

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF, CULTURE, AND MYTHOLOGY

ISSN: 1304-5482 e-ISSN: 2564-6478

CİLT / VOLUME 22 1 SAYI / ISSUE 1

HAZİRAN / JUNE 2025

Dizin /Indexing

Bu dergi uluslararası **EBSCO HOST** Research Databases veri indeksi, **ULAKBİM TR DİZİN**, **ERIHPLUS** ve **DOAJ** tarafından taranmaktadır. / This journal is indexed by international EBSCO HOST Research Databases, ULAKBİM TR INDEX, ERIHPLUS, and DOAJ.



Sahibi /Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına
On behalf of Milel ve Nihal: Association of Education, Culture and Thought Platform
Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology - Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yazı İşleri Sorumlusu /Legal Representative

Prof. Dr. Yasin Aktay • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University - Türkiye, yaktay@ybu.edu.tr

Yönetim Yeri /Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3
Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
e-posta: dergi@milelvenihal.org
<http://www.milelvenihal.org>
<http://dergipark.org.tr/pub/milel>

Baskı /Publication

Arena Kağıtçılık Matbaacılık İç ve Dış Tic. Ltd. Şti. – İstanbul, Temmuz 2025
Sertifika No: 47101 – Davutpaşa Cad. No: 81 D:138-138 Topkapı / Zeytinburnu
Tel: 0212 613 03 88/89

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan **çift kör hakemli ve açık erişimli** bir dergidir. *Dergide* yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Milel ve Nihal is a double blind peer-reviewed, and open-access journal published biannually in June and December. Authors bear scientific and legal responsibility for their published articles. The journal's publication languages are Turkish and English. The Editorial Board has all the responsibility and authority to accept or decline an article.

Kurullar/ Boards

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0003-3393-7302](https://orcid.org/0000-0003-3393-7302)

Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Editör /Editor

Prof. Dr. Hakan Olgun

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0001-7441-0799](https://orcid.org/0000-0001-7441-0799)

Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Pataci

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0001-8083-0407](https://orcid.org/0000-0001-8083-0407)

Türkiye - bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Doç. Dr. Mahmut Salihoglu

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0003-2379-3712](https://orcid.org/0000-0003-2379-3712)

Türkiye - mahut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Yayın Kurulu /Editorial Board

Dr. Muhammad Akram

Uluslararası İslam Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi

International Islamic University, Faculty of Islamic Studies

ORCID: [0000-0002-2950-7556](https://orcid.org/0000-0002-2950-7556)

Pakistan - muhammad.akram@iiu.edu.pk

Prof. Dr. Dursun Ali Aykır

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Marmara University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0002-0109-2141](https://orcid.org/0000-0002-0109-2141)

Türkiye - daykit@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Cengiz Batuk

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0001-5639-8386](https://orcid.org/0000-0001-5639-8386)

Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0003-3393-7302](https://orcid.org/0000-0003-3393-7302)

Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0003-1459-7832](https://orcid.org/0000-0003-1459-7832)

Türkiye - aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Türkan

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Necmettin Erbakan University, Faculty of Islamic Sciences

ORCID: [0000-0001-9788-5869](https://orcid.org/0000-0001-9788-5869)

Türkiye - ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Dr. Martin Whittingham

Oxford Üniversitesi, Teoloji ve Din Fakültesi

Oxford University, Faculty of Theology and Religion

ORCID: [0000-0001-5114-8302](https://orcid.org/0000-0001-5114-8302)

UK - martin.whittingham@theology.ox.ac.uk

Alan Editörleri /Section Editors

Prof. Dr. Mehmet Alıcı

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0002-9805-5768](https://orcid.org/0000-0002-9805-5768)

Türkiye - mehmetalici@artuklu.edu.tr

Doç. Dr. Tolga Savaş Altınel

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yalova University, Faculty of Islamic Sciences

ORCID: [0000-0002-6383-6484](https://orcid.org/0000-0002-6383-6484)

Türkiye - tolga.altinel@yalova.edu.tr

Doç. Dr. Emine Battal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0001-6699-4237](https://orcid.org/0000-0001-6699-4237)

Türkiye - emine.battal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Musa Osman Karatosun

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0002-0449-5851](https://orcid.org/0000-0002-0449-5851)

Türkiye - osman.karatosun@hbw.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Emin Sular

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences

ORCID: [0000-0002-4673-2544](https://orcid.org/0000-0002-4673-2544)

Türkiye - me.sular@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Bilal Toprak

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Düzce University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0001-8039-2128](https://orcid.org/0000-0001-8039-2128)

Türkiye - balaltoprak@duzce.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü /Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Memiş

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Kırklareli University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0002-0932-3274](https://orcid.org/0000-0002-0932-3274)

Türkiye - fatihmemic@klu.edu.tr

Yazım ve Dil Editörü /Copy Editor

Arş. Gör. Ömer Faruk Gündüz

Ondokuz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Ondokuz University, Faculty of Theology

ORCID: [0000-0003-1406-5019](https://orcid.org/0000-0003-1406-5019)

Türkiye - omerfaruk.gunduz@omu.edu.tr

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-18 1 Şevket KOTAN & Sehal Deniz VARLIK

İslam Düşüncesinin Erken Dönem Tecrübi Mirası Bağlamında Tarihselcilik Perspektifine Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to the Historicist Perspective in the Context of the Early Experiential Legacy of Islamic Thought

19-39 1 Esra Nur ÇİFTÇİ & Muhammet YEŞİLYURT

Antik Mısır Dininde Üçleme Anlayışı

The Concept of Triad in Ancient Egyptian Religion

41-53 1 Vedia Derda TAŞAR

Gelenekselde Moderniteye Axis Mundi'nin Dönüşümü

The Transformation of Axis Mundi from Tradition to Modernity

55-74 1 Yasin GÜZELDAL

Glossa Ordinaria: The Formation of the Standard Biblical Exegetical Tradition in Medieval Christian Theology

Glossa Ordinaria: Orta Çağ İlahiyatında Standart Kutsal Kitap Tefsir Geleneğinin Oluşumu

75-93 1 Hatice ARSLAN

Şehit Olmak mı Din Değiştirmek mi: İbn Meymûn'un İggeret Ha-Şemad'ı Işığında Bir Değerlendirme

Martyrdom or Conversion: An Evaluation in the Light of Maimonides Iggeret Ha-Shemad

95-114 1 Elif Büşra KOCALAN

Japon Hac Pratiğinde Dünyevi Fayda ile Manevi Deneyimin Kesişimi

The Intersection of Worldly Benefits and Spiritual Experience in Japanese Pilgrimage Practices

115-135 1 Büşra Nur GÜLER

Bir Tarihi Hakikat Meselesi: Sebe Melikesi Nerelidir?

A Question of Historical Reality: Where is the Queen of Sheba from?

137-155 1 Özge TERZİ YAZICI

Girolamo Savonarola: Katolik Kilisesine Eleştirileri ve Protestan Harekete Etkisi

Girolamo Savonarola: His Criticism of the Catholic Church and His Impact on the Protestant Movement

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

157-161 1 Nesrin ÜNLÜ

David D. Grafton, *Muhammad in the Seminary: Protestant Teaching about Islam in the Nineteenth Century* (NY: New York University Press, 2024)

163-167 1 Akile Serra TÜZGEN

Serkan Sayar, *Yabudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanab* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024)



İslam Düşüncesinin Erken Dönem Tecrübi Mirası Bağlamında Tarihsevcilik Perspektifine Eleştirel Bir Yaklaşım

► Araştırma makalesi / Research article

Şevket KOTAN

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı / Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0002-6491-7235](https://orcid.org/0000-0002-6491-7235) | sevket.kotan@istanbul.edu.tr

Sehal Deniz VARLIK

Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Dr. Mersin University, Faculty of Theology, Department of Hadith | ROR ID: [04nqdw39](https://orcid.org/04nqdw39) | Mersin, Türkiye
ORCID: [0000-0002-3247-7490](https://orcid.org/0000-0002-3247-7490) | sehaldeniz@mersin.edu.tr

Öz: Kotan, Şevket & Varlık, Sehal Deniz. "İslam Düşüncesinin Erken Dönem Tecrübi Mirası Bağlamında Tarihsevcilik Perspektifine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 1-18.

Öz

İslam düşüncesi, ilahi temeliyle birlikte vahyin ilk muhataplarının uygulamalarıyla biriken tecrübi mirasa dayanmaktadır. Bu makale, İslam düşüncesinin temelinde yer alan metafizik (ilahî) ve tarihsel boyutların ilişkisini ele almakta, modern tarihsevi yaklaşımın İslam düşüncesinde eksik görebilen noktaları sorgulamaktadır. İslam düşüncesi, aşkın olan vahyin insanlık tarihindeki tezahürü olarak, hem değişmeyen ilahi ilkeler hem de değişen tarihsel bağlamlar arasında bir denge kurar. Bu denge, İslam'ı sabit bir dogma olmaktan da aşırı yorumcu bir tarih felsefesine indirgenmekten de korur. Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'an ayetlerinin farklı bağlamlarda yeni anlamlar kazanmasına imkân tanıyan bir yöntem anlayışı sunmuş ve İslam düşüncesine yenilenme kabiliyeti kazandırmıştır. Dolayısıyla İslam, yalnızca tarihe sıkışmış bir din değil, ilahi merkezin belirleyiciliğinde güncelliğini ve evrenselliği boyutunu koruyan bir yapıdır. Makale, bu özgün yapının İslam'ın özüne sadık kalmayı da zamanın gereklerine cevap vermeyi de mümkün kıldığını ileri sürmektedir. Esasen tarihsevciliğin iddia ettiği gibi yenilenme arayışları İslam'ın dışında bir model gerektirmez; çünkü İslam düşüncesinin kendi bünyesinde, ilahi vahyin ışığında şekillenen güçlü bir yenilenme ve gelişim potansiyeli zaten mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tebyin Sünneti, İslam Düşüncesi, Tarihsel, Tarihsevi.

A Critical Approach to the Historicist Perspective in the Context of the Early Experiential Legacy of Islamic Thought

Cite as: Kotan, Şevket & Varlık, Sehal Deniz. "A Critical Approach to the Historicist Perspective in the Context of the Early Experiential Legacy of Islamic Thought". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 1-18.

Abstract

Islamic thought is based on an experiential legacy accumulated through the practices of the earliest addressees of revelation, together with its divine foundation. This article examines the relationship between the metaphysical (divine) and historical dimensions at the core of Islamic thought, questioning the shortcomings of modern historicist approaches. Islamic thought, as the manifestation of transcendent revelation in human history, establishes a balance between unchanging divine principles and changing historical contexts. This balance protects Islam from being reduced to either a fixed dogma or an overly interpretive philosophy of history. The Sunnah of the Prophet provides a methodological framework that allows Qur'anic verses to acquire new meanings in different contexts, endowing Islamic thought with a capacity for renewal. Therefore, Islam is not merely a religion confined to history but a system that maintains its relevance and universality under the determining authority of the divine center. The article argues that this unique structure enables Islam to remain faithful to its essence while also responding to the needs of the time. Contrary to the claims of historicism, the search for renewal does not require models external to Islam, because Islamic thought already possesses a strong potential for renewal and development, shaped within itself under the guidance of divine revelation.

Keywords: Tafsir, Tebyin al-Sunnah (Clarifying Sunnah), Islamic Thought, Historical, Historicist.

Giriş

On yıllardır Müslümanların gündemine yerleşen “tarihsellik” kavramının, İslam düşüncesinde yeni tartışma ve gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olduğu malumdur. Bu gerilim noktalarından belki de en önemlisi, İslam düşüncesi ile tarihsellik perspektifi arasında nasıl bir ilişkinin kurulacağıdır. Bu çalışmada çağdaş dönemde ortaya çıkan “tarihsellik” düşüncesi ve bu düşüncenin İslam ilahiyatında büyük etki bırakmış olan tezleri bağlamında İslam düşünce yapısının kaynağı itibarıyla tarih boyutu irdelenecektir. Vakia şu ki her ne kadar İslam dininin kaynağı aşkın bir gerçeklik olan ilahî vahiy olsa da onun varlık âlemindeki tezahürü tarihsel bir süreçte vuku bulmuştur. Bu bakımdan İslam, aşkın bir gerçeklik olan ilahî vahyin, tarih içinde varlık süren bir insan topluluğuyla dünya zemininde karşılaşması sonrası somutlaşmış halidir. Dolayısıyla İslam düşüncesi, tarihsel ve ilahî/metafiziksel olmak üzere iki boyuta sahiptir. Bir başka ifadeyle o, metafiziksel boyutun tarih zemininde tezahürüdür. İslam düşüncesinin bu çift boyutlu karakteri, onun diğer felsefi yaklaşımlardan farklı değerlendirilmesini zorunlu kılar. Bu çalışmada *İslam Düşüncesi* tabiri, Müslümanların ilahî vahyi kavrama ve İslam’ı aklı düzlemde anlamlandırma çabalarının hasılasını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Dünya ölçeğinde İslam düşüncesi hakkında sayılamayacak kadar çalışmanın yapıldığını söylemek mümkündür. Gerçekleştirilen bu fikrî ve bilimsel çalışmalarda konu enine boyuna işlenmiştir. Ancak takdir edilmeli ki, bunların her birisinde konu, farklı amaçlar ve sorunsallar çerçevesinde ele alınmıştır. Burada bunların tamamından söz etmek mümkün değildir. Biz bunlardan üç örnek üzerinde kısa değerlendirmeler yaparak çalışmamızın hangi noktayı belirgin hale getirdiğini göstermeye çalışacağız. İslam düşüncesine dair kendisinden söz edilmesi gereken ilk eser, Seyyid Kutub’un dünya ölçeğinde büyük bir okuyucu kitlesine ulaşan *Hasaisu’l-tasavvuri’l-İslamî* isimli kapsamlı çalışmasıdır. Bu eser “İslam Düşüncesi” ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. Kutub burada, Kur’an’ı merkeze alarak İslam düşüncesinin temel esaslarını söz konusu etmiş ve bunları modern felsefelerle karşılaştırmalı şekilde işlemiştir. Böylece o, İslam düşüncesinin özgün ilahî boyutu yanında beşerî düşüncelere göre ayrıcalıklı konumunu da ortaya koymaya çalışmıştır.¹ Konuyla alakalı dikkat çeken diğer bir çalışma ise Burhanettin Tatar’ın kaleme aldığı “İslam Düşüncesine Giriş” isimli eserdir. Tatar bu eserinde, genel anlamda konuyu felsefi boyutlarıyla ele alarak İslam düşüncesinin temel ve özgün bazı hususiyetleri üzerinde durmuştur. Özellikle onun tarihsel ve metafiziksel boyutlarındaki farklılığa işaret ederek İslam ve düşünce kavramları arasındaki gerilimden kaynaklı paradoksal yapısına yaptığı vurguları dikkat çekmektedir.² Son olarak bir de Müferrih b. Süleyman b. Abdullah el-Kûsi’ye ait olup Ali Karataş ve arkadaşları tarafından tercüme edilerek yayınlanan “İslam Düşüncesinde Tecdit” isimli makaleye de temas etmek istiyoruz. Bu makalede müellif, İslam’da içtihat ve tecdid bahisleriyle İslam düşüncesi arasındaki irtibatı işleyerek, onun yenilenme kabiliyetine sahip bir düşünce sistemi olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.³ Biz ise bu çalışmada, İslam düşüncesinin bazı kendine has

¹ Seyyid Kutub, *Hasaisu’l-tasavvuri’l-İslamî*, (Kahire: Dâru’ş-şurûk, ts.), *İslam Düşüncesi*, çev. Akif Nuri, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979).

² Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Yayınları, 2009).

³ Müferrih b. Süleyman b. Abdullah el-Kûsi, çev. Ali Karataş vd., “İslam Düşüncesinde Tecdit”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Yıl: 1, Sayı: 1, 102-125.

özellikleri yanında, onu çağdaş bir felsefe olan tarihselcilik bağlamında ele alacak ve İslam'ın kaynak değeri üzerinde duracağız.

Tarihsellik bağlamında İslam düşüncesi konusunu dört başlık altında ele almak uygun olacaktır. Bu başlıklar, “1. Tarihsellik ve İslam Tarihselciliği, 2. İslam Düşüncesinin Yapısı Açısından Vahyin Geliş Şekli, 3. İslam Düşüncesinin Yerelden Küresele Evrilmesi 4. Tarihsellik Bağlamında İslam Düşüncesi” şeklindedir. Başlıklardaki bu sıralamanın gösterdiği gibi ilk önce tarihsellik ve onun karşıtı olan tarihselcilik konusuna değinilerek tartışma için uygun zemin hazırlanacak, sonra bu yaklaşım bağlamında İslam düşünce yapısının ilahi ve tarihsel boyutu ele alınacaktır.

1. Tarihsellik ve İslam Tarihselciliği

Konuya başlarken tarihsellik ve tarihselciliğin mahiyetine dair birkaç noktaya temas etmek gereklidir. Öncelikle “tarihsellik” ve “tarihselcilik” terimlerinin, birbirinden farklı ve zıt anlam alanlarına işaret ettiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Dünyayı bir tarih alanı olarak gören *Tarihsellik* düşüncesi, dünyadaki her olguyla birlikte insanın kendisini de tarihsel bir *varolan* diye tanımlamaktadır. Tarihsellik düşüncesinin bu vurgusu, insanı tarih üstü bir mahiyetle tanımlayan pozitivist anlayışa açık bir itirazdır. Buna göre insan ve akıl, tarih üstü veya değişmez nitelikte olgular değildir. Bilakis, tarih içinde sürekli olarak ortaya çıkan ve şekillenen varoluşlardır. Dolayısıyla düşünce, her daim kendi yapısında tarihsel bir nitelik barındırmaktadır. Nitekim düşüncenin tarihselliği, dünyayı kavrama ve anlamada tarihin belirleyici bir rol üstlendiğine işaret eder. Bu durum, hakikat kavramının yorumlanmasında çeşitli tartışmaların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamaktadır.

Tarihsellik düşüncesi, aynı zamanda pratik ve teorik olguların tarihsel niteliğini vurgulaması yönüyle bazı dinî esasların sonraki dönemlerdeki geçerliliğini sorgulamaya açan yaklaşımlara da teorik bir zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşımlarda, modern çağda tartışma konusu edilen pek çok mesele de bu tarihsel düşünce mirasının kavramsal diliyle ifade edilmiştir. Söz gelimi, daha önce akla uygunluk ve bilimsellik ölçütleriyle ele alınan ve bu açıdan kabulü güç görülen *mucize* olgusu ile Kur'an'da geçen *sicil* gibi kavramlara, aklın ve bilimin ışığında yeni izahlar getirilmiş; bu izahlar da çeşitli tartışmaları tetiklemiştir. Özellikle materyalizmin dünya genelinde etkisini kuvvetle gösterdiği bir dönemde ortaya çıkan Kur'an'a dönüş ve onu akılsal/bilimsel yaklaşımla anlama girişimi, bir yorum yöntemi olan bilimsel tefsir metodunun da gündeme gelmesine yol açmıştır.⁴ Bu yöntemi destekleyenler olduğu gibi, onu eleştirerek Kur'an yorumuna uygun bir metot saymayanlar da vardır.

Geçmişte Batı dünyasında da akıl ve bilimin aşırı yüceltildiği dönemlerde, *Kutsal Kitap*'in bilimsel veriler ışığında yorumlanmasına yönelik girişimler ortaya çıkmış, ancak yoğun eleştirilere uğramıştı. Bu yaklaşımın en zayıf noktası, esas alınan bilimsel sonuçların ilerleyen gelişmelerle yanlış olduğunun anlaşılması veya yerini yeni açıklamalara bırakmasıydı. Bilimsel veriler üzerine bina edilen *Kutsal Kitap* yorumları da doğal olarak bundan nasibini alıyordu. Nitekim 18. yüzyıldan itibaren akli sorgulayan yeni felsefi akımların gelişmesiyle Aydınlanma ve Kartezyanizm gibi hümanist ve rasyonalist felsefeler itibardan düşmeye başlamışlardı. Bu gelişmelerin etkisiyle olacak ki, İslam dünyasında Kur'an'ı akla ve bilime dayalı verilerle tefsir etme eğilimi de başlangıçta sahip olduğu

⁴ A. Suat Mertoğlu, “İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler”, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 122-123.

cazibesini sürdürememiş, ihtiyatla karşılanır olmuştur. Zira aklı sorgulayan yeni felsefeler, bilimsel tefsir karşıtı yaklaşımlara hem geçmişte hem de bugün teorik bir zemin sunmaktadır.

Tarihseclilik ise İslam dünyasındaki istihdamıyla, tarihsellik felsefesinin jargonunu ve bazı argümanlarını kullanarak ideolojik bir eğilim olan İslam modernizmine felsefi temel sağlamaktır. Nitekim İslâm ümmetinin yaşadığı son medeniyet krizinde, Fazlur Rahman (ö. 1408/1988) gibi düşünürler, İslam tarihsecliliğini ümmetin kurtuluşunun yegâne yolu olarak sistemleştirmeye çalıştılar. Bu sistem, İslam modernizminin yeni bir vechesi şeklinde vücut bulmuş oldu. Bununla Kur'an, tarihselci bakış açısıyla yeniden yorumlanacak; böylece İslam, sırtındaki aklen izahı güç olarak değerlendirilen ve çağdaş koşullarda pratik karşılığı bulunmadığı düşünülen yüklerden arındırılarak modern dünyada yaşanabilir bir hayat modeli hâline getirilecekti. Tarihseclilik düşüncesi, bu tür bir çözüm önerisinin kavramsal temelini güçlendirdiğinden, tarihselci Müslüman teorisyenler de bu zeminde hareket etmişlerdir.⁵

Kur'an'ın tarihsel bir mahiyet olduğunu savunan tarihselci tezler, esas itibarıyla İslam'daki bir eksiklik yerine Müslümanların bir dönem sonra İslam'ı anlama konusundaki yanlışlarına, buna bağlı olarak yasama ve uygulamadaki başarısızlıklarına işaret etmektedirler. Zira onlara göre tarihselci perspektif bizatihi İslam'ın kendi özünde mevcuttur ve nitekim bu perspektifle ilk dönemlerde başarılı uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Esasında Hz. Peygamber'in uygulamaları da böyle tarihselci bir perspektifi yansıtmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, her ne zaman önemli bir karar vermesi icap ederse veya bir sorunu çözmesi gerekirse eğer kendisine vahiyle bir bilgi gelmemişse bir karar vermek için arkadaşlarıyla istişare etmekteydi. Onlara göre Hz. Peygamber'in bu davranışı, onun her yeni durumda meselenin gereğine göre davrandığı ve sabit naslarla hareket etmediği manasına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu anlayışla kararlar aldığını sahabe ve onlardan sonraki kuşağın görüş ve tatbikatları da göstermektedir. Bilindiği gibi, Fazlur Rahman'a göre Hz. Ömer'in (ö. 23/644) müellefe-i kulüb'a zekâtın pay verilmesi, fethedilen toprakların gazilere dağıtılması ve benzeri konulardaki kararları, sahabenin de bu anlayışta olduğunun açık örnekleridir. Ona göre İmam Şafi'nin (ö. 204/820), Hz. Peygamber ve sahabenin bu uygulamalarını sünnet diye nas mertebesine çıkarmasına kadar, sonraki dönemlerde de bu anlayışın başarılı örneklerinden söz edilebilir. Tarihseclilere göre bugün çağdaş dünyada da Müslümanların bu perspektife ihtiyacı vardır. Zira günümüz koşullarında İslam'ın aktüel değeri buna bağlıdır.⁶

Kısa özetini verdiğimiz bu tarihselci perspektifi değerlendirmeden önce İslam düşüncesinin dayandığı bazı temeller ile bu temeller üzerinde nasıl güncelleneceğine ve gelişeceğine ilişkin yöntemden söz edebiliriz. Bununla İslam düşüncesinin kendisini geliştirebilme potansiyeline sahip olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

2. İslam Düşüncesinin Yapısı Açısından Vahyin Geliş Şekli

Konuya başlarken ilk önce İslam düşüncesinin en temel kaynağı olan vahyin inzalinin bir hususiyetine temas etmek faydalı olacaktır. Bu hususiyet, Kur'an'ın kendine has bir şekilde tarihle etkileşimli olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Vahyin inzaline müstesna bir özellik

⁵ Bk. Şevket Kotan, Bir Kurtuluş Teolojisi Olarak Tarihseclilik İslam, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Ahmed-i Hani Sempozyumu "İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin"*, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 583-597.

⁶ Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, (*İslam Eğitimi Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*) çev. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara: Ankara Okulu 1990), 99.

kazandırmış olan bu form, aynı zamanda İslam düşüncesinin kaynağı ve yapısı hakkında da fikir verecek niteliktedir. Buna göre İslam düşüncesi, tarih zemininde gerçekleşen hadiselerle birlikte açığa çıkarak gelişen bir düşüncedir.

Günümüzde tarihselci eğilimin, vahyin yerel, kültürel ve tarihsel sebepler üzerine nazil olmasının üzerinde önemle durmaları dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi onlar bu çabayı, Kur'an'ın genel anlamda tarihsel bir kitap olduğunu temellendirmek için harcamaktadırlar. Onlara göre, vahyin tarihsel sebeplerle nazil olması hem Kur'anî hitabın hem de dinin kural ve hükümleri olarak öğrenilen içeriğinin tarihsel olduğuna işaret etmektedir. Vahyin belirli bir tarihsel bağlama hitaben gönderilmesi yalnızca dilini değil, içeriğini de belirlemiştir. Söz gelimi eğer ilahi vahiy başka bir topluma indirilmiş olsaydı o takdirde diliyle birlikte, mahiyeti itibarıyla da hitap ettiği toplumsal gerçekliğe bağlı olarak şekillenmiş olan bambaşka bir içerikle karşılaşacaktık. Hitabın Arap toplumuna yönelmesi, birçok toplumsal düzenlemenin Arap örfü çerçevesinde form kazanmasına neden olmuştur. Bu nedenle somut dinî kuralları her toplum ve her dönem için geçerli evrensel ilkeler olarak kabul etmek mümkün değildir. Tarihsel ve örfî çözümleri bütün zamanlarda mevcut formlarıyla geçerli kılmaya çalışmak yerine, bu hükümlerin ardındaki evrensel mesajı esas alarak güncel ve gerçekçi formlar üretmek gerekmektedir. İslam'ın evrenselliği de ancak bu şekilde doğru biçimde anlaşılabilir.

Özellikle Kur'an'ın içeriğine ilişkin tarihselci iddiaların ilahiyat alanında tartışılmaya değer bulunması, meselenin akademik ciddiyetle ele alınması gereğini ortaya koymaktadır. Zira vahyin dilinin ve onun inzaline sebep gösterilen olayların tarihsel birer hadise olmaları, onun içeriğinin tarihselliğine referans olup olmayacağı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorunun makul bir cevabını aramak Kur'an-tarih ilişkisi bakımından önemlidir. Bu nedenle Kur'an'ın tarihsel sebepler üzerine nazil olduğu konusu üzerinde durmak gerekmektedir. Önce şu soru sorulmalıdır: Kur'an ayetlerinin her biri gerçekten belirli tarihî sebepler üzerine mi vahyedilmiştir? Akabinde de "Nüzûl döneminde 'sebepler' terimiyle ifade edilen anlam, günümüz dilindeki karşılığıyla örtüşmekte midir?" sorusunu sormak gerekir.

Kur'an'ın inzal süreci incelendiğinde, ilk ayetlerinin doğrudan Hz. Peygamber'e özel bir sebep olmaksızın indirildiği; ancak sonraki ayet ve sûrelerin, belirli özel ya da genel sebepler üzerine nazil olduğu görülmektedir.⁷ Hz. Peygamber'e indirilen ilk ayetler, onun peygamber olarak seçildiğini bildiren ve onu özel olarak görevine hazırlayan ayetler olarak düşünülebilir. Aslında inzaldeki temel sebep, Allah'ın tarihe müdahale etmeyi dilemiş olmasıdır. Ayrıca vahyin inmeye başladığı zaman ve mekândaki mevcut şartlar ile Hz. Peygamber'in hem hakikat arayışı hem de insanları içine düştükleri sapkın hayat tarzından kurtarma düşüncesi de bu başlangıç için bir sebep olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan, ilahi müdahaleyi ortaya çıkaran tüm sebeplerin de bu dilemenin bir sonucu olduğu söylenebilir. Ancak tebliğ süreci

⁷ Kur'an ayetlerinin bir kısmının nüzûl sebebinin bulunduğu, diğerlerininse sebebe bağlı olmaksızın ibtidâen vahyedildiği genel kabuldür. Ayrıca tefsirde sebeb-i nüzûl rivayetleri konusunda güvenilirlik dereceleri, tefsirde temel dayanak kabul edilmelerinin doğuracağı problemler, aynı ayet hakkında ihtilaflı nakiller, rivayetteki sebebin kişisel yoruma dayanma ihtimali gibi birçok başka problem de mevcuttur. Bu problemler sebebi tam teşhis etmeyi zorlaştırmakta, bazen de imkânsız kılmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Cihad Bakkal, "Mâtürîdî'nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 62-71; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebebi Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-438; İrfan Kara, "Kur'an'ın Ezeliliği Bağlamında Sebebi Nüzûle Dair Çağdaş Değerlendirmeler", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 17-37; Orhan Güvel, "Sebebi Nüzûle Yetinmenin Ayetlerin Nesnel Anlamlarını Tespitte Yol Açtığı Sorunlar: Hucurât 49/12. Âyeti Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 72-92.

başladıktan sonra bazı ayetlerin, belirli olaylar üzerine veya dolayımında indirildiği açıktır. Böyle olduğu için de “sebeb” kelimesinin anlamı ve içeriği önem taşır. Zira bu kelimenin Türkçedeki kullanımı, deterministik bir anlamı çağrıştırmaktadır. Buna göre gerçekleşen tarihsel bir olay sebep, bunun üzerine ayetin indirilmesi ve konusu ise sonuç olarak görülür. Böyle bir anlayışa göre, ilgili hadise yaşanmamış olsaydı ayet de nazil olmayacaktı; çünkü ayetin inişini zorunlu kılan unsur, bu olaydır. Peki, kaynaklarımızda “sebeb” olarak geçen kavram sadece bu şekilde mi anlaşılmalıdır? Ayrıca eğer söz konusu olay gerçekleşmemiş olsaydı, hakikaten ayet nazil olmayacak mıydı?

Tefsir âlimlerinin *sebeb* kelimesine yükledikleri anlama bakılacak olursa aslında bu kelimenin Türkçedeki anlamıyla örtüşmediği görülecektir. Zira daha baştan itibaren bu kelime, nüzûlün gerçek vesileleri olan hadiseler ve bunun yanı sıra, bir ayetin nasıl bir konuya ilişkin olduğu manasında da kullanılmıştır. Bu sebeple tefsir ilminde nüzûl sebepleri iki kısma ayrılırlar: (i) ayetin inmesine vesile olan gerçek sebepler ve (ii) bir ayetin manasıyla ilgili olan sebepler. Nitekim ilk nesiller, bu anlayışa uygun olarak Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşen bir hadiseyi dahi bir ayetin sebep-i nüzûlü saymışlardır. Söz gelimi Hz. Ebu Bekir zamanında baş gösteren irtidat olaylarının Maide suresinin 54. ayetinin sebep-i nüzûlü diye gösterilmesi ve bunun sebebin gecikmesi (taahhuru’s-sebeb) olarak değerlendirilmesi böyle bir örnektir.⁸ Çünkü sebep kelimesinin etimolojisinde daha baskın olan yön, onun vesile, dolayım ve akrabalık nedeniyle yakın ilişki manasında olmasıdır.

Kelimenin semantik alanı düşünüldüğünde, aslında anlamı bakımından sebep kelimesinin determinizmi hatıra getiren çağrışımlardan uzak olduğu anlaşılır. Çünkü Arapçada sebep, kendisiyle bir şeye ulaşılan her vasıtaya denilmektedir. Bu vasıtalar bir ip olabileceği gibi akıl veya bir metot da olabilir. Nitekim Kur’an’da da bu kelime, esasen bu manada kullanılmıştır.⁹ Bu bakımdan “esbab-ı nüzûl” diye isimlendirilen hadiseleri, ayetlerin inmelerinin gerçek sebepleri yerine *vesileleri* olarak görmek daha doğrudur. Hatta bunları, daha ziyade *ayetin manasına götüren vesileler* şeklinde anlamak da uygundur. Çünkü eğer vahyin inzali mutlak manada sebeplere bağlı olsaydı o zaman 23 yıllık risâlet boyunca gerçekleşen sayılamayacak kadar olay, ortaya çıkan sorun ve Hz. Peygambere sorulan soru üzerine, kestirilmesi mümkün olmayacak kadar ayetin inmesi gerekirdi. Hâlbuki böylesi her bir durum için vahyin inzal edilmediği bilinmektedir. Anlaşılan o ki Yüce Allah, ümmetin oluşum süreci içerisinde meydana gelen hadiselerden iletme istediği mesajlarına bağlam teşkil edecek bazı örnekler seçerek vahyini inzal etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, sebep-i nüzûl diye tabir edilen olayların vahyi belirlemediği açıktır. Zira bu olaylar, adeta peygamber kıssalarından seçilen kesitler ve bir mesajın daha iyi idrak edilmesini sağlayan Kur’an’daki darb-ı meseller gibidir. Gerek kıssalardan seçilen kesitler gerekse söz konusu darb-ı meseller ise vahyin inzalinin zorunlu kılan hadiseler olmayıp, *mesajı taşıyan araçlar* mesabesindedir. İşte bunun gibi, risaleti döneminde üzerine ayetlerin nazil olduğu olaylar da gerçekte Hz. Peygamber’in kıssasından yapılan seçkiler olup ayetlerin inmelerini zorunlu kılan veya gerektiren sebepler değildir. Zira onun risâletinin tarihi, aynı zamanda onun kıssasıdır. İşte bu ve benzeri nedenlerle olmalı ki tefsir âlimleri, kendileri vesilesiyle ayetin nazil olduğu

⁸ Celaluddin es-Suyûtî, el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’an, thk. Şuayb el-Arnaut, (Beyrut: Muessesetu’r-Risaleti Nâşirûn, 2008), 1/86-87.

⁹ Râgıp el-İsfahânî, el-Müfredat fî Garibi’l-Kur’an, (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâzî, ts.), 291.

gerçek hadiseler yanında, ayetin lafzı ile anlamsal ilişki kurdukları her türlü hadiseye de ayetin “nüzûl sebebi” demişlerdir.

Sonuç olarak *sebepe* kelimesinin *vesile* ve *amaca ulaştırıcı metod* anlamı esas alınacak olursa ayetin inzalinin, zorunlu olarak nüzûl sebebi diye kayda geçen olaylar nedeniyle gerçekleşmediği anlaşılır. Zaten tarihsel veriler de bunu göstermektedir. Ayetlerin inzalinin bu olayların zorunlu bir sonucu şeklinde okumak yerine, Hz. Peygamber’in model bir ümmet inşa etme ameliyesi sürecinde meydana gelen olaylardan dilediği bazı olayları seçerek o bağlamlar üzerine sözünü söylemesi şeklinde okumak daha anlamlıdır. Ayrıca bunu Allah’ın ayetlerini bizzat kendisinin uygun görerek seçtiği bazı vesileler üzerine indirmesi, sözünü uygun tarihsel bir bağlam üzerine söylemesi şeklinde okumak olguyla da daha mutabıktır. Esbab-ı nüzûl meselesini böyle okumak, ilahi planlama ile tarihsel beşer gerçeği arasındaki denge açısından da daha sağlıklı ve tutarlı görünmektedir. Bu durumda vahyin metafiziksel boyutu yanında verili beşerî gerçeklik de gözetilmiş olmaktadır. Çünkü bu ilahi planlama, tarih içerisindeki insan ve toplum için yapılmıştır.

O halde burada şu soruyu sormak uygun olur: Acaba Yüce Allah neden vahyini ancak bazı vesileler itihaz ederek indirdi? Bu önemli soruya en az dört belirgin hikmetle cevap vermek mümkündür. Bunlardan ilk ikisi, doğrudan Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilidir: İlki, Kur’an’ın Hz. Peygamber’in model bir ümmet inşa sürecinde bir yandan ona karşılaştığı sorunları çözme yolunu göstermesi, aynı zamanda destek olması, yol göstermesi, vizyon kazandırması, strateji öğretmesi ve İslam ümmetinin temellerini somut bağlamlar üzerinden vazetmesidir. İkincisi ise Kur’an’ın, bir yandan muhatap topluma günlük dilleriyle seslenirken diğer yandan da bu dil üzerinden değer katarak mevcut dilin sınırlarını aşmaları ve yeni ufuklara yönelmeleri için onları hazırlamasıdır. Çünkü bu toplumun yeni bir dünyaya taşınabilmesi, ancak onların geleneklerinin dikkate alınması ve onlara kendi dilleriyle hitap edilmesi suretiyle mümkün olabilirdi.

Diğer iki hikmet ise daha genel niteliklidir. Bunlardan birincisi, sonraki Müslüman nesillere yeni bir inşa süreci için örnek bir model sunulması ve bu süreçte karşılaşılan sorunların nasıl aşılabileceğinin somut örneklerle modellenmesidir. Burada modelleme tabiri ile kastedilen, Müslümanlara bir vizyon kazandırılmasıdır. Yoksa bu modelin sonraki bütün uygulamalarda anakronik biçimde birebir taklit edilmesi değildir. Bu bakımdan tarihselcilerin İslam risâletini örnek bir model olarak değerlendirmeleri, ilk bakışta isabetli görünse de aslında tartışmaya açık niteliktedir. Çünkü onların nazarında bu örneklik, içeriği raslantısal olaylarla gelişen bir modeldir. Oysa bu sürecin basitçe kendiliğinden gelişmiş bir model olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilakis tarihsel olgu, son risâletle tarihe müdahale etmeyi irade eden ilahi gücün, bu müdahalenin ilahi bir plan dâhilinde adım adım yürütülmesini murat ettiğini göstermektedir.

Genele yönelik ikinci hikmet ise ayet ve sûrelerin günlük hadiseler, müşahhas olaylar ve muayyen şahıslar vesilesiyle bir bağlama kavuşturulmasıdır. Kur’an’ın gerek genelde gerekse sûre ve ayetler özelinde bir bağlama kavuşturulmuş olması, onu amaç dışı istihdamlardan koruyacak en önemli husustur. Şöyle ki; ayetlere ilişkin bağlamların tespiti yorumcuya nesnel anlama imkânı vermese de onun bilgisine sahip olmak okuyucuya ayetlerin anlamlarını daha iyi idrak etme imkânı tanır. Diğer taraftan bağlam bilgisi, ayetlerin farklı nedenlerle ilgisiz manalara çekilmemesi veya istismar edilmemesi için her zaman hesabın başköşesinde bulundurulması gereken bir bilgidir. Bu yönüyle bağlam, ayetleri şaz yorumlardan koruyacak bir kalkan mesabesinde. Şüphesiz ki vahyin böyle bir tarzda indirilmesinde bilemediğimiz

daha birçok hikmet de vardır. Anacak arz etmeye çalıştığımız bu birkaç nokta dahi vahyin tenzil keyfiyetinin ince hikmetlere göre planlandığını ortaya koyacak niteliktedir.

İslam düşüncesinin ana kaynağı olan vahyin tenzil keyfiyetine ilişkin bu girişten sonra, şimdi bu temellerin nasıl özellikten genelliğe, bölgesellikten yerelliğe oradan da küreselliğe doğru açıldığına bakabiliriz.

3. İslam Düşüncesinin Yerelden Küresele Dönüştürülmesi

Hz. Peygamber, vahyi aldığı andan itibaren ilahi prensipleri içeren ayetlerin insanlığa o dönemde nasıl rehberlik edeceğini hem sözlü hem de fiili açıklamalarıyla ortaya koymaktaydı. Ayrıca, vahyin gelecek zamanlarda da insanlığa nasıl rehberlik edeceğini göstermekle kalmayıp tefsir disiplini bağlamında tevilin, fıkıh alanında ise özellikle içtihat yönteminin usul niteliğindeki çerçevesini aşama aşama inşa etmekteydi. Nitekim bu temel, tefsir geleneğinde “*Muteber olan nassın umumî olmasıdır; sebebin hususiliğine itibar edilmez.*” İlkesiyle, fıkıh geleneğinde ise “*Sebebin hususi olması hükmün umum olmasına engel değildir.*” prensibiyle ifade edilmiştir.

İlgili verilere bakıldığında Hz. Peygamber’in yapılan inşa faaliyetini kendi inisiyatifinden çok, ilahi yönlendirmelerle gerçekleştirdiği görülmektedir. Aynı veriler, temellerini attığı tevil ve içtihat uygulamalarının da şahsi tasarrufundan öte daha ziyade ilahi kaynaklı olduğunu göstermektedir. Bu uygulamalar arasında mükemmel bir uyum ve tutarlılığın bulunması ve sistematik bir yöneme dayanmaları dikkat çekicidir. İleride örneklerle gösterileceği üzere Hz. Peygamber, bir hadise meydana gelmeden önce nazil olan bir ayetin yeni ve farklı bir tevilini gösterdiğinde nasıl bir yöntem uygulamışsa, başka bir hadisenin daha önce nazil olan bir ayetin yeni bir tevilini olduğunu gösterdiğinde de aynı yöntemi uygulamıştır. Kaynaklarımızda Hz. Peygamber’in risâlet süresi içerisinde ortaya çıkan birçok olay veya olgunun daha önce nazil olan ayetlerin yeni tevilleri olduklarını gösterdiğine ilişkin çok sayıda örnek bulunmaktadır.

İlgili örneklerle geçmeden önce burada *tevil* kavramıyla bir ayetin veya sözün, olgular dünyasında çoğu zaman sonradan ortaya çıkan ve onun karşılığı olan bir hadiseyle irtibatlandırılması çabasını kastettiğimizi ifade etmeliyiz. Buna göre tevil, ayetteki sözün, olgular dünyasında mevcut bulunan veya daha sonraki bir zamanda meydana gelmesi mümkün olan karşılığı ile o sözle haber verilen hakikatin ve âkibetinin ortaya çıkmasıdır. Örneğin Hz. Peygamber, bazı müşriklerin pratikleri hakkında nazil olan Maûn sûresindeki *sâbûn* kelimesinin tevil olarak, bir seferinde Müslümanların içine gizlenmiş münafıkları, başka bir seferinde ise namazda tembellik göstererek vaktini geciktiren veya geçiren Müslümanları zikretmiştir.¹⁰ Başka bir örnekte ise Mekke döneminde nazil olan İnsan sûresinin 8. ayetinde kendilerinden bahsedilen esirlerin ve *esir* kelimesiyle ifade edilen sözün yeni tevillerini göstermesidir. Hz. Peygamber, Medine döneminde bu kelimenin güncel tevilleri/karşılıkları olarak mahpusları, köleleri, borçluları ve zevceleri saymıştır.¹¹ Hâlbuki bu olguların hiç olmazsa bir kısmı, ayetin nazil olmasından çok sonraları ortaya çıkmıştır. Burada Hz. Peygamber, ayette geçen esir kelimesi ve bu kapsama girmesi mümkün olan diğer

¹⁰ Bk. Şevket Kotan, Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (Aralık 2022), 803—822.

¹¹ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30/245.

bazı insan grupları arasında irtibat kurarak bunların da kelimenin kapsamı alanına girdiğini söyleyerek bunu ayetin yeni/başka bir tevili olarak göstermiştir.

Hız. Peygamber, bu örneklerde ayetle onun yeni tevili olan hadise arasındaki irtibatı kurarken aynı zamanda bir nevi içtihat da bulunmuştur. Birinci örnekte, Müşrikler hakkında inen bir ayetin şümûlüne, Medine şartlarında birer olgu olarak ortaya çıkan münafıklar ve namazda tembellik gösteren Müslümanları da alarak ayetin anlam alanını genişletmiştir. Böylece bu ayetin başka sınıfları da kapsadığını ve bunların ayetin yeni/farklı tevilleri olduğunu göstermiştir. İkinci örnekte de durum benzerdir. Anlaşıldığı kadarıyla 8. ayet, Mekke’de bulunan esirler, miskinler ve yetimlere hüsnü muamelede bulunan Müslümanları överek onurlandırmak ve bu durumdaki kimselere yardımda bulunmalarını teşvik etmek için indirilmiştir. Fakat onun, daha sonra ayetin yeni tevillerini gösterdiğini ve bu uygulamayla anlam alanını genişlettiğini görmekteyiz.¹² Hız. Peygamberin benzer şekilde davranarak gösterdiği bu türden tevilleri konu edinen bazı ilmi çalışmalarda geçen örneklerde de onun aynı şekilde davrandığını görmekteyiz.¹³

Kaynaklarımızda değişen zaman ve şartlarda ayetlerin yeni tevillerinin gösterilerek kapsama alanlarının genişletildiğine dair çok fazla örnek vardır. Bu örneklerde Hız. Peygamber, sahabe ve tabiûn tarafından aynı ayete önce Mekke dönemi şartlarına uyan, sonra Medine dönemi koşullarını dikkate alan yeni ilave anlamlar verildiğini görmekteyiz. Mesela A’lâ sûresinde geçen *tezekkâ*¹⁴ lafzı, önce şirkten arınıp Hız. Peygamber’in Allah’ın gönderilen elçisi olduğunu kabul etmek, sonra fitır sadakası, bayram namazı, zekat gibi arındırıcı ibadetleri yerine getirmek şeklinde anlamlandırılmıştır.¹⁵ Mekke’de Müslümanlara işkencenin arttığı bir dönemde inen Burûc sûresinin 3. ayetindeki *şâhid* ve *meşhûd* lafızlarıyla ilk olarak şahit olan Allah, şahit olunansa insan ya da kıyamet günü veya o gün yaşananlar; daha sonraysa bu anlama, Cuma ve Arefe günü de ilave edilmiştir.¹⁶ Rivayete göre As b. Vâil, Hız. Peygamber’e ardından soyunu devam ettirecek bir oğlu olmadığı için küçümseyip *eber* dediğinde, “*Biz sana kevseri verdik*” ayeti indirilmiştir. Bu ayetle Allah tarafından onun şanı yüceltilmiş, dünyada ve ahirette kendisine çokça hayır verileceği vaad edilmiştir. Ardından gelen *venhar* emri ise bu nimetlere şükretmek için önce namaz kıl ya da ellerini göğüs hizasında kaldır manasında iken, sonra buna kurban kes manası da ilave edilmiştir.¹⁷

Hız. Peygamber’in, yeni bir olayla karşılaştığında veya kendisine yeni bir durumla ilgili bir soru sorulduğunda buna farklı şekillerde karşılık verdiği görülmektedir. Böyle durumlarda ya o an indirilen bir vahyi bildirmekte ya bu sorunu daha önce nazil olan bir ayetin şümûlüne dâhil etmekte veya kendisine ait içtihadî bir açıklama yapmaktaydı. Birinci şıkkı ayrı tuttuğumuzda diğer iki şıktaki çözüm şeklinin, ayetlerin güncel olaylara yönelik yeni tevillerini gösterme şeklindeki bir içtihadı dayandığı açıktır. Sorunu daha önce nazil olan bir

¹² Bk. Şevket Kotan, “İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hız. Peygamber’in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23/1 (Mart 2023), 367-397.

¹³ Bk. Vedat Yetkin, “Tefsir Kaidelerinin Rivâyet İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Nisan 2025), 1-29.

¹⁴ el- A’lâ 87/14-15.

¹⁵ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebi Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10/3417-3418.

¹⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/333-335.

¹⁷ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 10/3470-3471; Vedat Yetkin, “Tefsir Kaidelerinin Rivâyet Kaynaklı Tefsir İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan 2025), 7-20.

ayetle çözdüğünde, bazen arkasından bu ayeti de okuyor bazen de söz konusu ayete dair telmihte bulunuyordu. Üçüncü şıkta ise bir veya birden fazla ayete dayanarak tefsir yapıp içtihatla bulunmaktaydı.

Hız. Peygamber'in ilk iki çözüm yönteminde de vahiy meleği ile irtibat halinde olduğuna ilişkin birçok rivayet vardır.¹⁸ Çünkü çözüm gerektiren bir sorunla karşılaştığında veya kendisine bir soru sorulduğunda çok zaman sessizliğe bürünmekte, durup vahiy beklemekteydi. Sonra da biraz önce geçtiği gibi ya yeni vahyedilen bir ayetle gelen açıklamayı bildiriyordu ya da daha önce nazil olan bir ayeti okuyor veya ona göndermede bulunuyordu.¹⁹ Bir hadis irat etmek suretiyle sorulan bir soruya cevap vererek söz konusu sorunu görünürde kendi inisiyatifıyla çözmek şeklindeki üçüncü şıkta gelince, bu durumda onun melekle ne kadar irtibatlı olduğu açık değildir. Fakat bu iki durumda da daha önce nazil olan ayetlerin tevillerini gösterdiği açıktır. Nitekim müfessirler, bir ayeti tefsir ederlerken Hız. Peygamber'in o ayetin tefsiri sadedinde yaptığı açıklama dışında konuyla alakalı bulduklarında, başka bağlamlarda irat edilen hadisleri de tefsirde temel veriler olarak kullanmışlardır.

Hız. Peygamber'in tebyin yönteminin/sünnetinin örnekleri olan bu uygulamaları, bir taraftan ayetin anlam alanını genişletiyor, diğer taraftan da ayeti, ilk seferindeki bir hadise vesilesiyle indirilmiş ve böylece artık tarihselleşerek fonksiyonu bitmiş bir durumdan çıkarıyordu. O bu uygulamalarıyla ayetleri sürekli güncel hadiselerle ilişkilendirerek her bağlamda yeniden iniyormuşçasına hayata döndürmekte ve canlı kalmasını sağlamaktaydı. Diğer taraftan arkadaşlarına, bilgi düzeyinden bilinç düzeyine yükselmenin örnekliğini sunmaktaydı. Nitekim *Dırar Mescidi* olayı bağlamında inen ayette, “*takva temeli üzerine kurulan beyt*” tabiriyle Kubâ mescidinin kastedildiği tarihen sabitken, Hız. Peygamber bunun bir tevilinin/karşılığının da Medine mescidi olduğunu bildirmiştir. Bu örnekler, Kur'an'ın anlamının dünyadaki hadiseler üzerinden açığa çıktığının Hız. Peygamber tarafından gösterilen örnekleri olarak da anlaşılabilir.

O aynı zamanda, Mescid-i Nebevî'nin inşası sırasında bizzat çalışmış, tuğlaları yerleştirirken yanındaki ashâbla birlikte, “Allah'ım! Asıl hayır, ahiret hayırdır. Ensar ve Muhacirlere mağfiret eyle!” sözlerini tekrarlayanın öncülüğünü yapmıştır.²⁰ Bir mescidi takva üzere kurmanın yalnızca taş ve harçla değil, dua, kardeşlik ve Allah'a yönelmiş bir kalple mümkün olduğunu da fiilen örneklendirmiştir. Böylece sahabe, ayetle Medine'deki, hatta yeryüzünde Allah'ın rızası gözetilerek kurulan bütün mescitlerin kastedildiğini anlamaya başlamışlardır.²¹ Takdir edileceği gibi bu durum, yeni bir zihniyetin inşası faaliyetinde, muhatapların zihinsel düzeyde bilgiden bilince hicret ettirilmesi manasına gelmektedir. İşte vahyin inişine ve gelişmelere göre ayetlerin anlam alanlarının nasıl genişletildiğine dair verilen

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/643-644, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil ed-Dımaşkî İbn Kesir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 13/17.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/383; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünen*, thk. İbrahim Utve Avd, (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebi, 1975), “Tefsir” 33 (No: 3197).

²⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Müşşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 19/217 (No: 12178); 20/141 (No: 12722); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîh*, thk. Muhammed Zühayr (Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 2001), “Salât” 63 (No:428); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sabîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), “Salât” 9.

²¹ Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2011), 7/526-527.

bu örnekler, İslam düşüncesinin, kendini yenileme kapasitesini ve gelişme yeteneğini kendi bünyesinde barındırdığını ortaya koyan örneklerdir. Hz. Peygamber, bu uygulamalarıyla bir tebyin modeli olan bir sünneti miras bırakmış ve bununla aynı zamanda ümmetine İslam düşüncesinin gelişmesini sağlayacak meşruiyet zeminini kurarak yöntemini göstermiştir.

Buraya kadar, İslam düşüncesinin kaynağı olan vahyin tarihsel tezahür biçimi ve bu vahiy bilgisinden nasıl yararlanılacağına dair Nebvî sünnetten bazı örnekler verilmiş olduk. Şimdi ise İslam düşüncesini tarihsellik bağlamında nasıl değerlendirebileceği konusunu ele alacağız.

4. Tarihsellik Bağlamında İslam Düşüncesi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslam düşüncesinin üzerinde durulması gereken en dikkat çekici noktası, metafiziksel ve tarihsel şeklinde iki boyuta sahip bir düşünce sistemi olmasıdır. Bu boyutlar arasında önemi daha fazla olansa kuşkusuz metafizik bir temele dayanmasıdır. İslam'ın metafizik temele dayanması, onun düşünceden önce gelen ve onu şekillendiren bir inanç sistemi olduğu manasına gelmektedir. Hâlbuki metafizik temelli inanç ile akla dayanan düşüncenin bir arada bulunması paradoksalıdır. Çünkü bunlardan her biri farklı varlık alanlarına aittir. Diğer hususiyeti ise onun tarih içerisinde tezahür eden tarihsel bir düşünce olmasıdır. Onun bu tarihsel tabiatı ise iki temele dayanmaktadır. Bunlardan ilki, vahyin tarihin bir kesitinde tarihsel hadiseler bağlamında kendisini açmış olmasıdır. Kur'an'ın bütün insanlığa ve tüm zamanlara hitap ettiğini bildirmekle birlikte somut bir mekân ve olay bağlamında ortaya çıkışı, İslam düşüncesinin tarihî niteliğine de işaret etmektedir. Onun bu niteliği, insanın zamansal ve toplumsal bir varlık oluşuyla bağlantılıdır. Bu yönüyle İslam düşüncesi belirli bir tarihsel zemin üzerinde şekillenmiş, yaşanan gerçekliklerle yüzleşmiş ve evrensel boyutunu bu temel üzerine inşa etmiş olan bir düşüncedir. Başka bir ifadeyle İslam düşüncesi, evrenselliğini yerel ve tarihî unsurların üzerinde yükseltmek suretiyle var oluşunu gerçekleştiren bir düşüncedir.

Yeri gelmişken burada evrensellik kelimesinin felsefi anlamıyla kullanılmadığını belirtmeliyiz. Çünkü felsefi anlamıyla evrensellik teorisi, Kur'an'la bir arada düşünülmeyecek farklı anlam içeriklerini ima eder.²² Diğer taraftan tarihselci söylemde de bu kelime, nassı dogmatik ve Orta Çağ Arabistan'ındaki bir toplumu yönetme anlayışının her zaman ve koşulda geçerli olabileceğini düşünen çağ dışı bir Müslüman tipinin düşünce yapısını resmetmek için kullanılan bir kelimedir.²³ Başka bir deyişle bu kelime, İmam Şafii'den itibaren sistemleşerek adeta resmileşmiş olduğu ileri sürülen ve bütün ümmetin İslam perspektifi haline gelmiş olan geleneksel anlayışı resmetmek, daha çok da itibardan düşürmek için kullanılan bir kelimedir. Bu tabirle tarihselci perspektife sahip olmayan Müslümanlar, tarih bilincinden yoksun evrenselciler olarak vasıflandırılmaktadır. Kendisine yüklenen olumsuz anlama rağmen İslam hakkında evrensellik tabirini kullanmamızın nedeni, Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarından bağımsız olarak, Müslümanların bu kavramla anladıkları ve kastettikleri anlamdır.

Müslümanların evrensellik teriminden anladıkları, Kur'an hitabının her dönemde ve tüm insanlığa yönelik olmasıdır. Nitekim tarihsellik tartışmalarından çok önce Müslümanlar, Kur'an'ın kıyamete kadar bütün insanlığa seslenen bir hitap olduğunu ifade etmek üzere *cibanşümül* kavramını kullanmışlardır. Günümüzde evrensellik teriminin bu

²² Özlem, Doğan, Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu* (İstanbul: Metis Yay., 1998), 53-54.

²³ Şevket Kotan, *Bir Müslüman Kur'an ve Tarihsellik'e Nasıl Bakmalı?*, İstanbul, Beyan Yay., 2021, 19-20.

anlamda benimsenmesi ise yalnızca günlük dildeki yaygın kullanımla sınırlı kalmayıp aynı zamanda tarihsellik tartışmaları bağlamında Fazlur Rahman ve benzeri tarihselci teorisyenlerin, Kur'an'ın tarihsel formlar ve evrensel mesajlar içerdiği yönündeki tezlerine dayanmaktadır. Ne var ki tarihselcilerin ileri sürdüğü biçimiyle Kur'an'ın tarihselliği fikrini doğru bulmayan Müslümanlar, bu yaklaşıma itiraz etmek amacıyla evrensellik kavramını hitabın genelliği anlamında kullanmaktadırlar. Oysa İslami ilimler geleneğinde bu anlamı karşılamak için esasen *umum* terimi tercih edilmiştir. Ancak bu terim, günümüzde bu anlamın yeterince açık biçimde aktarılmasını sağlamamaktadır. Buna ek olarak, cihanşümül veya âlemşümül anlamında evrensellik terimi, ilahiyat akademisinde de yaygın biçimde kullanılmaktadır. Sonuçta, dilin tabiatı gereği bir kelimenin zaman içinde farklı kültürlerdeki ilk anlamını aşarak yeni kullanımlara açılması veya bu yönde bir eğilimin doğması olağandır. Bugünkü duruma bakıldığında, evrensellik teriminin kullanımı bir zorunluluk olmasa da bahsedilen manada kullanılması sakıncalı da değildir.

İslam düşüncesini dogmatik bir yapıya hapsedilmekten alıkoyan özelliklerinden birisi de ideal olan ile vaki olan arasında bir mesafe olabileceğini kabul etmesi, yani bir miktar esnek oluşudur. Bu esnekliğin alt sınırı belirlenerek ideal olanın tamamen deforme olmasının önüne geçilmiştir. Mesela kötülüğe iyilikle karşılık verilmesi İslam ahlakının üst sınırı, ideal hedefidir. İnsan doğası, bireyin bu seviyeye ulaşmasını zorlaştırır. İnsani ilişkilerde, kötülüğe iyilikle karşılık verme tutumunu sergilemek, mümkünse de kolay değildir. Bir kötülüğe, kendi mislinden fazlasıyla karşılık vermek ise yasaklanmıştır. İslam'ın kötülüğe verilebilecek karşılık için koyduğu alt sınırın misilleme olması, onun insan doğasına uygun esnek yapısının ahlak alanındaki örneklerindendir.²⁴ Hz. Peygamber'in uygulamalarında İslam'ın tarih içindeki insan doğasını esas alan esnek yapısının farklı alanlarda birçok örneği bulunmaktadır.²⁵

İslam düşüncesinin bir diğer temel dayanağı, Hz. Peygamber'in şekillendirdiği sünnette izlendiği gibi, gelişimini ve açılımını metinden tarihe değil, tarihten metne yönelen bir hareketle gerçekleştirmesidir. Sabit ilahi lafızlarda gizli bulunan manaların, tarihten taşınan ışıqla yeniden açığa çıkması ve bu sayede daha önce fark edilemeyen yeni anlamların keşfedilmesidir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in örneklediği İslam düşüncesi; vahiydeki hakikatin, tarihsel olaylar ve tecrübelerle aydınlanarak yeni boyutlarını ortaya koyması yoluyla sürekli genişlemesi ve bu yolla gelişen bir yapıya sahip olmasıdır. Bu özelliği, İslam düşüncesine insana dair, insan tabiatına uygun ve gerçekçi bir düşünce olma imkânı tanımaktadır. Bu nedenle İslam düşüncesi, spekülâtif bir sistem değildir. Tarihsel zeminde ortaya çıkmış, gerçekçi bir düşünce biçimidir.

Yukarıda değinildiği gibi, vahye dayalı İslam düşüncesinin dünyaya açılırken tarihsel bir mahiyet olarak açılması ne kadar önemliyse, açılımını tarihsel gelişmeler üzerinden yapması da o kadar önemlidir. Onun bu tarafı mütemadiyen gelişme, genişleme ve yenilenme kabiliyetine işaret etmektedir. Bu bakımdan İslam düşüncesi tarih temeli üzerine kurulu, gelişimci ve her daim yenilikçi bir düşünce olma özelliğini taşımaktadır. İslam, vahiy temelli ve sabit naslarla şekillenen bir yapı olmakla birlikte esasen *fıkıh* merkezli bir sistemdir. Onun

²⁴ Sehal Deniz Varlık, “Üstün Ahlakın Hedeflerini Belirleyen Kur'an ve Güzel Ahlakı Tamamlamak İçin Gönderilen Hz. Muhammed (as)”, *İslam ve Medeniyet Serisi: 4 Ahlâk* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 1/565-581.

²⁵ Buhârî, *Sahih*, “Cenaiz” 45; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Halep: Mektebetu'l-matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1986), “Cenaiz” 14.

fıkıh temelli yapısı, sabit naslara dayanmasına rağmen dogmalaşmasını engeller. Nitekim fıkıh olgusu, doğası gereği dogmaya ve dogma üreten din anlayışlarına karşı bir işleyişe işaret eder. Çünkü sözlük ve terim manasıyla fıkıh, dini düşünce ve ilkenin tarihsel gerçeklik içerisinden neşet edeceğini esas alan bir anlayışa tekabül etmektedir.

İslam düşüncesinin diğer bir hususiyeti de onun ilahi söz ile beşerî aklın çekim alanlarının orta yerinde, bu iki farklı kutbun gerilim noktasında teşekkül eden paradoksal bir düşünce olmasıdır. Gerilimin ortaya çıktığı nokta, tarihsel tezahürler üzerinde ilahi söz ile beşer aklının karşılıklı diyaloga geçtiği noktadır. Bu yönüyle İslam düşüncesi, tarih zemininde ilahi söz ile beşerî aklın sohbetinden teşekkül eden bir düşüncedir. Bu vasfıyla o, ne tam olarak ilâhî ne de tam olarak beşerî bir görünüme sahiptir. İkisinin diyalogundan ortaya çıkan, ikisinden de izler taşıyan üçüncü bir varlıktır. İşte İslam düşüncesinin dogmatik bir düşünce olmamasının teminatı da bu paradoksal yapısıdır. Çünkü her tarihsel tezahür yeni bir varlıktır. Her yeni varlık üzerine sohbet ise öncekinden farklı yeni bir sonucun neşet etmesine zemin hazırlar. Nitekim İslam düşüncesinin evrensel potansiyeli, fıkıh teriminin de ima ettiği gibi, onun ilahi kaynaklı, tarihsel, dogmatik olmayan ve sürekli yenilenmeye açık bir yapı oluşu üzerine inşa edilmiştir.

İslam düşüncesinin belki de en önemli hususiyeti ise bu düşüncenin kaynağı olan Kur'an'ın, kendisini insan düşüncesine konum tayin etme hakkına sahip bir otorite makamında görmesidir. Düşünceyi kendi zemininde konumlandırma iradesini göstermesi, İslam'ın kendi tabiatıyla yakın alakalıdır. Genelde ilahi dinlerde olduğu gibi İslam da tabiatı itibarıyla sırf akla dayalı olan düşünce tarafından konumlandırılmayı kabul etmez. Bu nedenle bir düşüncenin İslam düşüncesi vasfını kazanabilmesi ancak onun İslam zemininde teşekkül etmesiyle mümkündür.

Diğer taraftan düşüncenin tamamen din alanında konumlanması da bazı sorunları beraberinde getirmeye adaydır. Nitekim indiği toplumun konuştuğu günlük dilde nazil olmakla birlikte Kur'an, kendine özgü sembolik bir dil kullanmaktadır. Onun sembolik bir dil kullanmasının belki de en temel nedeni, kendi zemininde düşünceye alan açmasıdır. Çünkü ilahi kelama dayanması açısından din dili kendine has özgün bir yapıya sahiptir. Buna karşılık akla dayanan düşüncenin de kendine has bir dili vardır. Akla dayalı düşünce bu dünyada olanı anlamaya eğilimli iken gayb âlemine imanı esas alan Kur'an, öte dünyaya ait bir tasavvuru da önümüze koymaktadır. Dolayısıyla bu iki dilin gerilim halinde olması kaçınılmazdır.²⁶ Nitekim bu durum, tarih boyunca felsefi ve dini düşünce arasında sorunların çıkmasına neden olmuş; süreç içinde ise bu çatışmayı aşmak ve bu iki alanı uzlaştırmak amacıyla ciddi çabalar ortaya konmuştur. Mesela bu çabanın başlıca temsilcilerinden biri olan İbn Rüşt, (ö.520/1126) çalışmalarında Kur'an'ın lafzî manasını iptal etmeden felsefi düşüncenin nasıl mümkün olacağını sorgulamış ve bunun imkânının teorik temellerini kurmaya çalışmıştır.²⁷ Diğer bazı İslam filozoflarının ortaya koydukları felsefi yaklaşımlar ciddi dinî itirazlar ve tartışmalar doğurmuş olsa da onlar da bu çabanın ürünüdürler. Bu nedenle İslam felsefesi, din ile düşünce arasındaki ilişkiyi belirlemede kritik bir rol oynamaktadır.

²⁶ Bk. Burhanetin Tatar, *İslam Düşüncesinin Mahiyeti ve Özgünlüğü Üzerine*, https://www.youtube.com/watch?v=0_e11BXqUo4.

²⁷ Rawad Muhammed Mahmood Mahmood, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn-İ Rüşt Örneği*, Doktora Tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) 109-112.

Yeri gelmişken söylemek gerekir ki aklın egemenliği temelinde şekillenen tarihselci yaklaşım, İslam düşüncesinden ziyade “İslam hakkında bir düşünce” niteliğini taşır. Zira tarihselcilik, İslam tasavvuruna dair ileri sürdüğü önerilerle farkında olmasa da kendisini hem genel anlamda İslam’a hem de özelde Kur’an’a bir konum tayin etme makamına yerleştirmiştir. Hâlbuki yalnızca aklın hâkim olduğu bir zeminde şekillenen bir düşünce, İslam düşüncesi vasfı kazanamaz.

Kanaatimizce İslam düşüncesinin canlı bir organizma fonksiyonunu icra etmesi için modernist tarihselci perspektifi kaçınılmaz gören İslam modernizmi ve İslam tarihselciliğinin gözden kaçırdığı asıl noktalar işte bunlardır. Bu açıdan bakınca onların İslam düşüncesinin kendine has paradoksal yapısıyla böyle bir potansiyele sahip olduğunu yeterince takdir edememiş oldukları söylenebilir. Oysa ifade etmeye çalıştığımız gibi İslam düşüncesi, tasarımı itibarıyla daimî bir değişim içerisindeki tarihe müdahil olmak üzere tasarlanmış olması itibarıyla tarih ile diyalog içerisinde gelişen ve yenilenen özgün bir düşünce karakterindedir. Hz. Peygamberin örneklemelerinde görüldüğü gibi bu özgünlüğü ile bütün zaman ve şartlarda yaşanılabilir bir hayat modelini ikame etme potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla da tarihselcilik ve benzeri ikame arayışlarına ihtiyaç duymaz.

Esasında Müslüman tarihselcilerin Kur’an’ın tarihselliği başlığı altında “sorun” diye gündeme taşıdığı konular, genel manada farklı yorum biçimlerinin ve özelde geniş anlamıyla fıkıhın (*tefakküh*) faaliyet alanına dâhildir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, ayetlerin tarihin bir kesitinde tarihsel hadiseler üzerine inzal edilmeleriyle açıklanan ilke veya hükümler, tarihin zeminine yerleştirilmiş; böylece ilahi söz, tarihsel süreçte somut bir olayla açığa çıkmıştır. Hz. Peygamber de risâlet vazifesinin bir cüzü olarak, bu tarihsel beyanın farklı bağlamlarda nasıl açılımlar kazanabileceğinin yöntemini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber’den sonra ise bu ihtiyaç, tefsir, fıkıh, kelam ve İslam felsefesi gibi disiplinler tarafından farklı şekillerde ele alınarak karşılanmaya çalışılmıştır.

Müslümanların bu ihtiyacı tarih boyunca tecrübe yoluyla giderme becerisini sergilemiş olmaları, bunun her dönemde gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Eğer günümüzde bazı kimseler bunu mümkün görmüyorsa, o zaman bunun nedenleri üzerinde derinlemesine düşünülmelidir. Bunun için öncelikle kimi Müslümanları çağdaş dünyada bu ihtiyacın giderilemediği ve klasik yöntemlerle de giderilemeyeceği düşüncesine götüren tarihsel nedenler tespit edilerek tartışılmalıdır. Mevcut tarihsel koşullarda, ümmetin hayatını İslam’a göre düzenleyecek derinlikteki bir İslam düşüncesinin ortaya çıkabilmesi için bu konu, çok daha kapsamlı ele alınmalıdır. Ancak böyle bir zeminin inşasının önünde, başta siyasi olmak üzere sorun teşkil eden birçok engelin bulunduğu bilinmektedir. Doğrusu, bu sorunlar dikkate alınmaksızın geliştirilecek her düşünce büyük ölçüde mevcut statükoyu kuvvetlendirmekten öteye geçemeyecektir.

Şüphesiz bu sorunların en başında, genel mağlubiyetin ardından İslam ümmetinin kendine gelememiş olması ve İslam devletlerinin de halâ tam anlamıyla bağımsızlıklarını kazanamamış olmaları gelmektedir. Kabul etmek gerekir ki; düşünen zihinleri de dâhil, mağlubiyetin tarihsel yükünü taşıyan Müslümanların henüz bu travmayı aşarak İslam’ın asli unsurları üzerine sağlıklı düşünceler geliştirebilme seviyesine ulaşabildikleri söylenemez. Diğer taraftan İslam ahlaki ve hukukuna dayalı bir sistemi uygulamayı talep edecek bir otorite de henüz yoktur. Kaldı ki, bugünkü müesses küresel sistemin egemenliği altındaki bir dünyada bunun ne kadar mümkün olabileceği de tartışılması gereken başka bir konudur. Söz

gelimi İslam'ın ribaya ilişkin hükmünün günümüz şartlarında uygulamaya geçirilmesinin pratik değerinin olup olmadığı konusu belirsizdir.

Bu durum dikkate alındığında tarihselcilerin, İslam'ın öngördüğü düzenin yürürlükte olduğu varsayımına dayanarak yargıda bulunmaları tutarlı değildir. Buradan hareketle de tarihsel bir perspektife sahip olmadığımız için İslam'ın aktüelliğini koruyamadığı varsayımı üzerine geliştirdikleri söylemlerin reel dünyada bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla bir kurtuluş projesi olarak takdim edilen tarihselcilik, önemli meseleleri gündeme getirmesi²⁸ ve nihayetinde başlattıkları tartışmada tarih kavramına önemli bir rol vermelerine rağmen, gerçekçilikten uzak teorik/metafizik bir düşünce olmanın ötesine geçme başarısı gösterememiştir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, İslam düşüncesinin gelişmeye ihtiyacı olmadığı minvalinde bir fikir değildir. Aksine vurgulamak istediğimiz husus, içinde bulunduğumuz tarihselliği daha iyi ve derinlikli bir şekilde idrak etmemiz gerektiğidir.

Sonuç olarak çağdaş İslam düşüncesinin sağlıklı gelişimi, metafizik ilkenin belirleyiciliği ile tarihsel bağlamın dikkate alınması arasında makul bir denge kurmayı gerektirir. Aşırı tarihselci yaklaşımlar ilahi kaynağın aşkınlık ve evrensellik vasfını köreltirken aşırı metafizikçi duruşlar ise tarih içerisinde var oluşun gerektirdiği üretken yorum ve yenilenme imkânlarını ihmal edebilir. Bu nedenle İslam düşüncesi, temelini ilahi vahiyden alan, ama bu vahiydeki mesajı insanlığın tarih tecrübesiyle geliştiren bir düşünce olmalıdır. Onun metafizik boyutunu tali konuma iten yaklaşımlar, İslam'ı indirgemeci bir tarih felsefesine dönüştürürken, tarihsel boyutunu ihmal eden eğilimler ise onu donuk bir dogmatizme hükümlü kılar. Bu iki boyut arasındaki gerilimi, bir çatışma değil, doğurgan bir etkileşim zemini olarak görmek esas olmalıdır.

Sonuç

Bu çalışma ile yapmaya çalıştığımız çözümlemeler İslam düşüncesinin, ilahi iradenin tarih sahnesindeki ortaya çıkış biçimine bağlı olarak, metafiziksel ve tarihsel olmak üzere paradoksal iki boyuta sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki boyut, doğaları gereği gerilimli olmakla birlikte, İslam düşüncesinin hem dogmatizme hem de aşırı tarihselciliğe kaymasını önleyen bir denge unsuru işlevini görmektedir. Dahası bu yapı, İslam düşüncesinin bir yandan metafizik boyutunu muhafaza etmesine, diğer yandan ise tarihsel, gerçekçi ve gelişimci bir çerçevede şekillenmesine olanak tanımaktadır.

İslam düşüncesinin bir diğer önemli özelliği, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi sonraki dönemlerde de ilahi kelamın dâimi rehberliğinde gelişen ve yenilenen bir yapı arz etmesidir. Bu imkânı sağlayan ise Hz. Peygamber'in ümmetine bıraktığı, Kur'an'ı beyan faaliyetleri çerçevesinde ortaya çıkan tebyin yöntemi/sünneti olduğu söylenebilir. Söz konusu bu sünnet, Müslümanlara sonraki dönemlerde Kur'an'ın sözlerinin tevillerini yani hangi olgulara karşılık geldiğini, bunu nasıl bir yöntemle tespit ederek onu rehber edinebileceklerini gösteren bir kılavuz işlevi görmektedir. Ayrıca bu, İslam düşüncesinin yalnızca tarihsel bir zemin üzerinde gelişebileceğini açıkça ortaya koyan bir pratiktir.

Hz. Peygamber'in ümmetine Kur'an'ın tevillerini tespit etmeye ilişkin miras bıraktığı sünneti yani İslam'ın ana kitabı temelli düşüncenin gelişimiyle ilgili bir yöntem anlayışının varlığı, İslam'ın ilerleyen dönemlerde yeni koşullara uygun cevaplar üretebilme kapasitesini

²⁸ Yasin Aktay, "Türk İslam İlahiyatında Tarihselcilik Tartışması", *Tezkiye* 68 (2019), 9-29.

kendi içinde barındırdığı anlamına gelmektedir. Bu sünnet, Kur'an ile insani gerçeklikleri buluşturarak yol alma ilkesine dayanır ve böylece İslam düşüncesinin durağan değil, gelişmeye açık bir mahiyet taşıdığını ortaya koyar. Bu sünnetin yenilenme imkânının bizzat İslam'ın özgün yapısında içkin olduğunu göstermesi, Kur'an hakkındaki tarihselci söylemleri de gereksiz hâle getirmektedir. Çünkü bu durum, tarihselcilerin Kur'an'ın aktüel değeri bağlamında ön plana çıkardıkları zamana uyum sağlama sorununun çözümüne ilişkin bir yöntem sunmaktadır. Bu yöntem, Hz. Peygamber'in uygulamalarında görüldüğü ve İslam geleneği ile de asırlarca tecrübe edildiği gibi sonraki zamanlar için pratik değeri olan bir imkân mahiyetindedir.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu yazı, 2022 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Bursa'da gerçekleştirilen, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Dinî İnançlar Çalıştayı"nda sunulan "Tarihsellik Bağlamında İslam Düşüncesi" başlıklı yayınlanmamış tebliğin genişletilmiş halidir. / <i>This article is an expanded version of the unpublished paper titled "Islamic Thought in the Context of Historicity" presented at the "Workshop on Religious Beliefs in Contemporary Turkish Thought" organized by Uludağ University Faculty of Theology in Bursa in 2022.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution	:	1. Yazar / <i>1st Author</i> : %60, 2. Yazar / <i>2nd Author</i> : %40
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Aktay, Yasin, "Türk İslam İlahiyatında Tarihselcilik Tartışması", *Tezkire* 68 (2019) 9-29.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bakkal, Mustafa Cihad. "Mâtürîdî'nin İbtidâen Nüzûl Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (Aralık 2018), 62-74.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sabîh*. thk. Muhammed Zühayr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001.
- Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, (*İslam Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*) çev. Hayri Kırbaşoğlu Ankara: Ankara Okulu Yay. , 1990.
- Güvel, Orhan. "Sebeb-i Nüzulle Yetinmenin Âyetlerin Nesnel Anlamlarını Tespitte Yol Açtığı Sorunlar: Hucurât 49/12. Âyeti Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 72-92. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1569413>
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesir, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- el-İsfehânî, Râgıp, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bazî, ts.
- Kara, İrfan. "Kur'an'ın Ezeliliği Bağlamında Sebeb-i Nüzûle Dair Çağdaş Değerlendirmeler". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (Haziran 2021), 17-37. <https://doi.org/10.29288/ilted.873521>
- Kotan, Şevket, Bir Müslüman Kur'an ve Tarihsellik'e Nasıl Bakmalı?, İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- _____. "Bir Kurtuluş Teolojisi Olarak Tarihselci İslam". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Ahmed-i Hani Sempozyumu "İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin"*. Ağrı, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları 2019.
- _____. "Maûn Süresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (Aralık 2022), 803-824. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>.
- _____. "İnsan Süresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23/1 (Mart 2023), 367-397. <https://doi.org/10.33415/daad.1213266>.
- Kutub, Seyyid. *Hasaisu't-tasavvuri'l-İslamî*. (Kahire: Dâru'ş-şurûk, ts.) *İslam Düşüncesi*. çev. Akif Nuri. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979.
- Mertoğlu, A. Suat. "İslam'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mahmood, Rawad Muhammed Mahmood, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn-İ Rüşd Örneği*, Doktora Tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).
- Müferrih b. Süleyman b. Abdullah el-Kûsi, çev. Ali Karataş vd., "İslam Düşüncesinde Tecdit - Meşrûiyyeti, Alanları ve Şartları-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Yıl: 1, Sayı: 1, 102-125.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sabîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Özlem, Doğan, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu*. İstanbul: Metis yayınları, 1998.
- Tatar. Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Yayınları, 2009.
- _____. *İslam Düşüncesinin Mabiyeti ve Özgünlüğü Üzerine*, https://www.youtube.com/watch?v=0_e11BXqUo4.
- Varlık, Sehal Deniz. "Üstün Ahlakın Hedeflerini Belirleyen Kur'an ve Güzel Ahlakı Tamamlamak İçin Gönderilen Hz. Muhammed (as)". *İslam ve Medeniyet Serisi: 4 Ahlâk*. 1/565-583. İstanbul:

Kitap Dünyası, 2024.

Yetkin, Vedat. “Tefsir Kâidelerinin Rivayet Kaynaklı Tefsir İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan 2025), 1-30.

<https://doi.org/10.31121/tader.1641022>

Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-438.

