



ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ | İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

DİNLER TARİHİ

İsıansüstü sempozyumu

III



BİLDİRİ KİTABI



Dinler Tarihi
Lisansüstü Sempozyumu
-III-
BİLDİRİ KİTABI

ANKARA

ASBÜ Yayınları -

Dinler Tarihi

Lisansüstü Sempozyumu - III

Bildiri Kitabı

© Ankara, Aralık 2025

ISBN 978-625-92649-8-1

Editörler

Ali Osman Kurt

Mehmet Alıcı

Şevket Özcan

Bilal Patacı

Rabia Kocataş

Tasarım

Bilal Patacı

Dizgi

Rabia Kocataş

ASBÜ Yayınları

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus/Altındağ/Ankara

bilgi@edu.asbu.tr

Telefon: +90 312 596 44 44-45

Fax: +90 312 311 86 00

PTT keş: Asbü@hs01.keş.tr

Yayınevi sertifikası: 48453

DİNLER TARİHİ LİSANSÜSTÜ SEMPOZYUMU -
III

Düzenleyen Kurum

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Sempozyum Ortakları

Diyanet İşleri Başkanlığı

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet ALICI

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Şevket ÖZCAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bilal PATACI

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Rabia KOCATAŞ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Bilim Kurulu

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

* Unvan derecesine ve soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

SUNUŞ

Dinler Tarihi, insanlığın inanç serüvenini, kutsalla olan ilişkisini, mitolojilerini, ritüellerini ve toplumsal yapılarını anlamaya çalışan köklü bir disiplindir. Bu disiplin, sadece dinî geleneklerin geçmişine ışık tutmakla kalmaz, aynı zamanda günümüz dünyasının zengin dinî, kültürel ve toplumsal unsurlarını anlamlandırmak için de bizlere önemli bir bakış açısı sunar. Bu sebeple Türkiye’de Dinler Tarihi disiplininin her geçen gün daha da zenginleştirilmesi ve alanın bu kritik rolüne katkı sağlayacak akademisyenlerin yetiştirilmesi büyük bir öneme sahiptir.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 2-3 Mayıs 2025 tarihlerinde başarıyla üçüncüsü tamamlanan Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu, bu vizyonla Dinler Tarihi alanında çalışan lisansüstü öğrencilerine ve genç akademisyenlere güncel çalışmalarını sunabilecekleri, alandaki yeni çalışmaları takip edebilecekleri ve öncü hocalarla bir araya gelebilecekleri akademik bir platform sunmaktadır. Elinizdeki bu bildiri kitabı, söz konusu sempozyumda sunulan ve akademik ölçütlere göre değerlendirilerek yayımlanması uygun görülen bildirileri içermektedir.

Eserde yer alan çalışmalar, Antik Yakındoğu geleneklerinden Yahudiliğin modern yorumlarına, Hristiyan teolojisinden yeni dinî hareketler ve felsefî yaklaşımlara kadar geniş bir yelpazede konuları ele almaktadır. Bu bildiriler, Dinler Tarihi disiplininin sadece klasik metin ve inanç sistemleriyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda modern dünyada ortaya çıkan dinî, kültürel ve entelektüel hareketleri de bilimsel bir titizlikle inceleme gayretinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu çalışmalar, lisansüstü düzeyde yürütülen araştırmaların niteliğini ve ülkemizde Dinler Tarihi sahasının giderek güçlenen akademik üretkenliğini de ortaya koymaktadır.

Bu değerli eserin ortaya çıkmasında, öncelikle sempozyuma katılarak bu akademik zenginliği oluşturan tüm genç araştırmacılara ve araştırmalarıyla kitaba katkı sunan yazarlarımıza en içten teşekkürlerimizi sunarız. Onların azmi ve merakı, bu çalışmanın varlık sebebidir.

Ayrıca, sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen düzenleme kuruluna,

bilimsel değerlendirme sürecinde bildirileri titizlikle değerlendirerek eserin akademik kalitesine katkıda bulunan hakem hocalarımıza ve sempozyuma desteklerinden dolayı Diyanet İşleri Başkanlığına şükranlarımızı borç biliriz.

“III. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu Bildiri Kitabı”nın, başta Dinler Tarihi ğrencileri ve araştırmacıları olmak üzere, sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki tüm okuyucular için ufuk açıcı bir kaynak olmasını temenni ediyoruz.

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Düzenleme Kurulu Başkanı

İÇİNDEKİLER

- 1** Sosyal Bilimlerde ve Dinler Tarihi'nde Hermenötiğin Yeri
/ Semih ALTUNDAL
- 17** Antik Yakındoğu Geleneklerinde Recm Cezası
/ Muhammed Kamil BABURHAN - Aynur ÇINAR
- 51** Ana Temalarıyla Ugarit Mitolojisi: Baal Kültü Örneği
/ Nesibe GÜNDÜZ
- 75** Tokat'ın Şehir Tarihi İçerisinde Bir Unsur: Yahudi Cemaati
/ Fadime AKTAŞ
- 101** Modern Dünyada Geleneğin Yeniden İnşası: Şimşon Rafael Hırş'ın Tevrat Tefsiri Örneği
/ Tuğba ALÇI KARIŞ
- 121** Mısır'dan Çıkış Teorilerinin Değerlendirilmesi
/ Ayşe Nur OKUMUŞ
- 153** Amerikan Yahudiliğinde Manevi Arayış: Bağımsız Minyanlar ve Dua Ayinleri
/ Rümeyza UZUN
- 183** Yahudilikte Batı Duvarı'nın (ha-Kotel ha-Ma'aravi) Kutsallaşma Süreci
/ Ayşegül DEMİR
- 203** Tanrı ve Yaratılış Ekseninde Yahudilikteki Mitolojik Unsurlar
/ Erdem AKYÜZ
- 235** Anti-Siyonist Yahudilerin Bir Örneği: Satmar Hasidik Cemaati
/ Aybike ÇAĞLAR

- 261** Erken Dönem Hristiyanlıkta Şehitlik ve Imitatio Christi Bağlamında Dinî Kimlik İnşası
/ Ömer Faruk GÜNDÜZ
- 281** Tarihsel Eleştiri Bağlamında Elçilerin İşleri: Yazar, Yazım Tarihi ve Kaynakları
/ Talha GÖKÇİMEN
- 303** Diyalektik ve Aşkınlık Arasında: Barth ve Rahner'ın Lütuf Kavramına Bakışı
/ Esra Nur KILIÇ
- 315** Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı ve Karl Barth
/ Nilda ÖZTEMEL
- 327** Erasmus'un Yeni Ahit Çevirisi Novum Instrumentum
/ Özge Terzi YAZICI
- 347** Ateizm ve Hristiyanlık İkileminde Schleiermacher Teolojisi
/ Semanur ARAT
- 387** Sühreverdî'in İshrâk Felsefesinde İdrakin Mutluluk Üzerindeki Etkisi
/ Sema GÜLER

BİLDİRİLER

Sosyal Bilimlerde ve Dinler Tarihi’nde Hermenötiğin Yeri*

Semih ALTUNDAL

Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[smh.altndl@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-3240-2595



Öz: Hermenötik yaklaşımın sosyal bilimlerde ve Dinler Tarihi’nde daha doğru bilimsel bilgilere ulaşmada önemli katkıları bulunmaktadır. Çalışmada hermenötiğin sosyal bilimler ve Dinler Tarihi’ne bilimsellik noktasında ciddi katkıları olacağı vurgulana-caktır. Bunun için hermenötiğin felsefî arka planı Schleiermacher ve Dilthey’in çalış-maları özelinde aktarılacaktır. Zira hermenötiğin düşünsel temelinin saptanması dinler tarihçilerine yararlı olacaktır. Bu çalışma ile araştırmacıların sosyal bilimlerin bilimsellik düşüncesindeki problemleri ve hermenötiğin Dinler Tarih’ine yorumlama nok-tasındaki faydasını fark etmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada Schleiermacher ve Dilthey hermenötiği sistemleştiren ve felsefeye kazandıran isimler olmaları sebebiyle seçilmiş bu alandaki daha sonraki çalışmalar felsefî muhtevası sebebiyle bildirimizin amacına hizmet etmediği için tercih edilmemiştir. Bu iki isimden sonra Dinler Tarihi’nde hermenötik namına anlama ve yorumlama vurgusuyla ön plana çıkan M. Eliade ile yakın dönem dinler tarihçilerinden olan ve alana özgün katkıları bulunan J. Waardenburg ile konu sınırlandırılmıştır. Ülkemizde hermenötiğin Dinler Tarihi’ndeki önemini hermenötiğin kökenlerinden başlayarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma bu sebeple hermenötiğin hem sistemleşmesini hem de Dinler Tarihi’ne potansiyel katkısının özetlenmesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hermenötik, Pozitivizm, Tin bilimleri, Anlama, Metot.

* Bu çalışma, Doç. Dr. Zekiye Sönmez danışmanlığında hazırlanan “Dinler Tarihi Metodolojisinde Dinleri Anlama Problemi” (Afyon Kocatepe Üniversitesi: 2024) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Bilimsel çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşmak tabiatın ve insanın anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Doğru sonuçlara ulaşmak için de doğru metotlar kullanmak gerekmektedir. Doğru metot ise bilimsel disiplinlerin çalıştıkları alana göre belirlenmektedir. Her alanda aynı metodu kullanmak elde edilecek sonuç itibarıyla hatalı olabilmektedir. Zira sosyal bilimler şeklinde tasnif ettiğimiz disiplinlerde doğa bilimlerinin sahip olduğu yaklaşım, çalışmaların bilimselliğine zarar vermektedir. Ancak bu, sosyal bilimlerde de kesin çözüme araştırmacıları yaklaştıracak bir metodun var olmaması manasına gelmemektedir. Bu sebeple başta felsefeciler olmak üzere sosyal bilimciler hem sosyal bilim faaliyetlerinin bilimsel değerini arttırmak hem inceleme alanlarına dair hakikat vurgusunu daha sağlam yapmak hem de doğru anlamının gerçekleşmesi için birtakım faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu çalışmada bu faaliyetlerden belki de en kıymetlisi olan hermenötik yaklaşım incelenecektir. Bunun yanında çalışmada sosyal bilimlerde kesin çözümlere yaklaştıracak bir metot olarak görülen hermenötiğin sistemleşmesi ve Dinler Tarihi'ndeki önemi incelenecektir.

Hermenötiğin sistemleşmesi ve felsefî bir veche kazanmasında etkili olan Schleiermacher ve Dilthey özelinde hermenötiğin bir metot olarak değeri de çalışmada tartışılacak olan konular içerisinde bulunmaktadır. Bu, sosyal bilimlerdeki bilimsellik anlayışıyla ilişkili bir şekilde verilir bilimsel çalışmalarda hermenötik yaklaşımların önemi irdelenecektir.

Son olarak hermenötiğin sahip olduğu felsefî arka planla birlikte Dinler Tarihi'ne yapacağı katkılar tartışılacaktır. Burada uygulamalı hermenötik vurgusuyla ön plana çıkan yakın dönem dinler tarihçilerinden Jacques Waardenburg ve Dinler Tarihi araştırmacılarının dinsel malzemeleri toplamak ve betimlemek dışında görevleri bulunduğu vurgusuyla ön plana çıkan Mircea Eliade'nin görüşleri incelenecektir.

1. Hermenötik Yaklaşımın Kökeni ve Tarihsel Gelişimi

Temelleri Antik Yunan'a dayanan hermenötik 'yorum ilmi' manasına gelmektedir. Dinî fenomenlerin yorumlanmasında kullanılan çeşitli yöntemlerle birlikte hermenötik, fenomen ve dindar insan üzerine bize bilgi sağlamaktadır.

Dinsel olguların incelenmesinde tarihsel mukayese yöntemi bize dinî fenomenlerin tarihsel süreç içinde yapısında meydana gelen değişimleri sun-

maktadır. Din Fenomenolojisi ise bu fenomenlerin dindar insanın anlam dünyasındaki değerini betimlemektedir. Hermenötik yaklaşım bu noktada dindar insanın anlam dünyasını ifade etmenin ilmi olarak tanımlanmaktadır.¹

Hermenötik kelimesinin kökü olan *hermeneuein* (ερμηνευειν) “bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatı” gibi manalara gelmektedir.² Antik Yunan’da hermenötik, Hermes’in getirdiği Tanrı buyruklarının insanlar tarafından anlaşılması için kullanılan bir araç konumunda bulunmaktadır. Hermes, Tanrıların sözlerini insanların dillerinde getirmiştir. Bu, anlama olayının daha kolay gerçekleşmesini sağlamaktadır. Buna göre hermenötiğin ilk kullanım amacı başka dünyaların bilgisini bu dünyada anlamlandırmaktır. Hermenötik aynı zamanda Antik Yunan’da “Tanrıların sözlerini yorumlama faaliyeti” olarak da kabul edilmektedir.³

Hermenötik, Kilise Babaları döneminde St. Augustinus’un *De doctrina Christiana* isimli eserinde örneğinizi gördüğümüz şekliyle teolojik bir zeminde kullanılmıştır. Bu eser özelinde hermenötik Eski Ahit’in belli bir gruba hitabını Yeni Ahit’in emirleriyle evrensele yayıldığıının ispat çabası olmuştur. St. Augustinus bu çabayı Yeni Platoncu bir etkide sürdürürken Kitab-ı Mukaddes’in lafzî anlamını tinsel alana yükseltme derdiyle hareket etmiştir.⁴

Bu dönemdeki teolojik çaba kilisenin kendi görüşlerini temellendirme amacını yansıtmaktadır. İlerleyen tarihlerde ise hermenötik, kilisenin sorgulanması sırasında kullanılacak bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir. Hermenötik bu çabalar içerisinde Protestanlığın Kitab-ı Mukaddes yorumlarında görülmektedir.⁵

Hermenötik tarihsel gelişimi sürecinde kutsal metinler üzerinde bir yaklaşım olarak kullanılmıştır. Gerek Hermes ve St. Augustinus gerekse Protestanların yorum çabası kutsal metinler ya da dinsel söylemler üzerine olmuştur. Bu noktada kutsal metinlerde kullanılan dilin incelenmesi hermenötik yaklaşım için önemli bir köşe taşı hükmünde bulunmaktadır. Buradan hareketle Friedrich Schleiermacher (1756-1834) hermenötiği filolojik alanda daha evrensel bir düzeyde incelemiş ve yorumlamıştır. Bunu yaparken Schleiermacher, hermenötiğin tarihsel boyutuna bir kapı aralamış ve bu, hermenötik saha-

¹ Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I – (Sempozyum 08-09 Kasım 1996)* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 319.

² Hans-George Gadamer, “Hermenötik”, çev. Doğan Özlem, *Cogito* 89 (2017), 42.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 413.

⁴ Gadamer, “Hermenötik”, 43.

⁵ Van A. Harvey, “Hermenötik”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 345.

sındaki dogmatik yargıları geri plana itmiştir.⁶ Zira inceleme konusunun tarihsel sürecini bilmek yorumlamada önemli bir mesele olarak görülmektedir.

Schleiermacher hermenötik hakkındaki düşüncelerini dil üzerine bina etmektedir. Bu konuda kutsal metinlerin yorumlanması ve anlaşılması için özel birtakım anlama kalıpları ve teoriler üretmeye gerek olmadığını yalnızca metnin linguistik yönüyle alt metinde yatan psikolojiyi kavramanın yeterli olduğunu ifade etmektedir. “Zira insan, bir başkasının maksadına yalnızca dil aracılığıyla bir giriş yolu bulabilir.”⁷ Burada dil eser sahibinin içsel dünyasını bize yansıtan bir aracı konumunda bulunmaktadır. Nitekim Grekçe kökeni yorumlamak manasına gelen hermenötikte yorum faaliyetinin tabiatında üç ana nokta bulunmaktadır. Buna göre hermenötik faaliyet ilk olarak bir kaynaktan gelen bir işaret, daha sonra bu işaretin bir grup dinleyiciye aktarılması ve son olarak bu mesajı yorumlayan bir yorumcu şeklinde işlemektedir.⁸ Bu noktada anlama faaliyeti gerek kaynaktan gelen işaretin gerekse yorumcunun dinleyici gruba aktarım yaparken bu işarete müdahalesinin incelenmesidir. Bu müdahalede bulunan psikolojik altyapı kutsal metinlerin filolojik yönden incelenmesiyle gün yüzüne çıkartılabilmektedir.