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.496029>

§



Antik Mısır Dininde Üçleme Anlayışı

► Araştırma makalesi / Research article

Esra Nur ÇİFTÇİ

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Res. Asst., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [03je5c526](https://orcid.org/03je5c526) | Erzurum, Türkiye

ORCID: [0000-0003-3197-5233](https://orcid.org/0000-0003-3197-5233) | esra.ciftci@atauni.edu.tr

Muhammet YEŞİLYURT

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Assoc. Prof., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [024nx4843](https://orcid.org/024nx4843) | İzmir, Türkiye

ORCID: [0000-0003-0770-6850](https://orcid.org/0000-0003-0770-6850) | 25yeshilyurt@gmail.com

Atf: Çiftçi, Esra Nur & Yeşilyurt, Muhammet. "Antik Mısır Dininde Üçleme Anlayışı". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 19-39.

Öz

Antik dinlerde üçleme anlayışı, üç ayrı tanrının kozmik veya toplumsal düzeni temsil eden rollerinin bir bütün olarak tasavvur edilmesidir. Söz konusu anlayış çok tanrılı sistemler içerisinde kutsal birliğin, bütünlüğün ve dengenin bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Antik Mısır dininde tanrılar teolojik, kozmolojik ve mitolojik nedenlerle üçlü gruplar hâlinde yapılandırılarak, dini düşüncenin ve ibadetin merkezi unsuru haline gelmiştir. Bu doğrultuda çalışmada, Mısır dinindeki üçlü tanrı gruplarının yapısının, işlevinin, din ve toplum üzerindeki etkilerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Konu kapsamında betimleyici yöntemle üçlü tanrı gruplarının sınıflandırması ve tarihsel gelişimi; Piramit ve Tabut Metinleri, Ölümler Kitabı gibi yazılı kaynaklar, ikonografik eserler, mitolojik anlatılar ve Mısır dini hakkında kaleme alınan akademik çalışmalar esas alınarak incelenmiştir. Fenomenolojik yöntemle ise üçlemelerin Mısırlılar için ne gibi bir anlam taşıdığı, tanrı algılarını nasıl etkilediği, kozmik ve toplumsal tezahürlerinin neler olduğu ele alınmıştır. Bulgular Mısır dinindeki üçlü yapıların yaygın olarak ailevi ilişkiler temelinde şekillendiğini bununla birlikte tek bir tanrının farklı yönlerini temsil eden daha soyut ve karmaşık üçlemelerin de bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mısır dinindeki üçlemeler, farklı tanrı anlayışlarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak Antik Mısır'daki üçleme anlayışı; yaratılış, kozmik düzen, yeniden doğuş ve aile gibi temalar içeren ve kozmolojik, ideolojik, teolojik boyutları bulunan bir tanrı tasavvuru olarak nitelendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Antik Mısır, Tanrı Tasavvuru, Üçleme, Üçlü Tanrı Grupları.

The Concept of Triad in Ancient Egyptian Religion

Cite as: Çiftçi, Esra Nur & Yeşilyurt, Muhammet. "The Concept of Triad in Ancient Egyptian Religion". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 19-39.

Abstract

In ancient religions, the concept of a triad refers to the conceptualization of the roles of three separate gods that represent the cosmic or social order as a whole. This understanding was considered as an expression of divine unity, integrity, and balance within polytheistic systems. As a matter of fact, in Ancient Egyptian religion, the gods were structured in groups of three for theological, cosmological, and mythological reasons and became the central element of religious thought and worship. Accordingly, this study aims to reveal the structure and function of the triadic god groups in Egyptian religion and their effects on religion and society. Within the scope of the subject, the classification and historical development of the triadic god groups were analyzed by descriptive method based on written sources such as the Pyramid and Coffin Texts, the Book of the Dead, iconographic works, mythological narratives, and academic studies on Egyptian religion. With the phenomenological method, the meaning of the triads for the Egyptians, how they affected their perception of gods, and what their cosmic and social manifestations were analyzed. The findings show that triadic structures in Egyptian religion are commonly shaped on the basis of familial relationships, but there are also more abstract and complex triads representing different aspects of a single deity. Therefore, triads in Egyptian religion can be considered as a reflection of different understandings of gods. In conclusion, the understanding of triad in Ancient Egypt can be characterized as a conception of God that includes themes such as creation, cosmic order, rebirth, and family, and has cosmological, ideological, and theological dimensions.

Keywords: History of Religions, Ancient Egypt, Conception of God, Triad, Triple God Groups.

Giriş

Üçleme anlayışı; yaşama doğrudan etki eden, kozmik düzenin işleyişini simgeleyen ve çekirdek aileye karşılık gelen üç ayrı tanrısal gücün bir bütün halinde tasavvur edilmesidir. İnsanlık tarihindeki en eski ve yaygın tanrı tasavvurlarından birisi olan üçleme anlayışı, antik çağlardan itibaren din ve medeniyetler arasında aktararak önemini hiç kaybetmeden günümüze taşınmıştır.¹ Bu kapsamda farklı din ve kültürlerde üçleme anlayışı; tanrısal birliğin, kozmik denge ve düzenin, insanla ilahi varlıklar arasındaki ilişkinin ve insanın kutsala dair kavrayışının bir temsili olarak görülmüştür. Nitekim Sümerlerde gökyüzü, hava ve suyun karşılığı olan Anu, Enlil ve Enki üçlüsü, kozmosun üç temel birleşenini temsil ederken Antik Mısır'da Osiris, İsis ve Horus; yaratılış, ölüm ve yeniden doğuşun temsildir. Yunan'da gökyüzü, deniz ve yeraltı dünyasına hükmeden Zeus, Poseidon ve Hades üçlüsü, evrenin farklı alanlarının yöneticisiyken Roma'da aile çatısı altında bir araya gelen Jüpiter, Juno ve Minerva, dini ve siyasi düzenin koruyucusudur. Hint mitolojisinde sırasıyla yaratma, koruma ve yıkımı simgeleyen Brahma, Vişnu ve Şiva üçlüsü; evrenin döngüsel doğasını, yaratılışın ve yaşamın sürekliliğini gösteren tanrısal güçlerin birliğidir. İskandinav mitolojisinde bilgelik, güç ve bereketin sembolü olan Odin, Thor ve Freyr üçlüsü, kutsallığın çok yönlü doğasının bir yansımasıdır. Hristiyanlıkta ise yaratma, kurtarma ve kutsama rollerini üstlenen Baba, Oğul ve Kutsal Ruh; Tanrı'nın doğasının ve insanlıkla olan ilişkisinin farklı yansımalarını, Tanrı'nın birliğiyle uzlaştırma çabasıdır.²

Üçlemelerin, dinler içerisindeki yaygınlığı insanların doğa olaylarını, yaşam döngüsünü ve evrenin işleyişini gözlemleyerek oluşturduğu tanrı tasavvurunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim zamanın bölümleri olarak kabul edilen geçmiş, şimdi ve gelecek; yaşamın aynı zamanda doğanın temel döngüsünü oluşturan doğum, yetişkinlik ve ölüm; insana mevcudiyet kazandıran beden, zihin ve ruh gibi doğal bölünmeler üç sayısını, insanın düzen ve anlam arayışında güçlü bir sembol haline getirmiştir. Bu doğrultuda Aristoteles'e göre üç sayısı; doğal bir tamlık, düzen ve bütünlük oluşturmakta ve doğası gereği bir tür mükemmelliği temsil etmektedir. Zira ona göre üç sayısı; başlangıç, orta ve son olmak üzere bir bütünü tamamlayan unsurları bünyesinde barındırmakta ve bir sistemin veya yapının işleyişinde temel bir fonksiyon icra etmektedir. Bu nedenle Aristoteles, doğanın bizzat kendisinin tanrıların hizmetinde kullanılmak üzere üç sayısını verdiğini ifade etmektedir.³

Belirtilen hususlar doğrultusunda üç sayısının kutsalla olan ilişkisine değinmeden dünya genelinde herhangi bir dini sistemi incelemenin mümkün olmadığı görülmektedir. Dinlerin teolojik yapısını, kozmogoni anlayışını, ilahi varlıkların doğasını ve insanlıkla ilişkisini tam manasıyla anlamak için üçleme inancının incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bilhassa antik dinlerde üçleme inancının kazandığı anlamın açığa çıkarılması; Hristiyanlıktaki teslisin kökenini, doğasını ve din içerisindeki işlevini tam olarak anlama noktasında temel teşkil etmektedir. Nitekim Antik Mısır dini, Yunan ve Roma gibi

¹ Ali Haydar Bayat, *Türk Kültüründe Üçlü Sözler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1. bs., 2000), 11-12.

² Bk. Geoffrey Parrinder, "Triads", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomas Gale, 2005), 14/9345-9350; J. Gwyn Griffiths, *Triads and Trinity* (Cardiff: Cardiff University of Wales Press, 1996).

³ Aristoteles, *De Caelo*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2020), 2; E. Washburn Hopkins, *Origin and Evolution of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1923), 291; Emory B. Lease, "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic", *Classical Philology* 14/1 (ts.), 70.

Hristiyanlığı beslediği düşünülen felsefi ve dini sistemleri önemli ölçüde etkilemiştir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinileceği üzere Mısır dinindeki üçleme ve Hristiyanlıktaki teslis anlayışı arasında benzerlikler mevcuttur.⁴ Bu bağlamda çalışmada Antik Mısır dinindeki üçleme anlayışı, betimleyici ve fenomenolojik yöntemler doğrultusunda tarafsız ve nesnel bir yaklaşım temel alınarak ele alınmıştır. Konu kapsamında Mısır dinindeki üçleme anlayışının nasıl oluştuğu, arkasında yatan temel nedenlerin neler olduğu, hangi nitelikleri barındırdığı ve dini, siyasi ve kültürel yaşamda ne gibi bir işleve sahip olduğu ele alınmıştır.

Literatür taraması neticesinde, Antik Mısır dini başta olmak üzere çeşitli antik inanç sistemlerinde yer alan üçleme anlayışının, çoğunlukla Hristiyanlıktaki teslis doktriniyle ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmalarda, Hristiyanlıktaki teslisinin kökeninin Antik Mısır'daki Osiris, İsis ve Horus'tan oluşan üçlü tanrı grubuna dayandırılabilceği öne sürülmekte; söz konusu üçlemede yer alan tanrılarla İsa ve Meryem arasında sembolik ve işlevsel benzerlikler kurularak karşılaştırmalı analizler yapılmaktadır.⁵ Antik Mısır dini üzerine yapılan çalışmalarda ise üçleme anlayışına, oldukça genel bir mahiyette değinilmiştir. Bu minvalde ele alınan çalışmanın özgün yönü, Antik Mısır dininde üçleme anlayışının sadece dini sistem içerisindeki konumuyla değil; siyasi meşruiyet, kozmik düzenin tesisi ve kültürel kimlik inşası gibi bağlamlarda ele alınarak bütüncül bir çözümlemeye tabi tutulmasıdır. Ayrıca çalışma, Dinler Tarihi literatüründe konu hakkında dağınık halde bulunan bilgileri sistematik bir bütünlük içinde harmanlayarak, Antik Mısır'daki üçleme anlayışının Hristiyanlıktaki teslis akidesinin kaynağı olabileceğine dair tartışmalara tarihsel bir arka plan sunmaktadır.

Çalışmada öncelikle Antik Mısır toplumundaki din ve tanrı tasavvuru üzerinde durulmuştur. Ardından Mısır dinindeki üçleme anlayışı hakkında genel bir çerçeve çizilerek söz konusu anlayışın oluşmasında etkili olan âmiller irdelenmiştir. Son olarak Mısır dininde görülen üçlemeler, niteliklerine göre gruplandırılarak incelenmiştir.

1. Antik Mısır'da Din ve Tanrı Tasavvuru

Antik Mısırlılar, çevrelerini kuşatan dünyadan yola çıkarak din tasavvurlarını oluşturmuşlardır. Metafizik alan fiziksel dünyanın bir izdüşümü olarak değerlendirilmiş, soyut veya kavranamaz olarak addedilen olgular, somut unsurlarla analogik bir ilişki içinde

⁴ Bahsi geçen durum üzerinde İskenderiye Okulu'nun önemli bir etkisi bulunmaktadır. Zira Antik Mısır'ın entelektüel ve dinî merkezlerinden biri olan İskenderiye Okulu, Hristiyanlıktaki teslis öğretisinin gelişiminde merkezi bir rol oynamıştır. Nitekim İznik ve İstanbul konsilleriyle iman esası haline gelen teslis anlayışının kökenleri bu okula uzanır. Ayrıca İskenderiye geleneğinin önde gelen temsilcileri olan ve teslis akidesini sistemleştiren Clement ve Origen, Mısır'ın zengin dini ve kültürel ortamında yetişmiş, eserlerinde yerel mitolojik mirası ayrıntılı biçimde işlemişlerdir. Bu bağlamda İskenderiye Okulu bünyesinde Osiris-İsis-Horus üçlüsü, teslis kavramının erken dönem Hristiyan düşüncesinde anlaşılmasını ve kabulünü kolaylaştıran bir analogi işlevi görmüştür. Dolayısıyla İskenderiye Okulu, Antik Mısır'ın üçlü tanrı yapıları ile Hristiyan teolojisi arasında bir köprü işlevi üstlenmiş, teslisin kavranmasına ve içselleştirilmesine ciddi bir katkı sağlamıştır. Detaylı bilgi için bk. Nesim AYTEPE, "Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm", *İlahiyat Akademisi* 19 (2024): 149-164. Griffiths, *Triads and Trinity*, 248-251.

⁵ Kürşat HALDUN AKALIN, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 81-107; Mehmet ZAFER İNANLAR, "Hristiyan Teslisinin Pagan Kökleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2020), 131-152.

günlük yaşam kalıplarına uyarlanarak aktarılmıştır.⁶ Bu doğrultuda yaşamın temel kaynağı olarak görülen Nil nehri ve güneşin, Mısır dinine aslı karakterini kazandırdığı görülmektedir. Bahsi geçen iki doğal fenomen, Mısır toplumunun yaratılıştan tanrı algısına, ahlaki değerlerden toplumsal düzene kadar hem tanrısal hem de fiziksel aleme ait olay ve olguların anlamlandırılmasında büyük bir rol oynamıştır. Nitekim Güneş tanrısı; çeşitli mitlerde diğer tanrıların, evrenin ve insanın yaratıcısı sıfatıyla öne çıkmış, birçok tanrıyla özdeşleşmiş ve bünyesine yerel tanrıları dâhil ederek Mısır'ın tamamında yüceltilmiştir. Nil nehri ise bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirilerek Osiris'in şahsında kişileştirilmiştir.⁷ Kısaca Antik Mısırlılar tarafından kozmos veya evren bir hiyerofani yani kutsalın tezahür ettiği, ilahi eylem ve dinsel deneyimin somut bir şekilde sergilendiği alan olarak değerlendirilmiştir.⁸

Çöl, deniz, bataklık ve nehirlerin oluşturduğu doğal bariyerle çevrili olan Mısır, yabancı istila ve etkilerinden nispeten korunmuştur. Bu durum Mısır'ın özgün bir teolojik yapı oluşturmaya önemli bir katkı sağlamıştır. Öte yandan Mısır medeniyetinin oldukça geniş bir alana yayılması, bölgeler arasındaki iletişim ve etkileşimin asgari düzeyde kalmasına yol açmış ve zamanla her bölgenin kendi doğal çevresine özgü ve yerel tanrısının merkezde olduğu teolojik bir sistem geliştirmesine neden olmuştur.⁹ Söz gelimi Heliopolis'te Atum, Teb'de Amon, Memfis'te Ptah etrafında yaratılış miti ve dini yapı şekillenmiştir.¹⁰

Mısır dini aynı zamanda bir devlet dini hüviyeti taşımaktadır. Firavun, dini ve siyasi yetkileri kendi şahıslarında toplayan rahip-kral hatta bizzat tanrı olarak görülmüştür. Nitekim firavunun yaşamı esnasında Ra'nın oğlu veya Ra'nın sureti, Horus'un tezahürü olduğuna ölümünden sonra ise Osiris'le birleştiğine inanılmıştır.¹¹ Dolayısıyla firavunların takip ettiği siyasi politikalar, dini doğrudan etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bu kapsamda firavun tarafından yüceltilen tanrı, devlet veya imparatorluk tanrısı haline gelerek ülke genelinde tâzim görmüştür. Söz gelimi IV. Amenhotep veya Akhenaten döneminde Mısır tanrı topluluğunda yer alan diğer tanrılar tasfiye edilerek Aton tek tanrı olarak kabul edilmiş ve "Aton dini" devletin resmi kültü haline gelmiştir. Akhenaten'in ölümün ardından ise Aton dini terk edilerek eski inanç ve adetlere geri dönmüştür.¹²

⁶ Barbara Watterson, *Gods of Ancient Egypt* (Stroud: The History Press, 2003), 45; Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt* (USA.: Cambridge University Press, 2011), 9-12.

⁷ Antik Mısır mitolojisinde Nil Nehri'nin her yıl taşarak toprağa bereket getirmesi, Osiris'in ölümü ve yeniden doğuşuyla özdeşleştirilmiş ve nehir, onun şahsında mitolojik bir anlam kazanmıştır. İsis ise kozmik döngüde hem Osiris'i dirilterek düzeni yeniden tesis eden hem de Horus'u doğurarak yaşamın devamını sağlayan dişil yaratıcı güçtür. Plutarch'a göre Osiris, bereketli Nil taşkınlarını; İsis ise Nil Vadisi'ndeki verimli arazileri temsil etmektedir. Bu şemada Osiris ve İsis, doğurganlığın kozmik ve tamamlayıcı iki yönünü oluşturmaktadır. Bk. Plutarch, *Isis and Osiris*, çev. Frank Cole Babbitt (London: Loeb Classical Library, 1936), 32,76; James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Charles Scribner's Sons, 1912), 8-9, 23-24; Rosalie David, *Handbook to Life in Ancient Egypt* (New York: Facts On File, 2003), 112; George Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (New York: Taylor & Francis, 2005), 79-83.

⁸ Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, çev. David Lorton (USA: Cornell University Press, 2001), 8; Mircea Eliade, *Dinler Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: Kabaalci Yayınevi, 2003), 35-37.

⁹ Watterson, *Gods of Ancient Egypt*, 45.

¹⁰ Pat Remler, *Egyptian Mythology A to Z* (USA.: Facts on File, 2006), 51.

¹¹ John Baines, John vd., *Religion in Ancient Egypt Gods, Myths and Personal Practice*, ed. Shafer, Byron E. (USA: Cornell University Press, 1991), 65-68.

¹² E. A. Wallis Budge, *Ledends of the Gods* (Germany: Jazzbee Verlag, 1912), 9-11; Marc Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, çev. Ali Oğuz Bozkurt (İstanbul: Homer Kitabevi, 2019), 178-179; Muammer Özdemir. "Antik Mısır İnançında Önemli Bir Devrim: Tanrı Aton ve Tek Tanrıcılık İnancı". *MİLEL ve NİHAL* 21/2 (2024), 322-324.

Tarihi süreç içerisinde Mısır dininde gerek politik ilişkiler gerekse felsefi ve bilimsel ilerlemeler dâhilinde yeni teolojik anlayışların ortaya çıktığı ve tanrılar topluluğuna yeni tanrıların eklendiği görülmektedir. Ancak Mısır dininde yeni anlayışlar eski sistemin üzerine bina edilmiş ve topluluğa sonradan dâhil olan tanrılar, eski tanrıların bir biçimi ya da parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Mısırlılar, çelişkili veya tutarsız görülen birçok dini anlayışı bir araya getirmiş ancak dini anlayışlar arasında tutarlı bir bütün oluşturmayı amaçlamamışlardır. Birbirinden farklı hatta birbirine zıt olan teolojik tasavvurlar, kendi bağlamları içerisinde doğru olarak kabul edilmiş ve her biri hakikatin farklı bir yönü olarak görülmüştür.¹³ Mısırlıların zihniyet yapısından kaynaklanan söz konusu teolojik anlayış, Mısır din ve tanrı tasavvurları hakkında görüş birliğine varılmasını ve bir bütün olarak Mısır dininin incelenmesini engellemiştir. Bununla birlikte Mısır dininin farklı görüşleri bünyesinde barındırması hem antik dinlerle hem de günümüzdeki dini gelenek, yeni dini hareket ve doktrinlerle ilişkilendirilmesini sağlamıştır.¹⁴

Belirtilen hususlar bağlamında Mısır tarihi genel olarak incelendiğinde çeşitli girişimler olmasına rağmen hiçbir dönemde yerel inançları ortadan kaldıracak ve tüm Mısırlıları aynı teolojik sistem etrafında birleştirecek tek tip bir din tasavvurunun ortaya konulamadığı görülmektedir.¹⁵

Hiyerogliflerde tanrı kelimesi bir direğe bağlı bayrak, kumaşla sarılmış bir değnek ya da asa ile gösterilmiştir. Ayrıca oturan uzun sakallı ve peruklu bir insan figürü, beş köşeli yıldız, payandanın üzerinde duran bir doğan, tanrıyı ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁶ Zikredilen hiyeroglifler, *ntr* olarak çevrilmiştir. Ancak kelime, Mısır metinlerinde farklı bağlamlarda ve varlıklar için kullanıldığından kelimenin etimolojik kökeni, anlamı ve telaffuzu üzerinde fikir birliğine varılamamıştır.¹⁷ Nitekim erken dönem Mısır bilimcilerinin eserlerinde *ntr* kelimesi, *nutar* şeklinde geçerken daha sonra *neter* veya *netjer* şeklinde ifade edilmiştir. Söz konusu kelimenin “sağlamlık, kuvvet, güç, kudret, yenilenme ve tazelenme” anlamına gelebileceği öne sürülmüştür.¹⁸ Aynı zamanda kelimenin, Mısır dilinde sabun anlamına gelen *natron* sözcüğünden türetildiği ve dinsel saflığı ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁹

Yaşamının bağlı olduğu doğayla iç içe olan Antik Mısır insanı, ilahi güçlerin yer, gök, hava, güneş, ay ve Nil olmak üzere çeşitli kozmik fenomenlerde ikamet ettiğine inanmıştır.²⁰ Söz gelimi yaratılışın neşet ettiği ilkel sular *Nun*, hava *Shu*, nem *Tefnut*, gökyüzü *Nut*, toprak *Geb*, güneş *Ra*, *Atum*, *Ptah* ve *Amon*, ay *Thot* ve *Khonsu*, düzen ve adalet *Maat*,²¹ fırtına ve kaos *Seth* olarak tanrı kimliği kazanmıştır. Tanrılara, doğalarına tanıklık edecek şekilde kişisel karakterlerini yansıtan isim ve tasvirler verilmiştir. Nitekim elinde ok, yay ve zıpkınla tasvir edilen Neith’in adı “korkunç olan”, dişi bir aslan şeklinde betimlenen Sekhmet’in adı

¹³ Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, 9-12.

¹⁴ A. H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia* (Edinburgh: T&T Clark, 1902), 240.

¹⁵ Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian Religion* (London: Hutchinson House, 1951), 39.

¹⁶ Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and the Many* (New York: Cornell University Press, 1982), 36-37; Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, çev. Ann E. Keep (Londra: Methuen & Co, 1973), 18-19; Richard H. Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınları, 2016), 28-29.

¹⁷ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and the Many*, 45-47.

¹⁸ E. A. Wallis Budge, *Mısır’da Ölüm Sonrası Fikri*, çev. Rengin Ekiz (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2001), 16.

¹⁹ Morenz, *Egyptian Religion*, 20.

²⁰ Černý, *Ancient Egyptian Religion*, 41-42.

²¹ Hakan Olgun, “Hz. Musa’nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır’ın Ma’at Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 15/2, (Aralık, 2018), 158-159.

“kudretli olan”, Ay tanrısı Khonsu’nun adı ise “gökyüzünde seyahat eden” anlamına gelmektedir.²²

Mısır dininde çeşitli form ve bireysel kimliğe sahip tanrı tasvirleri, temelde soyut ilahi gücün tanınabilir veya kavramlaştırılabilir halini temsil etmiştir. Başka bir deyişle Mısırlılar ilahi güce, belli bir kişiliğe ve görünüşe sahip tanrı formu vererek onu somutlaştırmış ve insan algısının kavrayabileceği bir düzeye indirmiştir. Böylece doğa olayları üzerinde kontrol sahibi olabilmenin, ilahi güçlerle temasa geçebilmenin veya kişisel bir ilişki kurabilmenin ve onlara ibadet edebilmenin bir yolu geliştirilmiştir.²³

Mısırlılar tanrılar hakkında çeşitli mitler kurgulayarak onlara, kendilerinde bulunan insani özellikleri, zaafı ve duyguları yüklemişlerdir. Nitekim tanrılar da insanlar gibi yiyip içebilen, evlenip aile hayatı süren, üzüldüğü öfkelenen dahaası uğradıkları haksızlar karşısında ümitsizliğe kapılabilen varlıklar olarak addedilmiştir.²⁴ Ayrıca Mısır tanrılarının ilkel bir tanrı tarafından yaratıldığına inanılmıştır. Dolayısıyla tanrılar, ezeli varlıklar olarak görülmemiştir. Yaratılmış bir varlık olarak tasavvur edilen tanrılar, doğal olarak ölüme de tabii olmuşlardır.²⁵ Bu çerçevede ay tanrısı Thot’un insanlarla birlikte tanrılara da belli bir ömür biçtiğine inanılmış ve Ölüler Kitabında her tanrı ve tanrıçayı ölümün beklediği ifade edilmiştir.²⁶ Ancak tanrılarının ölümü, insanlardan farklı olarak sonsuz bir döngü içerisinde sürekli bir yenilenme ve gençleşme olarak kabul edilmiştir.²⁷

Mısır dininde bahsi geçtiği üzere doğal fenomenlere, toplumsal düzenin ve ahlaki sistemin oluşmasına kaynaklık eden kavramlara tanrı kimliği kazandırıldığı ayrıca bir tanrının birden fazla isimle anıldığı ve tanrılarının niteliklerinin veya farklı yönlerinin müstakil tanrılar olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu durum Mısır tanrı tasavvuru hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Mısır dininde politeizm, monoteizm, henoteizm ve panteizm gibi birbirinden farklı tanrı tasavvurlarının olduğu ileri sürülmüştür.

Mısır dininde sayıları kesin olarak bilinmeyen kalabalık bir tanrı topluluğu bulunmasına rağmen özde tek bir tanrı olduğu iddia edilmiştir. Bu çerçevede Wallis Budge, Mısır tanrılarını yakından incelediğinde onların güneş tanrısı Ra’nın formlarından, tezahürlerinden, farklı suret ve niteliklerinden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.²⁸ Aynı şekilde Jacques Champollion Mısır dininin “kendini sembolik çok tanrıçılıkla dışa vuran saf bir monoteizm”²⁹ olduğunu belirtmiştir. Siegfried Morenz ise tanrısal senkretizm veya bağdaştırmacılık yoluyla Mısır tanrı topluluğunda yer alan tanrılarının tek bir tanrıyla özdeşleştirildiği ve böylece topluluktaki tanrılarını tasfiye etmeye gerek kalmadan çoğulluğun

²² Morenz, *Egyptian Religion*, 21-24; Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 93-97, 113, 158, 182.

²³ Morenz, *Egyptian Religion*, 19; Baines, John vd., *Religion in Ancient Egypt Gods, Myths and Personal Practice*, 16-17.

²⁴ Gaston Maspero, *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldea*, çev. M. L. McClure (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1910), 109-110; Černý, *Ancient Egyptian Religion*, 41-42.

²⁵ Morenz, *Egyptian Religion*, 24-25; Baines, John vd., *Religion in Ancient Egypt Gods, Myths and Personal Practice*, 28-30.

²⁶ Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 21.

²⁷ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and the Many*, 160-162. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına*, çev. Ali Berkay (İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2003), 1/124.

²⁸ Budge, *Mısır’da Ölüm Sonrası Fikri*, 22-23.

²⁹ Jacques Champollion, *The World of the Egyptians*, çev. Joel Rosenthal (Geneve: Minerva, 1971), 138.

ardındaki birliğe ulaşılmaya çalışıldığını öne sürmüştür.³⁰ Ancak Erik Hornung, Amon-Re, Re-Osiris veya Harmakis-Khepri-Re-Atum gibi birleşmelerde organik bir birliğin söz konusu olmadığını, her tanrının kendi kimliğini ve niteliklerini koruduğunu belirtir. Ona göre söz konusu birleşmeler, görünüşte birlik izlenimi verse de bu birleşmelerin sonucunda yeni bir tanrı ortaya çıkar. Dolayısıyla senkretizmde gerçek bir özdeşleşmeden ve birlikten söz edilemez.³¹

Mısırlılar, her tanrıya aynı önemi atfetmemiş ve tanrılar arasında kudret ve yetkilerine göre hiyerarşik bir sınıflama yapmışlardır. Bu minvalde Atum, Ra, Amon, Ptah gibi yaratıcı tanrılar “Tanrıların Kralı” olarak görülmüş ve ülke çapında yüceltilmişlerdir.³² Mezkûr durum Mısır tanrı algısının henoteizm şeklinde tanımlanmasına neden olmuştur. Nitekim henoteizmde diğer tanrıların varlığı kabul edilmekle birlikte tanrı topluluğunun başında yer alan en yüce tanrıya ibadet esas alınmaktadır. Fakat iktidarın değişmesi, herhangi bir tanrının kült alanının öne çıkmasına ve tanrılar arasındaki hiyerarşik sınıflamanın tarihi süreç içerisinde değişmesine yol açmıştır. Ayrıca tanrı topluluğu içerisinde nispeten önemsiz görülen tanrılar, kendi kült alanlarında yüce tanrı olarak addedilmiştir. Söz konusu nedenlerden dolayı diğer tanrılardan daha üstün bir tanrı fikrinin, belli bir döneme veya bölgeye has olduğu dolayısıyla Mısır dinine tam anlamıyla yerleşmediği söylenebilir.³³

Bahsi geçtiği üzere Mısırlılar, dini sistem içerisindeki oldukça soyut kavramlara ve fikirlerle dahi somut bir form kazandırılmalarına rağmen maddi formların arkasındaki soyut ilahi bir gücün bilincinde olmuşlardır. Bununla birlikte söz konusu gücün aktarılabilir olması ve cisimleştirilmesi, zamanla tüm doğaya tanrısallık atfedilmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle ilahi özün, bireysel bir biçim alabileceğine olan inanç; güneş, ay, Nil nehri gibi doğanın farklı kısımlarının “tek bir tanrının” tezahürü olduğu anlayışını ortaya çıkarmış ve bu durum panteizm fikrine kapı aralamıştır.³⁴ Bu doğrultuda özellikle güneş panteizminin Antik Mısır dininin temel karakteristiğini yansıttığı sonuca varılmıştır.³⁵ Nitekim evreni oluşturan her bir unsurun güneş tanrısından neşet ettiğine inanılması, evren ve tanrının bir bütün olarak tahayyül edilmesine neden olmuştur.³⁶ Ayrıca güneş tanrısının birçok isim, sıfat ve tezahüre sahip olması, Mısır tanrı tasavvurunun panteizm olabileceği kanaatini güçlendirmiştir. Fakat Hornung, Amon’un çok çeşitli formlarda görüle dahi asla ay, ağaç veya su birikintisi olarak görülmediğini belirtmiş ve Mısır dininde görünüşte veya sınırlı bir panteizm söz konusu olsa da mutlak bir panteizmden söz edilemeyeceğini savunmuştur.³⁷

Aktarılan bilgiler ışığında Antik Mısır’ın, din tasavvurunda olduğu gibi tanrı anlayışında da kesin bir sonuca varılamadığı görülmektedir. Bu durumun altında yatan temel etken, Mısırlıların modern insandan farklı olarak olay ve olguları açıklarken veya onlara bir köken inşa ederken birbirleriyle çelişen anlatılara başvurmalarından kaynaklanmıştır. Bu doğrultuda farklı din ve tanrı tasavvurları da Mısır zihniyet yapısının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

³⁰ Morenz, *Egyptian Religion*, 141-142.

³¹ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and the Many*, 93-98.

³² Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 94, 99.

³³ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt the One and The Many*, 231-237.

³⁴ Černý, *Ancient Egyptian Religion*, 39; Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, 241-242.

³⁵ Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 32.

³⁶ Geraldine Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları), 105.

³⁷ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt the One and The Many*, 126.

2. Antik Mısır Dininde Üçleme Anlayışı

Antik Mısırlılar, günümüzde sayıları tam olarak belirlenemeyen tanrı topluluklarını sistematize etmek için tanrıları çeşitli gruplara ayırmışlardır. Bu kapsamda tanrılar, oldukça genel bir tasnifle yerel, evrensel ve kişisel tanrılar olmak üzere üç ana gruba ayrılmıştır.³⁸ Bununla birlikte daha az tanrıyı bünyesinde barındıran, nispeten kapalı ve küçük tanrı grupları mevcuttur. Söz gelimi evrendeki zıtlıkları temsil eden genellikle bir tanrı ve tanrıçadan oluşan veya Osiris ve Seth gibi bir bütünün iki farklı yönünü yansıtan ya da Atum ve Ra, Khonsu ve Thoth gibi aynı kozmik gücü simgeleyen tanrılar ikili gruplar altında toplanmıştır.³⁹ Benzer şekilde mumyalama sırasında çıkarılan karaciğer, akciğer, mide ve bağırsak, sırasıyla Horus'un dört oğlu olan İmsety, Hapi, Duamutef ve Qebehsenuef tarafından korunmuştur. Bu tanrılar ise yine sırasıyla İsis, Nephthys, Neith ve Serqet adlı tanrıçalar tarafından himaye edilmiştir. Bahsi geçen tanrı ve tanrıçalar kendi içlerinde dördütlü gruplara ayrılmıştır.⁴⁰ Hermopolis yaratılış mitinde geçen ve evrenin yaratılışında aktif rol oynayan sekiz tanrı, Hermopolis *Ogdad*'ı (sekizli) şeklinde gruplandırılmıştır.⁴¹ Başka bir sınıflandırma şeması ise çoğunluğun yoğunlaştırılmış şeklini (üç kez üç) temsil eden *Ennead* (dokuzlu)'dır. Yaygın olarak kullanılan dokuzlu grupların; büyük, küçük ve çoğul *Ennead* olarak farklı formları mevcuttur. *Büyük Ennead*, Heliopolis yaratılış mitinde geçen ve aralarında soy bağı bulunan tanrılardan teşekkül etmiştir. Nitekim *Ennead*'ın mensupları; yaratıcı tanrı Atum, çocukları Shu ve Tefnut, torunları Geb ve Nut, torunlarının çocukları Osiris, İsis, Seth ve Neftis olmak üzere dört nesli kapsamaktadır. Bununla birlikte *Enneadların* birbirinden farklı sayıda tanrı içerdiği görülmektedir. Abdyos'ta *Ennead* yedi, Teb'de ise on beş tanrıdan oluşmaktadır. Bu açıdan Mısırlılar için dokuz sayısının tamamlanma ve dönüşümü ifade eden sembolik bir değer taşıdığı görülmektedir.⁴² Belirtilen sınıflamalara ilaveten Mısır'da beşli, yedili, on ikili tanrı grupları bulunmakla birlikte en yaygın tasnif şekli, üçlü tanrı gruplarıdır.

Hiyerogliflerde üç sayısı, üç dikey ve üç yatay çizgi şeklinde belirtilmiştir. Genellikle bir kelimenin çoğul halini ifade etmek için kelimenin sonuna üç vuruş eklenmiştir.⁴³ Ayrıca üç, parçalar arasında hem tam hem de etkileşim bulunan kapalı bir sistemi ifade etmiştir. Bu anlamda üç sayısı, çoğulluğu tek bir bütün olarak veya üyeleri birbiriyle bütünleşmiş bir grubun birliğini yansıtmak için kullanılmıştır. Ek olarak Mısırlılar, üçe döngüsel bir anlam yüklemiş ve zamanı üç kısma bölerek yönetmişlerdir.⁴⁴ Yine gerek sanat eserlerinde gerekse mimari yapılarda üçe ilişkin süsleme ve tasvirler, üçgen biçimli motifler görmek mümkündür.⁴⁵ Mısırlılar tarafından üç sayısı işlevsel olarak birçok alanda kullanılsa da sayıya

³⁸ Watterson, *Gods of Ancient Egypt*, 46-47.

³⁹ Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 74-75; Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and The Many*, 217-218.

⁴⁰ Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 149-151.

⁴¹ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 207; Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 77-78.

⁴² E. A. Wallis Budge, E. *The Gods of The Egyptians* (London: Gilbert and Rivington, 1994), 88. J.P. Allen, *Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, (New Haven: Yale University Press, 1988), 8-9.

⁴³ May Ahmed Hosny, Kholoud Ahmed, Emara, "The Significance of Number Three in The Ancient Egyptian Religion", *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality* 24/4 (Aralık 2021), 21.

⁴⁴ Richard H. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art* (U.S.A.: Thames and Hudson Inc, 1994), 131-133.

⁴⁵ Hosny-Emara, "The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion", 25-26.

büyüsel veya kutsal bir anlam atfedilmemiş, çokluğu sembolize etmek veya öğeler arasında bütünlüğü ve uyumu ortaya çıkarmak gibi pratik amaçlarla kullanılmıştır.⁴⁶

Tanrıların üçlü gruplar altında toplanmasının asıl amacı, ilahi çoğulluğa karşı ilahi birlik sorununu çözme çabasıdır. Bu itibarla üç sayısı, Mısır dininde çoğulluğun içerisinde bulunan birliği ortaya çıkaran bir fonksiyon icra etmiştir.⁴⁷ Ayrıca tanrıların güçlü veya pratik hayata etki eden yönlerini bir araya getirmek ve kült yerleri farklı olan tanrılara bir bütün olarak ibadet etmek için tanrıları üçlü gruplar etrafında birleştirmişlerdir. Söz gelimi yerel kült merkezleri sırasıyla Abidos, Philae ve Edfu olan Osiris, İsis ve Horus üçlemesinde tanrılar aile çatısı altında bir araya getirilerek üçlemedeki tanrılara, Mısır genelinde bir bütün olarak ibadet edilmesi sağlanmıştır.⁴⁸ Üçlemelerin oluşmasında Mısır rahiplerinin bulundukları kült alanındaki tanrıları, farklı bölgelerdeki tanrılarla ilişkilendirerek öne çıkarma çabaları da etkili olmuştur.⁴⁹

Antik Mısır'da ilk tanrı üçlemesine bir çömlek üzerinde rastlanmıştır.⁵⁰ Çömlekte anne, baba ve kızıdan oluşan bir üçleme yer almaktadır. Üçlemedeki tanrının boynuzlarından dolayı Hathor'un erken formlarından birisi olabileceği, tanrının ise şahin sembolü nedeniyle Horus olabileceği öne sürülmüştür. Horus ile Hathor arasında anne-oğul ilişkisi olabileceği düşünülmüştür. Nitekim Namer Paletinde Hathor, Horus'un annesi olarak anılmıştır. Öte yandan aralarında karı-koca ilişkisi olabileceği de zikredilmiştir.⁵¹

Bir diğer erken dönem üçleme örneği, Dördüncü Hanedanlık döneminde hüküm süren Firavun Menkure'ye ait üçlü figürler içeren beş heykelde görülmektedir. Her heykelde Hathor ve Menkure'ye yerel bir tanrı veya tanrıça eşlik etmektedir. Heykellerde Menkure, Horus'un tezahürü; Hathor ise firavunun ilahi annesi rolündedir. Yerel tanrı veya tanrıça ise firavunun bölgeyle ilişkisini temsil etmektedir. Bu durum ise heykellerin dini bir amacın yanı sıra siyasi bir hedefe hizmet ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Nitekim söz konusu heykellerin Mısır'ın eyalet sayısınca yani kırk iki adet yapılmasının planlandığı fakat planın gerçekleşmediği düşünülmektedir. Bu kapsamda Menkure'nin heykellerde yönetim yetkisinin ilahi dayanağını öne çıkararak siyasi birliği sağlamaya çalıştığı iddia edilmektedir. Ayrıca Beşinci ve Altıncı Hanedanlık dönemine ait aile formunda ve bir kişinin çocukluk, gençlik ve yaşlılık olmak üzere üç ayrı çağda tasvir edildiği heykellere rastlanmıştır.⁵²

İfade edilen örnekler yazının icadından önceki devirlerde üçleme anlayışını göstermekle birlikte Piramit Metinleri gibi yazılı kaynaklarda üçlü ve üçleme kavramlarına nadiren

⁴⁶ Griffiths, *Triads and Trinity*, 19; Marian, Hillar, *From Logos to Trinity The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian* (New York: Cambridge University Press, 2012), 209.

⁴⁷ José Das Candeias Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", *Hathor. Studies of Egyptology* Volume 1 (2012), 118.

⁴⁸ Manfred Lurker, *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Egypt* (London: Thames and Hudson Inc, 1980), 124.

⁴⁹ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 115; Griffiths, *Triads and Trinity*, 80.

⁵⁰ Elise J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt* başlıklı çalışmasında, Antik Mısır'daki ilk üçlü tanrılar (triad) örneğini tarih öncesi döneme kadar geri götürmeye çalışmıştır. Bu kanıt, kökeni bilinmeyen ancak tarih öncesi Mısır'a ait olduğu tartışmasız olan süslemeli bir çömleğe dayanmaktadır. Günümüzde çömlek, New York Metropolitan Sanat Müzesi'nde yer almakta olup tarih öncesi sanatın etkileyici bir örneği olarak değerlendirilmektedir. Bk. Elise J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, c. 2 (Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1981), 144-147.

⁵¹ Griffiths, *Triads and Trinity*, 10-16.

⁵² Hosny-Emara, "The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion", 19; Griffiths, *Triads and Trinity*, 21-29.

rastlanmaktadır.⁵³ Bu durum üçlemelerin, doğal bir fenomen olarak görülmesinden ve özel bir anlam atfedilmemesinden veya Mısır dinine nispeten geç bir dönemde yerleşmesinden dolayı olabilir.

Mısır dininde üçlemeler genellikle anne, baba ve çocuktan oluşan aile grupları şeklinde görülmektedir. Aile birliği etrafında oluşturulan üçlemelerde tanrılar, form ve karakterlerini koruyan bireysel varlıklardır. Söz konusu gruplar, erkek ve kadın olmak üzere birbirini tamamlayan ancak doğaları gereği birbirinin zıddı olarak görülen iki unsuru bünyesinde barındırmaktadır. Aile üçlemelerinin bahsi geçen nitelikleri çoğulluğun tam manasıyla birliğe geçmesini engellemektedir. Bu nedenle çoğulluğun üçlü yapı içerisinde özümşenerek birliğe ulaşmasını sağlamak için üç tanrının temelde tek bir tanrının tezahürü, veçhesi veya farklı bir yönü olduğu tanrı üçlemeleri oluşturulmuştur.⁵⁴ Dolayısıyla Mısır dininde tespit edilen tanrı üçlemelerinin birbirinden farklı formlarda olduğu görülmektedir. Oluşum şekillerine göre L. Kakosy, üçlemeleri iki farklı grupta toplamıştır. İlk grup, aile üçlemelerinde görülen ya da üç bağımsız tanrının belli bir ilişki içerisinde bir araya getirildiği *triteizm* veya üç tanrıcılıktır. Diğer ise üç tanrının özde tek bir tanrı olduğunu belirten *Modalistik* tanrı üçlemeleridir.⁵⁵ Ayıca H. Te Velde, Mısır dinindeki üçlemeleri; çoğulcu (Pluralistik) ve tekçi (Monistik) üçlemeler şeklinde tasnif etmiştir.⁵⁶

2.1. Triteistik (Pluralistik) Üçlemeler

Triteizm veya üç tanrıcılık üç tanrının niteliklerinin, karakterlerinin ve rollerinin birbirine karıştırılmadan veya başka bir deyişle bireysel kimlikleri korunarak belli ilişkiler etrafında bir araya getirilmesidir. Triteizm genellikle politeist veya çok tanrılı dinlerde bulunan üçlü tanrı gruplarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle çok tanrılı dinlerde görülen üçlü tanrı gruplarını, Hristiyanlıktaki teslis öğretisinden ayırmak ve aradaki farkı vurgulamak için *trinity* yerine *triad* ifadesi tercih edilmiştir.⁵⁷ Bu kapsamda Antik Mısır dininde bulunan üçlemelerin büyük çoğunluğunun triteistik dolayısıyla *triad* olarak tanımlandığı görülmektedir. Ancak triteistik olarak nitelenen üçlemelerin oluşum şekilleri birbirinden farklıdır. Nitekim aile gruplarında görüldüğü üzere bazı üçlemelerde tanrılar belli bir kural ve bağ çerçevesinde bir araya getirilirken diğer üçlemelerde belirli ilişkiler esas alınsa da sabit bir sistematik izlenmemiştir. Bu suretle Mısır dinindeki triteistik nitelikteki üçlemeler, kurallı ve kuralsız olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır.⁵⁸

2.1.1. Kurallı Üçlemeler

Aile üçlemeleri olarak da adlandırılan kurallı üçlemeler genellikle baba, anne ve çocuktan oluşmaktadır. Ataerkil toplum yapısının dışavurumu olarak aile üçlemelerinde baba tanrı, merkezi bir rol üstlenmektedir. Çocuk rolünde yer alan tanrının ise çoğunlukla erkek olduğu ve Horus'u temsil ettiği görülmektedir. Bu manada erkek çocuk soyun devamlılığını sağladığı, babasının halefi ve mirasçısı olduğu için tercih edilmiştir. Söz gelimi mitlerde

⁵³ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 117.

⁵⁴ H. Te Velde, "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads", *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 57 (Ağustos 1971), 80-81.

⁵⁵ L. A. Kakosy, "Memphite Triad", *The Journal of Egyptian Archeology* 66 (1980), 48.

⁵⁶ Velde, "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads", 80.

⁵⁷ Geoffrey, "Triads", 9349.

⁵⁸ Hosny-Emara, "The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion", 22.

Horus, Osiris'in mirasını koruyan ve onun hatırasını canlı tutan bir figür olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁹ Mısır bilimci Maspero ise çocuk tanrıyı; babasının gölgesi, enkarne olmuş hali veya tezahürü olarak değerlendirmiştir. Çocuk tanrının iradesinin anne ve babasına tâbi olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle mitlerde çocuk tanrıların; ebeveynlerine saygılı, törenlerde anne ve babasının ardında yer alan, onların talimatıyla konuşan ve bireysel kimliği öne çıkarılmayan bir karakter olarak tasvir edildiğini belirtmiştir. Buna paralel olarak Maspero'ya göre anne statüsünde yer alan tanrıça da babanın dişil yönünü temsil eden ve mitlerde kocasının kimliğiyle tanınan bir figürdür. Kısaca Maspero, tanrıça ve çocuk tanrının, baba tanrının bir yönünü, parçasını veya zayıf bir izdüşümünü temsil ettiğini öne sürmüştür.⁶⁰ Benzer şekilde Alfred Wiedemann'a göre aile üçlemelerinde oğul babanın karşılığıdır ve tanrıların dahi tâbi olduğu doğa yasasına göre bir gün baba yaşlanıp öldüğünde oğul onun yerini almaya yazgılıdır. Bu anlamda baba tanrının, özünde ebedi olduğunu çünkü sonsuz bir döngü içerisinde babanın yerini oğulun aldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla oğul, kendi kendisini doğuran baba tanrıyla özdeş, annesinin ise kocası hükmündedir. Ayrıca Wiedeman, bu şemada yalnızca tanrıçanın, aile döngüsün devamını ve her bir tanrının bağımsız varoluşunu yani kendi kimliğini kazanmasını sağladığını öne sürmüştür. Ancak İsis hariç üçlemelerde tanrıçalara herhangi bir önem atfedilmediğini ifade etmiştir. Tanrıçaların rolünün genç tanrıyı doğurmak ve büyütmeyle sınırlı olduğunu belirtmiş ve neredeyse tüm Mısır tanrıçalarının; mitlerde arka planda kaldığını, kültlerde ihmal edildiğini, yazıtlarda sadece ismen anıldığını ve onlara bireysel bir kişilik tanımlanmadığını dile getirmiştir.⁶¹ Netice itibarıyla mezkûr görüşlerin temelinde oğul ve annenin kimliklerinin babanın şahsında birleştirildiği veya kutsallığın tek bir kaynağa sahip olduğu fakat farklı şekillerde dışa yansıtıldığı yer almaktadır. Bununla birlikte Mısır mitlerine bakıldığında bahsi geçen iddiaların aksine Mut, Hathor gibi tanrıçaların veya Khonsu, Horus gibi çocuk tanrıların baba tanrıdan bağımsız niteliklere ve güçlü karakterlere sahip olduğu görülmektedir. Çocuk tanrının mitlerde ebeveynlerinin gözetiminde resmedilmesi, tanrıçanın ise kocasının kimliğiyle tanımlanması, Mısır toplumunda anne-babaya saygı ve eşe itaate önem verilmesinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Maspero ve Wiedeman'ın tespitleri, Mısır dininin temelde monoteist bir nitelik taşıdığını ispata yönelik girişimler olarak ele alınabilir.⁶² Nitekim aile üyelerini baba tanrının bir eşdeğeri olarak nitelendirmek, temelde tanrının birliğini öne çıkarmayı hedeflemektedir. Ancak her tanrıya veya tanrıçaya farklı isim, görünüş ve rol atfetmek, onların birbirinden bağımsız ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.

Aile üçlemeleri, teolojik açıdan ilahi çoğulluk problemine bir çözüm sunmanın yanı sıra siyasi istikrarı sağlamak adına ideolojik bir fonksiyon icra etmektedir. İfade edildiği üzere farklı kült yerlerine ait tanrıların aile olarak bir araya getirilmesinde rahiplerin bilinçli çabaları etkili olmuştur. Nitekim farklı bölgelere ait tanrı ve tanrıçaların evlendirilmesiyle kurulan akrabalık bağı sayesinde bölgeler arasında ilişkiler kurmak, var olan ilişkileri pekiştirmek, düşmanlıklara son vermek ve rakip güçlere karşı iş birliği sağlamak amaçlanmıştır.⁶³ Ayrıca

⁵⁹ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 121; Velde, "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads", 83; Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, 166-167.

⁶⁰ Maspero, *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldea*, 106-107.

⁶¹ Alfred Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptians* (London: H. Grevel & Co, 1897), 103-104.

⁶² Bk. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, 244-245; Wiedemann, *Religion of The Ancient Egyptians*, 108-110.

⁶³ Maspero, *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldea*, 106-107.

tanrı topluluğunda diğer tanrılara nispeten daha az öneme sahip olan tanrıların; tapımı yaygın tanrılarla aile ilişkisi içerisinde bir araya getirilmesi, zikredilen tanrıların gücünü ve halk arasındaki görünürlüğünü artırmıştır.⁶⁴

Aile üçlemelerinin en bilinen örneği, Abidos merkezli Osiris, İsis ve Horus üçlüsüdür. Antik Mısır'ın en yaygın mitlerinden birine konu olan üçlü, aile dayanışmasının ve fedakârlığın güzel bir örneğini sergiler. Güçlü bir karaktere sahip olan Osiris, dünyada adaletli bir yönetici, öte dünyada ise adil bir yargıçtır. Üçlünün annesi İsis, tüm benliğiyle kendisini kocasına ve oğluna adayan sadık bir eş ve şefkat dolu bir annedir. Üçlünün son üyesi Horus ise babasının intikamını almak ve mirasına sahip çıkmak için amcası Seth ile kıyasıya mücadele eden ideal evlat rolündedir.⁶⁵ Örnek aileyi temsil eden söz konusu üçlü için Mısır'ın çeşitli noktalarında tapınaklar inşa edilmiştir. Aynı zamanda Osiris, İsis ve Horus üçlüsü daha sonraki dini geleneklere de kaynaklık teşkil etmiştir. Nitekim bahsi geçen üçlü etrafında şekillenen mitlerin, İsa'nın doğumuyla ilgili ve Meryem'i "Tanrı'nın Annesi" olarak nitelendiren İncil hikâyelerini dolaylı olarak etkilenmiş olabileceği öne sürülmektedir. Ayrıca Osiris, İsis ve Horus üçlüsünün Hristiyanlıktaki Yusuf, Meryem ve İsa üçlüsüne tekabül ettiği düşünülmektedir.⁶⁶

Horus, Abidos'un yanı sıra diğer yerel kült merkezlerinde bazen baba tanrı bazen de çocuk tanrı konumunda aile üçlemelerine dâhil olmuştur. Nitekim Edfu'da Baba tanrı konumundaki Horus, eşi Hathor ve oğulları Hatsomtus'la (Küçük Horus) bir aile üçlemesi oluşturur.⁶⁷ Benzer şekilde Dendera'da Horus baba rolünde, eşi Hathor ve oğlu Ihy ile bir üçlü oluşturmaktadır.⁶⁸

Horus'un Harpakhered yani çocuk Horus formunda görüldüğü üçlemeler de oldukça yaygındır. Söz gelimi Harpakhered, Mendes'te tanrı Banebdjedet ve tanrıça Hatmehyir'le, İskenderiye'de melez tanrı Sarapis ve tanrıça İsis'le, Nag al-Madamud'da tanrı Montu ve tanrıça Rettawy'la aile üçlemesi oluşturur. Ayrıca Horus, Naqa'da tanrı Apedamak ve tanrıça İsis'in, Fayum'da ise timsah tanrı Sobek ve eşi Renenutet'in oğlu olarak üçlemelere dâhil olmuştur.⁶⁹

Mısır dininde görülen diğer bir aile üçlüsü, Teb merkezli Amon, Mut ve Khonsu'dur. Üçlemenin babası olan Amon'un kökeni, Hermopolis Ogdad'ına dayanır. Orta Krallık zamanında siyasi gerekçelerle Amon'un kültü ilkel eşi Amunet'ten ayrılarak Teb bölgesine taşınmış ve Amon, bölgenin baş tanrısı olarak yüceltilmiştir. Yeni Krallık döneminde ise Teb'in başkent olmasıyla birlikte Amon'un önemi ülke çapında artmış ve daha sonra Amon ve Ra kültleri birleştirilerek Amon-Ra'ya "Tanrıların Kralı", "Her Şeyi Yaratan Yüce Yaratıcı" olarak tapınılmıştır. Teb'in yerel tanrıçası Mut, Amon'a eş olarak verilmiş ve Khonsu adında bir oğulla aile birliği tamamlanmıştır.⁷⁰ Amon'un eşi Mut, Teb'in önde gelen

⁶⁴ Griffiths, *Triads and Trinity*, 80-81.

⁶⁵ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, 110-129; Pinch, Geraldine, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 27-40; Hart, George, *Mısır Mitleri*, çev. Mehmet Sait Türk (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 45-58.

⁶⁶ Hillar, *From Logos to Trinity The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, 281; Lisa Ann Bargeman, *The Egyptian Origin of Christianity* (USA: Blue Dolphin Publishing, 2005), 8-9. Arthur Weigal, *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002), 57-63.

⁶⁷ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, 69.

⁶⁸ Wilkinson, *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 133.

⁶⁹ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 120.

⁷⁰ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 162-163.

yerel tanrıçalarından birisidir. Eski Mısır dilinde adı, ‘anne’ anlamına gelir. Hathor ve İsis gibi firavunun sembolik annesi ve “Tanrıların Kraliçesi” olarak kabul edilir.⁷¹ Üçlünün son üyesi oğul konumundaki ay tanrısı Khonsu, Thoth’un zamanı hesaplamasına yardım etmiştir. Yanı sıra Khonsu’nun bereket ve doğurganlık güçlerine sahip olduğuna ve bu nedenle kadınların gebe kalmasını ve sığırların yavrularının çoğalmasını sağladığına inanılmıştır. Khonsu, şifa tanrısı olarak da ünlenmiş ve hatta ünü ülke sınırlarını aşmıştır.⁷² Ayrıca Khonsu-Hor formunda timsah tanrı Sobek ve Hathor’un oğlu olarak Kom ombo’nun yerel aile üçlemesine dâhil edilmiştir.⁷³

Eski Mısır’ın önemli merkezlerinden birisi olan Memfis’te ise Ptah, Sekhmet ve Nefertum üçlemesi bulunmaktadır. Mısır’ın en eski tanrılarından birisi olan Ptah, Memfis teolojisine göre evrenin yaratıcısıdır. Yaratıcı kimliğinin yanı sıra bütün sanatların ve zanaatların yaratıcısı ve koruyucusu olarak görülmüştür.⁷⁴ Üçlemenin ikinci üyesi tanrıça Sekhmet’tir. Sekhmet, diğer birçok Mısır tanrısında görüldüğü üzere şahsında zıt nitelikleri bir araya getirmiştir. Nitekim mitlerde Sekhmet, Ra’nın “yıkıcı gözü” olarak geçer ve Ra’ya isyan eden insanları yok etmek için gönderilir.⁷⁵ Öte yandan Sekhmet, kralın koruyucu annesi ve hastalıkları iyileştiren bir şifa tanrıçası olarak görülmüştür. Üçlemenin son üyesi Nefertum, Antik Mısır’ın en önemli bitkilerinden birisi olan mavi lotus çiçeğinin tanrısıdır.⁷⁶

Ptah, Hathor ve İmhotep üçlüsü Menfis’te yer alan bir diğer üçlemedir. Tarihi bir kişilik olan III. İmhotep, Mısır’ın ilk taş yapıtlarının mimarı, bilge ve büyücüdür. Öldükten sonra tanrı mertebesine yükseltlen İmhotep’in, Ptah’ın fani bir kadından dünyaya gelen oğlu olduğuna inanılmıştır. İlahi annesi ise Hathor veya Sekhmet olarak kabul edilmiştir.⁷⁷

Mısır’ın Abidos, Teb, Memfis gibi önde gelen dini merkezlerinin yanı sıra diğer bölgelerin yerel tanrıları etrafında oluşturulan sayısız aile üçlemesi mevcuttur.⁷⁸ Bahsi geçen aile üçlemelerinde Antik Mısır’ın tanrı tasavvuru açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Nitekim bahsi geçtiği üzere Mısırlılar tarafından tanrılara, insanlara ait birçok fizyolojik ve psikolojik nitelik atfedilmiştir. Dolayısıyla tanrıların da insanlar gibi aile kurabileceğine ve bu yolla nesillerini devam ettireceklerine inanılmıştır. Bu kapsamda tanrılar için inşa edilen kutsal ve müreffeh bir aile kurumunun, temelde Mısır’ın tanrı algısının bir yansıması olduğu görülmektedir.

2.1.2. Kuralsız Üçlemeler

Kuralsız üçlemelerde tanrılar arasında çeşitli bağların olduğu görülse de temelde aile ilişkisi söz konusu değildir. Zikredilen üçlemeler, genelde cinsiyet açısından farklı bir dağılım gösterir. Söz gelimi bazı durumlarda iki tanrı bir tanrıça veya iki tanrıça bir tanrıdan oluşmaktadır; bazı durumlarda ise üçlünün tüm üyeleri, aynı cinsiyete sahip tanrılardan

⁷¹ Hart, *Mısır Mitleri*, 97-98.

⁷² Watterson, *Gods of Ancient Egypt*, 204-206.

⁷³ Sales, “Divine Triads of Ancient Egypt”, 120.

⁷⁴ Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 124-125; Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 129-131; Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 273.

⁷⁵ Hart, *Mısır Mitleri*, 138.

⁷⁶ Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, 144, 189.

⁷⁷ Sales, “Divine Triads of Ancient Egypt”, 120; Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 224; Watterson, *Gods of Ancient Egypt*, 230-231.

⁷⁸ Üçlemelerin coğrafi dağılımı için bk. Griffiths, *Triads and Trinity*, 91-110.

meydana gelmektedir. Ayrıca firavunların ve eşlerinin de üçlemelere dâhil olduğu görülmektedir.

“Cinsellik üçlemesi” olarak da adlandırılan bir tanrı ve iki tanrıçadan oluşan üçlemelere, Ramses döneminde Karnak’ta oluşturulan tanrı Montu, iki tanrıça Iwnyt ve Tjenenet veya tanrı Montu, Tjenenet ve Rettawy üçlü grupları örnek verilebilir. Aynı şekilde söz konusu üçleme kategorisine Osiris-Isis-Nephthys, Horus-Isis-Nephthys, Atum-Iussas-Nebethetepet ve Min-Qadesh-Reshep gibi üçlemeler de dâhil edilebilir.⁷⁹

İki tanrıça ve bir tanrıdan oluşan üçlemelerin genellikle simgesel bir anlam taşıdığı düşünülmektedir. Söz gelimi Tanrı Montu, iki ülkenin efendisi olarak görülmüş ve buna binaen eşlerini iki ülkeyi temsil edecek şekilde seçtiğine inanılmıştır. Eşlerinden Iwnyt, Yukarı Mısır’ın tanrıçası; diğer eşi Tjenenet ise Aşağı Mısır’ın tanrıçası olarak kabul edilmektedir. Böylelikle söz konusu üçlüde tanrıçalar vasıtasıyla Aşağı ve Yukarı Mısır birleştirilerek Montu’nun hâkimiyetine verilmiştir.⁸⁰

Kuralsız üçleme formlarının diğer bir şekli, bir tanrıça ve iki tanrıdan oluşmaktadır. Söz konusu üçlemelerde baba-kız veya anne-oğul ilişkisi öne çıkmaktadır. Nitekim Atum, Shu ve Tefnut üçlüsünde baba, oğul ve kız ilişkisi mevcuttur. Aynı üçlemenin Memfis versiyonunu ise Ptah, Shu ve Tefnut oluşturur. Anne ve iki oğlundan oluşan üçlemelere ise tanrıça Hathor, tanrı Ihy ve Her-sema-tawy üçlüsü ve Fayyum’da tanrıça Renenutet, tanrı Sobek ve Horus üçlülere örnek verilebilir.⁸¹

Mısır’ın genel üçleme anlayışının dışında oluşturulan bir başka üçleme formunda ise baş tanrı, kadındır. Dendera’da Hathor-Horus-Ihy, Sais’te Neit-Set-Sobek, Behbeit el-Hagar ve Philae’de Isis-Osiris-Horus, ifade edilen üçleme anlayışının örneklerini oluştururlar. Elephantine’de Khnum-Satis-Anukis ve Esna’da Khnum-Neit-Satis üçlemelerinde ise istisnai olarak çocuk tanrının kız olduğu görülmektedir.⁸² Ayrıca el-Medina’da Qadesh-Astarte-Anat üçlüsünün üyeleri tanrıçalardan oluşmaktadır.⁸³

Mısır dininde görülen bir başka üçleme türü, firavunların kendilerini dâhil ettikleri üçlemelerdir. Firavunlar, yaşayan Horus veya Horus’un tezahürü olarak görüldüklerinden üçlemede genellikle oğul konumunda yer almışlardır. Hathor, Wenet ve Menkura üçlüsünde adı geçen iki tanrıça, firavun Menkura’nın ilahi anneleridir. Aynı şekilde Hathor, İsis ve II. Ramses’ten oluşan üçlemede firavun iki tanrıçanın oğlu olarak görülmüştür. Montu, Hathor ve I. Senusret’in oluşturduğu üçlemede ise baba, anne, oğul ilişkisi ön plana çıkmaktadır.⁸⁴ İnsanların dahil olduğu en istisnai üçleme ise Amarna döneminde oluşturulan Aton, Akhenaten ve Nefertiti üçlüsüdür. Söz konusu üçlüde firavun Akhenaten, tanrı Aton’un oğlu veya daha ziyade peygamberi olarak görülmektedir. Kraliçe Nefertiti’nin rolü tam olarak açıklanamasa da kocasının sahip olduğu ezoterik bilginin ortağı gibi görünmektedir. Ayrıca Amarna üçlüsü, diğer önde gelen kült merkezlerindeki üçlemelerin bir taklidi olarak görülmektedir. Bu bağlamda Nefertiti’nin, üçlemede tanrıçanın yerini aldığı

⁷⁹ Sales, “Divine Triads of Ancient Egypt”, 121-122; Velde, “Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads”, 84.

⁸⁰ Hosny-Emara, “The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion”, 22.

⁸¹ Hosny-Emara, “The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion”, 22-23.

⁸² Sales, “Divine Triads of Ancient Egypt”, 121; Remler, *Egyptian Mythology A to Z*, 69.

⁸³ Griffiths, *Triads and Trinity*, 91.

⁸⁴ Hosny-Emara, “The Significance of Number Three in the Ancient Egyptian Religion”, 23.

düşünülmektedir.⁸⁵ Jan Assman’a göre ise Amarna üçlüsü ile Atum, Shu ve Tefnut üçlüsü arasında önemli bir benzerlik söz konusudur. Bu kapsamda Orta Krallık döneminde oluşturulan Shu teolojisinde yaratıcı tanrı ve yaşamı düzenleyen tanrı birbirinden bağımsızdır. Söz konusu teolojiye göre Atum, dünyanın ve yaşamın yaratıcısıken oğlu Shu ve kızı Tefnut yaşamı düzenlemekten ve geliştirmekten sorumludur. Nitekim Shu “yaşam” adını alarak “sonsuz zaman” olarak anılırken, Tefnut “hakikat/adalet/düzen” ve “değişmez süreklilik” olarak adlandırılmıştır. Yaşam, zaman, düzen ve hakikat ise Atum tarafından yaratılan dünyanın sürekliliğini sağlayan ilkeler olarak değerlendirilmiştir. Amarna üçlüsünde ise Atum’un yerini Aton, Shu ve Tefnut’un yerini ise Akhenaten ve Nefertiti almıştır. Assman’a göre Shu teolojisiyle Amarna üçlüsü arasında kurulan bağlantı, Nefertiti’nin üçlü içerisindeki rolünü ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Shu teolojisi bağlamında Akhenaten ve Nefertiti, Aton’nun çocukları olarak görülmektedir.⁸⁶

İfade edilen üçlemeler, simgesel anlamların, taşıdığı ideolojik veya siyasi amaçların ötesinde halk arasında pek rağbet görmemiştir. Nitekim bahsi geçen üçlemeler, meşru bir çocuk üretmediğinden ırkın devamını garanti altına alamamış ve bu nedenle aile üçlemeleri kadar yaygınlık kazanmamıştır.⁸⁷

2.2. Modalistik (Monistik) Tanrı Üçlemeleri

Antik Mısır dininde görülen üçleme türlerinden bir diğeri, Hristiyan teolojisinde Modalistik Monarşiyenizm olarak bilinen anlayışla yapısal benzerlikler taşıdığı için modern araştırmalarda “modalistik” karakterli olarak değerlendirilen tanrısal üçlemelerdir.⁸⁸ Hristiyanlıkta Modalistik Monarşiyenizm, Tanrı’nın özde bir olup tarihsel ve işlevsel bağlamlara göre farklı şekillerde tezahür ettiğini savunan kristolojik bir görüştür. Bu anlayışa göre Tanrı, insanlıkla olan ilişkisine göre kimi zaman Baba, kimi zaman Oğul, kimi zaman da Kutsal Ruh olarak kendini gösterir. Modalistik Monarşiyenizm özünde, teslis doktrinini Tanrı’nın mutlak birliğiyle uzlaştırma çabasıdır.⁸⁹ Söz konusu anlayış, Hristiyan dünyasında genel bir kabul görmemesine rağmen birçok kilise babasının da benzer bir anlayış ortaya koyduğu görülmektedir. Söz gelimi Tertullianus, teslisi Tanrı’nın özsel birliğiyle bağdaştırmak için Oğul ve Kutsal Ruh’un tek bir bölünmez gücün ayrı ayrı tezahürleri olduğunu savunmuştur.⁹⁰

Hristiyanlıktan yüzyıllar önce Antik Mısır’da da hem çoğulluğun korunması hem de çoğulluğun arkasındaki birliğin ortaya çıkarılması için modalistik üçlemeler oluşturulmuştur. Böylece yüce tanrının kendisini farklı mod, veçhe veya rollerle insanlara gösterdiğine inanılmış ve önem verilen yerel tanrılar tek bir tanrının bünyesinde bir araya getirilmiştir. Ancak söz konusu birlik, durağan veya mutlak değildir aksine birleşen tanrıların bağımsızlığını, eylemini veya doğasını sınırlamayan bir nitelik göstermektedir. Nitekim üçlüde yer alan tanrılara bir bütün olarak işaret etmek için ‘O’ zamiri kullanılmasına rağmen tıpkı Hristiyanlıktaki teslis anlayışında olduğu gibi üçlü içindeki tüm tanrılar, kendi

⁸⁵ Sales, “Divine Triads of Ancient Egypt”, 122; Griffiths, *Triads and Trinity*, 56-63.

⁸⁶ Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in The New Kingdom*, çev. Anthony Alcock (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009), 80.

⁸⁷ Maspero, *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldea*, 104-105.

⁸⁸ Kakosy, “Memphite Triad”, 48.

⁸⁹ Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ’da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 221.

⁹⁰ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam&Charles Black Press, 1968), 113-114.

doğalarına sahip olmaya devam etmiş ve hepsi eşit derecede tanrı veya ilah olarak görülmüştür.⁹¹

Modalistik üçlemelerin oluşmasında Mısırlıların ruh anlayışının ve ölüm ötesi tasavvurlarının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Mısır dininde ruh veya canın *ka*, *ba* ve *akh* olmak üzere üç ayrı parçadan oluştuğuna inanılmıştır. *Ka* ruhun maddi yönünü yani bedeni, insan başlı bir kuş olarak tasvir edilen *ba* ruhu veya gizil gücü, *akh* ise ölümden sonra ruhun Osiris’le birleştiği ve ebedi saadete ulaştığı dolayısıyla ilahi bir dönüşüm geçirmiş şeklini temsil etmektedir.⁹² Mısırlılar, ruhun üç ayrı kısmını aynı zamanda varlığın bizzat kendisi veya tecelli ettiği diğer varlıklar olarak tasavvur etmişlerdir. Bilhassa *ba* adlandırması, tanrıların eşdeğeri veya tanrının gücünün, suretinin tezahür ettiği varlıklar ve diğer tanrılar için kullanılmıştır. Söz gelimi Mendes’in koçbaşı tanrısı Banebdjedet, Orion ve Sothis yıldızı Osiris’in; Apis boğası ise Ptah’ın *ba*’sı olarak görülmektedir.⁹³ Bu bağlamda üçlemelerde yer alan tanrıların temelde tek bir tanrının *ba*’sı olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Ptah, Shu ve Tefnut üçlüsünde Shu ve Tefnut’un, Ptah’ın *ba*’sı olduğuna inanılmıştır.⁹⁴ *Ba* teorisine benzer şekilde üçlemelerin bir tanrının isim, görünüş ve öz gibi temel niteliklerini ifade eden üç bileşeni içerdiği öne sürülmüştür.⁹⁵

Nitelikleri verilen üçleme anlayışını en iyi yansıtan örneklerden biri, güneşin günlük seyrinde aldığı üç formun, üç tanrı şahsında kişileştirilmesinde görülür. *Ramses*ler dönemine ait bir metinde güneş tanrısının, güneşin evreleriyle olan ilişkisine göre aldığı formlar şu şekilde aktarılır: “*Ben sabah Khepri’yim, öğlen Ra’yım, akşam Atum’um.*”⁹⁶ Ölüler Kitabı’nda geçen bir büyüde ise Güneş tanrısı Ra, sabahları bir çocuk, öğlenleri bir genç ve akşamları yaşlı bir adam olarak anılmıştır. Söz konusu üçlü ayrıca doğu, gökyüzünün ortası ve batı olmak üzere üç yöne ve doğum, olgunluk ve ölüm olmak üzere üç yaşam evresine tekabül etmektedir.⁹⁷

Monistik veya modalistik üçlemeye bir diğer örnek ise Osiris, Horus ve Ra üçlüsüdür. Söz konusu üçlemede Osiris dünü, Horus şimdiyi yani bugünü ve Ra yarını veya geleceği temsil eder. Yeni Krallık dönemine ait Ölüler Kitabı’nın on yedinci bölümünde ilgili üçlü şöyle aktarılmıştır: “*Osiris dündü, şimdiki gün Horus ve yarın Re (Ra).*”⁹⁸ Bahsi geçen üçlemenin, aynı zamanda Vahiy Kitabında Rab için geçen ifadelerle paralel olduğu görülmektedir: “*Rab Tanrı; var olmuş, var olan, gelecekte var olacak olan ve her şeye gücü yetendir.*”⁹⁹

Çoğunluğun bir’liğe indirilmesinin en açık örneklerinden birisi, Amon’a yazılmış ilahilerde geçen Amon, Ra ve Ptah üçlemesidir. İlahide üçlemeye ilişkin ifadeler şöyledir: “*Bütün tanrılar üçtür: Amon, Ra ve Ptah ve onların bir benzeri yoktur. Gizlenmiş (imn) adı*

⁹¹ Richard A. Gabriel, *Gods of Our Fathers The Memory of Egypt in Judaism and Christianity* (USA: Greenwood Press, 2002), 35-36, 154-155.

⁹² Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, 178-182; James F. Romano, *Death, Burial, and Afterlife in Ancient Egypt* (USA: The Carnegie Museum of Natural History, 1990), 3-6.

⁹³ Louis V. Zabka, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 11-16, 28-30.

⁹⁴ Kakosy, “Memphite Triad”, 53.

⁹⁵ Griffiths, *Triads and Trinity*, 90-91.

⁹⁶ Griffiths, *Triads and Trinity*, 50, 51.

⁹⁷ Morenz, *Egyptian Religion*, 145; Griffiths, *Triads and Trinity*, 50.

⁹⁸ Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, (Texas: University Texas Press, 2001), 44.

⁹⁹ *Açıklamalı Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009). Va.1:8.

Amon'dur, yüzü Ra'dır ve bedeni Ptah'tır. Onların yeryüzündeki şehirleri sonsuza kadar kalacaktır: Thebes, Heliopolis ve Memphis sonsuza kadar."¹⁰⁰ Gardiner, zikredilen ilahide bir birlik olarak üçlemeden bahsedildiğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde Zandee ise Amon, Ra ve Ptah'ı tek bir tanrı olarak kabul eder ve böylelikle üçlü gruplandırmanın yardımıyla ilahi çoğulluğun bir'likle sınırlandırıldığını vurgular.¹⁰¹ Öte yandan Morenz, ilahinin son kısmına atıfta bulunarak Amon, Ra ve Ptah'ın kült yerlerinin farklı olması hasebiyle bireysel kimliklerini koruduklarını ve bu nedenle adı geçen üçlemenin modalistik değil, triteistik bir üçleme olduğunu öne sürer.¹⁰² Griffiths, zikredilen ilahının ilk kısmında yer alan ifadelerin modalistik üçleme olduğu, ikinci kısmın ise tanrıların birbirinden bağımsız şehirlerin efendisi olarak nitelendirilmesi nedeniyle triteistik üçleme formu sergilediğini dolayısıyla ilahinin iki üçleme örneğini de barındırdığını belirtir.¹⁰³

Heliopolis yaratılış mitinde geçen ve sırasıyla güneş, hava ve nemi temsil eden Atum, Shu ve Tefnut üçlüsü de monistik bir üçleme örneği olarak kabul edilmektedir. Söz konusu üçleme 'oluş üçlemesi' olarak da adlandırılmaktadır.¹⁰⁴ Sanduka Metinlerinde Atum'un bir iken üç haline gelme süreci Atum'un ağzından aktarılır: "*Birdim. İlkel sularım, benim adım var olduğunda yoldaşı olmayan kişiydim. Ben dünyada ikizler ortaya çıkmadan önce... Tek başınayken... Tek yaratıcı tanrı bendim... Yalnızken her şey bendim, hızla üç haline geldim.*"¹⁰⁵ Metnin bir başka versiyonu şöyledir: "*Ben "yaşam"ın, yılların efendisiyim, sonsuza kadar hayattayım, sonsuzluğun efendisiyim, (ben oyum) en büyüğü Atum'un gücüyle (zamanda) ortaya çıkardığı (o benim) Shu ve Tefnut Heliopolis'te ortaya çıkardığında, bir iken üç oldum...*"¹⁰⁶ Bu bağlamda metinlerde Shu ve Tefnut, Atum'la aynı özü paylaştığından dolayı onun birer tezahürü, parçası veya *ba'*sı olarak görülmektedir.

Mısır tanrı topluluğu içerisinde yer alan bir diğer modalistik üçleme, Ptah, Osiris ve Sokar üçlüsüdür. Üçlemede Ptah yaratılışı, Sokar ölümü, Osiris ise yeniden dirilişi temsil eder. Eski Mısırlılar bahsi geçen üç tanrıyı ve üç aşamayı bir bütün olarak birleştirmiştir. Nitekim metinlerde üç tanrı 'O' zamiri kullanılarak tek bir tanrı olarak zikredilmiştir.¹⁰⁷

Ptah, Ra (Pre) ve Harsiese (Horus) üçlüsü dördüncü bir tanrı olan Apis'in şahsında bir araya getirilmiştir. Apis'e yakarıшта bulunan bir duada, bahsi geçen üçlemeye dair ifadeler yer alır: "*Apis, Apis, Apis! Yani Ptah, Pre, Harsiese... Üç tanrı Apis'i gösterir: Apis Ptah'tır, Apis Pre'dir, Apis Harsiese'dir.*" Ptah, Ra ve Harsiese üçlüsünün diğer üçlülerden ayrılan en önemli yönü, birliği temsil eden tanrının üçlemeye dâhil edilmemiş olmasıdır. Üçlemenin diğer özelliği ise Memfis'te nispeten mütevazı bir öneme sahip olan Apis'in, Ptah ve Ra gibi iki yaratıcı tanrının yanında öne çıkmış olmasıdır.¹⁰⁸ Benzer şekilde Karnak'taki Ptolemaios Opet tapınağında ise Thoth üç yaratıcı tanrının niteliklerini şahsında birleştirir. O, "*Ra'nin kalbi, Tatenen'in (Ptah) dili, gizli adı (Amon) olanın boğazı*" şeklinde tanımlanır.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Morenz, *Egyptian Religion*, 144.

¹⁰¹ Velde, "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads", 81-82.

¹⁰² Morenz, *Egyptian Religion*, 144.

¹⁰³ Griffiths, *Triads and Trinity*, 90-91.

¹⁰⁴ Morenz, *Egyptian Religion*, 146.

¹⁰⁵ Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol.1*, (England: Aris & Phillips, 1973), 83-84.

¹⁰⁶ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 125.

¹⁰⁷ Hosny-Emara, "The Significance of Number Three in The Ancient Egyptian Religion", 20.

¹⁰⁸ Griffiths, *Triads and Trinity*, 91; Morenz, *Egyptian Religion*, 143.

¹⁰⁹ Morenz, *Egyptian Religion*, 144.

II. Ramses tarafından inşa edilen Abu Simbel tapınağının girişine dört figür hakkedilmiştir: Amon-Ra, Ra-Harakhti, Ptah ve II. Ramses'in kendisidir. Adı zikredilen üç tanrı, imparatorluğun birçok tanrısının temel bir temsilini oluşturur. Firavun ise bu üçlüyü kendi şahsında birleştirmiştir. Küçük Abu Simbel tapınağında ise Miam'lı Horus, Bak'lı Horus ve Buhen'li Horus, Nübye'nin üç yerel tanrısı olarak tasvir edilmiştir. Kökenleri farklı olsa da isimleri ve ikonografileri uyumlu olduğu için Horus'un üç yerel formu, tek bir tanrının tezahürü izlenimini vermiştir.¹¹⁰ Aynı şekilde Teb'in yerel tanrısı olan ay tanrısı Khonsu'nun da bünyesinde birleştirdiği üç formu bulunmaktadır: Khonsu Nefer-hotep, Khonsu Wen nekhu ve Khonsu Pa-ir-sekhet.¹¹¹

Sonuç

Antik dünyanın en köklü medeniyetlerinden biri olan Mısır, tarih öncesi dönemlerden Roma egemenliğine kadar sürekli gelişen özgün bir teolojik sistem inşa etmiştir. Hem arkaik hem de soyut ve karmaşık unsurlar barındıran bu sistem içerisinde, üçleme anlayışı ilahi güçlerin birlikte ve uyumlu şekilde temsil edildiği bir yapı olarak farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Nitekim triteistik üçlemeler bilhassa aile üçlemeleri, Mısır'ın toplum yapısının bir yansıması, siyasi birliği sağlama girişiminin bir ürünü ve kozmik dengenin sağlanması adına tanrıları ortak bir yapı içinde bütünleştirme çabasının bir sonucudur. Öte yandan modalistik üçlemeler, ilahi çoğulluk karşısında birliğin nasıl sağlanacağı konusundaki endişeyi ortaya koyan daha derin bir teolojik anlayışı yansıtmaktadır. Her iki üçleme anlayışı da Mısır tanrı algısını yansıtmakta, Mısırlıların çok katmanlı hakikat algısı ve zihniyet yapısıyla paralel olarak kendi bağlamları içerisinde kabul görmüştür. Bununla birlikte Antik Mısır'da üçleme anlayışı yalnızca dini değil, aynı zamanda siyasi, kültürel ve sosyal yapıda da etkisini göstermiştir. Nitekim firavunların tanrısallık üçlemelere dâhil edilmesiyle, tanrılarla insanlar arasındaki mesafenin sembolik olarak daraltıldığı ve böylece firavunun hem ilahi düzenin temsilcisi hem de siyasi otoritenin kutsal meşruiyet kaynağı haline geldiği görülmektedir. Sonuç olarak Antik Mısır'daki üçleme anlayışı, tanrı tasavvurundaki birlik-çokluk gerilimini çözümlmeye yönelik bir model olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Arka planda ise kutsal düzenin sürekliliğini temin etme ve sürdürme, siyasi otoriteyi kutsama gibi temel dini ve ideolojik dinamiklerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mısır dinindeki üçlemelerin, toplumu ve evreni içerisine alan çok katmanlı bir inanç yapısının dışı vurumu olduğu görülmektedir.

Mısır medeniyeti tarih sahnesinden çekilmiş olsa da özellikle dini düşünce alanında sonraki kültürleri etkilemeye devam etmiştir. Nitekim Antik Mısır'ın, Hristiyanlıktaki teslis anlayışının şekillenmesinde ciddi bir etkiye sahip olduğu öne sürülmektedir. Bununla birlikte Antik Mısır dininde görülen üçlü tanrı grupları ile Hristiyanlıkta teslis inancı, ilk bakışta yapısal olarak bir benzerlik gösterse de içerik ve anlam bakımından önemli niteliksel farklar taşımaktadır. Zira Antik Mısır'daki üçleme anlayışı kozmik dengeyi inşa etme ve sürdürme, tanrılara ibadeti kolaylaştırma ve siyasi meşruiyeti sağlama gibi pratik işlevlere sahip sembolik bir yapıyken Hristiyanlıktaki teslis akidesi monoteistik bir zeminde felsefi olarak sistemleştirilmiş bir inanç sistemidir. Dolayısıyla aradaki benzerliğin yalnızca biçimsel düzeyde olduğu, bu yapıların nitelik, işlev ve teolojik anlamda derin farklar barındırdığı göz

¹¹⁰ Velde, "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads", 81; Griffiths, *Triads and Trinity*, 83.

¹¹¹ Sales, "Divine Triads of Ancient Egypt", 123.

önünde bulundurulmalıdır. Bu doğrultuda Mısır'daki üçlemelerin Hristiyanlıktaki teslise etkisinin, çok boyutlu bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma Muhammet Yeşilyurt danışmanlığında 2022 tarihinde tamamlanan “Antik Sümer ve Mısır Dinlerinde Teslis” başlıklı yüksek lisans tezine dayanmaktadır. / <i>This study is based on the master's thesis entitled “Trinity in Ancient Sumerian and Egyptian Religions”, completed in 2022 under the supervision of Muhammet Yeşilyurt.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution	:	1. Yazar: %85, 2. Yazar: %15
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Açıklamalı Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Akalın, Kürşat Haldun. “Göğün Kraliçesi İsis’in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 81-107.
- Allen, J.P. *Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Aristoteles. *De Caelo*. Çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2020.
- Assmann, Jan. *Egyptian Solar Religion in The New Kingdom*. çev. Anthony Alcock. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.
- _____. *The Search for God in Ancient Egypt*. çev. David Lorton. USA: Cornell University Press, 2001.
- Aytepe, Nesim. “Antik Dönem İskenderiye Okulunun Fikri Bileşenleri: Antik Mısır Dini ve Hermetizm”, *İlahiyat Akademi* 19 (2024): 149-164.
- Baines, John vd. *Religion in Ancient Egypt Gods, Myths and Personal Practice*. ed. Shafer, Byron E. USA: Cornell University Press, 1991.
- Bargeman, Lisa Ann. *The Egyptian Origin of Christianity*. USA: Blue Dolphin Publishing, 2005.
- Baumgartel, Elise J. *The Cultures of Prehistoric Egypt*. c. 2. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1981.
- Bayat, Ali Haydar. *Türk Kültüründe Üçlü Sözler*. 1. baskı. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Breasted, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Brinton, Daniel Garrison. *Religions of Primitive Peoples*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1. Basım, 1897.
- Budge, E. A. Wallis. *Ledends of The Gods*. Germany: Jazzbee Verlag, 1912.
- _____. Wallis. *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*. çev. Rengin Ekiz. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2001.
- _____. Wallis. *The Gods of The Egyptians*. Vol.1 Cilt. London: Gilbert and Rivington, 1994.
- Černý, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson House, 1951.
- Champollion, Jacques. *The World of the Egyptians*. çev. Joel Rosenthal. Geneve: Minerva, 1971.
- David, Rosalie. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Facts On File, 2003.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- _____. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Faulkner, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of The Dead*. Texas: University Texas Press, 2001.
- _____. *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol.1*. England: Aris & Phillips, 1973.
- Gabriel, Richard A. *Gods of Our Fathers The Memory of Egypt in Judaism and Christianity*. USA: Greenwood Press, 2002.
- Griffiths, J. Gwyn. *Triads and Trinity*. Cardiff: Cardiff University of Wales Press, 1996.
- Hart, George. *Mısır Mitleri*. çev. Mehmet Sait Türk. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- _____. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. New York: Taylor & Francis, 2005.
- Hillar, Marian. *From Logos to Trinity The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Hopkins, E. Washburn. *Origin and Evolution of Religion*. New Hevan: Yale University Press, 1. Basım, 1923.
- Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt The One and The Many*. New York: Cornell

- University Press, 1982.
- Hosny, May Ahmed, Emara, Kholoud Ahmed. "The Significance of Number Three in The Ancient Egyptian Religion". *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality* 24/4 (Aralık 2021), 17-33.
- İnanlar, Mehmet Zafer. "Hristiyan Teslisinin Pagan Kökleri." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2020): 131-152.
- Kakosy, L. A. "Memphite Triad". *The Journal of Egyptian Archeology* 66 (1980), 48-53.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam&Charles Black Press, 4. Basım, 1968.
- Lease, Emory B. "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic". *Classical Philology* 14/1 (2002), 56-73.
- Lurker, Manfred. *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson Inc, 1980.
- Maspero, Gaston. *The Dawn of Civilization: Egypt and Chaldea*. çev. M. L. McClure. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1910.
- Mierop, Marc Van De. *Eski Mısır Tarihi*. çev. Ali Oğuz Bozkurt. İstanbul: Homer Kitabevi, 2019.
- Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*. çev. Ann E. Keep. Londra: Methuen & Co, 1973.
- Olgun, Hakan. "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini", *Milel ve Nihal*, 15/2, (Aralık, 2018), 149-169.
- Özdemir, Muammer. "Antik Mısır İnancında Önemli Bir Devrim: Tanrı Aton ve Tek Tanrıcılık İnancı". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 305-329.
- Parrinder, Geoffrey. "Triads". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 14/3945-3950. Detroit: Thomas Gale, 2005.
- Pinch, Geraldine. *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Plutarch. *Isis and Osiris*. Çev. Frank Cole Babbitt. London: Loeb Classical Library, 1936.
- Remler, Pat. *Egyptian Mythology A to Z*. U.S.A.: Facts on File, 2006.
- Romano, James F. *Death, Burial, and Afterlife in Ancient Egypt*. USA: The Carnegie Museum of Natural History, 1990.
- Sales, José Das Candeias. "Divine Triads of Ancient Egypt". *Hathor. Studies of Egyptology* Volume 1 (2012), 115-135.
- Sayce, A. H. *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*. Edinburgh: T&T Clark, 1902.
- Teeter, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. U.S.A.: Cambridge University Press, 2011.
- Velde, H. Te. "Some Remarks on The Structure of Egyptian Divine Triads". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 57 (Ağustos 1971), 80-86.
- Watterson, Barbara. *Gods of Ancient Egypt*. Stroud: The History Press, 2003.
- Weigal, Arthur. *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002.
- Wiedemann, Alfred. *Religion of The Ancient Egyptians*. London: H. Grevel & Co, 1897.
- Wilkinson, Richard H. *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Mitoloji Yayınları, 2016.
- _____. *Symbol and Magic in Egyptian Art*. U.S.A.: Thames and Hudson Inc, 1994.
- Zabka, Louis V. *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.



Gelenekselden Moderniteye Axis Mundi'nin Dönüşümü

► Araştırma makalesi / Research article

Vedia Derda TAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü / Asst. Prof., Samsun University, Faculty of Architecture and Design, Department of Architecture | ROR ID: [02brte405](https://orcid.org/02brte405) | Samsun, Türkiye
ORCID: [0000-0002-7416-2083](https://orcid.org/0000-0002-7416-2083) | vediaerderdadasar@gmail.com

Atıf: Taşar, Vedia Derda. "Gelenekselden Moderniteye Axis Mundi'nin Dönüşümü". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 41-53.

Öz

Axis Mundi tarih boyunca farklı kültürlerde kentsel biçimlenişin temelinde yer almıştır. Kentlerde sembolik bir odak olarak dini, politik ve ekonomik güç merkezi Axis Mundi ile tanımlanmıştır. Geleneksel kentlerde kutsal mekanlar, bazı anıtsal yapılar ve hatta kentsel sınırlar bu kavramla ilişkilendirilmiştir. Moderniteyle birlikte Axis Mundi'nin kent içerisinde izleri dönüşerek devam etmiştir. Bazı finans ve iş merkezleri, her kentte yer alan alışveriş merkezleri ya da meydanlar gibi çeşitli kamusal alanlar Axis Mundi'nin birer uzantısıdır. Bu çalışmada Axis Mundi kavramının kentsel bağlamda gelenekselden moderniteye dönüşümünü teorik ve mekânsal örneklerle irdelenmektedir. Bu bağlamda öncelikle Axis Mundi'nin geleneksel kent mekânındaki belirleyiciliği incelenmektedir. İkinci kısımda ise moderniteyle değişen sosyal ve siyasi dinamiklerin Axis Mundi'nin kentsel görünürlüğü üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Sonuçta çalışmada tüm kentsel oluşumlarda bir merkez arayışının olduğu ve Axis Mundi'nin bu amaçla farklı şekillerde sembolize edildiği ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Axis Mundi, Geleneksel Kent, Kamusal Alan, Kent Merkezi, Kutsal, Modernite.

The Transformation of Axis Mundi from Tradition to Modernity

Cite as: Taşar, Vedia Derda. "The Transformation of Axis Mundi from Tradition to Modernity". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 41-53.

Abstract

Throughout history, the concept of Axis Mundi has occupied a central place in urban formations across different cultures. As a symbolic focus, it has been defined as the centre of religious and political power in cities. In traditional cities, sacred sites, some monumental buildings, and even urban boundaries were associated with this concept. With modernity, the traces of Axis Mundi in the city have continued to transform. Some financial and business centres, shopping malls in every city or various public spaces such as squares are extensions of Axis Mundi. This study examines the transformation of the Axis Mundi concept from traditional to modern forms in an urban context, drawing on both theoretical and spatial references. In this context, the determinacy of Axis Mundi in traditional urban space is examined first. In the second part, the impact of social and political dynamics that have transformed with modernity on the urban visibility of the Axis Mundi is investigated. Ultimately, the study reveals that there is a quest for a center in all urban formations and that the Axis Mundi is symbolized in various ways for this purpose.

Keywords: Axis Mundi, Traditional City, Public Space, City Centre, Sacred, Modernity.

Giriş

Axis Mundi tarih boyunca farklı kültür ve inançlarda önemli bir yer belirleme aracı olmuştur. Latince “dünyanın eksen” anlamına gelen Axis Mundi, yeryüzünü kutsal dünyayla bağlayan bir merkezden geçen aks olarak pek çok toplum tarafından kabul edilmiştir. Eliade’ye göre kutsal uzamın keşfedilmesi varoluşsal bir değere sahiptir.¹ Bu aks kutsalın dünyevileştirilerek toplumsal aidiyetin oluşturulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bireyin dünya üzerinde konumunu belirlemede sembolik bir odak ve aynı zamanda dini, sosyal ve politik yaşamın nereye yönelmesi gerektiğini belirleyen bir mekansal yönelim aracı olarak da görülmüştür.²

Cooper, kozmik eksen olarak isimlendirdiği Axis Mundi’yi zamanın ve mekânın merkez noktası, varoluşun özü ve her şeyin etrafında döndüğü yer olarak tanımlar. Buna göre kutsal dağlar, kozmik ağaçlar hatta bazı çivi, anahtar veya çubuk gibi nesneler Axis Mundi’yi temsil eder.³ Örneğin Fuji Dağı, Himalayalar ya da Olimpos, Axis Mundi ile ilişkilendirilmiş doğal unsurlardır. Eliade ise direk, merdiven, dağ, ağaç, sarmaşık gibi dikey yönelimli nesne ve varlıkların sembolik olarak Axis Mundi’yi oluşturabildiklerini ifade eder. Ona göre Axis Mundi “yer, gök ve alt bölgeler” olarak tanımladığı düzey farklılıklarını birbirine bağlayan bir eksen olarak kozmik, mitolojik ve mimari düzeyde bir merkezi noktayı sembolize etmektedir. Bu merkez, evrenin düzeniyle yeryüzünün kutsal olanla bağlantısını temsil eder. Kudüs örneğinde olduğu gibi kutsal bağlamı yüksek şehirler kozmik bir bağlantı noktası olarak görülerek dünyanın merkezi olarak kabul edilmiştir.⁴ Diğer şehirler bu merkezin referansında kutsal bir düzen içerisinde yapılandırılmışlardır. Bir başka ifadeyle bu merkezler ritüel ve ibadetlerin yöneldiği manevi odaklardır. Bu bağlamda Axis Mundi mekansal yönelimi belirleyerek toplumun evreni anlamlandırmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır.

Geleneksel kentlerde Axis Mundi’nin hem yerleşimin şekillenmesinde hem de toplumsal düzenin sağlanmasında oldukça etkili olduğu görülür. Burada Axis Mundi kentin dini ve kültürel odağını temsil eden bir yer belirleyici olarak karşımıza çıkar. Farklı kültür ve inançlarda kentin kurulumunda Axis Mundi eksen kentin kurucusu, din adamları veya nüfuzlu aileler tarafından farklı tekniklerle tespit edildiği anlaşılar. Bu yer sıklıkla kentin merkezi olarak kabul edilerek tapınaklar, saraylar ve anıtlar gibi yapılarla forum ve büyük meydan gibi kamusal alanlar bu alanda yerleştirilmiştir. Böylelikle Axis Mundi ve kent merkezi ilişkisi anıtsal yapıyı çevreyle sembolize edilerek ön plana çıkarılır.

Axis Mundi, mekansal organizasyonun yanı sıra siyasi otoritenin de bir temsili olarak düşünülebilir. Örneğin birçok kültürde kutsal otorite ve mekansal merkez arasındaki ilişki metafizik alemle dünyevi alem arasında bir aracı, bir merkez olarak görülen tanrı-kral figürüyle inşa edilmiştir. Bu doğrultuda Gündüz’e göre dini geleneklerde öncelikle tanrısal varlıklar kral olarak nitelendirilirken bu ifade şekli sonrasında gücü elinde bulunduran dünyevi iktidarlar için ilahi alemden indirildiklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır⁵. Buna göre siyasi ve dini bir lider olan tanrı-kral, tanrının yeryüzündeki temsilcisi ve dolayısıyla Axis

¹ M. Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. A. Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 22.

² L. E. Sullivan, “Axis Mundi”, *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones (USA: Thomson Gale: 2005), 712-713.

³ J. C. Cooper, “Axis Mundi”, *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, Thames and Hudon Ltd., 1987, 16, <https://archive.org/details/B-001-014-059/page/n17/mode/2up?q=%22axis+mundi%22>, erişim: 10.02.2025.

⁴ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 35-38.

⁵ Ş. Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal, tanrı-kral’dan tanrı-insan’a* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020), 55.

Mundi'nin kendisi olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre yönetim ve idari yapılar kutsal merkezin yakınında yerleştirilmiştir. Yine iktidarlarca bazı törenler kutsal merkezde gerçekleştirilerek Axis Mundi'nin mekansal karşılığıyla bağ kurulmuştur. Örneğin Asur ve Babil imparatorlukları döneminden itibaren kuzey Mezopotamya'daki yıldız gezegen kültünün önemli bir merkezi olan ve adeta Harran şehri ile özdeşleşen ay tanrısı Sin tapınağı E-hul-hul, kralların göreve başlama törenlerinin yapıldığı bir merkez olarak öne çıkmıştır.⁶ Yine antik Mısır'da Nil Nehri'nin taşkını ikiz tanrıların belirgin bir Axis Mundi'yi desteklemek üzere lotus çiçeğini ve papirüs saplarını tuttuğu betimlemede firavunun mührü Axis Mundi'nin üzerinde yerleştirilmiştir.⁷ Firavun'un bu eylemi mekânın kutsal bağının güçlendirilmesi ve ilahîyle iletişimin temsilini sağlamaktadır. Anlaşılabacağı üzere Axis Mundi dini ritüeller, iktidar ilişkileri ve mekansal düzen bağlamlarının çakıştığı bir düzlemi sembolize etmektedir.

Axis Mundi'nin modernite sürecinde de kentsel biçimlenişte etkisini sürdürdüğü görülmektedir. Özellikle modern kent pratiklerinde kentsel düzeni temsil eden bir merkezin olduğu çok sayıda örneğe rastlanmaktadır. Örneğin, Haussmann'ın Paris planında yer alan geniş cadde ve bulvarlar, belediye binaları, müzeler ve tiyatrolar gibi kamusal yapılarla çevrili meydanlara bağlanacak şekilde kurgulanmıştır.⁸ Bununla Hausmann, bir anlamda otorite ve kentsel düzen arasındaki ilişkiyi bu çok sayıdaki merkezle sembolize etmiştir. Özellikle sanayi devrimi sonrasında Avrupa kentlerinin iyileştirilmesine yönelik ön görülen kent düzenlerinde ise kent merkezinin vurgulandığı çok sayıda örnek karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri de Ebenezer Howard'ın Bahçe Kent⁹ tasarımı olup dairesel yerleşim planının tam merkezinde bir park ve meydan bulunmaktadır. Aslında kullanıcıların kamusal alanlara eşit erişimini temin etmeye yönelik geliştirilen bu tasarımda yerleşimin merkezi ve etrafındaki kamusal alanlarla merkez vurgusu güçlendirilmiştir. Diğer taraftan modern kentlerde kapitalizm ve sekülerleşmenin etkisiyle finans, medya ve tüketim ilişkileri etrafında şekillenen yeni kentsel merkezler tanımlanmaktadır. Bunlar genellikle sermaye ve piyasa akışının düzenlendiği finans ve iş merkezleri, siyasi söylem ve politikalarla ilişkilendirilmiş kamusal alanlar olabildiği gibi tüketim ve medyanın odağındaki alışveriş merkezi gibi yapılar da olabilmektedir.

Axis Mundi'nin gelenekselden moderniteye kentlerdeki mekansal, sosyolojik ve kültürel yansımaları bağlamında öncelikle Axis Mundi kavramının geleneksel kent mekânında anlamlandırılması ve bunun tezahürleri üzerinde durmak gerekir. Modern kentlerde Axis Mundi'nin dönüşümü ve bunun mekansal ve toplumsal sonuçlarının irdelenmesi de önem arz etmektedir. Bu çerçevede öncelikle geleneksel kent mekânı bağlamında Axis Mundi üzerinde durulacaktır.

1. Axis Mundi ve Geleneksel Kent Mekânı

Geleneksel kentlerde Axis Mundi yerleşimin kutsal, politik ve mekansal organizasyonun merkezini oluşturan önemli bir kavram olarak yerleşimin manevi olarak temsil edileceği

⁶ Ş. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 215.

⁷ J. A. McDonald, "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE", *Religions* 9/9 (2018), 256. <https://doi.org/10.3390/rel9090256>, 11.

⁸ Haumann Paris planı için bk. M. Carmona, *Paris'in Kentsel Dönüşümü, Hausmann Uygulamaları*, çev. M. A. Erginöz (İstanbul: Fayard Yayınevi, 2004).

⁹ Bahçe Kent için bk. E. Howard, *Yarının Bahçe Kentleri*, çev. V. Atmaca (İstanbul: Daimon Yayınları, 2019).

kutsal bir düzlemi tanımlamaktadır. Bu düzlemin görünürlüğü genellikle sembolik olarak anıt ve ibadet alanları ile kentsel tasarımda öne çıkarılmıştır. Örneğin Eridu ve Nippur gibi Sümer kentlerdeki zigguratlar yerleşimin merkezinde yer almışlardır. Kentin ilk kurulumundan itibaren merkezdeki tapınak mekânı korunmuş ve süreç içerisinde tapınaklar burada üst üste inşa edilerek böylece kuleyi andıran yüksek dini anıtlar ortaya çıkarılmıştır.¹⁰ Bir anlamda ziggurat, yerleşimde Axis Mundi'ye yönelik teolojik ve mitolojik bir bağlamı sembolize etmektedir. Zaten Axis Mundi üzerindeki yapılar sadece ibadet yerleri değil, aynı zamanda gök ile yer arasındaki kozmik bağın temsil edildiği odaklar olarak kentin fiziksel ve ruhani merkezleridir. Hatta bazı yerleşimlerin sınırları bu merkez referansı ile belirlenen kutsal bir koruma alanına sahiptir.¹¹

Geleneksel kentlerde Axis Mundi bir eksen olarak yerleşim planlarının belirlenmesinde çok önemlidir. Bu yerler kutsal ve dünyevi arasında geçişin sağlandığı önemli akslar olarak kabul edilerek yerleşimlerin düzeninde ve yönelimlerinde etkili olmaktadır. Eliade bazı köylerin kurulma pratiklerinde dik olarak kesişen iki yolla oluşan bir kavşak noktası arandığını ve burasının boş bir meydan olarak bırakılıp çevresindeki dört uzam ekseninde yerleşimlerin konumlandırıldıklarını ifade etmektedir.¹² Bu konuda antik Roma kentleri önemli birer örnektir. Roma'nın kuruluş hikayesinde kurucusu Romulus şehrin merkezini belirleyebilmek amacıyla bir çukur kazmış ve burayı Latince dünya anlamına gelen “mundus” olarak adlandırmıştır. Sembolik olarak *mundus* aslında bir kurban çukurudur ve içerisinde farklı yerlerden getirilmiş topraklar ve meyveler bırakılarak üzeri bir taşla örtülmüştür.¹³ Bu sembolik yerleşim şekli sonrasında Roma kentlerinin doğu batı (Decumanus) ve kuzey güney (Cardo) eksensli iki ana yol kesişimindeki bir kutsal merkeze göre düzenlenmelerinde belirleyici olmuştur. Pompei’de ana yolların kesişiminde bir forum ve buraya yakın olacak şekilde Jüpiter ve Apollon tapınakları tasarlanmıştır. Paestum’da (Poseidonia) ise yine tapınakların hepsi yerleşimin merkezindeki kuzey güney aksı üzerinde dizilmişlerdir.¹⁴ Böylelikle merkez şehrin ana meydanı veya forum olarak adlandırılan kamusal kullanıma dayalı bir kentsel alanla vurgulanmıştır. İbadet yapıları ve diğer kamusal yapılar da merkez sembolünü güçlendirecek alanı çevrelemektedir.

Merkez vurgusu pek çok İslam şehrinde de karşımıza çıkan bir durumdur. Basra, Kûfe ve Fustat’tan verdiği örneklerde Grabar şehirlerin merkezi bir noktasında bir forumun yer aldığını ve bunun mescit olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.¹⁵ Özellikle bu konuda 762’de el-Mansur tarafından inşa ettirilen Bağdat’ın şehir tasarımı çok dikkat çekicidir. Tam bir daire biçimindeki şehirde yerleşimi çevreleyen surlarda dik kesen iki ana doğrultudaki yolların geçeceği şekilde kılar açılmıştır. Tam merkezde ibadethane ve saray bulunmaktadır.¹⁶

¹⁰ C. Gates, *Antik Kentler, Antik Yakındoğu, Mısır, Yunan ve Roma’da Kentsel Yaşamın Arkeolojisi*, çev. B. Cezar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 70.

¹¹ L. Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. G. Koca, T. Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 53.

¹² Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 43.

¹³ W. Müller, *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1961), 22-23.

¹⁴ Gates, *Antik Kentler, Antik Yakındoğu, Mısır, Yunan ve Roma’da Kentsel Yaşamın Arkeolojisi*, 412-413.

¹⁵ O. Grabar, *İslam Sanatı ve Ötesi, İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III*, çev. D. Karakaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024), 157.

¹⁶ H. Sterlin, *İmanın ve İktidarın Hizmetinde İslam Mimarisi*, çev. A. Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 37.

Bu haliyle yerleşim organik şekilde gelişmesine alışkın olduğumuz İslam şehirlerinin aksine katı geometri kullanarak merkezi yapay olarak vurgulamıştır¹⁷. Merkezi oluşturan mescit ve sarayla bir bakıma kutsal ve iktidar ilişkileri bir merkezde toplanarak burası somutlaştırılmıştır.

Axis Mundi'nin geleneksel kentlerdeki merkezi niteliği yerleşimlerin temsil edildiği haritalarda da görülebilmektedir. Bu bağlamda Kudüs'ün Hristiyan teolojisindeki merkezi önemine işaret edecek şekilde dünyanın merkezinde yer aldığı çok sayıda harita bulunmaktadır. 13. yüzyılda Dominiken rahibi Burchardus de Monte Sion'un kutsal topraklara ve orta doğuya yaptığı seyahatlerinden hareketle hazırlanan Filistin haritası¹⁸ veya 15. yüzyılda Venedikli coğrafyacı Giovanni Leardo'un doğuyu üst tarafta gösterdiği haritaları bu konuda bazı önemli örneklerdir.¹⁹ Haritalardaki kutsal merkezler kent düzeninde olduğu gibi sembolik şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Müller dini merkezleri kartografik olarak ortaya koyduğu çalışmasında Robert von Bello'nun Hereford haritasında (13. yy.) Kudüs'ün tam olarak Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının merkezinde dört parçalı bir daire tarafından sembolize edilerek gösterildiğini ifade etmektedir.²⁰ Bu ifade şekli kartografik bir ifadeyle birbirini dik kesen iki caddeyi ve etrafındaki dairesel şekille belirlenen koruma sınırını göstermesiyle Roma kentlerinde olduğu gibi merkez etrafında gelişen kentsel düzene atıfta bulunmaktadır. Başka bir örnekte 18. yüzyılda Seutter tarafından hazırlanan Kudüs haritasında şehrin bulunduğu bölgenin karakteri ile uyuşmayan aşırı şekilde düzenli şehir planında görülmektedir.²¹ Genellikle eski kentlerde görülen organik yapılanmanın yerine bu haritada Kudüs, Yunan ve Roma kentlerinde olduğu gibi ızgara bir düzenle ifade edilmiştir. Bu anlatım biçimi mekânın sembolik değerinin harita üzerinde fiziksel olarak nasıl taşındığını göstermesi açısından önemlidir. Kudüs'ün merkez referansı dört parçalı daire ile birbirini dik kesen ve muazzam bölünmüş bir plan sistemiyle vurgulanmıştır. Bir yönüyle kent içinde bulunduğu coğrafya, kültür düzlemi ve politik tüm bağlamları dışında bir değerle kartografik olarak ifade edilmiştir.

Kudüs'ün dışında İskenderiye'nin merkezde olduğu Beatus haritası²² veya Fuji dağının etrafında hac merkezlerini gösteren haritalar da mevcuttur. Bu örneklerden dünyanın haritalanmasında merkezin kutsal bir odak olarak işaretlendiği ve bu odağın belirlenmesinde dinsel, kültürel ve politik etmenlerin rol oynadığı anlaşılabilmektedir. Diğer taraftan kutsal merkezin dinamik bir doğası olduğu da ortaya çıkmaktadır. Zaman içerisinde yeni kutsal mekanların inşa edilmesi aynı zamanda mevcut merkezin dönüşmesinde aracı olmaktadır.²³

Diğer taraftan kentlerdeki merkez vurgusu sadece mimari ve mekansal düzenlemeyi değil, bu yerin siyasi ve toplumsal organizasyonunu da belirlemektedir. Bu konuda Eck, Singer ve

¹⁷ Şam, Fez ve Buhara; topografyaya uyumlu sokak dokusu ve cami, çarşı, hamam gibi kamusal yapılar etrafında gelişen mahalleleriyle organik olarak şekillenmiş İslam şehirlerinin başlıca örneklerindendir.

¹⁸ L. C. Brandis De Schass, S. Burchardus De Monte. *Palestine*. Lubeck: Lucas Brandis de Schass, 1475. Map. <https://www.loc.gov/item/2021668403/>, erişim: 13.03.2025.

¹⁹ L. Giovanni, *Mappamundi*. [Anonim:1453, 1452] Map. <https://www.loc.gov/item/2021668432/>, erişim: 12.01.2025.

²⁰ Müller, *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, 54.

²¹ M. Seutter, C. Van Adrichem. *Ierusalem, cum suburbiis, prout tempore Christi floruit, accurate notatis omnibus insignibus et praecipue iis locis*. [Augustanum: Matthaeum Seutter, 1730] Map. <https://www.loc.gov/item/2010587005/>, erişim: 10.02.2025.

²² S. Garfield, *Harita Üzerine*, çev. B. E. Alkan (İstanbul: Domingo, 2020), 52-53.

²³ M. Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 63-64.

Robert Redfield'in, bazı şehirleri "ortogonetik"²⁴ olarak tanımladığını bunların kültürel ve dini merkezler olarak işlev gördüğünü aktarmaktadır. Kültürel ve dini anlamda simgesel odaklar toplumsal kimliğin şekillenmesinde de etkili olmaktadır. Roma'nın batı dünyasında kutsal merkezi olması ya da Banaras'ın Hindu Hac merkezi olarak kabul edilmesi böylesi bir yaklaşımın sonucudur.²⁵

Pekin'deki imparatorluk merkezinde olduğu gibi Axis Mundi olarak görülen mekânlar dini ve siyasi gücün birleştiği merkezlerdir. Burada dini otorite ve yönetim arasında kurulan ilişki dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yöneticiler kutsal kentlerin organizasyonda Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak, evrensel düzenin somut temsili olan bir mekânsal merkezi yönetmek sorumluluğunda görülmüştür. Tapınakların ve sarayların merkezi konumu kralın yönetimini kutsallaştırmak amacını taşımaktadır.

2. Modern Kent ve Axis Mundi'nin Dönüşümü

Endüstri devrimiyle birlikte kentlerde teknoloji odaklı sosyal ve fiziksel çok sayıda değişikliğin meydana geldiği görülmektedir. Modern kent olarak isimlendirilen bu kentler geleneksel kentlerle ortak kültürel ve tarihi mirasa sahip olsalar da gerek kent mekânı gerekse de kentin algılanışı bakımından farklılıklara sahiptir. Örneğin geleneksel toplumlarda toplumsal düzenin kaynağı olan dinin yerine modern toplumlarda rasyonaliteye dayalı bilim ve hukuk sistemi geçirilmiştir. Böylece kentler seküler yönetimin merkezde olduğu, verimlilik ve bilgi odaklı merkezler şeklinde dönüştürülmüştür.

Bu bağlamda Axis Mundi kavramı da modern kentsel düzlemde çeşitli dönüşümler geçirmiş ve farklı şekillerde değiştirilmiştir. Bu dönüşüm süresini anlamak üzere öncelikle modern kentlerin dinamiklerini irdelemekte fayda vardır. Lynch, 1960'larda kent algısı üzerine yaptığı kullanıcı odaklı çalışmalarda kenti yollar, sınırlar, bölgeler, odak noktaları ve simgesel yapılar olarak kategorilere ayırmıştır.²⁶ Buna göre bir kenti, ulaşım ağları, finans ve ticaret merkezleri gibi bölgelerle, plazalar, alışveriş merkezleri veya medya mekanları gibi kamusal ve özellikle dikey strüktüre sahip simgesel alanlar tanımlamaktadır. Aynı tanımlama kriterleri geleneksel kentlere uyarlandığında geleneksel kentlerin dini referans ve bağlamları ile bu unsurları karşıladıklarını görebilmekteyiz. Örneğin geleneksel kentlerde hac ve ticaret yolları, kutsal alanın sur ile tanımlandığı savunma sınırları ve bölgeleri, kentin odağını oluşturan kutsal tek bir merkez ve burada yer alan dini kompleksler simgesel yapı ve alanları karşılamaktadır. Anlaşılabacağı üzere modern ve geleneksel kentler arasındaki ilişki düzleminde kentsel mekânın algısı konusunda pek çok ortaklık bulunmaktadır.

Ancak moderniteyle birlikte kentlerde yaşanan sekülerleşme süreciyle dini bağlantıların azalan önemi ve kent içerisindeki görünürlükleri Axis Mundi algısını da dönüştürmüştür. Toplumsal yaşamda dini pratiklerin ve ritüellerin kamusal alandaki görünürlüklerinin azalmasıyla geleneksel kentlerde kutsal ile özdeşleşen merkez yerine modern kentlerde seküler meydanlar yeni kamusal alanlar olarak karşımıza çıkmıştır. Kente dair mekânın sekülerleşmesi 19. yüzyılda Fransa'da yaşandığı gibi kimi zaman o kadar çarpıcı olmuştur ki kutsal bir merkezin yeniden oluşturulmasına yönelik bir çaba olmuştur. Zira Katolik

²⁴ Ortogonetik şehir belirli bir medeniyetin kültürel ve dini merkezini tanımlamaktadır. Örneğin Banaras, Hindu hac merkeziyken Kyoto ise Budist ve Şinto kutsal merkezidir.

²⁵ L. D. Eck, "The City As A Sacred Center." *The City As a Sacred Center, Essays On Six Asian Contexts* içinde, ed. B. Smith ve H. B. Reynolds (Netherlands: E. J. BRILL., 1987), 2-3.

²⁶ K. Lynch, *Kent İmgesi*, çev. İ. Başaran (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 52,53.

Kilisesi sekülerleşen Fransa'ya karşı dini geçmişini hatırlatacak bir kutsal merkez arayışına girmiştir. Bunun üzerine yapımına karar verilen Sacré-Coeur Bazilikasının inşası için üzerinde Aziz Denis adına küçük bir şapelin olduğu Montmare Tepesi bizzat kilise tarafından seçilmiştir.²⁷ Bazilika kuzey güney aksı boyunca planlanmış ve bu yönelim sayesinde günümüzde dahi kentin her yerinden görülebilecek şekilde konumlandırılmıştır. Yapı, Katolik Kilisesi'nin modern Fransa'ya karşı politik ve karşıt dini hareketi olarak kentte mekansal ve ideolojik bir organizasyon merkezi görevini taşımaktadır. Kilise inşa edildiği yerin tarihsel arka planı ve kültürel mirasla güçlü bir bağlantı kurarak kutsal bağı vurgulamaktadır. Aynı zamanda Sacré-Coeur, yalnızca bir ibadet mekânı değil, toplumsal kimliğin dini bağlantıları kullanılarak yeniden inşa edildiği politik bir alan olarak görülmüştür.

Kentsel mekânda kutsal Axis Mundi'nin yeniden üretilmesine dair bir başka örnek de inşası 18. yüzyılda başlayan ve ancak 2016 yılında kullanıma açılan Polonyada'ki İlahi Takdir Kilisesi'dir (Temple of Divine Providence). Uzun süren inşa süreci hem mimari tasarımının hem de yer seçimini de etkilemiştir. Ancak sonuçta anıtsal ölçekte tasarlanan yapı çevresindeki II. John Paul ve Primat Wyszyński Müzesi ve Büyük Polonyalılar Pantheon'uyla yalnızca bir ibadet mekanını değil aynı zamanda kutsal bir merkezi simgelemektedir.²⁸

Sekülerleşmenin kentsel bağlamdaki bir başka etkisi de kentsel mekâna dair bilginin hazırlanması, derlenmesi ve aktarılmasında görülen sıradanlaşmadır. Bu konuda Nora daha önce din adamları ve yöneticiler gibi sınırlı bir kesim tarafından arşivlenen mekân bilgisinin süreç içerisinde pek çok kişi tarafından yapılabildiğini ifade etmektedir. Bu durum kentte neredeyse her şeyin kayıt altına alınmasına neden olmuştur.²⁹ Axis Mundi bağlamında düşünüldüğünde ise kutsal merkezi belirleme yetkisinin daha önceleri sadece din adamları ve bazı yöneticilerde iken bu mekânların, toplumsal hafızanın somutlaştığı ve devam ettirildiği alanlar olduğu açıktır. Günümüzde ise ileri teknolojik gelişmeler tanrısal otoriteyi temsil eden Axis Mundi yerine veri kontrolünde modern bir eksen üretildiğini ortaya koymaktadır. Ström, Google Maps'in Axis Mundi'sinin yerini sorguladığı çalışmasında, merkezin veriler ve geri bildirimlerle sürekli olarak yer değiştirme esnekliğine sahip olduğunu açığa çıkarmıştır.³⁰ Bu bağlamda modern kentlerde tek bir merkezden ve toplumsal net bir hafızadan söz edebilmek zorlayıcıdır. Mekâna dair bilginin teknoloji ile daha erişilebilir olması beraberinde mekân karar vericilerinin sayısını arttırmıştır. Dini ritüel ve pratiklerin kent içerisinde görünürlüklerini yitirmesi bunların farklı şekillerde kentsel mekâna yansımalarını da beraberinde getirmiştir. Örneğin Noel ve Paskalya gibi dini bayramlar özellikle medya aracılığıyla ticari birer metaya dönüştürülmüştür. Böylelikle toplumsal hafıza sermaye ve piyasa bağlamlarında şekillenen sembolik kutsal mekanlar ve ritüellerle doldurulmaktadır.

İkinci olarak modernizmin en önemli aktivatörü olan kapitalizmin kent üzerindeki etkileri Axis Mundi'yi üretim ve tüketim ilişkileri doğrultusunda dönüştürmüştür.

²⁷ Raymond, A. J., *Restoring a Sacred Center: Pilgrimage, Politics, and the Sacré-Coeur*, s.102., <https://www.jstor.org/stable/41298987>, erişim: 12.02.2025.

²⁸ "The Temple of Divine Providence: a commitment fulfilled", <https://polishhistory.pl/the-temple-of-divine-providence-a-commitment-fulfilled>, erişim: 15.06.2025.

²⁹ P. Nora, *Hafıza Mekanları*, çev. M. E. Özcan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 30.

³⁰ T. E. Ström, "Journey to the Centre of the World: Google Maps and the Abstraction of Cybernetic Capitalism." *Cultural Geographies* 27/4 (October 2020), <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26979457>, erişim: 03.02.2025, 566.

Geleneksel kentlerde kutsal mekanların temsil edildiği dini merkez ve yapıların yerini modern ikonlar almıştır. Modern kentler medya, finans veya tüketim kültürü odaklı simgesel yapıların olduğu Axis Mundi'lere sahiptirler. Örneğin Dubai'de Burj Khalifa finans kapitali anıtını, Amerika'da Apple Park teknoloji ve yenilik merkezini veya Times Square medya ve reklam sektörünün görünür odağını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Lefebvre, kapitalizmin kentlerde seküler ve teknolojik-ekonomik güçlerin yansıması olan “görselleştirici” mekanlar ürettiğini ifade etmektedir. Ona göre kapitalist dünya kenti gökdelenler çağıdır. Gökdelenlerin dikeyliği ve yüksekliği sembolik otoritenin gücünü yansıtmaktadır.³¹ Bu açıdan gökdelenler sembolik olarak politik, ekonomik ve siyasi açıdan kapitalist kültürü temsil eden yapılardır. Göğe doğru yükselen yapısıysa geleneksel kent silüetindeki kutsal merkezlerde yer alan zigguratları çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde bu yapılar kentin kimliğini oluşturarak fiziksel ve zihinsel haritalarının merkezinde yer alır. Bu haliyle modern şehir silüetinde ekonomik gücü ve dolayısıyla seküler mimariyi karakterize etmektedir. Buralar geleneksel kent merkezlerinde olduğu gibi dikey mimari bir formlarıyla kentsel odak noktaları olarak sembolik bir değere sahiptirler. Koolhaas'a göre modern kentlerin gökdelen formu piramitler, tapınaklar ve katedraller gibi geleneksel dini yapılar yerine dikey hiyerarşiyi sürdüren yeni kentsel ikonlardır.³² Bir anlamda daha önce zigguratlar örneğinde olduğu gibi kutsal bağlamla sağlanan dikey eksen günümüzde bu şekilde sembolize edilmektedir.

Kapitalizmin simgesel merkezlerinden biri de alışveriş merkezleridir. Buralar modern kentlerde insanların en fazla toplandığı, sosyalleştiği ve zaman geçirdiği alanlar olarak toplumsal yaşamın merkezinde yer almaktadır. Bir anlamda geleneksel kentlerde kutsal mekanların üstlendiği toplumsal odak olma rolünü bu yeni seküler tüketim merkezleri almıştır. Bauman, alışveriş merkezlerinin mimarisinin dışarıdan gelecek her türlü müdahaleyi kesecek ve kullanıcılarını yalnızca tüketime yönlerecek şekilde steril olduğunu açıklamaktadır.³³ Gerçekten de alışveriş merkezleri sadece ticaretin gerçekleştiği yerler değildir. Tüketim alışkanlıklarının adeta birer ritüel şeklinde sürdürülmesine imkân veren mekanlardır. Bu mekanlarda küresel dünyadan gelen bilgi her daim doğrudan vitrin konseptlerine yansıtılmaktadır. Hafta sonu alışverişi, sezon indirimleri, özel günlerde hediye alma gibi standartlaşmış bazı tüketim ritüelleri, lüks markaların tüketim ikonu tasvirleri buraya farklı şekilde bir sıra dışı anlam yüklenildiğini açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda alışveriş merkezlerinden modernitenin sıra dışı/kutsal mekanları, bir bakıma modern tüketim mabetleri olarak bahsetmek şaşırtıcı olmayacaktır. Bu mekanlar adeta kutsal bir çekim merkezi olarak küresel tüketim ritüellerinin odağında yer almaktadırlar. Benzer şekilde Times Square, dev reklam panoları ile döşenmiş modern kentin eğlence kültürünü ve ticaret endüstrilerinin keşişimini temsil eden kamusal bir odak olarak dikkati çeker. Çoğu zaman “dünyanın kavşağı” olarak anılması, ismindeki meydan ibaresine rağmen bu yerin aslında bir geçiş güzergahı olmasındandır. Kalabalık turist gruplarının New York ziyaretlerinde yapılacaklar listesinde ritüelistik şekilde ilk sıralarda burada fotoğraf çekilmesinin ve paylaşımının yer alması şaşırtıcı değildir. Bu konuda Urry, “turist bakışı” ifadesiyle görülecek yerlerin ve yapılacak şeylerin tespit edilip işaretlendiğine yönelik tespitiyle dikkat çekmiştir.³⁴

³¹ H. Lefebvre, *Mekanın Üretimi*, çev. I. Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 122.

³² R. Koolhaas, *Delirious New York, A Retroactive Manifesto for Manhattan* (New York: The Monacelli Press, 1978).

³³ Z. Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. S. O. Çavuş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 152.

³⁴ J. Urry, *Mekanları Tüketmek*, çev. R. G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 190.

Pek çok ibadet yapısı da turist ziyaretlerinin gerçekleştiği ekonomik ve kültürel tüketim alanına dönüşmüştür. Geçmişte dini, kültürel ve sembolik birer merkez olma ilişkilerini yitirmişlerdir. Dahası modern kentlerde odaklar kalıcı, tarihsel süreklilik taşıyan kutsal mekanlar yerine tarihsel bağ kurulamayan ve süreç içerisinde odak niteliğine karar verilen yapılar ve mekanlardan oluşmaktadır. Bir anlamda modernite küreselleşmeyle birlikte anlam değeri olan ancak geçici olan merkezler inşa etmektedir. Örneğin havaalanları küresel dünyanın hareket ve bağlantı ekseniyken kültürel ve ekonomik olarak ulusal sınırları aşan merkezler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda kimsenin aidiyet kuramadığı geçici ve anonim mekanlardır.

Böylelikle modern dönem kent yapılanmasında tek bir büyük kutsal merkez yerine seküler ve parçalanmış bir Axis Mundi algısı ağır basmaktadır. Sosyal, siyasal ve ekonomik etkenler doğrultusunda üretilen merkezlerde zaman zaman tarihsel ve kültürel bağlamın da dikkate alındığı görülmektedir. Şangay'daki "Bir Şehir, Dokuz Kasaba" projesinde Viktorya dönemi Londra'sı, İskandinav, Hollanda ve Alman kasabası temalı kasabalar batı şehir planlama ve mimarlık deneyiminin farklı bir coğrafyada yeniden nasıl üretilebileceğini gösteren bir örnektir.³⁵ Diğer taraftan geleneksel kentleri taklit eden bazı yerleşimler de bulunmaktadır. Hindistan'da inşa edilen ve merkezinde kentin ruhsal merkezi Matrimandir olan Auroville deneysel bir yerleşim alanı olarak bunlardan biridir.³⁶ Bu merkezin, dini bir referansı olmadığı sadece birleştirici bir gücü temsil ettiği ifade edilmektedir.³⁷ Yerleşimin sembolik odağı olarak Matrimandir, Axis Mundi'nin modern bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere modern kentlerde Axis Mundi dini ritüellerin kamusal görünürlüğünün azalması, teknolojinin kentsel algıyı dönüştürmesi ve kapitalist üretim-tüketim ilişkilerinin belirleyici rol oynamasından kaynaklı seküler, parçalı ve çok işlevli merkezler olarak karşımıza çıkmaktadır. Artık kutsal, sabit ve kolektif olarak paylaşılan bir merkez değil sermaye, medya ve piyasa hareketlerinin belirlediği kentsel mekânlarda temsil edilmektedir.

Sonuç

Axis Mundi geleneksel ve modern kentlerde kentsel düzeni etkileyen önemli bir faktör olarak varlığını sürdürmüştür. Geleneksel kentlerde Axis Mundi kutsal ve dünyevi olanı birbirine bağlamanın aracı olarak görülmüş ve bu bağlamda kentlerde dini ve politik güç merkezi olarak yerleşime şekil vermiştir. Aynı zamanda dini ritüellerin güzergahların belirlenmesinde ve yön tayinin yapılmasında önemli bir yol gösterici olarak görülmüştür. Pek çok geleneksel kent kurulum pratiğinde kurucu Tanrı-kral figürü Axis Mundi'yi işaret eden sembolik bir yeri belirlemiştir. Dolayısıyla geleneksel kentlerde Axis Mundi doğrudan kutsal bağlantılara referans veren simgesel bir mekanla ilişkilendirilmiştir. Moderniteyle birlikteyse modern kentler genellikle daha önce sahip oldukları dini ve kozmik bağlamlarından koparıldıkları bir sekülerleşme süreci içerisine girmişlerdir. Bu bağlamda dini hayat gündelik yaşam pratiklerinde daha az görünür hale gelmiş ve genellikle ibadet yapılarıyla sınırlandırılmıştır.

³⁵ R. Wakeman, *Ütopya'yı Hayata Geçirmek, Yeni Şehir Hareketinin Düşünsel Tarihi*, çev. Ü. H. Yolsal (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 277-278.

³⁶ Auroville, The City of Dawn, <https://auroville.org/> (erişim: 13.03.2025).

³⁷ The Mother on Matrimandir and Religions, <https://auroville.org/page/the-mother-on-matrimandir-and-religions> (erişim 13.05.2025).

Gelenekselden moderniteye Axis Mundi'nin dönüşümü, kentsel mekânda sadece fiziksel bir değişimi değil aynı zamanda kutsal ve dünyevi algılarımızın da farklılaştığını ortaya koymaktadır.

Kapitalizmin mekânın değerini bir tüketim nesnesine indirgemiş olması kentlerin geleneksel anlamda kutsal bağlantısını zayıflatmıştır. Günümüzde bazı hac mekanlarının dini bağlamından ziyade turistik bir güzergâh olarak görülmesi veya tapınak yapılarının turizm amacına hizmet etmesi mekânın nasıl tüketilebildiğini gösteren örneklerdir. Bu yerler moderniteyle birlikte medya, reklam ve tüketim kültürünün yönlendirmesiyle aynı kent içinde birden fazla mekânda ortaya çıkabilen çoğul odakları işaret edebilmektedir.

Hatta Sacré-Coeur Bazilikası örneğinde olduğu gibi kutsal bağlamıyla bir mekânın baştan üretilmesi ve bu kutsal değerın günümüzde dahi marka olarak kentin pazarlanmasında kullanılması mümkündür. Üstelik bu yer yerel olmasının yanında küresel boyutta bir değere de sahip olmaktadır. Bu bağlamda geleneksel kentlerde kutsalla ilişkili olan Axis Mundi'nin sekülerleşen modern kent mekânında ekonomik ve politik gücün temsil edildiği yerler olarak dönüştüğü açığa çıkmaktadır. Kapitalist şehirleşme sonucu kentsel merkez sınırları belli bir şehri temsil etmemekte daha çok küresel finans akışlarının ve tüketim ilişkilerinin belirlendiği yerleri işaret etmektedir. Bu nedenle kenti betimleyen yeni eksenler ve yeni kentsel odaklar statik yapılarla değil, medya ve tüketim alanlarıyla ilişkilendirilmiştir. Buraların toplumsal algısı ve kullanım biçimleri turistik ve ticari birer faaliyet alanına doğru evrilmiştir.

Seküler bağlamda Axis Mundi merkez olma özelliğini yine kentin en yoğun noktalarındaki sembolik yapılarda korumaktadır. Geleneksel kentlerde Axis Mundi'nin özdeşleştiği tapınak ve sarayların dikey mimarisinin ya da kutsal dağların yerini gelişmiş teknolojiyle üretilmiş gökdelenler, finans ve alışveriş merkezleri almıştır. Bu yerler gündelik hayat pratikleri ve toplumsal aidiyet belirleyen küresel değerlere yön vermektedirler. Bu nedenle alışveriş merkezlerinin küresel bağlamda hazırlanan sezonluk vitrinleri yerelliğe dönüşüp toplumsal değerlerimizi belirlemektedir. Hatta dini ritüellerde olduğu gibi buralar birer toplanma mekânı olarak kentin çekim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla alışveriş merkezlerini ticari birer yapıdan çok tüketimin kutsallaştırıldığı kentsel odaklar olarak değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında moderniteyle birlikte kentsel bazı kamusal alanların da politik ve siyasi söylemlerde birer merkez olarak üretilmeleri söz konusudur. Daha önce dini referanslarla şekillenen kentlerin meydan gibi kamusal alanlarının yerine küresel finans ve piyasa hareketlerinin veya medya akışının yönetimindeki ekonomik, politik ve siyasi alanlar almaktadır. Çoğu zaman simgesel yapılar, sembol ve imajlarla belirginleştirilmiş bu yerlerin kentsel kullanıcının içinden gelip geçtiği geçici mekanlardır. Buraların sembolik değeri yerel kullanıcılar için değil de genellikle küresel güçler tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla daha geçici aynı zamanda seküler kamusal alanlar yeni kent merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak gerek geleneksel kentlerde gerekse moderniteyle birlikte insanlığın yerleşim konusunda bir odak arayışında olduğu açıktır. Bu arayış ister kutsal ve dini referanslarla isterse ekonomik, politik ve siyasi etkenlerle olsun daima üst düzey bir değer atfedilen kentsel mekânlar üretmiştir. Geleneksel kentlerde kutsallıkla ilişkilendirilen Axis Mundi, moderniteyle modern yaşamın şekillendirdiği kent merkezlerine, bunun odak noktası olan sembolik yapı ve mekanlara taşınmıştır. Böylelikle kentsel mekân geleneksel kutsal bağlamından sıyrılarak toplumsal bir gösteri ve tüketim nesnesi şeklinde yeniden üretilmiştir. Geçmişte tanrıya, gökyüzüne yükselen mimariyle dikkati çeken merkez

tasavvuru günümüzde yerini tüketiciler için gökyüzünü delen ticaret merkezleriyle kendisini ifade eden mekânlara bırakmıştır. Tüm bunlar Axis Mundi'nin kent morfolojisi bağlamında sürekli dönüşüm içerisinde olduğunu ve günümüzde farklı şekillerde de olsa kentlerde merkezi konumunu sürdürdüğünü göstermektedir.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Bauman, Z. *Akışkan Modernite*. çev. S. O. Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017.
- Brandis De Schass, L. C., Burchardus De Monte, S. *Palestine*. Lubeck: Lucas Brandis de Schass, 1475. Map. <https://www.loc.gov/item/2021668403/>, erişim: 13.03.2025.
- Carmona, M. *Paris'in Kentsel Dönüşümü, Hausmann Uygulamaları*. çev. M. A. Erginöz, İstanbul: Fayard Yayınevi, 2004.
- Cooper, J.C. "Axis Mundi." *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, Thames and Hudon Ltd., 1987, <https://archive.org/details/B-001-014-059/page/n17/mode/2up?q=%22axis+mundi%22>, erişim: 10.02.2025.
- Eck, L. D., "The City As A Sacred Center." *The City As A Sacred Center, Essays On Six Asian Contexts* içinde, ed. B. Smith ve H. B. Reynolds. Netherlands: E. J. BRILL., 1987.
- Eliade, M. *İmgeler ve Simgeler*. çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- _____. *Kutsal ve Kutsal-Dış*. çev. A. Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Garfield, S. *Harita Üzerine*. çev. B. E. Alkan, İstanbul: Domingo, 2020.
- Gates, C. *Antik Kentler, Antik Yakındoğu, Mısır, Yunan ve Roma'da Kentsel Yaşamın Arkeolojisi*. çev. B. Cezar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Giovanni, L. *Mappamundi*. [Anonim:1453, 1452] Map. <https://www.loc.gov/item/2021668432/>, erişim: 12.01.2025.
- Grabar, O. *İslam Sanatı ve Ötesi, İslam Sanatı Çalışmalarının İnşası III*. çev. D. Karakaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.
- Gündüz, Ş. *Güç, İktidar ve Kutsal, tanrı-kral'dan tanrı-insan'a*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- _____. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Howard, E. *Yarının Bahçe Kentleri*. çev. V. Atmaca, İstanbul: Daimon Yayınları, 2019. <https://auroville.org/>, Auroville, The City of Dawn, erişim: 13.03.2025.
- _____. The Mother on Matrimandir and Religions, erişim 13.05.2025.
- Koolhaas, R. *Delirious New York, A Retroactive Manifesto for Manhattan*. New York: The Monacelli Press, 1978.
- Lefebvre, H. *Mekanın Üretimi*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Lynch, K. *Kent İmgesi*. çev. İ. Başaran. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- McDonald, J. A. "Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE". *Religions*, 9(9), 256. (2018). <https://doi.org/10.3390/rel9090256>.
- Mumford, L. *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. Çev. G. Koca, T. Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Müller, W. *Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Welt-nabel*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1961.
- Nora, P. *Hafıza Mekanları*. çev. M. E. Özcan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Raymond, A. J., Restoring a Sacred Center: Pilgrimage, Politics, and the Sacré-Coeur, s.102., <https://www.jstor.org/stable/41298987>, erişim: 12.02.2025.
- Seutter, M. ve Van Adrichem C. *Ierusalem, cum suburbiis, prout tempore Christi floruit, accurate notatis omnibus insignibus et praecipue iis locis*. [Augustanum: Matthaeum Seutter, 1730] Map. <https://www.loc.gov/item/2010587005/>, erişim: 10.02.2025.
- Sterlin, H. *İmanın ve İktidarın Hizmetinde İslam Mimarisi*. çev. A. Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Ström, T. E. "Journey to the Centre of the World: Google Maps and the Abstraction of Cybernetic Capitalism." *Cultural Geographies* 27/4 (October 2020), 561-579.

- <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26979457>, erişim: 03.02.2025.
- Sullivan, L. E. "Axis Mundi." *Encyclopedia of Religion*, ed. L. Jones. USA: Thomson Gale: 2005.
- The Temple of Divine Providence: a commitment fulfilled, <https://polishhistory.pl/the-temple-of-divine-providence-a-commitment-fulfilled>, erişim: 15.06.2025.
- Urry, J. *Mekanları Tüketmek*. çev. R. G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Wakeman, R. *Ütopyaı Hayata Geçirmek, Yeni Şehir Hareketinin Düşünsel Tarihi*. çev. Ü. H. Yolsal, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.

§



Glossa Ordinaria: The Formation of the Standard Biblical Exegetical Tradition in Medieval Christian Theology

► Araştırma makalesi / Research article

Yasin GÜZELDAL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Asst. Prof., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religions | ROR ID: [05j1qpr59](https://orcid.org/0000-0002-7349-5388) | İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0002-7349-5388](https://orcid.org/0000-0002-7349-5388) | yasin.guzeldal@medeniyet.edu.tr

Cite as: Güzel, Yasin. "Glossa Ordinaria: The Formation of the Standard Biblical Exegetical Tradition in Medieval Christian Theology". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 55-74.

Abstract

The Glossa Ordinaria is regarded as one of the most significant biblical commentaries of the medieval Christian world. Developed in the 12th century, this work played a central role in both monastic education and scholastic theology by compiling exegetical traditions derived from patristic authorities. This study examines the historical development, structural features, sources, and theological authority of the Glossa Ordinaria. In particular, it explores the role of the Cistercian Order in the dissemination of the text and its use in biblical education at medieval universities. Furthermore, it addresses the critiques of the Glossa Ordinaria during the Reformation and its relevance in modern academic research. Beyond being a mere exegetical tradition, the Glossa Ordinaria serves as a fundamental resource for understanding the development of medieval theological thought. However, the absence of a critical edition presents significant challenges for scholarly engagement with the text. In this context, this study underscores the theological and historical significance of the Glossa Ordinaria, discussing both the opportunities and limitations it presents for contemporary research.

Keywords: Christianity, Glossa Ordinaria, Medieval Theology, Biblical Exegesis, Cistercians.

Glossa Ordinaria: Orta Çağ İlahiyatında Standart Kutsal Kitap Tefsir Geleneginin Oluşumu

Atf: Güzel, Yasin. "Glossa Ordinaria: Orta Çağ İlahiyatında Standart Kutsal Kitap Tefsir Geleneginin Oluşumu". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 55-74.

Öz

Glossa Ordinaria, Orta Çağ Hristiyan dünyasında Kutsal Kitap'ın yorumlanmasında kullanılan en önemli şerhlerden biri olarak kabul edilmektedir. 12. yüzyılda şekillenen bu eser, patristik otoritelerden derlenen yorumları bir araya getirerek hem manastır eğitiminde hem de skolastik teoloji içinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu çalışma, Glossa Ordinaria'nın tarihsel gelişimini, yapısal özelliklerini, kaynaklarını ve teolojik otoritesini incelemektedir. Özellikle Sistersiyen Tarikatı'nın eserin yayılmasındaki etkisi ve üniversitelerde Kutsal Kitap eğitimi alanındaki kullanımı ele alınmaktadır. Ayrıca, Reform hareketi sırasında esere yönelik eleştiriler ve modern akademik çalışmalarda yeri de değerlendirilmiştir. Glossa Ordinaria, yalnızca bir tefsir gelenegi olarak değil, aynı zamanda Orta Çağ ilahiyat düşüncesinin gelişimini anlamak açısından da temel bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ancak, eleştirel bir baskısının eksikliği, metnin akademik araştırmalar açısından bazı zorluklar barındırmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Glossa Ordinaria'nın teolojik ve tarihsel önemini vurgulayarak, modern araştırmalar açısından sunduğu imkânlar ve karşılaşılan sınırlamaları tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, Glossa Ordinaria, Orta Çağ Teolojisi, Kutsal Kitap Şerhi, Sistersiyenler.

Giriş

The *Glossa Ordinaria* is recognized as one of the most significant and influential works in the medieval tradition of biblical exegesis. Widely utilized in both monastic life and academic circles, this text played a central role in shaping Christian theology. Developed in the 12th century, the *Glossa Ordinaria* serves as an essential resource for understanding how the Bible was read, interpreted, and commented upon in the medieval Christian world. Enriched with excerpts from the works of prominent theologians such as Jerome (d. 420), Augustine (d. 430), Gregory the Great (d. 604), and other Church Fathers, this compilation stands out for its synthesis of exegetical traditions within ecclesiastical thought. By assembling patristic interpretations, the *Glossa Ordinaria* facilitated the collective development of theological thought throughout the Middle Ages, particularly in Western Europe.

One of the most distinctive features of the *Glossa Ordinaria* is its marginal glosses (commentaries) and short interlinear annotations, which frame the biblical text. This structural format, preserved in both manuscripts and printed editions, offers valuable insight into medieval methods of biblical reading and interpretation. Beyond its extensive use in monasteries and universities for biblical education, the *Glossa Ordinaria* also shaped the intellectual framework of scholastic theology. Prominent theologians such as Thomas Aquinas (d. 1274) frequently referred to it, reinforcing its status as an authoritative source. The multi-layered exegetical approach embedded in the *Glossa Ordinaria* aimed to uncover both the literal and the allegorical or mystical meanings of sacred texts. This hermeneutical method emphasized the necessity of deep exegetical engagement, rather than relying solely on surface-level interpretations. Consequently, the *Glossa Ordinaria* emerged as one of the most important biblical commentaries of the Middle Ages, often referred to as the "Medieval Bible."

The dissemination of the *Glossa Ordinaria* owes much to monastic traditions, particularly the Cistercian Order, which played a crucial role in copying and distributing the text across European monasteries. Their efforts ensured the text's broad transmission and integration into theological education. Additionally, the *Glossa Ordinaria* continues to attract significant scholarly attention in modern academic studies, especially within the field of medieval theology. However, the lack of a comprehensive critical edition remains a significant gap, complicating in-depth research on its historical development and content. Despite this limitation, the *Glossa Ordinaria* endures as one of the most foundational examples of biblical exegesis in Western Christianity, maintaining its historical and theological relevance even today.

This study explores the historical background and origins of the *Glossa Ordinaria*, its structural features, language, and style, its sources and theological authorities, the Cistercian Order's role in its transmission, its impact on medieval Christianity, its contribution to theological and intellectual traditions, its relationship with the Reformation, and its position in modern research.

Definition

The Latin term *glossa* derives from the Classical Greek word γλῶσσα (*glossa*), which refers both to the tongue as a speech organ and, metaphorically, to language or speech.¹ The modern English word *gloss* is derived from this root. In its technical sense, *glossa* typically refers to a brief annotation—often consisting of only a few words—added to the margins or between the lines of a text to clarify an ambiguous term. In Turkish usage, this concept can be translated as "haşıye" (marginal note or gloss). Accordingly, a biblical gloss can be defined as a brief annotation added to the margins or between the lines of a text to explain a specific word, often comprising just a few words. Christian writers also used the term *glossa* specifically in connection with Sacred Scripture, extending beyond doctrinal, ritual, or historical ambiguities to focus on elucidating the text's purely linguistic difficulties. The words requiring glosses can generally be categorized into five main types:

- i. Foreign words-terms appearing in the text that originate from a language different from the primary one of the manuscript.
- ii. Dialectal expressions-regional or vernacular terms that were not widely understood outside specific localities.
- iii. Archaisms-words that were once common in earlier periods but had fallen out of regular use by the time of the text's composition.
- iv. Technical terms-specialized vocabulary associated with a particular scholarly or professional field.
- v. Unexpected or unusual usages-instances where words are employed in a rare, figurative, or grammatically irregular manner.²

The term *glossa* has been said to apply to nearly all forms of biblical commentary. As marginal annotations multiplied over time, it became practical to collect them either in sequential order according to their textual placement or in alphabetical compilations. Such collections sometimes evolved into glossaries, which were occasionally referred to simply as glosses. Among the most notable biblical glossaries are: The 4th-century lexicon of Hesychius of Alexandria, The 9th-century lexicon of Photius, The 10th-century lexicon of Suidas. Initially, these glossaries consisted of only a few words. However, as lexicographers expanded their compilations by adding their own interpretations and quotations from the Church Fathers, these collections grew significantly in length. As a result, what began as a brief annotation gradually evolved into a continuous commentary spanning an entire book.³ The most renowned example of this process is the *Glossa Ordinaria*, which stands as one of the most comprehensive and influential biblical commentaries of the medieval period

¹ H. G. Liddell vd., *A Greek-English Lexicon* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1883).

² Francis Gigot, "Scriptural Glosses", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), 6/587-588.

³ *The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature: New Maps and Many Original American Articles by Eminent Authors. With New American Supplement* (New York: Werner Company, 1898), 10/686.

Developed in the 12th century, the *Glossa Ordinaria*⁴ is a standardized collection of biblical commentary that surrounds the Scriptural text. Officially titled *Biblia Latina cum glossa ordinaria*, this work presents the entire Latin Bible accompanied by both marginal (*glossa marginalis*) and interlinear (*glossa interlinearis*) annotations. In this context, the *Glossa Ordinaria* represents the widely accepted and standard exegetical tradition that shaped biblical interpretation throughout the Middle Ages.

In its origins, the *Glossa Ordinaria* emerged from the marginal notes and annotations added by monks and biblical scholars to clarify or define words within the biblical text. Over centuries, these annotations accumulated to such an extent that they completely filled the margins, sometimes obscuring the primary text itself. As a result, these notes were eventually compiled into a separate book, which later expanded into multiple volumes. Following centuries of manuscript tradition, the *Glossa Ordinaria* was fully printed for the first time by Adolph Rusch (d. 1490?) in 1480/81, enabling its dissemination across all of Europe.⁵

Several key figures contributed to the development of this monumental work. Among them, Walafrid Strabo (d. 849) played an early role in its formation, followed by numerous monks and scholars who enriched the text with additional commentary.⁶ Another central figure was Anselm of Laon (d. 1117), under whose guidance the *Glossa Ordinaria* was compiled and expanded. The work drew extensively from the Latin Church Fathers and other Christian theologians, incorporating their exegetical insights.⁷ After Anselm's death, his students continued compiling glosses, lexical explanations, and commentaries, eventually producing the comprehensive edition of the *Glossa Ordinaria* around 1150. From that point forward, the *Glossa Ordinaria* became the standard exegetical reference and remained in use for centuries as a foundational text in biblical interpretation.⁸

Content and Sources

Glossa Ordinaria's commentaries on the Old Testament rely heavily on the authority of the Church Fathers (especially Jerome, Augustine, Gregory the Great, and Origen). These commentaries emphasize a typological reading: events, people, and institutions in the Old Testament are believed to be prefigurations of truths that will be fulfilled in the New

⁴ The Latin word "ordinaria" in *Glossa Ordinaria* literally means "ordinary" or "regular". However, in this context, it carries a technical meaning. Here, "ordinaria" signifies that the text is "widely known," "commonly used," or follows an established standard of interpretation. Thus, rather than implying ordinarieness in the sense of being unremarkable, "ordinaria" denotes an authoritative and widely accepted commentary.

⁵ Karlfried Froehlich - Margaret T. Gibson, *Biblia Latina cum glossa ordinaria: facsimile reprint of the editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81* (Brepols, 1992).

⁶ He was a Frankish monk, theologian, poet, and scholar who lived in the 9th century. His works played a significant role in the development of the *Glossa Ordinaria*. However, his contribution was preparatory rather than definitive, serving as a foundational influence rather than a complete or final version of the text. Christina Pössel, "'Appropriate to the Religion of their Time': Walafrid's Historicisation of the Liturgy", *Writing the Early Medieval West*, ed. Charles West - Elina Screen (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 80-97.

⁷ Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary* (Commentaria, Band 3): 03 (Leiden Boston, 2009), 2-7.

⁸ Although some additions, such as marginal glosses, have been attributed to figures like Walafrid Strabo, recent studies indicate that both marginal and interlinear glosses were compiled from Latin translations of the works of Origen (d. 253) and Hesychius (5th–6th century), the Latin Church Fathers, and medieval glossators working under the direction of Anselm of Laon. Smith, *The Glossa Ordinaria*, 41; David Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext* (Cardiff: University of Wales Press, 2012), 4.

Testament. For example, the Psalms: are associated with the suffering and exaltation of Christ. Daniel: contains typological elements related to the eschaton (the afterlife) and the coming of Christ. Isaiah: is seen as containing prophecies about the coming of Christ, especially Isaiah 7:14 (“a virgin shall conceive”), which occupies a central place in Christian theology.

Furthermore, the Glossa Ordinaria does not directly quote Jewish commentators. However, the indirect influence of Jewish commentators such as Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaki, 1040-1105) is possible. Christian scholars around the University of Paris were familiar with Jewish exegesis in the 12th century. Medieval Christian exegetes did not quote Jewish interpretations directly, but they did convey some views using expressions such as “Judaeus quidam dixit”. The reason for this reluctance was the desire to preserve Christianity’s Christ-centered reading tradition. Jewish interpretations were sometimes used as “evidence” and sometimes as “counterarguments.” However, traces of Midrashic literature in the Glossa Ordinaria are very indirect and are mostly felt through second-hand interpretations in the texts of the Church Fathers. Kabbalistic texts, on the other hand, were not yet widely circulated during the Glossa period (12th century). The influence of Kabbalah in the Christian world began in the 13th-15th centuries, particularly with figures such as Pico della Mirandola and Raymond Lull. However, Christian commentators gradually began to use Jewish mysticism to “prove” the messianic nature of Jesus. This is particularly evident in texts such as the *Zohar*.⁹

Each book of the Glossa Ordinaria begins with prefatory texts by Jerome or other significant patristic sources. The text is richly annotated with glosses of varying thickness, carefully integrated into both the margins and the interlinear spaces. The main biblical text is prominently positioned at the center of the page in large script, ensuring its visibility, while the glosses, written in smaller script, meticulously surround it, filling both the interlinear spaces and the page margins. This layered textual arrangement reflects the Glossa Ordinaria’s multi-dimensional exegetical approach, which asserts that each passage should be interpreted through multiple levels of meaning: The literal sense (*sensus litteralis*), the spiritual and allegorical sense (*sensus spiritualis*). This structured format reinforces the medieval exegetical tradition, where biblical texts were not only read at face value but were also examined for deeper theological, moral, and mystical insights.

The primary purpose of the Glossa Ordinaria is to demonstrate that sacred texts require a multi-layered reading, constructed upon a collective exegetical tradition informed by authoritative sources. The Latin Vulgate text occupies only a small portion of the page’s center, while the marginal glosses (*glossa marginalis*) surround it, offering extensive commentary. These marginal glosses, positioned in the side columns of the manuscript, often provide in-depth explanations that can sometimes be twice the length of the biblical text itself. Due to the extensive volume of these annotations, medieval manuscripts often contained only a few sections of Scripture per manuscript, as a single volume could easily become too unwieldy. In some copies, shorter interlinear glosses (*glossa interlinearis*) were also added between the lines of the biblical text. These interlinear glosses directly reference specific words or short passages, concisely clarifying their meaning. This textual structure closely resembles modern hypertext systems, enabling readers to engage with the text through

⁹ Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (London: University of Notre Dame Press, 1989), 80.

a network of layered commentary. By presenting theological ideas in a systematic and interconnected manner, the *Glossa Ordinaria* significantly contributed to the intellectual landscape of medieval biblical exegesis.¹⁰

As a result, the *Glossa Ordinaria* became an indispensable tool for both scholastic theologians and church instruction, interpreting not only the literal (direct) meaning of Scripture but also its allegorical and moral dimensions. The impact of the *Glossa Ordinaria* on medieval biblical and philosophical studies was so profound that it was sometimes referred to as the "Medieval Bible." Its authority was reinforced by its frequent citation by major theologians, particularly Thomas Aquinas (1225–1274), who consistently referenced it as an authoritative exegetical source.¹¹

Research into the origins of the glosses reveals the diversity of authors and sources behind each book or collection, raising further questions about the overall formation process and purpose of the *Glossa Ordinaria*. The glosses are primarily drawn from theological commentaries, sermons, and exegetical analyses written by the leading Christian scholars and theologians of their time. Accordingly, the *Glossa Ordinaria* contains excerpts from authoritative patristic and Carolingian sources, including Jerome (d. 420), Augustine (d. 430), Gregory the Great (d. 604), Bede (d. 735), Anselm of Canterbury (d. 1109).

These glosses provide a rich theological framework, offering exegetical insights from multiple perspectives, including theological (doctrinal interpretations), moral (ethical teachings and applications), allegorical (symbolic meanings and typology) typological (connections between Old and New Testament narratives).

This multi-layered exegetical approach highlights the depth and complexity of the *Glossa Ordinaria*, establishing it as a fundamental text for medieval biblical interpretation.¹² The *Glossa Ordinaria* was not solely limited to patristic sources; late Carolingian scholars also played a significant role in its formation. In this context, several notable figures contributed to its development, including: Rabanus Maurus (d. 856), Paschasius Radbertus (d. 865), Haimo of Auxerre (d. 865), Remigius of Auxerre (d. 908), Alcuin of York (d. 804), John Scotus Eriugena (d. 877).

These scholars made substantial contributions to medieval Christian theology and biblical exegesis, shaping the interpretive tradition of the Middle Ages. Their works provided theological, doctrinal, and exegetical insights that were incorporated into the *Glossa Ordinaria*, expanding its intellectual foundation beyond early Church Fathers. However, sources from 11th-century theologians are relatively scarce within the *Glossa Ordinaria*. The works of scholars such as: Lanfranc of Bec (d. 1089), Berengar of Tours (d. 1088) are included only in limited instances. This selective incorporation suggests that while Carolingian scholarship played a crucial role in medieval biblical exegesis, later scholastic figures were not as prominently featured in the standard gloss tradition.¹³ This diversity of

¹⁰ Constance B. Bouchard, "The Cistercians and the 'Glossa Ordinaria'", *The Catholic Historical Review* 86/2 (2000), 185.

¹¹ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 41; Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 4.

¹² Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 56.

¹³ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 41. The same applies to Rashi's commentary on the Tanakh, written in the 11th century and known as *Glossa Hebraica*. Although frequent references are made to the Rabbinic tradition, the source is not mentioned. Ömer Faruk Yıkar - İsmail Taşpınar, "Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı", *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 174-193.

sources reflects the Glossa Ordinaria's comprehensive scope within Christian theological thought and demonstrates that its glosses represent the most esteemed exegetical tradition of the period. The broad range of commentaries and source materials not only establishes the Glossa Ordinaria as a theological reference work but also highlights its significance as an intellectual archive of medieval scholarship. This extensive exegetical tradition positions the Glossa Ordinaria as a foundational text for understanding the development of theological discourse and biblical interpretation in the Middle Ages.

Determining the individual authors of the glosses appears to be a challenging task at first glance. This difficulty arises from the complexity of distinguishing the sources behind the glosses and the inherent challenge of identifying the contributions of different authors within the text. The process of attributing specific glosses to particular theologians is further complicated by the interwoven nature of the commentary tradition, where multiple scholars and exegetes have built upon and expanded earlier annotations over time.¹⁴ In many cases, the Glossa Ordinaria presents its commentaries without explicit citations. Consequently, there is often no clear indication of who authored specific glosses or which theological authority they are based on. The commentary appears to be seamlessly integrated into the biblical text itself, without any referencing system or footnotes to distinguish its sources. This lack of attribution makes it challenging for researchers and readers to trace the origins of the interpretations within the glosses. Since the commentary does not consistently include authorial remarks or editorial markers, it is difficult to determine whether a given gloss represents a direct quotation, a synthesis of multiple sources, or an independent interpretation. With few exceptions -such as editorial clarifications attributed to Gilbertus of Auxerre- the vast majority of the glosses remain anonymous, further complicating efforts to systematically map the theological and exegetical traditions embedded in the Glossa Ordinaria.¹⁵

In Adolph Rusch's first printed edition of the Glossa Ordinaria (15th century), only a portion of the marginal glosses (*glossa marginalis*) included explicit source attributions. In contrast, interlinear glosses (*glossa interlinearis*) rarely contained citations. When sources were cited, they were typically attributed to Church Fathers or prominent Carolingian scholars such as Rabanus Maurus (d. 856).¹⁶ However, the frequency and variety of attributions vary across different books of the Bible. While some biblical books contain almost no citations, others include more frequent references. This variation suggests that the Glossa Ordinaria is fundamentally heterogeneous in its composition, rather than adhering to a strictly uniform system of attribution. Moreover, the pattern of attributions appears

¹⁴ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 42.

¹⁵ Gilbertus Universalis, also known as Gilbert of Auxerre, who died in 1134, took an unusual approach for his time by signing his glosses with his own name. While medieval theologians typically avoided personal attribution, Gilbertus explicitly attached his name to his contributions to the Glossa Ordinaria. However, he also acknowledged that a significant portion of his work consisted of quotations from the Church Fathers. It is highly probable that Gilbert annotated most of the Old Testament, including the Torah, Joshua, Judges, Kings, the Major and Minor Prophets, and Lamentations. Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 37; Smith Lesley, "The Glossed Bible", *The New Cambridge History of the Bible: Volume 2, From 600 to 1450*, ed. Richard Marsden - E. Ann Matter (Cambridge New York Melbourne etc.: Cambridge University Press, 2012), 366; J. S. Purvis - B. Smalley, "Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the «Glossa Ordinaria»", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), 235-262.