“Hermenötiğin Kantı” olarak anılan Schleiermacher dile önem vermesinin yanında metin yazarının zihinsel süreçlerinin anlaşılması gerekliliğini de ifade etmektedir. Yazarın zihin dünyası özel bir alanı ifade ederken bu alanın anlaşılması ise evrenselin bilgisine ulaşmayı gerekli kılmaktadır. Ortaya çıkan bu durum bir ikiliğe sebep olmaktadır. Bu da modern yorumcularda bir problem olarak varlığını devam ettirmektedir.⁹ Bu problem tarihsel sürecin iyi okunması ve metin yazarlarının metinlerine etki eden karakterlerini doğru analiz etmekle hallolacaktır.

Schleiermacher bunların dikkate alınmasının yorumcunun yazarı anlamasını kolaylaştıracağını, bunun yanında metnin, yazarının kendisinden daha iyi anlaşılmasına başlanacağını ifade etmektedir. Bunun için yazarın içinde bulunduğu kültürel şartların yanında yazarın öznelliğinin de iyi kavranması gerekmektedir.¹⁰

Friedrich Schleiermacher, çalışmaları ile hermenötiğin “tarihsel bilimlere bir temel” haline gelmesinde de önemli bir figür olmuştur. O sosyal bilimler-

⁶ Gadamer, “Hermenötik”, 46.

⁷ Harvey, “Hermenötik”, 346.

⁸ Harvey, “Hermenötik”, 343.

⁹ Hans H Penner, “Interpretation”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Braun Willi - Russell T McCutcheon (New York: Cassell, 2000), 58.

¹⁰ Harvey, “Hermenötik”, 347.

de nesnel yargıların öne sürülebileceği bir zemin oluşturmak istemiştir. Din ve metafizik ayrımı yaparak dinsel alandan nesnel bilgiye ulaşmaya çabalayan Schleiermacher hermenötiği Reformasyonun etkisinden çıkaran kişi olmuştur.¹¹

Bununla birlikte Schleiermacher'e kadar yalnızca metne odaklanan anlama çabası tarihselci bir bakış kazanarak metinlerin tarihsel arka planını önemser hale gelmiştir.¹² Zira söz konusu din gibi insanlık tarihiyle paralel bir şekilde gelişmiş bir konu olunca tarihsel bakışın doğru kullanılması gerekmektedir.

Schleiermacher'den sonraki dönemde bu tarihselci bakış yerini psikolojik yorumla bırakmıştır. Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) ismini duymaya başladığımız bu alanda hermenötiğe farklı bir pencere açılmıştır. Dilthey "tin bilimlerinin sistematik açıdan yeniden temellendirilmesine girişmiş ve bunu anlamacı ve betimleyici bir psikolojiye dayanarak gerçekleştirmek istemiştir."¹³ Bununla birlikte o sosyal bilimlere objektif ve genel geçer sonuçlar sunabilen bir disiplin geliştirme amacıyla çabalamıştır. Bu noktada onun çalışmalarını hermenötik üzerinde yaptığı görülmektedir.¹⁴ "Dilthey'in hermenötiğe en büyük katkısı hiç şüphesiz ki hermenötiği, kutsal metinleri anlama ve yorumlama olarak anlayan dar çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin metodu haline getirmesidir."¹⁵ Bu sayede hermenötik kilisenin yorum çabalarından uzaklaşarak bilimsel çalışmanın bir konusu haline gelmiştir.

Dilthey hermenötiği felsefeye kazandıran kişi olmuştur. O, yazarın sahip olduğu zihinsel arka planın öneminden ziyade metinleri dinsel yönden incelemeyi önemsemiştir. Ona göre hermenötik için metnin oluşum aşamasında içerisindeki lafızların ne manalara geldiği önemli bir konu haline gelmiştir.¹⁶ Dilthey'in ifadesiyle tin bilimleri alanında metinler ve söylemlerin ana maddesi olan dil, metinlerin anlaşılması noktasında en önemli etken olmaktadır. Dilin öne sürdükleri subjektif olmakla beraber hermenötiğin amacı ortaya çıkan bu göreliliğin nasıl anlamlandırılacağını belirlemektir.¹⁷

¹¹ Sevrâ Fırıncioğulları, "Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 42-44.

¹² Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/4 (2007), 17.

¹³ Gadamer, "Hermenötik", 47.

¹⁴ Harvey, "Hermenötik", 344.

¹⁵ Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", 79.

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 413.

¹⁷ Tuncay Saygın, "Sosyal Bilimlerin Doğası ve Hermeneutik", 6. *Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, 2009), 106.

Dilthey'in hermenötik alanındaki önemi Schleiermacher'i değerlendirmesinde kendini göstermektedir. Schleiermacher yazarın metni kaleme alırken sahip olduğu zihinsel arka plana vurgu yapmaktadır. Onun bu vurguyu yapması yazarın zihinsel arka planının bilinmesinin metnin anlaşılmasında kolaylaştırıcı bir faktör olduğuna dair inancından kaynaklanmaktadır. Ancak Dilthey onun bu vurgusunu kabul etmemektedir. Zira Dilthey yazarın gelişimini ve metnin kaleme alındığı sırada yazarın çabalarına etki eden dışsal faktörler hesaba katılmadığı için bunu tarihsel gerçeğe aykırı görmektedir.¹⁸

Doğa bilimlerini tek hakikat yolu olarak görmek insan iradesine ve zihnine bir engel koymak manasına gelmektedir. Zira tarih insanlığın eylemleri, tercihleri ve çabalarıyla oluşmuş bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin belli bir kalıp yargı içerisinde yorumlanabileceği, benzer eylemlerin benzer sonuçlar doğuracağı anlayışı tarihi doğru anlamaya engel olmaktadır. Bu sebeple Dilthey, bilimleri doğa bilimleri ve tin bilimleri olarak ikiye ayırmaktadır. Doğa bilimleri insandan bağımsız tabiat kanunlarının idaresinde şekillenmiş gerçekliğin incelemesini yapmaktadır. Tin bilimleri ise insanoğlunun ortak çabasıyla ve tercihleriyle şekillenmiş insana ve hayata dair alanın incelemesini yapmaktadır. Dilthey'e göre insan tin bilimleri sahasında özgür bir varlık olarak görülebilmektedir. Bu sayede insan ürünü olan şeyler doğa bilimlerinin kanunlarından ayrı bir şekilde incelenebilmektedir. Bu inceleme ile insan ürünü olan sahada doğru bir değer yargısı kendini göstermektedir.¹⁹

Doğa bilimleri deney ve gözlemi elzem kabul etmektedir. Dilthey buna kısmen katılır görünmektedir. Ona göre de bilim denilen şey deneyle sabit olmalıdır. Ancak tin bilimleri fizik gibi deneysel faaliyet yapamamakta, genel bir tabiat yasası ortaya koyamamaktadır. Dilthey bu noktada basit bir deneycilik yürütmemektedir. Ona göre göre tin bilimleri 'iç deneyim'den kaynaklanan bir duyguya yönelimle deney faaliyeti yürütmektedir. Bu noktada doğa bilimleri gibi bir deneyden bahsetmek tin bilimlerini anlama noktasında hatalı bir davranış olmaktadır. Buna göre bütün bilimler sahip olduğu nesneye göre bir metot belirlediği gibi buna göre bir deney yolu izlemektedir. Tin bilimlerinin yasaları yine tin bilimlerinin kendi içerisindeki nesneler üzerindeki faaliyetleri neticesinde belirlenecektir.²⁰

Hermenötiğin XIX. yüzyılda müstakil bir şekilde neşet etmesinde önemli

¹⁸ Harvey, "Hermenötik", 348.

¹⁹ Yavuz Aduğit, "Dilthey'de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunlar", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2005), 247.

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 16-17.

bir isim olan Dilthey, insanın ve toplumun değişkenliği karşısında indirgemeci yönelimlere muhalefet etmektedir. Schleiermacher'den sonra hermenötiğin tesisinde ve sosyal/beşerî bilimlerde kullanılmasında önemli bir yere sahip olan Dilthey, insanın inşa ettiği değerler dünyasının çözümlenebilmesi için *anlama* kavramını öne çıkarmaktadır. Hızlı bir şekilde değişen toplumun anlaşılması için sahip olduğu değerlerin doğru bir şekilde anlamlandırılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Dilthey doğa bilimlerinin yöntem ve tekniklerine rağbet etmemektedir. Zira insan hayatı “devingen bir biçimde şekillenmektedir”. Dilthey doğanın açıklanması, toplumun ise anlaşılması gerektiğini ifade ederek hermenötiğin ana gayesini bizlere sunmaktadır.²¹

Dilthey'de başkalarını anlama, anlama olayının içselleştirilmesi neticesinde meydana gelmektedir. Bu içselleştirme başkasının yaşadığı duygusallığı kendi içimizdeki benzeriyle eşleştirmemiz neticesinde meyvesini vermektedir.²² “Biz, bugün ilkel ruh hallerinden biri saydığımız cengaverlik ve kahramanlık duygusunu, bunların ifade ediliş tarzlarındaki poetik ve metaforik yönleri, ancak onları içimizde yeniden yeşertip yaşamak suretiyle kavrayabiliriz ki, bu kavrama tarzının adı anlamadır.”²³

Karşımızdaki deneyim dünyasını (yabancı varoluş) oradan gelen duyuşal uyaranların bizde canlandırdığı düşüncelerle yargılamaktayız. Yabancı deneyimlerin bu noktada objektif bir şekilde yorumlanması için kullanılacak yöntem *anlama* olarak ifade edilebilmektedir. Tin bilimleri Dilthey tarafından iç gerçekliği açıkladığı için doğa bilimlerinden öncelikli görülmektedir. Tin bilimleri insanların deneyimlerine odaklanmaktadır. Bu deneyimler dış etkenler tarafından şekillendirilmektedir. Biz karşımızdaki insanın sahip olduğu deneyimi (tekil karakteristik) anlamak için kendi deneyimlerimizi kullanmaktayız. Aynı zamanda bu anlama faaliyeti kendimizi tanımamıza ve deneyimlerimizin (tekilliğimizin) farkına varabilmek için gerekli bir durum olmaktadır. Anlama sayesinde karşımızdaki tekil deneyimin objektif bilgisine ulaşma imkânı ortaya çıkmaktadır.²⁴

Dilthey'e göre anlama isteği karşıdaki deneyime duyulan ilgiden kaynaklanmaktadır. İlgi çevremizdeki insanların deneyimlerini dışarı vuran jest ve mimikler gibi dış göstergeler üzerine yapılan bir inceleme ile ‘sürekli yaşam görünüşleri’ni ifade edebilmemizi sağlamaktadır. Buna Dilthey anlama ve

²¹ Fıncıoğulları, “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, 44-45.

²² Topakkaya, “Felsefî Hermeneutik”, 80.

²³ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 77.

²⁴ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 85-87.

açıklama demektedir. Anlama ve açıklama kendisini en iyi dil üzerinden göstermektedir. Nitekim dil, yazılı eserler üzerinden insan doğasına ait objektif ürünleri bizlere sunmaktadır. Bu sebeple bir çeşit “virtüözlük” olan filoloji hermenötikte önemli bir konumda bulunmaktadır. Dilthey burada örneğin bir “din dâhisinin” eserinin onun içselliğini dışa vurduğunu ve bu metinlerin diğer insanlara aktarılırken açıldığını ifade etmektedir. İşte burada filoloji bu ifadenin pratiğe dökülmüş hali olan hermenötikle ilişkilendirilmektedir. Zira dil merkezli bir araştırma nesnesi filoloji merkezli bir çalışmayla anlaşılır. Dolayısıyla filoloji ile hermenötik arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.²⁵

2. Sosyal Bilimlerde Hermenötüğün Yeri

Avrupa’da XIX-XX. yüzyılda birtakım siyasi kaygılarla birlikte entelektüel bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu süreçte iktisat, sosyoloji, antropoloji ve psikoloji gibi disiplinler pozitivistlikten etkilenmişlerdir. İktisat ve sosyoloji devletlerin siyasi emellerini gerçekleştirmek amacıyla kesinlikçi çözümlerin peşine düşmüş ve ‘nomotetik kampa’²⁶ katılmışlardır. Psikoloji de XX. yüzyılda kendisini biyolojik verilerle donatmış ve yine pozitivist bir imaj çizmiştir. Bunların yanında Avrupa’nın diğer milletlerden üstünlüğünü kabul eden ve diğer milletleri araştıran antropoloji de gelişme göstermiştir. Bu süreçte antropoloji Doğu araştırmalarına yönelmiş ve burada ilkel olarak tanımladıkları halkların dışında yüksek uygarlık seviyelerine de rastlamıştır. Burada Avrupalıların aklına takılan soru antropolojinin araştırdığı yeni konusunu teşkil etmektedir: Modern devrim neden buralarda değil de Avrupa’da başarılı olmuştur?²⁷

Avrupa’da tarih ve nomotetik bilimler Batı dışı toplumları araştırmaya başladıklarında akıllarında diğer halkların tarihi var mı ya da Batı’nın kanunları bu halklar üzerinde ne kadar geçerli olmaktadır soruları bulunmaktadır. Bu soruların cevapları bütün halkların modernleşmeyi farklı aşamalar halinde yaşadığını ifade etmektedir. Tabii ki bu cevap yetersiz kalmaktadır. Zira Batı diğer halklar üzerinde XX. yüzyılın ilk yılları özelinde yeterince uzmanlaşmamıştır.²⁸ Akıllara gelen bu sorular ve uzmanlaşmanın yeterince ilerlememiş

²⁵ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 88-90.

²⁶ Sosyolojik bir terim olan *nomotetik yaklaşım* doğa bilimlerinin yasa koyucu tarzını benimseyerek insan ve topluma dair genelgeçer yasalar oluşturan yaklaşımlardır. Nomotetik bilimler sosyoloji, siyasal bilimler ve iktisattır. bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 322.

²⁷ Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 27-36.

²⁸ Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması*

olması Avrupalıların diğer milletleri yanlış yorumlamalarına sebep olmuştur. Bu yorumlarda kimi zaman art niyet olsa da kimi zaman da bilim dünyasında yeterli olgunlaşmanın gerçekleşmemiş olması da etkili olmuştur. Bu da Avrupalı olmayan milletler hakkında yeterince bilgi sahibi olmamaktan değil, elde edilen bu bilgilere nasıl yaklaşılabileceğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu da başlı başına metodolojik bir problem olarak kendini hissettirmektedir.

Pozitivistler doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında bir metod birliğinin olması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu da bir disiplinin bilim olarak nitelenebilmesi için yalnızca doğa bilimlerinin çizgisinde hareket etmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple pozitivist bilim adamları anlama konusunu eleştirmektedirler. Bunun sebebi ise anlamamanın insanları diğerlerinden farklılaştıracak şekilde incelenebilmesidir. Bu da doğa bilimlerinin standart kabullerini zorlamaktadır. Bunun yanında bilim camiasında anlamamanın kullanılması metod farklılıklarına yol açacaktır. Halbuki doğa bilimleri metodolojik olarak gayet kusursuzdur.²⁹ Bu noktadan hareketle özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında sosyal bilimlerin bilim sayılıp sayılmayacağı tartışmaları gerçekleştirilmiştir. Zira pozitivist ısrar sosyal bilimlerin kendileriyle ortak yöntem ve anlayışları kullanmadığı takdirde ortaya çıkan sonuçların güvenilirliğini düşük görmektedir. Bu sebeple sosyal bilimlere işlev katmak amacıyla sosyal bilimciler ciddi çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmalar sosyal bilimlerde ortak bir metod oluşturma üzerinde yoğunlaşmıştır. Zira problem metod üzerindedir.

Doğa ve tin bilimleri birbirinden farklı oldukları için kullandıkları metodlar da farklılık gösterecektir. Belki bu konudaki en önemli nokta doğa bilimlerinin açıklama tin bilimlerininse anlama üzerine kurulu olduğudur. Doğa bilimleri sahip olduğu teorik zeminin bir getirisi olarak doğayı yasalar çerçevesinde açıklamak zorunda bulunmaktadır. Buna göre tabiat kanunları bizlere kesin çözümleri sunmakta, eksik kalan kısımları tamamlamamıza imkân vermektedir. Tin bilimleri ise deneyimler, değerler ve hakikat iddiaları gibi kabuller arasında bir bütünlemeye gitmekte ve anlamaya çabalamaktadır. Burada anlama tin bilimlerinin deneyime verdiği önemin bir göstergesi olmaktadır.³⁰

Üzerine Rapor, 45-47.

²⁹ Kemal Ataman, "Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 316-317.

³⁰ *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003), 145-146.

Sosyal bilimlere işlevsel bir metot oluşturulması ve bazı çevrelerin sosyal bilimleri bir bilimsel alan olarak tanımları için harcanan çabalar XX. yüzyılda meyvesini vermiştir. Bunların ilk örnekleri sosyologlar, antropologlar, teologlar ve filozoflarda kendini göstermektedir. Burada hermenötiğin faydası göz ardı edilmemelidir. Hermenötiğin sosyal bilimlerde giderek artan bir şekilde kullanımı insana dair bazı ön kabullerin aşılmasında etkili olmuştur. Zamanla bilimsel çevreler insan hayatına yön veren kültürel etkilerin yanında bilinçli veya bilinçdışı faktörlerin önemini fark etmişlerdir. Bu da anlamaya olan ihtiyacın en açık göstergesi olmuştur. Bunun yanında epistemolojideki gelişmeler ve başta Wittgenstein ve Heidegger gibi filozofların insan doğasına dair düşünceleri etkili olmuştur. Buna göre tüm insanlık tecrübesi yorumlanabilir, insan ve toplum doğasına dair bütün yargılar kültürel etkilerin ve dilin çizdiği bir sınır içinde bulunmaktadır.³¹

Hermenötik yaklaşım pozitivistin metot birliği düşüncesinin kısmen aşılmasında etkili olmaktadır. Dilthey'in tin bilimleri vurgusu ve bilimsel camiadaki sorgulamalar neticesinde bilim insanları hermenötiğin bir metot olarak gerekliliğine şahit olmuşlardır. Pozitivist bilim anlayışı üzerinde hala ısrarla duran çevreler olsa da hermenötiğin felsefî bir zeminde sistemleşmiş olması bilim camiasının bir iç muhasebe yapmasına imkân vermektedir. Aynı zamanda hermenötik yaklaşımın varlığı sosyal bilimler için de metodolojik bir yetenek manasına gelmektedir.

3. Dinler Tarihi Metodolojisinde Hermenötiğin Önemi

Dinler Tarihi tarih penceresinden bakıldığında dinleri filolojik ve tarihsel yönden inceleyen ve dinlerin doğuşundan gelişimine bütün yönlerini araştıran bir disiplin olmaktadır. Mukayeseli çalışmalara göre ise dinlerin diğer dinlerle olan ilişkileri üzerinde çalışmaktadır.³² Dinin tarihî olarak incelenmesi filoloji ve tarihle bir mezhebin veya dinin incelenmesi manasına gelmektedir. Dinler Tarihi, dinleri ayrı ayrı incelerken aynı zamanda birbirleriyle olan münasebetlerini de ele almaktadır.³³ Dinler Tarihi bugüne kadar bu noktada ciddi bir entelektüel mücadele vermiştir. Bu mücadele esnasında dinler tarihçisi konumu itibarıyla disiplin içindeki malzemelerin bir yorumcusu olmaktadır.³⁴ Yorumlamaya başlamak için harici etkilerden arınmış bir zihin sahibi olabilmek

³¹ Harvey, "Hermenötik", 344.

³² Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 10.

³³ Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 5-6.

³⁴ Mircea Eliade, *Arapış*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 13.

gerekmektedir. Bu sayede anlama olayı daha sağlıklı gerçekleşecektir.

Dinler Tarihi için dinleri anlamak ve yorumlamak hayati bir öneme sahiptir. Dinler Tarihi'nin yorum yelpazesi ne kadar geniş ve esnek olursa anlama çabası o kadar objektif gerçekleşmektedir. Bunun yolu da kendine has bir metodoloji inşa etmekten geçmektedir. Dinler tarihçisi bu amaçla doğa bilimlerinden gelen bir "bilimsellik" arayışında olmamalıdır. Bu durum bazı dinler tarihçilerini çekingen tavırlara sürüklemektedir ancak bu da hatalı bir davranıştır. Olması gereken doğa bilimlerinden alınan modellerin zorunluluk arz etmediğini fark etmek ve daha orijinal çalışmalar için çabalamaktır.³⁵ Hermenötik bu noktada dinler tarihçisinin aradığı orijinalliyi verebilecek bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Dinler Tarihi'nin daha önce anlatılan nomotetik bilimler gibi bir disiplin olarak görülmesi din bilimlerinin amacına tezat oluşturmaktadır.

Hermenötik yaklaşım dinler tarihçisine hem objektif hem de kesin çözümün anahtarını verme noktasında faydalı olmaktadır. Zira felsefeciler sosyal bilimlerin de doğa bilimleri gibi kesin sonuçlar verebilecek bir metodu olması için çabalamışlardır. Burada hermenötik yaklaşım önemlidir. Ancak bu yaklaşım araştırmacının zihnini temizlemesi ile daha sağlıklı sonuçlar verebilecektir. Tabii ki burada bir kişinin zihinsel arka planını tamamen temizlemesi veya araştırma esnasında kapatması mümkün görünmemektedir. Olması gereken araştırmacının merak duygusu ve ilgisini araştırma konusu veya nesnesine yöneltirken herhangi bir başka amacının olmaması tek derdinin anlama ve yorumlama olması gerekmektedir. Dinler tarihçileri bu şekilde hermenötik yaklaşımı kullanarak hem incelenen dinî fenomenleri hem de dindarların dinî yaşayışlarını bir anlam kaybına uğratmadan anlayabilecektir.

Filozoflar ve teologlar Dinler Tarihi'nin çalışma prensipleri üzerine dört eleştiri getirmektedir. İlk eleştiri yapan din felsefecileri Dinler Tarihi'nin çalışmaları neticesinde dinlerin yerel olsun küresel olsun bütün unsurlarını anlamak için bir araç olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre dinler tarihçileri çalışmalarında adeta bir din felsefecisi gibi çalışmalıdır. Bu sayede insanlığı aydınlayabileceklerdir.

İkinci eleştiri ise Dinler Tarihi'nin söylendiği kadar objektif olamayacağına yöneliktir. Kitagawa'nın ifade ettiğine göre bu eleştiri neticesinde dinler tarihçileri yardımcı disiplinlerle daha fazla iş birliği içerisine girmelidir. Bu sayede dini çok yönlü anlama imkanına sahip olacaklardır.

Üçüncü eleştiriye göre dinler tarihçileri dinleri her türlü parametreler da-

³⁵ Eliade, *Arayış*, 84.

hilinde inceleseler de dindar bir insan olmanın psikolojisinden uzaktırlar. Bu noktada araştırmacının empati yeteneği devreye girmektedir.

Dördüncü ve son eleştiri ise din bilimsel çalışmaların bir dinin kendi teolojik çalışmalarına yönelik olduğudur. Bu eleştiri yapanlar Dinler Tarihi'nin objektifliğine şüpheyle yaklaşmaktadır.³⁶ Dinler Tarihi'nin objektifliği üzerine oluşan bu şüphelerin sebebi tarafsız bir metodolojinin bulunmamasıdır.

Hermenötik yaklaşım bütün bu eleştirilere cevap verebilecek ve Dinler Tarihi'nin dinamizmini koruyabilecek yapıyla önem arz etmektedir. Hermenötik yaklaşım sayesinde dinler tarihçileri özellikle felsefeden ödünç alınan bir düşünme ameliyesini kullanacaktır. Bunun yanında dindarların anlam dünyasına verdiği önemle bu dinleri normatif yorumlardan uzak ve bir değer kaybına uğratmadan anlayabilecektir. Hermenötik çaba her şeyden öte dinler tarihçisinin yorum faaliyeti yaparken kendisini belli bir dinî inanışa adamayacağına garantisini de vermektedir. Zira Dinler Tarihi'ndeki metotlar içerisinde bir önem sırası yapacak olursak hermenötik yaklaşım mukayese ve fenomenolojiden daha önemli olarak ilk sırada yer alacaktır. Bunun sebebi zaman içerisinde hem hermenötüğün daha geniş bir bilimsel çaba içerisinde gelişmesi hem de Dinler Tarihi'nin dünyanın değışen şartlarına ayak uydurmak için eldeki verileri tasnif etmekten öte yorumlamaya yönelmesi olmaktadır.

Bu alandaki bir diğeri isim olan Jacques Waardenburg hermenötüğün Dinler Tarihi'nde kullanılması noktasında önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Waardenburg hermenötüğün tarihsel, karşılaştırmalı ve bağlamsal olmak üzere üç farklı yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. Bunların dinî fenomenlerin anlaşılması noktasında önceden belirli olan birtakım anlam kalıpları kullandıklarını ifade etmektedir. *Uygulamalı hermenötik* adını verdiği dördüncü bir yaklaşımı ise “bizzat inananlardan gelen yorumları hesaba katmak için özel bir yaklaşım” olarak değerlendirmektedir.³⁷ Uygulamalı hermenötik ise beş aşamadan oluşmaktadır:

Uygulamalı hermenötüğün birinci etabında araştırmacı her türlü dinî telkin, araştırmacı yorumu ve normatif söylemlerden kendini uzaklaştırmalıdır. Bu sayede araştırmacının zihni adeta boşlukta salınan bir nesne gibi olacak ve her türlü bağlamlardan arınacaktır. Bu bağlantısızlık araştırmacıyı gözlemleri

³⁶ Joseph Mitsuo Kitagawa, “Amerika’da Dinler Tarihi”, çev. Mehmet Aydın vd., *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003), 17-18.

³⁷ Jacques Waardenburg, “Din Bilimlerinde Uygulamalı Hermenötik Araştırma”, çev. Ramazan Adıbelli, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 126.

esnasında daha özgür bir konuma getirecektir.

İkinci aşamada ise araştırmacı dinî fenomenin ait olduğu toplumu hesaba katacaktır. Her toplumun dinle olan münasebeti toplumun ihtiyaçlarına göre farklılık gösterdiği için bu aşama önemli bir yer işgal etmektedir. Araştırmacı bu aşamada gözlemlediği toplumun dine karşı bakış açısının farkına varacak ve fenomenlerin toplum gözünden değerlendirmesini yapabilecektir. Zaten bir dinin anlaşılması için o dinin dindarlarını gözlemlemek gerekmektedir.

Üçüncü aşamada da bir önceki aşamada belirttiğimiz toplumun dinamizmi kendini gösterecektir. Ana omurganın telkinlerine rağmen ilerleyen dönemlerde farklı bakışlar ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen toplumun sahip olduğu genel geçer bir kültür bulunmaktadır. Araştırmacı da hâkim kültür ile diğer yorumların farkına varmalıdır.

Dördüncü aşamada araştırmacı toplumsal ilişkilere yönelmektedir. Ardından dinî anlamların ilişkilerine bakacak ve dini fenomenlerin anlam boyutunu araştıracaktır. Zira “dinî fenomenler daha geniş sosyal yapılara ait oldukları zaman aynı şekilde dinî anlamlar da daha geniş bir anlamlar yelpazesi içerisinde” bulunacaktır.

Son aşamada da araştırmacı dinî fenomenler hakkında dindarların sözel vurgularını araştırma konusu yapacaktır.³⁸

Yorumun bu kadar önemli olmasına rağmen Eliade’a göre Dinler Tarihi’nin en az gelişmiş tarafı yorum gücüdür. Eliade, Dinler Tarihi uzmanlarının dinî malzemeleri ve bunlardan elde edilen birtakım bulguları bir araya getirmelerini anlamsız bulmaktadır. Ona göre bu dinî veriler dinlerin dindarları tarafından yaşanan ve tecrübe edilen çıktılarını oluşturmaktadır. Bunları biriktirmekten ve kategorilere ayırmaktan ziyade yorumlamak bu verilerin anlaşılmasında daha etkili olacaktır.³⁹ Yani Dinler Tarihi Eliade’ın bu ifadeyi kullandığı yıllarda dahi veriyle dolmuş ve bir yenilik aramaktadır. Günümüz özeinde dinler tarihçilerinin yorumlamaya gelişen iletişim imkanları içinde daha çok mesai harcaması gerekliliği kendini göstermektedir. Nitekim günümüzde verilere ulaşmak daha kolaydır ve bilimsel manada olmasa da dinlerle hemen her materyal zaten bir yerlerde biriktirilmiş durumdadır. Bunun bilimsel bir kisveye bürünmesi dinler tarihçilerinin yenilik yaptığı manasına gelmemektedir. Hatta bu durum dinler tarihçilerini bilim yapma noktasından da uzak tutmaktadır.

³⁸ Waardenburg, “Din Bilimlerinde Uygulamalı Hermenötik Araştırma”, 128-129.

³⁹ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 8.

Eliade dinler tarihçilerinin dinî materyalleri toplayan bir antikacı olmasını aksine bu malzemeleri yorumlaması gerektiğini ifade etmektedir. Burada dinler tarihçilerini antikacı durumuna düşmemeleri, malzemeleri biriktirip ortaya bir müze çıkartmaktan ziyade bu malzemeleri yorumlayıp bir anlamlar dizisi elde etmenin gerekliliğini ifade etmektedir.⁴⁰

Dinler tarihçileri ellerindeki malzemeyi yalnızca sınıflandırmaması gerektiğini fark etmişlerdir. Bunun üzerine dinî verilerin derin anlamlarının keşfine çabalamaya başlamışlardır. Tabii ki burada dinî fenomenlerin tek bir açıdan incelenmesi yanlış yorumlara sebebiyet verebilmektedir. Mircea Eliade dinler tarihçilerinin dinsel eylem ve sembollerin manalarının keşfinde hermenötiğe mecburen başvuracaklarını belirtmektedir. Ona göre fenomenler dinî hayat içerisinde durağan değillerdir. Zamanla gelişen ve başkalaşan bir özellikleri bulunmaktadır.⁴¹ Dine dair her şey insanla ilişkili olduğu ve zamanın değişmesiyle insanların tabiata ve tabiat üstüne bakışında farklılıklar oluşmaya başladığı için dinsel fenomenlerin anlamlarında zenginleşmeler oluşabilmektedir. Bu sebeple hermenötik aslında zaman içerisinde de kendini güncellemek mecburiyetindedir. Bugün bir fenomenin anlaşılmasında kullanılan zihinsel kalıplar daha sonra hatalı sonuçlar ortaya çıkartabilmektedir.

Sonuç

Pozitivizmin yol açtığı metodolojik problemler içinde sosyal bilimler için en uygun çıkışı hermenötik sunmaktadır. Mevcut sorunları gören bilim insanları sosyal bilimlerin iddialarının bilimselliğini ispat için çabalamışlardır. Bu da hermenötiğin geliştirilmesi ve sistemleştirilmesini sağlamıştır. Bir çeşit iş birliği olarak disiplinler arası çalışmalara örnek gösterilebilecek bu gelişme bütün sosyal bilimlerin yararına olmaktadır. Bu sayede sosyal bilimler hem objektif yorumlarda bulunabilecek hem de bilim camiasında iddiaları bilimsel olmamakla suçlanmayacaktır.

Söz konusu iş birliğinden Dinler Tarihi de nasibini almaktadır. Dinler Tarihi ve din bilimi çalışmaları hermenötik sayesinde eksik kalan yorum faaliyetini gerçekleştirebileceklerdir. Daha önce bahsettiğimiz gibi tarihsel mukayese ile fenomenlerin tarihsel seyrine tanık olan dinler tarihçileri fenomenoloji ile bu fenomenleri betimleyebileceklerdir. Son aşamada ise bu fenomenler yorum tabi tutulacak ve ortaya fenomenle ilgili bir bulgu çıkartılacaktır. Hermenötiğin bu denli sistemleşmiş olması dinler tarihçilerinin bulguları-

⁴⁰ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 2.

⁴¹ Mircea Eliade, *Australian religions: An Introduction* (Londra: Cornell University Press, 1973), 200.

nın objektifliğine katkı sağlamaktadır.

Netice itibariyle Dinler Tarihi'nin günümüzde hala var olan bir metodoloji problemi varsa bu hermenötikle halledilebilecektir. Zira hermenötik yaklaşım oluşturduğu düşünüş tarzıyla bizi metin yazarının zihin dünyasına taşıyabileceği gibi metinlerin tarih içindeki mahiyet değişimlerini de anlamamızı sağlayacaktır. Bunu başardığımızda Eliade'ın dediği gibi antikacı durumundan kurtulup Dinler Tarihi'nin yorum gücünü geliştirebiliriz. Dinler Tarihi'nin yorum gücüne gerek geçmişi gerekse bugünü anlamada ciddi bir görevi bulunmaktadır. Zira günümüzde de dünya tıpkı eskiden olduğu gibi din temelli ideolojiler tarafından yönlendirilmeye açıktır.