¹⁶ He was one of the most prominent teachers and writers of the Carolingian era. Additionally, he was the mentor of Walafriid Strabo.

consistent across manuscript traditions—manuscripts with frequent citations tend to be similar in this regard, while others consistently lack them. Notably, as some biblical books progress, the frequency of attributions declines sharply, implying that scribes and copyists did not follow a standardized referencing system or systematic method of indicating sources. Even when attributions are present, they typically include only the author's name rather than the title of the work or a specific passage reference. This lack of precise citation makes it challenging for scholars to trace the exact sources referenced in the glosses. Furthermore, this absence of detailed attributions suggests that the *Glossa Ordinaria* was primarily intended as a practical exegetical tool rather than a scholarly reference designed for rigorous textual analysis or source verification.¹⁷

Language and Style

The language and style of the *Glossa Ordinaria* were among the primary factors contributing to its profound influence on medieval theology and Christian thought. The text reflects both the exegetical techniques employed in biblical interpretation and the linguistic structure of medieval academic and theological traditions.

Written in Latin, the *Glossa Ordinaria* was composed in the dominant language of theological, academic, and legal discourse in medieval Europe. Since the Church regarded Latin as the "divine language," proficiency in it was essential for accessing sacred texts, reading the writings of the Church Fathers, and understanding liturgical practices. Consequently, anyone seeking a deep understanding of theology was expected to engage in linguistic and grammatical study. In the medieval period, Latin grammar study was considered not merely a technical skill but a spiritual discipline, serving as a necessary preparation for engaging with Sacred Scripture. The choice of Latin also ensured that the *Glossa Ordinaria* could be widely understood by educated clergy and theologians across the Christian world. Despite the evolution of the Latin language and regional linguistic variations, Latin maintained its universal status, facilitating the *Glossa Ordinaria*'s dissemination throughout monastic centers and universities in Western Europe. Thus, the use of Latin not only enhanced the authority of the *Glossa Ordinaria* but also made it a foundational tool for academic and theological scholarship.¹⁸

The exegetical style of the *Glossa Ordinaria* allows for multiple levels of interpretation, which can be categorized into literal, allegorical, moral, and spiritual readings. Literal Interpretation (*sensus litteralis*): The *Glossa Ordinaria* first presents the surface meaning of the biblical text, explaining how the words should be understood in their most direct and explicit sense. However, the interpretation does not remain at the literal level; instead, it progresses to deeper layers of meaning. Allegorical and Typological Interpretation: The next stage involves symbolic and allegorical readings, particularly focusing on how events, figures, and themes in the Old Testament prefigure those in the New Testament (*sensus spiritualis*). The *Glossa Ordinaria* includes extensive allegorical commentaries that highlight these

¹⁷ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 57; G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 2/145.

¹⁸ Latin grammar studies emerged from biblical studies, as a deeper understanding of Sacred Scripture required proficiency in its language. For this reason, the study of Latin grammar was conducted in service of biblical exegesis and, in some circles, was even regarded as a form of religious devotion. Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 63, 80.

connections. A common example is the Exodus from Egypt, which is frequently interpreted as a symbol of Christian salvation. This typological method reflects a medieval hermeneutical tradition in which Old Testament narratives are read as foreshadowing the fulfillment of divine promises in the New Testament.¹⁹ Another example of this interpretative approach can be seen in the commentaries on the Book of Genesis. These exegetical traditions interpret the events of creation as prefigurations of Christ's redemptive mission, illustrating how salvation history was foreshadowed within the structure of the biblical narrative. This method aligns with the typological reading tradition that was widely employed in medieval theological and liturgical contexts. In this framework, Old Testament events are understood as prefigurations of New Testament fulfillment, reinforcing the continuity of divine revelation throughout salvation history.²⁰ In this framework, the events in Genesis are interpreted as symbols of Christ's future role, reinforcing their connection to Christian doctrine. This typological reading highlights the continuity between the Old and New Testaments, illustrating how the early biblical narratives foreshadow the fulfillment of divine salvation in Christ. This exegetical approach is deeply rooted in medieval theological traditions, where the interpretation of Scripture was not limited to its literal meaning but extended to allegorical and prophetic dimensions. Numerous other examples of such typological readings can be found throughout the *Glossa Ordinaria*.²¹

For example, let us look at the passage corresponding to Psalm 22:1 in the Vulgate numbering (Psalm 21:2 in the Septuagint), which is central to the Christian exegetical tradition, particularly concerning the Passion of Christ. Since the main sacred text in the *Glossa Ordinaria* is surrounded by marginal and interlinear explanations containing the interpretations of various Church Fathers, these glosses on Psalm 22:1 also attempt to explain the theological meaning of the verse, referring in particular to the interpretations of authorities such as Augustine and Jerome. In this passage, for example, the phrase "Deus, Deus meus" is generally interpreted in the glosses as an expression of the human nature of Christ experiencing abandonment, but at the same time, his divine nature is affirmed. The phrase "Quare me dereliquisti?" (Why have you forsaken me?) is frequently discussed in the context of the mystery of the Incarnation (the becoming God-man) and the redemptive sufferings of Christ.²²

Another example is Isaiah 7:14 "Behold, a virgin shall conceive and bear a son." This passage is interpreted in the *Glossa Ordinaria* as a prophecy of the birth of Christ from a virgin. The *Glossa*, referring to Jerome's translation of the Hebrew term "alma" in the Vulgate, notes that this word can mean both "young woman" and "virgin." The *Glossa*

¹⁹ For example, Origen explains the spiritual meaning of the Exodus for Christians, interpreting it in relation to Christian salvation, particularly baptism. He views the Israelites' departure from Egypt as an allegory for a Christian's journey of spiritual liberation from a sinful life toward God. Origen emphasizes that this event holds profound spiritual lessons for Christians in an allegorical sense. Origenes, "Homily V", çev. Ronald E. Heine, *Homilies on Genesis and Exodus* (Catholic University of America Press, 1982), 275.

²⁰ Among the early Church Fathers, Tertullian stands out as one of the most significant figures in applying this type of interpretation. Tertullianus, "Adversus Iudaeos", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862).

²¹ Samuel J. Klumpenhouwer, *Biblia Cum Glossa Ordinaria – Genesis, The Great Medieval Commentary on Sacred Scripture* (Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2023).

²² Fulgensis Strabus vd., *Biblorum sacrorum cum glossa ordinaria* (Venetiis, 1603), 3/571-585.

emphasizes the theological significance of this ambiguity and interprets it as a sign of the miraculous birth and divine mission of the Messiah.²³

One final example is found in Daniel 7:13: “One like a Son of Man came with the clouds of heaven” (*Aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat...*) This verse is clearly interpreted as referring to the second coming of Christ in his exalted state. Commentaries interpret this expression not only as an eschatological vision but also as a figure representing the divine authority of Christ coming from God. The phrase “cum nubibus caeli” (with the clouds of heaven) is seen as a sign of the coming of the divine judgment. The description “Quasi Filius hominis” (one like the Son of Man) directly implies the union of the divine and human natures of Jesus Christ in Christian interpretation. The glosses of Nicolaus de Lyra are also in this vein; they accept the passage’s multi-layered meaning, which can be related to both the first coming and the day of judgment. Additionally, this person is brought before the figure of “antiquum dierum” (the old days), which symbolizes the Father-Son relationship. Ultimately, this verse is understood in the Glossa not merely as a prophecy but as a symbol of the full manifestation of God’s reign through Christ in Christianity.²⁴

The Glossa Ordinaria is composed in a didactic style, which serves as the strongest evidence that it was specifically compiled for educational purposes. In addition to interpreting the literal and symbolic meanings of the Bible, the text also conveys moral teachings and theological lessons. This pedagogical approach was designed to make the text more accessible to students and clergy, facilitating their understanding of biblical exegesis. The clarity and instructional nature of the glosses enhanced their role in religious education, allowing the Glossa Ordinaria to function as a fundamental teaching tool in both monastic and scholastic settings. Furthermore, the text incorporates questions and discussions related to doctrine and theological inquiry, solidifying its role as an instrument of theological education. The concise and structured nature of the commentary ensures that key interpretations are presented clearly and efficiently, enabling: Faster comprehension of biblical texts, easy comparison of different exegetical perspectives, practical use as a theological textbook for clergy and students. By balancing brevity with depth, the Glossa Ordinaria became an indispensable resource for biblical study and theological training throughout the Middle Ages.²⁵

The Role of the Glossa Ordinaria in Education and Its Place in the Catholic Church

Throughout the Middle Ages, monasteries were not only prominent for prayer and worship, but also for the production and transmission of texts. Reading, writing, and text interpretation activities were of vital importance, particularly in terms of understanding and preserving sacred texts. The foundation of this intellectual endeavor was the monasteries’

²³ Strabus vd., *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*, 4/93-95.

²⁴ Strabus vd., *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*, 4/1583-84. To fully understand the glosses accompanying these verses, it would be useful to consult the facsimile edition, which is a direct reprint of the 1480/81 Strasbourg edition. This edition offers a unique insight into how medieval scholastics approached and interpreted the Holy Scriptures.

²⁵ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 218. Alongside this, the Glossa Ordinaria is a work that contains diverse, and at times even contradictory, interpretations and references. It can be regarded as a kind of concordance or theological dictionary.

approach to education. In this context, Saint Benedict (480–547) reserved a special place for reading in his monastic rules, the *Regula Benedicti*. His directive to read both Sacred Scripture and the writings of the Church Fathers ultimately evolved into what later became known as *lectio divina*²⁶, the meditative and spiritual reading of Scripture practiced by monks. St. Benedict explicitly stated in his Rule: "Both the books that bear divine authority from the Old and New Testaments shall be read, as well as the commentaries authored by the recognized and orthodox Catholic Fathers."

This foundational principle established biblical study as an essential monastic discipline, ensuring that monks engaged with both Sacred Scripture and authoritative theological interpretations. The *Glossa Ordinaria*, as a systematic compilation of biblical commentary, became a vital educational tool within this tradition, reinforcing its place in monastic and ecclesiastical learning.²⁷

During the Middle Ages, nearly every theological institution in European universities used the *Glossa Ordinaria* as a primary teaching material. From the 12th century onward, it became one of the cornerstones of Catholic theology in Western Europe. Initially employed in cathedral schools and monasteries, it later became the standard exegetical text in university-level theological education. This widespread use highlights the *Glossa Ordinaria*'s central role in theological education and its importance as a foundational tool for biblical study. Given that the text contains detailed commentary on the Latin Vulgate Bible, it served as a crucial reference for theologians and students alike. As one of the principal instructional materials in monastic and cathedral schools, the *Glossa Ordinaria* functioned as an academic guide to theological studies. The marginal glosses not only helped students analyze the text but also enabled instructors to engage in scholarly discussions on biblical interpretation. Furthermore, instructors in monastic and cathedral schools frequently annotated not only the Scriptures but also various theological works, including those of the Church Fathers. These annotations, which were predominantly doctrinal in nature, reflected the medieval tradition of commentary-based theological education.²⁸

Bringing together an extensive body of knowledge from the Church Fathers and earlier theologians, the *Glossa Ordinaria* held great authority among medieval theologians. Its explanations, rooted in the writings of the Church Fathers and early Christian authors, were regarded as essential for ensuring both the accuracy and depth of biblical interpretation. The reliance on patristic commentary reinforced the *Glossa Ordinaria*'s scholarly credibility, making it a foundational reference for theological discourse throughout the medieval period.²⁹ This status established the *Glossa Ordinaria* as a primary reference in theological discussions. Throughout the Middle Ages, theologians consistently relied on it as a foundational source for biblical interpretation. As a text that provides both lexical explanations of Scripture and theological, allegorical, and moral interpretations, the *Glossa*

²⁶ Yasin Güzeldal, "Orta Çağ Batı Hristiyan Manastırlarında (6-12. yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 251-267.

²⁷ Benedictus Nursinus, "Regula Benedicti", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 66/böl. 9; Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 21.

²⁸ Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 76. There are structural and pedagogical similarities between the Gloss and the Talmud. However, there is no clear and documented evidence of direct influence. Nevertheless, in the multilingual and multicultural intellectual environment of the 12th century, the possibility of indirect influences should not be ruled out.

²⁹ Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 66.

Ordinaria occupied a central role in theological discourse. Its inclusion of commentaries from major Church Fathers, particularly Jerome, Augustine and Gregory the Great, further reinforced its theological authority. Augustine, in his work *De Doctrina Christiana*, emphasized that biblical interpretation should not be confined to the literal sense but must also incorporate moral and allegorical dimensions. This exegetical approach, deeply embedded in the *Glossa Ordinaria*, aligned with the long-standing tradition of Christian hermeneutics, solidifying its place in medieval theological education and debate.³⁰ The *Glossa Ordinaria* enriched this exegetical tradition, becoming a widely used handbook among both monastic communities and scholastic theologians. It served as a bridge between monastic scriptural study and the emerging scholastic method, making it an essential tool for biblical interpretation. In leading medieval academic institutions such as the School of Notre Dame Cathedral, the *Glossa Ordinaria* was studied alongside the works of Peter Lombard (d. 1160) and other scholastic thinkers.³¹ This further indicates that the *Glossa Ordinaria* was not only highly valued in monastic settings but also held great significance within academic circles. Its widespread use in both monastic scriptural study and university theological education underscores its dual role as a foundational exegetical text in medieval intellectual life.

The Influence of the Cistercian Order

In the late 11th century, in response to the Cluny tradition, the Cistercian Order was founded in the Cîteaux (Latin: Cistercium) region of France to restore principles such as simplicity, work, and silence to monastic life. In their early days, the Cistercians embraced a life of seclusion and simplicity, but over time, they also turned to intellectual pursuits, particularly gaining attention for their commentaries on the Bible. In this context, their contribution to the development of the *Glossa Ordinaria* in the 12th century cannot be overlooked. Notably, their dedication to theological scholarship and biblical commentary created a foundation for their contributions to the *Glossa Ordinaria*. While the order initially sought to structure monastic life around simplicity and strict discipline, over time, it also embraced intellectual pursuits, playing an increasingly active role in biblical exegesis.³²

³⁰ In the third chapter of this book, Augustine discusses the symbolic and figurative uses of language in Sacred Scripture and emphasizes the importance of uncovering allegorical or deeper meanings within the text. He particularly stresses that interpreting symbols, metaphors, and figurative expressions is essential for the spiritual growth of Christians. Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin (Turnhout: Brepols, 1962), 32/III: 10-37.

³¹ At the beginning of his teaching career, Petrus Lombardus used the *Glossa Ordinaria* as a primary source for his commentaries on the Psalms and Paul's Epistles, incorporating all of its materials into his work. His most significant contribution in this regard is *Magna Glossatura* (Collectanea), a compilation of commentaries on the Psalms and Paul's Letters. Smith, *The Glossa Ordinaria*, 78. For a study analyzing how Lombardus' commentaries on Paul's Letters were built upon the *Glossa Ordinaria*. Peter O'hagan, "Glossing The Gloss: Reading Peter Lombard's Collectanea on the Pauline Epistles as a Historical Act", *Traditio* 73 (Ocak 2018), 83-116. *Glossa* is the most influential collection of commentaries of the Middle Ages, but it was criticized after the Reformation and lost its influence. Although it shares structural similarities with commentary traditions in other religions, there is no clear evidence of direct interaction.

³² The Cistercian Order was founded in 1098 as a movement that followed the Rule of Saint Benedict and advocated for a return to the pure form of monastic life as practiced during his time. Yasin Güzelal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2021), 204.

The oldest surviving Glossa Ordinaria manuscripts in France are believed to date back to circa 1140. These manuscripts were first produced at the Abbey of Saint Victor³³ in Paris and later transported to Clairvaux in 1146, when Prince Henry, son of King Louis VI, entered the monastery as a monk. However, the existence of these manuscripts is only the earliest indication of the close relationship between the Cistercians and the Glossa Ordinaria. The monks of Clairvaux not only preserved these glossed biblical manuscripts but also actively studied and utilized them. The renowned abbot of Clairvaux, St. Bernard (d. 1153), maintained a close friendship with Gilbertus Universalis (d. 1134)³⁴, a cleric from Auxerre Cathedral, who played a significant role in the development and dissemination of the Glossa Ordinaria. Additionally, a substantial number of Glossa Ordinaria manuscripts have survived from Cistercian monasteries, further demonstrating the order's engagement with the text. After the first generation of Cistercians gradually transferred manual labor responsibilities to lay brothers (conversi)³⁵, monks were able to dedicate more time to biblical commentary and manuscript production. This shift allowed the Cistercians to focus extensively on transcribing and studying glossed biblical texts, solidifying their role in the dissemination of the Glossa Ordinaria.³⁶

The Cistercians' deep engagement with biblical exegesis can partly be understood through an examination of the books contained in their 12th-century libraries. These collections were primarily composed of works by the Latin Church Fathers, many of which were included in the Glossa Ordinaria. Following the foundation of the Abbey of Cîteaux in 1098, one of the first books copied was Gregory the Great's *Moralia in Job* (Morals on the Book of Job), a four-volume biblical commentary.³⁷ Similarly, in Clairvaux, a 12th-century library catalog reveals that Augustine and Jerome were the most frequently represented authors, particularly in the form of biblical commentaries. At the Cistercian monastery of Pontigny³⁸, an even more comprehensive library catalog from the 12th century shows that the monks there possessed not only the works of Augustine and Jerome but also an extensive collection of biblical commentaries by contemporary scholastics, including Ivo of Chartres (d. 1115), Hugh of Saint Victor, Gilbertus Universalis. These records demonstrate the

³³ Located in Paris, this monastic and scholastic community was one of the most renowned centers of theology and philosophy in medieval Europe. It was founded in 415 by John Cassian (d. 435). Among its most famous members were theologians such as Hugh of St. Victor (d. 1141) and Richard of St. Victor (d. 1173). Georges Goyau, "Marseilles (Massilia)", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910).

³⁴ Purvis - Smalley, "Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the «Glossa Ordinaria»", 242-244.

³⁵ In medieval monasteries, the term "conversi" was generally used to describe lay individuals who joined the monastic community without taking full monastic vows or who held a different status within the order. Within the Cistercian Order, the conversi constituted the group responsible for agricultural labor and other physical tasks that supported the community. Since the Cistercians followed the Rule of Saint Benedict, they were obligated to dedicate portions of their time to manual labor, in accordance with Benedictine principles. Benedictus Nursinus, "RB", c. 66, bñl. 48; Stephen Donovan, "Conversi", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1908).

³⁶ Bouchard, "The Cistercians and the 'Glossa Ordinaria'", 188.

³⁷ Gregorius I Magnus, *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job. Pars I-II*, ed. J.P. Migne (Paris: Patrologia Latina, 1848); Mustafa Furkan Dinleyici, *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus*, 2023, 77-80.

³⁸ It is the second of the four great women's monasteries of Cîteaux and was founded in 1114. Terryl Nancy Kinder, "Toward dating construction of the abbey church of Pontigny", *Journal of the British Archaeological Association* 145 (1992), 77-88.

Cistercians' commitment to biblical scholarship and their engagement with both patristic and contemporary scholastic interpretations.³⁹

Another significant aspect of the Cistercians' engagement with biblical exegesis was their extensive copying of glossed Bibles. Some scholars have questioned why 12th-century Cistercians, who abstained from eating meat⁴⁰, maintained large flocks of sheep even in regions such as Burgundy, where wheat and wine were considered more valuable commodities than wool.⁴¹ The answer lies in their demand for parchment. A well-sized Bible required approximately 300 sheepskins, and for a fully glossed Bible collection, at least twice that number was needed. Thus, monasteries involved in the production of some of the most voluminous books of the time were also among the primary forces behind large-scale sheep farming, ensuring a continuous supply of parchment for their manuscript production.⁴²

The Cistercians not only copied the *Glossa Ordinaria* but also played a key role in its dissemination across European monasteries. For example, the tradition of the *Glossa Ordinaria* in England developed directly under Cistercian influence. When Thomas Becket (d. 1170)⁴³ stayed at the Cistercian monastery of Pontigny, he took *Glossa Ordinaria* manuscripts with him, which later became the foundation of glossing traditions in England.⁴⁴ From this perspective, it is evident that the Cistercians played a crucial role in the spread of the *Glossa Ordinaria*, making their contribution indispensable for understanding the intellectual developments of the 12th century.

The Reformation's Attitude Toward the *Glossa Ordinaria*

The Reformation, a religious movement that began in 16th-century Europe as a challenge to the authority of the Catholic Church, led Martin Luther (d. 1546) and other reformers to criticize certain theological texts and traditions of the Church. Among the works that came under scrutiny during this period was the *Glossa Ordinaria*. Reformers argued that such works complicated rather than clarified the meaning of Sacred Scripture. According to their criticism, the *Glossa Ordinaria* and similar glossed commentaries shifted the focus away from the biblical text itself, making the interpretations of scholars more dominant than the Scripture's original message. They viewed the extensive commentary surrounding the biblical text as an obstacle to understanding the clear and direct meaning of the Bible. Martin Luther, in particular, rejected such authoritative commentaries, asserting that Scripture should be accessible to all believers without reliance on interpretative traditions.⁴⁵ Martin

³⁹ Bouchard, "The Cistercians and the 'Glossa Ordinaria'", 188.

⁴⁰ Benedictus Nursinus, "RB", c. 66, b6l. 36:9.

⁴¹ Constance Brittain Bouchard, *Holy Entrepreneurs: Cistercians, Knights, and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy* (Cornell University Press, 2009), 107.

⁴² Bouchard, "The Cistercians and the 'Glossa Ordinaria'", 189.

⁴³ Thomas Becket, a significant religious and political figure in medieval England, served as the Archbishop of Canterbury. Due to conflicts with King Henry II, he was exiled to Pontigny. Becket exerted great influence in both religious and secular spheres and was canonized as a saint after his death. David Knowles, *Thomas Becket* (London: Adam & Charles Black, 1970), 2, 108.

⁴⁴ John Guy, *Thomas Becket: Warrior, Priest, Rebel* (New York: Random House, 2012), 185-187.

⁴⁵ In his work *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium* (Prelude on the Babylonian Captivity of the Church), although he does not mention the *Glossa Ordinaria* by name, he clearly expresses his opposition to the Church's interpretative tradition through his discussion of the sacraments. Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (Strassburg: Johann Prüss, 1520). In his work *Institutio Christianae Religionis* (Institutes of the Christian Religion) (1536), Calvin emphasized the supremacy of Scripture and strongly opposed the

Luther argues that the Holy Scriptures are a superior and clearer source than the interpretations of the Church Fathers. According to him, the fundamental source of Christian belief should be solely the “verba divina” (divine words); all human interpretations and conclusions must be tested against these divine texts. If the Church Fathers constantly refer to the Holy Scriptures to support their own thoughts, this already demonstrates that the text is sufficient and clear. Luther opposes the “darkening” of the sacred text with interpretations and “shading” with glosses; he sees such texts, especially structures such as the *Glossa Ordinaria*, as placing themselves before the sacred word, which he considers an epistemological deviation and a theological danger. Thus, he emphasizes that it is not the sacred text that should be tested by human words, but human words that should be tested by the sacred text.⁴⁶ His doctrine of “Sola Scriptura” (Scripture alone) held that the Bible is the sole authority in matters of faith, which led to the rejection of the *Glossa Ordinaria* as an authoritative theological source in Protestant theology.⁴⁷ Consequently, during the Reformation, the use of the *Glossa Ordinaria* declined significantly in Protestant circles. However, Reformers showed great interest in the literal interpretations of Nicholas of Lyra (d. 1349). Martin Luther was deeply influenced by Nicholas’s works, adopting his approach to literal exegesis. Luther upheld Nicholas’s view that Scripture should be understood directly, rather than mediated through Church tradition. He praised Nicholas and incorporated his exegetical methods into the Reformation’s theological framework, particularly as they aligned with the principle of “Sola Scriptura”. Since Reformers prioritized the literal meaning of Scripture over allegorical interpretations, Nicholas of Lyra’s works became a key influence in shaping their biblical exegesis.⁴⁸

In response, Catholic theologians defended the *Glossa Ordinaria* and similar exegetical works during the Reformation. The Council of Trent (1545–1563), in rejecting the Reformation’s seemingly reductionist and individualistic doctrine of *Sola Scriptura*, upheld the interdependence of “Sacred Scripture” and “Tradition”—a position that necessitated the continued use of exegetical tools like the *Glossa Ordinaria*.⁴⁹ According to Catholic teaching,

Catholic tradition’s practice of excessive interpretation. John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, çev. Henry Beveridge (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 4.

⁴⁶ Martin Luther - Joachim Karl Friedrich Knaake, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. [Hrsg. von J.K.F. Knaake et al.]* (Weimar H. Böhlau, 1883), (WA) 7:98.

⁴⁷ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2012), 100-102; Alister McGrath, *Christianity’s Dangerous Idea: The Protestant Revolution--A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First* (HarperOne, 2008), 208-211.

⁴⁸ The most significant work of Nicholas of Lyra is *Postillae Perpetuae in Universam S. Scripturam*, a comprehensive commentary on both the Old Testament and the New Testament. In this work, Nicholas focused on explaining the literal meanings of biblical texts and sought to reshape the Christian exegetical tradition through a literal approach. Additionally, he was influenced by Jewish exegesis and incorporated the methods of Jewish commentators such as Rashi into his work. With the development of printing technology in the 15th century, *Postillae* was frequently published alongside the *Glossa Ordinaria* in the same volumes. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, xxxii; Paul F. Stuehnenberg, “The Medieval Commentary Tradition: The *Glossa Ordinaria*, Hugh of St. Cher and Nicholas of Lyra and the Study of the Bible in the Middle Ages”, *Journal of Religious & Theological Information* 1/2 (2012), 96-99; Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 61; Benjamin Williams, “*Glossa Ordinaria* and *Glossa Hebraica* Midrash in Rashi and the Gloss”, *Traditio* 71 (2016), 179-201; Ömer Faruk Yıkar, *Yabudi Kutsal Kitap Yorumcusu Raşi* (Eskiyei Yayınları, 2024), 138-141.

⁴⁹ According to the decision “*Decretum de Editione et Usu Sacrorum Librorum*” issued in the fourth session of the Council, it was emphasized that individual interpretations of Scripture could be misleading, and that traditional, Church-approved commentaries, such as the *Glossa Ordinaria*, held authoritative validity. Thus,

correctly interpreting Scripture required reference to the Church Fathers' commentaries and the broader tradition of the Church. The Church emphasized that biblical interpretation should not rely on individual reasoning alone but rather be informed by the collective wisdom of ecclesiastical tradition. Within this framework, the *Glossa Ordinaria* was consistently defended as an integral part of Church tradition, reaffirming its role in theological study and doctrinal teaching.⁵⁰

Modern Studies

Among the pioneers of modern studies on the *Glossa Ordinaria*, Adolph Rusch's 1480–81 edition holds a significant place, as it played a crucial role in preserving and transmitting the text. This publication was regarded as a groundbreaking and challenging project, considering the technological limitations of the time. One of the most remarkable aspects of Rusch's edition was its role in marking the transition from manuscript culture to the age of the printing press. Before the advent of printing, books were often chained to monastic library shelves, restricting access to a limited scholarly audience.⁵¹ However, with Rusch's printed edition, the *Glossa Ordinaria* was made more widely accessible, enabling the dissemination of sacred texts beyond monastic scriptoria into broader intellectual circles. This transformation can be seen as a critical step in liberating biblical scholarship from its traditional confines. Despite this advancement, patristic studies in late 15th-century Europe remained unstable at best, as the looming Reformation posed a threat to the continued use of Church Fathers' writings in biblical exegesis. As a result, many individually owned copies of the *Glossa Ordinaria* may have been destroyed by their owners or authorities, contributing to the scarcity of surviving editions today. By the mid-17th century, interest in patristic scholarship had declined, leading to a decrease in demand for the *Glossa Ordinaria*. Consequently, the last known printed edition was published in Antwerp in 1634.⁵²

Modern theologians and researchers continue to study the *Glossa Ordinaria* to better understand the structure of medieval theology and the development of Christian doctrine. In this context, the *Glossa Ordinaria* serves as a primary reference source for scholars focusing on medieval Christianity. Additionally, the *Glossa Ordinaria* holds a significant place in contemporary theology, as it provides insights into the historical development of Christian theological thought. Modern theologians compare medieval glosses such as the

rather than relying solely on Sacred Scripture, the decree affirmed the necessity of considering Church tradition and authoritative exegeses in biblical interpretation. Council Fathers, "General Council of Trent: Fourth Session", *Papal Encyclicals* (08 Nisan 1546).

⁵⁰ Karlfried Froehlich, "An Extraordinary Achievement: The *Glossa Ordinaria* in Print", *The Bible as Book: The First Printed Editions*, ed. Paul Henry Saenger - Kimberly Van Kampen (British Library, 1999), 17.

⁵¹ The printed edition also presented certain practical limitations. Its large dimensions posed challenges for widespread use, making it difficult to handle. Additionally, the book's high cost meant that it could only be acquired by large libraries or religious institutions. Moreover, its physical size rendered it too heavy and cumbersome for convenient placement on a bookshelf, requiring a bookstand or special reading desks for proper examination. Nevertheless, the availability of this edition paved the way for future printings, ultimately enabling the text to reach a wider readership. Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 13.

⁵² From the 14th century onward, it is worth noting that Nicholas' Postilla and Paulus Brugensis' Additions were included at the bottom of each page and printed in this format. Leander a S. Martino (John Jones, O.S.B.) (ed.), *Biblia Sacra Cum Glossa Ordinaria (6 Volumes) by Nicholas of Lyra* (Antwerp: Johannem Meursium, 1634); Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 59.

Glossa Ordinaria with contemporary biblical commentaries, allowing them to analyze the evolution of theological interpretation over time. This comparative approach highlights how modern biblical exegesis has become more critical and analytical while still maintaining connections to medieval traditions. However, such analyses remain limited to the currently available versions of the text. Despite the Glossa Ordinaria's continued relevance in modern theological research, the absence of a fully critical edition and the uncertainties surrounding its historical usage indicate that much of this field still awaits further investigation. As Beryl Smalley has pointed out, the production of a critical edition of the Glossa Ordinaria remains largely incomplete. Smalley emphasizes that such an undertaking would require a large research team and considerable time, yet accessing the necessary manuscript sources remains a significant challenge.⁵³ Apart from studies such as Theresa Gross-Diaz's work on Gilbert of Poitiers and Mary Dove's edition of the Glossa Ordinaria on the Song of Songs, little significant progress has been made in understanding the text's origins and usage over the past fifty years. A turning point seemed to emerge in 1992, when Froehlich and Gibson published a facsimile edition, marking what many expected to be the beginning of serious contemporary research on the Glossa Ordinaria. However, the anticipated progress has largely not materialized. Froehlich and Gibson initially believed that a critical edition could be achieved using computer technology, but the complexity of the text and the sheer number of manuscript variants continue to hinder this effort.⁵⁴ Although modern digital tools theoretically allow for the collection and comparison of all surviving manuscripts, the practical benefits and outcomes of such a project remain uncertain. The presence of numerous textual variants makes it particularly difficult to determine which version should be considered the authoritative base text. These unresolved questions continue to complicate the scholarly reconstruction of the Glossa Ordinaria.⁵⁵

Margaret Gibson summarizes the misconceptions surrounding the history of the Glossa Ordinaria as follows:

“Every schoolchild knows that the Glossa Ordinaria consists of two parts: the marginal glosses were written by Walafrid Strabo in the early ninth century, and the interlinear glosses were authored by Anselm of Laon in the late eleventh century. But every schoolchild also knows that this is wrong.”⁵⁶

Conclusion

It is evident that the Glossa Ordinaria became an indispensable research tool for theologians and a key educational resource for students of biblical exegesis. As a fundamental component

⁵³ Beryl Smalley, “Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées”, (1961), 15-22.

⁵⁴ Smith, *The Glossa Ordinaria*, 234. For example, Mary Dove successfully published the commentary on the Song of Songs from the Glossa Ordinaria and employed a specific methodology for producing a modern edition. Dove acknowledged that fully replicating medieval texts is nearly impossible, and therefore adopted a simplified and limited editorial approach to make the edition feasible. This work is significant as an example of how a critical edition might be produced. Mary Dove (ed.), *Glossa Ordinaria. Pars 22. In Canticum Canticorum. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CLXX* (Brepols: Turnholt, 1997).

⁵⁵ Martin Morard, “Gloss-e. gloses et commentaires de la Bible latine au Moyen âge” (IRHT-CNRS) (2022); Salomon, *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*, 33.

⁵⁶ Margaret Templeton Gibson, “The place of the ‘Glossa ordinaria’ in medieval exegesis”, Gibson, *“Artes” and Bible in the medieval West*, 1993, 5.

of medieval theological education, this work is enriched by its use of academic Latin, its literal and allegorical interpretative techniques, and its frequent references to the Church Fathers.

The Glossa Ordinaria played a central role in both education and theological debate. However, for modern scholars, it poses significant challenges in terms of tracing sources, as it was not structured according to modern academic conventions of citation and footnoting. Rather than providing explicit references to its sources, the Glossa Ordinaria was primarily concerned with clarifying sacred texts and adding interpretative commentary. This characteristic reflects its function and usage throughout the Middle Ages.

The influence of the Glossa Ordinaria on 12th-century intellectual life, particularly the role of the Cistercian Order in its dissemination, remains significant. The Cistercians' contributions to its transmission were crucial both for their own monastic tradition and for broader intellectual and theological developments in the Middle Ages.

During the Reformation, the Catholic Church defended the Glossa Ordinaria as part of its effort to balance Sacred Scripture and Tradition against the sola scriptura principle. The Church maintained that faith could not be based on Scripture alone but had to be understood in the context of its longstanding interpretative tradition. Consequently, the Church endorsed the use of exegetical tools like the Glossa Ordinaria. However, Reformers rejected this approach, developing a broader critique of Catholic exegesis, including the Glossa Ordinaria and the entire tradition of medieval Catholic commentary. Today, the Glossa Ordinaria remains an essential resource for scholars studying medieval biblical exegesis and the development of theological thought. Modern research underscores the need for a critical edition, yet despite advances in digital tools and textual analysis, the complexity and textual variations of the Glossa Ordinaria present ongoing challenges. As a result, the role of the Glossa Ordinaria in contemporary academic research remains an area in need of further exploration.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Augustinus. *De doctrina christiana*. ed. J. Martin. Turnhout: Brepols, 1962.
- Benedictus Nursinus. “Regula Benedicti”. *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Bouchard, Constance B. “The Cistercians and the ‘Glossa Ordinaria’”. *The Catholic Historical Review* 86/2 (2000), 183-192.
- _____. *Holy Entrepreneurs: Cistercians, Knights, and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*. Cornell University Press, Illustrated edition., 2009.
- Calvin, John. *The Institutes Of The Christian Religion*. çev. Henry Beveridge. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus*, 2023.
- Donovan, Stephen. “Conversi”. *The Catholic Encyclopedia*. C. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908.
- Dove, Mary (ed.). *Glossa Ordinaria. Pars 22. In Canticum Canticorum. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CLXX*. Brepols: Turnholt, 1997.
- Fathers, Council. “General Council of Trent: Fourth Session”. *Papal Encyclicals*. 08 Nisan 1546. Erişim 13 Eylül 2024. <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/fourth-session.htm>
- Froehlich, Karlfried. “An Extraordinary Achievement: The Glossa Ordinaria in Print”. *The Bible as Book: The First Printed Editions*. ed. Paul Henry Saenger - Kimberly Van Kampen. British Library, 1999.
- _____. - Gibson, Margaret T. *Biblia Latina cum glossa ordinaria: facsimile reprint of the editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81*. Brepols, 1992.
- Gibson, Margaret Templeton. “The place of the ‘Glossa ordinaria’ in medieval exegesis”. *Gibson, “Artes” and Bible in the medieval West*. 5-27, 1993.
- Gigot, Francis. “Scriptural Glosses”. *The Catholic Encyclopedia*. C. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909.
- Goyau, Georges. “Marseilles (Massilia)”. *The Catholic Encyclopedia*. C. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910.
- Gregorius I Magnus. *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job. Pars I-II*. ed. J.P. Migne. Paris: Patrologia Latina, 1848.
- Guy, John. *Thomas Becket: Warrior, Priest, Rebel*. New York: Random House, First Edition., 2012.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2021.
- _____. “Orta Çağ Batı Hristiyan Manastırlarında (6-12. yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022), 251-267. <https://doi.org/10.18505/cuid.1071508>
- Kinder, Terryl Nancy. “Toward dating construction of the abbey church of Pontigny”. *Journal of the British Archaeological Association* 145 (1992), 77-88.
- Klumpenhouwer, Samuel J. *Biblia Cum Glossa Ordinaria – Genesis, The Great Medieval Commentary on Sacred Scripture*. Steubenville, Ohio: Emmaus Academic, 2023.
- Knowles, David. *Thomas Becket*. London: Adam & Charles Black, 1970. <http://archive.org/details/thomasbecket00know>
- Lampe, G. W. H. (ed.). *The Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Leander a S. Martino (John Jones, O.S.B.) (ed.). *Biblia Sacra Cum Glossa Ordinaria (6 Volumes) by Nicholas of Lyra*. Antwerp: Johannem Meursium, 1634.
- Lesley, Smith. “The Glossed Bible”. *The New Cambridge History of the Bible: Volume 2, From 600 to 1450*. ed. Richard Marsden - E. Ann Matter. Cambridge New York Melbourne etc.: Cambridge University Press, 2012.
- Liddell, H. G. vd. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, New York: Oxford University Press, Ninth

- Edition with Revised Supplement., 1883.
- Luther, Martin. *De captivitate Babylonica ecclesiae*. Strassburg : Johann Prüss, 1520.
- _____. - Knaake, Joachim Karl Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. [Hrsg. von J.K.F. Knaake et al.]. Weimar H. Böhlau, 1883.
- McGrath, Alistar. *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution--A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. HarperOne, Reprint edition., 2008.
- _____. *Reformation Thought: An Introduction*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 4th edition., 2012.
- Morard, Martin. "Gloss-e. gloses et commentaires de la Bible latine au Moyen âge". IRHT-CNRS. 2022. Erişim 21 Eylül 2024. <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/livres-liste.php?id=lyr>
- O'hagan, Peter. "Glossing The Gloss: Reading Peter Lombard's Collectanea On The Pauline Epistles As A Historical Act". *Traditio* 73 (Ocak 2018), 83-116. <https://doi.org/10.1017/tdo.2018.8>
- Origenes. "Homily V". çev. Ronald E. Heine. *Homilies on Genesis and Exodus*. 275-284. Catholic University of America Press, 1982. <https://doi.org/10.2307/j.ctt32b3pv.26>
- Pössel, Christina. "'Appropriate to the Religion of their Time': Walahfrid's Historicisation of the Liturgy". *Writing the Early Medieval West*. ed. Charles West - Elina Screen. 80-97. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781108182386.007>
- Purvis, J. S. - Smalley, B. "Gilbertus Universalis, Bishop of London (1128-34), and the Problem of the «Glossa Ordinaria»". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935), 235-262.
- Salomon, David. *An Introduction to the Glossa Ordinaria as Medieval Hypertext*. Cardiff: University of Wales Press, 2012.
- Smalley, Beryl. "Les commentaires bibliques de l'époque romane : glose ordinaire et gloses périmées". <https://doi.org/10.3406/ccmed.1961.1175>
- _____. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press, First Edition., 1989.
- Smith, Lesley. *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary (Commentaria, Band 3): 03*. Leiden Boston, 2009.
- Strabus, Fulgensius vd. *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*. Venetiis, 1603.
- Stuehnenberg, Paul F. "The Medieval Commentary Tradition: The Glossa Ordinaria, Hugh of St. Cher and Nicholas of Lyra and the Study of the Bible in the Middle Ages". *Journal of Religious & Theological Information* 1/2 (2012).
- Tertullianus. "Adversus Judaeos". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Williams, Benjamin. "Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss". *Traditio* 71 (2016), 179-201.
- Yıkar, Ömer Faruk. *Yabudi Kutsal Kitap Yorumcusu Raşi*. Eskiyei Yayınları, 2024.
- _____. - Taşpınar, İsmail. "Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 174-193. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476367>
- The Encyclopaedia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature: New Maps and Many Original American Articles by Eminent Authors. With New American Supplement*. New York: Werner Company, 1898.



Şehit Olmak mı Din Değiştirmek mi: İbn Meymûn'un İggeret Ha-Şemad'ı Işığında Bir Değerlendirme

► Araştırma makalesi / Research article

Hatice ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [02rv7db43](https://orcid.org/02rv7db43) | Balıkesir, Türkiye
ORCID: [0000-0002-0517-8495](https://orcid.org/0000-0002-0517-8495) | hatice.arslan@balikesir.edu.tr

Atf: Arslan, Hatice. "Şehit Olmak mı Din Değiştirmek mi: İbn Meymûn'un İggeret Ha-Şemad'ı Işığında Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 75-93.

Öz

Bu çalışma İbn Meymûn'un İggeret ha-Şemad'ında ortaya koyduğu şehitlik ve din değiştirmeyle ilgili görüşlerini ele almaktadır. İbn Meymûn, mektubunda Muvahhidlerin yönetimi altındaki Fas Yahudilerinin din değiştirme baskısı karşısında ne yapmaları gerektiğini açıklamıştır. Onun temel vurgusu yaşanan zulmün geçmişte yaşanan hiçbir zulümle benzerlik taşımadığı üzerinedir. Önceki dönemlerde yapılan baskılarda Yahudi dini emirlerin açıkça çiğnenmesi ya da hâkim dini geleneğin uygulamalarının yerine getirilmesi beklenmektedir. Oysa İslâm toplumunda Fas Yahudileri yalnızca kelime-i şهادet getirmeye zorlanmaktadır. Buradan hareketle İbn Meymûn, Yahudi âlimlerin şehitliği gerekli kıldığı şartların yaşanan duruma uygun olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle o, bir Yahudinin, yöneticilerin talepleri doğrultusunda kelime-i şهادet söylemesi ve hayatını feda etmemesi gerektiği yönünde görüş belirtmiştir. İbn Meymûn'un bu görüşleri akademik çevrelerde çokça tartışılmıştır. Kimi araştırmacılar, İbn Meymûn'un görüşlerinin Talmud'da ortaya konulan kişinin hangi şartlarda hayatını feda etmesi gerektiğiyle ilgili ilkelere aykırı olduğu iddiasındadır. Kimi araştırmacılar ise İbn Meymûn'un bir cemaat önderi olarak alternatif bir çözüm ürettiğini savunmaktadır. İbn Meymûn'un Talmud ilkelerine aykırı ya da alternatif bir çözüm önermediği, bunun yerine zaten Yahudi geleneğinde var olan bir çözümü yeniden gündeme getirdiği bu çalışmanın temel iddiasıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İbn Meymûn, Şehitlik, Din değiştirme, Dinî zulüm.

Martyrdom or Conversion: An Evaluation in the Light of Maimonides İggeret Ha-Shemad

Cite as: Arslan, Hatice. "Martyrdom or Conversion: An Evaluation in the Light of Maimonides İggeret Ha-Shemad". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 75-93.

Abstract

This study examines Maimonides' views on martyrdom and conversion as outlined in his İggeret ha-Shemad. In his letter, Maimonides explained what the Jews of Morocco under the rule of the Almohads should do in the face of pressure to convert. His main emphasis was that the oppression they were experiencing bore no resemblance to any of the past oppressions. In previous periods, the Jews were expected to violate Jewish religious commandments openly or to fulfill the practices of the dominant religious tradition. However, the Jews of Morocco were only forced to recite the Shahada. Based on this, Maimonides stated that the conditions that Jewish scholars required for martyrdom were not suitable for the current situation. For this reason, he expressed the opinion that a Jew should say the Shahada following the demands of the rulers and should not sacrifice his life. These views of Maimonides have been widely discussed in academic circles. Some researchers claim that Maimonides' views contradict the principles outlined in the Talmud regarding the conditions under which a person should sacrifice his life. Other researchers argue that Maimonides, as a community leader, produced an alternative solution. The main thesis of this study is that Maimonides revived a solution that already existed in Jewish tradition.

Keywords: History of Religions, Maimonides, Martyrdom, Conversion, Religious persecution.

Giriş

Yahudiler uzun tarihi süreçlerinin büyük bir bölümünde farklı milletlerin siyasi egemenliği altında yaşamışlardır. Bu durum zaman zaman hâkim konumdaki yöneticilerin kendi inançlarını Yahudi halka dayatması sonucunu doğurmuştur. Bazı dönemlerde Yahudiler dinî uygulamalarını terk etme ya da ölme seçenekleriyle karşı karşıya bırakılmışlardır. Erken dönem Yahudi tarihinin¹ temel kaynağı olan Tanah boyunca inancı uğruna ölümü göze alan pek çok örnek bulunsa da çalışmanın konusu olan dinî uygulamalarını terk etme hususunda baskı gören ve karşılığında ölümle cezalandırılan ilk örnekler Daniel kitabında yer almaktadır.² Buna göre Babil sürgünü döneminde Kral Nebukadnezar yaptırdığı altın heykele tapmayanları kızgın fırına atmakla cezalandıracağını ilan etmiş, Daniel'in arkadaşları Hananya, Mişael ve Azarya bu emre karşı çıkarak inançları uğruna ölmeyi tercih etmişlerdir.³ Yine Pers Kralı Darius kendisinden başka ilahlara tapanları cezalandıracağına dair bir emir yayınlamış, kendi tanrısına dua etmeye devam eden Daniel aslanlarla dolu bir çukura atılmıştır.⁴ Bu cezalandırmalar mucizevi bir şekilde ölümle sonuçlanmasa da Yahudi dinî literatüründe bu örnekler gerçek inananın, din değiştirme zulmü altında hayatını feda etmeye hazır olması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Böylece Daniel ve arkadaşlarının davranışları zulüm karşısında din değiştirmektense bu uğurda can vermek gerektiğinin en somut örneklerini oluşturmuştur.⁵

Sonraki dönemlerde Makkabilerin Helenleşmeye karşı gösterdikleri direniş⁶ ve Bar Kohba'nın Yahudi inancını koruma uğruna ölümü göze alması gibi olayların hem Yahudi tarihi ve bilincine hem de Yahudi hukukuna yön verdiği görülmektedir. Tannaim döneminde (MS 1- 2.yüzyıllar) büyük günahlardan kaçınmak için gerekirse kişinin canını feda etmesi gerektiği hükmü sonraki yıllarda zulüm zamanlarında en küçük bir emrin bile ihlal edilmemesi ve din uğruna can verilmesi gerektiği şeklinde genişletilmiştir. Böylece şehitlik 613 *mitzvadan* biri olan Tanrı'nın adının kutsanmasının (*Kiduş ha-Şem*) en ulvi

¹ Erken dönem Yahudi tarihi ile İsrailoğulları'nın tarih sahnesine çıkması ve İsrail dininin oluşumunu ihtiva eden Kutsal Kitap dönemi (MÖ 13- 5. yüzyıllar) kastedilmektedir. Bu dönem tarihi verilerden ziyade Kutsal Kitap anlatımına dayalıdır. Bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/187.

² Brettler, Daniel kitabının gerçek şehitlik için gerekli olan tüm faktörlerin bir araya geldiği ve Yahudilikte şehitliğin dinî bir ideal olarak tanımlandığı Tanah'ın tek kitabı olduğunu ifade etmektedir. Brettler'e göre Tanah'ta kendini feda eden diğer şahıslar şehitlik için belirtilen (1) muhalefet ve zulüm durumlarını yansıtır, (2) bireylerin yaptığı ölme seçiminin yazarlar tarafından gerekli, asil ve kahramanca olarak görülmesi, (3) bireylerin genellikle ölmeye istekli olması, (4) acılarından ve ölümlerinden kaynaklanan dolaylı fayda fikri, (5) ölümden sonra haklı çıkma ve ödül beklentisi şartlarını taşımamaktadırlar. Bk. Marc Brettler, "Is There Martyrdom in the Hebrew Bible?", *Sacrificing The Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack (New York: Oxford University Press, 2002), 4, 16.

³ Bk. Daniel 3: 1-23.

⁴ Bk. Daniel 6: 6-23.

⁵ Yahudilikte şehitlik anlayışı ve ilk şehit örnekleri için bk. Shmuel Shepkaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds* (New York: Cambridge University Press, 2006), 6-33; Josef Stern, "Maimonides and his Predecessors on Dying for God as 'Sanctification of the Name of God'", *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, ed. Samuel Lebens vd. (USA: Oxford University Press, 2019), 149-156.

⁶ Bu dönemde dinî uygulamalarından vaz geçmeyen Yahudilerin hayatlarını feda etmesi kanon dışı olan Makkabiler kitaplarında anlatılmaktadır. Kitap, dinleri uğruna öldürülen Yahudileri şehit olarak tanımlamakta ve Yahudi şehitlik literatürünün ilk örneğini teşkil etmektedir. Yasin Meral, "Yahudilikte Şehitlik Olgusu ve 'Krallığın On Şehidi'", *Din, İnanç ve Ritüel: Ekrem Sarıkçıoğlu'na Armağan*, ed. Mahmut Aydın - Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal, 2022), 116.

yöntemlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁷ Artık din uğruna can vermek bir tercih değil dinî bir zorunluluk hâline gelmiştir. Yine de dinî baskı altında Yahudilerin hayatlarını feda etmelerinin yanı sıra bazen gönüllü olarak bazen de görünüşte din değiştirdikleri tarihi kaynaklarda zikredilmektedir. Özellikle Hristiyan Avrupa'da 4. yüzyıl gibi oldukça erken dönemlerden itibaren Yahudilerin dinlerini değiştirmeye zorlandıkları ve bazı bölgelerde kripto Yahudi⁸ olarak varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. İslâm coğrafyasında yaşayan Yahudiler için ise dinlerini değiştirmelerine yönelik baskının yaşandığı istisnai örneklerden biri Muvahhidler dönemidir.⁹ On ikinci yüzyılda Muvahhid yönetimi altında yaşayan Fas Yahudileri bu topraklarda yaşamaya devam etmeleri halinde din değiştirme ya da ölmeye seçenekleriyle karşı karşıya kalmışlardır.¹⁰ Yahudi geleneği üzerinde en etkili din bilginlerinden biri olan İbn Meymûn (ö.1204), bu şartlar altında halka yönelik ilk eseri¹¹ olan *İggeret ha-Şemad*'ı¹² (Şehitlik Risalesi) yazmıştır. O, ismini açıklamadığı bir hahamın din

⁷ Tanrı'nın adının kutsanmasının başka yolları da vardır. Bunlardan biri Yahudi şeriatının emretmediği konularda dahi örnek davranışlarda bulunarak Yahudi olmayanlara karşı Yahudi dininin ve toplumunun yüceltilmesine hizmet etmektir. Diğeri de her gün Tanrı için ölmeyi kabul etmek ya da Kabala'da belirtildiği gibi Tanrı'nın adını yücelten duaları okumak suretiyle manevi olarak ölümü yaşamaktır. Bk. Salime Leyla Gürkan, "Şehid: Diğer Dinlerde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/432; Tanrı'nın adını kutsama emri, başlangıçta Tanrı'nın büyüklüğünü alenen ilan eden davranışlar biçiminde algılanıyordu. Terimin Tanrı'nın adı uğruna ölmeyi ifade etmesi Hadrian zulümleri sonrasına rastlamaktadır. Tanrı'nın emrinin kutsanması emrinin zaman içinde değişimi için bk. M. David Herr, "Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days", *Studies in History*, ed. D. Asheri - I. Shatzman (Jerusalem: Magnes, 1972), 85-125.

⁸ Bu ifade, kendisinin ya da atalarının kabul etmeye zorlandığı dini toplumsal alanda uygularken gizli olarak Yahudiliğin ibadet ve geleneklerini sürdüren Yahudiler için kullanılmaktadır.

⁹ Muvahhidlerin, Yahudilere ve Hristiyanlara uyguladığı dinî baskının nedenleri ve sonuçları için bk. Maribel Fierro, "Conversion, Ancestry and Universal Religion: The Case of the Almohads in the Islamic West (sixth/twelfth-seventh/thirteenth centuries)", *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010), 155-173; Muvahhidlerin Yahudilere ve Hristiyanlara uyguladığı iddia edilen baskının gerçekte dinî nedenlerle olmadığı, yöneticilerin politik uygulamalarının bir sonucu olduğu, din değiştirmelerin de çoğunlukla kendini güvenceye almak isteyenlerin bir tutumu olduğu şeklindeki farklı bir yaklaşım için bk. David Corcos, "The Nature of the Almohad Rulers' Treatment of the Jews", *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010), 259-285.

¹⁰ Bu dönemde çok sayıda Yahudinin İslâm'a geçtiği, hatta Fas'ın Sicilmâse şehrindeki Yahudi cemaati yargıcı (dayyan) Yosef ben İmran'ın İslâm'a ilk geçen kişi olduğu ve cemaatini de bu yönde teşvik ettiği kaydedilmektedir. Bk. M. A. Gallego, "The Calamities that Followed the Death of Joseph Ibn Migash: Jewish Views on the Almohad Conquest", *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus*, ed. Amir Ashur (13th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies, Cordoba, 2007), 87; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999), 2/300, 302.

¹¹ Mektubun nerede ve ne zaman yazıldığıyla ilgili açık bir bilgi yoktur. Ancak araştırmacılar İbn Meymûn'un bu mektubu Endülüs'ten Fez'e göç ettikten sonra, buradaki Muvahhid yönetiminin farklı din mensuplarına karşı uyguladığı din değiştirme baskısı üzerine yazdığı kanaatinde. Buna göre mektup 1163-1164 yılları arasında yazılmış olmalıdır. Bk. Leon D. Stitskin, "From the Pages of Tradition: Maimonides Letter On Apostasy", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 14/2 (1973), 103.

¹² *Şemad* terimi "yıkım", "yok etme", "inançları kökünden sökme" gibi anlamlara gelmektedir ve Talmud literatüründe sünnet, Tevrat çalışması, şabatın gözetilmesi gibi Yahudi dinî emirlerinin uygulanmasına karşı genel bir yasaklamanın olduğu ya da Yahudilerin putlara tapınmasının zorunlu kılındığı dinî zulüm zamanları için kullanılmaktadır. Bk. Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford University Press, USA, 2005), 11, dn.24; Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds* (New York: Doubleday Publishing, 2008), 103; Meral, bu kelimenin baskı sonucu zorla din değiştirme anlamına geldiğini ve Yahudilerin baskı sonucu din değiştirmelerine özel ad olduğunu kaydetmektedir. Bk. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 79. Friedlander *The Guide for the Perplexed*'e yazdığı girişte bu

değiştirme ve şehitlik hakkındaki görüşüne tepki olarak kaleme aldığı eserini yazma amacını şöyle belirtmektedir:

Eğer zulüm gören [ve bu nedenle dinden dönen] birinin dua ettiğinde hiçbir ödül almayacağına, aksine [dua ettiği için] günah işlediğine hükmetmek gibi görmezden gelemeyeceğim ya da sessiz kalamayacağım şeyleri yazıya dökmeseydi onu kınamazdım. [Zira] bir kitapta yayımlanan şey -doğru ya da yanlış olsun- mutlaka insanlar arasında yayılacaktır. Bu kadar çok yanlış fikrin insanlar arasında tutulmasının nedeni de budur. Sadece yazıyla kaydedilenler sizin [görüşleriniz] ve yanlış görüşler arasındaki farkı yaratır; [ne kadar yanıltıcı olursa olsun] yazılı görüşler ona takipçi kazandıracaktır. Bu yüzden, [baskı altında dinden dönen kimselerle ilgili] insanları Tanrı'dan uzaklaştıran bu cevabın cahil birinin eline düşmesinden ve ödül alamayacağı için dua etmeyeceğinden korktum. [Çünkü] bunun diğer emirler için de geçerli olduğunu düşünecek ve dinî görevlerini yerine getirdiği için hiçbir ödül almayacağını varsayacaktır.¹³

İbn Meymûn'un bu amaçla yazdığı *İggeret ha-Şemad*'ın orijinal Arapça metni günümüze ulaşmamıştır. Birden fazla İbranice çevirisi bulunan mektup ilk kez 1850'de Abraham Gieger tarafından Münih 315 numaralı el yazması esas alınarak *Moses ben Maimon: Studien* adlı eserde neşredilmiştir. 1856'da ise Oxford, Bodleian 2218 numaralı el yazması nüshayı Zvi Hirsh Edelmann, *Hemdah Genuzab* adlı eserinde yayınlamıştır. Üçüncü bir edisyon 1860'ta Abraham Lichtenberg tarafından *Kobez Teshuvot ha-Rambam ve-Igrotav*'da "Maamer Kiddush ha-Shem" adıyla basılmıştır. 1951'de Mordecai Dov Rabinovitz eseri *İggeret ha-Rambam* adıyla çok sayıda açıklama içeren bir baskısını yayınlamıştır. Yosef Kafih 1972'de eserin adı geçen baskılarını ve birkaç Yemen el yazmasını esas alarak *İggeret Rabbeni Moshe ben Maimon: Makor ve Targum* içinde yeniden düzenlemiştir. Mektubun İngilizce tam çevirisi ise 1977'de Leon D. Stitskin tarafından yapılmış ve *Letters of Maimonides* adlı eserinde yer almıştır. Bir diğer İngilizce çeviri 1985'te Abraham Halkin tarafından pek çok not ilavesi ve David Hartman'ın tartışma bölümüyle birlikte *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* eserinde yayınlamıştır.¹⁴

Bu makale İbn Meymûn'un din değiştirme baskısına maruz kalan Yahudiler için yazdığı *İggeret ha-Şemad*'da ortaya konulan düşüncelerine odaklanmaktadır. Yahudilerin tarihleri boyunca pek çok kez karşı karşıya kaldığı dinî zulme yaşadığı dönemde şahitlik eden İbn Meymûn'un mektubunda sunduğu çözüm Yahudi toplulukları için bir çıkış noktası olarak hizmet etmiş görünmektedir.¹⁵ Makale, Yahudi tarihinin anlaşılmasında merkezi bir öneme

mektubun İbn Meymûn'a ait olmadığını iddia etmektedir. Bk. xviii-xix; Davidson da İbn Meymûn'un muhtemelen bu mektubu yazmadığını düşünmektedir. Bk. *Moses Maimonides*, 505-509. *Maamar Kiduş ha-Şem* (Tanrı'nın Adını Kutsama Risalesi) olarak da adlandırılan mektubun farklı İbranice metinleri için bk. <https://haymsoloveitchik.org/>.

¹³ Musa İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", *The Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1993), 22.

¹⁴ Halkin'in not ilavelerinin kullanışlılığı nedeniyle çalışma boyunca *İggeret ha-Şemad*'a yapılan tüm atıflarda bu İngilizce çeviri kullanılmıştır. Mektubun diğer baskıları ve ayrıntılı bilgi için bk. Stitskin, "Maimonides Letter On Apostasy", 106; Haym Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret ha-Shemad: Law and Rhetoric", *Collected Essays* (New York: Oxford University Press, 2014), 2/290-291, dn.3.

¹⁵ 15. yüzyılda İspanya'ya Hristiyanların hâkim olmasıyla birlikte Yahudiler bu kez Katoliklik ya da göç etme seçenekleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Kimi Yahudiler görünüşte Katolikliği benimsemiş olsa da gizli olarak Yahudiliğin dinî emirlerini devam ettirmişlerdir. Kraemer, Marranolar olarak adlandırılan bu grubun ortaya çıkmasında on ikinci yüzyılda yaşanan gelişmelerin öncülük ettiği görüşündedir. Bk. Kraemer, *Maimonides*, 81-

sahip olan din değıştirme ve şehitlik anlayışını İbn Meymûn'un ilgili mektubu etrafında açıklamayı hedeflemektedir. Araştırmacıların İbn Meymûn'un mektupta öne sürdüğü görüşlerin Yahudi hukukuna aykırı olduđu¹⁶ ya da alternatif bir çözüm olduđu¹⁷ şeklindeki söylemlerine karşılık bu çalışmanın temel iddiası Yahudi geleneğinde zaten var olan çözümün İbn Meymûn tarafından yeniden gündeme getirildiği düşüncesidir. Bu yönüyle İbn Meymûn *İggeret ha-Şemad*'da baskı altındaki dönemlerde nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği cevabını Yahudi dinî literatürünü esas alarak halkın anlayabileceği dil ve delillerle ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çalışmada *İggeret ha-Şemad* ve bununla ilgili yazılmış literatür esas alınarak önce mektupta ismi belirtilmeyen Yahudi hahamın görüşleri ve İbn Meymûn'un bunlara itirazları, daha sonra ise İbn Meymûn'un çözüm önerisi Yahudi dinî metinleriyle mukayeseli olarak incelenecektir. Böylece İbn Meymûn'un şehitlik ve din değıştirme hakkındaki görüşlerinin Yahudi geleneğindeki yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Şehitlik ve Din Değıştirmeyle İlgili Yahudi Hahamın Görüşleri ve İbn Meymûn'un Yahudi Hahama İtirazı

Mektuptan anlaşıldığına göre İbn Meymûn'un çağdaşlarından olan bir Yahudi,¹⁸ bilge olarak nitelendirdiği bir hahama baskı altında *kelime-i şehadet* getirmenin hükmüyle ilgili soru sorar. O, çocukları Yahudi olmayanlar arasında asimile olsa bile ölmek için bunu kabul etmesi mi gerektiğini yoksa bu zorlama karşısında Musa şeriatında kendisinden istenildiği gibi ölmesi mi gerektiğini öğrenmek ister. Soruyu soran kişi aynı zamanda *kelime-i şehadet* getirmenin, Musa şeriatındaki tüm emirlerden vazgeçmeye yol açacağını da ilave eder.¹⁹

Yahudi hahamın cevabı günümüze ulaşmadığı için onun görüşleri ancak İbn Meymûn'un mektubu üzerinden okunabilmektedir. İbn Meymûn, dört bölümden oluşan mektubun ilk üç bölümünde Yahudi hahamın iddialarını ve bu iddialara yönelik kendi itirazlarını dile getirmektedir. O, mektupta soru sorulan hahamın Yahudilerin baskı gördüğü topraklarda yaşamadığına ve bu sıkıntılardan etkilenmediğine işaret etmektedir. Bu vurguyla hahamın verdiği cevabın değerini azaltmayı hedeflediği görülmektedir. Zira haham din değıştirme konusunda bir baskı görmediği için cevabı da yüzeysel bir bilgi vermekten öteye geçemeyecektir. İbn Meymûn, hahamın verdiği cevabın zararlı ifadeler içerdiğini, zayıf ve karmaşık olduğunu belirterek soru soran Yahudinin bilge nitelemesine katılmadığını, aksine bu kimsenin cahil ve aptal olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kendisinin ise bu konuda iyi bilgi sahibi olduğunu iddia etmektedir. Öyle görünüyor ki mektupta ismi belirtilmeyen haham halk tarafından tanınan ve itibar gören bir kimsedir. İbn Meymûn'un mektubun

82; Marranoların ortaya çıkışı ve temel inançlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Salihoglu, "Marranolar ve Dinî İnançları", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 105-115.

¹⁶ Bk. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret ha-Shemad", 2/294-295; Davidson, *Moses Maimonides*, 501-509.

¹⁷ Abraham Halkin - David Hartman, *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1993), 46-51.

¹⁸ Stitskin'in iddiasına göre Fez'de ikamet eden bir Mağrib dindarı, İbn Meymûn'un babası Meymûn b. Yosef'in Yahudilerin umutsuzluğa kapılmamaları için uyararı ve Tanrı'nın onları terk etmediğini bildiren "Teselli Mektubu (*İggeret ha-Nehamah*)"ndaki hoşgörölü tonundan memnun kalmamış ve bu İslâm'a sözde itaat meselesi hakkında dinî hukuka uygun bir karar vermesi için yabancı bir hahama danışmaya karar vermişti. Bk. Stitskin, "Maimonides Letter On Apostasy", 104; Meymûn b. Yosef'in mektubunun İngilizce çevirisi için bk. L. M. Simmons, "The Letter of Consolation of Maimun ben Joseph", *The Jewish Quarterly Review* 2/1 (1889), 62-101; Yair Lorberbaum - Haim Shapira, "Maimonides' Epistle on Martyrdom in light of Legal Philosophy", *Dine Israel* 25 (2008), 348.

¹⁹ Bk. İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 15.

ikinci bölümünün sonunda beyan ettiği hahamın cevabının halk içinde yayılacağından ve bu nedenle Yahudilerin Tanrı'dan uzaklaşacaklarından endişe etmesi kanaatimizce buna bir işarettir. İbn Meymûn'un haham hakkında aşağılayıcı ifadeler kullanmasının yanı sıra onun sunduğu kanıtların çelişkili ve konuyla alakasız olduğunu açıklamaları hahamın halk nezdinde itibarını düşürmeye çalışmasını göstermektedir. Hartman'ın ifadesiyle İbn Meymûn'un bu teşebbüsü hahamın görüşleri karşısında Yahudi toplumunu umutsuzluk ve suçluluk duygusundan kurtarmanın bir yoludur.²⁰

İbn Meymûn mektubunda hahamın cevabının tamamını değil yalnızca özünü aktaracağını, zira onun sözlerindeki gereksiz pek çok ayrıntıyı aktarmanın faydasız bir eylem olacağını söyleyerek onun iddialarını ve kendi itirazlarını şu şekilde dile getirmektedir:

1. Hahama göre kim *kelime-i şehadet* getirirse İsrail'in tanrısını inkâr etmiş olur. Delil olarak da Yahudi hahamların şu sözünü kullanır: Kim putperestliği ikrar ederse, sanki tüm Tevrat'ı inkâr etmiş gibidir.²¹ Haham böylece kişinin hayatta kalması çocuklarının Müslüman olmasını engelleyecek olsa bile, şehadet getirmektense öldürülmeyi tercih etmesi gerektiği görüşündedir.²² Görüldüğü üzere haham İslâm'ı kabul etmenin putperestlik olduğunu iddia etmektedir. Nitekim Yahudi geleneği içerisinde bazı din bilginlerinin İslâm'ı, Kâbe ve hac uygulamaları üzerinden putperestlikle ilişkilendirdiği bilinmektedir.²³ Mektubun devamında hahamın Mekke'de ve diğer yerlerde Müslümanların putlarının olduğunu iddia etmesi²⁴ İslâm ile putperestlik arasında kurduğu ilgiyi de açıklamaktadır.²⁵ Yahudi şeriatına göre putperestlik kişinin işlemektense canını vermesi gereken en büyük günahlardan biri olarak kabul edilmektedir.²⁶ Bu durumda hahamın görüşüne göre bir Yahudi İslâm'ı kabul etmektense ölümü göze almalıdır.

İbn Meymûn, hahamın ifadelerine karşılık İslâm'ın putperestlik olmadığı şeklinde bir itirazda bulunmamıştır. Oysa İbn Meymûn'a göre Müslümanlar putperest değildir. Zira o, *ovdey avoda zara* (putperestler) tabirini eserlerinde Müslümanlar için hiç kullanmamıştır.²⁷ Bu itirazı yapmamasının muhtemel sebebi hahamın ve bazı diğer Yahudi bilginlerin düşündüğü gibi İslâm putperestlik olarak kabul edilse bile bu şartlar altında kişinin canını vermemesi gerektiğini savunmak olabilir. İbn Meymûn'un hahama itirazı zulüm zamanında olmadıkları şeklinde de değildir. Nitekim bir Yahudi ölüm tehdidi altındaysa ve dinsel zulüm dönemi değilse kamusal alan dışında yasakları çiğneyebileceği Yahudi şeriatında

²⁰ Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 51.

²¹ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 15-16; Bk. Babil Talmudu, Kidduşin, 40a: 14; Midraş, Sifrei Devarim, 54:4. Çalışma boyunca Yahudi dini literatüründen yapılan alıntılar için <https://www.sefaria.org/texts> kullanılmıştır. Ayrıca bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019), 3:29:519.

²² Kraemer, *Maimonides*, 106.

²³ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 122, 183-192.

²⁴ Bk. İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 21.

²⁵ Hartman'a göre hahamın bu görüşü muhtemelen Yahudilerin İslâm'ı seçmesiyle putperestliğin uzun vadede aynı sonuçları doğuracağını düşündüğüne işaret etmektedir. Bu durum hem Faslı Yahudi toplumunu parçalayacak hem de bu toplumu örnek alabilecek diğer bölgelerde yaşayan Yahudilerin kararlılığının zayıflamasına yol açacaktır. Bk. Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 62.

²⁶ Diğerleri zina ve cinayettir. Bk. Babil Talmudu, Sanhedrin, 74a:12.

²⁷ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 212; İbn Meymûn'un İslâm ve Müslümanlar hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Baki Adam, "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâma Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 352-355.

bulunmaktadır.²⁸ Bunun yerine İbn Meymûn'un itirazı yaşanan bu zulmün geçmişte yaşananlardan çok farklı olduğudur. O, bu zulüm dönemindeki tek zorlamanın dil ile ikrar olduğunu, bu nedenle de Yahudi tarihi boyunca yaşanan diğer zulümlerden farklı olduğunu vurgulamaktadır. İbn Meymûn, Talmud alimlerinin günah işlemektense yaşamın feda edilmesi gerektiğine hükmettiği durumlarda bir emrin fiilen ihlalinin kastedildiğini; yalnızca bir söz söylemeye zorlanıldığı düşüncesinin muhtemelen âlimlerin zihninde olmadığını söylemektedir.²⁹ Sonuç olarak yalnızca *kelime-i şehadet* söylemenin bir putperestlik eylemi olarak görülmesi şüpheli olduğundan bu durum kişinin hayatını feda etmesini gerektirmez.³⁰ Ayrıca İbn Meymûn'a göre, hahamın iddia ettiği gibi hür iradeleriyle putperestliği seçenlerle baskı ve zulüm altında *kelime-i şehadet* yalnızca dil ile söyleyenler arasında bir fark olmadığını söylemek hatadır.³¹

2. Haham, *kelime-i şehadet* getiren kimsenin Musa şeriatını ister alenen uygulasin isterse de gizli olarak yerine getirsin artık bir Yahudi olmadığını savunmaktadır. İbn Meymûn, hahamın bu yorumuna Şabat'ı kılıç zoruyla kutlamayan bir kimse ile keyfi olarak kutlamayan kişi arasında bir fark görmediği eleştirisini yapmaktadır. Halkın'ın de işaret ettiği gibi İbn Meymûn için asıl önemli olan husus baskı altındaki bir Yahudinin istemediği için mi yoksa korktuğu için mi Musa şeriatını uygulamaktan kaçındığıdır. Meselenin hükmü İbn Meymûn'a göre bu farkla ilgilidir.³² Yahudi hukukunda baskı altında hareket eden bir kişiyle isteyerek hareket eden kişi arasındaki yasa farklıdır. İbn Meymûn bununla ilgili olarak Levililer 20:5'in Sifra'daki yorumuna atıf yapmaktadır. Buna göre bir kimse çocuğunu *Molek'e*³³ adarsa Tanrı, o adamdan yüz çevireceğini söylemektedir. Öte yandan bir kimse bu günahı işlemeye zorlanırsa ve bunu istemeden yaparsa Yahudi geleneğine göre Tanrı bu kimseden yüz çevirmez.³⁴

İbn Meymûn, hahamın gizli olarak Yahudi şeriatını uygulasa da açıkça Yahudi gibi davranmayan bir Yahudi olmadığı hükmüne karşı Tannaim'den Rabbi Eliezer (80-110) ve Rabbi Meir (135-170) ile ilgili Talmud pasajlarından örnekler vermektedir. Anlatıldığına göre Rabbi Eliezer sapkın³⁵ olduğu gerekçesiyle tutuklanır ve yargılanması için mahkemeye çıkarılır. Yargıç ona, bilge olduğu halde neden sapkınlıkla meşgul olduğunu sorduğunda Eliezer "Yargıç'ın doğru karar vermesine güveniyorum." cevabını verir. Yargıç, onun bu sözünden kendisini kastettiğini düşünerek beraatına karar verir. Oysa Eliezer, Tanrı'nın yargısını kabul ettiğini kastetmektedir.³⁶ İbn Meymûn, Eliezer'in yargıç karşısında sapkınımış gibi davrandığını vurgulayarak kendi argümanına destek sağlamaktadır. Üstelik Yahudi geleneğinde sapkınlığın putperestlikten daha vahim olduğunu, böyle bir zulüm altında kalan Yahudilerin de inanmasalar bile yetkililerin iddia ettiği şeye inanıyormuş gibi görünebileceklerini söylemektedir. Yine Romalıların Yahudi bilgelerini idam ettiği bir

²⁸ Bk. Babil Talmudu, Sanhedrin, 74a:21.

²⁹ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 30-31.

³⁰ Lorberbaum - Shapira, "Maimonides' Epistle on Martyrdom in light of Legal Philosophy", 352.

³¹ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 16.

³² Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 35, dn.16.

³³ Ammonluların tanrısı. Ammonlular ve daha sonra bazı Yahuda kralları *Molek*'in öfkesini dindirmek için çocukları yakarak kurban olarak sunmuşlardır. Bk. Ömer Faruk Harman, "Cehennem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1993).

³⁴ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 29. Sifra'daki yeri için ayrıca bk. Kedoşim 4:14-15.

³⁵ Babil Talmudu, Avoda Zara, 17a:1-3'den sapkınlığın Hz. İsa'nın taraftarı olma suçlaması olduğu anlaşılmaktadır.

³⁶ Babil Talmudu, Avoda Zara, 16b:15-16.

dönemde Rabbi Meir'in yakalanması için emir verilir. Rabbi Meir yakalanmamak için geneleve saklanır. Burada Yahudi olmayan birinin yaptığı *kaşer* olmayan bir yemeğin tadına bakar gibi yapar. Onu tanıyanlar bu kişinin Rabbi Meir olamayacağını düşünerek peşini bırakırlar ve böylece Rabbi Meir Babil'e kaçar.³⁷ Bu anlatıda Rabbi Meir de inancını gizlediğinden hahamın görüşüne göre onun da Yahudi olmayan biri olduğu sonucu doğmalıdır. Zira hahama göre Yahudi olmayan biri gibi davranan Yahudi değildir.³⁸ Bu örneklerle İbn Meymûn, şehitliğe alternatif olarak baskı altındaki Yahudilerin hayatta kalmak uğruna inançlarını gizleyebileceği görüşünü güçlendirmektedir.

Gerçekten de Yahudi tarihi göz önüne alındığında şehitliğin bir norm olmadığı görülmektedir. Herr, zulüm zamanlarında Yahudi alimlerin çok az bir kısmının açıkça zalim yöneticilerin emirlerine itaatsizlik ettiğini ve ölümü göze aldığını, diğerlerinin ise kendilerini gizlediklerini ve Yahudi olmayanlar gibi davrandıklarını ifade etmektedir.³⁹ Söz gelimi Romalı yöneticilerin Yahudi halkına yönelik dinî zulmü esnasında Haham Yeşua'nın iki öğrencisinin dış kıyafetlerini değiştirerek Yahudi kimliklerini gizledikleri,⁴⁰ Rabbi Akiva'nın Tevrat öğretmediği ve şema duasını sessizce okuduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁴¹ Yine, Romalıların yargıladığı Haham Elazar ben Perata'nın hayatta kalmak için mahkeme karşısında Yahudi dinine bağlılığını inkâr ettiği, Tanrı'nın gösterdiği mucizelerle sözleri doğrulanarak ölümden kurtulduğu kaydedilmektedir.⁴² Bu örnek aynı zamanda Tanrı'nın da zulüm zamanlarında inancın gizlenmesini desteklediğine delil olabilir.

3. Hahama göre zorla din değiştirenlerden biri Müslümanların ibadetlerine dâhil olmasa bile camiye giderse ve orada hiçbir şey söylemeden evine gidip Yahudi ibadetlerini yerine getirirse bu kişi iki kat günah işlemiştir. Bunun kanıtı olarak Yeremya 2:13'de geçen "Halkım iki kat kötülük yaptı." pasajını ve bunun Talmud'daki "Put a ve tapınağa eğildiler."⁴³ yorumunu sunar. Hahamın bu görüşüne cevap vermek İbn Meymûn için "göz ardı edilemeyecek" bir husustur. Zira ona göre zulüm gören bir kimsenin dua ettiğinde herhangi bir mükafat almayacağına dahası cezasının katlanacağına hükmetmek kabul edilemez bir yorumdur. İbn Meymûn'a göre haham, Tanrı'nın adını kirleten sapkınlarla Tanrı'nın adını yüceltmek için gayretli bir kimse arasında ayırım yapmamaktadır. İbn Meymûn baskı altında din değiştiren kişinin camiye gitmek zorunda olduğu için gittiğini ve burada Yahudi dinine aykırı bir söz söylemediğini; bu nedenle sapkınlarla bir değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.⁴⁴

İbn Meymûn'a göre zorla din değiştirenlerin fırsat bulduklarında Yahudiliğin dinî emirlerini uygulamaya çalışmasının iki kat kötülük olarak nitelendirilmesi Yahudi halkı umutsuzluğa ve çaresizliğe mahkûm edecek, kendi inançlarından ve değerlerinden bütünüyle koparacaktır. İbn Meymûn, Yahudi halkın tutunmaya çalıştığı dinî emirlerin Tanrı katında kötülük değil değerli bir eylem olduğunu onlara göstermek istemektedir. Tanrı'nın her bir

³⁷ Babil Talmudu, Avoda Zara 18b:1-4.

³⁸ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 20.

³⁹ Herr, "Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days", 23/109-115.

⁴⁰ Bereşit Raba, 82:8; Abraham Gross, *Spirituality and Law: Courting Martyrdom in Christianity and Judaism* (Oxford: University Press of America, 1984), 6.

⁴¹ Babil Talmudu, Pesahim, 112a:12; Tosefta Berakhot, 2:13.

⁴² Babil Talmudu, Avoda Zara, 17b-18a; Gerald J. Blidstein, "Rabbis, Romans, and Martyrdom- Three Views", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 21/3 (1984), 57.

⁴³ Filistin Talmudu, Sukkah, 5:5:4.

⁴⁴ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 16.

eylemin karşılığını vereceğini savunurken Tanah'ta zikredilen tüm kötülüklerine rağmen en küçük bir iyi eylem sonucunda mükafatlandırılan Esav, Omri oğlu Ahav, Moab kralı Eglon ve Nebukadnezzar örneklerini sunmaktadır.⁴⁵ Buna göre Tanrı'nın reddettiği Esav'a yalnızca babasını onurlandırma emrini yerine getirdiği için Mesih gelinceye kadar kesintisiz egemenlik bahşedilmiştir.⁴⁶ Tanrı'yı inkâr eden ve putperest olan Ahav, Tanrı önünde kendini alçaltarak oruç tuttuğu için yaşamı boyunca sıkıntı çekmemekle mükafatlandırılmıştır.⁴⁷ Midraş literatürüne göre Eglon'un Tanrı'dan kendisine haber getirildiği söylendiğinde tahtından kalkarak Tanrı'yı onurlandığı için Yahudilerin büyük kralı Davud, onun kızı Rut'un soyundan gelmiştir.⁴⁸ Yine, Rabbin Tapınağı olan Süleyman Mabedi'ni yakmak gibi çok büyük bir kötülük yapan Babil kralı Nebukadnezzar küçük bir *mitzvay*ı yerine getirdiği için kırk yıl sürecek bir hükümdarlıkla ödüllendirilmiştir.⁴⁹ İbn Meymûn'a göre büyük günahkârlar olarak kabul edilen ve bu günahları isteyerek yapan kişileri Tanrı iyilikleri için mükafatlandırıyorsa; istemeden, baskı altında günah işlemek zorunda kalan Fas Yahudilerinin yaptıkları iyi işler için kat kat ödül verecektir.⁵⁰ Zira İbn Meymûn'a göre baskı altındaki kişi gönüllü olarak din değiştirmedikten aslında dili ile kabul ettiğini söylediği inancı benimsememiştir. Dolayısıyla bu kişi Yahudi şeriatını yerine getirdiğinde bunu yalnızca dinî bir gereklilik olduğuna inandığı için yapmaktadır.