Kaynakça

- Aduğit, Yavuz. “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunlar”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2005), 245-260.
- Ataman, Kemal. “Bilimsel Sosyal Bilim İdealinin Açmazları: Bir Hermenötik Açılım Teklifi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 313-329.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Eliade, Mircea. *Arayış*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- _____. *Australian religions: An Introduction*. Londra: Cornell University Press, 1973.
- _____. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Fıncıoğulları, Sevrâ. “Sosyal Bilimler ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”. *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 37-48.
- Gadamer, Hans-George. “Hermenötik”. çev. Doğan Özlem. *Cogito* 89 (2017), 42-58.
- Harman, Ömer Faruk. “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”. *Dinler Tarihi Araştırmaları I – (Sempozyum 08-09 Kasım 1996)*. 315-322. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Harvey, Van A. “Hermenötik”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 343-355.
- Kitagawa, Joseph Mitsuo. “Amerika’da Dinler Tarihi”. çev. Mehmet Aydın vd. *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*. 13-41. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2003.
- Komisyonu, Gulbenkian. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılandırılması Üzerine Rapor*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları,

13. Basım, 2021.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Hermeneutik Üzerine Yazılar. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003.

Penner, Hans H. "Interpretation". *Guide to the Study of Religion*. ed. Braun Willi - Russell T McCutcheon. New York: Cassell, 2000.

Saygın, Tuncay. "Sosyal Bilimlerin Doğası ve Hermeneutik". *6. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı*. 101-111. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, 2009.

Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Topakkaya, Arslan. "Felsefî Hermeneutik". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2007), 75-92.

Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2. Basım, 1993.

Waardenburg, Jacques. "Din Bilimlerinde Uygulamalı Hermenötik Araştırma". çev. Ramazan Adıbelli. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 125-149.



Antik Yakınoğu Geleneklerinde Recm Cezası

Muhammed Kamil BABURHAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
[muhammedkamilbaburhan@gmail.com], Orcid ID: 0009-0003-5947-5553

Aynur ÇINAR

Doktor Öğretim Üyesi, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
[aynur.cinar@ogu.edu.tr], Orcid ID: 0000-0001-8576-7566



Öz: Gayrimeşru cinsel ilişki tarih boyunca birçok toplumda suç olarak değerlendirilmiştir. Kimi toplumlarda bu durum dini bir altyapıyla ahlaki bir suç olarak nitelendirilirken kimilerinde ise toplumsal hukuka aykırı bir suç olarak kabul edilmiştir. Bu suçun müeyyidesi gerek toplumdan topluma gerekse aynı toplumda bile zaman-mekân bağlamında değişkenlik göstermiştir. Fakat çağımızın ortalarından itibaren ortaya çıkan “Cinsel Devrim”den itibaren gayrimeşru cinsellik suç olmaktan çıkana kadar hemen her din ve kültürde bunun bir suç olduğunu ve cezalandırmak için bazı müeyyidelerin uygulandığını biliyoruz. Arapların da içinde bulunduğu Semitik gelenekte ise zina suçu recm adıyla bilinen ve zinaya ilişkin bütün ölüm cezalarını kapsayan çatı bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bildiride antik Yakınoğu toplumlarında zina suçuna uygulanan ve recm kapsamına giren müeyyideler bütünü, Semitik halkların sosyo-kültürel yaşamları bağlamında, karşılaştırmalı bir dini ve hukuki bakımdan ele alınacaktır. Recm cezasının Yakınoğu toplumlarının tarihsel, dini ve hukuki yapılarında derin köklere sahip olduğu bilinen bir husustur. Mezopotamya’dan Mısır ve Hicaz’a kadarki coğrafyada zina suçu, toplumsal düzeni tehdit eden bir eylem olarak kabul edildiği için ağır yaptırımlarla önlenmeye ve cezalandırılmaya çalışılmıştır. Bu yaptırımlar, temel olarak toplumsal/bireysel olarak ahlaki değerleri ve aile yapısını koruma amaçlamış, fakat Yakın Doğu’nun her yerinde aynı şekilde uygulanmamıştır. Hammurabi Kanunları, zanileri boğarak cezalandırmayı öngörürken, zinayı dini-ahlaki bir bozukluk olarak kabul ederek ölümü bunu engellemenin tek yolu olarak belirlemiştir. Yine antik bir kutsal metin olan Tevrat ise zinayı net olarak yasaklamakla kalmamış, aynı zamanda bu suçu Tanrısal ahde vefasızlık kabul ettiği için oldukça acımasız bir idam şekli

olan taşlayarak öldürmeyi öngörmüştür. Antik Yakındoğu'daki recm uygulaması gibi bir konu sadece tarih ve dinler tarihini değil; aynı zamanda antik dönem teolojisi, hukukunu ve sosyo-kültürel yapısını da ilgilendirdiğinden çalışma hukuk tarihi ve sosyolojisinin yanı sıra eskiçağ teoloji ve kültür tarihinden de faydalanacaktır. Bu bakımdan dinler tarihinin tarihi, fenomenolojik ve karşılaştırmalı metodunun yanı sıra hukuk, sosyoloji ve teolojinin de yöntem ve verilerinden de faydalanılacaktır. Yeri geldiğinde benzer örneklerle karşılaştırmalar yapılacak fakat mümkün olduğunca deskriptif bir dil kullanılacağı için yargılayıcı olmaktan kaçınılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Zina, Recm, Hukuk Tarihi, Hammurabi.



Giriş

Recm cezası, seküler hukuk anlayışı öncesi tarih boyunca hemen her milletin kanunlarında ilahi ya da beşerî kaynaklı olarak çeşitli şekillerde var olmuş, bilhassa Yahudilik ve İslam gibi Semitik dinlerde Tanrı buyruğu olarak kabul edilen bir idam yöntemidir. Genel olarak cinsel suçlar için öngörülen bu ceza sisteminin kapsamına bazı hukuk sistemlerinde sadece zina değil, teca-vüz ve enestet ilişki gibi suçlar da dâhil edilmiştir. Dini hukuk bağlamında Tevrat kaynaklı olduğu düşünülse de aslında recm cezası, günümüz yazılı hukuk kuralları ve metodunun temeli ve ilk örneği olan Sümer hukuk geleneğindeki uygulamaların hem devamı hem de çeşitlenmesi olarak anlaşılabilir.

Bu çalışma Urukagina, Ur-Nammu, Eşnunna gibi Sümer hukuk sisteminin kanun metinlerinden başlayarak Akkadlı Lipit-İştar, Orta Asur kanunları, Hammurabi ve İslam öncesi Arap hukukundan başlayarak antik Yakındoğulu Semitik halkların insan temelli kanunlarında çeşitli şekillerde görülen recm uygulamalarını ele alacaktır. Aslında Semitik geleneğe ait olmasa da bölgeye ait bir devlet olması ve diğer halklarla çok yakın ilişkiler içinde bulunması hasebiyle antik Mısır da çalışma kapsamına alınmıştır.¹ Yine Yakındoğu hukuk geleneğinin dini hukuka yansımalarının en iyi örneği olan Tevrat hukuku da karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve ilahi kökenli bir kanun modelinin kendisinden önceki dini sistemlerden nasıl etkilendiğine vurgu yapılacaktır. İslam hukukunun konusu olması ve burada çok daha detaylı tartışılması hasebiyle İslam'da var olup olmadığı tartışılan recm cezası bu çalışmaya dâhil edilmeyecektir. Çalışma bağlamında iki problem üzerinde yoğunlaşılacaktır: Bunlardan ilki, İslam geleneğinde sadece taşlama şeklinde görülen recm ceza-

¹ Karen Radner, *Mezopotamya Dicle Ve Fırat Nehirlerinin Kıyısındaki Erken Yüksek Kültürler*, çev. Beste Hertsch (İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 2021), 65.

sının çeşitli toplumların farklı dönemlerinde değışik öldürme tekniklerini de kapsamasıdır. İkincisi de şekli ne olursa olsun cinsel suçlara öngörülen recmin aslında ilahi bir emir değıl, Sümer kanunlarından beri var olan beşeri ve örfi bir Yakınoğu geleneğı olduğudur.

1. Çatı Kavram Olarak Recm

Recm kelimesi Semitik dil ailesine ait bir kelime olup; bu dillerin ilk yazılı örneklerin bulunduğu Akadca'da 'ragāmu' şeklinde bağırma, kovuşturmak, hak talebinde bulunmak anlamlarına gelen fiil yapısında bir kelimedir.² Nitekim aynı dil ailesinden olan İbranicede de 'ragam, regima, sakal, satira' versiyonlarında taşlamak, taşa tutmak, yergi, hiciv, yergi gibi farklı kullanım ve anlam yelpazesine sahip bir kelimedir.³ Recm literal manada terk etmek, kovmak, sürmek, öldürmek ve lanetlemek gibi anlamlarının yanı sıra "taşlama" anlamına da gelir. Hatta Râğıb el-İsfahânî, recm kelimesinin ilk anlamını taşlama ikinci anlamını da sövme, kovma hatta izansız konuşma olarak zikreder.⁴ Recm kavramının etimolojisindeki bu belirsizlik, muhtemelen, kavramın Yakınoğu'da hem taşıyarak öldürme şeklindeki idam şekline hem de bütün idam çeşitlerini hatta halk nezdinden küçük düşmeye sebep olacak bütün hakaret, sürgün ve sövgü tarzı kelami taşlamayı da içerdiği içindir. Nitekim İslam hukukunda muhsan (evli veya dul) bir kadın ya da erkeğin zinasına verilen taşıyarak öldürme cezasının⁵ yanı sıra recm, Kur'an'daki bazı ayetlerde zan, evham ve hakaret içeren anlamda da kullanılmıştır.⁶ Fakat tarihi süreçte kavramın İslam hukukunda had cezası olarak öngörülen recmin, Yakınoğu geleneğine uygun olarak sadece taşıyarak öldürmeye indirgenmesi sebebiyle anlam daralmasına uğradığı söylenebilir.

Antik Yakınoğu'da cinsel suçlara yönelik cezai müeyyideler soy bağının bozulmaması, toplumsal düzenin korunması ve ahlaki doku ve normların sürdürülmesi hususunda merkezi bir rol oynamıştır. Bu uygulamalar bireysel cezalar olmasının ötesinde toplum üzerinde caydırıcılık işlevi görmüştür. Mezopotamya uygarlıklarından Antik Mısır'a, Yahudilerden Arap toplumlarına

² Jeremy Black, Andrew George, Nicholas Postgate (ed.), *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 295.

³ İsrail Benyakar – Yuda Siliki, *Türkçe-İbranice İbranice-Türkçe Sözlük* (Tel Aviv: İsrail'deki Türkiyeliler Derneğı, 2011), 470.

⁴ Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. A. Güneş – M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 418.

⁵ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcani, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 113.

⁶ Bk. Kehf, 18/22; Meryem, 19/46. Ayrıca Kur'an'da geçen 'recm' kelimesinin anlamları için bk., Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015).

kadar geniş bir coğrafyada uygulanan cezalar, yukarıdaki literal anlamındaki geniş manalarını kapsar şekilde, taşlama, idam, su ordali, yakma, uzuv kesme gibi fiziksel şiddet içeren yöntemlerden sürgün, zorunlu evlilik ve maddi tazmin gibi daha dolaylı yaptırımlara kadar çeşitlilik göstermektedir. Tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda bu hukuki kavramın sadece muhsan zanilerin cezasıyla sınırlı kalmadığı; ensest, tecavüz, homoseksüel, çoklu ilişkiler, zoofili ve dahi zina iftirası gibi suçlara da uygulandığı görülmektedir. Bu bağlamda, ‘recm cezası’ kavramının içeriğinin genişletilmesi; başta dinler tarihi ve hukuk tarihi çalışmaları olmak üzere birçok alan çalışmasında ilgili kanunların ve hüküm ayetlerinin değerlendirilmesinde daha net bir fotoğraf sunacaktır. Bu cezai müeyyidelerin hukuki metinlerdeki karşılıklarını uygulama biçimleri üzerinden zikrederek, recm cezası kavramının kapsamını belirtceğiz.

1.1. İdam

MÖ 21. yüzyılda Sümer Kralı Ur-Nammu ve oğlu Dungi tarafından çıkarılmış Ur-Nammu kanunları mevcut veriler ışığında en eski yazılı hukuk metnidir. Sümer hukuk geleneğinin temel taşlarından biri olarak kabul edilen bu kanunlar, çoğunlukla sosyal düzeni korumaya yönelik maddeler içermekte olup özellikle hırsızlık, saldırı ve zinaya dair hükümler içermektedir. Mezopotamya hukuk geleneğinin temelini atan bu metinler, sonraki Babil ve Asur yasalarına da ilham kaynağı olmuştur.⁷ Bu kanunname, Sümer toplumunda zina suçuna karşı katı bir tutum sergileyen ve sosyal düzeni korumayı amaçlayan hükümler içermektedir. Zina, özellikle evli kadınların sadakatsizliği bağlamında ele alınmış olup, bu suçu işleyenlere yönelik ağır cezalar öngörülmüştür. Kanunlar, evlilik dışı ilişkilerin aile yapısına zarar vermesini önlemek amacıyla zina eden kadınlar ve tecavüz eden erkekler için idam cezasını öngörür. Bu bağlamda kanun hükümleri şunlardır:

Bir erkek, bir başkasının hakkına tecavüz eder ve genç bir adamın bakire karısının bekâretini bozarsa, o erkek öldürülecektir.⁸

Bu madde, Sümer toplumunda cinsel suçların mülkiyet ekseninde değerlendirildiğini göstermektedir. Bir erkeğin, başka bir erkeğin ‘hakkına tecavüz etmesi’ ifadesi, evli bir kadının cinsel bütünlüğünün kocasına ait bir hak olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, evli bir kadına yönelik tecavüz suçu işleyen erkek, doğrudan ölüm cezasına çarptırılmaktadır. Ancak

⁷ Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 36.

⁸ Ur-Nammu Kanunları m.6; Wikipedia, “Ur-Nammu Kanunu” (Erişim 22 Şubat 2025). https://en.wikipedia.org/wiki/Code_of_Ur-Nammu

bu kanun maddesinde dikkat çeken husus, cezanın mağdur kadının statüsü üzerinden şekillenmesidir. Kadının evli ve bakire olması hususu, suç çok daha ağır kabul edilmesine sebep olmuş ve idam cezası öngörülmüştür. Bu durum, Sümer toplumunun kadının bekâretine ve kocasının üzerindeki haklarına büyük önem verdiğini göstermektedir.

Bir adamın karısı başka bir adamın peşinden giderse ve adam onunla yatarsa, o kadın öldürülür, fakat o erkek serbest bırakılır.⁹

Bu madde ise, Sümer hukukunda kadın ve erkeğin zina suçundaki hukuki konumlarının eşit olmadığını açıkça göstermektedir. Kadın, sadakatsizlik gösterdiğinde ölüm cezasına çarptırılırken, aynı eylemde müşterek olan erkek herhangi bir cezai yaptırıma maruz kalmamaktadır. Bu hususta iki temel nokta öne çıkmaktadır:

- Kadının sadakati, aile düzeninin temel unsuru olarak görülmektedir. Sümer toplumunda kadın, genellikle eşinin ve ailesinin namusunu temsil eden bir figür olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, evli bir kadının zina yapması, yalnızca bireysel bir suç değil, aile düzenine ve toplumsal normlara karşı işlenmiş bir ihlal olarak görülmüş ve en ağır ceza olan idam ile cezalandırılmıştır.
- Erkeklerin zina suçundan muaf tutulması, ataerkil yapıyı güçlendiren bir unsurdur. Sümer hukukunda erkeğin zina yapması durumunda herhangi bir ceza almaması, ataerkil yapının bir göstergesidir. Kadının sadakati sıkı biçimde denetlenirken, erkekler daha özgür bir cinsel alana sahip olabilmıştır.