4. Hahama göre bir kimse zorla bile olsa Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ederse günahkâr kabul edilir. Çıkış 23.1'de zikredilen "Günahkârla iş birliğine girmeyeceksin." pasajının Talmud'da günahkâr bir kimsenin tanıklığının kabul edilmeyeceği yorumundan hareketle haham, bunların şahitliklerinin de geçerli olmayacağını savunmaktadır.⁵¹ Görüldüğü kadarıyla haham, baskı altında da olsa başka bir peygamberin peygamberliğini kabul etmeyi gönüllü olarak kabul etmekle aynı kategoride değerlendirmektedir.

İbn Meymûn zorla yapılan eylem ile gönüllü olarak yapılan eylemi Yahudi din bilginlerinin aynı şekilde değerlendirmedikçe öne sürmektedir. Hatta en büyük günah kabul edilen putperestliği zorlama altında yapanların putperestlik günahıyla itham edilmediğini savunmaktadır. Nebukadnezzar döneminde puta zorlanmış Babilli Yahudileri hiçbir din aliminin günahkâr, Yahudi olmayan ya da tanıklığı kabul edilmeyen kişiler olarak adlandırmadığını, Tanrı'nın da onları putperestlik günahıyla suçlamadığını ifade etmektedir. Çünkü baskı altında hareket etmişlerdir.⁵²

5. Hahama göre sapkınlar ve Hristiyanlar bile İslâm'ı kabul etmektense ölümü seçeceklerdir. O, bu sözlerle sapkınların ve Hristiyanların kendi inançlarından vazgeçmeme uğruna canlarını feda edeceklerini varsaymaktadır. Öyleyse Tanrı'nın seçilmiş halkı ve Tanrı'nın adının kutsanması emrinin tek muhatapları olan Yahudilerin bu şartlarda canlarını

⁴⁵ Bunların kötülükleri için bk. Yaratılış, 25:34; Malaki, 1:3; 1 Krallar, 16:29-34; Hakimler, 3:12-14; 2 Krallar, 25:8-9.

⁴⁶ Bk. Bereşit Raba, 63:10, 65: 16

⁴⁷ Bk. 1 Krallar. 21:27-29.

⁴⁸ Bk. Rut Raba, 2:9.

⁴⁹ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 22-23. İbn Meymûn'un bu görüşü Babil Talmudu, Sanhedrin, 96a:9'a dayanmaktadır.

⁵⁰ Lorberbaum - Shapira, "Maimonides' Epistle on Martyrdom in light of Legal Philosophy", 127-128.

⁵¹ Babil Talmudu, Sanhedrin, 27a:2. Ayrıca bk. Musa İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitzvot*, Negative Commandments, 286.

⁵² İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 21. Ayrıca bk. Babil Talmudu, Megilla, 12a:9-10; 13b:3.

seve seve vermeleri gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Yahudilerin yaşamak için görünüşte de olsa din değiştirmelerinin aşağılık bir eylem olduğunu ima etmektedir.

Hahamın sapkınları ve Hristiyanları örnek olarak göstermesi İbn Meymûn'u hayrete düşürmüştür. O, "Bir putperest kendi tapınma nesnesi uğruna çocuğunu yakarak kurban ederse, bir Yahudi de onları taklit etmeli ve Tanrı'ya hizmet etmek için aynı şekilde mi davranmalı?" diyerek bunların davranışlarının örnek olarak verilmesini "felaket" olarak nitelemektedir.⁵³

Görüldüğü üzere ismi bilinmeyen haham bütün yargılarında bir eylemi gönüllü olarak yapanla baskı altında yapanı eşit olarak değerlendirmiştir. İbn Meymûn, hahamın sözlerinin bir dayanağı olmadığını öne sürmektedir. İbn Meymûn'a göre haham, kendi kendine yasa koymakta ve yazdıklarını tekrar değerlendirme gereği duymadan kamuoyuyla paylaşmaktadır. Sonuç olarak da Yahudileri umutsuzluğa sürüklemektedir. Oysa İbn Meymûn'a göre yapılması gereken zaten zor zamanlardan geçen Fas Yahudi cemaatini ayakta tutacak gücü hem Yahudi tarihi hem de Yahudi geleneğinden tanıklıklarla sunmaktır.

İbn Meymûn hahama karşı olan tüm itirazlarını gönüllü eylemle baskı altında yapılan eylemin farkına yönelik Yahudi din bilgilerinin yorumlarıyla cevap vermiştir. Soloveitchik'e göre İbn Meymûn'un Yahudi din bilgilerine atıfla verdiği örnekler *agada* ağırlıklıdır ve hukuki bir temeli yoktur. Bu yönüyle İbn Meymûn'un mektubu hukuksal bir metin değil retorik bir metindir.⁵⁴ Soloveitchik'in bu yorumuna Hartman karşı çıkarak *agada* ile ilgili metinlerin bağlayıcılığının olmadığını iddia etmenin yersiz bir eleştiri olduğunu, zira *agadanın halahaya* kaynaklık teşkil ettiğini öne sürmektedir.⁵⁵ Gerçekten de İbn Meymûn'un itirazları göz önüne alındığında bunların yalnızca *agada* ile ilgili unsurlar barındırdığını söylemek güçtür. Onun gönüllü eylemle baskı altında yapılan eylemi kesin bir biçimde ayırması Yahudi hukukunun da temel ilkelerinden biridir. Nitekim şimdi ele alacağımız Fas Yahudi cemaatine sunduğu çözümde bunu açıkça ortaya koymaktadır.

2. İbn Meymûn'un Şehitlik ve Din Değiştirmeyle İlgili Görüşleri

İbn Meymûn mektubunun dördüncü bölümünü din değiştirme baskısı altındaki Yahudilerin ne yapması gerektiğiyle ilgili kendi cevabına ayırmıştır. O, bu konuda kendisinin iyi bilgi sahibi olduğunu söylemekte ve hastalık olarak tanımladığı bu duruma nasıl çare bulduğunu şu sözlerle ifade etmektedir. "Eskilerin kitaplarından ilaçlar ve kökler toplamaya giriştim; bunlardan bu hastalığa faydalı bir ilaç ve merhem hazırlamayı ve Tanrı'nın yardımıyla onu iyileştirmeyi düşünüyorum."⁵⁶ İbn Meymûn bu konuda söyleyeceklerini beş kategoriye ayırarak sunmaktadır:

İbn Meymûn ilk kategoride zulüm zamanlarıyla normal zamanların hükümlerinin birbirinden farklı olduğuna işaret etmekte ve yasaların ne zaman ihlal edilebileceğini ya da ne zaman hayatın feda edilmesi gerektiğini Talmud'u esas alarak açıklamaktadır. Buna göre bir kimse putperestlik, yasak cinsel ilişki ya da kan dökmeye zorlanırsa zulüm dönemi olsun ya da olmasın, özel ya da kamusal alanda,⁵⁷ zalimin amacı ister dinî emirlerin ihlali için isterse

⁵³ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 17.

⁵⁴ Bk. Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret ha-Şemad", 2/312.

⁵⁵ Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 47, 51.

⁵⁶ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 24.

⁵⁷ Talmud kamusal bir eylemi on Yahudinin huzurunda olması şeklinde tanımlamaktadır. Bir eylem, ondan az kişinin huzurunda yapılırsa kamusal bir eylem olarak kabul edilmez. "Bu on kişinin Yahudi olmasını şart

kişisel menfaati için olsun canını feda etmelidir.⁵⁸ Yahudi geleneğinde Tevrat'taki 613 emirden biri olan Tanrı'nın adını kutsama *mitsvasının* en güçlü dışa vurumu kişinin putperestlik, yasak cinsel ilişki ya da cinayet yasaklarını işlemektense ölümü göze almasıdır.⁵⁹ Böylece kişinin Tanrı'ya olan sevgisinin kendi hayatından daha değerli olduğunu göstermesi beklenir.⁶⁰ Zalim bir yönetici bu üç büyük günah dışında Tevrat'ın emirlerinden birinin çiğnenmesini kendi kişisel menfaati için isterse zulüm zamanı olsun ya da olmasın, özel ya da kamusal alanda kişi Tevrat'ı ihlal edebilir, hayatını feda etme zorunluluğu yoktur.

Eğer zalim, üç büyük günah dışındaki dinî emirlerin çiğnenmesini kendi kişisel amacı için değil de Tevrat'ın kurallarını ihlal etmek için bir kimseyi zorluyorsa zulüm dönemi olup olmaması önem kazanır. Zulüm dönemiye kişi özelde ya da kamusal alanda yasayı ihlal etmemeli ve ölümü göze almalıdır. Dinî zulmün olmadığı dönemlerde ise yalnızca özelde yasayı ihlal etmek zorunda bırakılırsa emri çiğneyebilir. Ancak kamusal alanda küçük bir *mitzvayı* dahi ihlal etmesi istenirse kişi hayatını feda etmelidir.⁶¹ “Küçük bir *mitzva*”nın ne olduğuyla ilgili olarak İbn Meymûn, Talmud örneğini devam ettirerek böyle bir durumda bir Yahudinin ayakkabı bağlama biçimini bile değiştiremeyeceğini ifade etmektedir. “Ayakkabı kayışlarıyla ilgili bir Yahudi geleneği vardı. Yahudi olmayan yetkililer Yahudilerin uygulamalarını değiştirmeleri ve Yahudi olmayanların taktığı ayakkabı kayışları gibi kayışlar takmaları gerektiğine karar verselerdi, kişi kabul edilen gelenekten sapmaktansa hayatını feda etmek zorunda kalırdı.”⁶² Görüldüğü üzere Tanrı'nın adının kutsanması emrinde birincil ve belirleyici etken, eylemlerin kamusal alanda gerçekleştirilmesidir.⁶³ Yahudi din bilginleri dinî zulüm zamanı olmasa bile bir kişinin ölümcül tehlike karşısında bir yaşağı çiğnemesine ancak özel olarak yapması emredildiğinde izin verildiğini söylemiştir. Burada başkalarına örnek olmadığı için zalime boyun eğebilir. Aleni olarak emrin çiğnenmesi diğer Yahudilere de örnek olacağından yasaklanmıştır.

İbn Meymûn ikinci kategoride Tanrı'nın adına saygısızlığın (*Hilul ba-Şem*) ne olduğunu ve bunun cezasını açıklamaktadır. Tanrı'nın adına saygısızlık genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır:

Genel olan iki türdür: (1) Kişinin kendi hazzı ya da zevki için değil Tevrat'ın emirlerini önemsemediği ya da küçümsemediği için kötü niyetle günah işlemesi Tanrı'nın adına saygısızlıktır. Bir kimsenin boş yere yemin etmesi bu türdendir. Bununla ilgili olarak İbn Meymûn Levililer 19:12'de zikredilen “Benim adımla yalan yere yemin etmeyeceksin, Tanrı'nın adını lekelemeyeceksin.” pasajını delil olarak getirmektedir. Bir kimsenin Tanrı adına yalan yere yemin etmesi kişinin dinî emirleri hor gördüğünün bir işareti kabul edilmiştir. (2) Yine toplum tarafından eleştirilen davranışları yapan ve bunları düzeltmeyen

koşmamız açıktır, çünkü Tanrı'nın adının kutsanması için on kişi gerekliliğini türettiğimiz ayette yazılmıştır: ‘Ve İsrailoğulları arasında kutsanacağım’ (Levililer 22:32)”. Bk. Babil Talmudu, Sanhedrin, 74b:2-3.

⁵⁸ Babil Talmudu, Sanhedrin, 74a:12. Rabbi Yişmael'e göre özel alanda kişi hayatını kurtarmak için puta tapabilir. Çünkü *mitzvalar* hayatı sağlamak için verilmiştir. Bunları yerine getirmek uğruna ölmesi için verilmemiştir. Ancak puta tapma eyleminin aleni olarak yapılması istenirse ancak o zaman hayatını feda etmelidir. Çünkü Tanrı'nın adının İsrailoğulları arasında kirlenmesi yasaktır. Bk. Babil Talmudu, Sanhedrin, 74a:13-14.

⁵⁹ *Tora ve Aftara: Vayikra*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2010), 3/495.

⁶⁰ Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 70.

⁶¹ Rava'ya göre Yahudi olmayanlar, kendi kişisel zevkleri için bir yasağın çiğnenmesini emrettiğinde, günah kamusal alanda işlense bile, kişinin hayatını feda etme zorunluluğu yoktur. Babil Talmudu, Sanhedrin, 74b:5

⁶² Babil Talmudu, Sanhedrin, 74b:1.

⁶³ Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, çev. Israel Abrahams (England: Harvard University Press, 1995), 358.

kimse de günah işlemese bile Tanrı'nın adına saygısızlık etmiş olur. Kişi, insanların arkasından konuşacağı türde davranmaktan sakınmalıdır. Çünkü bir kimse günahlar konusunda Tanrı'ya karşı olduğu gibi insanlara karşı da sorumludur. İbn Meymûn Sayılar 32:22'de geçen "Tanrı'ya ve İsrail'e karşı günahsız olacaksın." pasajını buna delil olarak göstermektedir.

Özel olan da iki türdür: (1) Dindarlığı ve Tanrı'ya bağlılığıyla tanınmış bir kimsenin sıradan insanlar yaptığından önemsenmeyecek olan bir davranışı yapması Tanrı'nın adına saygısızlıktır. Çünkü bu kimseler toplum içinde belirli bir statüye sahip olduklarından örnek davranışlar sergilemekle yükümlüdürler. Mesela Yahudi bir bilgin bir şey satın aldığından onu hemen ödemesi gerekir. Sıradan insanlar gibi borcunu ertelememelidir. (2) Bilgili olmasına rağmen ticarete dürüst davranmayan, insanlara karşı somurtkan olan ve küstahça davranan, insanlarla yumuşak sesle konuşmayanlar da Tanrı'nın adına saygısızlık yapmış olur.⁶⁴

İbn Meymûn, kasıtlı olarak ya da kazayla Tanrı'nın adına saygısızlığın ağır bir suç olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın adına saygısızlık kasıtlı olursa bunun cezası daha ağırdır. Bir kasıt olmadan kazayla Tanrı'nın adına saygısızlık yapılırsa bu daha hafif bir ceza gerektirir. Öte yandan günah kasıtlı da işlenmiş olsa kasıtsız da işlenmiş olsa Tanrı bunun cezasını alenen verecektir. Kişilere diğer günahlarından tövbe etmeleri için süre tanınarak cezaları ertelenir, ancak Tanrı'nın adına saygısızlığın cezasını Tanrı ertelemeyiz. İbn Meymûn, buradaki cezanın Tanrı'nın adına saygısızlığın bir zorlama olmadan, isteyerek yapılması durumunda geçerli olacağını kaydetmektedir.⁶⁵

İbn Meymûn, kişinin Tanrı'nın adına saygısızlığı içeren eylemlerden uzak kalmasıyla Tanrı'nın adını kutsayacağını ifade etmektedir. İbn Meymûn'un birinci kategoride ele aldığı Tanrı'nın adını kutsama emri şehitlikle ilgili olarak ele alınmıştı. Burada ise onun anlam alanının bundan çok daha geniş olduğuna vurgu yapılmaktadır. Buna göre bir kimse Tevrat yasalarını yalnızca Tanrı'nın sevgisi ve ona hizmet etme güdüsüyle yerine getirirse Tanrı'nın adını alenen kutsallaştırmış olur. Açık ki bir zulüm ortamında kişinin emirleri uygulamaya çalışması yalnızca Tanrı sevgisinden kaynaklanabilir. Toplum içerisinde gerek dindarlığı gerekse davranışlarıyla iyi tanınmış bir kimse de Tanrı'nın adını kutsamış olur. Kendisi kabul etmese de toplum tarafından hoş görülme davranışlardan uzak duran kişi yine Tanrı'nın adını kutsallaştırmış olur.⁶⁶ Soloveitchik'e göre Tanrı'nın adını kutsama emrinin Tanrı sevgisiyle ya da toplumsal davranışlarla yerine getirileceğini iddia ederek kavramın kapsamını genişletmek ölme cesareti gösteremeyen Fas Yahudilerini bütünüyle Yahudilikten koparıp Müslümanlara katılmalarını engellemek için İbn Meymûn'un kasıtlı bir girişimidir.⁶⁷ Oysa her ne kadar Tanrı'nın adını kutsama emri çoğunlukla şehitlikle eş anlamlı olarak kullanılıyorsa da Talmud'da daha geniş bir anlamda ele alındığı görülmektedir. Söz gelimi Tesniye 6:5'te ifade edilen Tanrı'yı sevmek emri Talmud alimlerince Tevrat okuyan, Mişna öğrenen bir kimsenin günlük yaşantısındaki örnek davranışlarının insanlar arasında takdir toplayacağı ve bunu Tanrı'ya bağlılıkla ilişkilendirecekleri, böylece insanların Tanrı'ya

⁶⁴ Tanrı'nın adını kutsallaştırma ve onun adına saygısızlığın ilkeleriyle ilgili benzer ifadeler için ayrıca bk. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitzvot*, Negative Commandments, 63; Musa İbn Meymun (Maimonides), *İlim Kitabı* *Sefer ha-Mada'ı: Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 62-68.

⁶⁵ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 27.

⁶⁶ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 27.

⁶⁷ Soloveitchik, "Maimonides' Iggeret ha-Shemad", 2/319-320.

yönelik sevgisinin artmasına etki edeceği ve Tanrı'nın adını kutsallaştıracağı şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁸ Yine MÖ 1. yüzyılda yaşamış büyük Yahudi din bilginlerinden Simeon b. Şetah'ın Yahudi olmayan birinin kayıp eşyasını sahibine vermesi Tanrı'nın adının kutsallaştırılması bağlamında zikredilmiştir.⁶⁹ Bunun yanı sıra bu emrin şehitlik dışındaki uygulamaları İbn Meymûn'un daha sonra kaleme aldığı *Mişne Tora*'da da bulunmaktadır. “.....dünyalık bir şey, haşyet, korku ya da onur kazanmak için değil de sırf Yaratıcı'nın hatırı için günah işlemekten kaçınan veya bir emri yerine getiren kişi, Yusuf'un, efendisinin karısından kendisini geri tuttuğu gibi Tanrı'nın adını kutsamış olur.”⁷⁰

Üçüncü kategoride Tanrı'nın adını kutsallaştırma uğruna şehit olanların ve zulüm altında zorla din değiştirenlerin dereceleri açıklanmaktadır. Buna göre her kim “öldürülsün ama günah işlemesin” denilen durumlarda canını feda ederse Tanrı'nın adını kutsamış olur. Şayet ölüm on Yahudinin önünde gerçekleşirse Tanrı'nın adını alenen kutsamış olur.⁷¹

Kişi canını feda etmek yerine zorlama altında günah işlerse doğru davranmamış olur. Baskıyla da olsa Tanrı'nın adını kirletmiş sayılır ancak ağır ya da hafif herhangi bir ceza ile cezalandırılmaz. Zira Yahudi hukukuna göre zorlanan birey suçlu sayılmaz. Tevrat'a göre Tanrı'nın emirlerini isteyerek çiğneyen, onları gözetmeyen kişi Tanrı'nın adını kirletmiş olur ve *karet* cezasıyla cezalandırılır.⁷² Tanrı'nın adını isteyerek kirleten kişinin günahının büyüklüğüne göre *karet* cezasının farklı kademeleri vardır.⁷³ En büyüğü olan gönüllü putperestlik günahını işleyen kişi hem erken yaşta ölür hem de gelecek dünyada ruhu tamamen yok olur. Orada dirilecek ruhlar arasında yer almaz. Ancak Tanrı'nın adına saygısızlık zorlama altında yapıldıysa o zaman hükmü değişir. “Talmud sıklıkla şöyle der: Tevrat, zorlanan bireyin suçlu olmadığına hükmeder.”⁷⁴ Bununla ilgili olarak Talmud'da, Tesniye 22:26 örnek olarak verilmektedir. Buna göre zorla bir kıza tecavüz eden kişi ölüm cezasına çarptırılır. Ancak tecavüz edilen kız bu yasak eyleme zorlandığı için yasağı çiğnemesi dolayısıyla günahı yoktur ve herhangi bir ceza verilmez. Nasıl ki birinin saldırısı sonucu ölen kişi bundan sorumlu tutulmazsa tecavüzden dolayı tecavüze uğrayan da sorumlu tutulmaz. Talmud alimleri pasajda tecavüz ile cinayetin bir arada zikredilmesi nedeniyle aynı kuralın cinayet için de geçerli olduğu sonucuna varmaktadır. Yani tecavüze uğrayan kişiyi kurtarmak için her türlü yol kullanılmalı hatta saldırganın öldürülmesi gerekiyorsa öldürülmelidir. Yine bir kimse öldürmek amacıyla birine saldırırsa saldırıya maruz kalanı kurtarmak için saldırgan gerekirse öldürülmelidir.⁷⁵ Görüldüğü gibi Yahudi şeriatında en büyük üç günahın ikisi kabul edilen yasak cinsel ilişki ve cinayet zorlama altında yapıldığında herhangi bir ceza gerektirmez, dahası bu eylemler günah olarak bile kabul edilmez. Çünkü Tanrı, kişiyi isteği dışında gerçekleşen durumlarda mazur görür.⁷⁶

⁶⁸ Bk. Babil Talmudu, Yoma, 86a:12.

⁶⁹ Bk. Filistin Talmudu, Bava Metzia, 2:5:3; Urbach, *The Sages*, 359.

⁷⁰ İbn Meymun (Maimonides), *İlim Kitabı Sefer ha-Mada'*, 67.

⁷¹ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 28.

⁷² *Karet* cezasıyla ilgili bilgi için bk. Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 66, dn.316. Ayrıca Tevrat'ta *karet* cezasının geçtiği yerlerle ilgili bk. Yaratılış, 17:14; Çıkış, 12:15; Levililer, 7:21; Sayılar, 15:30-31.

⁷³ *Karet* cezasının farklı kademeleriyle ilgili bk. *Tora ve Aftara: Vayikra*, 3/112-113.

⁷⁴ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 29; ayrıca bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019), 560.

⁷⁵ Babil Talmudu, Sanhedrin, 73a: 1-6.

⁷⁶ Babil Talmudu, Nedarim, 27a:5-8.

Talmud alimleri putperestlik günahını bu iki günahtan ayırmışlardır. Zorlama durumu da dahil olmak üzere kişi putperestlikten kaçınmalıdır. Çünkü Tanrı “Kutsal adımı kirletmeyeceksin.” diye emir vermiştir. Talmud alimleri Levililer 22:32’de zikredilen bu pasajla Tesniye 22:26’daki zorlama altında günah olmadığı pasajını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun için Levililer 22:32’deki emri kamusal alanda yapılmayı yasaklayan bir emir olarak ve Tesniye 22:26’dakinin de özel alanla ilgili bir emir olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla kişi kamusal alanda putperestliğe zorlanıyorsa canını feda etmeli ve puta asla tapmamalıdır. Ancak zorlama özel alanla sınırlıysa o zaman putperestlikten kaçınmak için hayatını feda etmesi gerekmez.⁷⁷

İbn Meymûn Tevrat’ta geçen Tanrı adına yalan yere yemin etmeme emrinin din bilginleri tarafından katillere ya da hırsızlara karşı çiğnenebileceğine hükmedildiğini dolayısıyla baskı altında hareket edenle kendi isteği doğrultusunda hareket eden kişiler için yasanın aynı olmadığını bir kez daha vurgulamaktadır.⁷⁸ Bu nedenle bir zulmün sonucu olarak kişi yasaya aykırı davranırsa kendisine suçlu ya da günahkâr denmez, hahamın iddiasının aksine tanıklığı da kabul edilir.

Daha önce İbn Meymûn’un İslâm’ı putperest bir din olarak nitelemediğinden bahsetmiştik. Bu nedenle Fas Yahudilerinin baskı altında *kelime-i şehadet* getirmelerinin de putperestliğe girme olarak nitelendirilemeyeceği açıktır. Öyleyse burada İbn Meymûn’un Fas Yahudilerini sorumlu tuttuğu şey zorlama altında Tevrat’ın emirlerini ihlal etmek olmalıdır. İbn Meymûn, bu durumda olan bir kimsenin baskı altında Tanrı’nın adını kirlettiğini ancak bunun için herhangi bir cezaya çarptırılmayacağını ifade etmektedir.

İbn Meymûn dördüncü kategoride yaşanan zulüm ile geçmişte yaşanan diğer zulümler arasındaki farkı ve kişinin bu zulüm altında ne yapması gerektiğini açıklamaktadır. İbn Meymûn’a göre geçmişte yaşanan zulümlerde Yahudiler emirleri çiğnemeye ve günahkâr eylemlerde bulunmaya zorlanmıştı. Tevrat okuma, erkek çocukların sünnet edilmesi, Şabat kurallarına uyulması gibi yasaklar uygulanmıştı.⁷⁹ İbn Meymûn, yaşadıkları zulmün diğerlerinden çok farklı olduğunu savunmaktadır. Yaşanan zulümde Yahudiler emirleri çiğnemelerini gerektiren herhangi bir eyleme zorlanmamış, bunun yerine yalnızca sözel olarak *kelime-i şehadet*i söylemeleri için baskı yapılmıştır. Bu nedenle Yahudiler açıkça olmasa da isterlerse Tevrat’ın 613 emrini gizlice yerine getirebilirler.⁸⁰ İbn Meymûn dil ile yapılan bu ikrarın gerçekte içselleştirilmediğini, yalnızca cezadan kurtulmak için itiraf edildiğini yöneticilerin de bildiğini iddia etmektedir. Buna rağmen bir kimse görünüşte de olsa Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmek istemezse ve bu uğurda hayatını feda ederse iyiyi ve doğruyu yapmıştır. İbn Meymûn, bu kişinin Tanrı’nın adını kutsamak için canını verdiğinden Tanrı katındaki mükafatının da çok büyük olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan birinin kendisine canını mı vermesi gerektiği yoksa *kelime-i şehadet* mi getirmesi gerektiğini sorarsa ona cevabı hayatını feda etmektense *kelime-i şehadet*i söylemesi şeklindedir. Burada bir çelişki var gibi görünmektedir. İbn Meymûn bir taraftan canını feda edenleri överken diğer yandan kişinin hayatını feda etmemesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Üstelik İbn Meymûn *Mişne* Tora’da “Her kim ki ‘Emri çiğne, canını feda etme’ denilen

⁷⁷ Babil Talmudu, Avoda Zara, 27b:11-12; 54a:3-5.

⁷⁸ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 29-30.

⁷⁹ Hadrianus döneminde Yahudilerin yapmasının yasaklandığı dinî emirler için bk. Herr, “Persecutions and Martyrdom in Hadrian’s Days”, 23/94-98.

⁸⁰ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 30.

hususlarda emri çiğnemeyip canını feda ederse hayatından sorumlu tutulur.”⁸¹ diyerek buna aykırı bir hükümde bulunmaktadır. Burada İbn Meymûn’un hayatını feda edenleri övmekteki maksadı, onların hatırasına saygısızlık yapmamak olabilir. Zira pek çok Yahudinin Tanrı’nın adını kutsama uğruna hayatını feda ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁸² Zaten yaşanmış olan bu fedakarlıkları hayatlarından sorumlu oldukları şeklinde yorumlamak zorlu dönemlerden geçen Fas Yahudilerini daha da yaralayabilirdi. İbn Meymûn kendini feda edenlere saygı göstermiş, ancak kendisi bu şartlarda ölmenin gerekli olmadığına inanmış olabilir. Bu nedenle kendisine eğer bu konuda danışılırsa hayatlarını feda etmemeleri gerektiğini söylemektedir.⁸³

İbn Meymûn, Yahudilerin hayatlarını feda etmeyip mümkün olduğunca emirleri yerine getirmeye devam etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Tanrı yapılan her kötülüğü cezalandıracağı gibi yerine getirilen her iyiliğin de karşılığını verecektir. Ona göre kişi zulme rağmen Yahudi şeriatının bir emrini yerine getirmeye gayret ederse iki kat ödüllendirilir. Çünkü bunu gösteriş için değil sadece Tanrı için yapmıştır. İbn Meymûn bu sözlerle Yahudi yasasını uygulamanın kendilerine bir fayda sağlamayacağı düşüncesini kırmaya çalışmıştır. Böylece bütünüyle Yahudi toplumdan kopmamalarını belki zamanı geldiğinde yeniden kendi dinlerine dönme umutlarını yaşatmayı hedeflemiş görünmektedir.

İbn Meymûn’a göre zulüm altındaki topraklarda emirleri yerine getirmeye çalışmak iki kat fazla ödüllendirilse de Yahudiler mümkün olan en kısa sürede zulmün yaşandığı toprakları terk ederek emirleri rahatça uygulayabileceği yerlere göç etmelidirler. Ailesine karşı görevlerinin olduğu gerekçesiyle bulunduğu yerde kalmaya devam etmek bir mazeret değildir. Gerekirse ailesini ve sahip olduğu her şeyi terk etmeli ve dinini yaşayabileceği bir yer bulmak için seyahat etmelidir.⁸⁴ İbn Meymûn suçluluk içerisindeki Fas Yahudileri için Haham Eliezer ve Haham Meir örneklerinde olduğu gibi ölmektense hayatı seçmelerini tavsiye ederek manevi bir yenilenme sürecini harekete geçirmeyi hedeflemektedir.⁸⁵

İbn Meymûn Batı’daki bazı Yahudi cemaatlerinin kurtuluş için Mesih’in gelmesini bekleyerek bulundukları yeri terk etmemelerini eleştirmektedir. Mesih’in ne zaman geleceği bilinemediğinden böyle bir bekleyiş kişileri günaha sürüklemektedir. Mesih beklentisiyle zulüm görülen yerlerde emirlerin uygulanmasını ertelemek bir süre sonra Yahudi yaşamının yok olmasına neden olacaktır. Emirlerin yükümlülüğü Mesih’in ortaya çıkmasına bağlı değildir.⁸⁶ Stitskin, İbn Meymûn’un Yahudi yaşamına ve değerlerine nüfuz eden Mesih merkezli bir Yahudilikten Tevrat odaklı bir inanca olan bu vurgu kaymasını, Yahudi tarihine yaptığı en büyük katkılardan biri olarak değerlendirmektedir.⁸⁷

Beşinci kategoride zulüm karşısında şehitliği değil de yaşamayı tercih eden ve görünüşte din değiştiren Yahudilerin kendilerini nasıl değerlendirmeleri gerektiği açıklanmaktadır. İbn

⁸¹ İbn Meymun (Maimonides), *İlim Kitabı Sefer ha-Mada*, 63.

⁸² Bununla ilgili kaynakların değerlendirilmesi için bk. Davidson, *Moses Maimonides*, 15-16; Kraemer, *Maimonides*, 444, dn. 37.

⁸³ Yahudi kutsal kitap kanonuna dahil olmayan Makkabiler kitabında da benzer bir yaklaşım söz konusudur. Antiokhos Epifanes’in zulümleri sırasında bir taraftan zorla yapılan eylem karşısında Tanrı’nın kendilerini sorumlu tutmayacağı düşüncesi savunulurken diğer yanda bu uğurda canlarını feda edenler övülmektedir. IV Makkabiler, 8-9. bablar. Ayrıca bk. Herr, “Persecutions and Martyrdom in Hadrian’s Days”, 23/103-104.

⁸⁴ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 32.

⁸⁵ Halkin - Hartman, *Epistles of Maimonides*, 56.

⁸⁶ İbn Meymûn, “The Epistle on Martyrdom”, 32-33.

⁸⁷ Stitskin, “Maimonides Letter On Apostasy”, 106.

Meymûn'a göre bulundukları yere bağlılıkları ya da yolculuğun zor şartları nedeniyle ayrılmak istemeyenler, isteyerek olmasa da Tanrı'nın adını kirletmiş sayılırlar. Bu nedenle zulüm gördükleri yeri bir an önce terk etmek için çaba göstermelidirler. Bulundukları süre boyunca da yerine getirebildikleri tüm emirleri yerine getirmelidirler.⁸⁸ Öte yandan emirleri yerine getiremeyen Yahudileri de kınamamak gerekir. Bunun yerine emirleri yerine getirmeleri için teşvik edilmeleri gerekir. İbn Meymûn zorlama altında din değiştiren Yahudileri, Yahudi olarak görmeye devam eder. Zorunlu olarak değiştirdikleri dinlerine geri dönmek istediklerinde geri kabul edilmeleri gerektiğini savunur.⁸⁹

Kimi araştırmacılar İbn Meymûn'un yaptığı açıklamaların İslâm coğrafyasında Yahudiler açısından şehitliğin değerini yitirmesine yol açtığını iddia etmektedirler. Buna göre İbn Meymûn, Müslümanları putperest olarak nitelemediği için İslâm topraklarında şehitlik gerekli değildir.⁹⁰ Oysa İbn Meymûn mektubunda şehitliğin değerini düşürecek açıklamalar yapmamaktadır. Yalnızca zorlama altında bunun gerekliliğinin yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra İbn Meymûn'un görüşleri nedeniyle İslâm coğrafyasında Yahudilerin hayatlarını feda etmeye gönüllü olmadıkları şeklindeki görüş de gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Hristiyan Avrupa'da da baskı altında şehitliğin gerekli olmadığını savunan Yahudi âlimler vardır.⁹¹ İslâm coğrafyasında şehitlik vakalarının az görülmesinin nedeni bazı kısa süreli istisnalar hariç burada farklı din mensuplarına hoş görüşle yaklaşılması olmalıdır.

Sonuç

İbn Meymûn *İggeret ha-Şemad*'da Fas Yahudi cemaatinin içinde bulunduğu koşulları dikkate alarak şehitlik ve din değiştirme hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Onun mektuptaki ifadeleri incelendiğinde konuyla ilgili Yahudi dinî literatürünü temel aldığı anlaşılmıştır. Bu çalışmanın temel iddiası İbn Meymûn'un ilgili mektupta yeni bir çözüm ürettiği değil Yahudi geleneğinin geniş yorum külliyatı içinden şartlara uygun çözüm sunduğuydu. Âlimin açıklamaları dikkate alındığında bu tezimizin doğru olduğu ve ortaya koyduğu din değiştirme ve şehitlik ile ilgili görüşlerinin Yahudi geleneği üzerine inşa edildiği sonucuna ulaşılmıştır. O, bu görüşlerini daha sonra yazacağı Yahudi hukukuyla ilgili eserlerinde de benzer ifadelerle sunmuştur.

Fas Yahudi cemaati dinî bir zulüm yaşasa da gerek İslâm'ın putperest bir din olmayışı gerekse yöneticilerin taleplerinin yalnızca sözselsel bir ikrardan ibaret oluşu göz önüne alındığında İbn Meymûn, şehitliği gerektiren şartların mevcut olmadığı kanaatindeydi. Ona göre baskı altındaki kişinin hayatını kurtarmak için gerçekte inandığı şeylere aykırı davranmasında bir beis yoktur. İbn Meymûn, mektubunda özellikle baskı dönemlerinde Yahudi kimliklerini gizleyen din bilginlerinin örneklerini sunarak görüşünü savunmuştur. Elbette, İbn Meymûn'un mektuptaki önerisi Yahudilerin tüm dinî emirleri zulüm devam ettiği müddetçe gizli olarak yerine getirmeleri değildir. O, bunun Yahudiliğin devamı için hayatta kalmayı sağlayacak geçici bir çözüm olduğunda ısrarcıdır. Yahudilerin dinî emirleri

⁸⁸ İbn Meymûn, "The Epistle on Martyrdom", 33.

⁸⁹ Kraemer, *Maimonides*, 100.

⁹⁰ Bk. Shepkaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, 268; Sam Millner, "Kiddush HaShem as Machloket: Martyrdom in the Medieval Ashkenazi and Sephardi Worlds", *Iggeret Ha'ar: The Lion's Letters 2* (2022), 44-45.

⁹¹ Bununla ilgili örnekler için bk. Kraemer, *Maimonides*, 103-104.

açıkça yerine getiremedikleri bir yerde yaşamaları uygun değildir. Özellikle Mesih beklentisiyle bulundukları yeri terk etmek istemeyenleri İbn Meymûn eleştirmiştir. Ona göre Mesih beklentisiyle dinî emirleri yerine getirmeyi ertelemek Yahudiğe en büyük zararı vermektedir.

İbn Meymûn'un mektubunda dikkat çeken bir diğer özellik baskı karşısında din değiştiren ve dinî emirleri yerine getirme konusunda bir çabası olmayan Yahudileri, Yahudi cemaatinin dışına çıkarmamasıdır. Bu şekilde İbn Meymûn belki de gönüllü olarak din değiştirenleri yeniden dinlerine dönmeleri için teşvik etmiştir. Onları günahkâr olarak tanımlamayarak bir Yahudinin her zaman Yahudi olduğu fikrini savunmuştur.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Adam, Baki. "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâma Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 333-358.
- Bektaş, Rumeysa. *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Blidstein, Gerald J. "Rabbis, Romans, and Martyrdom- Three Views". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 21/3 (1984), 54-62.
- Brettler, Marc. "Is There Martyrdom in the Hebrew Bible?" *Sacrificing The Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. ed. Margaret Cormack. 3-22. New York: Oxford University Press, 2002.
- Corcos, David. "The Nature of the Almohad Rulers' Treatment of the Jews". *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010), 259-285.
- Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford University Press, USA, 2005.
- Fierro, Maribel. "Conversion, Ancestry and Universal Religion: The Case of the Almohads in the Islamic West (sixth/ twelfth-seventh/thirteenth centuries)". *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010), 155-173.
- Gallego, M. A. "The Calamities that Followed the Death of Joseph Ibn Migash: Jewish Views on the Almohad Conquest". *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus*. ed. Amir Ashur. 79-98. Cordoba, 2007.
- Goitein, S.D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.
- Gross, Abraham. *Spirituality and Law: Courting Martyrdom in Christianity and Judaism*. Oxford: University Press of America, 1984.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şehid: Diğer Dinlerde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/431-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- _____. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halkin, Abraham - Hartman, David. *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/225-226. TDV Yayınları, 1993.
- Herr, M. David. "Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days". *Studies in History*. ed. D. Asheri - I. Shatzman. 23/85-125. Jerusalem: Magnes, 1972.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.
- _____. *İlim Kitabı Sefer ha-Mada': Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yasin Meral vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- _____. "The Epistle on Martyrdom". *The Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. 15-34. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1993.
- _____. *Sefer ha-Mitzvot*. https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot
- Kraemer, Joel L. *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*. New York: Doubleday Publishing, 2008.
- Lorberbaum, Yair - Shapira, Haim. "Maimonides' Epistle on Martyrdom in light of Legal Philosophy". *Dine Israel* 25 (2008), 123-169.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- _____. "Yahudilikte Şehitlik Olgusu ve 'Krallığın On Şehidi'". *Din, İnanç ve Ritüel: Ekrem Sarıkoğlu'na Armağan*. ed. Mahmut Aydın - Şinasi Gündüz. 115-136. İstanbul: Milet Nihal,

- 2022.
- Millner, Sam. “Kiddush HaShem as Machloket: Martyrdom in the Medieval Ashkenazi and Sephardi Worlds”. *Iggrot Ha'ari: The Lion's Letters* 2 (2022), 40-45.
- Salihoglu, Mahmut. “Marranolar ve Dini İnançları”. *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (Güz 2011), 105-115.
- Sefaria. <https://www.sefaria.org/texts>
- Shepkaru, Shmuel. *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Simmons, L. M. “The Letter of Consolation of Maimun ben Joseph”. *The Jewish Quarterly Review* 2/1 (1889), 62-101.
- Soloveitchik, Haym. “Maimonides’ Iggeret ha-Shemad: Law and Rhetoric”. *Collected Essays*. 2/288-330. New York: Oxford University Press, 2014.
- Stern, Josef. “Maimonides and his Predecessors on Dying for God as ‘Sanctification of the Name of God’”. *Jewish Philosophy in an Analytic Age*. ed. Samuel Lebens vd. 149-180. USA: Oxford University Press, 2019.
- Stitskin, Leon D. “From the Pages of Tradition: Maimonides Letter On Apostacy”. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 14/2 (1973), 103-112.
- Tora ve Aftara: Vayikra*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2. Basım, 2010.
- Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. çev. Israel Abrahams. England: Harvard University Press, 4. Basım, 1995.

§



Japon Hac Pratiğinde Dünyevi Fayda ile Manevi Deneyimin Kesişimi

► Araştırma makalesi / Research article

Elif Büşra KOCALAN

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion | ROR ID: [01x8m3269](https://orcid.org/01x8m3269) | Çorum, Türkiye
ORCID: [0000-0002-8051-4647](https://orcid.org/0000-0002-8051-4647) | ebusrakocalan@hitit.edu.tr

Atf: Kocalan, Elif Büşra. "Japon Hac Pratiğinde Dünyevi Fayda ile Manevi Deneyimin Kesişimi". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 95-114.

Öz

Japon hac pratikleri yalnızca geleneksel inanç sistemlerinin ve kurumsal dini aidiyetin bir yansıması değildir. Bu pratikler aynı zamanda bireylerin gündelik yaşantılarına anlam kazandıran, toplumsal ilişkilerini şekillendiren ve kültürel aidiyetlerini yeniden üreten çok katmanlı birer deneyim alanı olarak işlev görmektedir. Çalışma, Shikoku Henro, Kumano Kōdō, İse ve Shichifukujin gibi çeşitli hac rotaları örneğinde bu ritüellerin nasıl yaşandığını ve anlamlandırıldığını ele almaktadır. Araştırmanın amacı, genze riyakunun hac ritüellerindeki motivasyonel ve işlevsel rolünü incelemek; bu ritüellerin bireysel anlam dünyası içinde nasıl konumlandığını ve toplumsal düzeyde ne tür dönüşümler ve işlevler taşıdığını analiz etmektir. Bu bağlamda çalışma, Japon dini yaşamındaki ritüel merkezli yapının günümüz toplumsal ve kültürel bağlamlarında nasıl sürdürüldüğünü, dönüştüğünü ve bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara nasıl yanıt verdiğini anlamayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda çalışma fenomenolojik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik yöntem, olguları önceden tanımlanmış kavramsal kalıplar yerine, bireylerin yaşantıları içindeki anlamlarıyla ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda hac, dogmatik ya da teolojik çerçevelerle tanımlanmak yerine, bireylerin deneyimlerine, gözlemlerine ve ritüele yükledikleri anlamlara dayalı olarak değerlendirilmiştir. Hac yolculuklarına katılan bireylerin bu pratiğe dair motivasyonları, bazı durumlarda spiritüel bir arayış; bazen kültürel kimlikle yeniden bağlantı kurmayı, kimi zaman ise sosyal bir etkinlik ya da estetik bir deneyimi ifade etmektedir. Çalışmanın ortaya koyduğu analizler, Japonya'daki hac pratiklerinin yalnızca kurumsal dini aidiyet boyutu olmadığını, kutsal mekân ziyaretlerinin aynı zamanda bireysel spiritüel arayışlar, sosyal katılım ve aidiyet, kolektif kimlik ve kültürel süreklilik üzerinde etkileri olduğunu göstermektedir. Genze riyaku bu bağlamda, kutsal olanla karşılaşma değil; aksine, bireyin yaşam pratiği içinde kutsalla iç içe geçmiş, ritüelin pragmatik ve manevî yönlerini bir arada taşıyan bir anlam alanı olarak değerlendirilmektedir. Çalışma, Japon ritüel dünyasının çok yönlü yapısını yerel bağlamı içinde anlamaya yönelik yorumlayıcı bir çerçeve sunmakta ve ritüelin hem bireysel dönüşüm hem de toplumsal aidiyet açısından işlevsel boyutlarını görünürlüğe çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Japon Dini, Japon Dindarlığı, Hac Ritüelleri, Genze Riyaku.

The Intersection of Worldly Benefits and Spiritual Experience in Japanese Pilgrimage Practices

Cite as: Kocalan, Elif Büşra. "The Intersection of Worldly Benefits and Spiritual Experience in Japanese Pilgrimage Practices". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 95-114.

Abstract

In Japan, pilgrimage practices function not only as reflections of traditional belief systems but also as multifaceted experiential realms that provide meaning to individuals' daily lives, shape their social relationships, and reproduce cultural identities. This study examines how such rituals are experienced and interpreted through the examples of various pilgrimage routes, including Shikoku Henro, Kumano Kōdō, Ise, and Shichifukujin. The primary aim of this research is to analyze the motivational and functional roles of genze riyaku within pilgrimage rituals, exploring how these rituals are situated within individuals' meaning-making processes and what kinds of social functions and transformations they embody. Accordingly, the study seeks to understand how Japan's ritual-based religious structure is sustained and transformed in contemporary social and cultural contexts, and how it responds to both individual and collective needs. To achieve this, the study adopts a phenomenological approach, which focuses on how phenomena are experienced and given meaning by individuals, rather than interpreting them through predetermined conceptual frameworks. In this context, pilgrimage is not examined within dogmatic or theological boundaries but through the lived experiences, observations, and meanings ascribed to it by the participants themselves. The motivations of contemporary pilgrims range from spiritual seeking and reconnection with cultural identity to social engagement and aesthetic experience. The study's findings demonstrate that pilgrimage practices in Japan reinforce not only individual spirituality but also social participation, collective identity, and cultural continuity. In this framework, genze riyaku is understood not as something that contradicts the sacred, but as a domain in which the pragmatic and spiritual dimensions of ritual are intertwined within everyday life. This study offers an interpretive perspective on the multidimensional nature of Japanese ritual life and highlights the functional roles of ritual in both individual transformation and the reinforcement of communal belonging.

Keywords: Sociology of Religion, Japanese Religion, Japanese Religiosity, Pilgrimage Rituals, Genze Riyaku.

Giriş

Japonya’da dinî yaşam, Batı merkezli dindarlık tanımlarının sınırlarını aşan, senkretik yapısıyla dikkat çeken ve bireylerin gündelik yaşamlarına içkin bir karakter taşımaktadır. Bu bağlamda Japon dinî yaşantısı, katı inanç sistemlerinden ziyade ritüel merkezli bir pratik alanı olarak şekillenmektedir. Japon toplumu ve din üzerine yapılan araştırmalarda Japonlar, kurumsal dinî aidiyetleri düşük, ancak dinî pratiklere katılım oranları yüksek bir toplum olarak görülmektedir. Japon İstatistiksel Matematik Enstitüsü’nün 1953 ve 2013 yılları arasında 60 yıl boyunca 5 yılda bir tekrarlı olarak gerçekleştirdiği kapsamlı anket çalışmalarında dinî inancı olduğunu belirtenlerin oranı %28-%35 arasında değişirken dini tutumun önemli olduğunu düşünenler %66-%80 arasında değişmektedir.¹ Bu oranlar Japon dindarlığı ve din anlayışının anlaşılması için önemlidir. Bir dinî inanca sahip olduğunu belirtenlerin iki katından fazlası, dinî tutumun önemli olduğunu düşünmektedir. Japonların bir dinî aidiyet belirtmemeleri dinî inanç ve ritüellerden uzak bir yaşam sürdürdükleri anlamına gelmemektedir.² Japon Ulusal Karakter Anketi’ne göre ise Japonların %74’  kişisel bir dinî inanca sahip olmadığını belirtirken, Japonya Genel Sosyal Araştırması’nda (JGSS) bu oran %71 olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte, aynı anketin katılımcılarının %80’i, çalışmanın gerçekleştirildiği son bir yıl içinde en az bir kez iyi şans dilemek için bir dinî mek n  ziyaret etmiştir. %58’i ise iyi şans getirmesi için yanlarında bir muska taşımaktadır.³ Herhangi bir dinî aidiyeti olmadığını belirten bir Japon’un hayatı yine de şintoizm ve Japon Budizm’ine ait ritüeller ile evrenmektedir. Özel günlerde, mevsim geçişlerinde, yeni yılda, yeni bir iş kurulduğunda, doğumda, ölümde, evlilikte ve çocuklar 3-5-7 yaşlarına geldiğinde gerçekleştirilen birçok ritüel bulunmaktadır. Yeni yılın ilk günü tapınaklarda yeni yıl için dilekler çekilmekte, *engimono*⁴lar alınmakta ve ilk bir haftası *şiifukujin*⁵ ziyaret edilerek gelen yeni yılın mutlu, bereketli ve talihli geçmesi dilenmektedir.⁶ Bu çelişki gibi görünen durum, Japon dindarlığını anlamak için klasik Batı merkezli inanç tanımlarının ötesine geçmeyi zorunlu kılmakta; özellikle dinin toplumsal ve gündelik yaşamdaki işlevlerini açıklamaya yönelik sosyolojik yaklaşımlara ihtiyacı  ne çıkarmaktadır.

Bu çalışmanın merkezinde ve bu dinî anlayışın kilit terimlerinden olan *genze riyaku* kavramı, bireylerin bu dünyaya ait sağlık, refah, mutluluk, başarı ve kötülüklerden korunma gibi isteklerini dinî ritüeller aracılığıyla ifade etmeleri ve bu talepleri ritüel pratikleri içinde

¹ The Institute of Statistical Mathematics, “Study of the Japanese National Character” (Erişim 4 Eylül 2019).

² Ryotaro Uemura, “Visiting Religious Places for Prayer in Japan: How Does Religious Identity Affect Religious Behavior?”, *Review of Religious Research*, 62/1 (2020), 45-65; Satsuki Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan: Ordering Place, People, and Action* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005), 1-6; Ian Reader, “What Constitutes Religious Activity? (II)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4 (1991), 373-376; Winston Davis, *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change* (Albany: State University of New York Press, 1992), 235.

³ Noriko Iwai, “Religious Beliefs and Religious Organizations in Japan based on the JGSS Cumulative Data 2000-2023”, *WAPOR 77th and WAPOR Asia Pacific 7th Joint Annual Conference* 13-14/30 (2024), 4-11.

⁴ Engimono: şans nesnesi. Ian Reader – George Tanabe J. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion in Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 46.

⁵ şiifukujin, şii-yedi, fuku-talih/şans, jin-tanrı Yedi şans Tanrısı anlamına gelmektedir.

⁶ George William, *Shinto* (New York: Chelsea House Publishers, 2005), 4-9; John Breen - Mark Teeuwen, *A New History of Shinto* (Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 2; Inge Maria Daniels, “Scooping, Raking, Beckoning Luck: Luck, Agency and The Interdependence of People and Things in Japan”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9/4 (2003), 621-623.

anlamlandırmalarıdır. Ian Reader ve George Tanabe'nin belirttiği üzere, Japonya'da pratik dine yön veren bu dünyevî fayda arayışı ne bir sapma ne de basit bir batıl inançtır; bilakis Japon dinî yaşamının tam kalbinde yer alan, köklü ve kurumsal bir olgudur.⁷ *Genze riyaku* kavramı, Batı teolojisinde sıkça başvurulmuş kutsal ve profan ayrımına benzer bir zıtlık içermemektedir; aksine Japon inanç sisteminin kendi bütünlüğü içinde, kutsal olan ile dünyevi olanı ayırtırmayan ve karşılaştırmayan bir dindarlık biçimi olarak değerlendirilmelidir. İnsanlar asırlardır hastalıklardan korunma, bereket veya çocuk sahibi olma gibi gündelik konular için tapınak ve türbelerde dua etmekte, tılsımlar satın almakta ve hac yolculuklarına çıkmaktadır. Bununla birlikte, ziyaretlerini gerçekleştiren bireylerin amacı yalnızca dileklerinin gerçekleşmesi değildir, ziyaretçiler aynı zamanda kutsal ile bir bağ kurma arayışındadır.⁸ Bu anlamda *genze riyaku* kavramı, makalenin devamında da kullanıldığı şekliyle, dünyevi fayda olarak çevrildiğinde dahi din dışı, profan yahut seküler alanları tanımlamak amacıyla değil, bilakis, Japonya'da dinin ritüel aracılığıyla hayatın her alanına nüfuz eden ve somut beklentilerin dinî ritüeller ile nasıl dile getirildiğini açıklayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. *Genze riyaku* Japon dinî pratiğinde ritüellerin etkisini artırmakta ve bireylerin belirli hedeflere ulaşma inancını pekiştirmektedir.⁹ Bireylerin dua etme, kutsal mekân ziyaret etme ya da muska edinme gibi eylemleri, yalnızca sembolik değil, aynı zamanda işlevseldir. Tapınaklarda iyi dileklerin ve duaların yazılıp asıldığı tabletler/*emalar* büyük oranda sağlık, zenginlik ve dünya mutluluğu üzerine dilek ve dualar taşımaktadır.¹⁰ Nitekim hac rotaları ve ziyaret noktaları da genellikle belirli faydalar etrafında şekillenmiştir: Örneğin *İnari* tapınakları ticarete bereket için, *Tenjin* tapınakları eğitim ve sınav başarısı için ziyaret edilmektedir.¹¹ Bu çalışmada, *genze riyaku* bir indirgeme olarak değil, Japon dinî pratiklerinin doğasını anlamaya yardımcı bir kavram olarak sosyolojik bir perspektifle ele alınmaktadır.

Bu çalışmada, Japon hac pratiklerinde *genze riyaku* ve manevi deneyimin nasıl iç içe geçtiği, ritüelin bireysel ve toplumsal boyutlarıyla nasıl yeniden üretildiği ele alınmaktadır. *Kumano Kōdō*, *Şikoku Henro*, *İse* ve *Şiçifukujin Meguri* gibi popüler hac rotaları örnekliğinde yürütülen tartışma ile, Japonya'daki hac pratiklerinin, sadece kurumsal dinî aidiyetin bir tezahürü olmadığı, aynı zamanda bireylerin gündelik yaşantılarına anlam kazandıran, sosyal bağları pekiştiren ve kültürel aidiyetlerini yeniden üreten bir işlev üstendiği anlatılmaktadır. Bu çalışma, *genze riyakunun* ritüelin motivasyonel ve işlevsel boyutlarını belirleyen temel bir çerçeve olarak ele alınmasını önermektedir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, Japonya'daki modern hac pratiklerini kültürel ve sosyolojik boyutlarıyla inceleyerek, *genze riyakunun* bu pratiklerde nasıl bir yönlendirici rol üstlendiğini, ritüelin bireysel anlam dünyasında nasıl konumlandığını ve toplumsal işlevlerini tartışmaktır.

⁷ Ian Reader ve George Tanabe J. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion in Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), 14-23.

⁸ Haruka Omichi, "Which Shrine Will Fulfil My Wishes? Selection Criteria in Shinto Spirituality", çev: Dylan L. Toda, *Kokugakuin Japan Studies* 5 (2024), 61-62.

⁹ Reader ve Tanabe J. *Practically Religious*, 14-23.

¹⁰ Ian Reader, "Letters to the Gods – The Form and Meaning of Ema", *Japanese Journal of Religious Studies* 18/1 (1991), 39-43.

¹¹ Aike P. Rots, "The Rediscovery of 'Sacred Sace' in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?", *Rethinking "Japanese Studies" from Practices in the Nordic Region*, eds. Liu Jianhui and Mayuko Sano (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2014), 31-49.

Japonya’da hac geleneğinin kökenleri, Şintoizm ve Japon Budizm’inin inanç sistemlerine dayanmaktadır. Erken dönem haclar genellikle *kamîlerin*¹² kutsal mekânlarına yapılmaktadır.¹³ M.S. 6. yüzyılda Budizm’in Japonya’ya girişiyle, hac yolculuklarına yeni bir boyut eklenmiş ve bu yolculuklar aydınlanma yolculuğu olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁴ Heian Dönemi (794–1185), imparatorlar ve aristokratlar tarafından desteklenen *Kumano Kōdō* gibi hac yollarının resmileştiği bir dönem olmuştur.¹⁵ Edo Dönemi’nde (1603–1868) ise gelişen altyapı ve seyahat kısıtlamalarının esnetilmesi neticesinde hac merkezleri halk için daha erişilebilir hale gelmiştir. Japonya çapında farklı kutsal mekanların tek tek ya da birlikte toplu olarak ziyaret edildiği yüzlerce hac rotası bulunmaktadır.¹⁶ Merhamet *Bodhisattva*’sı *Kannon*’a adanmış 33 tapınağın ziyaret edildiği *Saikoku Hacı*, *Kōbō Daişi*’ye adanmış, aydınlanma ve spiritüel farkındalık amaçlanan ve 88 tapınağın ziyaret edildiği *Şikoku Hacı*, *Amaterasu Ōmikami*’ye adanmış ve bir Japon’un ömründe bir kere deneyimlemesi tavsiye edilen *İse Jingu Hacı*, yolcuların ve çocukların koruyucusu *Jizō Hacları* ya da kökenleri Çin, Hindistan ve Japonya’daki farklı inanışlarda olan ve insanlara iyi şans ve talih getirdiğine inanılan 7 ayrı tanrıya adanmış 7 tapınağın ziyaret edildiği *Şiçifukujin Hacı* gibi popüler hac rotaları bu yüzlerce rotadan yalnızca birkaçıdır.¹⁷

Kutsal mekânlar, sıradan bir dünyadan özel bir alana, ruhsal alemlere geçişi sembolize etmektedir. İnsanlar bu mekanlara adım attıklarında, mekâna özgü işaretler ve semboller vasıtasıyla, günlük yaşamdan farklı bir deneyime girdiklerini hissetmektedirler.¹⁸ Bu ziyaretler kültürel ve dinî, çok işlevli bir yapıya sahip olup, ziyaretçiler kendilerini dinî bir kimlikle ilişkilendirmeseler bile birçoğunun kutsal mekânları manevi yönüyle de deneyimledikleri ve ilişkilendikleri gözlemlenmektedir.¹⁹ Bu bağlamda kutsal mekânlar tarihsel olarak inşa edilen ve sosyokültürel anlamlarla şekillenen alanlardır; içsel bir kutsallığın taşıyıcısı olmaktan ziyade ritüeller ve toplumsal tahayyüllerle kutsallaşan yerlerdir.²⁰ Japon tarihinde hac yolculukları yalnızca bireysel dindarlığın bir tezahürü olarak kalmayıp, bazen yetişkinliğe adımı sembolize eden bir geçiş ritüeli, bazen de evlilik ve evlat, yangınlardan

¹² “Kami, ne çoğul ne tekil bir kelimedir ve en basit anlamı ile kutsal demektir. Japon mitolojisindeki tanrılar, tabi ki, kamidir, ancak kami tanrılar ile sınırlı kalmamaktadır. Etkileyici bir büyüklüğe, ihtişama ve güzelliğe sahip dağlar, ağaçlar, nehirler de kutsaldır ve kamidir. Vefat etmiş önemli kişilerin, mesela samuraylar ya da ilim adamları gibi, ruhları da kutsaldır ve kamidir. Ailelerin geçmişte vefat etmiş büyükleri de kamidir. Kamilerin doğal olaylar üzerinde etkileri vardır. İyi ya da kötü olarak kesin ve net bir ayırmaları yoktur, iyi ya da kötü niyetli olabilirler. İnsanlar tarafından kızdırılıp doğal felaketler gibi vasıtalar ile insanları cezalandırabilecekleri gibi, memnun da olup, o yıla bolluk ve bereket de ihsan edebilirler.” Elif Büşra Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 41.

¹³ Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (London: Macmillian Press, 1991), 27.

¹⁴ Ian Reader, *Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005), 45.; Ian Reader, *Pilgrimage: A Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 24.

¹⁵ Breen ve Teeuwen, *A New History of Shinto* 41-47; Reader ve Tanabe J. *Practically Religious*, 24-25; Barbara Ambros, “Liminal Journeys: Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan,” *Japanese Journal of Religious Studies* 24/3-4 (1997), 303-304.

¹⁶ Shinno Toshikazu, “Journeys, Pilgrimages, Excursions: Religious Travels in the Early Modern Period”, çev. Laura Nenzi, *Monumenta Nipponica* 57/4 (2002), 451.

¹⁷ Toshikazu, “Journeys, Pilgrimages, Excursions: Religious Travels in the Early Modern Period”, 447-455.

¹⁸ Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 138.

¹⁹ John K. Nelson, “The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 (1996), 147.

²⁰ Rots, “The Rediscovery of ‘Sacred Sace’ in Contemporary Japan”, 36-37.

sığınmak ya da bereketli bir tarım yılı gibi dilekler için muskaların edinildiği kutsal mekan ziyaretleri olarak da yapılmıştır.²¹ Sıklıkla bir topluluk halinde gerçekleştirilen bu hac yolculukları aynı zamanda toplumsal kimliği güçlendiren ve kültürel etkileşimi teşvik eden bir sosyal aktivite işlevi de görmüştür.²² Kutsal mekân ziyaretlerinin başka bir boyutu turistik amaçlı gerçekleştirilen gezilerdir.²³ Özellikle halk için sıkı seyahat kısıtlamalarının olduğu dönemlerde bu tür dinî yolculuklar turistik keşiflere olanak sağlayan nadir fırsatlardandır.²⁴ Hac yolculukları bir yandan inancın bir ifadesi iken diğer yandan gündelik hayatın eğlencelerinden biri olarak görülmüştür. Bu bağlamda, tarihteki, din ve eğlencenin bir arada var olduğu bu hac deneyimlerinin modern dönemin kutsal ve profan ayrımına göre değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulanmaktadır.²⁵

Aynı şekilde günümüz Japonya'sında da kutsal mekân ziyaretlerinin kültürel, manevi ve kişisel motivasyonların iç içe geçtiği farklı amaçları bulunmaktadır.²⁶ Bu ziyaretlerde bireyler manevi rehberlik ve teselli, sağlık, başarı ve korunma üzerine dualar etmektedir.²⁷ Bununla birlikte, bu mekânlar tarihi ve kültürel önemleri, estetik mimari yapıları ve festivalleri ile Japon kültür ve geleneklerine ilgi duyan kimselerin de ilgisini çekmektedir.²⁸ Hac ritüelleri Japon dinî geleneğinde bireysel ibadeti, toplumsal katılımı ve kutsal mekanlarla kurulan ilişkiyi bütünleştirmektedir.²⁹ Örneğin, 88 tapınaktan oluşan *Şikoku Henro* hac rotası uzun ve yürüyerek tamamlanması zorlu bir güzergâhtır. Bu yönüyle, katılımcılar için yalnızca bir dinî deneyim değil, aynı zamanda bedensel dayanıklılığı artırmaya yönelik fiziksel bir çaba ve ruhsal sabır pratiği olarak da anlam kazanmaktadır.³⁰ Buna karşılık, grup halinde düzenlenen bu hac yolculukları, bireylerin toplumsal aidiyetlerini pekiştirmelerine, birlikte hareket etme bilinci geliştirmelerine ve sosyal bağlarını güçlendirmelerine hizmet etmektedir.³¹

Kutsal mekânların *power spots* olarak markalaştırılıp popülerleştirilmesi, bu alanların hem modern spiritüel destinasyonlar olarak görülmesine hem de farklı ziyaretçi kitlelerine hitap etmesine yol açmıştır. Bu mekanlar, bir yandan bir tür doğal ve spiritüel enerjiyle

²¹ Toshikazu, "Journeys, Pilgrimages, Excursions", 457-459; Breen ve Teeuwen, *A New History of Shinto*, 57; Ambros, "Liminal Journeys: Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan", 329; Winston Davis, "Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part I", *History of Religions* 23/2 (1983), 105.

²² Ian Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", *Japanese Journal of Religious Studies* 48/2 (2021), 307-310; Oliver Statler, *Japanese Pilgrimage* (New York: William Morrow, 1983); Winston Davis, "Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part II", *History of Religions* 23/3 (1984), 200-203.

²³ Toshikazu, "Journeys, Pilgrimages, Excursions", 469; Ambros, "Liminal Journeys: Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan," 305-306; Breen ve Teeuwen, *A New History of Shinto*, 58; Davis, "Pilgrimage and World Renewal, Part I", 105.

²⁴ Reader, *Making Pilgrimage*, 101.

²⁵ Toshikazu, "Journeys, Pilgrimages, Excursions", 469.

²⁶ Reader, *Making Pilgrimages*, 75-106.

²⁷ Uemura, "Visiting Religious Places for Prayer in Japan", 8.

²⁸ Ian Reader, *Pilgrimage in the Marketplace* (New York: Routledge, 2013), 100-106; Reader, *Making Pilgrimages*, 75-106.

²⁹ Ian Reader ve Paul L. Swanson, "Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies* 24/ 3-4, (1997), 225-240.

³⁰ Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", 301.

³¹ Reader, *Making Pilgrimages*, 27-28; Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 171-172; John K. Nelson, "The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine," *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 (1996), 119-120; Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 158; Michael K. Roemer, "Religion and Subjective Well-Being in Japan," *Review of Religious Research* 51/4 (2010), 411-427.

ilişkilendirilerek bireysel arayışlara cevap verirken; diğer yandan birçok kişi için hâlen kutsalın geleneksel olarak tecrübe edildiği mekânlar olarak işlev görmektedir.³² Dolayısıyla bu süreç yalnızca modern tüketim kültürünün etkisiyle gerçekleşen seküler bir markalaşma değil, aynı zamanda kutsal olanın yeni biçimlerde yeniden tezahür edişi olarak da okunmalıdır.³³ Shin Yasuda, Japonya'daki *power spot* fenomeninin, geleneksel dinî meşruiyetin yerini alan yeni bir spiritüel meşruiyet biçimi oluşturduğunu belirtmektedir.³⁴ *İse* ve *Tokyo Daijingu* gibi kutsal mekanlar genç nesillerin de ilgisini çekecek şekilde spiritüel enerji deneyimi sunan duraklar haline gelmiştir.³⁵ Bu eğilim, kadim hac mekânlarının modern tüketim kültürü ve Yeni Çağ spiritüalizmiyle harmanlanarak yeniden yorumlandığını göstermektedir.³⁶ Bu yönüyle modern hac deneyimi, bir yandan gelenekten kopmadan sürerken, bir yandan da katılımcının kişisel spiritüel arayışlara cevap veren daha bireysel bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda *power spot* olgusu, bir yandan modernleşmenin getirdiği bireysel spiritüel arayışlara hitap ederken, diğer yandan kutsal olanın yeniden üretildiği, yorumlandığı ve deneyimlendiği hiyerofanik alanlar olarak varlığını sürdürmektedir.³⁷ Bu yönüyle söz konusu mekânlar, sadece seküler bir yeniden çerçeveleme sürecine değil, aynı zamanda dinî anlamın dönüşen ifade biçimlerine de işaret etmektedir.

Uluslararası literatürde Japon hac pratikleri üzerine yapılan araştırmalar zengin bir birikim sunmaktadır. Japonya'daki dinî pratiğin itici gücü olan *genze riyaku* arayışının bir sapma veya batıl bir inanç olmayıp bilakis Japon dinî yaşamının merkezinde yer alan köklü bir unsur olduğunu ortaya konulmuş³⁸ ve 19. yüzyılın yeni dinî hareketler ve Şinto ritüelleri dahil, dünyevi nimet arayışının Japon inanç geleneğinde eskiden beri merkezi bir yer tuttuğu tartışılmıştır.³⁹ Benzer şekilde, modern Japonya'da ritüellerin geleneksel ve modern yaşam biçimleri arasında bir köprü işlevi gördüğü; kutsal mekân ziyaretlerinin yalnızca kurumsal dinî aidiyetten değil, kültürel ve toplumsal nedenlerle de sürdürülebildiği gösterilerek ritüelin sosyokültürel boyutuna dikkat çekilmiştir.⁴⁰ Çağdaş Japon toplumunda maneviyatın giderek bireyselleşerek kurumsal dinin dışında arandığını vurgulanmıştır.⁴¹ Türkiye'de ise Japon dinî yaşamına dair akademik ilgi daha çok son yıllarda artış göstermektedir. Bu çerçevede yapılan çalışmalar, Budizm'in Japonya'ya giriş süreci, Şinto inançlarıyla etkileşimi ve yerelleşme biçimlerine dair tarihsel analizleri,⁴² halk inancında *kami* kavramının doğa, atalar ve gündelik hayatla iç içe geçmiş çok yönlü kutsallık biçimleriyle ilişkisi ve Şinto ritüellerinin bu çerçevede

³² Rots, "The Rediscovery of 'Sacred Sace' in Contemporary Japan", 43-44.

³³ Caleb Carter, "Power Spots and the Charged Landscape of Shinto", *Japanese Journal of Religious Studies* 45/1 (2018), 145-169.

³⁴ Shin Yasuda, "Spiritual Legitimacy in Contemporary Japan: A Case Study of the Power Spot Phenomenon and the Haruna Shrine, Gunma", *Religions* 12/ 177 (2021), 1.

³⁵ Akiko Komura, "Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı", çev. Yetkin Karaoğlu, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2023), 182-184.

³⁶ Carter, "Power Spots and the Charged Landscape of Shinto", 148-150.

³⁷ Padoan, "Reassembling The Lucky Gods", 75-97; Carter, "Power Spots and the Charged Landscape of Shinto", 147-148.

³⁸ Reader ve Tanabe J. *Practically Religious*.

³⁹ Helen Hardacre, *Shinto: A History* (New York: Oxford University Press, 2017).

⁴⁰ Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan*.

⁴¹ Kumi Kato ve Ricardo Nicolas Prozano, "Spirituality and Tourism in Japanese Pilgrimage Sites: Exploring the Intersection through the Case of Kumano Kodo", *Fieldwork in Religion*, 13/1 (2018), 22-43.

⁴² Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.

ritüel merkezli bir yapı sergilediği,⁴³ Zen Budizmi’nde *satori* deneyiminin sadece bireysel bir aydınlanma değil, aynı zamanda toplumsal fayda üretme işleviyle de anlam kazandığı,⁴⁴ Japon dinî folklorunun sembolik ve mitolojik boyutları,⁴⁵ Japon dinî bayramlarının tarihsel dönüşümü ve dinin kültürel yaşantı içindeki konumu⁴⁶ ve Japon yeni dinî hareketlerin halk inançlarına dayalı senkretik yapıları, esnek örgütlenme tarzları ve bireysel maneviyata verdikleri önem⁴⁷ gibi temalar ele alınmıştır. Bu çalışma, Japonya’daki hac pratiklerini yalnızca betimlemekle yetinmeyip, *genze riyaku* kavramı çerçevesinde bu ritüellerin bireysel, toplumsal ve kültürel işlevlerini fenomenolojik bir yaklaşımla analiz ederek alana özgün bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışma, Japonya’daki modern hac pratiklerinde *genze riyaku* kavramının bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl deneyimlendiğini anlamak amacıyla fenomenolojik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, olguları önceden tanımlanmış kuramsal çerçeveler üzerinden değil, bireylerin bu olgularla kurduğu öznel ilişkiler ve deneyimlenme biçimleri üzerinden ele almaktadır.⁴⁸ Bu bağlamda çalışma, hac kavramını dogmatik ve teolojik sınırlarla tanımlamaktan ziyade, bireylerin hac deneyimine yükledikleri anlamlar üzerinden değerlendirmektedir. Japonya’daki ritüel uygulamaları, katılımcıların niyetleri bakımından oldukça çeşitlidir. Bazı bireyler için hac yolculuğu spiritüel bir arayışın parçası iken, bazıları için kültürel mirasla bağlantı kurma, estetik bir yolculuk yaşama ya da toplumsal aidiyet duygusunu sürdürme biçimi olabilmektedir. Bir dağın zirvesi bir kişi için kutsal bir hac mekânıyken bir başkası için doğa yürüyüşü yeri olarak görülebilmektedir.⁴⁹

Bu yaklaşım, Japonya’daki dindarlık biçimlerinin ritüel merkezli karakterini anlamada işlevsel olduğu kadar, kutsal mekânlara yapılan ziyaretlerin farklı niyetler, beklentiler ve yaşam tarzları içinde nasıl yeniden anlamlandırıldığını incelemeye de olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla çalışma, kutsal olanla kurulan ilişkiyi bireyin yaşantısı içinde ele alarak, ritüellerin hem manevi hem de pragmatik anlam katmanlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Hac yolculuklarını deneyimleyen bireylerin kişisel anlatıları, gözlemleri ve motivasyonları doğrultusunda, ortaklaşan ve ayrılan ritüel deneyim biçimleri analiz edilmiştir. Bu bağlamda kullanılan fenomenolojik yaklaşım, sadece ritüelin bireysel olarak nasıl yaşandığını değil, aynı zamanda bu deneyimlerin toplumsal bağlam içindeki dönüşümünü anlamak için de uygun bir zemin sunmaktadır.

⁴³ Hüsamettin Karataş, “Japon Halk Dini Geleneginde Kami Kültü”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 307-319.

⁴⁴ Merve Susuz Aygöl, “Japon Zen Budizminde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 743-776.

⁴⁵ Mevlüde Köroğlu Yetkin, “Denizin Japon Halk İnançlarına Etkisi: Maitreya’nın Gemisi Örneği”, *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 217-227.

⁴⁶ Halil İbrahim Şenavcu, “Geçmişten Günümüze Japonlar Neden Üç Farklı Çocuk Bayramı Kutlar?”, *Güncel Dini Meseler ve Çözümleri*, ed. Mehmet Dirik vd. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 91-104.

⁴⁷ Yetkin Karaoğlu, “Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto’nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 311-336; Yetkin Karaoğlu, “Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto’nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 341-384; Yetkin Karaoğlu ve Ayhan Kuşçulu, “Japon Yeni Dinî Hareketlerine Genel bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022).

⁴⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri – Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir (Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020); Dermot Moran, *Introduction to the Phenomenology* (London: Routledge, 1999), 4.

⁴⁹ Reader ve Swanson, “Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition”, 228-229.

1. Kutsal Mekân Ziyaretlerinin İşlevleri

Modern Japon toplumunda ritüeller, hem bireylerin yaşamlarını anlamlandırmalarına yardımcı olmakta hem de toplumsal düzenin sürdürülmesi, sosyal ilişkilerin pekiştirilmesi ve kültürel mirasın aktarılması açısından önemli işlevler üstlenmektedir. Bu çerçevede ritüeller bir yandan bireysel inançla doğrudan ilişki kuran manevi pratikler olarak sürdürülürken, diğer yandan toplumsal normların, ailevi görevlerin ve geleneksel yaşamın bir parçası olarak da yaşanmaktadır. Bu çok katmanlı yapı, dinî olanla toplumsal olanın birbirinden kesin sınırlarla ayrılamayacağını göstermektedir. Nitekim Satsuki Kawano, ritüellerin Japonya'da geleneksel ve modern yaşam biçimlerini birleştiren bir köprü görevi gördüğünü vurgulamaktadır.⁵⁰ Kutsal mekanlar yalnızca dinî aidiyet temelli değil, aynı zamanda kültürel ve geleneksel nedenlerle de ziyaret edilebilmektedir. Birçok ziyaretçi, tapınağın teolojik yönlerini bilmemekle birlikte, bu ritüellere toplumsal normlara ve aile geleneklerine bağlılık içinde ve katılmaktadır.⁵¹ Japonya'da dinî ritüellerin birçoğu, bireysel dinî aidiyetlerinden ziyade toplumsal normlar ve kültürel pratiklerle ilişkilendirilebilmektedir. Örneğin, bireysel olarak dinî bir inanca sahip olmadığını belirten birçok Japon evlerinde *kamidana*⁵² ve *butsudan*⁵³ bulundurmakta ve atalara saygı ve ruhları anma amacıyla düzenlenen *obon*⁵⁴ festivaline katılmaktadır.⁵⁵ Bu bağlamda, dinî ritüellerin yalnızca bireysel inançtan kaynaklanmadığı, aynı zamanda toplumsal yapılar içinde yaşayan bireyler tarafından inançla harmanlanmış bir kültürel süreklilik biçiminde tecrübe edildiği söylenebilir.

Bununla birlikte, Japon dinî ritüellerini yalnızca aileye veya topluma karşı bir sorumluluk ya da kültürel katılım biçimi olarak değerlendirmek, bu pratiklerin taşıdığı çok katmanlı anlam dünyasını kavramada indirgemeci bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Bu tür bir yaklaşım, ritüellerin yalnızca toplumsal normları pekiştiren eylemler olmadığını; aynı zamanda bireylerin hem manevî hem de bu dünyaya ilişkin beklentilerini ifade ettikleri hiyerofanik yapılar olduğunu göz ardı edebilir. Japon dinî pratiği, ritüel merkezli yapıyla bireylerin kutsal olanla ilişkilerini doktriner değil, yaşantısal ve işlevsel düzlemde kurdukları bir alan sunmaktadır. Bu bağlamda *genze riyaku* kavramı, ritüellerin yalnızca sosyal değil, aynı zamanda bireysel, manevî ve pragmatik anlam katmanlarıyla da işlediğini ortaya koymaktadır.

Günümüz Japonya'sında kutsal mekânlara yapılan ziyaretler, geçmişte de olduğu gibi, çeşitli motivasyonlar ile gerçekleştirilebilmektedir. Bu yolculuklara katılan bireylerin bir kısmı, klasik anlamda dinî bir niyetle yola çıkmakta; ruhsal bir yenilenme, manevî tatmin ya da inançsal bağlılık çerçevesinde bu pratikleri sürdürmektedir. Bununla birlikte, bazı bireyler bu rotalara tarihsel veya estetik nedenlerle ilgi duymakta; kutsal mekânları kültürel mirasın bir parçası olarak deneyimlemeyi tercih etmektedir. Kimileri ise bu tür seyahatleri kişisel gelişim, zihinsel arınma ya da şehir yaşamının stresinden uzaklaşma amacıyla gerçekleştirmektedir. Ziyaret edilecek kutsal mekânlar, bireyin dileğini gerçekleştirme

⁵⁰ Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan*, 2.

⁵¹ Nelson, "The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine," 117-148; Davis, "Pilgrimage and World Renewal, Part I", 105.

⁵² Kamidana, Japon evlerinde bulunan ve *kamileri* anmak amacıyla kullanılan küçük Şinto sunaklarıdır.

⁵³ Butsudan, Japon evlerinde bulunan ve atalara dua etmek için kullanılan küçük ev sunaklarıdır.

⁵⁴ Obon, Japonya'da her yıl ağustos ayında ataların ruhlarını anmak ve onlara saygı göstermek amacıyla düzenlenen geleneksel bir Budist festivalidir.

⁵⁵ Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan*, 13; 21-25.

potansiyeline sahipliklerine göre seçilmekle birlikte, kutsal ile duygusal bir uyum hissi kurulabilecek, bireyin kendini huzurlu ve yakın hissedebileceği yerler olmasına da dikkat edilmektedir.⁵⁶ Bu durum, Japonya'daki hac kavramının günümüzde dinî, kültürel ve bireysel motivasyonların kesiştiği çok katmanlı bir deneyim alanı hâline geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu bölümde, kutsal mekânlara yapılan bu ziyaretlerin modern işlevleri; manevî arayış, kültürel mirasın ve kimliğin korunması, sağlık ve refah, toplumsal katılım ve aidiyet başlıkları altında ele alınmıştır.