Bu maddeler ışığında, Sümer toplumunda pederşahi temelli bir hukuk anlayışının mevcut olduğunu ve kadının hukuki statüsünün kocasının hakları ve inisiyatifleri doğrultusunda şekillendiğini belirtebiliriz. Kadınların evlilik içindeki sadakati mutlak bir zorunluluk olarak kabul edilirken, erkeklerin cinsel sadakati hukuki olarak denetlenmemiştir. Bu hükümler, Sümer toplumunun sosyo-kültürel normları çerçevesinde şekillenmiş olup, kadını mülkiyet temelli bir bakış açısıyla değerlendiren hukuk anlayışının bir yansımasıdır. Bu durumda soy-nesep bağının bozulmasında kadının doğurganlık özelliği etkenidir. İrili ufaklı grupları barındıran kozmopolit Sümer yapılanmasında da nesep ve soy bağının korunmasının ne denli önemli bir husus olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Ur-Nammu kanunnamesinden çok daha evvelinde cinsel fiiller kontrol altına alınmaya başlanmış ve normlar oluşturulmuştur;

⁹ Ur-Nammu Kanunları m.7, Wikipedia, “Ur-Nammu Kanunu” (Erişim 22 Şubat 2025). https://en.wikipedia.org/wiki/Code_of_Ur-Nammu

bizler yalnızca eldeki yazılı belgeler doğrultusunda Ur-Nammu Kanunnamelelerinden süreci başlatabilmekteyiz.¹⁰ Bu kanunlardan yaklaşık yüz elli sene sonra Eski Babiller tarafından oluşturulan Eşnunna Mecellesinde suç ve ceza anlayışı, daha sonraki Hammurabi Kanunlarına kıyasla daha esnek olup, kısas yerine genellikle tazminat esasına dayalı cezalar öngörmüştür. Hırsızlık, saldırı ve adam öldürme gibi suçlar, ölüm veya bedensel cezalar yerine genellikle malî tazminat ile çözüme kavuşturulmuştur, ancak ağır suçlar -örneğin cinayet ve belirli hırsızlık vakaları- ölüm cezası ile cezalandırılmıştır. Zina ise toplumsal düzeni tehdit eden bir suç olarak değerlendirilmiş ve özellikle evli kadınların zinası ağır yaptırımlarla karşılanmıştır. Suçun faili olan kadın genellikle ölüm cezasına çarptırılırken, erkek için daha hafif cezalar öngörülmüştür. Hukuk sisteminde sosyal statü belirleyici bir unsur olup, suçun faili ve mağdurun toplumsal konumu, verilecek cezanın niteliğini etkileyen temel unsurlar arasındadır. Bu bağlamda zina ile hükümler şunlardır:

Eğer bir adam bir adamın kızına başlık (parası) verirse ve bir başkası anasına babasına sormadan onu zorlayıp, birkini giderirse, bir can davasıdır, ölecektir.¹¹

Bu kanun maddesi evlilik öncesi bekâretin korunması ve zorla cinsel ilişkiye (tecavüz) verilen cezalar açısından önemli bir hüküm içermektedir. Başlık parası ödenmiş yani evlilik sözleşmesi yapılmış bir kadının, ailesinin rızası olmadan zorla cinsel ilişkiye maruz kalması, sadece bireysel bir saldırı değil, aynı zamanda aile otoritesine ve toplumsal düzene karşı bir ihlal olarak değerlendirilmiştir. Kadın, burada pasif bir özne olup, suçun asıl mağduru ailesidir. Failin ölümle cezalandırılması, Sümer ve Babil hukukundaki "bekâretin babaya ait bir hak olarak görülmesi" anlayışını yansıtmaktadır. Ancak hükmünde, mağdur kadının akıbetine veya korunmasına dair bir ifade bulunmaması, hukukun kadının haklarından çok, ailenin ve evlilik düzeninin korunmasına odaklandığını göstermektedir. Bu madde, pederşahi hukuk anlayışının erken örneklerinden biri olup, kadın bedeninin toplumsal mülkiyet olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.

Eğer mukavele özeti ve mukaveleyi babasına ve anasına yaptıysa ve onu aldıysa zevcedir. Başka bir adamın koynunda yakalanırsa ölecektir, yaşamayacaktır.¹²

¹⁰ Eric Berkowitz, *Seks ve Ceza Arzuyu Yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 26.

¹¹ Eşnunna Kanunları m. 26, Mevrure Tosun – Kadriye Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 81.

Bu madde ise kadının evlilik bağının resmiyetini ve sadakat zorunluluğunu belirtmektedir. Kadının evliliği, bireysel bir sözleşmeden çok, ailesi tarafından yapılan bir anlaşma olarak kabul edilmektedir. Evli bir kadının başka bir erkekle cinsel ilişkiye girmesi mutlak bir ihanet olarak değerlendirilmiş ve ölümle cezalandırılmıştır. Dikkat çeken nokta, zina fiilinin sadece kadın açısından cezalandırılıyor olmasıdır; erkek hakkında herhangi bir yaptırımdan bahsedilmemektedir. Bu, kadının sadakatinin mutlak bir zorunluluk olarak görüldüğünü, ancak erkek için böyle bir hukuki zorunluluğun bulunmadığını göstermektedir. Akad kanunlarının şekillendirdiği Babil'in Hammurabi yasalarında da suç ve ceza arasında katı bir denge kurulmuş, "kısasa kısas" ilkesine dayanan bir hukuk anlayışı benimsenmiştir. Zina suçlarının farklılaşmasına bağlı olarak cezalarda da farklılaşmalar görülmektedir.¹³ Bu başlık altında müeyyidesi ölüm olan zina suçları ile ilgili hükümleri ele alalım:

Bir kişi, henüz erkek olarak bilinmeyen, hala babasının evinde yaşayan ve onunla uyuyan başka bir adamın karısına (nişanlı ya da çocuk annesi) tecavüz ederse ve bu adam öldürülür; ancak kadın masumdur.¹⁴

Bu Hammurabi Kanunu maddesi, tecavüz suçuna yönelik cezai yaptırımı ve kadının hukuki statüsünü ortaya koymaktadır. Failin ölümle cezalandırılması, suçun toplumsal düzen açısından ağır bir ihlal olarak görüldüğünü gösterirken, mağdur kadının masum kabul edilmesi, kadının rızası dışında gerçekleşen eylemlerde cezai sorumluluğunun bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, kadının evli ya da nişanlı olması, suçu yalnızca bireysel değil aynı zamanda başkasının mülkiyetine zarar verme bağlamında ele alan ataerkil hukuk anlayışını yansıtmaktadır. Bu hüküm, Hammurabi Kanunlarında kadının evlilik içindeki statüsüne verilen önemi vurgulamakla birlikte, kadının cinsel iradesinin hukuk tarafından yalnızca belirli bağlamlarda korunduğunu da göstermektedir. Nitekim Semitik hukuk geleneklerinin devamı olan Orta Asur Kanunları da sert ve katı yaptırımlarıyla dikkat çeken bir hukuk sistemidir. Hammurabi Kanunlarından daha ağır cezalar içeren bu Kanunname toplumsal düzenin korunmasını amaçlanmıştır. Orta Asur Kanunları, bireysel haklardan çok devlet otoritesini ve aile namusunu koruma amacı güden, cezai yaptırımları son derece sert bir hukuk anlayışını yansıtmaktadır. Bu anlayışın bazı zina suçlarına ölüm cezasını uygun gördüğü görülmektedir:

¹² Eşnunna Kanunları m. 28, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 82.

¹³ Kozak, Genel Hukuk Tarihi, 90.

¹⁴ Hammurabi Kanunları m. 130, Tahsin Saygılı, "Babil Hukuku Ve Hammurabi Kanunları", *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 2/2 (Nisan 2015), 11.

Eğer bir adamın karısı meydandan geçerken, bir başka adam onu yakalar ‘seninle yatayım mı?’ derse, kadın razı olmaz ve kendini korursa (direnirse), zorla onu yakalar ve onunla yatarsa, ister adamı kadının üzerinde yakalasınlar, ister kadının yattığını şahitlerle ispatlasınlar o adamı öldüreceklerdir, kadın için ise suç yoktur.¹⁵

Bu madde, tecavüz suçuna karşı katı bir ceza öngörerek failin ölümle cezalandırılmasını hükme bağlamaktadır. Bu kanun maddesi antik dönem hukuk metinlerinde kadının iradesinin tanındığı ve zorla cinsel ilişkiye maruz kalan kadının suçlanmadığı nadir örneklerden biridir. Hammurabi Kanunlarında farklı hususlarda benzer hükümler bulunsa da, Orta Asur Kanunları kadının pasif bir özne olarak değil, mağdur olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Ancak felsefi açıdan bakıldığında, suçun bireysel mağduru kadından çok, kadının kocası ya da ailesi olarak görülmekte, dolayısıyla failin cezası kadının haklarını korumaktan çok aile düzenini koruma amacı taşımaktadır. Bunun yanı sıra, tanıklarla ispat şartının aranması, hukuk sisteminin kanıta dayalı bir yapıya sahip olduğunu da göstermektedir.

Eğer bir adamın karısı evinden çıkıp, bir adamın üzerine, onun oturduğu yere giderse, (adam) bir (başka) adamın karısı olduğunu bildiği (halde) onunla yatarsa adamı ve kadını öldüreceklerdir.¹⁶

Bu madde de kadının evlilik dışı ilişkisini mutlak bir ihanet olarak tanımlamakta ve ölüm ile cezalandırmaktadır. Evli kadının sadakati, yalnızca bireysel bir ahlaki konu değil, aynı zamanda sosyal düzenin temel direği olarak ele alınmıştır.

Eğer bir adam, karısıyla bir adamı yakalarsa (zina halinde), adamı suçlayıp, ispat ederse, her ikisini de öldürecekler, kocanın sorumluluğu yoktur. Eğer yakalanan adamı kral huzuruna veya hâkimler önüne getirir, onu suçlar ve ispatlarsa ve yine koca karısını öldürecek olursa, adam da ölecektir. Eğer karısının burnunu keserse adam da hadımlaşacak, bütün yüzünü parçalayacaklar. Eğer koca karısını serbest bırakırsa, adamı da serbest bırakacaklardır.¹⁷

Bu maddede zina suçunun cezasını belirlemenin doğrudan kocanın inisiyatifine bırakıldığı anlaşılmaktadır. Hukuk tarihi açısından bu durum adaletin bireylerin kararlarına bağlı olduğu, yargı sürecinin kişisel intikamla iç içe

¹⁵ Orta Asur Kanunları m. A-12, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 247.

¹⁶ Orta Asur Kanunları m. A-13, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 247.

¹⁷ Orta Asur Kanunları m. A-15, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 247.

geçtiği bir dönemi işaret etmektedir. Kadının cezasının belirlenmesi tamamen kocanın inisiyatifine bırakılmış olup, kadının kendi savunmasını yapma hakkına ilişkin herhangi bir düzenleme ise bulunmamaktadır. Hukuk felsefesi açısından bu madde hukukun tarafsızlık ilkesini ihlal etmekte ve adaleti bireylerin duygusal tepkilerine bağlı hale getirmektedir. Ayrıca, bedeni cezaların doğrudan uygulanması, cezalandırmanın intikam anlayışı ile iç içe geçtiğini ve bireyin haklarından çok, toplumun namus anlayışının korunduğunu göstermektedir.

Eğer bir adam, bir adamın karısının sözüne uyarak onunla yatarsa adamın hatası yoktur. Kadının kocası, karısına istediği gibi ceza yükleyecektir. Eğer zor kullanarak yatarsa, suçlanır ve ispat edilirse suçu adamın karısındaki gibi olacaktır.¹⁸

Bu madde, kadının iradesini tanımakta ancak onun zina yapması durumunda tüm cezai sorumluluğu ona yüklemektedir. Bir önceki hukuk maddesi ile kıyaslandığında burada kadının rızasının önemli bir faktör olarak kabul edildiği anlaşılmakla birlikte cezalandırmanın sadece kadına yöneltildiği de görülmektedir.

Eğer bir adamın karısı, diğer bir adamın karısını evine alırsa bir adama yatmak için onu verirse ve bu adam onun, bir adamın karısı olduğunu bilirse, ona bir adamın karısı ile yatan adam gibi muamele edecekler ve kadının kocası, yatılmış karısına ne muamele yapıyorsa, kötü yola sevk edene de öyle muamele edecek ve eğer kadının kocası, yatan karısına hiçbir şey yapmayacaksa, onları serbest bırakacaklardır. Eğer adamın karısı durumu bilmezse ve onu evine alan kadın, baskı altında adamı kadına getirirse ve adam kadınla yatarsa, eğer evden çıkışında kendisiyle yatıldığını söylerse, kadını serbest bırakacaklar, hürdür. Yatan erkek ve aracı kadın öldürüleceklerdir. Eğer kadın söylemezse, adam karısına gönlünün istediği cezayı verecek, yatan erkeği ve aracı kadını öldüreceklerdir.¹⁹

Bu madde ise Asur'da zina suçunun yalnızca işleyenler değil, aracılık edenler için de ölümle sonuçlanabildiğini göstermektedir. Bu hususta toplumsal ahlakın korunması adına bireylerin özel yaşamlarına sıkı bir denetim uygulandığı görülmektedir. Felsefi olarak incelendiğinde bu madde hukukun yalnızca bireysel suçları değil, aynı zamanda ahlaki yozlaşma olarak görülen eylemleri de cezalandırmak için kullanıldığını ortaya koymaktadır.

¹⁸ Orta Asur Kanunları m. A-16, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 248.

¹⁹ Orta Asur Kanunları m. A-23, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 249.

Bu hukuk maddeleri doğrultusunda Hammurabi ve Orta Asur Kanunları, Sümer hukukunun mirasını sürdürerek zina suçuna yönelik sert düzenlemeler getirmiş, ancak bu cezalar toplumsal yapıyı koruma amacına hizmet eden zamansal cezalar olarak şekillenmiştir. Bu hukuk sistemlerinde zina, bireysel bir ahlaki ihlalden ziyade, aile düzenini ve toplumsal normları tehdit eden bir unsur olarak görülmüş ve özellikle evli kadınlar için ölüm cezası öngörülmüştür. Ancak bu cezalar mutlak bir adalet anlayışına dayanmaktan çok, belirli bir dönemin toplumsal yapısını muhafaza etmeye yönelik olmuştur. Nitekim, zina eden kadına ölüm cezası verilmesi, evliliğin sadece bireyler arası bir bağ değil, aile ve toplum düzeninin devamlılığı açısından merkezi bir kurum olarak değerlendirilmesinin bir sonucudur. Orta Asur Kanunlarında bu anlayış daha da sertleşmiş, yalnızca zina yapanlar değil, bu fiile aracılık edenler dahi ölümle cezalandırılmıştır. Ancak bu cezaların temeli, suçun ağırlığından ziyade, toplumun namus anlayışının korunması ve aile yapısının devamlılığının sağlanmasıdır. Cezaların uygulanışında kocaya geniş yetkiler tanınması, hukukun tarafsız bir mekanizma olmaktan çok, bireysel ve toplumsal intikam anlayışının bir aracı olarak kullanıldığını göstermektedir. Mezopotamya hukukunda zina suçunun en ağır şekilde cezalandırılması, evlilik kurumunun sarsılmasını önlemeye yönelik bir tedbir niteliği taşımış, böylece ölüm cezası, değişen toplumsal normlara uyum sağlayan zamansal bir yaptırım olarak varlık göstermiştir.

1.2. Su Ordali

Mezopotamya hukuk sistemlerinde zina suçuna karşı uygulanan katı yaptırımlardan biri de su ordali cezasıdır. Özellikle Hammurabi Kanunları, Ur-Nammu Kanunu ve Orta Asur Kanunlarında zina suçuna ilişkin bu cezai yöntem bulunmaktadır. ‘Su tecrübesi’ ve ‘sınama’ gibi adlandırmalar da yapılan bu yöntemin kökeni, Nehir Tanrısının adaletine başvurmadır.²⁰ Mezopotamya hukuk sistemlerinde suya dayalı yargılamalar, yalnızca zina değil, büyücülük ve politik ihanet gibi ağır suçlarda da sıklıkla uygulanmaktadır. Nehre bırakılan kişinin akıbetine göre suçlu ya da masum kabul edilmesi, adaletin ilahi bir gücün müdahalesiyle sağlandığı inancına dayanmaktadır. Ancak bu uygulama, masumiyet karinesi ve kanıta dayalı yargılama ilkeleri açısından ciddi sorunlar içermektedir. Söz konusu sınamanın nesnelliği tartışmalıdır; bu yöntem, yüzme yetisine sahip bireyler için avantaj, bilmeyenler içinse ölüm getiren bir durum teşkil etmektedir. Ayrıca, bazı dönemlerde zift kuyularının nehir yargılamasında kullanıldığı ve bu durumun sanıkların hayatta kalma ihtimalini ciddi ölçüde azalttığına dair iddialar, sistemin adalet ilkeleriyle bağ-

²⁰ Kozak, Genel Hukuk Tarihi, 131.

daşmadığını ortaya koymaktadır. Coğunlukla Fırat ve Dicle nehirleri kıyılarında bulunun Hit ve Sippar kentlerinde uygulanan bu ceza, bazı zina ile ilgili kanun maddelerinde sinamadan ziyade direk ellerin ve kolların bağlanmasıyla suya atma şeklinde bir cezalandırma yöntemi olduğunu göstermektedir.²¹ Bu kanun maddelerini sırasıyla inceleyelim:

Eğer bir adamın eşini (başka) bir adam zina ile itham eder ve nehre gidip temize çıkarsa onu itham eden adam 1/3 mana gümüştten tartacaktır.²²

Bu hüküm zina suçlamasının ispat yükünü suçlayan kişiye yüklemektedir. Mezopotamya hukuku yalnızca iddia üzerine kişileri cezalandırmak yerine, suçlanan tarafın masumiyetini kanıtlama fırsatı da sunmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus, masumiyetin dini bir yol olan nehir yargılaması ile kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Suçlanan kişinin nehirden sağ çıkması durumunda ithamda bulunan kişinin mali bir tazminat ödeme zorunluluğu ise iftira suçuna karşı caydırıcı bir mekanizma olarak değerlendirilebilir. Bu uygulama mesnetsiz suçlamaların önüne geçmeyi amaçlarken, aynı zamanda bireyler arasındaki hukukî dengenin sağlanmasına yönelik bir düzenleme niteliği de taşımaktadır.