1.1. Manevi Arayış

Japonya'daki hac ve kutsal mekân ziyaretlerinin en önemli modern işlevlerinden biri, bireylerin manevî arayışlarına cevap vermesidir. Japon hac motivasyonları üzerine yapılan çalışmalarda öne çıkan merkezi temalardan biri ruhsal büyüme ve manevi arayıştır.⁵⁷ Reader geleneksel haccın çoğunlukla katı dinî sınırlar içinde çerçvelendiğini, ancak günümüzde hac yolculuğuna çıkanların daha bireysel bir maneviyat anlayışıyla harekete geçtiğini vurgulamaktadır. Bu değişim, insanların kurumsal dinî kimlikler ve vazifelerden ziyade kişisel iç gözlem ve yaşam dengesi için yolculuğa çıktığı daha geniş bir küresel spiritüalizm trendiyle de uyum göstermektedir.⁵⁸ 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Japon toplumunda kurumsal dinî bağlılıkların zayıfladığı, fakat bunun yerine bireysel spiritüel arayışların yükseldiği tartışılmaktadır.⁵⁹ Bu bağlamda, Japon hacıların kendileriyle yeniden bağlantı kurmak ya da huzur aramak gibi motivasyonlarının, sadece bireysel ihtiyaçlardan değil, aynı zamanda toplumsal yapıların ve değerlerin dönüşümünden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Araştırmalar, Japon hacıların kendileriyle yeniden bağlantı kurmak, huzur aramak veya büyük yaşam geçişlerinde sorularına cevap bulmak amacıyla hac yolculuğuna çıktıklarını göstermektedir. Günümüz hacıları bu deneyimi sıklıkla modern hayatın baskılarından uzaklaşmak, bağlantıyı kesip doğayla yeniden buluşmak olarak tanımlamaktadır. Bu iç huzur arayışı, hac yolculuğunu sadece kutsal mekanlara yapılan bir seyahat değil, aynı zamanda kendini fark etme yolculuğu olarak yeniden yorumlayan bir anlayışı yansıtmaktadır ve kurumsal ve dışsal bir dinî bağlılıktan içsel bir manevi keşfe doğru bir dönüşü vurgulamaktadır.⁶⁰ Dinî ritüellere katılım ve kutsal mekân ziyaretleri katılımcılara kişisel veya ailevi zorluklarda duygusal ve manevi destek sağlamaktadır. Ritüeller sayesinde katılımcılar manevi huzur ve koruma hissetmektedir.⁶¹ Bu tür ziyaretler bireyler için bir manevi arayış yolculuğu olarak mühim işlevler yerine getirmektedirler.

⁵⁶ Omichi, "Which Shrine Will Fulfil My Wishes?", 60-64.

⁵⁷ Reader, *Making Pilgrimages*, 262; Carmen Blacker, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan* (London: George Allen & Unwin, 1975); 167.

⁵⁸ Reader, *Making Pilgrimages*, 27-29. Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 150-157; Kang, "Contested Pilgrimage: Shikoku Henro and Dark Tourism", 6.

⁵⁹ Yasuda, "Spiritual Legitimacy in Contemporary Japan", 2-3; Susumu Shimazono, "Kurtuluştan Ma'neviyata. Doğu Asya'dan Bakışla Dinlerin Güncel Dönüşümü", çev: Yetkin Karaoğlu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 1195-1197.

⁶⁰ Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", 302-305.

⁶¹ Reader, *Making Pilgrimages*, 82-92; Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 53-59; Aike P. Rots, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests* (London/New York: Bloomsbury, 2019); John K. Nelson, *A Year in the Life of a Shinto Shrine* (Seattle: University of Washington Press, 1996); Michael K. Roemer, "Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007), 193-194.

Japonya'nın en bilinen haclarından *Şikoku Henro*, katılımcılarına derin bir içsel yolculuk yaşatma potansiyeliyle anılmaktadır. Yaklaşık 1.200 kilometrelik bu zorlu rota, *Şingon Budizmi*'nin kurucusu *Kobo Daişi*'nin hatırasına 88 tapınağı ziyaret etmeyi içermektedir.⁶² *Şikoku* hacı yalnızca dinî bir deneyim değildir; bedensel dayanıklılık gerektiren fiziksel bir çaba ve aynı zamanda ruhsal sabır pratiği olarak da anlam kazanmaktadır.⁶³ Rota geleneksel olarak dört bölüme ayrılmakta ve her bir bölge, hacının manevî gelişiminde bir aşamayı simgelemektedir, böylece *Şikoku* hac yolculuğuna katılanlar sembolik olarak *Buddha*'nın aydınlanma yolunu tekrarlamaktadır.⁶⁴ Modern dönemde *Şikoku* hacı profillerine bakıldığında ise motivasyonların çeşitlendiği görülmektedir. Bir kısım hacı, geçmiş dönemlerin izini sürerek kültürel bir deneyim yaşamak isterken; bir kısmı iş, aile gibi hayatındaki büyük değişimleri anlamlandırmak, kendini keşfetmek ve modern dünyadan bir süreliğine kopmak gibi amaçlarla bu yolculuğa çıkmaktadır.⁶⁵ Reader'ın çalışmasında, özellikle emeklilik dönemine giren veya yaşamında yeni bir yön arayan bireyler için *Şikoku* hac yolculuğu, ritüel katılımın ötesinde kişisel yeniden doğuşun ve bireysel kimliğin yeniden inşasının bir biçimine dönüşmektedir.⁶⁶ Bu yönüyle *Şikoku Henro*, bireylere fiziksel ve ruhsal arınma sunarak bireylerin arayışlarında önemli bir işlev görmektedir.

Bir diğer tarihî hac rotası olan *Kumano Kōdō*, Japonya'nın dağlık coğrafyasında yer alan ve tarih boyunca hem aristokratlar hem de halk tarafından ziyaret edilen bir hac rotasıdır ve spiritüel arayış motivasyonunu güçlü biçimde destekleyen, doğayla iç içe bir hac deneyimi sunmaktadır.⁶⁷ Antropolog Kumi Kato ve ekibinin yaptığı bir çalışma, *Kumano Kōdō* örneğinde maneviyat ve turizmin kesişimini incelemekte ve günümüz toplumunda maneviyatın giderek bireyselleşip kurumsal dinin dışında arandığını vurgulamaktadır. Kato'ya göre günümüz insanı için maneviyat, geleneksel dinî organizasyonlardan bağımsız, eklektik unsurları bir araya getiren kendini keşfetme ve tefekkür arayışı olarak anlaşılmaktadır.⁶⁸

Japonya'daki modern hac pratikleri, geleneksel ritüel biçimlerin güncel yaşam koşulları ve bireysel arayışlarla harmanlandığı deneyimler sunmaktadır. Bireyler için bu yolculuklar yalnızca kutsal mekânlara yapılan ziyaretler değil, aynı zamanda içsel dönüşüm, yaşam krizleriyle baş etme ve ruhsal denge kurma süreçlerinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu çerçevede hem *Şikoku Henro* hem de *Kumano Kōdō* gibi rotalar, çağdaş Japon toplumunda maneviyatın kurumsal sınırların ötesine geçerek bireyselleştiği ve yeniden anlam kazandığı hac biçimleri olarak öne çıkmaktadır.

⁶² Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 172.

⁶³ John A. Shultz, "The Way to Gyō: Priestly Asceticism on the Shikoku Henro", *Japanese Journal of Religious Studies* 43/2 (2016), 285-286; Ian Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", *Japanese Journal of Religious Studies* 48/2 (2021), 301.

⁶⁴ Frank L. Chance, "Sacred Mountains of Japan, with a Particular Look at the Shikoku Pilgrimage", *Education About Asia* 21/3 (2016), 39.

⁶⁵ Him Lal Ghimire, "SHIKOKU: Japan's Authentic Buddhist Pilgrimage Circuit", *Journal of Japanese Studies Exploring Multidisciplinarity* 1/1 (2022), 395-397.

⁶⁶ Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", 303-306.

⁶⁷ Hiroko Yasuda, "World Heritage and Cultural Tourism in Japan", *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research* 4/4 (2010), 368.

⁶⁸ Kato ve Prozano, "Spirituality and Tourism in Japanese Pilgrimage Sites", 22-43.

1.2. Kültürel Mirasın ve Kimliğin Korunması

Japonya’da hac rotaları ve kutsal mekân ziyaretleri, yüzyıllardır süregelen ritüeller aracılığıyla kültürel mirasın kuşaklar arası aktarımında önemli rol oynamaktadır. Tapınaklar Japonya’nın kültürel mirasının sembolleri olarak geçmişle bağlantı kurma ve toplumsal kimliği sürdürme işlevi görmektedir.⁶⁹ Hac merkezi ziyaretleri günümüzde de geçmişte olduğu gibi hem dinî hem kültürel amaçlarla olarak yapılabilmektedir.⁷⁰ Hac yolculuğu Japonların kültürel miraslarıyla yeniden bağ kurmaları için bir yol sunmakta ve özellikle küreselleşmenin geleneksel kültürel sınırları zorladığı bir dönemde bu işlev önem kazanmaktadır.⁷¹ Japon toplumunun yüzyıllardır bir parçası olan hac yolculuklarına katılarak, hacılar kültürel kimliklerini devam ettirebilmekte ve atalarıyla olan bağlantılarını sürdürebilmektedir. Hacılar manevi ve kültürel açıdan önemli olan kutsal mekanları ziyaret ederek, Japonların dinî tarihleriyle ilişkilendirilen kültürel anlatıların mekânlarını gözlemleme imkânı bulmaktadır.⁷² Dinî ritüeller yerel kültürü ve gelenekleri korunması, bireysel ve toplumsal düzeyde sürdürülmesi ve Japon kimliğinin ve kültürel mirasının devamlılığına katkı sağlamaktadır.⁷³

Hac rotaları, tekrar eden davranış kalıpları ve sembolik eylemler bütünü olarak, kolektif hafızayı diri tutmaktadır. Örneğin, *Şikoku Henro*’da her tapınakta okunan *sutralar* ve hacıların birbirine geleneksel selamı, yüzyıllar öncesinden bugüne kadar neredeyse değişmeden aktarılmıştır. Hacılar beyaz giysiler ve konik şapkalarla yola çıkarak, her tapınakta *sutralar* okuyup mühür defteri için mühür almaktadırlar. Bu ritüeller, geçmişin izini günümüzde de sürdürerek inanç pratiğinde süreklilik sağlamaktadır. Ritüellerin çağdaş bağlamda da canlılığını koruması, yalnızca biçimsel bir tekrarı değil, aynı zamanda kültürel belleğin yeniden üretilmesini ifade etmektedir. Nitekim Reader, *Şikoku*’ ya özgü hac kültürünün bireylerin yerel ya da ulusal kimlikleriyle bağ kurmalarında da sembolik bir rol üstlendiğini vurgulamaktadır.⁷⁴ Hac rotası, modern tanıtım materyallerinde ve medya anlatılarında kayıp Japonya’yı bulma temasıyla sunulmakta; şehir hayatından bunalanlara eski ve hakiki Japon ruhunu deneyimleme imkânı vadetmektedir.⁷⁵ Bu tür söylemler hac yolunu, kültürel miras ve millî kimlik bağlamında yeniden tanımlamaktadır. Nitekim *Şikoku Hacı*’na katılan bireylerin motivasyonları, bu rotanın Japon kültürel ve dinî mirasını farklı düzlemlerde deneyimlemeye duyulan arzuyu yansıtmaktadır; katılımcıların beklentileri arasında *Şikoku*’nun özgün kültürünü tanımak, ruhsal gelişim yaşamak, yerel halkla etkileşime geçmek ve Japon kültürünün derinliklerine temas etmek gibi amaçlar öne çıkmaktadır.⁷⁶ Bu bağlamda *Şikoku Henro*, geleneksel ritüelin tekrarı yoluyla kültürel mirası

⁶⁹ John K. Nelson, “The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 (1996), 119-120; Reader, “Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage”, 309; Sara Kang, “Contested Pilgrimage: Shikoku Henro and Dark Tourism”, *The Asia-Pacific Journal* 17/6 (2019), 12-14; Rots, “The Rediscovery of ‘Sacred Sace’ in Contemporary Japan”, 37.

⁷⁰ Ambros, “Liminal Journeys: Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan,” 305-306.

⁷¹ Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 158.

⁷² Reader, *Making Pilgrimages*, 156.

⁷³ Michael K. Roemer, “Shinto Festival Involvement and Sense of Self in Contemporary Japan”, *Japan Forum* 22/3-4 (2010), 500-504; Roemer, “Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival”, 185-200.

⁷⁴ Reader, “Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage”, 309.

⁷⁵ Reader, “The Pilgrimage and National Identity”, 311.

⁷⁶ Ghimire, “SHIKOKU: Japan’s Authentic Buddhist Pilgrimage Circuit”, 395-397.

canlı tutarken, bireylerin bu mirası kendi hayatlarına anlamlı biçimlerde dahil etmelerini sağlayarak kültürel kimliğin hem korunmasına hem de bireysel düzeyde yeniden kurulmasına imkân tanımaktadır.

Şiçifukujuin temsil ettikleri güzel şans, talih, uzun ömür, sağlık, aşk ve bolluk ile yeni yılın ilk günleri en çok ziyaret edilen tanrılardandır. *Şiçifukujuin* hac ritüelinde, yeni yılın ilk günlerinde inananlar, bu yedi tanrıya adanmış ve bir gün içerisinde yürüyerek bitirilebilecek mesafede bulunan yedi ayrı tapınağı tek tek ziyaret ederek önlerindeki yeni yıl için güzel dileklerde bulunmaktadırlar. *Şiçifukujuin Meguri*, yalnızca bireysel dinî motivasyonları değil, aynı zamanda kültürel sürekliliği ve kolektif kimliğin yeniden üretimini de besleyen güçlü bir sembolik yapı sunmaktadır. Japonların yaklaşık %80'inden fazlasının yeni yılın ilk günlerinde tapınak ziyareti gerçekleştirmesi,⁷⁷ bu dönemin toplumsal bellekte taşıdığı önemi yansıtmaktadır. Edo dönemine uzanan bu ritüel, farklı inanç sistemlerinden gelen yedi tanrının — *Ebisu*, *Daikokuten*, *Benzaiten*, *Bişamonten*, *Fukurokuju*, *Jurojin* ve *Hotei* — ortak bir hac güzergâhında birleşmesiyle, Japon dinî evreninin senkretik yapısını görünür kılmaktadır.⁷⁸ Her biri farklı kültürel ve dinî kökene sahip bu tanrılar, birlikte *takara-bune* adlı efsanevi bir gemide şans, bereket, sağlık ve uzun ömür getiren figürler olarak tasvir edilmekte ve özellikle yeni yıl ritüelleri aracılığıyla nesilden nesile aktarılmaktadır.⁷⁹ Ziyaretçiler, bu tanrılara adanmış yedi kutsal mekânı bir gün içinde yürüyerek ziyaret etmekte, özel mühür defterlerine her bir tapınaktan sembolik izler toplamaktadır. Ritüelin bu biçimde gerçekleştirilmesi, sadece inançsal değil aynı zamanda kültürel bir uygulamayı sürdürme anlamı taşımaktadır. Tapınaklarda alınan mühürler, kişisel bir kutsal hatıra ve kolektif bir geleneğe bağlılığın göstergesi olarak işlev görmektedir. Aynı zamanda bu ritüelin, yılın başında refah, huzur ve sağlık dilemeyi merkeze alması, *genze riyaku* anlayışıyla da bire bir örtüşmektedir. *Şiçifukujuin*'e duyulan ilgi, yalnızca onların dinî karakterlerinden değil, aynı zamanda Japon toplumunun pratik, dünyevi ve yaşanabilir bir kutsallık anlayışına hitap etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁸⁰ Böylece *Şiçifukujuin Meguri*, geleneksel bir dinî pratik olmasının ötesinde, Japon kimliğinin yaşanan dünyaya yönelik inşa edilen anlamlar üzerinden nasıl şekillendiğini ve bu anlamların ritüel yoluyla nasıl kuşaktan kuşağa aktarıldığını gösteren güçlü bir örnek haline gelmektedir.

Kumano Kōdō'nun günümüzde yeniden canlandırılması ve hac rotası olarak kurumsallaştırılması sürecinde, yalnızca ulusal miras politikaları değil, yerel aktörlerin ve yönetimlerin de hem kutsal rotaların korunması hem de bu güzergahların dinî turizmi destekleyecek biçimde tanıtılması çabaları bulunmaktadır. Yerel yönetimler bu rotaları dünya mirası statüsüyle çerçeveleyerek kültürel kimliği görünür kılmayı ve ekonomiyi canlandırmayı hedeflemektedir. Böylelikle kültürel miras korunmuş ve hac temelli yeni bir ekonomik alan yaratılmış olacaktır.⁸¹

Hac yolculukları kolektif geçmişe duyulan nostaljiyi canlandırarak kültürel mirasın aktarımını ve korunmasını sağlamakta ve kimlik duygusunu pekiştirebilmektedir. Özellikle 1970'lerden bu yana miras turizmi kavramı üzerinden, haclar ve kutsal mekân ziyaretleri

⁷⁷ Esben Andreasen, "Japanese Religions - An Introduction". *Japanese Religions Past & Present*. ed. Ian Reader vd., 33-43, (London/New York: Routledge, 1993), 33-34.

⁷⁸ Reader – Tanabe J. *Practically Religious*, 199.

⁷⁹ Tatsuma Padoan, "Reassembling The Lucky Gods", *Journeys* 20/1 (2019), 77-78.

⁸⁰ Reader – Tanabe J. *Practically Religious*, 156-157.

⁸¹ Yasuda, "World Heritage and Cultural Tourism in Japan", 368-371.

yeniden kurgulanmış ve modern Japon toplumunda ulusal kimlik hislerinin yeniden üretiminde bir araç haline getirilmiştir.⁸² Hac rotaları – ister dağ köylerinde ister büyükşehir sokaklarında olsun – kültürel mirasın taşıyıcı sütunları olarak varlık göstermektedir. *Şikoku Henro*, *Şiçifukujin Meguri* ve *Kumano Kōdō* örnekleri, ritüellerin sadece dinî pratikler olmakla kalmayıp aynı zamanda toplumun kendini anlatma, değerlerini sürdürme ve kimliğini tanımlama araçları olduğunu göstermektedir. Bu haclar yoluyla nesiller, kadim efsaneler ve inançlarla bağ kurarak geçmişten öğrenmekte; aynı zamanda her katılım, geleneği biraz daha geleceğe taşımaktadır.

1.3. Sağlık ve Refah

Japonya'daki hac yolculukları için sağlık ve iyi oluşun yeni bir motivasyon kaynağı olarak öne çıktığını gösteren artan sayıda araştırma, dünya çapında popülerlik kazanan *wellness* turizmi trendleriyle de paralellik göstermektedir. Hac yolculuğuna bütüncül bir sağlık pratiği olarak artan bir ilgi bulunmaktadır. 1.200 kilometre boyunca 88 tane tapınak ziyareti yapmayı gerektiren *Şikoku Henro* gibi uzun yürüyüş hacları, fiziksel zindeliği ve dayanıklılığı destekleyen bir etkinlik olarak görülebilmektedir.⁸³ Fiziksel faydalarının yanı sıra, hac yolculuğu kent yaşamının streslerinden psikolojik bir kaçış da sunduğu ifade edilmektedir.⁸⁴

Japon halkı sağlık, şans, umut, refah ve bereketi sembolize eden ritüelleri sıklıkla gerçekleştirmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda öne çıkan ritüellerden biri olan *Şiçifukujin* hac ziyaretlerinde ziyaretçiler gelecek yılda kendilerinin ve ailelerinin iyiliği, sağlığı ve refahı ve iyi şans için dilekler dilemektedirler.⁸⁶ Bireylerin dinî ritüelleri ailelerinin ve kendilerinin sağlığı, refahı ve mutluluğu gibi faydalar için gerçekleştirmesi *genze riyaku* anlayışı ile bağlantılı ve sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.⁸⁷ *Şiçifukujin* kökenlerindeki farklılıklara rağmen, Japon dinî dünyasında aynı amaç için birlikte çalışmaktadır: İnsanlara bu dünyada fayda sağlamak. İnsanların *Şiçifukujin*'e olan ilgisi, bu tanrıların yalnızca dinî bir anlam taşımalarıyla değil, aynı zamanda Japon toplumunun bu dünyaya odaklanan pratik yönüne hitap etmeleriyle de bağlantılıdır. Yıl başında *Şiçifukujin* ziyaretleri ve *takara-bune* çizimlerinin evlere asılması, bu tanrıların insanlara sağlık, refah ve şans getirdiği inancını pekiştirmektedir. *Genze riyaku* ve *Şiçifukujin*, Japon dinî yapısının yaşanılan dünyaya yönelik faydalar ve günlük hayata odaklanma temasıyla ne kadar iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu tanrılar, insanlar için hem kutsal hem de gündelik yaşamın bir parçasıdır.⁸⁸

Japonya'da son yıllarda artan *power spots* ilgisi, Yeni Çağ spiritüalizmine ve bireysel manevi deneyimlere odaklanan bir sosyal fenomen olarak dikkat çekmektedir. *Power spots*, fiziksel ve manevi enerji sağladığı düşünülen kutsal veya doğal mekanlar olarak tanımlanmakta; dağlar, ormanlar, şelaleler gibi doğa unsurlarının yanı sıra, tapınaklar,

⁸² Kang, "Contested Pilgrimage: Shikoku Henro and Dark Tourism", 12.

⁸³ Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 172; Shultz, "The Way to Gyō", 285-286; Reader, "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage", 301.

⁸⁴ Reader, *Making Pilgrimages*, 27-28; Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, 171-172.

⁸⁵ Blacker, *The Catalpa Bow*, 169; Roemer, "Religion and Subjective Well-Being in Japan", 414-415; Roemer, "Shinto Festival Involvement and Sense of Self in Contemporary Japan", 492-493; Yone Noguchi, "The Japanese Search for Luck for the New Year", *The Lotus Magazine* 8/4 (1917), 145-147; Helen C. Gunsaulus, "The Japanese New Year's Festival, Games and Pastimes", *Leaflet* 11 (1923), 23-26.

⁸⁶ Padoan, "Reassembling The Lucky Gods", 86.

⁸⁷ Kawano, *Ritual Practice in Modern Japan*, 20; Karaoğlu ve Kuşçulu, "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel bir Bakış", 613.

⁸⁸ Reader – Tanabe J. *Practically Religious*, 156-157.

türbeler ve hatta şehir içindeki sembolik alanları da kapsamaktadır.⁸⁹ Bu tür mekânların kutsallığı, yalnızca dinî metin veya geleneklerden değil, bireylerin o mekânla kurduğu deneyimsel bağdan da beslenmektedir. Modern dönemde birçok kutsal mekan Yeni Çağ spiritüalizmine hizmet eden birer *power spots* olarak da algılanmaya başlanmıştır.⁹⁰ *Şiçifukujin* gibi geleneksel hac rotalarındaki yeni *power spot*larını ziyaret eden katılımcılar bu mekanların kendilerine huzur ve şifa getirdiğini hissetmektedirler.⁹¹ Bu sağlık ve iyi oluş vurgusu, hac yolculuğunu fiziksel ve duygusal yenilenme için bütüncül bir yolculuk olarak cazip hale getirmekte ve modern motivasyonların geleneksel pratiklerle çağdaş sağlık ve refah idealleriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.⁹²

Bu bağlamda *Kumano* rotasının tanıtımı ve yönetimi de bireylerin içsel arayışlarına cevap verecek şekilde şekillenmekte; ziyaretçiler çoğu zaman bu rotayı *wellness* turizmi kapsamında bedensel sağlık ve ruhsal dinginlik arayışıyla kat etmektedir. Nitekim, *Kumano* bölgesindeki uygulamaların büyük ölçüde spiritüel turizm kategorisine girdiği, kısmen de Yeni Çağ eğilimleri taşıdığı; özellikle beden-zihin sağlığı temasının öne çıktığı belirtilmektedir.⁹³ Bu bulgular, *Kumano Kōdō*'nun modern hacılar için doğada gerçekleştirilen bir nevi spiritüel inziva işlevi gördüğünü ve sağlık ve refah arayışlarını tatmin ettiğini göstermektedir.

Bu örnekler, Japonya'daki kutsal mekân ziyaretlerinin yalnızca geleneksel dinî ritüeller değil, aynı zamanda bireylerin sağlık, denge ve bütünsel iyilik hali arayışlarına yanıt veren çok işlevli deneyimler olarak yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır. Böylece hac yolculuğu, geçmişle bağ kurmanın ötesinde, modern yaşamın talepleriyle uyumlu bir şekilde hem bedensel hem de ruhsal yenilenmenin bir biçimi hâline gelmektedir.

1.4. Toplumsal Katılım

Japon hac pratiğinin günümüzdeki son bir işlevi bu pratiklerin katılımcıları için sosyal bağlantı ve toplumsal aidiyet hissi sağlamasıdır.⁹⁴ Hac yolculuğu, benzer bir yolculukta olan insanlarla bağ kurmak için benzersiz bir ortam sunarak, farklı yaş grupları ve sosyal geçmişlerden gelen bireyler arasında bağların oluşmasını sağlamaktadır. Hac katılımcılar arasında bir topluluk duygusu geliştirmekte ve birçok kişi yolculuk sırasında dostluk veya arkadaşlıklar kurmaktadır. Grup hacları veya organize turlarda, bu deneyim genellikle modern kent yaşamının giderek artan yalnızlığına karşı bir sosyal ortam yaratmaktadır.⁹⁵ Hacılar ortak ritüellere katılarak bireysel hedeflerinin ötesine geçen bir birlik duygusu yaşamaktadır.⁹⁶ Kutsal mekân ziyaretleri ve ritüeller, topluluk içinde aidiyet duygusunu ve toplumsal katılımı güçlendiren sosyal etkinliklerdir.⁹⁷

⁸⁹ Rots, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan*, 172; Carter, "Power Spots and the Charged Landscape of Shinto", 151.

⁹⁰ Komura, "Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı", 182-183.

⁹¹ Padoan, "Reassembling The Lucky Gods", 86-88.

⁹² Yasuda, "Spiritual Legitimacy in Contemporary Japan", 2-3.

⁹³ Kato ve Proano, "Spirituality and Tourism in Japanese Pilgrimage Sites", 22-43.

⁹⁴ Reader, *Making Pilgrimages*, 12; Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 239.

⁹⁵ Reader, *Making Pilgrimages*, 223-224.

⁹⁶ Toshikazu, "Journeys, Pilgrimages, Excursions", 458-459.

⁹⁷ John K. Nelson, "The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine," *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 (1996), 117-148; Roemer, "Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival," 190-191; Hardacre, *Shinto: A History*.

Uzun ve zorlu hac yollarında hacıların ve yerel halkın yardımlaşarak dayanıştığı *Şikoku Henro* gibi hac rotaları, *o-settai* gibi gelenekleri ile toplumsal dayanışma ve aidiyet hissiyatını güçlendirmektedir. *O-settai*, *Şikoku* sakinlerinin yoldaki hacılara su, yiyecek, konaklama gibi çeşitli ikramlarda bulunması geleneğidir. Asırlardır süren bu karşılık beklemezsizin yardım etme kültürü sayesinde hacılar, yabancı oldukları bu adada kendilerini kabul edilmiş hissederek yerel topluluğun parçasıymışçasına bir aidiyet duygusu yaşamaktadırlar. Bu bağlamda ritüel, kolektif bir kimliğin yeniden üretilmesine katkı sunmaktadır.⁹⁸

Japonya'nın en kutsal mekânlarından biri olan *İse Jingu*, hem tarihsel hem de güncel bağlamda hac pratiğinin toplumsal aidiyet boyutunu en güçlü şekilde gösteren örneklerden biridir. Edo döneminde halkın *İse* inancına yönelik coşkun bağlılığı, periyodik olarak *okage-mairi* adı verilen kitlesel hac patlamaları şeklinde tezahür etmiştir. Bu hac dalgaları sırasında on binlerce insan köylerini, kasabalarını bırakıp *İse*'ye doğru yollara dökülmüş; yollar boyunca adeta şenlikli bir karnaval atmosferi oluşmuştur. *Okage* yılları olarak anılan 1705, 1771, 1830 gibi bazı yıllarda *İse*'ye yönelen hacı sayısı milyonları bularak rekor düzeylere ulaşmıştır. Böylesi dönemlerde toplumsal yaşam, belirli bir süreliğine hac etrafında örgütlenmiş; insanlar günlük meşgalelerini bir kenara bırakıp bu kutsal yolculuğa çıkmıştır. Hatta rivayete göre, hac yollarında yiyecek-içecek parasız dağıtılmış, konaklama yerleri hacılara ücretsiz açılmış; kimse bu ilahi çağrının önünde durmaya kalkmamıştır. Bu durum, hac deneyimini tüm katılımcılar için muazzam bir dayanışma hissine dönüştürmüştür. *İse* ziyaretleri toplulukların kolektif biçimde hareket ettikleri sosyal dayanışma alanları olarak işlev görmüştür. Birlikte yola çıkan köylü grupları, yol boyunca karşılaştıkları diğer gruplarla kaynaşmış; yardımlaşma ve paylaşma üzerinden yeni bir toplumsal ağ örülmüştür. Nitekim Edo dönemi düşünürleri, *İse* hacılarının halkın kendi değerleri ve inancıyla şekillenen bir hareket olduğunu, bu sayede yaygın bir birlik duygusu ürettiğini belirtmiştir.⁹⁹

Modern dönemde *İse* hac pratikleri, eskiye nazaran daha düzenli ve kontrollü olmakla birlikte, topluluk ve aidiyet duygusu yaratma potansiyelini korumaktadır. Meiji döneminden itibaren *İse*, ulusal din politikalarının da odağında yer almış; Japon milleti için bir birlik sembolü olarak görülmüştür. Her 20 yılda bir gerçekleştirilen *Şikinen Sengū* (kutsal yapıların yenilenmesi) törenleri, günümüzde de on binlerce insanı *İse*'de buluşturarak ortak bir milli heyecan yaratmaktadır. Ülkenin dört bir yanından ziyaretçiler, bu törenler vesilesiyle Japon geleneğinin ve toplumunun bir parçası gibi hissetmektedirler. Böylece *İse* ziyareti, bireylerin kendi kültürel kimliklerini tecrübe etmelerini sağlayan bir hac hüviyeti kazanmaktadır. Medyada ve popüler anlatılarda *İse*, Japon kültürel kimliğinin özünü barındıran bir mekân olarak sunulmaktadır; burayı ziyaret etmek bir anlamda Japon olma deneyimini perçinleyen bir eylem haline gelmektedir.¹⁰⁰

Benzer bir şekilde *Kumano Kōdō* yolları, yalnızca bireysel ruhani arınma arayışının bir rotası değil, aynı zamanda kolektif hafızanın ve toplumsal aidiyetin yeniden üretildiği sembolik alanlardır. Geleneksel olarak “karınca gibi dizilen”¹⁰¹ kalabalık hacı kafileleriyle özdeşleştirilen bu yollar, geçmişte halkın ve aristokrat sınıfların ortak inanç hatlarında

⁹⁸ Reader, “Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage”, 307-310; Chance, “Sacred Mountains of Japan, with a Particular Look at the Shikoku Pilgrimage”, 43; Ghimire, “SHIKOKU: Japan's Authentic Buddhist Pilgrimage Circuit”, 391-392.

⁹⁹ Davis, “Pilgrimage and World Renewal, Part I”; Davis, “Pilgrimage and World Renewal, Part II”, 197-221.

¹⁰⁰ Davis, “Pilgrimage and World Renewal, Part II”, 200-203.

¹⁰¹ Yasuda, “World Heritage and Cultural Tourism in Japan”, 368.

buluştuğu bir deneyim mekânı olarak şekillenmiştir. *Kumano* bölgesi halkın kolektif hafızasında da derin anlamlar taşıyan, inanç ve hatıralarla örülmüş bir kutsal mekân niteliği taşımaktadır ve günümüzde bu hac rotası, kültürel mirasın görünür kılındığı ve yerel halkın geçmişle bağ kurarak topluluk temelli aidiyet duygusunu yeniden inşa ettiği alanlar olarak değerlendirilmektedir.¹⁰²

Bu bakımdan, hac yolculuğu Japon hacılar için yalnızca kendileriyle değil, aynı zamanda daha geniş bir sosyal ağ ile yeniden bağlantı kurmalarını sağlayan bir topluluk ritüeli olarak işlev görerek, modern hayatın yalnızlaştırıcı etkilerine bir denge unsuru sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Japonya'daki hac pratiklerinde *genze riyakun*un – yani bu dünyaya dair fayda beklentisinin – bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl anlamlandırıldığını, farklı hac rotaları bağlamında fenomenolojik bir yaklaşımla analiz etmiştir. Japon dindarlığı, genellikle Batılı din tanımlarında merkezî yer tutan inanç, akide veya doktrin vurgusundan ziyade, ritüel uygulamalar ve pratiklerin ön plana çıktığı bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, Japon hac pratikleri sadece manevî bir arayışa değil, aynı zamanda sağlık, şans, refah ve sosyal bütünlük gibi dünyevi hedeflere de hitap eden çok katmanlı deneyimler sunmaktadır.

Çalışmanın temel katkılarından biri, bu pratiklerdeki dünyevi beklentilerin, kutsal olanla bir çatışma içinde değil, onunla iç içe geçmiş şekilde yaşandığını ortaya koymasındır. Bu bağlamda *genze riyaku*, kutsalın karşıtı değil, onunla birlikte işleyen bir niyet ve deneyim düzlemini temsil eder. Kutsallık, yalnızca aşkın bir ilkeye bağlı olarak değil, günlük yaşamın içinde, somut fayda beklentileriyle birlikte tecrübe edilen bir olgudur. Dolayısıyla bu çalışmada dünyevi fayda ve manevî deneyim, birbirini dışlayan değil, Japon dindarlığının doğasında birlikte işleyen anlam boyutları olarak ele alınmıştır.

Japon dinî geleneklerinde ritüel, bireysel inançtan daha önce gelmektedir; katılımın anlamı da çoğu zaman bireyin niyetinden ziyade ritüelin kendisiyle kurulan ilişki içinde şekillenmektedir. Bu durum, çalışmada kullanılan fenomenolojik yöntemin tercih edilmesini de gerekçelendirmiştir. Hac yolculuğunun anlamı, onu gerçekleştiren kişilerin deneyimlerinden, ritüelin içerdiği çok katmanlı simgelerden ve kolektif bağlamından hareketle değerlendirilmiştir. Katılımcıların bazıları için hac bir manevî arınma süreci, bazıları içinse toplumsal aidiyetin yeniden üretildiği bir ortak ritüel, kimileri içinse sağlık, refah ya da başarı için niyet edilen bir adanmışlık alanıdır. Ancak bu çeşitlilik, ritüelin kutsallığını azaltmadığı gibi, bilakis Japonya'daki kutsallık anlayışının gündelik yaşama içkin çok boyutlu doğasını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Japonya'daki hac pratiklerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çok katmanlı anlamlar taşıdığını ve bu anlamların *genze riyaku* kavramı etrafında şekillendiğini tartışmaktadır. Hac, yalnızca manevî bir arınma aracı değil, aynı zamanda sağlık, refah ve toplumsal aidiyet gibi dünyevi beklentilerin de ritüel düzlemde dile getirildiği bir deneyim alanıdır. Bu çalışmada ulaşılan temel bulgulardan biri, *genze riyakun*un Japon dindarlığında kutsal olanla çatışan bir unsur değil, kutsalın gündelik hayatla kurduğu ilişkinin bir parçası olduğudur. Bu durum, hac pratiklerinde dünyevi fayda ve manevi deneyimin birbirini dışlayan değil, tamamlayan boyutlar olarak bir arada yaşandığını göstermektedir.

¹⁰² Yasuda, "World Heritage and Cultural Tourism in Japan", 368-370.

Degerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Itenticate
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Ambros, Barbara. "Liminal Journeys: Pilgrimages of Noblewomen in Mid-Heian Japan." *Japanese Journal of Religious Studies* 24/3-4 (1997): 301-345.
- Andreasen, Esben. "Japanese Religions - An Introduction". *Japanese Religions Past & Present*. ed. Ian Reader vd. 33-43. London/New York: Routledge, 1993.
- Blacker, Carmen. *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London: George Allen & Unwin, 1975.
- Breen, John ve Teeuwen, Mark. *A New History of Shinto*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Carter, Caleb. "Power Spots and the Charged Landscape of Shinto". *Japanese Journal of Religious Studies* 45/1 (2018), 145-173.
- Chance, Frank L. "Sacred Mountains of Japan, with a Particular Look at the Shikoku Pilgrimage". *Education About Asia* 21/3 (2016), 38-42.
- Chiba, Reiko. *The Seven Lucky Gods of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1966.
- Daniels, Inge Maria. "Scooping, Raking, Beckoning Luck: Luck, Agency and the Interdependence of People and Things in Japan". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9/4 (2003), 619-638.
- Davis, Winston. "Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part I". *History of Religions* 23/2 (1983), 97-116.
- Davis, Winston. "Pilgrimage and World Renewal: A Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan, Part II". *History of Religions* 23/3 (1984), 197-221.
- Davis, Winston. *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ghimire, Him Lal. "SHIKOKU: Japan's Authentic Buddhist Pilgrimage Circuit". *Journal of Japanese Studies Exploring Multidisciplinarity* 1/1 (2022), 377-420.
- Gunsaulus, Helen C. "The Japanese New Year's Festival, Games and Pastimes". *Leaflet* 11 (1923), 21-38.
- Hardacre, Helen. *Shinto: A History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Iwai, Noriko. "Religious Beliefs and Religious Organizations in Japan based on the JGSS Cumulative Data 2000-2023". *WAPOR 77th and WAPOR Asia Pacific 7th Joint Annual Conference* 13-14/30 (2024), 1-34.
- Kang, Sara. "Contested Pilgrimage: Shikoku Henro and Dark Tourism". *The Asia-Pacific Journal* 17/6 (2019), 1-10.
- Karaoğlu, Yetkin ve Kuşçulu, Ayhan. "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022): 605-634.
- Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 311-336.
- Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun Mâbet Görevlileri, Ritüel Kavramları ve İbadetleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 341-384.
- Karataş, Hüsamettin. "Erken Dönem Japon Budizmi". *F. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin. "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü". *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 307-319.
- Kato, Kumi ve Progano, Ricardo N. "Spirituality and Tourism in Japanese Pilgrimage Sites: Exploring the Intersection through the Case of Kumano Kodo". *Fieldwork in Religion*, 13/1 (2018), 22-43.
- Kawano, Satsuki. *Ritual Practice in Modern Japan: Ordering Place, People, and Action*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Kocalan, Elif Büşra. *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*. Çorum:

- Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Komura, Akiko. "Japonya'daki İslam Tarihi'nden Bakışla Japon Maneviyatı". çev. Yetkin Karaoğlu. *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2023), 169-190.
- Köroğlu Yetkin, Mevlüde. "Denizin Japon Halk İnançlarına Etkisi: Maitreya'nın Gemisi Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (2025), 217-227.
- Nelson, John K. "The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine." *Japanese Journal of Religious Studies* 23/1-2 (1996): 117-148.
- Nelson, John K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. Seattle: University of Washington Press, 1996.
- Nelson, John K.. *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Noguchi, Yone. "The Japanese Search for Luck for the New Year". *The Lotus Magazine* 8/4 (1917), 145-147.
- Omichi, Haruka, "Which Shrine Will Fulfil My Wishes? Selection Criteria in Shinto Spirituality". çev. Dylan L. Toda. *Kokugakuin Japan Studies* 5 (2024), 55-74.
- Padoan, Tatsuma. "Reassembling The Lucky Gods". *Journeys* 20/1 (2019), 75-97.
- Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillian Press, 1991.
- Reader, Ian. "Letters to the Gods – The Form and Meaning of Ema", *Japanese Journal of Religious Studies* 18/1 (1991), 23-50.
- Reader, Ian. "What Constitutes Religious Activity? (II)". *Japanese Journal of Religious Studies*, 18/4 (1991), 373-376.
- Reader, Ian ve Swanson, Paul L. "Pilgrimage in the Japanese Religious Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies*, 24/3-4 (1997), 225-270
- Reader, Ian ve Tanabe J., George. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion in Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Reader, Ian. *Pilgrimage in the Marketplace*. New York: Routledge, 2013.
- Reader, Ian. "Constructing Identities through the Shikoku Pilgrimage". *Japanese Journal of Religious Studies* 48/2 (2021), 299-319.
- Robertson, Roland. "Globalization and Societal Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion." *Sociological Analysis* 47 (1987): 35-42.
- Roemer, Michael K. "Ritual Participation and Social Support in a Major Japanese Festival." *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007): 185-200.
- Roemer, Michael K. "Religion and Subjective Well-Being in Japan." *Review of Religious Research* 51/4 (2010): 411-427.
- Roemer, Michael K. "Shinto Festival Involvement and Sense of Self in Contemporary Japan". *Japan Forum* 22/3-4 (2010), 491-512.
- Rots, Aike P. *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*. London/New York: Bloomsbury, 2019.
- Shimazono, Susumu. "Kurtuluştan Ma'neviyata. Doğu Asya'dan Bakışla Dinlerin Güncel Dönüşümü". çev. Yetkin Karaoğlu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 1189-1213.
- Shultz, John A. "The Way to Gyō: Priestly Asceticism on the Shikoku Henro". *Japanese Journal of Religious Studies* 43/2 (2016), 275-305.
- Susuz Aygül, Merve. "Japon Zen Budizminde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 743-776.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Geçmişten Günümüze Japonlar Neden Üç Farklı Çocuk Bayramı Kutlar?". *Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Dirik, Mehmet vd. 91-104. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024.
- The Institute of Statistical Mathematics. "Study of the Japanese National Character". Erişim 4 Eylül 2019. https://www.ism.ac.jp/kokuminsei/en/index_e.html.
- Toshikazu, Shinno. "Journeys, Pilgrimages, Excursions: Religious Travels in the Early Modern

- Period". çev. Laura Nenzi. *Monumenta Nipponica* 57/4 (2002), 447-471.
- Ryotaro Uemura. "Visiting Religious Places for Prayer in Japan: How Does Religious Identity Affect Religious Behavior?". *Review of Religious Research* 62/1 (2020), 45-65.
- Yasuda, Hiroko. "World Heritage and Cultural Tourism in Japan". *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research* 4/4 (2010), 366 – 375.
- Yasuda, Shin. "Spiritual Legitimacy in Contemporary Japan: A Case Study of the Power Spot Phenomenon and the Haruna Shrine, Gunma". *Religions* 12/ 177 (2021), 1-14.
- William, George. *Shinto*. New York: Chelsea House Publishers, 2005.

§



Bir Tarihi Hakikat Meselesi: Sebe Melikesi Nerelidir?

► Araştırma makalesi / Research article

B şra Nur GÜLER

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı / Dr., Presidency of Religious Affairs | ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/0009-0008-9850-0324) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0009-0008-9850-0324](https://orcid.org/0009-0008-9850-0324) | busranurgulerbng@gmail.com

Atıf: Güler, Büşra Nur. "Bir Tarihi Hakikat Meselesi: Sebe Melikesi Nerelidir?". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 115-135.

 z

Hiz. Süleyman'ı ziyaret eden Sebe melikesi Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an-ı Kerim ve Etiyopya milli destanı Kebra Nagast'a konu edilmiş, melikenin kimliği Tefsir, İşl m Tarihi, Arkeoloji ve Dinler Tarihi gibi muhtelif disiplinlerce tartışılmıştır. Kur'an kıssasında melikenin Sebe diyarında hüküm sürdüğünün bildirilmesi İşl m  ncesi Yemen ve çevresinde kurulmuş Sebe Krallığı bilgisiyle bağdaştırılmış, klasik İşl m Tarihi ve Tefsir kaynaklarında melikenin Yemenli olduğu nakledilmiş, konuya odaklanan çalışmalar bu kabulden hareket etmiştir. M  10. yüzyıla uzanan Sebe yazıtlarında Yemen'de bir melikenin iktidarına işaretle bulunabilecek idari-siyasi geleneğe rastlanmadığı yalın zamanlı araştırmalarla teyid edilmiş, antik Yemen dini geleneğinde güneşin/tanrıının ilk sırada tazim edilmediği g r lm ştir. Tarihi Josephus Flavius'un ( l. 100) melikeli "Mısır ve Etiyopya kraliçesi" olarak tanıtması dikkatleri Yemen'in ardından Mısır ve Etiyopya'ya yöneltmektedir. Bu  alışmada, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetinin, kıssalarındaki anlatı, figür ve sembollerin ilgili halkların inanç ve mitolojilerinde önemli bir karşılığ olduğu tezinin kabulünden hareket edilmiş, kıssanın ilgili âyetlerindeki olgular üzerinden Mısır ve Etiyopya tarihinde Sebe melikesinin izi s r lm ştir. Araştırmanın sonucunda bu olguların Mısır ve Etiyopya tarihi ve mitolojisinde önemli karşılıklarının olduğu g r lm ştir. Kıssanın tarihi hakikatinin reddine ya da anakronik olduğuna ilişkin yorumlara cevap teşkil edebilecek bu bulgular, tarih perspektifli kıssaların konu edildiği Kur'an araştırmalarına kavram ve bağlama ilişkin verilerin dahil edilmesinin önemini teyid etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Kur'an, Sebe Melikesi, Yemen, Mısır, Etiyopya, Mitoloji.

A Question of Historical Reality: Where is the Queen of Sheba from?

Cite as: Güler, B şra Nur. "A Question of Historical Reality: Where is the Queen of Sheba from?". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 115-135.

Abstract

The Queen of Sheba, who visited Solomon, was the subject of the Bible, the Qur'an, and the Ethiopian national epic Kebra Nagast, and her identity was discussed by various disciplines such as Tafsir, Islamic History, Archaeology, and History of Religions. In the Qur'anic parable, the fact that the queen was ruling in the land of Saba was associated with the knowledge of the pre-Islamic Kingdom of Saba established in and around Yemen, and classical Islamic History and Tafsir sources reported that the queen was from Yemen, and the studies focusing on the subject proceeded from this acceptance. Recent studies have confirmed that there is no administrative-political tradition in Sabaic inscriptions dating back to the 10th century BCE that could indicate the rule of a queen in Yemen, and it has been observed that the sun/goddess was not worshipped first in the ancient Yemeni religious tradition. The historian Josephus Flavius' (d. 100) description of the queen as "the queen of Egypt and Ethiopia" directs attention to Egypt and Ethiopia after Yemen. This study, starting from the acceptance of the Qur'an's susceptibility to concept and context, and the thesis that the narratives, figures and symbols in its parables have an important counterpart in the beliefs and mythologies of the relevant peoples, traces the Queen of Sheba in Egyptian and Ethiopian history through the facts in the relevant verses of the parable. As a result of the research, it was seen that these facts have important counterparts in Egyptian and Ethiopian history and mythology. These findings, which can serve as a response to the rejection of the historical authenticity of the parable or the comments that it is anachronistic, confirm the importance of including conceptual and contextual data in Qur'anic studies on historical perspective parables.

Keywords: History, Qur'an, Queen of Sheba, Yemen, Egypt, Ethiopia, Mythology.

Giriş

Kitâb-ı Mukaddes'te, Kur'ân-ı Kerîm'de ve Etiyopya millî destanı Kebra Nagast'ta zikredilen Sebe melikesinin kimliği, Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisinin, Tevrat ve Kur'an müfessirlerinin, dinler tarihi araştırmacılarının ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır. MÖ 10. yüzyılda¹ hüküm süren Hz. Süleyman'ı ziyaret eden melikenin Sebe'ye nispet edilmesi ve Sebe Krallığı'nın Güney Arabistan'da konumlandırılması bu tartışmanın ana hatlarından birini oluşturmuştur. Nitekim klasik İslâm kaynaklarına göre Sebe melikesi Yemenlidir.² Arkeolojik verilere dayanan bazı araştırmacılar ise, bugüne kadar tespit edilmiş Sebe yazıtlarında kadın hükümdarın hüküm sürdüğüne dair bir kayda rastlanmaması sebebiyle anlatıyı bir kervan yolu miti olarak değerlendirmiş,³ Hz. Süleyman'ın hükümdarlığının altın çağını vurgulamak için yazılmış bir hikaye olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴ Bir diğer yorum ise MÖ 2500-700 yıllarına tarihlenen Sümer, Akad ve Asur yazıtlarında Sebe atıflarına rastlansa da⁵ Yemen'de yapılan arkeolojik kazılarla bölgede hüküm süren Sebe Krallığı'nın tarihinin ancak MÖ 9. yüzyıla dayandırılabilceği, dolayısıyla daha önceki yüzyıla tekabül eden bu kıssanın anakronik olduğudur.⁶ Abraham Geiger⁷ ve W. S. Clair-Tisdall⁸ gibi oryantalistler kıssanın 2. Targum'dan aktarıldığını, C. H. Toy ise Kuzey Arabistan Yahudileri kanalıyla

¹ MÖ. 10. yüzyıl bilgisinin Mısır ve Asur kayıtlarıyla uyumunun yanında Kitâb-ı Mukaddes kronolojilerinin arkeolojik verileri kullanarak Hz. Süleyman'ın saltanatını MÖ 970-MÖ 920'lere dayandırdıkları bulgular için bk. Kenneth A. Kitchen, "How We Know When Solomon Ruled", *Biblical Archaeological Review* 27/5 (2001), 32-37; L. Goldberg, "Solomon", *Encyclopedia Of The Bible*, ed. W. A. Elwell (London; Boker, 1988), 2/1975; T. Ishida, "Solomon", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, (New York: Doubleday, 1992), 6/105.

² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-'Arabî, 1423/2002), 3/301-305; İbnü'Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kübrâ*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb 1425/2004), 2/549; İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fî mulûk-i Himyer* (San'â: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347), 147; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târibu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 1/489-495; İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-nefîse- Dünya Coğrafyası*, trc. Ali Fuat Eker (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 132.

³ Alessandra Avanzini, *By Land and By Sea*, (Roma: «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, 2016), 18-19; Sebe vurgusunun metne güç kazandırmak için yapıldığı yorumu için bk. Christian J. Robin, "Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique", *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâces aux inscriptions* (Aix-en-Provence: Édisud, 1991), 69-70.

⁴ Mamman M. Adamu, "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis", *African Research Review* 3/1 (2009), 468-482. Robert G. Hoyland bu yoruma katılmakla birlikte Tevrat pasajlarını Güney Arabistan ile Akdeniz arasındaki ilişkilerin MÖ 10. yüzyılda kurulmuş olabileceği tezlerine delil görerek melikenin Yemenli olduğu yorumunu kabul eder görür, bk. *Arabia and Arabs From the Bronze Age to the Coming Islam* (London and New York: Routledge, 2002), 38-39. Güney Arabistan tarihi üzerine yapılan ilk araştırmalarda ise Sebe melikesinin Yemenli olduğunun kabulü hissedilir, bk. R. L. Bowen, "Ancient Trade Routes in South Arabia", *Archaeological Discoveries in South Arabia*, ed. R. L. Bowen (Baltimore: The John Hopkins Press, 1958), 35.

⁵ Werner Daum, "The Queen of Saba in History and Art", *Hadeeth ad-Dar* 25 (2004), 42.

⁶ I. Finkelstein, N. A. Silberman, *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition* (New York: Free Press, 2006), 171; Amelie Kuhrt, *Eski Çağ'da Yakınoğu*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2/88-89.

⁷ *Judaism and Islam*, trans. F. M. Young (Vepery: The M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), 146-148. Abraham Geiger'a ve Kur'an'ın kaynağı olarak gördüğü Yahudi literatürüne paralelliği vurgusunun yanı sıra 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda Müslümanlarla Yahudilerin siyasi karşıtlığın bir aracı olarak ele aldığı bir çalışma için bk. Jillian Stinchcomb, "The Queen of Sheba in the Qur'an and Late Antique Midrash", *The Study of Islamic Origins New Perspectives and Contexts*, ed. M.B. Mortensen (Berlin: De Gruyter, 2021).

⁸ *The Sources of Islam*, trans. S.W. Muir, (Edinburgh: T.&T. Clark, 1901), 24.

Hız. Peygamber'e ulaştığını, kıssanın da bu bilginin bir naklinden ibaret olduğunu öne sürmüştür.⁹

Tarihçi Josephus Flavius'un (öl. 100) melikeyi "Mısır ve Etiyopya kraliçesi" olarak tanıtmaması Yemen'in yanı sıra dikkatleri Mısır ve Etiyopya'ya da yöneltmektedir. Cevâd Ali, Etiyopyalılar arasında yaygın kabulü belirleyen J. Flavius'un bu aktarımının kendisinin üretimi olmadığı zannını kaydetmektedir.¹⁰ Yorumların bu farklılığı Sebe melikesinin tarihi hakikatinin iz sürümünün zeminini oluşturmakta, bu iz sürülürken Yemen'in yanı sıra Mısır ve Etiyopya -dolayısıyla Antik Mısır, Kuş Krallığı, Nübye Krallığı ve Punt Ülkesi- tarihinin tespitini gerekli kılmaktadır. Ülkemizde yapılan çalışmalar melikenin Yemenli olduğunun kabulüyle¹¹ Etiyopya-Mısır bölgesini bir kayıt olarak aktarmakla yetinmiş,¹² kimi çalışmalarda ise Kur'an'ın melikenin ismini zikretmemesi ve ilgili itirazlar dikkate alınarak konunun yeni arkeolojik verilerle desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir.¹³

MÖ 10. yüzyıla uzanan ve Yemen ve çevresinde tespit edilmiş Sebe yazıtlarında dinî-siyasî gelenekler incelendiğinde ise bölgede bir melikenin iktidarına, ya da en azından bu siyasî geleneğin izine rastlanmamıştır.¹⁴ Bir melikenin iktidarını doğrulayacak arkeolojik verinin henüz keşfedilmemiş olduğu düşünülebilirse de yazıtlar kronolojik olarak incelendiğinde (MÖ 10-MS 6) Sebelilerin güneşe ilk sırada tazim etmediklerini de göstermektedir.¹⁵ Me'rib'deki Evâm mabedi Yemenliler arasında Mahremu Belkis olarak anılmakta¹⁶ ancak yazıtlar bu kullanımı doğrulamamaktadır. Arkeolojik verileri takip ederek Sebelilerin koruyucu tanrısı Almakah'nın bir güneş tanrısı olmadığı bilgisinden hareket eden bazı Müslüman araştırmacılar ise Yemen'de güneşe ilk sırada tazimin ne zaman başlamış olabileceğine dair sorular yönelterek Kur'an âyetleriyle arkeolojik verilerin uzlaşım imkanını aramışlardır.¹⁷ Bu çalışmada Kur'an kıssalarındaki anlatı, figür ve sembollerin sözü edilen halkların mitolojilerinde önemli bir karşılığı olduğunun,¹⁸ kavram ve bağlam hassasiyetinin¹⁹ kabulünden hareketle, Neml Sûresinin 20-44. âyetlerindeki Sebe, hüdhüd, inkar eden bir kavmin kadın hükümdarı, güneşe tazim, gizlilik vurgusu, istişare heyeti ve taht olarak özetlenebilecek akış üzerinden Mısır ve Etiyopya tarihinde Sebe melikesinin izi sürülecek, kıssanın detaylarıyla ilgili bölgelerin tarih, inanç ve kültürlerinin uzlaşımı aranacaktır.

1. Sebe'nin Mahiyeti

"Süleyman kuşları gözden geçirdi ve 'Hüdhüdü niçin göremiyorum; yoksa kayıpları mı karıştı?' diye sordu. 'Ya bana açık bir gerekçe getirir veya onu şiddetle cezalandırırım

⁹ "The Queen of Sheba", *The Journal of American Folklor* 20/78 (1907), 207-212.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîbi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdad: yy, 1993) 2/263.

¹¹ Abdülbaki Güneş, "Kur'an Kıssalarında Eski Uygarlıklar", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 24 (2005), 165-182.

¹² Orhan Seyfi Yücutürk, "Belkis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/421-422; Mahmut Kelpetin, "Tarih Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları: Sebe Melikesi Örneği", *İslâm Medeniyeti (Journal of Islamic Civilization)* 8/49 (2022), 68-76; Elif Yazıcı, "Sebe' Melikesi Kıssasının Tarihi ve Kültürel Tahlili", *Marife* 22/1 (2022), 315-338.

¹³ Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 42.

¹⁴ Ayrıntılar için bk. Büşra Nur Güler, *Sebe Yazıtlarında Din-Siyaset İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 156-196.

¹⁵ Güler, *Sebe Yazıtlarında Din-Siyaset İlişkisi*, 49. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. 46-81.

¹⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 2/272.

¹⁷ Misal olarak bk. Ahmed Emin Selim, *Me'âlimu târîbi'l-'Arab gable'l-İslâm* (Beyrut: Mektebü Keridyye İhvân ts.), 206.

¹⁸ Hakan Olgun, *Hız. Musa'nın Mubalefeti- Horus'u Öldürmek* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 4-5.

¹⁹ Yasin Meral, *Sâmiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11-12.

ya da onu boğazlarım!’ Çok geçmeden hüdhüd gelip dedi ki: ‘Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe’ halkından sana kesin bir bilgi getirdim. Onları bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş, bir de muhteşem tahtı var.’”²⁰

Âyette Sebe halkından bahsedilmesi, bu ismin kökeninin halkın kendisiyle mi (etnonim) yoksa bir yer adıyla mı (*toponim*) ilintili olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu itibarla Sebe’nin mahiyetinin irdelenmesi, Sebeliler’in kimler olduğu ve muhtemel göç hareketlerinin yanı sıra Sebe ile ilişkilendirilebilecek bölgelerin coğrafî yayılımı ve haritasına işaret oluşturabilecek verilerin tespitine bağlıdır.

Ahd-i Atık’ta Sebeliler’in atası Sebe ile ilişkilendirilen Şeva/Seva, hem Hâm’ın²¹ hem de Sâm’ın²² soyuna dayandırılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes araştırmacıları bu ikiliği Sebeliler’in geniş bir coğrafyaya yayılmalarıyla, Afrika sahillerine toplu göçleriyle, Eritre ve Etiyopya gibi bölgeleri vatan edinmeleriyle açıklamışlardır. Sâmîler arasında sayılan Sebeliler’in Hâmîler’e bağlanmaları, Afrika’da müttefik Fenike ve Sebe kolonilerinin varlığına, Tevrat yazarlarının da bu varlığı Hâm’a dayandırmalarıyla da ilişkilendirilmiştir.²³ Sebeliler’in kökenini Arap Yarımadası’ndan Afrika’ya -Sâm’dan Hâm’a- taşıyan Rudolph Windsor’a göre ise Arap Yarımadası’nın kuzey, batı ve güneyinde yaşayan Kûşî kabilelerin varlığı, Araplar’ın hem yarımada’daki hem de Afrika kıtasındaki Etiyopyalılarla karşılıklı bir seyir geçmişine sahip olduğunu göstermektedir. Kûşîler Arapların atalarının doğumundan önce Arabistan’ın hayatî bölgelerinde yaşamıştır: Kûş’un oğlu Raama, MÖ. 2300 civarında Şeba ve Dedan’ın babasıdır.²⁴ Ticarî kabiliyetleriyle ünlü Raama kabilesinin²⁵ ve Kûş’un oğlu, hatta Babil, Hindistan ve Nil kıyısında yaşayan bütün Etiyopya kabilelerinin atası olan Havilah’ın torunları Güneybatı Arabistan’da yaşamıştır.²⁶ Nitekim MÖ 8-MÖ 6. yüzyıllara tarihlenen Etiyopya üzerindeki Sebe Krallığı nüfuzu²⁷ Güney Arabistan ve Etiyopya’nın dil ve gelenek paralelliğine²⁸ dayalı olarak aynı jeopolitik yapının parçası olduğu, dolayısıyla Sebe olarak anılan bölgenin hem Etiyopya’yı hem de Güney Arabistan’ı kapsadığı²⁹ şeklinde yorumlanmıştır.

Ahd-i Atık’ın “Çünkü senin Tanrın, İsrail’in Kutsalı, Seni kurtaran Rab benim. Fidyen olarak Mısır’ı, Sana karşılık Kûş ve Seva/Saba diyarlarını verdim”,³⁰ “Mısır’ın ürettikleri,

²⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03.12.2023), en-Neml 27/20-23.

²¹ *Kutsal Kitap* (Erişim 05.01.2024), Yar. 10:7.

²² Yar. 10:28.

²³ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: C. Scribner’s Sons, 1907), xv.

²⁴ Yar. 10:7.

²⁵ Hez. 27:22.

²⁶ Rudolph Windsor, *From Babylon to Timbuktu* (New York: Exposition Press, 1969), 37.

²⁷ İlgili yazıtlar için bk. Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions (DASI), “RIÉ 9 Abuna Garimâ I” (Erişim 20.01.2023); DASI, “RIÉ 10 Abuna Garimâ II” (Erişim 20.01.2023); DASI, “RIÉ 5 A” (Erişim 23.01.2023).

²⁸ Sebe ve Himyer dilinin Kuzey Arapçasından çok Etiyopya ve İbrani diline yakın olduğunu, dinî yapısının da Kuzey Arabistan’dan ziyade kuzey Samîler’i ile paralellik taşıdığı bilgisinden hareketle Samîler’in anavatanının kuzeyi işaret ettiğine dair bir çalışma olarak bk. J. M. Grintz, “Samilerin Anavatanı Üzerine”, trc. Ömer Acar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), 415-444.

²⁹ Runako Rashidi, *Cushite Case Studies* (Los Angeles 1983), 47-51’den aktaran: L. Williams, C. S. Finch, “The Great Queens of Ethiopia”, *Black Women in Antiquity*, ed. Ivan V. Sertima (London: Transaction Publishers, 2007), 12-13; Edward Ullendorff, *The Ethiopians: And Introduction To Country And People* (London: Oxford University Press, 1965), 47-57.

³⁰ Yşa.43:3.

Kuş'un ticaret gelirleri ve uzun boylu Sevalılar/Sabalılar size gelecek, sizin olacak."³¹ pasajlarında Sebeliler'i Afrika halklarıyla birlikte zikretmesi³² bu yorumu destekleyici görülmüştür. Ahd-i Atık'in sunduğu etnik ve coğrafi tabloyu inceleyen Jan Retsö, Kuş topraklarının Nübye dahil olmak üzere Kızıldeniz'in her iki yakasını kapsadığı bilgisine yer verdikten sonra bölgenin Hâm soyuna, yani Mısır nüfuzuna tahsisinin MÖ 7. yüzyıldan önceye dayandığını belirtmektedir.³³

Kıtalararası bu hareketlilik³⁴ filolojik ve fizyolojik paralelliklere dayalı bir ırk tanımının "bilimsel bir mit" haline gelip gelmediği sorusunu doğurmuş, halkların iklim şartlarına, afetlere ve savaşlara dayalı göçlerle karışıklıkları, bu durumun bölge dillerini benimsemeye sevk ettiği,³⁵ bütün bu iddiaların sezgi ve tahminlerle yön bulduğu³⁶ ya da politik sebeplerle saptırmalara açık olduğu³⁷ şeklindeki muhtelif değerlendirmelere yol açmıştır. Benzer şekilde bölge isimlendirmelerinin tarih boyunca daralma ya da genişlemeye dayalı değişiklikler içerdiği de göz önünde bulundurulmalıdır.³⁸ Bu durum Kızıldeniz'in her iki yakasına tekabül eden bölgelerde Sebe varlığını sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

Sebe Melikesi'nin kimliğine dair en eski kayıtlardan birini tutan tarihçi Josephus Flavius'a göre Hz. Süleyman'a gelen melike, Mısır ve Etiyopya kraliçesidir.³⁹ Melikenin Ahd-i Cedîd'de Güney'in Kraliçesi olarak tanıtılması⁴⁰ da Mısırlı olduğunu destekleyen deliller arasında sayılmış, Daniel kitabında Ptolemaios'un Mısır firavununu "Güney'in Kralı"⁴¹ olarak tanımlamasının Güney'den kastın Mısır olduğunun teyidi olarak görülmüştür.⁴²

18. hanedan döneminde Mısır'ın başkenti Thebes'in önceki adı Vastu'nun hiyeroglif ve çivi yazısı uzmanı Lisa Liel'in işaretleriyle [Se.va] ya da [She.va] olarak okunabileceği bilgisinden hareket eden E. Scott, Yunanlıların şehre verdiği Thebes adının eski Samî ve Hint-Avrupa dillerinde düzenli olarak meydana gelen, "s" veya "sh" nin "th"ye tahviliyle Sebe'nin Thebes'e evrildiğine, söz gelimi Persler'in Asur için Athuria dizilimini benimsediklerine işaret

³¹ Yşa. 45:14.

³² Emmet Scott, *Hatsepsut, Queen of Sheba* (New York: Algora Publishing, 2012), 37-38.

³³ Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity- Their History From the Assyrians to the Umayyads*, (London: RoutledgeCurzon, 2003), 217-218.

³⁴ Nil vadisi ile Kızıldeniz arasındaki Mısır'ın doğusunun da Arap Yarımadasının bir parçası olarak kabul edildiği, geç bir jeolojik dönemde Yemen'in Kızıldeniz'in bir iç göl olduğu formla Afrika'ya bağlandığı, Sina yarımadasının iki kıtanın kalıcı olarak ayrılmasını engellediğine dair bk. De Lacy O'Leary, *Arabia Before Muhammad* (London: K. Paul, Trench, Trubner & CO. LTD., 1927), 11.

³⁵ Lütfi Abdülvehhâb Yahyâ, *el-'Arab fi 'usûri'l-kadîme* (Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l 'Arabîyye, 1979), 44-48.

³⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/254.

³⁷ De Lacy O'Leary, *Arabia Before Muhammad*, 11-15.

³⁸ Söz gelimi, Etiyopya kelimesi Yunancadır, "güneş yanığı yüzlerin ülkesi" anlamına gelir. Antik dönemde Etiyopya sınırlarının Libya, Nübye, Kuş, Habeştan, Yukarı Mısır'ın bazı kısımları ve Afrika kıtası için kullanıldığı, hatta Güney Arabistan, Yemen, Güney İran ve Hindistan'ı kapsadığı öne sürülür. Buna göre Asvan'ın aşagısında Mısır'ı, Sudan'ı ve bugün Etiyopya'nın tamamını kapsayan bölge Etiyopya olarak adlandırılır, eski Sebe, Kuş, Nübye ve Habeş topraklarını içerir, bk. Williams, Finch, "The Great Queens of Ethiopia", 12-13.

³⁹ *Antiquities of the Jews*, trans. A. M. William Whiston (Hartford: The S. S. Scranton Co., 1905), 259. Metnin çevirisini yapan W. Whiston dipnotta mesafe göz önünde bulundurularak Sebe Melikesi'nin Mısır ve Etiyopya Kraliçesi değil Güney Arabistan Kraliçesi olarak kabulüne daha uygun olduğunu belirtmiştir.

⁴⁰ "Güney Kraliçesi, yargı günü bu kuşakla birlikte kalkıp bu kuşağı yargılayacak. Çünkü kraliçe, Süleyman'ın bilgece sözlerini dinlemek için dünyanın ta öbür ucundan gelmişti", bk. Mat.12:42; Luk.11:31.

⁴¹ Dan. 11:5-9.

⁴² Scott, *Hatsepsut, Queen of Sheba*, 35-36.

etmektedir. Nil'in doğu ve batı yakasına uzanan⁴³ topraklarıyla bugünün Kahiresi'nin 700 km. güneyinde yer alan Thebes (Luxor) Orta ve Yeni Krallıklar döneminde Tanrı Amon'un şehri olarak anılmıştır. "Su ve toprağın orada var olmaya başladığı, hiçbir şehrin olamayacağı kadar kutsal"⁴⁴ sözleriyle anılan, Fırat'tan Kuzey Sudan'a kadar uzanan imparatorluğun başkenti Thebes önce 11. hanedanın, sonra da Mısır'ın kuzeyinde hakimiyeti ele geçiren Hiksoslar'a karşı 16. ve 17. yerli Mısır hanedanının merkezi haline gelmiştir.⁴⁵ Scott aynı zamanda Flavius'un Etiyopya'nın başkentini Saba veya Shaba adıyla kaydettiğine, tanrı Amon'un başka bir mabedinin adının Siwa olduğuna dayanarak bu ayrıntıları Afrika'daki Sebe'nin varlığına delil kabul etmektedir.⁴⁶ Nitekim Flavius, Mısırlılar ve Etiyopyalılar arasındaki savaşların Hz. Musa'nın gençlik döneminde de yaşandığını, Etiyopya'nın kraliyet şehirlerinden biri olan ve bölgeyi işgal eden Pers imparatoru 2. Kambyses'in kendi kız kardeşinin adına izafeten Mero adını verdiği Sebe'ye çekildiklerini nakletmiştir. Buna göre Güçlü surlarla çevrili Sebe şehri Nil nehri ve diğer ırmaklarla kuşatıldığından Mısırlılar'ın kuşatma esnasında büyük zorluklarla karşılaştığı, Etiyopya kralının kızı Tharbis'in Hz. Musa'nın savaşta cesaretine ve zekasına hayranlığı üzerine ona en sadık adamını göndererek kendisiyle evlenmesi koşuluyla şehri Hz. Musa'ya/ Mısırlılar'a teslim etmiştir.⁴⁷ Burada zikredilen Sebe, 1800 tarihli bir haritada Meroe'nin hemen sınırında çizilen Sebe olmalıdır (Harita-1).



Harita-1 C. Camerale tarafından hazırlanan *Antik İmparatorlukların Batı Kısmı* haritası (1800)⁴⁸

⁴³ Jill Kamil, *Luxor- A Guide to Ancient Thebes* (New York: Longman Inc., 1984), 11.

⁴⁴ Müriyyet Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", *Belleten* 59/226 (1995), 546.

⁴⁵ Daniel C. Polz, "Thebes", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. Donald B. Redford (Oxford: Oxford University Press, 2001), 3/384-388.

⁴⁶ Scott, *Hatshepsut, Queen of Sheba*, 37-38; Emmet J. Sweeny, *Empire of Thebes or Age in Chaos Revisited* (New York: Algora Publishing, 2006), 30-32.

⁴⁷ *Antiquities of the Jews*, 84-86.

⁴⁸ David Rumsey Historical Map Collection, *Gli Imperi Antichi parte occidentale*, (Erişim 15.12.2023) <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~325634~90094547:saba?annotId=378074050>

Sebe melikesinin Etiyopya kraliçesi olduğuna dayalı tezi destekleyen en önemli verilerden biri Etiyopya millî destanı Kebra Nagast'tır.⁴⁹ Kebra Nagast'ın günümüze ulaşan en eski el yazması 14. yüzyıla ait olduğundan sıhhati konusunda şüpheler ortaya çıkmış, İrfan Shahid⁵⁰ ve David W. Johnson'un⁵¹ metnin içeriğinin MS 6. yüzyılda Kıptî dilinde yazılmış bir orijinaline işaret eden delillerinin cüz'isi ile uzlaşan Stuart Munro-Hay tarafından bir reddiye⁵² ile karşılaşılmıştır. Sebe melikesini "Etiyopya'nın millî kimliğinin kökenlerinden biri" olarak tanımlayan William Leo Hansberry de Etiyopya Hristiyanlığının inkişaf ve kimlik zemini olarak gördüğü Kebra Nagast'ın en eski el yazmasının iklim şartları sebebiyle 13. Yüzyıldan bugüne ulaşmakla birlikte içeriğinin 4. yüzyıla, Aksum Krallığı'nın erken Hristiyanlık dönemine kadar dayandırabildiğini öne sürmüştür.⁵³ Destan Etiyopya krallarının Hz. Süleyman'ın Sebe melikesi Makeda'yla evliliğinden doğan I. Menelik'in soyundan geldiğini anlatmakta, Etiyopya'nın 1931 Anayasası'nın 3. Maddesini "İmparatorluk makamının, soyu Kudüs Kralı Süleyman'ın ve bazen Saba Kraliçesi olarak da adlandırılan Etiyopya Kraliçesi'nin oğlu I. Menelik'in hanedanından kesintisiz olarak devam eden Kral Sahle Selassie'nin soyundan gelen Majesteleri I. Haile Selassie'nin soyunda ebediyen kalacağı kanunla öngörülmüştür"⁵⁴ ifadesi teşkil etmektedir. Görünen o ki melikenin evliliği ve bu evliliğin hakikatine inanç, Etiyopya siyasî geleneğinde iktidarın tarafını belirlemenin zeminini oluşturmıştır.

Sebe'nin mahiyetini tespitiye yönelik veriler incelendiğinde bu ismin hem bir halka (etnonim) hem de Kızıldeniz'in her iki yakasında konumlanmış bölge adlarına (toponim) işaret ettiği görülmektedir. Tarih boyunca iki kıyı arasında takip edilebilen göç hareketliliği de etnonimin toponime dönüşmesine bir dayanak teşkil edebilir. Bu durum âyetle zikredilen Sebe halkının Arap Yarımadası dışındaki bölgelerde de aranabileceğinin imkanını sunabilecek niteliktedir.

2. Hüdühüd

"Çok geçmeden hüdühüd gelip dedi ki: 'Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe' halkından sana kesin bir bilgi getirdim.'⁵⁵

İnsanın kutsala dair anlatısı olarak mitler, insan tabiatından kaynaklanan eksikliklerinin sembolik düzlemde yeniden kurgulanmasını içermekte, hayvan imgeleri bu kurguda önemli

⁴⁹ *The Queen of the Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*, trans. E. A. Wallis Budge (Cambridge: In. Parentheses Publications, 2000).

⁵⁰ "The Kebra Nagast in The Light of Recent Research", *Le Muséon* 89 (1976), 133-178.

⁵¹ "Dating The Kebra Nagast: Another Look", *Peace And War In Byzantium: Essays In Honor Of George T. Dennis*, ed. T. S. Miller- J. W. Nesbitt (Washington D.C: Catholic University of America Press, 1995), 197-208.

⁵² "A Sixth Century Kebra Nagast?", *Annales d'Ethiopie*, 17 (2001), 43-58.

⁵³ *Pillars in Ethiopian History*, ed. Joseph E. Harris (Washington D.C: Howard University Press, 1981), 33, 39. Buna karşılık destanın mütercimi Budge'nin metnin güvenilirliğini sorgulayan ve kaynaklarının tespitini içeren mukaddimesi için bk. *Kebra Nagast*, Xxvi; benzer değerlendirmeler için bk. Sol Liptzin, "Solomon and the Queen of Sheba", *Dor le Dor* 7/4 (1979), 178-192; Abdullah Hasan eş-Şeybe, *Dirâsât fî târibi'l-Yemen* (San'a: Mektebetü'l-va'y, 1999-2000), 285-344. İlgili tartışmalar için ayrıca bk. Elif Yazıcı, *Yemen'le İlgili Kur'an Kıssaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2022), 191-192.

⁵⁴ William M. Steen, *The Ethiopian Constitution*, (Washington: The Ethiopian Research Council, 1936), 8.

⁵⁵ en-Neml 27/22.

bir yer tutmaktadır.⁵⁶ Tanrılarla iletişimde aracılık rolü atfedilen, mabed merasimleri için takdim edilen ve nekropollerde koruyucu tanrılara bir sunu olarak mumyalanan kuşlar Mısır dinî ikonografisinin de bir parçasını oluşturmıştır.⁵⁷ Asya, Avrupa ve Afrika’da, özellikle göçmen kuşların durağı olan Nil deltasında rastlanan hüdhüd (ibibik, büdbödek, çavuşkuşu, toy kuşu/ hoopoe/ upupa epops)⁵⁸ bu kuşlar arasında sayılır.

Antik Mısır tarihi boyunca büyük erkek çocuk babadan sonra yerine geçecek gücü temsil ettiğinden babasının asa/bastonunu tutan suretle tasvir edilmiş, mezar kabartmalarında da yer bulan bu tasvirlerde bir eliyle yönetici babasının asasını, diğer eliyle de hüdhüdü tuttuğu görülmüştür (Şekil-1). Bu tasvirler özellikle arka tarafa bakan hüdhüdün babanın yerini alan erkek çocuk için herhangi bir tehlikeye karşı koruma sağladığı ya da ailesine sadakatiyle tanınan bu kuşun oğulun ebeveynine karşı sadakatini temsil ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Hüdhüdün mezar kabartmalarının yanı sıra av sahnelerinde de yer aldığı görülmektedir. Bu kayıtlarda uyarıldığına işaretleri olarak tacı açılmış şekilde tasvir edilen kuş, fevkalade bir duruma karşı koruma ve gözetleme vazifesiyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁹ Hüdhüdün bu tasvirlerinin ilk planda koruma ve gözetleme beklentisini çağrıştırması, onun çocuk ve gençlerin ilgilendiği bir evcil hayvan olabileceği yorumunu⁶⁰ zayıflatmaktadır.

Hüdhüd tasvirlerinin görüldüğü bir diğer yer çınar (Şekil-2) ve akasya ağaçlarının tepesidir. Antik Mısırlıların ağaçları kutsal kabul ettikleri ve çınarın [nh.t] bunlar arasında önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. [Nh.t]’ın sığınak anlamını da desteklemesi Mısırlıların su kaynağıyla temas eden ağaçta bir ruhun ya da bir tanrının varlığını düşünmeleri ihtimalini desteklemiştir. Nitekim Eski Krallık (MÖ 2543-2120) dönemine tarihlenen kayıtlarda Horus’un annesi olan Hathor’un bir ağaç tanrıçası olarak tanımlandığı, Memfis’teki bir kültte “Güney Çınarı’nın Tanrıçası” kaydıyla anıldığı nakledilmiştir. Bir diğer boyutuyla doğu ufkunda bulunan ve dallarında tanrıların yaşadığına inanılan ve güneşle ilişkilendirilen çınar ağacı, Mısırlılar’ın öteki dünya tasavvuruna kapı aralamakta, tanrıça Nut’un tabut kapaklarının iç kısmında resmedilen temsilleri ölüyü koruyucu gücüne atfı sayılmaktadır.⁶¹ Mısır kraliçesi Hatšepsut’un koruyucu tanrıçasının da Hathor olduğu kaydedilmiştir.⁶² Çınar ağacına seslenilen Ölüler Kitabı’nın 59. Bölümü “Havayı Koklama ve Yeraltı Dünyasında Suyu Hükmetme Bölümü” olarak adlandırılmaktadır:

“Osiris Ani şöyle der:- “Selam sana, Tanrıça Nut’un çınar ağacı!

İçinde yaşayan havayı ve suyu bana bağışla.”⁶³

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Batuk, “Mitolojide Hayvan İmgesi”, *Kutsal ve Hayvan- Dinlerin Hayvanlara Bakışı*, ed. Süleyman Turan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 89-125.

⁵⁷ Foy Scalf, “The Role of Birds within the Religious Landscape of Ancient Egypt”, *Between Heaven and Earth- Birds in Ancient Egypt*, ed. R. Bailleul-Leuser (Chicago: Oriental Institute Museum Publications, 2013), 33-40; 177.

⁵⁸ Patrick F. Houlihan, *The Birds of Ancient Egypt* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1988), 119.

⁵⁹ Sihâm es-Seyyid Abdülhamid ‘İsâ, “Remziyye Tâiru’l-hüdhüd fi’l-‘akîdeti’l-Mısıriyye el-kadîme”, *Dirâsât fî âsâri’l-vatani’l-‘Arabî*, 19 (2016), 142-159.