Bir adamın karısı başka bir adam ile basılırsa (suçüstü halinde) her ikisi de bağlanır ve suya atılır; ancak, koca karısını, kral da kölelerini affedebilir.²³

Bu madde zina fiilinin en ağır şekilde cezalandırıldığı durumlara örnek teşkil etmektedir. Suçun kesinliği, tarafların suçüstü yakalanmasına bağlanmış ve herhangi bir yargılama süreci öngörülmeksizin fail ve suç ortağının bağlanarak nehre atılması, yani idam edilmesi hükümleştirilmiştir. Bununla birlikte erkeğe tanınan af yetkisi dikkat çekicidir. Koca, eşini affedebilmekte ancak bu yetki yalnızca kendisine tanınmaktadır; bu durum pederşahi toplumun, erkeğin eşi üzerindeki hüküm yetkisine ve kadının bireysel haklarından ziyade eşine olan sorumluluklarının etkilerinin bir tezahürüdür. Ayrıca Kralın köleler için af yetkisine sahip olması, toplumsal hiyerarşinin hukukî sistemde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Bu madde, zina suçunun özel mülkiyet ihlali olarak algılandığını ve bu nedenle cezanın yalnızca ahlâkî bir norm ihlaline değil, aynı zamanda erkek otoritesine karşı işlenen bir suç olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

²¹ Yavuz Arslan, “Mezopotamya’da Nehir Yargılamasının Uygulanmasına İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Aralık 2021), 1-8.

²² Ur-nammu Kanunları m. 11, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 40-41.

²³ Hammurabi Kanunları m. 129, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 11.

Bir adamın karısının başka bir adam ile ilgili olarak dedikodusu yapılır-
sa; ancak, kadın diğer adamla uyurken yakalanamazsa kadın kocası için nehre
atılır.²⁴

Bir suçlamanın doğrulanamaması durumunda dahi, suçlanan tarafın ma-
sumiyetini ispatlamakla yükümlü tutulduğunu gösteren bu hüküm, dedikodu-
nun bile kadın açısından ciddi bir hukukî süreç doğurduğunu göstermektedir.
Hüküm maddesi kadının zina suçunu işleyip işlemediğinin öğrenilmesi için su
ordali yöntemine başvurarak süreci sonuçlandırılmıştır. Bu uygulama nehre
atılmadan bir gün önce suçlanan kadına dualar öğretilir ve kadın o duaları
okur, akabinde kadının eline kutsal sudan dökülür ve ertesi gün ise suçlar tek
tek zikredilir ve nehre atılır. Nehir suçsuz olanı yukarı iter, suçlu olanı ise
içene alıp boğar. Bu yargılama sürecini tapınak rahipleri yapar hakimler ise
gözlemler.²⁵ Bu hususta sınavın fiziki yeterliliklerle şekillenmiş olmasın-
dan ziyade teolojik temelli olmasının göz önünde tutulduğu görülmektedir.
Burada yargılamanın, hukuki deliller yerine mistik ve doğaüstü bir sürece da-
yandırılması, hukukun irrasyonel unsurlar içerdiğini göstermektedir.

Bir kadın kocası ile kayga ederse ve ona “benim için uygun biri değilsin”
derse bu peşin hükmünün nedenlerini ileri sürmek zorundadır. Eğer kadın
suçsuzsa (haklıysa) ve onun payına düşen bir hatası yoksa buna karşılık koca-
sı onu terk etmiş ve ihmal etmişse, o zaman bu kadına hiçbir suç ithaf edile-
mez, çeyizini alır ve babasının evine geri döner. Eğer kadın masum değilse ve
buna rağmen kocasını terk etmiş, evine bakmamış ve kocasını ihmal etmişse
bu kadın suya atılır.²⁶

Bu iki kanun maddesi, evlilik içinde kadının boşanma talebinde bulun-
ması halinde kocasına yönelik bir sorumluluk yüklendiğini göstermektedir.
Kadının kocasını terk etmesinin hukuka uygun olup olmadığı, erkeğin evlilik
yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğine bağlı olarak değerlendirilmiştir.
Erkeğin eşini ihmal etmesi, boşanma hakkı için meşru bir sebep olarak kabul
edilmekte ve kadının çeyizini geri almasına imkân tanınmaktadır. Ancak, ka-
dının suçlu görülmesi halinde doğrudan suya atılması, kadının evine/yuvasına
karşı yaptığı ağır bir suç olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

²⁴ Hammurabi Kanunları m. 132, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 12.

²⁵ H. Hande Duymuş Florioti – Gözde Demirci, “Çivi Yazılı Kanun Metinlerinde İl-
ginç Bir Suç Tespit ve Cezalandırma Yöntemi: Suya Atılma”, *Tarih Araştırmaları*
Dergisi 32/54 (Ekim 2013), 1-16.

²⁶ Hammurabi Kanunları m. 142-143, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 12.

Bir kişi bir kızı kendi oğlu ile nişanlarsa ve oğlu da o kızla ilişkiye girerse ve bundan sonra baba kızı kirletirse ve birlikte basılırlarsa baba bağlanarak suya atılır.²⁷

Bu hüküm aile içi cinsel istismara karşı en sert yaptırımlardan birini içermektedir. Toplumdaki baba ve oğul arasındaki hiyerarşik ilişkiye rağmen, baba figürünün kendi oğlunun nişanlısıyla ilişkiye girmesi en ağır suçlardan biri olarak görülmüş ve doğrudan ölüm cezası ile cezalandırılmıştır. Bu madde, Mezopotamya hukukunda evlilik kurumunun korunmasına büyük önem verildiğini ve aile içindeki rollerin sıkı kurallarla belirlenmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Eğer bir adam, bir adama şöyle derse: ‘senin karınla (birçokları) tekrar tekrar yattılar, şahitlik yoktur’; anlaşma yapacaklar ve (iddiayı yapanla, suçlu kadın) nehre gideceklerdir.²⁸

Bu hüküm maddesi, zina suçlamasında delil yetersizliği durumunda hem suçlayan hem de suçlanan kişinin aynı prosedüre tabi tutulmasını öngörmektedir. Hukukun, tanıkların olmadığı durumlarda teolojik bir sınavı delil yerine kullanması, yargılama sürecinde rasyonel bir yöntemden ziyade mistik bir hakemliğe başvurulduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu hususta kadının doğrudan suçlu kabul edilmemesi ve bir soruşturma sürecinin başlaması önceki hükümlere kıyasla daha dengeli bir yaklaşım sergilemektedir.

Eğer bir adamın karısı, babası, erkek kardeşi, oğlu tarafından değil de bir başkası tarafından yolculuğa çıkartılırsa ve o adam, kadının bir adamın karısı olduğunu gerçekten bilmediğine yemin ederse, o adam kadının kocasına iki Talent kalay verecektir. Bir adamın karısı olduğunu bilirse zararlarını verecek (tazmin edecek), şöyle yemin edecek; ‘ben onunla yatmadım’. Fakat adamın karısı şöyle derse ‘o benimle yattı’. Zarar gören bir adamın tazminatı gibi o adama tazminat verilecek ve anlaşma olmadan nehre gidecektir. Eğer nehirden sağ olarak dönerse kadının kocası, karısına ne yaptıysa, ona da (erkeğe de) o yapılacaktır.²⁹

Bu hukuk maddesi Orta Asur Kanunlarında ki zina suçlamasında tazminat ve yemin mekanizmasını içeren detaylı bir prosedür sunmaktadır. Erkek failin kadının evli olduğunu bilmemesi durumunda, yalnızca maddi bir ceza

²⁷ Hammurabi Kanunları m. 155, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 13.

²⁸ Orta Asur Kanunları m. A-17, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 248.

²⁹ Orta Asur Kanunları m. A-22, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 248-249.

ile sorumluluktan kurtulabilmesi dikkat çekicidir; ancak suçlamanın kesinleşmesi halinde nehir sınavına başvurulması, adaletin tamamen teolojik bir teste bağlandığını göstermektedir. Ayrıca, failin nehirden sağ çıkması durumunda kadının kocası tarafından cezalandırılabileceği hükmü, yargı yetkisinin bireysel intikama bırakıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Bu hükümler doğrultusunda; Mezopotamya hukukunda bazı zina suçlarında su ordali müeyyidesinin uygulanması, teolojik temellere dayanan ancak beşeri bir hukuki mekanizma olarak işlev gören bir yargılama yöntemi olarak karşımıza çıkıyor. Adaletin sağlanması amacıyla uygulanan bu yöntem, suçlanan kişinin doğrudan mistik içerikli ancak fiziksel olan bir sınava tabi tutulmasını öngörmektedir. Zina suçuna yönelik düzenlemelerde su ordalinin kullanım şekli, delil ve tanık yetersizliği durumunda tanrısal müdahaleye başvurulması gerektiği inancına dayanmaktadır. Nehre bırakılan kişinin hayatta kalmasının masumiyet, boğulmasının ise suçluluk göstergesi sayılması yargılama sürecini doğrudan doğaüstü bir sınavla ilişkilendirmektedir. Hukuki açıdan bakıldığında, bu uygulama suçu kesinleşmemiş bireyler için ciddi riskler taşımakta ve fiziksel yeterlilik gibi değişken unsurlara bağlı olarak adaletin sağlanmasını şansa bırakmaktadır. Bununla birlikte, bazı maddelerde su ordaliye tabi tutulan kişinin suçsuz bulunması durumunda iftira atan tarafa tazminat yükümlülüğü getirilmesi, yargılamanın hukuki boyutunu güçlendiren unsurlar arasında yer almaktadır. Ancak cezanın cinsiyet ve toplumsal statü bağlamında farklılaşması, erkeklere tanınan af yetkisi gibi faktörler bu mekanizmanın eşitlik ilkesine dayalı bir hukuk anlayışına sahip olmadığını göstermektedir.

1.3. Yakarak Öldürme

İnsanlık tarihinde yakarak öldürme cezası belirli cezalarda uygulanmıştır. Bu cezanın verilebilmesi, suç-ceza dengesi bağlamından, ağır bir suçun işlenmesini gerektirmektedir. Antik dönem Yakındoğu geleneklerinde yaygın olmayan bu ceza büyücülük, itaatsizlik, ihanet, ensest zina suçları gibi ağır suçlara verilmiştir. Hukuki yükümlülükler bağlamında Semitik gelenekte yazılı hukuk geleneğinde karşımıza çıkan bu hükümleri ve uygulamaları inceleyelim:

Herhangi bir kişi babasından sonra annesi ile ensest ilişki suçunu işlerse her ikisi de yakılır.³⁰

Zikrettiğimiz hüküm Hammurabi Kanunlarındaki aile yapısını ve nesep düzenini koruma amacı güden katı cezai yaptırımlardan biridir. Hammurabi

³⁰ Hammurabi Kanunları m. 157, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 14.

Kanunlarında ensest suçlarına karşı öngörülen cezalar genellikle ölümle sonuçlanmakta olup, özellikle ebeveyn-çocuk ilişkisi bağlamında ağırlaştırılmıştır. Bu bağlamda, annenin de cezalandırılması, pasif bir taraf olarak görülmediğini ve kadının toplumsal konumuna bakılmaksızın suçun müşterek tarafı sayıldığını göstermektedir. Mezopotamya toplumunda hukuk, ilahi ve dünyevi otoritenin bir birleşimi olarak değerlendirildiği için nesep bağı ve aile kurumuna zarar veren ahlaki suçlar en ağır cezalardan olan ‘yakarak öldürme’ ile bastırılmıştır. Ancak Mezopotamya Yazılı Hukuk geleneğinde bu hüküm dışında zina suçunun cezası olarak yakarak öldürmenin verilmemiş olması ve dahi suç ceza dengesinde sık rastlanılmayan bir müeyyide olması; yakılarak öldürmenin aşırı ve sembolik bir ceza olmasının yanında, ateşin kutsal görülmesi³¹ ve ölüm sonrası hayat düşüncesinde yanarak ölen kişinin ruhunun yok olduğu ve dumanının göğe yükselip ölümler diyarına inememesi³² düşüncesi ile ilgili olabilir.

Yaklaşık üç ay sonra Yahuda'ya, ‘Gelinin Tamar zina etmiş, şu anda hamile’ diye haber verdiler. Yahuda, ‘Onu dışarıya çıkarıp yakın’ dedi.³³

Tevrat’ta geçen Yahuda ve Tamar’ın hikayesinin anlatıldığı pasajda geçen bu pasuk belirli bir cezai hüküm içermekte ve akabinde Levililer21/19 gibi hüküm ayetlerinin de temeli olduğu anlaşılmaktadır. Pasajdaki olaya göre Yahuda gelini Tamar’ı ilk iki oğlu ile evlendirdikten sonra oğulları ölür ve üçüncü ve son oğlu ile evlendirmek istemez. Yahuda, hayatta kalan üçüncü oğlunu Tamar’a vermekten kaçınınca, Tamar, kayınbabasını kandırarak onunla ilişkiye girer ve ondan hamile kalır. Olay ortaya çıkınca Yahuda, Tamar’ı yakarak öldürme cezası verir. Tamar ise Yahuda’ya ondan rehin aldığı mühür, kaytan ve değnekle gerçeği gösterir. Yahuda, hatasını kabul ederek Tamar’ın kendisinden ‘daha doğru bir kişi’ olduğunu söyler. Yahuda böylelikle dul iken zina yaptığını düşündüğü gelininin yakılarak öldürülmesi emrini geri çeker. Bu olay ve verilen ceza bağlamında değerlendirecek olursak dul bir kadının zina yapması durumunda karşılaşacağı müeyyide yakılarak öldürülmedir. İlgili pasukta geçen ‘dışarıya çıkarın’ lafzından kastın ise mesken şehrin dışı olduğu aşıkardır.³⁴ Hukuk felsefesi açısından bu hüküm incelendiğinde Yahuda’nın yetkili bir kişi olarak doğrudan hüküm vermesi, ataerkil yapının ve aile

³¹ Sümerlilerin ateş tanrısı Gibil-Nusku, Semitik kültürde ateş tanrısı olarak Girra versiyonunda yerini almıştır.

³² Ömer Kahya, “Ölüm Sonrası Hayat: Sümerce Metinlerde Öteki Dünya”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (Mayıs 2018), 49-76.

³³ Yar.38:24

³⁴ Yahudilerde cezanın şehrin dışında tatbik edilmesi ile ilgili bk. ‘1.1. Taşlayarak Öldürme’ başlığı.

reisinin cezai yetkisini ve bir suç durumunda herhangi bir soruşturma sürecine gidilemediğini vurgular. Ancak Tamar'ın davaya delil getirebilmesi hukuki olarak bireysel savunma verilebildiğini göstermektedir.

Bir adam hem bir kızla, hem de kızın annesiyle evlenirse, alçaklık etmiş olur. Aranızda böyle alçaklıklar olmasın diye üçü de yakılacaktır.³⁵

Bu hüküm Tora hukukunda ensest ilişkileri ve aile içi evlilik yasaklarını düzenleyen katı cezai yaptırımlar olduğunu tekrardan gözler önüne sürmektedir. İlk başlıkta cinsel suçlara dair zikrettiğimiz taşıyarak öldürme müeyyidesinin yanı sıra yakarak öldürülme cezasının da olması; hem threesome (üçlü) cinsel suçunun hem de ensest ilişki suçunun "alçaklık" olarak nitelendirilerek, toplumsal ahlakı ve aile yapısını bozan suçlar olarak tanımlandığını göstermektedir. Ayrıca burada öngörülen ceza, Tevrat'taki diğer cinsel suçlar için öngörülen taşlama cezasından daha ağır bir infaz yöntemi olarak öne çıkmaktadır. Hukuki açıdan bu hüküm, aile onurunu ve soy bağlarını koruma amacı güden bir normatif düzenleme olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, suça karışan taraflara aynı müeyyidenin uygulanması, müşterek sorumluluk ilkesine yöneliktir. Toplumsal yapı içinde ahlaki düzenin bozulmasını önlemeye yönelik bu sert cezanın verilmesi dönemin teokratik hukuk anlayışında caydırıcılığın esas alındığını gösterir.

Bir kâhinin kızı fahişelik yaparak kendini kirletirse, hem kendini hem de babasını rezil etmiş olur. Yakılmalıdır.³⁶

Bu pasuk, kâhin/kohen soyundan olanlar için genel kuralların verildiği pasajda geçmektedir. Pasuk, bu soydan gelen kadınlar için özel bir ahlaki düzenleme getirerek, din adamlarının itibarını ve kutsiyetini koruma amacı güden bir norm oluşturmaktadır. Bir kâhinin kızının fahişelik yaparak 'kendini kirletmesi' sadece bireysel bir suç değil, ailesinin ve özellikle babasının itibarını da lekeleyen bir fiil olarak görülmektedir. Burada öngörülen ceza yakılarak idamdır. Hukuki açıdan bakıldığında bu hüküm, Yahudilikte dini liderlerin ailesine yönelik daha katı etik kurallar getiren bir statü hukukunun varlığına işaret eder. Tevrat hukukunda kâhinler, halkın manevi rehberleri olduğu için, onların ailesinin de toplumsal örneklik sergilemesi beklenmiştir. Dolayısıyla, burada bireysel suçun yanı sıra kutsal bir görevi temsil eden bir zümrenin itibarı da korunmaya çalışılmaktadır. Bu düzenleme, Antik İsrail toplumunda hukukun yalnızca bireysel davranışları değil, aynı zamanda sosyal statüye bağlı etik normları da düzenlediğini tekrar be tekrar göstermektedir. Ba-

³⁵ Lev.20:14

³⁶ Lev.21:19

billilerde Hammurabi, Yahudilerde ise Tora'da karşımıza çıkan bu hükümler yazılı hukuk açısından bizlere yakarak öldürme cezasının belirli zina suçlarında uygulanması hususunda kaynaklık teşkil etmektedir.

Bu hükümler sonucunda yakılarak öldürme cezası, yalnızca ağır suçlar için öngörölmüş, genellikle ahlaki düzeni tehdit eden fiiller karşısında uygulanmıştır. Yazılı Mezopotamya ve Yahudi hukuk geleneklerinde bu cezanın özellikle nesep bağıını koruma, toplumsal yapıyı muhafaza etme ve ilahi otoriteyi tesis etme amacı güttüğü görölmektedir. Bununla birlikte, ateşin sembolik anlamı, cezanın yalnızca fiziksel bir yaptırım değıil, aynı zamanda bireyin ruhsal varlığına yönelik bir müdahale olarak değıerlendirildiğini göstermektedir. Bu bağlamda teolojik temelli zamansal bir hüküm olan bu cezanın yalnızca caydırıcılıkla değıil, aynı zamanda suçluyu ve suçunun bırakacağı kiri toplumsal ve metafizik düzeyde yok etme amacıyla da uygulandığını da anlamaktayız.

1.4. Taşlayarak Öldürme

Recm cezası antik Yakınoğu tarihinin en erken evrelerinden beri toplumun düzenini sağlamak için uygulanmış dini ve hukuki bir yaptırım şekli³⁷ olsa da zina suçuna öngörölen idam cezasının nihai bir şekli olarak Tora'da taşlama cezası olarak vurgulandığı düşünölebilir. Musa Yasası'nın ilahi bir emri olarak taşlama, aslında kutsal metnin pek çok yerinde belirli suçlara karşı bir ceza olarak yer almaktadır. İlahi bir kaynağıa bağılı olan hukuk yapılanmalarının en sistematik versiyonu Yahudilik'te karşımıza çıkmaktadır. Bu dinde hukukun temel kaynağı olarak Tanrı YHVH olduğı ve hukukun çiğnenmesi gerçekte O'na karşı bir isyan kabul edildiğı için hukuk bizatihi kutsal kabul edilmektedir. Yahudi hukukunun kaynakları yazılı ve sözlü gelenekler olup yasa kısmı yazılı vahiy kabul edilen Tora yani Musa Yasası, sözlü vahiy ise gerek Musa yasasını açıklayan gerekse ek hükümler ve icthadlar ihtiva eden Talmud'a dayalı Halaka'dır. Biz çalışmamızın sınırlılığı ve problemi bağlamında yalnızca Tora'ya bağılı kalacağız. Bu minvalde Tora'da ve genel Yahudi hukukunda idam cezaları arasında yer alan taşlama cezası sadece cinsel içerikli suçlar için değıil, toplumda yoğun tepkiler alan, ağır sonuçlar doğuran ve Tanrı yasasına doğrudan ihlaller içeren suçlara verilen bir cezadır.³⁸ Bu

³⁷ Dmitry V. Frolov, "Stoning", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 4/129.

³⁸ Haim Hermann Cohn, "Capital Punishment: In the Bible", *Encyclopaedia Judaica*, ed. F. Skolnik- M. Berenbaum (Jerusalem: Thompson & Gale, 2007), 4/445; Ayrıntılar için bk., Eldar Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 183-200. Tora'da taşlamaya ilişkin örnekler için bk. Çık.17:4; Lev.20:2; 27; Say.14:10; 15:35-36.

suçlardan biri olan zina ve cinsel suçlar ise Musa Yasası'nın temeli olan On Emir'den biri olup³⁹ cezası ölüm olan en ağır üç suç arasında kabul edilmiştir.⁴⁰ Bu doğrultuda Tora'da cinsel suçlara taşıyarak öldürme cezası üzerine verilen hüküm ve doktrinleri ele alalım:

Biri başka birinin karısıyla, yani komşusunun karısıyla zina ederse, hem kendisi, hem de zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir. Babasının karısıyla yatan, babasının namusuna leke sürmüş olur. İkisi de kesinlikle öldürülecektir. Ölümü hak etmişlerdir. Bir adam geliniyle yatarsa, ikisi de kesinlikle öldürülecektir. Rezillik etmişler, ölümü hak etmişlerdir. Bir erkek başka bir erkekle cinsel ilişki kurarsa, ikisi de iğrençlik etmiş olur. Kesinlikle öldürülecekler. Ölümü hak etmişlerdir. Bir adam hem bir kızla, hem de kızın annesiyle evlenirse, alçaklık etmiş olur. Aranızda böyle alçaklıklar olmasın diye üçü de yakılacaktır. Bir hayvanla cinsel ilişki kuran adam kesinlikle öldürülecek, hayvansa kesilecektir. Bir kadın cinsel ilişki kurmak amacıyla bir hayvana yaklaşırsa, kadını da hayvanı da kesinlikle öldüreceksiniz. Ölümü hak etmişlerdir.”⁴¹ “Hayvanlarla cinsel ilişki kuran herkes öldürülecektir.”⁴²

Bu pasuklarda nikâhsız bir ilişkinin yanı sıra evli bir kadınla, aile içi en-sest, homoseksüel ve zoofili ilişkiler de katı bir şekilde yasaklanmış ve cezalarının ölüm olduğu belirtilmiştir. Bu ölüm cezasının taşıyarak öldürme niteliği taşıdığı diğer cinsel suçlarla ilgili diğer ifadelerle sabit olmakla birlikte Rabbînik gelenek de bu şekilde tefsir etmiştir.⁴³ Diğer yandan taşıyarak öldürmenin biblikâl döneme has en yaygın cezalandırma yöntemi olduğu ve cinsel suçların tümünde bir yaptırım olarak kullanıldığı Tanah'ın kendi anlatılarından bilinmekle birlikte,⁴⁴ bu ceza türünün İsa Mesih döneminde dahi bulunduğunu İncil ifadelerinden biliyoruz.⁴⁵ Ancak dikkat çeken en büyük hu-

³⁹ Çık.20:14

⁴⁰ Yahudi geleneğinde üç büyük günah şunlardır; 1-Avoda Zara (putperestlik), 2-Giluy Arayot (zina), 3-Şefihut Damim (kan dökme). Detaylı bilgi için bk., Yusuf Besalel, *Yahudi Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem, 2001), 327.

⁴¹ Lev.20:10-16

⁴² Çık.22:19

⁴³ Talmud kitabının Mişna bölümünün dördüncü başlığı olan Nashim müstakil olarak kadınlar ve aile hukuku ile ilgili hükümleri barındırmaktadır. Taşıyarak öldürme cezasının biçimsel boyutları için bk., <https://www.halakhah.com/>

⁴⁴ Jeffrey Howard Tigay, “Adultery”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. F. Skolnik- M. Berenbaum (Jerusalem: Thompson & Gale, 2007), 1/424; Cohn, “Capital Punishment”, 4/445.

“Eğer bir adam kentte başka biriyle nişanlı erden bir kızla karşılaşır ve onunla yatarsa, ikisini de kentin kapısına götüreceksiniz, taşıyarak öldüreceksiniz.” Yas.22:23-24. Ayrıca bk. Lev.24:23; 1Kr.21:23.

⁴⁵ Bk. Yuh.8:3-7.

sus ise zoofili eylemlerinde hayvanın da öldürölmesidir. Bu durum bizlere bu ahlak dışı fiilin hayvanları bile murdar kıldığını, dolayısıyla İsrailoğulları'nın kutsallığı sebebiyle kesin olarak toplumdan kazınmasının öngörölđüğünü vurgular. Belki de antik İbraniler böyle bir ilişkiden karışık/melez varlıkların doğmasından da korkuyorlardı.⁴⁶ Nitekim Tora hukukunda iki farklı cinsten hayvanın birleştirilmesi de yasaklanmıştır.⁴⁷

Ancak bu sav doğruysa, kızın erden olduğuna ilişkin bir kanıt bulunamazsa, kızı baba evinin kapısına çıkaracaklar. Kent halkı taşlayarak kızı öldürecek. Babasının evindeyken fuhuş yapmakla İsrail'de iğrençlik yapmıştır. Aranızdaki kötölüğü ortadan kaldıracaksınız.⁴⁸

Bu hüküm ayetlerinde evlenen genç bir kadının erden olmadığı durumda açıkça taşlayarak öldürölüleceğı emredilmiştir. Öldürölüleceğı yerin 'baba evinin kapısı' olması hukuki açıdan aile içi ahlaki eğitime verilen önemi dolayısıyla suçun şahsiliğı ilkesinden ziyade kolektif bir suç-ceza dengesinin bulunduğu göstermektedir. Teolojik açıdan ise kanın baba evinin önünde dökölmesi atalar kültünün toplumdaki yerini göstermektedir.

Eğer bir adam kentte başka biriyle nişanlı erden bir kızla karşılaşır ve onunla yatarsa, ikisini de kentin kapısına götüreceğ, taşlayarak öldüreceksiniz. Çünkü kız kentte olduğu halde yardım istemek için bağırmadı; adam da komşusunun karısıyla ilişki kurdu. Aranızdaki kötölüğü ortadan kaldıracaksınız.⁴⁹

Bu pasuklarda ise cezanın uygulandığı yerin 'kentin kapısı' olması hem tüm halkın vakıadan haberdar olmasıyla caydırıcılık hususunun yerine getirilmesini hem de suçlunun murdar kanıyla kutsal halkın yerleşim yerinin kirlenmemesi ve toplumun temiz kalması amaçlanmaktadır. Tora'daki ilgili pasuklar değeriendirildiğinde, yalnızca nikâhsız ilişki değil, evli bir kadınla zina, aile içi ensest, homoseksüel ilişkiler ve zoofili gibi davranışların da kesin bir şekilde yasaklandığı ve ölümle cezalandırıldığı görölmemektedir. Zoofili suçunda yalnızca suçu işleyen birey değil, suça konu olan hayvanın öldürölmesi de emredilerek ahlaki bozulmanın kökünden kazınması gerektiğine yönelik bir anlayışın olduğu anlaşılmaktadır. Zina suçuna verilen cezalar açısından baktığımızda, Tora'nın suçluların toplum içinde cezalandırılmasını, evli ya da evlenmek üzere olan bireylerin zina yapması durumunda müşterek tarafların taşlanarak öldürölmesi gerektiğı açıkça belirtilmiştir. Bu minvalde

⁴⁶ İbrahim Erol Kozak, *Genel Hukuk Tarihi* (Konya: Palet Yayınları,2022), 289.

⁴⁷ Lev.19:19

⁴⁸ Yas.22:20-21

⁴⁹ Yas.22:23-24

suçun işlendiği yerin de cezalandırma sürecinde belirleyici bir faktör olması ilgi çekicidir. Örneğin, nişanlı bir kadının kent içinde tecavüze uğraması halinde, kadının bağırması suç ortağı sayılması için yeterli görülüyor ve taşlanarak öldürülmesi emrediliyor. Öte yandan, eğer aynı olay kırdı gerçekleşmişse, kadının yardım isteyip yardım alamaması varsayılarak yalnızca tecavüz eden suçlu kabul ediliyor ve öldürülmesi gerekiyor. Bekâretle ilgili hükümlerde de Tora'da oldukça katı bir tutum söz konusudur. Eğer evlenen bir kadının bekâretinin bozulduğu anlaşılırsa, öldürülme işleminin baba evinin kapısında gerçekleştirilmesi, hem caydırıcılığı arttırmak hem de toplumun ahlaki düzenini sağlamak için yapılan bilinçli bir tercih olduğu aşikârdır. Ayrıca cinsel suçların infazlarının kentin kapısında yapılması gerektiği yönündeki hüküm, hem halkın bu cezalardan ders almasını hem de kutsal sayılan toprakların kirlenmemesini sağlamaya yönelik bir anlayışa dayanıyor.

Yakındoğu geleneklerinin en eski zamanlarından beri toplumlar sosyolojik olarak hoşlanmadıkları bir davranış, söz, olay ve olguya taş/toprak atarak tepki göstermiştir. Nitekim taşlama cezaları yalnızca zina suçuna değil ağır birçok suça da öngörülmüştür. Tevrat göçebe Arami kökenin vermiş olduğu - yerleşik kültürle kıyasla- sertlik ile taşlama müeyyidesini hukuki bir norm haline getirmiştir. Bu normların Mezopotamya medeniyetlerinin normları ile en büyük farkı salt ilahi kökene bağlanmış olması ve cezanın bizzat YHWH tarafından öngörülmüş olmasıdır. Bu durum Tora yasalarının, Mezopotamya hukuk geleneklerindeki değişken hukuk yapısının zıttına ölümsüz bir yasa haline gelmesine olanak tanımıştır. Bu doğrultuda Yahudi şeriatında taşlama cezasının kolektif yapıda olduğu ve sosyo-kültürel çerçevede şekillenmiş olduğu söylenilebilir.