⁶⁰ Houlihan, *The Birds of Ancient Egypt*, 120.

⁶¹ Ayrıntılar için bk. Marie-Louise Buhl, “The Goddesses of the Egyptian Tree Cult”, *Journal of Near Eastern Studies* 6/2 (1947), 80-97; ayrıca bk. Geraldine Pinch, *Egyptian Mythology- A Guide to the Gods Goddesses and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2002) 174-175.

⁶² E. Scott, *Hatšepsut, Queen of Sheba*, 7.

⁶³ *The Book of the Dead*, (ed. E. A. W. Budge), London: Kegan Paul, Trench, Trübner& Co. Ltd, 1898, 109.



Şekil-1⁶⁴



Şekil-2⁶⁵

⁶⁴ N. G. Davies, *The Mastaba of Ptahbetep and Akhetetep at Saqqarah* (London: The Offices of the Egypt Exploration Fund, 1901), 2/46.

⁶⁵ Sihâm es-Seyyid, “Remziyye Tâiru’l-hüdhüd fi’l-‘akîdeti’l-Mısıriyye el-kadîme”, 161.

Hüdhüdün ayırt edici özelliklerinden biri, tehlike durumunda kuyruğunun dibindeki bir bezden kötü kokulu yağlı siyah bir sıvı püskürterek zararlı hayvanları yuvasından uzak tutabilmesidir. Bu özellikle birlikte düşünüldüğünde ağaç tepesindeki hüdhüd tasvirlerinin ölünün ruhunu temsil edebileceği ya da ölüye su ve yiyecek sunan tanrıçaların ikramı sırasında veya diriliş yolculuğunda ruhunu yırtıcılardan koruyacağı tasavvuruna bir işaret olabileceği nakledilmiştir.⁶⁶ Nitekim klasik İslâm kaynaklarında da hüdhüdün toprağın altındaki suyu gördüğü, eşine bağlı, ebeveynine karşı hürmetkar olduğu, insanı kem gözden koruduğu bilgilerine yer verilmiştir.⁶⁷ Kısada melikenin varlığına ve inancına dair bilginin hüdhüdün ağzından aktarılması, koruma ve gözetleme vazifesini üstlendiğine ilişkin inancın reddi şeklinde yorumlanabilir.

3. Melikenin İktidarı Meselesi

Bugüne kadar tespit edilmiş arkeolojik ve epigrafik kayıtlar Güney Arabistan'da kadın bir hükümdarın iktidarını teyit etmemektedir. Esasen Arap Yarımadasında kadın hükümdarların varlığı, Asur yıllıklarında Kuzey Arabistan'a mahsus olmak üzere doğrulanmış olsa da⁶⁸ Güney Arabistan'da bu tecrübe en azından bugünkü bilgiler çerçevesinde görülmemektedir.⁶⁹ Buna karşılık Antik Mısır ve özellikle Etiyopya geleneğinde yönetimi üstlenen kraliçelerin tarihe yön verdikleri bilinmektedir.⁷⁰ Mısır kraliçeleri - Hatşepsut istisna olmak üzere- firavunun eşi ve Amon'un ilahî eşi olarak prestij sağlamış, bazıları bu yolla eşlerine eşit hatta onlardan ileride görülmüştür. Hatşepsut'un güçlü iktidar dönemi⁷¹ ve Punt Ülkesi'ne yaptığı yolculuğun rölyeflerinin 19. yüzyılda keşfi,⁷² Immanuel Velikovsky'yi tarihî hakikati aranan Sebe melikesinin Mısır'ın kadın firavunu Hatşepsut olduğu hipotezine yönlendirmiştir.⁷³ Mısır tarihi içerisinde MÖ 15. yüzyıla yerleştirilen 18. hanedanın beş yüz yıl sonrasına yerleştirilmesi gerektiği savından hareketle Hatşepsut'un

⁶⁶ Tasvirler ve ayrıntılar için bk. Sihâm es-Seyyid Abdülhamîd 'İsâ, "Remziyye Tâiru'l-hüdhüd fi'l-'akidetil-Misriyye el-kadime", 160-168.

⁶⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965), 3/510-514; ayrıca bk. Ömer Faruk Harman - Cemal Kurnaz, "Hüdhüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/461-462.

⁶⁸ N. Abbott, "Pre-Islamic Arab Queens", *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 58 (1941), 1-22. Nigel Groom, bu bilgiden hareket ederek Kuzey Arabistan'daki Sebe kolonilerinin yöneticisi olarak bir kadın hükümdarın söz konusu olabileceğine dair bir teori sunar, bk. *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade* (London: Longman Group Ltd., 1981), 38-55.

⁶⁹ Klasik ve modern dönem tefsirlerinde Yemen'de hüküm sürdüğü kabul edilen Sebe melikesi kıssasının kadının yöneticiliği meselesi bağlamında tartışıldığı bir çalışma olarak bk. Ayşe Betül Oruç, "Siyasal Hayatta Kadın Konusuna Tefsirlerin Yaklaşımı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 135-137.

⁷⁰ N. N. Wane vd, "Women of Power Revisited: African Women in Leadership through the Ages, Space, Time and Governance", *Decolonizing and Indigenizing Visions of Educational Leadership*, ed. N. N. Wane vd (Bingley: Emerald Publishing, 2022), 89-107.

⁷¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme olarak bk. Cemal Yılmaz, "Hatşepsut: Naibelikten Firavunluğa Yürüyen Bir Kraliçe", *OANNES Uluslararası Eskiçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2020), 277-300.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil, *Luxor- A Guide to Ancient Thebes*, 150.

⁷³ Ayrıntılı bilgi için bk. *Ages of Chaos* (New York: Doubleday& Company, 1952), 103-139.

MÖ. 971-931 yılları arasında hüküm sürdüğünü ve Hz. Süleyman ile çağdaş olduğunu ileri savunan yazar, Flavius'un Sebe melikesini Mısır ve Etiyopya kraliçesi olarak tanımlamasını, eserini yazdığı dönemde Etiyopya'nın Habeşistan'a değil Nübye'ye tekabül ettiği⁷⁴ bilgisini melikenin Mısırlılığını güçlendiren deliller arasında görmüş, Deyru'l-Bahri mabedindeki gemi seferi resminin ve bu seferin "kutsal topraklara" yapıldığı kaydının Kudüs seferine işaret ettiği sonucuna ulaşmıştır.

Velikovsky'nin önerisi Mısır bilimciler tarafından sert eleştirilere tabi tutulmuş,⁷⁵ mabeddeki sefer resminin Mısırlılar tarafından kutsal topraklar olarak adlandırılan Punt Ülkesi'ne⁷⁶ olduğunun altı çizilmiştir. Buna göre MÖ 3. binyıldan itibaren Mısır kayıtlarında yer alan ve Mısırlılar tarafından "kutsal topraklar" olarak tanımlanan Punt, mabed ritüellerinin ayrılmaz unsuru olan tütü reçinelerinin, altının ve egzotik hayvanların tedarikçisi olarak görülmüş, Hatşepsut'un baharat ve reçineleri Mısır'a ithalini sağlayabilmek için MÖ 1500 civarında bölgeye düzenlediği sefer, Thebes'teki Deyru'l-bahri mabedinin duvarlarına kaydedilmiş,⁷⁷ bölge vergileri yine mabed duvarlarına işlenmiş,⁷⁸ kıtanın güney ucunda olduğu varsayılan Punt Ülkesi'nin bereketi tanrı Amon-Ra'ya bağlanmıştır:

"Punt insanları sana doğru ilerler, zira, ilham ettiğin aşkıyla, senin için kutsal ülke yeşillenir; neşe sağan kokularıyla halkını sevindirmek için, günlük alınan ağaçların çıkardığı, reçine yüklü gemiler sana doğru seyredeler."⁷⁹

Her durumda Mısır mabedlerinde bulunan epigrafik ve ikonografik belgelerin Somali kıyılarına ya da Kızıldeniz'in her iki kıyısına, Bâbülmendeb çevresine konumlandırılan⁸⁰ Punt sakinlerinin Güney Arabistan göçmenlerini de içermesi imkanını sunması, balsam, buhur ve mür reçinesinin yalnızca Güney Arabistan ve Afrika Boynuzunun bazı bölgelerinde yetişmesi, bu baharat ve reçinelere olan yüksek talep nedeniyle, bu değerli yükü uzun mesafeler boyunca birçok ülke üzerinden dış pazarlarına taşımak için ticaret yolları geliştirilmesi⁸¹ iki kıyı arasındaki etkileşimin dinamizmine işaret etmektedir. Mısır tarihinde 21. hanedandan itibaren başlayan düşüş ve gerileme dönemi (MÖ 1080-715 civarı) ve takip

⁷⁴ Nübye, Habeşistan, Etiyopya, Punt gibi yer isimlerinin Mısırlılar tarafından farklı yerleşim yerleri için kullanıldığı, bu durumun bölge tanımlamalarına esneklik kazandırdığı yorumu için ayrıca bk. Jacke Phillips, "Punt and Aksum: Egypt and The Horn of Africa", *The Journal of African History* 38/3 (1997), 438.

⁷⁵ Bir misal olarak bk. P. Clarke, "Why Pharaoh Hatsepsut is not to be Equated to the Queen of Sheba", *Journal of Creation* 24/ (2010), 62-68.

⁷⁶ Bölgeye yapılan vurgu, Mısır tarihçilerini Punt Ülkesi'nin hangi coğrafyada yer aldığını araştırmaya sevk etmiş, H. Brugsch Arap Yarımadasına (*Die Geographie des alten Ägypten*, 14-16. Bu tez Türkçe literatürde de karşılık bulur, misal olarak bk. Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 519), muasırı A. Mariette önce Güney Arabistan'a sonra ise Somali kıyılarına, N. Domino ve G. L. Moritz Eritre ve doğu Etiyopya'ya yerleştirmiş, D. Meeks ise Kızıldeniz'in doğu kıyısı boyunca bugünkü Yemen'de Punt'u bulan bir ticaret yolu önermiştir. Mısırbilimci arkeolog Abdülaziz Sâlih ise Punt'un Arap Yarımadası'nın güneybatısına tekabül eden Yemen'i, Eritre ve Somali'nin bir kısmını içerisine alan bir coğrafyayı içerdiğini belirtmiştir (*ç-Şarku'l-edna'l-kadim-Mısır el-kadime*, Kahire: Mekettebü'l-enclü el-Misriyye, 2013, 193).

⁷⁷ Kamil, *Luxor- A Guide to Ancient Thebes*, 13.

⁷⁸ Jacke Phillips, "Punt and Aksum: Egypt and The Horn of Africa", *Journal of African History* 38 (1997), 423-457.

⁷⁹ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 543.

⁸⁰ Muhammed Abdülkâdir Bâfakih, *Târibu'l-Yemeni'l-kadim* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1985), 18.

⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Catherine Lucy Glenister, *Profiling Punt: Using Trade Relations to Locate 'God's Land'*, (Stellenbosch: The University of Stellenbosch, Faculty of Art Philosophy in Ancient Cultures, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 2-6; Shimshon Ben-Yehoshua, Carole Borowitz vd, "Frankincense, Myrrh, and Balm of Gilead: Ancient Spices of Southern Arabia and Judea", *Horticultural Reviews* 39/1 (2012), 1-76.

eden yüzyıllarda başlamış, bu dönemde Nübye, Filistin ve Suriye kaybedilmiş, bu zayıflama Libya, Kuş, Asur ve Pers istilalarını beraberinde getirmiştir.⁸² Hz. Süleyman liderliğindeki İsrail Krallığının yükselişi de bu tarihlere tekabül etmektedir.

Mısır'ın Hatşepsut'un da dahil olduğu 18. hanedanı ile İsrail'in ilk krallığının aynı anda ortaya çıktığına ve karşılıklı etkileşimlerine yönelik delillerin yoğunluğunu kaydeden tarihçi E. Scott, melikenin Hatşepsut olduğunu savunan bir diğer araştırmacıdır. Scott kesin bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığını ifade ettiği çalışmasında, başvurduğu yeni delillerle ispat yükünü belirgin bir şekilde Velikovsky'nin lehine ve muhaliflerin aleyhine kaydırıldığını belirtmektedir.⁸³ Yakın zamanda K. Griffith ve D. K. White tarafından hazırlanan bir çalışma,⁸⁴ farklı tarihî kaynakların rehberliğinde yeniden inşa edilen Mısır kronolojisiyle Velikovsky'nin tezini teyid eder görünmektedir.

Mısır'ın yanı sıra Etiyopya tarihî gelenekleri de bir melikenin iktidarını teyid edecek veriler içermektedir. Etiyopya kraliçeleri özellikle MÖ 2000-1000 yılları arasında eşlerinden bağımsız yöneticiler olarak sivil, askerî, ticarî ve diplomatik idareyi üstlenmiş, yönetimin bütün ayrıcalık ve yetkilerini kullanmışlardır. Etiyopya kaynaklarında Makeda adıyla anılan melikenin dahil olduğu hanedan MÖ. 1370 yılında ülkeye hâkim olmuş, prenses Makeda'nın kral olan babası ve erkek kardeşi Noural vefat edince kraliçe olarak babasının tahtının varisi olmuştur. Elli yıl boyunca Yukarı (Güney) Mısır, Etiyopya, Güney Arabistan, Hindistan, Akdeniz ve Eritre denizine uzanan geniş coğrafyada ülkesini adalet ve bilgelikle yöneten kraliçenin tahtı ise daha sonra Aksum olarak anılacak Etiyopya topraklarındadır. Kraliçenin develer ve gemilerle karadan ve denizden organize ettiği ticarî ağ, yardımcılar ve danışmanlarının desteğiyle yönetilmiş, üstünlük sağlanan bu coğrafyada iktidarını imar girişimleriyle tezahür ettirmiştir. Bu bilgiler Kudüs ziyaretinin de Sebe ticaret yollarını tehlikeye düşüren Hz. Süleyman ile ittifak antlaşması gerçekleştirmeye yönelik olduğu yorumlarını pekiştirmiştir. Zira “kraliçenin her isteğini yerine getirdi”⁸⁵ ifadesi, ticarî ve askerî ittifakları da içerir şekilde yorumlanmıştır. Bu girişim aynı zamanda Hz. Süleyman idaresinde yükselen krallığın gücü ile kraliçenin gücünün en azından mevcut durumdaki üstünlüğü kıyasını da beraberinde getirecektir.⁸⁶

4. Güneşe Tazim

“Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe secde ettiklerini gördüm. Şeytan onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmış. Bu yüzden de onlar doğru yolu bulamıyorlar.”⁸⁷

11. hanedanla başlayan ve Güney ve Kuzey Mısır'ın siyasî olarak birleştiği Orta Krallık döneminde (MÖ 1980-1760) Thebes'in tanrısı Amon ulusal bir tanrı olarak tanıtılmış, güneş

⁸² *Ancient Records of Egypt*, 4/96-97; Kamil, *Luxor- A Guide to Ancient Thebes*, 16-18; Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 510-511.

⁸³ *Hatsepsut, Queen of Sheba*. 8.

⁸⁴ “Hatshepsut and the Queen of Sheba a Chronological Proof”, *Academia*, (Erişim 22.12.2023). https://www.academia.edu/42631862/Hatshepsut_and_the_Queen_of_Sheba_A_Chronological_Proof

⁸⁵ 1Kr.10:13.

⁸⁶ Williams, Finch, “The Great Queens of Ethiopia”, 16-19.

⁸⁷ en-Neml 27/24.

tanrısı Ra kültüyle bağdaştırılmış ve yerel tanrılar önceliğini kaybetmiştir. Mısır tarihinin her döneminde yaratıcı ve kudret sahibi görülen güneş tanrısı Ra,⁸⁸ mutlak tazimin mercidir:⁸⁹

“Övgüler sana zira bizim yüzümüzden yoruluyorsun!

Secdeler senin için, çünkü bizi yarattın!”⁹⁰

Orta Krallık döneminde tanrı Amon, güneş tanrısı Ra ile birleştirilerek güneşin tazimi güçlendirilmiş, Mısır’ın en önemli tanrısı haline gelmiştir.⁹¹ “Tanrıların kralı” Amon-Ra’ya bağlılık firavunu ve tebaasını nimetlere gark etmiştir ki, Mısır kayıtları bu inanca dair detaylar sunar:

“İşte (emir) (Amon)-Ra’nın ağzından çıktı. (Amon)-Ra’nın düşmanı kül olup gitti ve her şey Thebes’e aittir: Aşağı ve Yukarı Mısır, kıyıları, suları ve dağlarıyla yer, yeraltı dünyası ve gök, Nil ve okyanusun taşıdıkları. Jeb (yer tanrısı) üzerinde var olan her şey onun için yetişir, güneşin seyrettiği her yerde, her şey barış içinde ona aittir. Her ülke yasal olarak ona haraç öder, zira, o Ra’nın gözüdür, ona hiç kimse karşı koyamaz. Adaletin sarayı, sükunetin yeri Thebes’e ölmeye gelenler mutludur... Caniler, adaletin yeri olan buraya asla giremezler... oraya ölmeye gelene ne mutlu! Kutsal bir ruh olacaktır.”⁹²

Zaman içerisinde “Thebes’in bütün tanrılarının kralı”, “tanrıların kralı” “Thebes’in hâkimi”, “göğün efendisi”,⁹³ “İki ülkenin tahtlarının efendisi”,⁹⁴ “Thebes’te oturan, ufukta beliren yüce tanrı”, “Ta-Kenset’in (Nübye) yöneticisi”, “her ülkenin efendisi”, “imparatorluğun hâkimi”⁹⁵ olarak farklı sıfatlarla anılan Amon-Ra, Ptah ve Ra’dan sonra imparatorluk tanrılarının üçüncüsü olarak ilahî-siyasî rolüyle Mısır tarihine yön vermiştir. Amon’un yüce kudretinin simgesi haline gelen Thebes, mabedlerindeki sütunlu salonları, dikilitaşları, devasa heykelleri, duvar kabartmaları ve hiyeroglifleriyle Mısır’ın en yüce şehri, bölgeye gelen yabancı yerleşimcilerle gelişen kültürel etkileşimlerle uluslararası başkent haline gelmiştir.⁹⁶ Yaklaşık iki asır devam eden bu müreffeh dönemde Mısır etkisi Kızıldeniz boyunca Nübye (Sudan) ve Kuş’a (Etiyopya), Akdeniz çevresinde ise Libya, Filistin ve Suriye’ye, hatta Girit, Ege Adaları ve Yunan anakarasına kadar yayılmıştır.

18. hanedanla başlayan Yeni Krallık döneminde (MÖ 1539-1077) imparatorluk Batı Asya ve Nübye’ye uzanmış, Thebes’in inkişafı kuzey sınırlarını Fırat’a dayayan askerî seferleri ve ticarî hakimiyeti ile dünyaya hükmeden saltanat tahtına dönüşüne kadar artan bir ivmeyle devam etmiştir. Kuş kralının oğulları olarak anılan Mısır valileri eliyle⁹⁷ beş yüzyıl süren Mısır hakimiyeti döneminde mabedler üretim ve dağıtımın idaresinin yanı sıra dinî-ideolojik

⁸⁸ Mısır kozmogonisinde güneşin yükseldiği her gün yaratılış sürecinin tekrar etmesinden hareketle yaratıcı tanrının görünürlüğü temsil ettiği dair bk. Olgun, *Horus’u Öldürmek*, 18-19.

⁸⁹ Pinch, *Egyptian Mythology*, 182-185.

⁹⁰ MÖ. 1430’lara tarihlenen ve Kahire Müzesinde muhafaza edilen ilahi metnindeki bu beyit için bk. Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 522. Metnin tamamı için bk. 520-523.

⁹¹ Olgun, *Horus’u Öldürmek*, 38.

⁹² Adolf Erman, *Die Literatur der Aegypten* (Berlin: Generisch 1923), 365-373’den aktaran: Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 546.

⁹³ *Ancient Records of Egypt*, ed. J.H. Breasted, (Chicago: The University of Chicago Press, 1906), 4/111-112.

⁹⁴ Charles F. Nims, *Thebes of the Pharaohs, Pattern for Every City* (New York: Stein and Day, 1965), 18.

⁹⁵ Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 506-511.

⁹⁶ George Hart, *Mısır Mitleri*, çev. Mehmet Sait Türk (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010), 36-37.

⁹⁷ László Török, *The Kingdom of Kush- Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization* (Leiden: Brill, 1997), 95.

bütünleşme aracı olarak da hizmet etmişlerdir.⁹⁸ Mısır egemenliğinin MÖ 11-8. yüzyıllara tekabül eden tarihlerde sona erdiği,⁹⁹ Mısır tanrısı Amon'un Kuşileştirildiği, Nübye tanrılarının devlet mitine entegre edildiği süreç teolojik asimilasyonun bir örneğini oluşturmuştur.¹⁰⁰ Bu detaylar Mısır kültürel nüfuzunun -bu çerçevede güneşe tazimin- geniş bir coğrafyaya -bu cümleden Etiyopya'ya- uzandığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

5. Gizlilik Vurgusu

“Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah’a secde etmesinler diye (şeytan onları yoldan çıkarmış).”¹⁰¹

Âyette Sebe halkının inancı aktarılırken Allah'ı tanımlayan ifadelerde dikkat çeken vurgu, gizliliğin ortaya çıkarılmasının Allah'a mahsus olduğudur. Yunanlı yazar Plutark'ın, Mısırlı vakanüvis Manetho'dan aktardığına göre Amon'un “gizlenmiş olan”, “gözle görülmeyen” anlamı vardır. O “adlarıyla zengin Amon'dur”.¹⁰² Tanrıları yaratan gizli tanrıdır. Bütün tanrılar Amon'un birer tezahürüdür. Amon'un bilinemezliğini açıklamaya çalışan Thebes'li din adamları, algılanamazlığı sebebiyle gizeminin isminde saklı olduğunu, hiçbir tanrının onun gerçek ismini bilemeyeceğini belirtmiş, Mısır ilahilerinde “sorgulanamayacak kadar yüce ve bilinmeyecek kadar kudretli” olarak tarif edilmiştir. Amon tanrılardan ve insanlardan gizlidir. Amon'un kimliği hakkında bilgi edinmeye çalışmanın cezası ölümdür. Güneş tanrısı Ra ile özdeşleştirilerek Amon-Ra'ya dönüşen tanrı, güneşin her doğuşu ve batışında kendini yenilemiş; güneş, gizli tanrı Amon'un yüzü olmuştur.¹⁰³ Âyette gizliliği ifade eden [خبء] kelimesinin antik Etiyopya'da etkin Samî diller arasında sayılan Ca'z (Geez) dilinde de [ḥab'a] gizli, saklı, bilinmeyen anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴ Amon'un yaratıcı tanrı olarak politik rolünün Yeni Krallık (MÖ 1539-1077) döneminde Thebes'te yükselmesi¹⁰⁵ ayrıca kayda değer görülmelidir.

6. İstişare Heyeti

Hz. Süleyman'ın teslimiyet talebini içeren mektubu okuyan melike istişare heyetini toplayarak aşağıdaki konuşmayı yapmıştır:

“Ey ileri gelenler! Durumum hakkında bana görüş bildirin. Sizler yanımda bulunmadıkça hiçbir işe kesin olarak karar vermem.’ Dediler ki: ‘Biz güçlü kimseleriz ve çetin savaşçılarız. Emir senin. Ne emredeceğini düşün.’ (Kraliçe) şöyle dedi: ‘Krallar

⁹⁸ H. Brugsch, *Die Geographie des alten Ägypten nach den altägyptischen Denkmälern* (Leipzig: Verlag Der J., 1858), 4; Török, *The Kingdom of Kush*, 93-104. Bölgedeki Mısır egemenliğinin sömürgeci bir sistem olmadığı savunulsa da S. T. Smith'in “A Model for Egyptian Imperialism in Nubia” adlı çalışmasında özellikle Yeni Krallık döneminde bir “kültürleşme sömürgeciliği” gerçekleştirildiği bilgisi için bk. *The Kingdom of Kush*, 100-101.

⁹⁹ Török, *The Kingdom of Kush*, 88.

¹⁰⁰ Török, *The Kingdom of Kush*, 104-107.

¹⁰¹ en-Neml 27/25.

¹⁰² Richard H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (London: Thames&Hudson, 2003), 92; “Tanrılar içinde tek kralın, sayısı bilinmeyen isimlerin çoktur” ifadesi için bk. Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 523.

¹⁰³ Hart, *Mısır Mitleri*, 34-38; Kurhan, “İmparatorluk Tanrısı Amon”, 504-505.

¹⁰⁴ Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopics)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991), 255.

¹⁰⁵ Olgun, *Horus'u Öldürmek*, 21.

bir memlekete girdi mi, orayı harap ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hale getirirler. İşte onlar böyle yaparlar.”¹⁰⁶

Âyetle ileri gelenler olarak tercüme edilen [mele]’nin toplumun fikir danışılan seçkinleri¹⁰⁷ ya da üst rütbeli saray görevlilerinden oluşan krala yakın bir sınıf olduğu ve Kur’an’da ekseriyetle firavunlarla ilişkili olarak zikredildiği kaydedilmiştir.¹⁰⁸ Hatşepsut’un iktidarı döneminde yürüteceği politikaların tespitinde istişarede bulunduğu bilinmektedir. Nitekim seleflerinin iktidar dönemlerinde de Mısır sarayının önde gelen başarılı devlet adamlarından oluşan en az dört memur onun döneminde terfi etmiştir.¹⁰⁹ Görünen o ki, bu isimler siyasi, askerî ve ticarî kararlarda görüş bildirmiş, Mısır’ın özellikle Hiksoslar tarafından işgal sürecinin bilgisine erişmiş ve halkın ileri gelenlerinin nasıl zelil kılındığına tanıklık etmişlerdir. Benzer şekilde Etiyopya kraliçelerinin de bir istişare heyetine sahip oldukları kaydedilmektedir.¹¹⁰

7. Melikenin Tahtı

“Allah kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. Büyük Arş’ın Rabbidir.”¹¹¹

Mısır inancına göre insanı gözyaşından yaratan Tanrı Ra, insanların ilk kralı olarak Mısır tahtına oturmuştur.¹¹² Amon-Ra’nın oğlu sıfatıyla ilahî kökenlerini ilan eden ve tahta oturan Mısır firavunları, tanrının yeryüzündeki temsili olarak adalet-düzen-kozmosun (maat) hâkim kılınması, şiddet-kaosun (isfet) bozguna uğratılıp denetim altına alınmasıyla görevlidir. Bu denetimle toplumsal düzenin yürütücüsü konumundaki firavunların meşruiyeti maata olan bağlılıklarına bağlıdır,¹¹³ ilk görevleri ise maatı korumaktır.¹¹⁴ Buna göre “tanrının kehanetine uygun olarak tahta çıkan”¹¹⁵ Hatşepsut maatı sağlamak için Ra’nın ruhundan bir parça olarak tanrının yeryüzündeki vekilidir.¹¹⁶ Sebe melikesinin Hz. Süleyman’a kişi iyilik yaptığında tanrıya, kötülük yaptığında ise şeytana benzeyeceğini söylemesi¹¹⁷ Mısır inancındaki kozmos ve kaos düalitesini hatırlatmaktadır. Yemen’in aksine¹¹⁸ Etiyopya ve Sudan’da da kralların ilahî kökeni fikrinin varlığı bilinmektedir.¹¹⁹

Firavun tanrının “tahtına yürek sevinciyle oturur.”¹²⁰ Hükümdarlık tahtının ilahî boyutuna dair detaylar Mısır kayıtlarına yansımıştır: 18. Hanedan firavunu 3. Ramses’in

¹⁰⁶ en-Neml 27/33-34.

¹⁰⁷ İbrahim Çelik, “Mele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/30-37.

¹⁰⁸ Hilal Görgün, “Mısır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/555-557; Olgun, *Horus’u Öldürmek*, 57.

¹⁰⁹ Yılmaz, “Hatşepsut: Naibelikten Firavunluğa Yürüyen Bir Kraliçe”, 293.

¹¹⁰ Williams, Finch, “The Great Queens of Ethiopia”, 16-19.

¹¹¹ en-Neml 27/26.

¹¹² Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, 207.

¹¹³ Ayrıntılı tahlil için bk. Olgun, *Horus’u Öldürmek*, 41-68.

¹¹⁴ Pinch, *Egyptian Mythology*, 183; Marc Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, çev. Ali Oğuz Bozkurt (İstanbul: Homer Kitabevi, 2019), 350; Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 168.

¹¹⁵ Kamil, *Luxor- A Guide to Ancient Thebes*, 13.

¹¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Gay Robins, “The Names of Hatshepsut as King”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 85 (1999), 103-112.

¹¹⁷ *Kebra Nagast*, 21-24.

¹¹⁸ İlgili tartışmalar için bk. Güler, *Sebe Yazıtlarında Din-Siyaset İlişkisi*, 168-178.

¹¹⁹ *The Queen of the Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Negast)*, vı.

¹²⁰ *Ancient Records of Egypt*, 4/113.

restorasyon yazıtında “*görmeli tahtlı* Amon-Ra’nın anıtının restorasyonu olarak yaptı”,¹²¹ bir diğer kayıta ise “büyük ve görmeli taht” ifadesi geçer.¹²² Dâvûd ve Süleyman peygamberlerle firavunların tahtlarına arş adı verilmesi (Luka, 1/32; I. Krallar, 1/46; Yeremya, 22/30)¹²³ âyetle geçen lafızla da uyumaktadır. Melikenin tahtının altından ve değerli taşlarla süslü olduğu¹²⁴ bilgisi de Mısır’ın Punt Ülkesi’nden ithal ettiği/haraç olarak aldığı altın, fildişi ve değerli taşlarla örtüşmektedir. Bu tarihî zemin Kur’an kıssalarının kendisini büyük bir kıssaya dayandıran ilgili medeniyetleri zaafa uğratacak güç ve irade izharında bulunduğu yorumuna¹²⁵ bir misal teşkil etmektedir. Öyle ki, melike Kudüs’te Hz. Süleyman’ın ziyaretindeyken tahtının getirilmesi, melike nezdinde taht üzerinde tezahür eden güneş tanrısının hükümrانlığının nihayetine ve tanrısının acziyetine işaret edebilecektir: Görmeli tahtlı Amon-Ra, Büyük Arşın Rabbi tarafından tahtından indirilmiştir.

Melikenin ziyareti esnasında Hz. Süleyman’a yönelttiği sorular arasında Rabbin hangi renk olduğu da vardır.¹²⁶ Nitekim antik Mısır sanatında tanrı Ra’nın tasvirinde kimi zaman güneşin ve gücün sembolü olarak kırmızı, kimi zaman ise gün boyunca gökyüzünde dolaştığı ve gökte yaşadığı için de mavi ile boyandığı bilinmektedir.¹²⁷ Bölge araştırmacılarına göre Hz. Süleyman’ın ticarî ve diplomatik antlaşmalarla geniş bir ticaret ağı organize eden Sebe melikesine ziyareti esnasında gösterdiği misafirperverlik melikenin antik dünyadaki seçkin ve nüfuzlu konumuna bir övgü niteliğindedir.¹²⁸

Sonuç

Klasik İslâm tarihi ve tefsir kaynakları Sebe melikesinin Yemenli olduğunu nakledegelmiş, araştırmalar bu temel üzerine bina edilmiştir. Antik Yemen dinî-siyasî geleneğinde kıssayı teyid eden detaylara rastlanmamaktadır. Bu çalışmada tarihçi Josephus Flavius’un melikeyi Etiyopya ve Mısır kraliçesi olarak tanımlamasından hareket edilmiş, ilgili bölgelerin mitolojileri ile dinî-siyasî geleneklerinin Neml Sûresi’nde aktarılan kıssanın detaylarıyla uzlaşımı sorgulanmıştır. Bu çerçevede Sebe ile ilişkilendirilen bölge adlarının birden fazla konuma işaret ettiği, Mısır ve Mısır’ın tarih boyu Etiyopya üzerindeki nüfuzu sebebiyle Etiyopya dinî-siyasî geleneklerinin kıssada zikredilen Sebe, hüdhüd, bir melikenin iktidarı, güneşe tazim, gizlilik vurgusu, istişare heyeti ve taht olarak özetlenebilecek detaylarla uyumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Sebe diyarından Hz. Süleyman’a haber getiren ve melikeye karşı harekete geçiren hüdhüdün Mısır mitolojisinde koruyuculuk ve gözetlemeyle ilişkilendirilmesi ile melikenin tahtının Mısır inancında tanrının hükümrانlığını temsil etmesi ve kıssada tahtın yerinden edilmesinin bölge mitolojisine bir cevap niteliği

¹²¹ *Ancient Records of Egypt*, 4/108.

¹²² *Ancient Records of Egypt*, 4/116.

¹²³ Erdoğan Merçil, “Taht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/434.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü’l-buhûs ve’d-dirâsâtü’l-‘Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1422/2001), 18/40.

¹²⁵ Burhanettin Tatar, “Kur’an’da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”, *Mîlel ve Nihâl* 6 (1) (2009), 100-102.

¹²⁶ Taberî, *Târibu’r-rusûl ve’l-mulûk*, 1/492.

¹²⁷ Mısır tanrılarının siyah, beyaz, yeşil ve altın renkli temsilleri ve Mısır tanrı tasavvurunda sembolizm aracı olarak renklerin kullanımına dair bk. Mahda Foroughi - Shohreh Javadi, “Examining the Symbolic Meaning of Colors in Ancient Egyptian Painting Art and Their Origin in Environment”, *Bagh-e Nazar* 14/53 (2017), s. 69-80.

¹²⁸ Ivan Van Sertima, “The African Eve: Introduction and Summary”, *Black Women in Antiquity*, 6.

taşıyabileceği öngörülmüştür. Bu tespitler kıssada yer alan “Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri bilen Allah’a secde etmesinler diye (şeytan onları yoldan çıkarmış).” ve “Allah kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. Büyük Arş’ın Rabbidir.” gibi cümle-i mu’terize olarak okunabilecek âyetlerin bölgenin inanç sistemine itiraz olarak okunabilmesine izin vermektedir.

Çalışmanın sonuçları Kur’an’ın kavram ve bağlam hassasiyetinin, kıssalardaki anlatı, figür ve sembollerin sözü edilen halkların inanç ve mitolojilerinde önemli bir karşılığı olduğu tezini teyid etmektedir. Melikenin Yemenli olduğu kabulünden hareket eden ve arkeolojik ve epigrafik verileri değerlendiren bazı araştırmacıların Sebe yazıtlarında kadın bir hükümdarın/melikenin hüküm sürdüğüne dair bir kayıt bulunmadığı için anlatıyı Hz. Süleyman’ın altın çağına vurgu yapmak için yazılmış bir efsane olarak değerlendirmelerinin, kıssanın tarihi hakikatini reddetmelerinin ya da anakronik olarak tanımlamalarının isabetsiz bir yorum olduğunu göstermektedir. Yemenli olmayan melikenin kimliği meselesinin - Mısırlı mı, Etiyopyalı mı- nihai çözüme kavuşturulması ise tartışılan bütün hipotezlerin güçlendirilmesine bağlıdır.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- Abbott, Nabia. "Pre-Islamic Arab Queens". *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 58 (1941), 1-22.
- Adamu, Mamman M. "The Legend of Queen Sheba, the Solomonic Dynasty and Ethiopian History: An Analysis". *African Research Review* 3/1 (2009), 468-482.
- Ancient Records of Egypt*. ed. J.H. Breasted. 5 Cilt. Chicago: The University of Chicago Press, 1906.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2001.
- Avanzini, Alessandra. *By Land and by Sea- A History of South Arabia before Islam recounted from Inscriptions*. Roma: «L'ERMA» di BRETSCHEIDER, 2016.
- Bâfakîh, Muhammed Abdülkâdir. *Târîhu'l-Yemeni'l-kadîm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1985.
- Batuk, Cengiz. "Mitolojide Hayvan İmgesi". *Kutsal ve Hayvan- Dinlerin Hayvanlara Bakışı*. ed. Süleyman Turan. 89-125. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Ben-Yehoshua, Shimshon- Borowitz, Carole vd. "Frankincense, Myrrh, and Balm of Gilead: Ancient Spices of Southern Arabia and Judea". *Horticultural Reviews* 39/1 (2012), 1-76.
- Bowen, R. LeBaron. "Ancient Trade Routes in South Arabia". *Archaeological Discoveries in South Arabia*, ed. R. L. Bowen. Baltimore: The John Hopkins Press, 1958.
- Brugsch, H. *Die Geographie des alten Ägypten nach den altägyptischen Denkmälern*. Leipzig: Verlag Der J., 1858
- Buhl, Marie-Louise. "The Goddesses of the Egyptian Tree Cult". *Journal of Near Eastern Studies* 6/2 (1947), 80-97.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: yy, 1993.
- Clair-Tisdall, W. S. *The Sources of Islam*. trans. S.W. Muir. Edinburgh: T.&T. Clark, 1901.
- Clarke, Patrick. "Why Pharaoh Hatsepsut is not to be Equated to the Queen of Sheba". *Journal of Creation* 24/2 (2010), 62-68.
- Çelik, İbrahim. "Mele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/30-37. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Daum, Werner. "The Queen of Saba in History and Art" *Hadeeth ad-Dar* 25 (2004), 41-46.
- Davies, Norman G. *The Mastaba of Ptahbetep and Akhethetep at Saqqarah*. London: The Offices of the Egypt Exploration Fund, 1901.
- Demircan, Adnan. "Sâmiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Finkelstein, Israel, Silberman, Neil Asher. *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*. New York: Free Press, 2006.
- Flavius, Josephus. *Antiquities of the Jews*. trans. A. M. William Whiston. Hartford: The S. S. Scranton Co., 1905.
- Foroughi, Mahda - Javadi, Shohreh. "Examining the Symbolic Meaning of Colors in Ancient Egyptian Painting Art and Their Origin in Environment". *Bagh-e Nazar* 14/53 (2017), 69-80.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. trans. F. M. Young. Vepery: The M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Geraldine Pinch. *Egyptian Mythology- A Guide to the Gods Goddesses and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Glenister, Catherine Lucy. *Profiling Punt: Using Trade Relations to Locate 'God's Land'*. (Stellenbosch: The University of Stellenbosch, Faculty of Art Philosophy in Ancient Cultures, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Goldberg, L. "Solomon". *Encyclopedia Of The Bible*. ed. W. A. Elwell. 2/1975. London: Boker, 1988.
- Grintz, J. M. "Sâmilerin Anavatanı Üzerine". trc. Ömer Acar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), 415-444.
- Görgün, Hilal. "Mısır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/555-557. Ankara: TDV

- Yayınları, 2004.
- Groom, Nigel. *Frankincense and Myrrh: A Study of the Arabian Incense Trade*. London: Longman Group Ltd., 1981.
- Güler, Büşra Nur. *Sebe Yazıtlarında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Güneş, Abdülbaki. “Kur’ân Kıssalarında Eski Uygarlıklar”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 24 (2005), 165-182.
- Hansberry, William Leo. *Pillars in Ethiopian History*. ed. Joseph E. Harris. Washington D.C: Howard University Press, 1981.
- Harman, Ömer Faruk – Kurnaz, Cemal. “Hüdhüd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hart, George. *Mısır Mitleri*. çev. Mehmet Sait Türk. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.
- Houlihan, Patrick F. *The Birds of Ancient Egypt*. Cairo: The American University Press, 1988.
- Hoyland, Robert G. *Arabia and Arabs From the Bronze Age to the Coming Islam*. London and New York: Routledge, 2002.
- ‘Îsâ, Sihâm es-Seyyid Abdülhamid. “Remziyye Tâiru’l-hüdhüd fi’l-‘akîdeti’l-Mısıriyye el-kadîme”. *Dirâsât fî âsârî’l-vatani’l-‘Arabî* 19 (2016), 139-172.
- Ishida, Tomoo. “Solomon”. *The Anchor Bible Dictionary*. ed. D. N. Freedman. 6/105. New York: Doubleday, 1992.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik. *Kitâbü’l-Ticân fî mulûk-i Himyer*. San’â: Merkezü’d-Dirâsâtî’l-Ebhâsî’l-Yemeniyye, 1347.
- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer. *el-A’lâku’n-nefise- Dünya Coğrafyası*. trc. Ali Fuat Eker. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbnü’l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Nesebü Me’ad ve’l-Yemeni’l-kübrâ*. thk. Nâcî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüb 1425/2004.
- Johnson, David W. “Dating The Kebra Nagast: Another Look”, *Peace And War In Byzantium: Essays In Honor Of George T. Dennis*. ed. T. S. Miller- J. W. Nesbitt. 197-208. Washington D.C: Catholic University of America Press, 1995.
- Kamil, Jill. *Luxor- A Guide to Ancient Thebes*. New York: Longman Inc., 1984.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- . “Tarih Kaynağı Olarak Kur’ân Kıssaları: Sebe Melikesi Örneği”. *İslâm Medeniyeti (Journal of Islamic Civilization)* 8/49 (2022), 68-76.
- Kitchen, Kenneth A. “How We Know When Solomon Ruled”. *Biblical Archaeological Review* 27/5 (2001), 32-58.
- Kuhrt, Amelie. *Eski Çağ’da Yakındoğu*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kur’ân Yolu. Erişim 03.12.2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Kurhan, Mürüvvet. “İmparatorluk Tanrısı Amon”, *Belleten* 59/226 (1995), 449-582.
- Kutsal Kitap. Erişim 05.01.2024. <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Kuzgun, Şaban. “Hâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopics)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991.
- Liptzin, Sol. “Solomon and the Queen of Sheba”. *Dor le Dor* 7/4 (1979), 178-192.
- Meral, Yasin. *Sâmîrî’nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Merçil, Erdoğan. “Taht”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mieroop, Marc Van De. *Eski Mısır Tarihi*. çev. Ali Oğuz Bozkurt. İstanbul: Homer Kitabevi, 2019.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru’l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt.

- Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Munro-Hay, Stuart. "A Sixth Century Kebra Nagast?". *Annales d'Ethiopie* 17 (2001), 43-58.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. New York: C. Scribner's Sons, 1907.
- Nims, Charles Francis. *Thebes of the Pharaohs, Pattern for Every City*. New York: Stein and Day, 1965.
- O'Leary, De Lacy. *Arabia Before Muhammad*. London: K. Paul, Trench, Trubner& CO. LTD., 1927.
- Olgun, Hakan. Hz. Musa'nın Mubalefeti- Horus'u Öldürmek. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Oruç, Ayşe Betül. "Siyasal Hayatta Kadın Konusuna Tefsirlerin Yaklaşımı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 128-143.
- Philby, Harry St. John. *The Background of Islam*. Alexandria: Whitehead Morris Egypt, 1949.
- Phillips, Jacke. "Punt and Aksum: Egypt and The Horn of Africa". *Journal of African History* 38/3 (1997), 423-457.
- Polz, Daniel C. "Thebes", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. ed. Donald B. Redford. 3/384-388. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Retsö, Jan. *The Arabs in Antiquity- Their History From the Assyrians to the Umayyads*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Robin, Christian J. "Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique". *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: Édisud, 1991.
- Robins, Gay. "The Names of Hatshepsut as King". *The Journal of Egyptian Archaeology* 85 (1999), 103-112.
- Scalf, Foy. "The Role of Birds within the Religious Landscape of Ancient Egypt". *Between Heaven and Earth- Birds in Ancient Egypt*. ed. R. Bailleul-Leuser. 33-41. Chicago: Oriental Institute Museum Publications, 2013.
- Scott, Emmet. *Hatsepsut, Queen of Sheba*. New York: Algora Publishing, 2012.
- Sâlih, Abdülazîz. *eş-Şarku'l-edna'l-kadim- Mısır el-kadime*. Kahire: Mektebetü'l-enclü el-Mısıriyye, 2013.
- Selîm, Ahmed Emin. *Me'âlimu târîhi'l- 'Arab gable'l-İslâm*. Beyrut: Mektebü Keridiyye İhvân, ts.
- Sertima, Ivan Van. "The African Eve: Introduction and Summary". *Black Women in Antiquity*. ed. Ivan V. Sertima. 5-12. London: Transaction Publishers, 2007.
- Shahid, Irfan. "The Kebra Nagast In The Light Of Recent Research". *Le Muséon* 89 (1976), 133-178.
- Stinchcomb, Jillian. "The Queen of Sheba in the Qur'ân and Late Antique Midrash". *The Study of Islamic Origins New Perspectives and Contexts*. (ed. M.B. Mortensen). 85-96. Berlin: De Gruyter 2021.
- Sweeny, Emmet J. *Empire of Thebes or Age in Chaos Revisited*. New York: Algora Publishing, 2006.
- eş-Şeybe, Abdullah Hasan. *Dirâsât fî târîhi'l-Yemen*. San'a: Mektebetü'l-va'y, 1999-2000.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Merkezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- _____. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'an'da Kısaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milet ve Nihal* 6 (1) 2009, 99-111.
- The Queen of the Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*. trans. E.A. Wallis Budge. Cambridge: In. Parentheses Publications, 2000.
- Thomas, Bertram. *Arabia Felix*. London: The Alden Press, 1938.
- Toy, C.H., "The Queen of Sheba", *The Journal of American Folklor* 20/78, 1907, s. 207-212.
- Török, László. *The Kingdom of Kush- Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Leiden: Brill, 1997.
- Ullendorff, Edward. *The Ethiopians: And Introduction To Country And People*. London: Oxford

- University Press, 1965.
- Velikovsky, Immanuel. *Ages of Chaos*. New York: Doubleday& Company, 1952.
- Wane, Nijoki N. vd. “Women of Power Revisited: African Women in Leadership through the Ages, Space, Time and Governance”, *Decolonizing and Indigenizing Visions of Educational Leadership*, (ed. N. N. Wane vd), 89-107. Bingley: Emerald Publishing, 2022.
- Wilkinson, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames&Hudson, 2003.
- Williams, Larry - Finch, Charles S. “The Great Queens of Ethiopia”. *Black Women in Antiquity*, ed. Ivan V. Sertima. 12-36. London: Transaction Publishers, 2007.
- Windsor, Rudolph. *From Babylon to Timbuktu*. New York: Exposition Press, 1969.
- Yahyâ, Lütfî Abdülvehhâb. *el-'Arab fî 'usûri'l-kadîme*. Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l 'Arabiyye, 1979.
- Yazıcı, Elif. “Sebe’ Melikesi Kışasının Tarihi ve Kültürel Tahlili”. *Marife* 22/1 (2022), 315-338.
- _____. *Yemen’le İlgili Kur’an Kıssaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Cemal. “Hatşepsut: Naibelikten Firavunluğa Yürüyen Bir Kraliçe”. *OANNES Uluslararası Eskiçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2020), 277-300.
- Yücetürk, Orhan Seyfi. “Belkis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- David Rumsey Historical Map Collection. *Gli Imperi Antichi parte occidentale*. 15.12.2023. <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~325634~90094547:saba?annotId=378074050>
- DASI. Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions. “RIÉ 9 Abuna Garimā I”. Erişim 20.01.2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=52&collId=0&navId=535791739&recId=7554>
- DASI. “RIÉ 10 Abuna Garimā II”. Erişim 20.01.2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=52&collId=0&navId=562964534&recId=7808>
- DASI. “RIÉ 5 A”. Erişim 23.01.2023. <http://dasi.cnr.it/index.php?id=79&prjId=1&corId=52&collId=0&navId=562964534&recId=7807>



Girolamo Savonarola: Katolik Kilisesine Eleştirileri ve Protestan Harekete Etkisi

► Araştırma makalesi / Research article

Özge TERZİ YAZICI

Doktora, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / PhD., Marmara University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: 02kswq67 | İstanbul, Türkiye

ORCID: 0009-0007-4723-7127 | ozgetrz930@gmail.com

Atf: Terzi Yazıcı, Özge. "Girolamo Savonarola: Katolik Kilisesine Eleştirileri ve Protestan Harekete Etkisi". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 137-155.

Öz

Girolamo Savonarola (ö.1498), 15. yüzyılda Floransa'da etkili olan Dominiken bir vaiz ve reformcudur. Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısına ve uygulamalarına yönelik sert eleştirilerde bulunan Savonarola, Floransa halkına verdiği vaazlarda, kendi yorumlarına dayanan 'gerçek' Hristiyanlığı aktarmış ve geniş bir kitle üzerinde etkili olmayı başarmıştır. Hristiyanlığın özüne dönmesi gerektiğini ve bu sebeple yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu savunan İtalyan vaiz, reform fikirleri ve sert eleştirileri dolayısıyla bir süre sonra Katolik otoritelerin dikkatini çekmiş ve çeşitli yaptırımlarla karşı karşıya kalmıştır. Uzun süren direnişin ardından papalığın emriyle tutuklanmış ve halkın önünde idam edilmiştir. Savonarola'nın ölümü, savunduğu fikirlerin etkisini ortadan kaldırmamış ve yayılmasını engelleyememiştir. Vaazları yazıya geçirilerek Avrupa genelinde yayılmış ve reform yanlısı kişiler tarafından okunmuştur. Bu metinler hem çağdaşlarında hem de sonraki kuşaklarda önemli bir etki uyandırmıştır. Bu çerçevede, Savonarola'nın fikirlerinin Protestan harekete öncülük ettiği düşünülmektedir. Bu durum, Savonarola'nın düşüncelerinin yalnızca kendi dönemini değil, sonraki yüzyıllarda gelişen Reform hareketini de besleyen önemli bir fikir kaynağı olduğunu ve Protestan düşüncesine giden reformist yolların şekillenmesinde etkili bir rol oynamış olabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Katolik Kilisesi, Protestanlık, Rönesans, Floransa, Savonarola.

Girolamo Savonarola: His Criticism of the Catholic Church and His Impact on the Protestant Movement

Cite as: Terzi Yazıcı, Özge. "Girolamo Savonarola: His Criticism of the Catholic Church and His Impact on the Protestant Movement". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 137-155.

Abstract

Girolamo Savonarola (d. 1498) was a Dominican preacher and reformer who had a significant influence in Florence during the 15th century. Criticizing the institutional structure and practices of the Catholic Church with harsh rhetoric, Savonarola conveyed what he regarded as the "true" Christianity, based on his interpretations, through his sermons to the people of Florence and succeeded in influencing a wide audience. Advocating a return to the essence of Christianity and arguing for the necessity of renewal, the Italian preacher eventually drew the attention of Catholic authorities due to his reformist ideas and severe criticisms, resulting in various sanctions against him. After a prolonged period of resistance, he was arrested by the order of the Papacy and executed publicly in 1498. However, Savonarola's death did not extinguish the influence of his ideas nor prevent their dissemination. His sermons were transcribed and spread throughout Europe, gaining the attention of reform-minded individuals. These texts had a profound impact on both Savonarola's contemporaries and subsequent generations. In this context, it is thought that Savonarola's ideas paved the way for the Protestant movement. This suggests that his thoughts were not only influential in his own time but also served as an important intellectual source for the Reformation that emerged in later centuries, potentially playing a key role in shaping the reformist paths that led to Protestant thought.

Keywords: Catholic Church, Protestantism, Renaissance, Florence, Savonarola.

Giriş

Girolamo Francesco Savonarola, Katolik Kilisesi'ne yönelik sert eleştirileri ve Hristiyanlığı ihya etmeye yönelik reformist uygulamalarıyla yaşadığı döneme damgasını vurmuş önemli bir figürdür. Floransa halkı üzerindeki etkisi son derece derin olmuş, vaazlarında dile getirdiği hususlar nedeniyle Philip Schaff, Donald Weinstein, John M. Najemy gibi tarihçiler tarafından reform fikrinin öncülerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Hem erken dönem tarihçilerinden hem de modern araştırmacılardan bir kısmı Savonarola'nın Hristiyanlık içerisinde gerçekleşmesi gereken bir reform fikrinin erken öncülerinden biri olduğunu belirtmişlerdir. Floransalı tarihçi Bartolomeo Cerretani (ö.1524), 1520'de Luther'in Roma'daki yozlaşmaya ve Katolik doktrinine yönelttiği eleştirilerden haberdar olmuş ve *Dialogo della mutazione di Firenze* (Floransa Devrimi Üzerine Diyalog) adlı eserinde Luther'in fikirlerini Savonarola'nın daha önce dile getirdiği eleştiriler ve Kilise'nin reformuna dair kehanetleri ile bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Aynı şekilde ünlü Protestan tarihçi Philip Schaff, *History of the Christian Church* isimli eserinin 7. cildinde Savonarola'nın reforma katkıda bulunan ve Hristiyanlığın yeni bir döneminin yolunu açan isimlerden biri olduğunu belirtmiştir.

Literatürde Girolamo Savonarola hakkında yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Konuyla doğrudan alakalı olan yalnızca iki çalışma tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, Onur Karaalioglu tarafından yazılan *Girolamo Savonarola'nın Floransa'da Başlattığı Reform Hareketinin Kent Yaşamına Etkileri ve Resim Sanatına Yansımaları* başlıklı makaledir. Söz konusu çalışmada, Savonarola'nın dini söylemlerinin Floransa'nın kentleşme süreci üzerindeki etkisi, özellikle resim sanatı bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada Savonarola'nın Protestan Reformu ile ilişkisi üzerinde durulmamış yalnızca sanat tarihi çerçevesinde bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci çalışma ise Banu Çetin Ünal tarafından yazılan *Orta Çağ Avrupası'nda Dini Reformistler: Peter Valdo, Konrad Waldhauser, Girolamo Savonarola* başlıklı makaledir. Bu çalışmada Savonarola'ya yalnızca sınırlı bir yer ayrılmış; söylemleri genel hatlarıyla ve yüzeysel bir biçimde, Kilise eleştirileri bağlamında ele alınmıştır. Her iki çalışmada da Savonarola'nın düşünsel arka planı ile Protestan Reformu arasındaki ilişki detaylı biçimde analiz edilmemiştir. Bu çalışmada ise Savonarola'nın vaazları birincil kaynaklar üzerinden incelenmiş ve söylemlerinin Protestan hareketin temel öğretileriyle ilişkisi karşılaştırmalı bir yöntemle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece Savonarola'nın düşünsel yapısının Reform süreciyle olası bağlantılarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürdeki sınırlı değerlendirmelere bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Savonarola'nın Hayatının Erken Dönemleri (1452- 1475)

Girolamo Savonarola, 21 Eylül 1452 tarihinde İtalya'nın Ferrara bölgesinde yedi çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Savonarola hakkında yazılan biyografilerde babası ile ilgili detaylı bilgi yer almasa da onun skolastik eğitime düşkün olduğundan bahsedilmektedir. Annesi Bonacolsi ailesine mensup soylu bir kadındır. Savonarola ismi Ferrera bölgesinde, dede Giovanni Michele Savonarola'nın (ö.1466) meşhur

bir doktor olması dolayısıyla ün kazanmıştır. Ailesi tarafından dedesi gibi doktor olması istenen Savonarola, küçük yaştan itibaren dedesinin himayesinde eğitim almıştır.¹

Kendi döneminde yüksek itibara sahip bir hekim olan dede Michele Savonarola, sanat ve edebiyata olan düşkünlüğüyle bilinen III. Niccolò d'Este (ö.1441) döneminde, farklı konularda ün elde etmiş bilginler ve sanatçılarla birlikte Estense Sarayı'nda ağırlanmış, uzun yıllar sarayda hekimlik yapmıştır. Bu sayede Savonarola küçük yaştan itibaren saray hayatını gözlemleme fırsatı elde etmiştir.²

Dedesinin rehberliğinde eğitim hayatını sürdüren Savonarola, onun 1466 yılında vefat etmesi üzerine babasının himayesine geçmiştir. Babasının yönlendirmeleriyle St. Thomas Aquinas'ın (ö.1274) kitaplarını ve Aristoteles'in (ö. MÖ. 322) Latince eserlerini okuyan Savonarola, henüz küçük yaşta skolastik felsefeyle tanışmıştır.

Savonarola'nın hayatının erken dönemlerinde şiir yazdığı ve resim çizdiği de bilinmektedir. Nitekim içinde bulunduğu durumu ve duygularını zaman zaman şiirle ifade etmeyi tercih etmiştir. Çocukluğuyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus ise bildiklerini etrafına aktarma konusundaki hevesi ve dualarında bireysel kurtuluşu değil toplu kurtuluşu öncelmesi olmuştur. Bu durum onun yaşadığı toplumla kurduğu bağı ortaya koymuş ve Savonarola hakkında bilgi edinmek isteyen araştırmacıları o dönemin İtalya'sını araştırmaya yönlendirmiştir.³

Savonarola'nın yaşadığı dönemde İtalya, sanat ve felsefe alanlarında büyük gelişmeler gösterirken dini konularda yozlaşmanın eşliğindedir.⁴ Kilise üst üste hayal kırıklığı yaratan papalar tarafından yönetilmiş, bu papalar daha fazla toprağa sahip olmak adına sık sık seferler düzenleyerek kilisenin sermayesini tüketmişlerdir. Halkın büyük bir kısmı gün geçtikçe fakirleşmiş, öte yandan entelektüel kesim inanç konusunda şüpheye düşmeye başlamıştır. O dönemde kutsallık konusunda Kudüs ile birlikte anılan Roma'nın ve genel olarak bütün İtalya'nın durumu ana hatlarıyla bu şekildedir.⁵

Söz konusu dönemde Hristiyan halkla buluşmak ve "Türkler'in İstanbul'da Hristiyanlara uyguladığı zulümleri" halka aktarmak isteyen Papa II. Pius (ö.1464), büyük bir şölen eşliğinde İtalya'nın şehirlerini gezmeye başlamıştır. Sözde Hristiyanların karşı karşıya kaldığı ıstırapların anlatılacağı bu şölenlerden eğlence ve lüks eksik olmamıştır. Papa, Ferrara'ya uğradığında, Savonarola da ailesiyle birlikte onu dinlemeye gitmiş ve şahit olduğu manzara karşısında duyduğu rahatsızlığı *De Ruina Mundi* (Dünyanın Mahvoluşu) isimli şiirinde şu şekilde ifade etmiştir:

...Tüm dünyanın alt üst olduğunu görüyorum,
Tüm erdemler ve iyilikler yok oldu.
Hiçbir yerde parlayan bir ışık yok, kimse günahlarından utanmıyor...
...Dünya her türlü ahlaksızlıkla dolup taşıyor,
Ve üzerindeki yükü asla kaldıramayacak.
Çünkü lideri Roma yerle bir oluyor.⁶

¹ Elizabeth Warren, *Savonarola, The Florentine Martyr* (Londra: S.W. Partridge, 1880), 21.

² Pasquale Villari, *The History of Girolamo Savonarola and His Time*, çev. Linda Villari (Londra: T. Fisher Unwin, 1888), 1/1.

³ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/6.

⁴ Denys Hay, *The Church in Italy in The Fifteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 22.

⁵ *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, (London: Nabu Press, 2012), 8.

⁶ Girolamo Savonarola, *Poesie di Fra Girolamo Savonarola*, thk. Cesare Guasti (Floransa: Antonio Cecchi, 1862), 7.

İtalya'nın genelinde festivaller ve şölenler düzenlenirken Savonarola bu etkinliklere mesafeli durmuş, zamanının büyük bir kısmını kilisede dua ederek ve Aquinas başta olmak üzere Hristiyan yazarların eserlerini okuyarak geçirmiştir. Bir süre sonra Aquinas'a olan hayranlığı onu Dominiken tarikatına yönlendirmiş ve kendisini manastır yaşamına adanmak için derin bir arzu hissetmeye başlamıştır. Ailesinin tepkisinden çekindiği için uzun süre bu konuyu dile getiremeyen Savonarola, isteğini ancak 1475 yılında gerçekleştirebilmiştir.⁷

Manastır Hayatı (1475-1481)

Uzun yıllar boyunca manastır yaşamını arzu eden fakat bunu ailesine söyleme konusunda çekinceler yaşayan Savonarola, 1475 yılında ailesinin St. George festivalini kutlamak için evden ayrılmasını fırsat bilerek Bolonya'daki bir Dominiken manastırına doğru yola çıkmıştır.⁸ Manastıra vardikten kısa bir süre sonra babasına neden bu yolu tercih ettiğine dair açıklama yaptığı mektupta şunları yazmıştır:⁹

Beni bu kararı almaya iten sebep, çağın büyük yozlaşmasına daha fazla dayanamamam ve İtalya'nın her yerinde ahlak anlayışının çürümüş olduğunu görmemdi. Bu çocukça bir karar değildi, çok fazla tefekkür ve uzun süredir devam eden bir kederden sonra alınan bir karardı. Kararımı uygulamaya geçirecek cesarete sahip olamayacağım korkusuyla niyetimi size bildiremedim...¹⁰

Savonarola'nın manastır hayatı ibadet ve tefekkürle geçmiştir. Nefsini terbiye etmek adına sürekli oruç tutan ve vaktinin büyük bir bölümünü dua ederek geçiren Savonarola, özellikle otoriteye itaat etmesi ve sorumluluk bilinci konusunda üstlerinin takdirini kazanmıştır. Manastırda geçirdiği yedi yılın ardından yeni gelen keşişlerin eğitilmesiyle görevlendirilmiştir.¹¹

Savonarola kendisini manastır yaşamına adanmış olsa da kilisenin mevcut durumuna karşı duyduğu hayal kırıklığı ve öfkenin devam ettiği görülmektedir. Nitekim *De Ruina Ecclesiae* (Kilisenin Mahvoluşu) isimli şiirinde iffetli bir bakire olarak tasvir ettiği kilisenin yozlaşmasından Roma'yı sorumlu tutmuş ve şunları söylemiştir:

...Ve bakire onu elinden tutarak bir mağaraya götürür

Sorusunu yanıtlar; gurur ve hırsın Roma'yı istila ettiğini gördüğümde Sığınmak için burayı seçtim

Burada hayatımı gözyaşları içinde geçiriyorum...¹²

Savonarola manastırda gençlerin eğitimini devam ettirirken kendisine Bolonya halkına vaizlik yapma görevi verilmiştir. Kilisenin uygulamalarına ve Hristiyan halkın yaşam biçimine daha fazla sessiz kalmak istemeyen Savonarola bu görevi memnuniyetle kabul etmiştir. İlk vaazlarında gündelik öğretilere ve genel kurallara yer verdiği tahmin edilse de bu vaazların içeriklerine dair elimizde herhangi bir belge bulunmamaktadır. Bu husus,

⁷ Donald Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (New Haven: Fontana Press, 2011), 13.

⁸ *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, 11.

⁹ Warren, *Savonarola, The Florentine Martyr*, 25.

¹⁰ Savonarola'nın babasına gönderdiği bu mektup Gondi Ailesi'nin arşivleri arasında Kont Carlo Capponi tarafından bulunmuştur. Kont, 1858 yılında mektubu yalnızca seksen kopyası olacak şekilde yayınlamıştır. bkz. Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 18.

¹¹ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 22.

¹² Savonarola, *Poesie di Fra Girolamo Savonarola*, 10.

araştırmacıları ilk dönemde Savonarola'nın halk arasında beklediği etkiyi yakalayamadığı sonucuna ulaştırmıştır. Nitekim bir süre Ferrara bölgesine gönderilen ve burada da vaazlar veren Savonarola kendi halkı arasında dahi ilgi görmemiştir.¹³

Savonarola'nın Ferrara'ya vaiz olarak atandığı 1482 yılı Venediklilerin topraklarını genişletme talebiyle papalığı da arkasına alarak Ferrara düküne karşı savaş açtığı yıldır. Zamanla tehlikeli boyuta ulaşan savaş sebebiyle Dominikenler'in eğitim verdiği okullar kapatılmış ve vaizler başka bölgelere gönderilmiştir. Bu sebeple 1482 yılında Floransa'ya gönderilen Savonarola, Ferrara'dan ayrılmış ve bir daha bu şehre dönmemiştir.¹⁴

Floransa'ya Gitmesi (1482)

Savonarola'nın geldiği dönemde Floransa, farklı ticaret loncalarından seçilen altı kişinin oluşturduğu bir konsey olan *signoria* tarafından yönetilmektedir. Fakat o dönemde Floransa'nın asıl sahibi *il Magnifico* (Muhteşem) lakaplı Lorenzo de Medici'dir (ö.1492). Yönetimdeki başarısı ve Floransa'da sanatın ve felsefenin hamisi olması dolayısıyla bu lakabı alan Lorenzo, 'Medici' ismine en parlak dönemini yaşatmıştır. Kendisi de bir yazar ve şair olan Lorenzo de Medici, Floransa'yı sanatçılar, filozoflar ve şairler tarafından rağbet gören bir yer haline getirmiş, bu sayede farklı bölgelerden önemli isimler Floransa'ya gelmeye başlamıştır. Yeni gelen sanatçılar şehirde ilgiyle karşılanmış ve zenginler tarafından eserlerine yoğun talep gösterilmiştir. Floransa diğer İtalyan şehirlerine nazaran entelektüel yönelimin fazla olduğu bir şehirdir. Halk arasında Grekçe ve Latince dilleri yaygın bir şekilde konuşulmakta ve antik edebiyata ve felsefeye olan ilgi gün geçtikçe artmaktadır.¹⁵ Halkın edebiyat ve felsefe düşkünlüğü çeşitli fikirlerin tartışılmasını sağlarken skolastik felsefe ve dini öğretiler önemini yitirmiş; Vergilius, Cicero, Homeros gibi kişilerin felsefeleri Hristiyan öğretilerden daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.¹⁶

Öte yandan Roma sarayında ve kilise içinde yaşanan Hristiyanlığa aykırı olaylar Floransa'ya da ulaşmış ve papalığın durumu insanlar tarafından konuşulmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde, papa IV. Sixtus'un (ö.1484) Medicileri Floransa'dan atmak isteyen Kardinal Rafael Riario'nun komplolarına dahil olması ve bizzat fikir vermesi Floransa halkının papalığa karşı iyiden iyiye tavır almasına sebep olmuştur. 'Pazzi Komplosu' olarak bilinen bu komployla Lorenzo de Medici ve kardeşi Giuliano de' Medici'nin öldürülmesi ve şehrin yönetiminin Kardinal Riario'nun akrabalarına kalması hedeflemektedir. Bu durum siyasi olarak Papa'nın da çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu doğrultuda, 1478 yılında kilisede gerçekleşen bir ayin esnasında Lorenzo ve Giuliano de' Medici'ye bir suikast düzenlenmiş ve Lorenzo yaralı olarak kurtulmayı başarsa da Giuliano de' Medici sırtından bıçaklanarak öldürülmüştür. Olayın failleri kısa süre içinde signoria tarafından ifşa edilmiş ve Mediciler ile papalık arasında ciddi bir gerilim yaşanmaya başlamıştır.¹⁷ Karşılıklı gerilimler sonucunda papalık sadece Mediciler'i değil Floransa'nın bütün cumhuriyet hakimlerini ve belediye meclisini aforoz etmiştir.¹⁸ Bununla kalmamış Floransa bölgesindeki piskoposları ve din adamlarını manevi işlerini yapmaktan menetmiştir.

¹³ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/31.

¹⁴ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/34.

¹⁵ *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, 13.

¹⁶ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/39.

¹⁷ William Roscoe, *Life of Lorenzo De Medici*, (Londra: David Bogue, 1846), 100.

¹⁸ Papalığın yapmış olduğu bu uygulamaya 'enterdi' denilmektedir.

Bütün bu olaylar halkı kilise ve dinden daha çok uzaklaştırmış ve papalık kurumuna karşı şikayetleri artırmıştır.¹⁹

Savonarola'nın geldiği tarihlerde Floransa'daki genel durum bu şekildedir. İtalyan vaiz şehre geldikten kısa bir süre sonra halkın manevi durumundan ve henüz yeni kökleşmeye başlayan Yeni Platoncu felsefe furyasından rahatsızlık duymuş ve kendisini toplumdan izole etmiştir. Savonarola'nın halka karşı mesafeli tavrı vaazlarından net bir şekilde anlaşılmaktadır. İlk andan itibaren, din adamları ve zengin tabaka başta olmak üzere Hristiyan halkın dünya hayatına düşkünlüklerini ve sadece zevkleri uğruna yaşamalarını şiddetle eleştirmiş, halkı varlıklarıyla kibirlenmemeleri konusunda sık sık uyarmıştır. Floransa halkı da kendileriyle taban tabana zıt fikirlere sahip olan Ferraralı vaizi beğenmemiş, onu eğitimsiz ve yetersiz görmüşlerdir.²⁰

Halk tarafından saygı görmeyen ve cemaati gün geçtikçe azalan Savonarola, kendisini yeniden öğrenci yetiştirme işine adanmak isterken üstleri tarafından 1483 yılında St. Marco Kilisesi'nin temsilcisi olarak Reggio d'Emilia bölgesindeki Dominiken birliğine gönderilmiştir. Sadece din adamlarının değil edebiyat ve bilim alanından da seçkin isimlerin davet edildiği bu yerde Savonarola düşüncelerini açıkça ortaya koyan bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada, papalığın toprak ve para elde etmek uğruna şehirlerde kan dökmesini ve din adamlarının lüks ve ihtişam peşinde yaşamalarını eleştirmiş hem cesareti hem de ateşli hitabetiyle önemli kişilerin dikkatini çekmiştir. Bu kişiler arasında ileride Savonarola'nın hayatında büyük bir yere sahip olacak ünlü hümanist Pico della Mirandola (ö.1494) da bulunmaktadır.²¹

1484 yılında San Geminiano'da ve daha sonra Brescia'da vaaz vermesi için görevlendirilen Savonarola, aradığı dinleyici kitlesini bu bölgelerde bulmuştur. Yaptığı vaazlarla halkı etkilemeyi başaran Savonarola Hristiyanların mevcut durumunu Eski Ahit'te anlatılan halkların durumuna benzetmiş ve tıpkı İbrani halkları gibi helak olmalarının yakın olduğunu sıklıkla dile getirmiştir.²² Bu yıllarda yazdığı bir şiirinde açıkça İtalya halkını Yahudi halka zulmeden Mısırlılara benzetmiş ve şunları söylemiştir:

İyiler ezilir ve İtalya halkı, Tanrı'nın halkını köleleştiren Mısırlılar gibi olur.
Şimdiden kıtlıklar, su baskınları, salgın hastalıklar...
Kudretli'nin öfkesini duyuracak olan kötülüğün diğer birçok işaretini görüyoruz.
Parçala, ey Tanrım, Kızıldeniz'in sularını yeniden parçala,
Kötüleri öfke dalgalarında yeniden boğ.²³

Savonarola'nın söylemlerini dikkatle dinleyen ve İtalya'daki savaşları onun kıyamet senaryolarıyla özdeşleştiren halk arasında Ferraralı vaizin söylediği her şey ilahi bir öngörü olarak yorumlanmış ve ünü gün geçtikçe artmıştır. 1490 yılında Savonarola, Dominiken tarikatının üstleri tarafından vaaz vermesi için Cenova'ya gönderilmiş fakat orada fazla kalamadan aynı yıl Lorenzo de Medici tarafından Floransa'ya çağırılmıştır. Bu konuda Savonarola'nın *Reggio d'Emilia*'da tanıştığı ve arkadaş olduğu Pico della Mirandola'nın

¹⁹ Roscoe, *Life of Lorenzo De Medici*, 110.

²⁰ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 44.

²¹ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/77-78.

²² *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, 17.

²³ Araştırmacılar tarafından bu kısa kompozisyonun kaybolduğu düşünülse de Floransalı Gondi ailesinin kayıtları arasında ortaya çıkarılmıştır. (Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 20).

etkisi büyüktür.²⁴ O dönemde papalığa karşı söylemleriyle gündemde olan Mirandola, Roma kilisesine yönelttiği eleştirilerle ünlenen Savonarola'nın vaazlarına Floransa'da devam etmesini istemiş ve Savonarola hakkında çok fazla bilgiye sahip olmayan Lorenzo de Medici'yi şehrin ve kendisinin saygınlığı adına iyi bir hamle olacağı gerekçesiyle ikna etmiştir. Savonarola Floransa'ya getirilmiş ve St. Marco kilisesinde vaiz olarak görevlendirilmiştir.²⁵

Mediciler'in Savonarola'yı özel bir istekle şehre geri çağırması Floransa halkının vaize bakışını değiştirmiştir. Geri döndüğünde kendisini gençlerin eğitime adan Savonarola'nın derslerine, halkın çeşitli sınıflarından isimler de katılmaya başlamıştır.²⁶ Bu kişiler arasında Albizzi, Aldobrandini, Corsini, Guasconi, Orlandini, Pitti, Ridolfi, Rucellai aileleri gibi Floransa'nın seçkin aileleri de bulunmaktadır.²⁷ Kendisini dinlemeye gelen halka kıyamet sahnelerini ve Hristiyan halkların başına gelebilecek felaketleri anlatmaya devam eden Savonarola'nın dersleri bir süre sonra harareti vaazlara dönüşmüştür. Bu süreçte Avrupa'nın çeşitli yerlerinde Hristiyan halkların çektiği sıkıntılar Savonarola'nın apokaliptik söylemlerine rağbeti artırmıştır. Savonarola da kehanetlerinde öngördüğü birçok şeyin gerçekleştiğini özellikle vurgulamıştır.²⁸ Floransa halkı Ferraralı vaiz hakkında ikiye bölünmüştür. Bir grup onun ilahi uyarılarda bulunan yüce bir elçi olduğuna inanırken; diğer bir grup entelektüel birikime sahip olmayan cahil bir vaiz olduğunu düşünmeye devam etmiştir.²⁹

Bir süre sonra St. Marco Kilisesi Savonarola'nın cemaatine yetmemiş ve vaazlarını Floransa Katedrali'nde vermeye başlamıştır.³⁰ 1492 yılında Lorenzo de Medici ve Papa VIII. Innocent ölmüştür. Lorenzo'nun yerini, babasının hem yurtiçinde hem de yurtdışında sahip olduğu nüfuzu sürdürmeyi başaramayan oğlu Piero de Medici (ö.1519) devralırken VIII. Innocent'in yerine VI. Alexander (ö.1503) geçmiştir. Asıl adı Rodrigo de Borja olan VI. Alexander, yolsuzlukla tanınan Borgias ailesinin İspanyol koluna mensuptur. On yedi kardinalin oyunu satın alarak (*simony/simoni*) papalık koltuğuna oturduğu söylenen Borja, halk arasında özellikle çok sayıda metrese sahip olması, makamını ve gücünü kullanarak çocuklarını çeşitli görevlere getirmesi ve bir kral gibi lüks içinde yaşaması gibi yönleriyle anılmaya başlamıştır. Papa olur olmaz Türklere karşı yoğun bir savaş hazırlığına giren Borja, halktan toplanan vergilerle gün geçtikçe zenginleşirken kızına yaptırmış olduğu evliliklerle de çeşitli prenslerin müttefikliğini kazanmıştır. Borja'nın papalık kurumunun kutsallığına verdiği zarar Savonarola için tahammül edilemez boyuttadır. Halka yaptığı bütün vaazlarda din adamlarının yozlaştığını ve Roma kilisesinin acil bir reforma ihtiyacı olduğunu dile getirmeye başlamıştır.³¹

Bu süreçte Floransa da siyasi olarak karmaşanın eşiğindedir. 1494 yılında Fransa kralı VIII. Charles, Milano üzerindeki çıkarlarını güvence altına almak adına Piero de Medici'nin desteğini talep etmiş ve ordusunu Toskana'dan geçirmek istemiştir. Piero beş günlük sürenin sonunda Floransa'nın tarafsız kalacağını duyurmuş olsa da o zamana kadar Charles,

²⁴ William Hodgson, *Reformers and Martyrs Before the Lutheran Reformation* (Philadelphia: J.B. Lippincott, 1867), 242.

²⁵ Warren, *Savonarola, the Florentine Martyr*, 46-47.

²⁶ R. Hodgson, *Reformers and Martyrs*, 243.

²⁷ John M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 395.

²⁸ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 116.

²⁹ Warren, *Savonarola, the Florentine Martyr*, 48.

³⁰ *A Sketch of the Life and Times of Savonarola*, 17.

³¹ The Editors of Encyclopedia Britannica, "Borgia Family", *Britannica*, (Erişim 16 Temmuz 2024).

Toskana'yı savaş alanına çevirmiş ve Fivizzano Kalesi'nden başlayarak bütün şehri yağmalamıştır. Piero bu katliama son vermesi için Fransa kralıyla görüşmeye gitmiş fakat Floransa'nın çıkarlarını koruyamamış aksine daha çok toprak kaybederek geri dönmüştür. Piero'nun bu hatası Floransalılar tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmış ve halk Medici ailesinin *signoria*'nın kararıyla şehirden uzaklaştırılmasını sağlamıştır.³² Mediciler'in gönderilmesinden sonra, Floransa halkının hükümdarsız kalması Savonarola'ya daha çok alan açmıştır. Bununla birlikte, topraklarında devam eden bir savaşın olması ve belli başlı kalelerinin Fransızlar tarafından işgal edilmesi halkı her türlü aşırılığa düşme tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır.³³ Bu toplumsal buhran anından istifade eden Savonarola geçmişte Fransa'nın Floransa'yı yerle bir edeceğine dair kehanetlerde bulunduğunu ve şimdi öngörülerinin gerçek olduğunu dile getirmiştir. Vaazlarından birinde şunları söylemiştir:

Bundan üç yıl önce, bir rüzgarın geleceğini ve bu rüzgarın dağları sallayacağını söylediğimi hatırlayın. Bu rüzgar geldi ve bir yıl boyunca İtalya'nın her tarafına yayılan bir felaket oldu. Söylediklerim, Fransa kralı hakkındaydı. O dağları yani İtalya'nın prenslerini sarstı. Geçen yıl boyunca onları bu kralın geleceğine inanmakla inanmamak arasında bocalattı. İşte geldi, siz 'Gelmeyecek, at yok, kış geldi' deseniz de ben size gülerdim, çünkü işlerin nasıl sonuçlanacağını biliyordum.³⁴

Başlarda siyasetle ilgilenmese de *signoria*'nın isteğiyle Fransız kralına gönderilen elçiler arasında bulunan ve arabulucu rolünü üstlenen Savonarola'nın uzun uğraşlar sonucu iki ülke arasında imzalanan barış anlaşmasında büyük etkisinin olduğu dile getirilmiştir. Aslında bir eczacı olan fakat yaşadığı dönemin olaylarını kaleme aldığı günlüğü sonraki yıllarda Floransa tarihi adına önemli bir kaynak kabul edilen Luca Landucci (ö.1516) günlüğünde bu hadiseyi şu şekilde aktarmıştır:

Ünlü vaizimiz Ferraralı Girolamo'nun kralın yanına gittiği ve Floransa'da kalmakla Tanrı'nın isteğini yerine getirmedeğini söylediği duyuldu... Fransa kralının daha çabuk gitmesinin nedeninin bu olduğu düşünülüyordu, çünkü o sırada adı geçen vaiz Girolamo hem Floransa'da hem de İtalya'nın her yerinde bir peygamber ve kutsal bir karakter olarak kabul ediliyordu³⁵

Bu durum Savonarola'yı halk nazarında kurtarıcı statüsüne yükseltmiş ve onun vaiz kimliğiyle halkı uyanışa davet etmesinin yanı sıra siyasi bir misyon yüklenerek Floransa'da yeni bir düzen oluşturmak istemesinin de önünü açmıştır.³⁶

Savonarola'nın Dikkat Çeken Vaazları ve Uygulamaları

Halk arasında her geçen gün daha fazla etkiye sahip olan Savonarola elde ettiği gücü kullanmış ve vaazlarına siyasi meseleleri de dahil etmeye başlamıştır. Floransa'da bulunan düzeni değiştirerek kendi Hıristiyanlık anlayışıyla yeni bir sistem kurmak isteyen Savonarola bu amaçla şehirde çeşitli uygulamalara adım atmıştır.

Bu dönemde Savonarola'nın vaazlarında en dikkat çeken konu 'Yeni Kudüs' söylemidir. O, Floransa'yı teokratik bir şehir haline getirmek istemiş ve bu şekilde örnek Hıristiyan yaşamını başta Roma olmak üzere tüm İtalya'ya göstermeyi hedeflemiştir. Vaazlarından

³² Napier, *Florentine History*, 510.

³³ Napier, *Florentine History*, 512.

³⁴ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 71.

³⁵ Luca Landucci, *A Florentine Diary 1450-1516*, (New York: J.M. Dent & Sons; Dutton, 1927), 72.

³⁶ *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, 31.

birinde *Elimden gelse, şehrinizin yönetimini Tanrınıninki gibi yapmak isterdim. Bunda ne kötülük görüyorsunuz? Ben hiçbir kötülük görmüyorum* demiştir.³⁷

Onun yeni şehir planları kısa süre içinde halkın çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve şehrin silüeti tamamen değiştirilmeye başlanmıştır. Savonarola vaazlarında Hristiyan bir yöneticide ve adanmış bir halkta olması gereken özelliklerden uzun uzadıya bahsetmeye başlamış ve en başta ahlaki reformlar yapılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu anlamda üzerinde durduğu en temel konu, halkın lükse ve gösterişe olan düşkünlüğüdür. Özellikle kadınların giyimleri, şehirdeki müzik ve karnaval adetleri ve zenginlerin elde ettikleri maddi birikime dair rahatsızlıklarından bahsetmiştir. Bu konularla ilgili söylemlerinden bazıları şunlardır:

Siz kadınlar, size ilan ediyorum ki, gösterişten ve kibirli davranışlarınızdan vazgeçmez ve kendinizi sadeliğe adanmazsanız, veba geldiğinde köpekler gibi öleceksiniz. Kendinizi sadeliğe adayın diyorum ve giydiğinizden daha sade giyinmekten utanmayın, çünkü bunu iyi düşünürseniz bu sizin için utanç değil, daha ziyade onur ve fayda sağlar.³⁸

Öncelikle şehrinizde dini uygulamaların kutsal ve iyi olmasını, şehvet dolu gereksiz şeylerin ve çok sesli bir şekilde çalınan şarkıların ortadan kaldırılmasını, her şeyin sadelik ve bağlılıkla yapılmasını, aziz vaizlere ve din adamlarına sahip olmayı ve Tanrı'nın yolundan gitmeyenleri terk etmeyi sağlamalısınız.³⁹

Mal mülk biriktirmek, zengin olmak ve insanı kötüye sürükleyen anlaşmalar yapmak için çabalayan sizler, ölümü aklınızdan çıkarmayın; bu bakış açısıyla bakın ve deyin ki, 'Bunun hesabını cehennemde vereceğim ve dünyadaki hiçbir zenginlik oradan çıkış yolumu satın alamayacak'.⁴⁰

Savonarola'nın vaazları özellikle gençleri etkilemiş, *Piagnoni* (ağlayanlar) denilen ve onun radikal takipçilerinden oluşan bir grup ortaya çıkmıştır. Bu gruptaki gençler sokaklarda dolaşarak vaazlarda eleştirilen şeyleri yapan insanları rahatsız etmeye başlamışlardır. Bazen bu rahatsızlığın boyutunu şiddete kadar götürmüşlerdir. Landucci günlüğünde şahit olduğu bir hadiseden şu şekilde bahsetmektedir:

Oğlanlardan bir kısmı Via de' Martegli'de bir kızın başındaki süsü alıp götürdüler ve kızın akrabaları bu konuda büyük bir kargaşa çıkardı. Bunun nedeni Girolamo'nun oğlanları kadınların uygunsuz süsler takmasına karşı çıkmaya ve kumarbazları azarlamaya teşvik etmesiydi, öyle ki biri 'İşte Vaiz'in oğlanları geliyor' dediğinde ne kadar cesur olursa olsun her kumarbaz kaçıyor, kadınlar da mütevazı bir şekilde giyinip dolaşıyordu.⁴¹

Gerek kendi arzularıyla gerek zorlamalar sonucu Floransa'da yaşayan her tabakadan insanın hayatı değişmeye başlamıştır. Kadınlar zenginliklerinden ve unvanlarından vazgeçerek sade giyinmeye başlamış, Mediciler döneminde hiç susmayan karnaval şarkıları yerini ilahilere bırakmıştır. Zenginler tarafından verilen sadakaların miktarı arttığı için şehirde yoksulluk çekenlerin sayısında azalma yaşanmıştır.

Savonarola'nın ahlak söylemleri zamanla şiddetlenmiş ve şehirde *Falò delle Vanità* (Kibrin Ateşe Verilmesi) adı verilen törenler düzenlenmeye başlamıştır. İtalyan vaiz insanları kibre sürükleyen her şeyin toplanarak bir tören şeklinde yakılmasını emretmiştir. Bu tören

³⁷ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 167.

³⁸ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 147.

³⁹ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 168.

⁴⁰ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 44.

⁴¹ Landucci, *A Florentine Diary*, 101.

için küçük çocuklar ilahiler eşliğinde bütün şehir halkının kapılarını çalarak kendilerinde kibir meydana getiren her şeyi evlerinden çıkarmalarını istemiştir. Çocuklar tarafından toplanan eşyalar *Piazza della Signoria*'da (Signoria Meydanı) büyük bir yığın haline getirilerek yakılmış, maddi değer taşıyan şeyler ise fakirlere dağıtılması için kiliseye bağışlanmıştır. Yakılan eşyalar arasında karnaval elbiseleri, kitaplar, ünlü ressamlara yaptırılan tablolar, mücevherler, maskeler bulunmaktadır. Lorenzo de Medici döneminde Floransa'ya gelen ve önemli eserler üreten sanatçıların çalışmaları *Piagnoni* üyeleri tarafından yağmalanarak şehir merkezindeki ateşlerde yakılmıştır.⁴²

Falò delle Vanità şehirde yapılan en dikkat çekici gösterilerdir. Bunun dışında Savonarola, *küçük çocukların taş atmak ve dallardan küllübe yapmak gibi boş şeylerle uğraşmak yerine*, sokaklarda dolaşarak sadaka toplamalarının daha faydalı olacağını söylemiş, böylece en büyüğü 10 yaşında olan çeşitli yaşlardan çocuklar şehirde dolaşarak sadaka toplamaya başlamışlardır.⁴³ Savonarola bir başka törende tüm erkek ve kız çocuklarının ellerinde zeytin dalı tutarak bir geçit töreni düzenlemesini istemiştir. Çocuklar şehirde yürürken arkalarında kent görevlileri, çeşitli meslek grubundan önemli kişiler ve Savonarola'nın vaazlarını dinleyen bütün erkek ve kadınlar onlarla birlikte yürümeye başlamıştır. Bu alayın başında, 'Palmiye Pazarı'nda Kudüs sokaklarından geçerken eşeğe binmiş İsa'nın resmedildiği bir levha yer almaktadır ve insanlar bir taraftan ağlarken bir taraftan şemsiyeyle bu levhayı korumuşlardır.⁴⁴

Çeşitli törenler vasıtasıyla halkın dini duygularını ateşleyen ve kendi kurduğu düzende idealize ettiği Hıristiyanlığı yaşatmaya çalışan Savonarola diğer taraftan din adamlarını ve kilisenin mevcut durumunu da eleştirmeye devam etmiştir.⁴⁵ Ona göre kilisenin ciddi bir reforma ihtiyacı vardır. Bunun sebeplerini 1495'te yapmış olduğu *Prediche della Riforma dei Costumi* (Yenilenme Vaazı) isimli vaazında 10 madde halinde açıklamış ve görüşlerini Kitab-ı Mukaddes'ten kanıtlar sunarak sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Bu 10 madde şu şekildedir:

Şimdi, kilisenin bir an önce yenilenmesi gerektiğini gösteren nedenlerden bahsedeceğim. Bu konudan uzun zamandır bahsediyorum.

Piskoposların ahlaksız olmaları. İyi bir baş gördüğünüzde, beden de iyi olduğunu anlarsınız; baş kötü olduğunda ise bedenin iyi olma ihtimali yoktur. Tanrı hükümetin başında hırs, zina ve diğer ahlaksızlıkların bulunmasına izin veriyorsa Tanrı'nın azabının yakın olduğuna inanın. Bunu size şu şekilde kanıtlayabilirim: Sıdkiya'nın sonuyla ilgili Yeremya kitabını okuyun, orada Rab şöyle diyor: "Bu kenti Babil Kralı'nın eline teslim etmek üzereyim, onu ateşe verecek."⁴⁶ Bu nedenle, Tanrının, kilisenin başındakilerin kötülükle dolup taşmasına izin verdiğini gördüğünüzde azabın yaklaştığını anlayın.

İyi ve adil olanın yok sayılması. Tanrı ne zaman kutsal ve iyi olanı ortadan kaldırırsa, azabın yakın olduğu kesindir. O, tufanı göndermek istediğinde, Nuh ve ailesini uzaklaştırmıştır. Aynı şekilde, Sodom'u yakmak istediğinde Lut'u oradan

⁴² *A Sketch of The Life and Times of Savonarola*, 33.

⁴³ Landucci, *A Florentine Diary*, 102.

⁴⁴ Landucci, *A Florentine Diary*, 104.

⁴⁵ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 107.

⁴⁶ *Kutsal Kitap*, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2017), Yer.34:2.

kurtarmıştır.⁴⁷ Bugünlerde, adil ve iyi diyebileceğiniz kaç kişi bulabileceğinizi düşünün.

Adil olanların dışlanması. Bir kralın ya da hükümet liderinin iyileri ve adil olanları yanında bulundurmadığını, gerçeğin söylenmesini istemediği için onları sürgün ettiğini gördüğünüzde, Tanrı'nın azabının yakın olduğunu anlayın.

İyi insanların istekleri. İyi yaşam süren herkesin azabı arzuladığını ve çağırdığını gördüğünüzde, onun yakında geleceğine inanın.

Günahkarların inatçılık etmesi. Günahkarlar inatçı olup Tanrı'ya dönmek istemediklerinde ve kendilerini iyi yola çağıranlara değer vermediklerinde azabı bekleyin. Bu ve bundan önceki iki gerekçe, Tanrının Yahudilere yaptıklarıyla kanıtlanabilir: O, halkı iyiliğe çağırmak için pek çok peygamber göndermiş, ama onlar inat etmiş, peygamberleri avlamış ve taşlamışlardır. Aynı şekilde, Firavun'a birçok mucize gönderilmiş fakat Firavun inadını sürdürmüştür.⁴⁸ Bu yüzden Floransalılar, size ne kadar zamandır Hristiyanlığa dönmeniz söylendiğini ve yine de inat ettiğinizi düşünün ve cezalandırılmayı bekleyin. Ve sen, Roma, Roma! Sen de uyarıldın fakat inatçılığını sürdürüyorsun ve bu yüzden Tanrı'nın gazabını hak ediyorsun.

Günahkarların sayıca çok olması. Roma'nın kibir, şehvet, açgözlülük ve zinayla dolu olup olmadığını düşünün! Günahlarının sürekli çoğalıp çoğalmadığını düşünün. Bela yakındır ve Kilise'nin yenilenmesi gerekmektedir. Unutmayın Davut'un günahı yüzünden veba gönderilmiştir.⁴⁹

En temel erdemlere yani hayırseverlik ve inanca önem verilmemesi. İlk kilise zamanında herkes gerçek bir adanmışlık ve hayırseverlik içinde yaşamıştır. Bugün dünyada böyle insanlardan kaç kişi kaldığını düşünün. Siz, Floransa, iyi şeyler yerine hırsınızla ilgilenmek istiyorsunuz ve herkes kendi kârını düşünüyor. Kefarettten başka çareniz olmadığına inanın, çünkü Tanrı'nın azabı yakındır.

İncanın inkar edilmesi. Bugün artık kimsenin tam olarak inanmadığını ve iman etmediğini görüyorsunuz. Bu, felaketin yakın olduğunun göstergesidir.

Tanrisal tapınmanın çürümesi. Gidin, Tanrı'nın kiliselerinde neler yapıldığını ve insanların kiliseye bağlarının ne kadar zayıf olduğunu görün. Bugün ilahi tapınma biçimi harabeye döndürülmüştür! Diyeceksiniz ki, "O kadar çok din adamı ve rahip var ki, daha önce hiç bu kadar çok olmamıştı." Keşke daha az olsaydı! Ey din adamları, din adamları, bütün bu kötülüklerin nedeni sizsiniz! Yine de evinde bir kahin olan herkes kendini kutsanmış sayar. Ama size söylüyorum, "Ne mutlu içinde kahin olmayan eve!" diyecekleri zaman gelecek, hem de çok yakında!

Herkesin yozlaşmanın farkında olması. Gördüğünüz gibi, herkes belayı ve sıkıntıları vaaz ediyor ve bekliyor. İnsanlar böylesine büyük bir kötülüğün cezasının gelmesinin adil olacağını düşünüyor.⁵⁰

Savonarola'nın vaazlarında Kitab-ı Mukaddes'ten sıklıkla alıntı yapması dikkat çekmektedir. Sözlerini Kutsal Yazılardaki pasajlarla desteklemek onun en belirgin vaaz yöntemidir. Özellikle Vahiy, Hezekiel ve Haggay kitaplarından oldukça alıntı yaptığı görülmektedir. İtalyan vaiz vaazlarında, Tanrı'nın şefkatinden ziyade gazabı ve öfkesi üzerinde durmuştur. Dinleyicilerini sık sık Kutsal Kitap'taki helak sahneleri ve kıyamet senaryolarıyla korkutan Savonarola aynı zamanda gösterdiği kehanetlerde de bu tip öğelere

⁴⁷ Yar. 19:15.

⁴⁸ Çık. 5

⁴⁹ 2Sa. 24.

⁵⁰ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 63-64.

sıkça yer vermiştir. Göklerin yarılması, dünyanın kanlar içinde kalması, dünyayı ikiye bölen bir nehrin Hristiyanları ve diğer dinlere mensup insanları ayırması betimlediği kıyamet sahnelerinden bazılarıdır.⁵¹

Savonarola'nın özellikle 1495 yılından sonra yapmış olduğu vaazlarda kendisini defaatle peygamber olarak nitelendirdiği dikkat çekmektedir. Tanrı'nın kendisine bildirmesi sayesinde gelecekte haberler verdiğini iddia eden Savonarola bu iddiasına Floransa halkını da belli bir süre inandırmış gözükmektedir. Özellikle Fransa kralının Floransa'ya saldıracağını önceden tahmin etmesi halkın bu noktada güvenini kazanmasında önemli bir etken olmuştur. Fakat onu halk nazarında yücelten bu durum aynı zamanda sonunu da hazırlamıştır. Bu söylemleri dolayısıyla hem papalığın dikkatini çekmiş hem de geleceğe yönelik kesin bir şekilde haber verdiği bazı olayların gerçekleşmemesi halkın ona karşı şüphelerini arttırmış ve düşmanlarının onun sahte peygamber olduğuna dair söylemlerini güçlendirmiştir. Özellikle, Floransa'nın Pisa'yı geri alacağını müjdelemesi ve Türkler ile Mağribilerin hızla Hristiyanlığa geçeceğini iddia etmesi onun peygamberliğini yalanlayan en bariz örnekler olmuştur. Dolayısıyla daha önceden söylediği ve kısmen gerçekleştiğini iddia ettiği kehanetlerinin de Tanrı'dan gelen bilgiler değil sadece iyi bir gözlemcinin önsezileri olduğu ortaya çıkmıştır.⁵²

Savonarola'nın İdam Ettirilmesi (1498)

Farklı gündemlerle meşgul olduğu için ilk başlarda Savonarola ile ilgilenemeyen papa VI. Alexander, İtalyan vaizin etkisinin gün geçtikçe arttığını ve kendisinden peygamber olarak bahsettiğini duymuş ve 21 Temmuz 1495 yılında bir mektup yazarak onu Roma'ya davet etmiştir. Mektubuna sıcak cümlelerle başlayan papa, devamında şunları söylemiştir:

...Ferrara'dan Girolamo Savonarola adında birinin, İtalya'daki düzenin değişmesini fırsat bilerek sapkın bir öğretinin garipliğiyle insanların zihinlerini yanlış yönlendirdiğini, öyle ki, hiçbir dini dayanağı olmaksızın, halk arasında Tanrı tarafından gönderildiğini ve onunla konuştuğunu iddia ettiğini duydum...

...Görevimiz gereği, bu konular hakkında konuşmak ve daha iyi anlamak arzusuyla konuya dair fikirlerinizi bizzat kendi ağzınızdan duymak ve Tanrı'yı hoşnut eden bir karara varmak için, kutsal itaat doğrultusunda sizi mümkün olan en kısa sürede yanımıza gelmeniz için uyarıyor ve emrediyoruz. Sizi babacan bir sevgi ve şefkatle karşılayacağız.⁵³

Savonarola, papanın mektubuna cevaben Roma'yı ziyaret etmeyi çok arzuladığını fakat sağlık durumunun elverişsiz olduğunu ve yolda ya da Roma'ya ulaştığında düşmanlarının ona bir şey yapmasından endişe duyduğunu belirtmiş ve bu teklifi geri çevirmiştir. Bu durum papanın Savonarola'ya karşı söylemlerini şiddetlendirmiş ve halka açık bir mektup yazarak Savonarola'nın peygamberlik iddiasının *aptalca* olduğunu, kiliseye karşı tavırlarının problemlere yol açtığını ve doğru yola dönmesi gerektiğini dile getirmiştir. Savonarola'nın yargılanması için bir yargıç atamış ve yargılama bitene kadar onu vaaz vermekten ve bildiri yayınlamaktan menetmiştir. Savonarola bir sonraki mektubunda Tanrı'dan haber almanın kilise yasalarında yasaklanan bir eylem olmadığını dile getirmiş ve tüm iddialara karşı

⁵¹ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 9.

⁵² Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Dallas: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1998), 6/558.

⁵³ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 261.

kendisini savunmuştur. Aynı dönemde yakın bir arkadaşına yazdığı mektupta papanın etrafındakiler tarafından dolduruşa gelerek cezalar verdiğini, sadece doğruları dile getirdiği için ona düşmanlık ettiğini fakat buna benzer durumlar eski peygamberlerin de başına geldiği için bundan rahatsızlık duymadığını dile getirmiştir.⁵⁴

Savonarola papalık tarafından gelen vaaz vermeme emrine altı ay boyunca itaat etmiş ve bu süreci şehirde *Falò delle Vanità* törenleri düzenleyerek değerlendirmiştir. Bu törenlere katılan insan sayısının fazlalığı bize Roma'nın kararı ne olursa olsun Savonarola'nın takipçilerinin ona olan güvenini yitirmediklerini göstermektedir. Bu süreçte papalık söylemleri ve uygulamalarıyla ona düşmanlık besleyenlerin sayısını artırmış ve güçlendirmiştir. Öte yandan *signoria* içinde Savonarola aleyhine bir grup toplanmıştır.⁵⁵

Altı aylık sessizliğin ardından durumu kontrol altına almak isteyen Savonarola radikal bir hamle yapmış ve papanın kendi adına konuştuğunu ve hata yapabileceğini belirterek şunları söylemiştir:

Papa Hristiyan yasasına veya Yeni Ahit'e aykırı bir şey yapmamı emredebilir. Ancak, eğer öyle bir emir verirse, ona, sen çoban değilsin derim. Roma Kilisesi değil, sen hata yapıyorsun.

...Samirye dağlarındaki Başan inekleri⁵⁶ kimlerdir? Ben onların İtalya ve Roma'nın fahişeleri olduğunu düşünüyorum... Kendini hazırla, ey Roma, çünkü cezan büyük olacak.⁵⁷

Papa ile Savonarola arasındaki gerilim gün geçtikçe artmış Savonarola ne pahasına olursa olsun geri adım atmamış aksine papaya yönelik söylemlerini daha da şiddetlendirmiştir. Papa 12 Mayıs 1497'de Savonarola'yı *Apostolik uyarılara ve emirlere uymaması* ve *sapkın olmasından şüphelenilen biri* olması nedeniyle aforoz etmiş, ayrıca onunla sohbet etmeyi ve vaazlarını dinlemeyi de yasaklamıştır. Savonarola aforoz edildikten sonra Floransa halkından birçok kişi onun vaazlarını dinlemeye gitmemiştir. Bu kişiler arasında Savonarola'nın eski sadık takipçilerinden olan Luca Landucci de bulunmaktadır. Konuyla ilgili günlüğüne *Kendisine inancım olmasına rağmen, aforoz edildiğinden beri kendimi tehlikeye atmamak için onu dinlemeye gitmedim* yazmıştır.⁵⁸ Savonarola şartlar ne olursa olsun papalığa karşı savaşını sürdürmüş, söylemlerini yumuşatmamıştır. Kürsüde kötülüğün Roma'da başladığını, din adamlarının Türkler'den daha ahlaksız olduğunu, piskoposların kutsallığa rüşvet karıştırdığını ve kibir ve gösteriş içinde yaşadıklarını söylemiştir.⁵⁹

Savonarola ve papalık arasındaki bu şiddetli çatışma sonunda, papa 22 Mayıs 1498 tarihinde Savonarola'nın idam edilmesine ve diri diri yakılmasına karar vermiştir. 8 Nisan 1498 tarihinde *signoria* tarafından gönderilen askerler St. Marco manastırını yağmalamış ve Savonarola ile birlikte içeride bulunan iki arkadaşı vaiz Domenico ve vaiz Silvestro'yu tutuklamışlardır. Teslim alınan kişiler sokaklarda dolaştırılıp *Palazzo della Signoria*'ya götürülmüştür. Mahkumları sorgulamak için bir komisyon atanmış ve bu sorgulama esnasında işkenceye de başvurulmuştur. Savonarola bu sorgulamalarda çeşitli itiraflarda

⁵⁴ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 266-267, 270, 282.

⁵⁵ Villari, *The History of Girolamo Savonarola*, 1/120.

⁵⁶ Burada, Amos 4:1'den alıntı yapılmıştır. Başan inekleri üst sınıfa mensup kadınları nitelemektedir. Şeria Irmağı'nın karşı yakasının kuzeyindeki otlaklarda beslenen, eski Kenan kültüründe en iyi cins siğir olarak bilinen hayvanlara benzetilerek alaya alınmıştır.

⁵⁷ Schaff, *History of the Christian Church*, 6/563.

⁵⁸ Landucci, *A Florentine Diary*, 130.

⁵⁹ Schaff, *History of the Christian Church*, 6/566.

bulunmuş ve peygamberliğini reddetmiştir. Luca Landucci nisan ayında gerçekleşen duruşmaya dair günlüğüne şunları yazmıştır:

...Hepimizin peygamber olduğuna inandığı Savonarola'ya karşı açılan davanın ilanında hazır bulundum. Fakat o, peygamber olmadığını ve kehanetlerinin Tanrı'dan gelmediğini söyledi. Bunu duyduğumda hayret ve şaşkınlıkla sarsıldım. Böylesine görkemli bir yapının, bir yalan üzerine inşa edildiği için yıkıldığını görmek ruhuma derin bir acı verdi. Floransa, kilisenin yenilenmesini sağlayan, kafirlerin imana döndürüldüğü ve iyilerin rahatı için yasaların düzenlendiği yeni bir Kudüs olarak görülüyordu. Şimdi her şeyin tam zıddını görüyordum...⁶⁰

Savonarola işkence arasındaki zaman aralıklarında Tövbe Mezmurlarından olan 32. ve 51. Mezmurlar üzerine açıklamalar bestelemiş ve bunlara 'Hapishane Düşünceleri' ismini vermiştir. Luther 1523'te bu açıklamaları yayınlamış ve eklediği önsözde bunları *Evanjelik öğreti ve Hristiyan dindarlığına örnek* olarak tasvir etmiştir.⁶¹ Tutuklandığı tarihten itibaren yaklaşık bir ay boyunca işkenceye maruz kalan Savonarola ve iki arkadaşı 1498 yılında *Piazza della Signoria*'da daha önce *Falò delle Vanità* gösterilerinin yapıldığı meydana idam edilmiş ve ardından yakılmıştır.⁶²

Reformun Öncüsü Olarak Savonarola

İdamının ardından Savonarola'nın takipçileri uzun süre onun fikirlerini yaymaya devam etmişlerdir. Dini söylemleri ve vaazları yazıya geçirilmiş ve matbaanın Avrupa'da yaygınlaşmasıyla öğretileri İtalya dışındaki ülkelere de ulaşmıştır. Özellikle, Almanya ve İsviçre'de tanınır hale gelen Savonarola, papalık kurumunun kurbanı olarak görülmüş ve halk tarafından şehit olarak kabul edilmiştir. Savonarola'nın vaazlarını okuyanlar arasında Martin Luther de bulunmaktadır. Nitekim Luther'in eserlerinde Savonarola'dan övgüyle bahsetmesi İtalyan vaizden haberdar olduğunu ve görüşlerini tasdik ettiğini göstermektedir.⁶³ Savonarola, reformun ilk yıllarından günümüze kadar Protestan hareketin öncüsü olarak görülmüş ve söylemleri reform fikriyle bağdaştırılmıştır. Savonarola'nın Floransa'ya geldiği tarihten (1490) idamına kadar (1498) geçen süreçteki vaazları, bireysel mektupları ve yazıları incelendiğinde onun, Protestan harekete öncülük etmesi muhtemel fikirler dile getirdiği görülmektedir.

Konuya geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki; Protestan reformu günümüzde bölünmüş kilise yapılanmalarını ve bağımsız bir mezhebi ifade etse de reformun ilk amacı, Katolik kilisesini ihya etmek ve Hristiyan halkı yozlaşmış papalık kurumunun elinden kurtarmaktır. Siyasi ve sosyal etkenler dolayısıyla reform hareketi tarih içerisinde kurumsallaşmış ve bugünkü halini almıştır. Bu açıdan burada, Protestan harekete bir 'fikir' bağlamında yaklaşılacak ve Savonarola Protestan kilisesinin değil, reform fikrinin öncüsü olarak ele alınacaktır. Nitekim, İtalyan vaiz hiçbir zaman Katoliklikten bağımsız bir mezhep kurma iddiasında olmamış, kilise kurumunu değil kilisenin başına geçen papaları ve din adamlarını eleştirmiştir.

Savonarola'nın vaazları incelendiğinde onun Protestan hareketle ortak sayılabilecek hususlara doğrudan ya da dolaylı bir şekilde temas ettiği görülmüştür. Söz konusu hususlar;

⁶⁰ Landucci, *A Florentine Diary*, 138-139.

⁶¹ Schaff, *History of the Christian Church*, 6/572.

⁶² William Hodgson, *Reformers and Martyr*, 261. Savonarola'nın idamının tasviri için Şekil 2'ye bakınız.

⁶³ Weinstein, *Savonarola*, 117.

din adamı sınıfına eleştiriler yöneltmesi, kilisenin reforma ihtiyaç duyduğunu söylemesi, teokratik şehir kurma idealine sahip olması, kiliselerde sadeleşmeyi hedeflemesi, iman ve lütuf kavramlarını vurgulaması ve Kutsal Kitap'ın otoritesini ön planda tutması şeklinde sıralanabilir.

Savonarola'nın görüşleri arasında Protestan hareket ile en belirgin ortaklık din adamı sınıfına yöneltmiş olduğu eleştirilerdir. Savonarola din adamlarını; Hristiyanlığa uygun bir yaşam sürmemeleri, inananlara kötü örnek olmaları, görevlerini hakkıyla yerine getirmemeleri ve gösteriş içinde olmaları sebebiyle eleştirmiştir. Bu eleştirilerden bir kısmı şunlardır:

Zamanımızın rahipleri ve vaizleri, çok az istisna dışında, Hristiyan yaşamını inşa etmek ya da korumaktan çok, yok etmeye uygun görünmektedir.

Bir zamanlar kahinlerin ve Ferisiler'in kötülüğü Yahudileri nasıl altüst ettiyse, şimdi de din adamlarımızın ahlaksızlığı aynı şeyi getirecektir, çünkü bunlar gibi insanların en kötüsü tedavi edilemezdir. Bu nedenle, içten içe şeytani bir öfkeyle kıskırılan bu kişiler, o zaman da yapıldığı gibi, insanlar arasındaki her bir inanç zerresini ortadan kaldırmaya çalışarak, dini gerçeği savunanlara zulmedecek ve onları baştan çıkarıcılar ve sapkınlar olarak mahkum edeceklerdir.⁶⁴

Hristiyanlığa aykırı olan her şeyin şehirden uzaklaştırılması ve her şeyden önce din adamlarının iyi olması gerekir, çünkü rahipler herkesin doğru yaşamı görüp öğrendiği bir ayna olmalıdır. Kendilerini bu kadar çok maddi zenginlikle şişirmemeli, Tanrı aşkına yoksullara vermeli ve fazlalıklarını bırakmalıdırlar. Ancak bu şekilde cenneti kazanacaklardır. Din adamlarının iyi olduğunu ve her şeyin reforme edildiğini görmeyi diliyorum.⁶⁵

Sahip olduklarınızı bırakın, onları yoksullara verin ve özellikle size söylüyorum, rahipler: biraz basit yaşamaya başlayın. Başkalarına yol göstermek ve iyi örnek olmak için ilk başlayan siz olun.⁶⁶

Savonarola'nın din adamı sınıfına yönelik rahatsızlıkları seneler sonra reform taraftarları arasında da görülmüştür. Reformistler de Savonarola ile benzer sebeplerden ötürü kendi dönemlerindeki rahipleri eleştirmiş ve Hristiyanlar üzerinde otoriteye sahip olamayacaklarını dile getirmişlerdir.⁶⁷

Savonarola'nın Protestan harekete öncülük edebilecek bir diğer görüşü kilisenin mevcut sıkıntılardan ötürü reforma ihtiyaç duyduğunu söylemiş olmasıdır. İtalyan vaiz çok defa kilisenin yenilenmesi gerektiğine dair açık cümleler kurmuş ve bu fikirlerini Kutsal Kitap'a dayandırmıştır. 'Dialogus de Veritate Prophetica' isimli soru cevap türündeki yazısında *Kilise'nin reforme edilmeye başlaması ve gerçek inancın, önce Hristiyanlar daha sonra da kafirler arasında yayılması gerekir. Kutsal Yazılar'a göre tamamen bir yenilenme gereklidir* demiştir. Bu yenilenmenin bir an önce gerçekleşmesi gerektiğini çok defa vurgulayan Savonarola aksi halde Tanrı'nın azabının yakın olduğunu belirtmiştir. Savonarola'nın üzerinde durduğu yenilenme ise teokratik devlet kurma isteğini doğurmuştur. Vaazlarında Hristiyanlık için en büyük arzusunun yeni bir Kudüs kurmak olduğunu dile getiren Savonarola, mevcut durumda bunu bir gereklilik olarak görmüştür. Savonarola, Hristiyan

⁶⁴ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 107-108.

⁶⁵ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 157.

⁶⁶ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 147.

⁶⁷ Hakan Olgun, *Lutber ve Reformu Katolisizmi Protesto* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016), 138-150.

yaşamının doğru bir şekilde tesis edilebilmesi için Floransa'yı dini kaidelere göre yaşanan bir şehir haline getirmek istemiş böylece ilk dönemlerdeki kilisenin erdem ve lütufla yeniden ortaya çıkacağına inanmıştır.⁶⁸

Savonarola'nın Protestan düşünceyle örtüştüğü bir diğer görüşü ise dini temsil eden her türlü şeyin gösteriştten uzak olması gerektiğidir. O, Tanrı'ya ibadet esnasında huzur duyulması için sadeliğin ön planda olması gerektiğini savunmuştur. Ayin esnasında söylenen ilahilerin ve çalınan müzik aletlerinin ruha hitap etmediğini dile getirmiş ve şunları söylemiştir:

Günümüzde ilahileri, duyuları ve kulağı memnun edebilen ancak ruhu memnun etmeyen müzik ve şarkılara dönüştürdük ve bu Tanrı nazarında iyi bir şey değildir. Bu şarkılar kulağa hoş gelse de ruhu dinlendirmez ve ilahi şeylerden zevk almasını sağlamaz; oysa bunun için o eski sadeliğe dönülmesi ve ayinlerin çok fazla ilahi söylenmeden, sadece adanmışlıkla, hafif bir ses tonuyla ve sadelikle okunması gerekir. Size söylüyorum ki, bugün sizin bu şarkılarınız hırs ve ağgözlülüğün ürünüdür.⁶⁹

Savonarola ayrıca Hristiyanlığı yüceltmek ve dini duyguları canlandırmak adına yapılan resimlerin amacına hizmet etmediğini ve bu sebeple hem kiliselerden hem de inananların evlerinden uzaklaştırılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu sebeple, Floransa halkının dönemin ünlü ressamlarına yaptırdığı tablolar *Bonfire of the Vanities* gösterilerinde ateşe atılarak yakılmıştır. İtalyan vaiz, ayrıca kiliselerde Meryem Ana'yı hitaben yapılan resimlerin onun saflığını ve temizliğini temsil etmediğini belirtmiş ve *her defasında sanki Meryem Ana'yı yeniden keşfediyormuş gibi* yeni bir heykel yapılarak kiliselere yerleştirilmesini israf olarak değerlendirmiştir.⁷⁰ Protestan kiliselerin en baştan itibaren ikonlara karşı tutumu ve kiliselerde sadeliği ön planda tutması bu anlamda Savonarola'nın görüşleriyle örtüşmektedir.

Protestanlığa benzerliği açısından incelendiğinde Savonarola'nın söylemlerinde dikkat çeken hususlardan biri de gerçek imana yapmış olduğu vurgudur. Savonarola iman etmeden ve gerçek bir pişmanlık duymadan ayinlere katılanları eleştirmiş ve Hristiyanların ancak doğru bir iman ve tövbe yoluyla kurtuluşa ereceklerini savunmuştur. İman ise insanlara sadece Tanrı'nın lütfuyla verilmektedir. Daha sonra Luther ve Calvin'de de görülecek olan kurtuluşa önceden belirlenmişlik anlayışı Savonarola'da da görülmektedir. Bu sebeple, Hristiyanlar Tanrı'nın lütfuna mazhar oldukları için minnettar olmalıdırlar. İman, lütuf ve tövbe konularından çeşitli zamanlarda çok kez bahseden Savonarola vaazlarında konuya ilişkin şunları söylemiştir:

Rab tarafından iman lütfuna çağrılan kişi kutsanmıştır; bu lütuf olmadan hiç kimse esenliğe kavuşamaz...

...İman etmeden, pişmanlık duymadan ya da günahların için üzülmeden, bir kez daha boş şeylere dönmek niyetiyle ayine mi geliyorsun?⁷¹

⁶⁸ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 59, 62, 64, 66, 68.

⁶⁹ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 145.

⁷⁰ Weinstein, *Savonarola*, 82.

⁷¹ Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 23.

Günaha karşı tetikte olmak için Tanrı'nın lütfunu sahip olmak gerektiğini, lütuf ve iman ışığı olmadan günaha karşı tetikte olunamayacağını ve bu nedenle dürüst yaşamak isteyen herkesin öncelikle Tanrı'dan ışık istemesi gerektiğini söylüyorum.⁷²

Herkese itiraf et, Petrus. Erdemlerin sayesinde değil, sana bu kadar çok iyilik yapan, bu yaşamda sana lütuf ve ışık veren Tanrı'nın iyiliği sayesinde kurtuldun.⁷³

Kendilerini seçen ve her türlü kötülükten kurtaran Tanrı'nın merhametiyle sevinirler. Tanrı bunu onların erdemleri sayesinde değil, sadece lütuf ve cömertlik nedeniyle yaptı ve iradesinin amacına göre onları yüceltti.⁷⁴

Savonarola'nın Protestan doktrinle bağdaştırılabilecek bir diğer görüşü Kutsal Kitap'ın otoritesine yapmış olduğu vurgudur. Daha önce de değinildiği gibi Savonarola'nın vaazlarında Kutsal Kitap'tan sık sık alıntı yaptığı ve söylemlerini bu alıntılarla desteklediği dikkat çeken bir husustur. O, *Kutsal Yazıları tek rehberim kabul ediyorum*,⁷⁵ demiş ve hem Yeni Ahit'ten hem de Eski Ahit'ten anlatılara başvurmuştur. Savonarola'nın göstermiş olduğu bu tavır Protestan hareketin savunduğu Kutsal Kitap anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Hareket, Kutsal Kitap'ın otoritesini diğer tüm otoritelerin önüne koymuş ve kilise tarafından yapılmış yorumları dahi kabul etmemiştir.

Sonuç

Girolamo Savonarola, Rönesans'ın henüz yeni baş gösterdiği dönemde Floransa'da Hristiyanlığa yönelik fikrî söylemleriyle ön plana çıkmış, etkileyici hitabeti ve halk üzerindeki tesiriyle dinî ve siyasî alanda kendine önemli bir yer edinmiş İtalyan bir vaizdir. Hayatının büyük bir kısmını Hristiyanları 'doğru yola' ulaştırmaya adanmış Savonarola'nın Katolik Kilisesi'ne yönelik ağır eleştirileri, ahlaki yozlaşmaya karşı verdiği mücadele ve teokratik toplum ideali, onu yalnızca kendi döneminde değil sonraki yüzyıllarda da etkili kılmıştır.

Savonarola'nın Reform ihtiyacına yaptığı ısrarlı vurgular, din adamı sınıfına yönelik sert eleştirileri, lütuf ve iman doktrinini öne çıkarması, kilisede sadeliği savunması ve Kutsal Kitap'ı tek otorite olarak benimsemesi, onun Reformasyon hareketiyle fikrî düzeyde örtüşen bir figür olarak değerlendirilmesini mümkün kılmıştır. Bu bağlamda Savonarola, Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısına yönelik eleştirileri ve Hristiyanlıkta köklü bir dönüşüm arzusu ile yalnızca döneminin değil, aynı zamanda Protestan Reformu'nun düşünsel arka planının da önemli yapı taşlarından biri olarak kabul edilmelidir. Bu çalışma, Savonarola'nın söylemlerinin reform hareketiyle olan bağına odaklanmak suretiyle hem onun tarihsel önemine hem de reform düşüncesinin entelektüel sürekliliğine katkı sağlamayı amaçlamıştır.

⁷² Borelli – Passaro, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, 41.

⁷³ Girolamo Savonarola, *Sermoni e Prediche di F. Girolamo Savonarola*, 1452-1498 (Floransa: Prato, 1846)

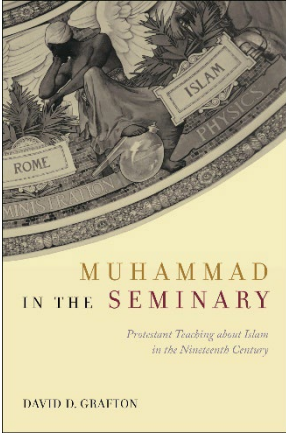
⁷⁴ Savonarola, *Sermoni*, 612.

⁷⁵ Schaff, *History of the Christian Church*, 556.

Değerlendirme / Review	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Authenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>

Kaynakça

- A Sketch of The Life and Times of Savonarola. London: Nabu Press, 2012.
- “Borgias Family”, *Britannica*, 16 Temmuz 2021 <https://www.britannica.com/topic/Borgia-family>.
- Borelli, Anne – Pastore Passaro, Maria (ed.). *Selected Writings of Girolamo Savonarola Religion and Politics 1490–1498*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Hay, Denys. *The Church in Italy in the Fifteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Hodgson, William. *Reformers and Martyrs Before the Lutheran Reformation*. Philadelphia: J.B. Lippincott, 1867.
- Landucci, Luca. *A Florentine Diary 1450-1516*. New York: J.M. Dent & Sons; Dutton, 1927.
- Najemy, John M. *A History of Florence 1200–1575*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Napier, Henry Edward. *Florentine History*. Londra: Edward Moxon, 1846.
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu Katolisizmi Protesto*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Roscoe, William. *Life of Lorenzo de Medici*. Londra: David Bogue, 1846.
- Savonarola, Girolamo. *Poesie di Fra Girolamo Savonarola*, thk. Cesare Guasti. Floransa: Antonio Cecchi, 1862.
- _____. *Sermoni e Prediche di F. Girolamo Savonarola, 1452-1498*. Floransa: Prato, 1846.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. 6 Cilt. Dallas: Grand Rapids, 1998.
- Villari, Pasquale. *The History of Girolamo Savonarola and His Time*. çev. Linda Villari. 1.Cilt. Londra: T. Fisher Unwin, 1888.
- Warren, Elizabeth. *Savonarola, The Florentine Martyr*. Londra: S.W. Partridge, 1880.
- Weinstein, Donald. *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*. New Haven: Fontana Press, 2011.



David D. Grafton, *Muhammad in the Seminary: Protestant Teaching about Islam in the Nineteenth Century* (NY: New York University Press, 2024)

David D. Grafton, *İlahiyat Fakültelerinde Muhammed: 19. yüzyılda Protestanların İslam Eğitimi* (NY: New York University Press, 2024), pp xii+288. ISBN 9781479831463.

► Kitap incelemesi / Book review

Nesrin ÜNLÜ

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı /
Assistant Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion |
ROR ID: 02kswqa67 | İstanbul, Türkiye
ORCID: 0000-0003-4981-1966 | nesrin.unlu@marmara.edu.tr

Atıf / Cite as: Ünlü, Nesrin. "David D. Grafton, *Muhammad in the Seminary: Protestant Teaching about Islam in the Nineteenth Century* (NY: New York University Press, 2024)". *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 157-161.

Öz

Amerikalıların Müslüman kültürü ile olan tarihsel temaslarını inceleyen literatüre önemli bir katkı sunan bu kitap, 19. yüzyılda Amerika'da İslam'ın Protestan teolojisi öğrencilerine nasıl ve hangi malzemelerle aktarıldığı üzerinde durmakta ve ilahiyatlarda İslam'a ve Müslümanlara yönelik hakim bakış açısını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazar bu araştırma vesilesiyle günümüz ilahiyat eğitiminin çok kültürlü ve çok dinli toplumlara daha iyi hitap edebilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir. Kitap, araştırma aralığını ilk resmi kurum olarak ilahiyat yüksek eğitimi veren Andover İlahiyat Fakültesi'nin 1808'de açılmasıyla başlatır ve 1910'da ilk defa birçok Protestan grubu bir araya getiren Edinburgh Dünya Misyoner Konferansı ile bitirir. Yazar, bu çalışma için ilk ilahiyat fakültelerinden en çok sayıda öğrenci çeken, gelişmiş teolojik kütüphaneleri olan ve Protestanlık içinde farklı gruplara ait yedi tanesini seçmiştir. Bu dönemde Protestan ilahiyat fakülteleri, İslam'a hem misyonerlik çalışmalarına ışık tutmak için hem de kilise tarihi ve Yahudiliği daha iyi anlamak için ders programlarında yer vermişlerdir. Yazara göre 19. yüzyıl boyunca büyük ölçüde kötülenerek ele alınan İslam dini, yüzyılın sonlarında daha detaylanmış ve pozitif bakış açılarıyla da incelenmeye başlanmıştır. Bu çerçevede, hala Protestanlıktan aşağıda görseller de, birçok ilahiyat fakültesi mezunu İslam'ı Protestanlık öncesinde insanlığın ahlaki gelişimi için bir ara basamak olarak değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: 19. yy Amerikan Protestanlığı, Müslüman-Hristiyan ilişkileri, Protestan İlahiyat Fakülteleri, Çok kültürlülük, Din Eğitimi, 19. yy Protestan Misyonerliği.

Abstract

This book makes a significant contribution to the literature examining the historical interactions of Americans with Muslim culture. It focuses on how and with what course materials Islam was conveyed to Protestant theology students in 19th-century America, aiming to outline the dominant perspective on Islam and Muslims in seminaries. Through this research, the author seeks to contribute to contemporary theological pedagogy to better address multicultural and multireligious societies. The book begins its investigation in 1808, with the opening of Andover Theological Seminary, the first official institution to offer higher theological education, and concludes in 1910, with the Edinburgh World Missionary Conference, the first organization to bring together various Protestant groups. For this study, the author selected seven theological seminaries that attracted the largest number of students, had advanced theological libraries, and represented different groups within Protestantism. During this period, Protestant theological seminaries included Islam in their curricula both to aid missionary work and to enhance understanding of church history and the Hebrew Bible. According to the author, Islam, which was largely criticized throughout the 19th century, began to be examined in more detail and with positive perspectives toward the end of the century. Within this framework, although Islam was still seen as inferior to Protestantism, many graduates of theological seminaries considered it a transitional stage in humanity's moral development prior to Protestantism.

Keywords: 19th Century American Protestantism, Muslim-Christian Relations, Protestant Seminaries, Multiculturalism, Religious Education, 19th century Protestant Missionary Work.

Özellikle Müslüman-Hristiyan ilişkileri üzerinde uzmanlaşmış bir İslam çalışmaları profesörü olan kitabın yazarı David D. Grafton, aynı zamanda Lutheran bir pastördür. 19. yüzyıla odaklanan bu çalışmasıyla Grafton, günümüz ilahiyatlarında¹ çok kültürlü ve çok dinli toplumsal ortama hassas ve mütevazı bir şekilde hitap edebilecek eğitim yaklaşımının oluşmasına bu tarihsel çalışmayla katkı sunmayı umduğunu ifade etmektedir. Amerika ve Kanada’da din görevlilerine Protestan, Katolik, Ortodoks ve Yahudi dinlerinde lisansüstü eğitimi veren ilahiyat fakülteleri arasından 270’den fazla üyesi bulunan The Association of Theological Schools (İlahiyat Fakülteleri Derneği)², 2012 yılında çok dinli ve çok kültürlü toplumu anlamak ve onunla doğru iletişim kurmak için öğrencilerin diğer dinî geleneklerle ilgili bazı eğitimler almasını yeni bir kriter olarak ilahiyat eğitim beklentilerine eklemiştir. Bunun üzerine bu fakülteler konfesyonel eğitimini verdikleri kendi dinî geleneklerinin dışında kalan diğer dinlerle de bazıları oldukça gönüllü, bazıları ise biraz isteksizce ilgilenmek durumunda kalmışlardır (ix-xi).

Müslümanların Amerika’daki tarihi, köle ticareti ile Amerika’ya getirilen ilk Müslümanlar ile yüzyıllar öncesine kadar uzanır; hatta, Kolombus’un 1492’deki seferinde de bazı Müslüman ya da Hristiyan olmuş eski Müslümanların olabileceği düşünülmektedir.³ Ancak, genel olarak 19. yüzyıla kadar İslam, beyaz Amerikalıların ilgisini çekmemiştir. 19. yüzyıl boyunca Amerikalı tüccarlar Osmanlı İmparatorluğu ile ticari ilişkilerini geliştirdikçe, beyaz Amerikalıların İslam kültürü ile yakından temas etmeleri için olanaklar doğmuştur. Bu dönemde toplumda kıyafetler, kahve ve kilim gibi Doğu’ya ait materyal kültüre yönelik bir ilgi ve zevk oluşmuştur. Bu ilgi, Comte de Volney’in *Voyage en Syrie et en Egypte* kitabının 1787’de İngilizce tercümesi yayınlanınca daha da büyümüştür. Oryantalist resimler ve literatür ile birlikte Doğu hem ilgi çekici hem de korkunç bulunan gizemli bir yer haline gelmiştir (2).

Müslümanların yaşadığı topraklar zamanla ilk önce tüccarların, daha sonra misyonerlerin ve gezginlerin gidebilecekleri yerler haline gelmiştir. 1819’da, Protestan ilahiyat fakültesinden yeni mezun olmuş Levi Parsons ve Pliny Fisk isimli iki misyoner, Osmanlı topraklarına doğru yola çıkmışlardır. 19. yüzyıl, Amerika’daki Protestan ilahiyat fakültelerinin yeni kurumlaştıkları bir dönemdir. Yazar, bu kurucu dönemde Protestan ilahiyat fakültelerinin, İslam’a hem misyonerlik çalışmalarına ışık tutmak için hem de kilise tarihi ve Yahudiliği daha iyi anlamak için ders programlarında yer verdiklerini ifade etmektedir. Yazara göre 19. yüzyıl boyunca büyük ölçüde kötülenerek ele alınan İslam dini, yüzyılın sonlarında daha detaylanmış ve pozitif bakış açılarıyla da incelenmeye başlanmıştır. Bu çerçevede, hâlâ Protestanlıktan oldukça aşağıda görseller de, birçok ilahiyat fakültesi mezunu İslam’ı Protestanlık öncesinde insanlığın ahlaki gelişimi için bir ara basamak olarak değerlendirmiştir (7).

Bu araştırma için yazar, 19. yüzyılda kurulan ilk ilahiyat fakültelerinden en çok sayıda öğrenci çeken, gelişmiş teoloji kütüphaneleri olan ve Protestanlık içinde farklı gruplara ait 7 tanesini seçmiştir. Bunlar Protestanlık içindeki mezhepsel bağları ve kuruluş tarihleriyle birlikte şu şekilde verilmiştir: Andover Theological Seminary (Kongregasyonel, 1808), New

¹ *Seminary*, lisansüstü ilahiyat okullarıdır. Yazarın incelediği ilahiyat okulları, bir kilise yüksek okulu (college) ile ilişkili olsa bile bağımsız ve konfesyonel eğitim veren, temelde din görevlisi yetiştirmek amacıyla kurulmuş kurumlardır.

² The Association of Theological Schools (ATS), “Our Mission” (Erişim 20 Kasım 2024).

³ Edward E. Curtis IV, *Muslims in America A Short History* (NY: Oxford University Press, 2009), 4-6.

Brunswick Theological Seminary (Reform, 1810), General Theological Seminary (Anglikan, 1810), Princeton Theological Seminary (Presbiteryen, 1812), Gettysburg Theological Seminary (Lutheran, 1826), Hartford Theological Seminary (Kongregasyonel, 1833), Union Theological Seminary (Presbiteryan 1836) (10). Yazarın araştırma metodunda yaptığı seçimde temsiliyet açısından akla gelebilecek ilk soru neden araştırmasına Babtist ve Metodist örnekleri de dahil etmediği sorusudur. Zira, 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Babtist ve Metodist gruplar Amerika'daki en büyük Protestan gruplardır. Yazar bu grupların pastoral otoritenin ilahiyat fakülteleri gibi eğitim kurumlarından değil de Kutsal Ruh'tan alınabileceğine inandıkları için din görevlisi yetiştiren teoloji fakültelerine uzun bir süre karşı olduklarını, ancak Amerikan İç Savaşı'ndan (1865) sonra bu gibi kurumlar kurmaya yöneldiklerini ifade etmektedir. Ayrıca, araştırma Afro-Amerikan örnekler de içermemektedir. Bunun sebebini de yazar ilk Afro-Amerikan ilahiyat fakültesinin yüzyılın sonunda 1892'de geç bir dönemde kurulmuş olmasıyla açıklamaktadır (11-12).

Yazarın araştırmasında kullandığı birincil kaynaklar şu şekilde özetlenebilir: Seçilen ilahiyat fakültelerinin kütüphane kayıtları, kitap katalogları, ödünç alınan kitaplar listesi, ders programı ve eğitim hedeflerini içeren fakültelerin yıllık katalogları, verilen derslerin izlenceleri, hocaların ders notları, hocalar ve misyonerler tarafından gönderilmiş mektuplar. Yazar, bu fakültelerdeki öğrenciler İslam ile ilgili hangi malzemelere erişebiliyorlardı, hangi malzemelere ilgi duydular, onlara İslam hangi perspektifle sunuldu gibi sorulara cevap bulabilmek için bu birincil kaynaklardan erişebildiği bilgileri kullanmıştır.

Altı bölümden oluşan kitap, birinci bölümde 18 ve 19. yüzyılda Amerika'daki teolojik eğitimin ve ilahiyat fakültelerinin kısa bir tarihini sunar. Yazar, İngiltere'den bağımsızlığın getirdiği yeni siyasal düzen, nüfus artışı ile birlikte Avrupa'dan gelen pastörlerin sayıca yeterli olmaması, Protestanların arasında mezhepsel çeşitliliğin artması, İkinci Büyük Uyanış olarak isimlendirilen dinî hareketlilik gibi nedenlerle 18. yüzyıl sonlarına gelindiğinde eski din görevlisi yetiştirme yöntemlerinde değişimlere gerek duyulduğunu ifade etmiştir. 19. yüzyıl başlarında, daha çok bir pastörün pastör adayına rehberliğini içeren eski modelden ilahiyat kurumlarıyla daha standardize edilmiş modellere geçilmiştir. 19. yüzyılın yeni tip ilahiyatlarında daha önceki İngiliz etkisinin aksine daha fazla gelişmiş olan Alman teolojik ilmi etkili olmuştur. Bu durum, Almanların İslam hakkındaki oryantalist birikimini de Amerikan ilahiyatlarına taşımış ve ilahiyat hocaları İslam ile ilgilenmeye başlamıştır. Bu bölümde ayrıca kilise yüksek okullarının (*church college*) üniversitelere nasıl dönüştüğü, ilahiyatlarla ilişkileri ve kritik din çalışmalarının etkileri de kısaca ele alınmıştır.

İkinci bölümde ilahiyat kütüphanelerinin oluşumu, karşılaştıkları problemler, kitapların nasıl elde edildiği gibi tarihî arka plan verilerek bu kütüphanelerde yer alan İslam ile ilgili kaynaklar incelenmiştir. Arapça İbranice'ye akraba dil olarak görüldüğünden kutsal kitabı daha iyi anlamak için önemsenmiştir. Kuran da bu çerçevede Arapça örneği olarak kullanılmıştır; bu sebeple kütüphanelerde Kuran kopyalarına sıkça rastlanmaktadır. Kitap satın alınması, oryantalist profesörlerin şahsi kütüphanelerinin katılması gibi yollarla daha az sayıda olsa da bazı kütüphanelerde Beyzâvî tefsiri, Taberi'nin kitabı ve Arapça şiirler gibi eserlere de rastlanmaktadır. Bununla birlikte, İslam'ı ve Hz. Muhammed'i tanıtan eserler ve İslam'ın da yer aldığı dinleri anlatan eserler de mevcuttur. Yazar bu bölümde, bu eserleri kısaca tanıtmaktadır. Bu eserler büyük çoğunlukla, İslam'ın Hz. İsa'ya bakış açısını eleştiren ve Hz. Muhammed'i güce ve zevke zaafî olan yalancı peygamber olarak gören bir tavrı benimsemiştir; ancak yine çoğunun Müslümanları pagan, ateist ve deistlerden de ayrı

tuttuğu ifade edilmiştir. Ayrıca, yazarın araştırdığı 7 kütüphanenin hepsinde bulunan İslam'ı pozitif bir bakış açısıyla ele alan, din adamları tarafından hoş karşılanmayan ancak deist ve aydınlanmacılar arasında çok popüler olan Edward Gibbons'ın *Decline and Fall of the Roman Empire* isimli kitabı da incelenmiştir. Benzer şekilde, yazar 19.yy'da en yaygın Kuran tercümesi olan Geroge Sale'in *the Alcoran of Mohammed* isimli Kuran tercümesinde İslam ile ilgili pozitif bir giriş bölümü yazdığını ifade etmektedir (70). Yüzyılın ilk yarısında İngiliz oryantalistlerin kitapları daha popülerken, iç savaş sonrası dönemde Alman oryantalistler İslam çalışmalarını etkilemişlerdir.

Üçüncü bölümde yazar, öğrencilere derslerde okutulan kilise tarihi ders kitaplarında İslam'ın ve İslam peygamberinin nasıl sunulduğunu incelemektedir. Bu derslerde bütün öğrenciler misyoner olma niyetinde olmasalar ya da şahsi olarak ilgilenmeseler bile İslam ile karşılaşmışlardır. Bu sebeple yazar, bu derslerdeki İslam sunumunun yaygın etkisinin altını çizmektedir. Bu derslerde İslam, genellikle Doğu Hristiyanlığıyla ilgili heretik akımlar tartışılırken otantik Hristiyanlığa zarar veren bir güç olarak resmedilmiştir (90). Ancak, yazar Philipp Schaff'ın düşüncelerinin bu algıda bir kırılma noktası oluşturduğunu; Schaff'ın İslam peygamberini şarlatan veya heretik olarak değil, insanları puta tapıcılıktan monoteizme getiren bir lider olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu bölümde yazar, 3 kilise tarihçisinin İslam peygamberi ile ilgili farklı görüşlerini detaylarıyla sunmaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü, 19. yüzyıl ilahiyatlarında Arapça'nın İbranice'ye akraba bir dil olarak nasıl çalışıldığını ve Arapça eğitiminde Kuran'ın nasıl kullanıldığını ele almaktadır. Yazar, Arapça'ya buradaki söz konusu ilginin İslam'ı anlamaya dönük olmadığını, *ad fontes* akımını arka planda taşıyan Kitab-ı Mukaddes tefsir çalışmaları ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Arapça'nın bu kullanılışının tarihî köklerini de kısaca anlatan yazar, Martin Luther'in haham yazılarına güvenmemesine ve Sa'id bin Yusuf al-Fayyumi'nin (Sadia Gaon) Arapça Tevrat çevirisinin Batı Hristiyanlarının kutsal kitap yorumlarında merkezî bir yer edindiğine değinir (122).

Beşinci bölümde yazar, İslam'ı Hristiyanlığın heretik bir kolu olarak değil de dünya dinlerinden biri olarak, kendi iç bütünlüğüyle ve diğer dinlerle karşılaştırmalı olarak ele almaya başlayan üniversitelerde daha sonraki din çalışmalarının köklerini oluşturan yeni bir perspektifin oluşumunu incelemektedir. Max Müller'den başlayarak dönemde tanınan alimleri ve görüşlerini tanıtır; bu tarihçilerden en çok bilinenin James Freeman Clarke olduğunu belirtir. Clarke Protestan Hristiyanlığı en ileri din görürken, bütün dinlerin bazı hakikatler taşıdığını düşünür ve insanlığın gelişiminde bir basamak olarak görür. Bu dini Darwinizm görüşü çerçevesinde, Clarke'a göre, Tanrısal planda "ihtiyaç hasıl olduğunda, Muhammedilik geldi ve kendi zamanında iyi bir hizmet verdi. Ancak o miadını neredeyse doldurup geçip gitmek üzere." (161).

Kitabın son bölümü ise Protestan misyonerlerin ilahiyatlardaki İslam ile ilgili bilgi aktarımına yaptıkları katkıyı ilahiyatların kuruluşundan 1910 Edinburgh Dünya Misyonerlik Konferansı'na kadar geçen zaman dilimi çerçevesinde incelemektedir. (185). Bu bölümde yazar, misyonerlik eğitimindeki çeşitli gelişmeleri, önemli misyoner isimleri ve İslam görüşlerini ve misyonerlerin İslam üzerine verdikleri dersleri okura sunmuştur.

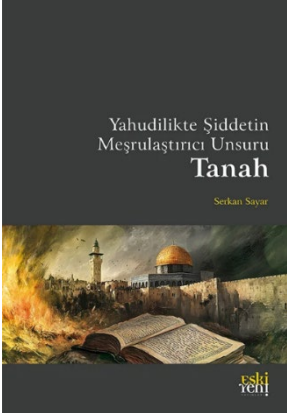
Yazar, sonuç bölümünde, din görevlisi eğitimi için bu araştırmadan üç önemli ders çıkarılabileceğini ifade etmiştir. Birincisi, İslam'ı kendi kaynaklarıyla ve sistematigiyle çalışmak doğru ve detaylanmış bir anlayış için gereklidir. İkincisi, Müslümanların 19. yüzyılda Amerika'daki varlığına rağmen İslam Amerikalı bir olgu olarak değil, yabancı bir

Doğu dini olarak görülmüştür. Yazara göre, bugün İslam daha da büyük bir şekilde, Amerikan toplumunun bir parçası haline gelmiştir ve ilahiyat fakülteleri Amerikan İslam'ını dikkate almalı ve eğitimlerine eklemelidir. Üçüncüsü, şu anki ilahiyatlarda Arapça dili eski rolünü kaybetmiştir. Yazar Arapça dilini ilahiyat eğitimi için önemli görmektedir (238-240).

Tanıtımı yapılan bu eser, Protestan ilahiyat fakültelerinin ilk dönemlerinde İslam'ın nasıl öğretildiğini ele almasıyla, Amerika'da İslam ve Müslümanların tarihini inceleyen literatüre yeni bir araştırma konusu kazandırarak önemli bir katkı sunmaktadır. Ancak kitap, dönemin en büyük Protestan grupları olan Baptist ve Metodistleri henüz fakülteleri olmadığından ele alamadığı için, İslam'ın dönemin oldukça çeşitli olan Protestanları tarafından alımlanışını yeterince yansıtamamaktadır. Bu sınırlılığına rağmen eser, Amerika'daki ilahiyat fakültelerinde İslam'ın ele alınışına dair kurumsal tarihi daha iyi anlamaya yardımcı olmakta ve günümüz çok kültürlü toplumlarında din eğitimi için değerli dersler çıkarmaya olanak tanımaktadır.

Kaynakça

- Curtis IV, Edward E. *Muslims in America: A Short History*. NY: Oxford University Press, 2009.
- Grafton, David D. *İlahiyat Fakültelerinde Muhammed: 19. Yy'da Protestanların İslam Eğitimi*. NY: New York University Press, 2024.
- ATS, The Association of Theological Schools. "Our Mission". Erişim 20 Kasım 2024. <https://www.ats.edu/About-ATS>.



Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024)

Serkan Sayar, *The Tanakh as a Justification for Violence in Judaism* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024) 284 s., ISBN: 9786256781641.

► Kitap incelemesi / Book review

Akile Serra TÜZGEN

Doktora, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / PhD, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye
ORCID: [0009-0008-8546-3253](https://orcid.org/0009-0008-8546-3253) | akileserratzugen@gmail.com

Atıf / Cite as: Tüzgen, Akile Serra. “Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024)”. *Milel ve Nihal* 22/1 (2025), 163-167.

Öz

Serkan Sayar'ın kaleme aldığı ve 2024 yılında yayınlanan *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* kitabı İsrail'in ve Yahudilerin meselelere bakış açısının anlaşılması bağlamında Filistin'de yaşanan güncel olayların analizi için incelenmesi gereken bir eserdir. Sayar, bu kitabında Yahudi geleneği ve şiddet ilişkisini, neredeyse her sayfasında şiddet içerikli imge ya da sembol bulunan Tanah literatürü üzerinden teolojik ve politik boyutlarıyla ele almıştır. Kitapta seçilmişlik, vaad edilmiş topraklar ve Mesih inancı şiddet temasının anlaşılmasında merkezi noktada bulunması sebebiyle bu üç başlıktan hareketle pasajlar incelenmiş, tarih içinde nasıl anlaşıldığının üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Tanah, Şiddet, Seçilmişlik, Mesih, Vaat Edilmiş Topraklar.

Abstract

Serkan Sayar's book, *The Legitimizing Element of Violence in Judaism, Tanakh*, published in 2024, is a work that should be examined for the analysis of current events in Palestine in the context of understanding Israel's and Jews' perspectives on issues. In this book, Sayar addressed the relationship between Jewish tradition and violence in theological and political dimensions through the Tanakh literature, which contains violent images or symbols on almost every page. Since the book is central to understanding the theme of violence, the promised land, and the belief in the Messiah, passages were examined under these three headings, and how it was understood throughout history was emphasized.

Keywords: Judaism, Torah, Violence, Chosenness, Messiah, Promised Land.

2023 Ekim ayında Filistin’de başlayan ve bir yılı aşkın bir süredir devam eden Akşa Tufanı’nda kendisini Yahudi devleti olarak tanımlayan İsrail’in yaptığı soykırım ve işlediği savaş suçları, bunları nasıl gerçekleştirebildiği sorusunu gündeme getirmiştir. Daha önceki savaşlarda olduğu gibi bu savaşta da İsrail’deki siyasi yetkililerin ve özellikle başbakanın, konuşmalarında birçok kez Yahudilerin kutsal kitabı Tanah’tan açıkça atfı yapması bu şiddetin dini temellerinin olduğunu düşündürmüştür. Filistin topraklarında yaklaşık yüz senedir devam eden yıkım, işgal, savaş ve günümüzde Akşa Tufanı’nda Gazze’de yaşananlar Yahudilerle şiddetin ilişkisine dair ciddi soru işaretlerini oluşturmuştur. Ahlaki, ilmi, sosyolojik pek çok alanda bu sorular yoğun bir şekilde cevaplandırılmaya çalışılırken 2024 yılında Serkan Sayar’ın, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* kitabı raflarda yerini aldı. Kitap, yazarın 2023 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi’nde *Yahudi Geleneginde Şiddetin Teolojik ve Politik Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* başlığıyla yazdığı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir.

Dünya gündeminde bir yılı aşkın süredir yer alan ve özellikle Amerika’daki seçimlerin ardından şiddeti artan Gazze’deki savaşın siyasi, sosyal, akademik ve ahlaki düzlemlerde yol açtığı tartışmalar "Yahudilerin şiddetle ilişkisi nedir?" sorusunu gündeme getirmiştir. Serkan Sayar da kitabında bu soruyu Yahudi kutsal kitabı Tanah bağlamında ele almaktadır. Sayar, neredeyse her sayfasında şiddet içerikli imge ya da sembol bulunan Tanah üzerinden teolojik ve politik boyutlarıyla bu soruyu incelemektedir. Seçilmişlik, vaat edilmiş topraklar ve Mesih inancı şiddet temasının anlaşılmasında merkezi noktada bulunması sebebiyle bu üç başlıktan hareketle pasajlar incelenmiş, tarihi süreçte Yahudiler tarafından nasıl anlaşıldığının üzerinde durulmuştur. İlgili pasajlar değerlendirilirken fenomenolojik yöntem esas alınmakla birlikte tarihi yöntem, karşılaştırmalı yöntem de başvurulmuş ve ayrıca filolojiden de yararlanılmıştır.

Sayar, kitap hakkında bilgi verdikten sonra, ilk olarak araştırma konusunu ve amacını ifade etmiştir. Araştırmasının önemi, yöntemi, kapsamı ve sınırlılıkları açıklandıktan sonra kaynaklarını okurla paylaşan Serkan Sayar, konusunun izini doğrudan birincil kaynaktan, yani Tanah’tan sürmüştür. Ancak ilgili pasajların çevirileri için sadece Hristiyanların yaptığı tercümeyi kullanmış olması bir soru işareti oluşturmaktadır. Zira Yahudilerin bakış açısının değerlendirildiği bir çalışmada Yahudilerin yaptığı tercümeye değinilmemiştir. Kitapta geçen pasajlar incelendiğinde bu tercihin Tanah’ın tamamının Yahudiler tarafından çevrilmemesi sebebiyle yapıldığı anlaşılmaktadır ancak Yahudilerin tercümesinin özellikle modern dönemde Yahudilerin bakış açıları değerlendirilirken kitapta geçen ilgili Tanah pasajlarını nasıl yorumladıklarının görülebilmesi için önemlidir.

Giriş bölümü dışında kitap, iki bölümden oluşmaktadır. *Tanah Literatüründe Şiddetin İz Düşümü* başlıklı ilk bölüm yazarın değerlendirmesiyle birlikte yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Yazar bu bölümde, Yahudi geleneginde Kutsal Kitap’ın konumunu belirttikten sonra Tanah’ta şiddet ve şiddetsizlik konularını ele almıştır. Yahudiler yaşadıkları sürgünler ve savaşlar sebebiyle tarihleri boyunca şiddetin ya öznesi ya da nesnesi olmuştur. Yazarın iddiasına göre Tanah’ın tamamında tek seslilik olmasa da neredeyse her sayfasında şiddete dair bir örnek bulmak mümkündür. Tekvin’de anlatılan ilk yaratılış hikayesiyle başlayan şiddetle ilgili temalar Tanah’ın son kitabına kadar devam etmektedir. Hatta Yeşu Kitabı gibi bazı kitapların ana temasını doğrudan şiddet konusu oluşturmaktadır. Tanah’ı da problemlili hale getiren, öteki olarak tanımlanan gruplarla ilgili içerdiği şiddet ifadeleridir. Bu ifadeler her ne kadar o dönemin etik anlayışını ve toplumsal normlarını gösterse de

Tanah'taki şiddet problemini daha çetrefilli hale getiren bu şiddetin Tanrı tarafından emredilmiş olmasıdır. Bu meseleyi Sayar, birinci bölümün üçüncü alt başlığında değerlendirmektedir. (41-68)

Yahve'nin Savaşlara Müdahalesi başlığında yazarın ele aldığı temel konu Tanah'taki savaş ile ilgili pasajlarda Tanrı'nın bir savaşçı olarak tasvir edilmesidir. Savaş eri olarak özne konumundaki Tanrı, savaşla ilgili bütün ince ayrıntıları belirleyen otoritedir. O, Yahudilerin kılıcıdır, kalkanıdır ve halkını korumak için her şeyi yapan bir liderdir. Öyle ki diğer milletler kendi Tanrıları için savaşırken Yahve de bir kral gibi Yahudiler için savaşmaktadır. Örneğin Yahudi savaş geleneğinde çok önemli olan Mısır'dan çıkış hadisesinde bu durum açıkça görülmektedir. Yahudiler savaşmamış aksine Tanrı onlar için mucizevi bir müdahalede bulunmuştur. Bu gibi örnekler Yahudilerin ve Yasa'nın korunması için şiddet kullanmayı meşrulaştırıcı referans olmuştur. Bu ise yazara göre meseleyi daha çetrefilli hale getirmektedir. Zira eğer bu savaşlarda gerçekleştirilen katliamlar bizatihi Tanrı tarafından isteniliyor ve yapılıyorsa en yüksek iyiyi temsil eden, örnek alınması gereken Tanrı'nın nasıllığı ve sıfatları hakkında daha ciddi sorular ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Sayar, bu problemin sadece Yahudiler bağlamında ele alınan bir problem olmadığını vurgulamaktadır. Hristiyanlar için de Tanah'ın Kutsal Kitap külliyatına dahil oluşu Eski Ahit ve Yeni Ahit Tanrısı diye iki ayrı Tanrı tasavvurunun oluşmasına neden olmuştur. Yazar, şiddet pasajlarının ve özellikle de Tanrı'nın konumunun nasıl yorumlandığını Tanah'ta öne çıkan savaş tutumlarına değindikten sonra açıklamaktadır. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* adlı kitaptan hareketle Tanah'ta birbiriyle çelişen yedi farklı savaş tutumundan bahseden Sayar, bazı savaşlarda her şeyin yok edildiğini, bazılarında ise bu tutumun sergilenmediğini ifade etmektedir. Ayrıca, savaşların çıkış sebepleri ve düşman-İsrailoğlu anlatısına göre savaş pasajlarının içeriğinin değişkenlik gösterdiğini belirtmektedir. (71-116)

Bu anlatılardan sonra ise birinci bölümün *Şiddete Yönelik Apolojik Açıklamalar* isimli son alt başlığında yazar, şiddetle ilgili pasajların araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığını açıklamaktadır. Sınırsız şiddet, amasız düşmanlık ve Tanrı'nın savaşlardaki aktif rolü, açıklanması gereken en problemlili konular arasında yer almaktadır. İlgili pasajlarda araştırmacılar tarafından bahsedilen problemlerin eski dönemlerde diğer kavimlerde de olduğu iddia edilse de bu kavimlere ait anlatıların sadece tarihi belgelerde oluşu; dini ya da ahlaki değer taşıyan belgelerde bulunmayışı sorunu çözüme kavuşturmamaktadır. Zira bu ifadelerin bir kutsal kitapta geçiyor oluşu; geçmişe, Tanrı'ya, diğer kavimlere bakış açısını gösterdiği gibi günümüzde o dine mensup olanların dünya tasavvurlarını da etkilemektedir. Bu bağlamda ilgili pasajların nasıl yorumlandığına bakıldığında yazar, beş farklı yorum zikretmektedir. Şiddetle ilgili ifadelerin tümünü Tanrı'nın inisiyatifile açıklamaya çalışanların olduğu gibi Tanrı'nın bu eylemlerden tamamen beri olduğu şeklinde düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra ifadelerin mecazi olarak arka planında yatan asıl anlamlarının ön plana çıkarılması, tarihsel bağlamlarının vurgulanması ya da şiddetle ilgili pasajlardan ziyade bu örneklerin geçmediği ılımlı pasajlara odaklanılması gibi çeşitli yöntemlerle açıklamalar da yapılmaktadır. (118-139)

Şiddetin Teolojik ve Politik Altyapısı başlıklı ikinci bölümde ise birinci bölümde ele alınan şiddet ile ilgili ifadelerin kaynağı seçilmişlik, vaat edilmiş toprak ve Mesih düşüncesi bağlamında incelenmiştir. Yazar, bu bölümde zikredilen başlıklara sadece arka plan olarak değinmemiş, her bir başlığı günümüzle ilişkilendirerek sebep oldukları durumlar üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmuştur. İlk olarak seçilmişlik düşüncesinin şiddete etkileri

açıklanmıştır. Sayar, Yahudilerle yapılan ahitler bağlamında şekillenen seçilmişlik ile ötekini dışlama ve kendini ötekenden üstün görme durumunun şiddete sebebiyet verdiğini ifade etmektedir. Yazar, bunun Yahudiler tarafından Tanrı'nın kararı olarak görülmesinin, ilgili pasajların günümüzde de bu şekilde yorumlanmasına yol açtığını belirtmektedir. Sadece Yahudiler değil, aynı zamanda Tanah'ı Kutsal Kitap literatürlerine dahil eden Hristiyanlar için de benzer bir durumun söz konusu olduğunu söyleyen Sayar, bu sebeple bazı Hristiyan grupların İsrail'i ekonomik ve askeri yönden desteklemeyi dini bir görev olarak değerlendirdiklerini söylemektedir. (141-161)

Şiddetin Mekansal Kaynağı Olarak Vaad Edilmiş Toprak isimli ikinci alt başlıkta şiddetin vaat edilmiş toprak düşüncesiyle olan ilişkisi ve bu düşüncenin günümüze yansımaları ele alınmıştır. Sayar, Tanrı'nın koşulsuz sevdiği Yahudilere vaat ettiği topraklara girilirken Yeşu önderliğinde uygulandığı söylenen ve günümüzdeki arkeolojik ve tarihsel verilerle uyuşmayan şiddet ile o topraklarda yapılması gerekenler arasında ilişki kurmaktadır. Saray, bu şekilde de Yahudilerin günümüzde de yaptıkları eylemlere meşru bir zemin oluşturmaya çalışıldığını ifade etmektedir. Yazar, patriarkların hiçbirinin şiddet içeren eylem gerçekleştirmemesine ve dini otoritenin yüzyıllardır pasif bir tutum sergilenmesi gerektiği yönündeki açıklamalarına rağmen; modern dönemde İsrail devletinin kurulması ve Siyonist düşüncenin etkisiyle aktif bir konuma yükselen Yahudilerin, dini metinlere atıf yaparak şiddeti açıkça kullanmaya başladığını ifade etmektedir. Öyle ki yazar, İsrailoğullarının azılı düşmanları olan Ameleklerin Filistinlilerle özdeşleştirildiğini ve her türlü terör eylemine izin veren dini grupların ve hahamların ortaya çıktığını örneklerle açıklamaktadır. (162-186)

Kitapta ele alınan son başlık ise *Şiddetin Siyasal Kaynağı Olarak Mesih Düşüncesi*'dir. Yazar, Yahudilerin dini hayatlarında ve gündelik dualarının merkezinde bulunda Mesih düşüncesi konusunda da tarihi süreç içerisinde değişimler yaşandığını iddia etmektedir. Yaşanan tecrübelerden sonra pasif bir şekilde tövbe edilerek beklenilmesi gereken Mesih düşüncesinde de Rabbani Yahudiliğinin etkisinin azalması ve modern İsrail'in kurulmasından sonra aktif bir tutuma geçilmiştir. Yazar, Onarıcı Mesihçilik olarak isimlendirilen bu anlayışta bireysel çabanın kurtuluş sürecindeki etkisi vurgulanarak Siyonizm resmi bir ideoloji olarak kurulmadan çok daha önce dini saikle Yahudilerin Filistin'e göçüne yönelik çalışmalar yürütülmeye başlandığını ifade etmiştir. Yazar bir taraftan kitap boyunca Siyonizmi salt seküler bir hareket olarak tanımlarken, bir taraftan da Siyonizmin kurucusu olarak kabul edilen T.Herzl'in bile dini saikle kendisinden daha önce yapılan yorumlardan etkilenecek hareket ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca yazar, Siyonizmin seküler bir hareket olması sebebiyle Filistin'de yaşananları Yahudi şiddeti olarak ifade etmenin doğru olmayacağı da söylemektedir. Kendilerini dini olarak temellendiren ve açıkça kutsal metinlere atıf yapan Yahudilerin, Siyonizmin de dini arka planını ve dinle olan ilişkisi açıklanmışken, günümüzde gerçekleştirdikleri eylemler aşırı olarak tanımlanırken neden Yahudi şiddeti olarak değerlendirilmemektedir? Kitap, Gazze'de Aksa Tufanı savaşı devam ederken kaleme alınmıştır. Ancak modern dönemin ele alındığı bölümün son alt başlığı 1993 yılında yapılan Oslo anlaşmasına değinilerek bitmektedir. Güncel olarak herkes tarafından Yahudilerin şiddetle olan ilişkisi bu denli sorgulanır, bu savaş dindarlar tarafından Yahudilerin vaat edilmiş topraklarının en kutsal noktası olan ve Mesih inancı bağlamında merkezi öneme sahip Tapınak uğruna verildiği düşünülürken, şiddetle doğrudan ilişki yaklaşık otuz senelik bir sürenin kitapta olmayışı şiddetin güncel olarak nasıl yorumlandığı konusunda eksik kalmıştır. (187-250)

Sonuç olarak seküler ya da dindar fark etmeksizin Tanah'ın bütün Yahudiler ve hatta Hıristiyanlar için önemi yadsınamaz. Bu denli merkezi bir konumda bulunan bir metnin en temel konularının başında ise şiddet gelmektedir. Bu pasajların yorumu özellikle de Gazze'de aktif bir savaş devam ederken daha da önemli hale gelmektedir. Yazarın gündeme dair önemli bir konuyu tercih ederek meseleyi yalın bir üslupla incelemesi kitabın sadece akademisyenler tarafından değil, genel okuyucu kitlesi tarafından da talep görmesine imkan tanımaktadır. Tarihsel ve dini arka planlarıyla yaşanan gelişmelerin anlaşılması, "İsrail nasıl olur da bunları gerçekleştirebilir" sorusuna daha net cevaplar verilebilmesi için herkesin okuması gereken bir kitaptır Serkan Sayar'ın *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* kitabı.

§