Tora'daki recm cezalarının yapısı, işleyişi ve dayandığı dini-hukuki ilkeler, İslam öncesi Arap toplumundaki hukuk anlayışıyla benzerlikler göstermektedir. Toplumsal düzeni şifahi hukuk usulüyle sağlayan Cahiliye Araplarının yazılı bir hukuk sistemine sadece ticaret hukuku bakımından sahip olmasının temelinde yakın devletlerle olan münasebetleri vardır. Toplumsal hukuk sistemleri sözlü olmasına karşın yeterince sistematik ilerleyen bir düzenin hâkim olduğu toplumdur, antik dönem Arapları.⁵⁰ Zina eden bireyler namus anlayışı katı olan kabilelerde ağır cezalarla karşılaşmıştır. Evli kadınların zina yapması durumunda kadın, belli bir alana getirilmiş ve ailenin veya kabile reisinin emriyle toplu bir şekilde infaz gerçekleştirilmiştir. Antik Araplarda bu cezalandırma biçimi, yalnızca namus anlayışına değil, aynı zamanda top-

⁵⁰ Zekeriya Erkut, "Cahiliye Dönemi Hukukunun Kaynak Nitelikleri", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (Aralık 2022), 215-235.

lumda kadınların yerini ve sosyal düzenin korunmasını sağlamaya yönelik bir uygulama olarak görülmekteydi.⁵¹ Arapların zinayı büyük bir suç olarak görmeleri ve karşılığında faillerin ölümle cezalandırılması gerektiğini düşünmeleri geleneksel bir düşünce alt yapısına sahipken, zamanla cezanın recme evrilmesi ve Rebia b. Haddan'ın uygulamış olması Yahudilerden fazlasıyla etkilendiklerinin kanıtıdır.⁵² Taşlayarak öldürme cezasının zina müeyyidesi olarak yalnızca kadınların zina etmesi durumunda uygulandığı, bunun yanı sıra zina suçundan çok irtidat ve hırsızlık gibi suçlarda yoğun olarak uygulanan bir ceza olduğu tarihçiler tarafından belirtilmiştir. Zina suçuna recm cezasının ilk verilmesinin de Rebia b. Haddan olduğu yazmaktadır.⁵³

İslamiyet öncesi dönemde Araplar arasında farklı nikâh türleri yaygın olsa da⁵⁴ zina büyük bir günah ve suç olarak görülmüş, bu fiili işleyenler ölüm cezasına kadar varabilen yaptırımlara tabi tutulmuştur. Zina suçuna verilen taşlayarak öldürme cezası, Yahudiliğin etkisiyle Araplar arasında uygulanmaya başlanmıştır. Ancak toplumun sosyal yapısı zina suçu ve cezasını büyük ölçüde şekillendirmiştir; hür ve evli kadınların kocasının izni olmadan zina yapması suç sayılırken, erkekler için böyle bir durum söz konusu değildir ve dahi zina erkeklik göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Arap toplumunda erkekler aleni şekilde nikâhsız ilişki yaşarken, zina sonucu doğan çocukların babası kadının yaşadığı eve göre belirlenmiştir. Cahiliye hâkimlerinden Eksem b. Sayfî, zina yoluyla doğan çocuğun annenin evindeki erkeğe ait olduğu görüşüyle oluşacak nesep belirsizliklerini gidermeye çalışmıştır. Ayrıca kocanın eşine başka biriyle ilişkiye girme izni vermesi, bu birlikteliğin zina olarak değerlendirilmesini engellemiştir.⁵⁵ Bu durum İslamiyet sonrası Araplarında Müslümanlığı kabul etmeyenler için bir süre daha devam etmiştir. Bazı kabilelerde zina eden kadınlar için farklı cezalandırma yöntemleri mevcut olmasına rağmen, taşlayarak öldürme özellikle hür ve soylu kadınlar için daha sık uygulanmıştır. Zira köle veya cariyelerin zina yapması durumunda bazen dayak veya sürgün cezası verilirken, hür kadınların zina etmeleri toplumsal statülerine doğrudan zarar verdiği için daha ağır cezalar uygulanmıştır. Evli erkeklerin zina yapması durumunda ise ekseriyetle ekonomik yaptırımlar veya

⁵¹ Adem Arslan, “İslam Öncesi Cahiliye Dönemi Muhakeme Hukuku”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (Aralık 2016), 1020-1033.

⁵² Zekeriya Erkut, *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 199. Cevâd Ali, “*el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kıable'l-İslâm*”, 3.bs., C.6, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhîre, 1993.

⁵³ Cevâd Ali, *Mufasssal*, C.5, 560.

⁵⁴ Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye* (Isparta: Tuğra Ofset, 1998), 155.

⁵⁵ Zekeriya Erkut, *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*, 99.

toplumdan dışlanma gibi cezalar uygulanmıştır.⁵⁶ Özetle antik dönem Araplarında zina suçu işleyen kadınlar için taşlama cezası uygulanmıştır. Erkekler için zina genellikle suç sayılmazken, kadınların toplumsal statüsü nedeniyle daha ağır yaptırımlara maruz kaldığı görülmektedir.

Zikrettiğimiz Yahudi ve Arap hukuki gelenekleri pederşahi mentaliteleri doğrultusunda, zina suçuna yalnızca erkek açısından bakmaktadır. Ancak, burada dikkat çekilmesi gereken husus Tevrat'ta zina suçunun öldürme şeklinin taşlanma olarak belirlenmiş olmasıdır. Tevrat yasası ile belirlenen bu hükmün, tektanrıci olsun ya da olmasın nihai bir hüküm olarak Yakındoğu toplumlarına yerleştiği düşünülebilir.

1.5. UzuV Kesme

Zina cezasının uzuv keserek cezalandırılmasına dair Mezopotamya yazılı hukuk geleneklerinde ve şeriatlarında bir hüküm ve kanun maddesine ulaşamamak da yoğun ilişkilerde bulunulan çağdaş ve komşusu olan Mısır medeniyetinde bu cezanın verildiğini görmekteyiz. Diğer başlıklandırmalarda Mısır Hukukunu zikretmeyerek bu başlık altında toplamak, verilen cezaları belirli bir düzende değerlendirmemiz açısından uygun olacaktır. Antik Mısır'da hukukun temelini, doğruluğu, düzeni ve adaleti simgeleyen Tanrı Maat'a dayanmaktadır. Bu Tanrı hem ahlaki hem de hukuki normları belirlemiş, firavunlar tarafından adaletin sağlanmasında öncü kabul edilmiştir.⁵⁷ Mısır toplumu yazının en muntazam sistemine sahip toplum olması hasebiyle başta kraliyet fermanları ve mahkeme içtihatları olmak üzere birçok hukuki metin mevcuttur. Bu hukuki metinlerin her biri yazıldığı dönemin hâkim teolojik sistemini refere alarak oluşturulmuştur. Ancak mevcut veriler ışığında, Mezopotamya yazılı hukuk geleneğinin pozitif hukuk adımları veya Yahudi ve İslam Şeriatlarının salt teolojik hükümleri ve onun içtihadı çalışmaları gibi değerlendirmek zannımızca hatalı olacaktır. Mısır toplumunun hukuku da bütün topluluklar gibi sözlü aşama akabinde yazılı hukuk sistemine sahiptir. Mevcut yazılı belgelerden hareketle Anglosakson bir hukuk olduğu tahmin edilen Antik Mısır'ın; ilk yazılı hukuk metninin MÖ 3200'lerde Kral Menes tarafından geliştirilen yazılı kanunları olduğu düşünülmektedir. Bu hukuk hareketinin başta Firavun Bakenranef olmak üzere müstakil hukuk hareketleri ile gelişti-

⁵⁶ Ramazan Aksoy, "İslam Öncesi Topumlarda Ve İslam'da Kadının Statüsü", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (Haziran 2021), 20-39. Zekeriya Erkut, *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*, 199.

⁵⁷ İbrahim Erol Kozak, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 9.

rildiği gör÷lmektedir.⁵⁸ Antik Mısır'da biri başkentte bulunan ve ağır cezaların verildiği, başıyargıcının da Kral olduğu Yüksek Mahkeme; ikincisi ise yerel mahkemeler olan iki türlü mahkeme bulunmaktadır.⁵⁹ Bu mahkemelerde verilen suçların bağlı olduğu kanunname maddelerini, yasa kodlarından günümüze ulaşamaması,⁶⁰ ulaşan metinlerin ise Türkçe çevirilerinin henüz yapılmamış olması hasebiyle incelemeyeceğiz; zina suçuna verilen cezalar üzerinden genel değerlendirme yapacağız.

Antik Mısır'da suçluların cezalandırılması, ilişkili olduğu medeniyetlere kıyasla nadiren intikama dayalı bir düşünceye dayansa da; hem yakarak öldürme, sürgün, kısas, kırbaçlama gibi hem de şehir inşasında görevlendirme, su baskınlarını engelleme işlerinde çalışmaları gibi kamuda görevlendirmeye dayalı cezaların verildiği gör÷lmektedir.⁶¹ Ancak tanrılara ve yönetime karşı işlenen suçlar dışında kalan suçların cezalandırılmalarında ağır yaptırımlardan ziyade kişiyi topluma entegre tutularak suçtan uzaklaştırma amacı taşıyan ve caydırıcılık esaslı tatbik edildiğini görmekteyiz. Antik Mısır toplumu komşusu olduğu Mezopotamya toplumları kadar pederşahi olmayan, hukukun önünde köle olmadığı sürece kadının ve erkeğin eşit olduğu ve dahi çağdaşı olduğu birçok medeniyetin aksine kadınlarının mirastan sözleşme yapmaya, boşanmadan mülk edinme hakkına kadar geniş bir hak yelpazesine sahip olduğu bir toplumdur.⁶²

Antik Mısır medeniyetinin yazılı döneminin 3000 yıldan daha uzun bir dönemi kapsadığı ve farklı dönemleri barındırdığı göz önünde bulundurulduğ zaman birçok hükmün zamanla değişmiş olması olağandır. Ahlaki açıdan denetimin sıkı olduğunun tahmin edildiği bu medeniyette bekâr bireylerin rızaya dayalı ilişkilerinin cezalandırılmadığı ve dahi gayrimeşru ilişki sonucu doğan çocukların hukuki açıdan ve sosyal statülerinde hak kaybına uğramaları söz konusu değildir.⁶³ Ancak evlilerin cinsel suçlarında, erkeğe verilen ceza hadım edilmekken kadının cezası burnunun kesilmesi ve devamında kocasın-

⁵⁸ Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 214.

⁵⁹ Kevser Taşdöner, "Roma Yönetimine Geçişte Mısır'daki Hukuksal Değişimler (İö 30-İs 14)", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (Nisan 2021), 450-469.

⁶⁰ Antik Grekli tarihçilerden öğrenildiğine göre sekiz ciltlik bir yasa kodları literatürü bulunmaktadır, ancak bunlar günümüze ulaşamamıştır. Detaylı bilgi için bk., Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 216.

⁶¹ Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 212.

⁶² Taşdöner, "Roma Yönetimine Geçişte Mısır'daki Hukuksal Değişimler (İö 30-İs 14)", 453. Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 223.

⁶³ Joyce Tyldesley, *Judgement of the Pharaoh: Crime and Punishment in Ancient Egypt* (London: Wiedenfeld & Nicolson, 2000), 156.

dan boşanıp bütün haklarını kaybetmesidir.⁶⁴ Erkeğe verilen bu ceza cinsel organı zina dâhilinde kullanma ile yorumlanabilirken, kadına verilen cezanın gerekçeleri:

- Suç işleyen bireylerin toplum içinde itibarının zedelenmesi ve kamusal haklarını kaybetmesi,
- Suç-ceza dengesi bağlamında toplumsal caydırıcılığı,
- Antik Mısır toplumunda sevgi göstergesinin ‘burun tokalaşması’ olması⁶⁵, olabilir.

Ancak batılı araştırmacılar hadım ve burun kesme cezalarının nadir kültürel uygulamalar olduğunu belirtip, Yunanlı tarihçi Diodoros’un birçok cezai müeyyideyi zikredip burun kesme cezasına değinmemesini de bu duruma delil olarak getirirken; genel formda ölüm cezasını verildiğini iddia etmektedirler.⁶⁶ Nitekim adalet, alçakgönüllülük, bilgelik ve toplumsal düzen üzerine tavsiyeler vererek dönemin yöneticilerine ve halkına rehber olan Ptahhotep’in Özdeyişlerinde de evli kadınların zinasına kocalarının intikamı doğrultusunda ölüm cezasının verildiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu müeyyidenin Tanrı Anubis’e dayandırıldığı düşünülmektedir.⁶⁸ Ayrıca Ptolemaios dönemine tarihlendirilen ve bireylerin davranışlarına dair ahlaki öğütler içeren Ankhsheshonq’un Talimatlarında da evli bir kadınla ilişki yasaklanmakta ve cezası olarak evli kadınla ilişkiye giren erkeğin eşi ile ilişkiye girilmesi gerektiği belirtilmiştir; yani suçu işleyen adamın karısına tecavüz edilmesi bir cezai müeyyide olarak verilmiştir.⁶⁹

Bu iki cezalandırma biçimlerine ek olarak öldürülme cezaları da zikredilmektedir. Nitekim hür bir kadın yüz kızartıcı bir suç işlediğinde -hamileyse doğumdan sonra- avlusunda idam ettirilmiştir.⁷⁰ Suçlu kadının eşinin yasal olarak cezalandırma hakkı olduğu kadar eşini affetme hakkı da bulunurken; eşinin aldattığından şüphelenen erkek mahkemeye başvurabilmektedir. Bu ceza yalnızca evli kadına değil suça müşterek olan erkeğe de -bu suçtan sonra

⁶⁴ Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 225. Muhsin Haji Azeed Babila, *Eski Mısır’da Sosyal Hayat ve Hukuk* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 11.

⁶⁵ Babila, *Eski Mısır’da Sosyal Hayat ve Hukuk*, 11.

⁶⁶ Detaylı bilgi için bk., C. J. Eyre, “Crime and Adultery in Ancient Egypt”, *The Journal of Egyptian Archeology* 70 (1984), 92-105.

⁶⁷ Eyre, “Crime and Adultery in Ancient Egypt”, 97.

⁶⁸ Ayrıca bk., ‘İki Kardeşin Hikayesi: Anubis ve Beta’.

⁶⁹ Eyre, “Crime and Adultery in Ancient Egypt”, 97; Tyldesley, *Judgement of the Pharaoh: Crime and Punishment in Ancient*, 157.

⁷⁰ Tarihpedia, “Eski Mısır’da Aile-Evlilik ve Kadın” (Erişim 20 Şubat 2025).

farklı suçlara yönelmesinin daha kolay olacağı düşüncesiyle- öngörülmüştür. Bu cezai müeyyidenin teolojik kökeni olarak da Ptah-Hutb öğretisi belirtilmiştir. Dini suçlardan olan zinanın cezasının ölüm olmasının sebebi ise toplumda bu suçun önünü kesmektir.⁷¹

Sonuç olarak Antik Mısır'da zina suçuna yönelik cezaların farklılaşması, uzun tarihe sahip bu medeniyetin geçirdiği farklı hukuki dönemlerin olduğunu göstermektedir. Verilen cezalardan ölüm ve tecavüzün intikama ve misillemeye dayalı olduğunu, burun kesme cezasının da estetik kaygıyla şekillendiği anlaşılmaktadır. Hadım cezası ise suçun doğrudan işlenme aracına yönelik bir müdahale ile caydırıcılık esaslı bir ceza olduğunu belirtir. Müşterek tarafların ortak cezalandırılması ise aile kurumu içinde karşılıklı bir sorumluluk ilkesinin olduğunu gösterse dahi; erkeğin eşinin cezalandırılmasında söz hakkında sahip olması ve tecavüz cezası toplumsal olarak kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin ve eril hegemonyanın göstergesidir.

1.6. Sürgün

Antik Yakındoğu geleneklerinde en etkili ve gelişmiş pozitif hukuk sistemi Hammurabi ve teolojik hukuk sistemi Tora yasalarında zina suçunun birçok farklı işlenme şeklini ve cezalandırma çeşitlerini zikrettik. Bunların birçoku anakronik bakış açısıyla gayri medeni cezalardı. Ancak bu hukuk geleneklerinde ölümle sonuçlanmayan cezalar da mevcuttur. Bunlardan biri olan sürgün cezası ile ilgili hükümler şunlardır:

Bir adam kendi kızıyla enest ilişki içine girerse bulunduğu yerden sürülür.⁷²

Hammurabi Kanunnamesinin enest ilişkiye dair bu hükmü, bir babanın öz kızıyla cinsel ilişkiye girmesi durumunda bulunduğu yerden sürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu ceza, Mezopotamya toplumunda aile yapısını koruma amacını taşıırken, aynı zamanda böyle bir fiilin tamamen dışlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Sürgün cezası, suçlunun sadece bireysel olarak cezalandırılmasını değil, aynı zamanda toplumdan soyutlanmasını sağlayarak, sosyal dengeyi koruma işlevi de görmektedir.

Herhangi bir kişi babasından sonra çocuk doğuran şef anne ile basılırsa babasının evinden kovulur.⁷³

⁷¹ Arkeoloji Defterim, “Eski Mısır’da Suçlar nedir? ve Cezaları nelerdir?” (Erişim 20 Şubat 2025).

⁷² Hammurabi Kanunları m. 154, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 13.

⁷³ Hammurabi Kanunları m. 158, Saygılı, “Hammurabi Kanunları”, 14.

Bu Hammurabi hükmü ise babasının ölümünden sonra onun eşlerinden biriyle ilişkiye giren oğulun, babasının evinden kovulma gerektiğini ifade etmektedir. Bu ceza aile içi hiyerarşiyi ve nesiller arası sınırları korumaktadır. Sürgün cezası suçlunun yalnızca fiziksel olarak cezalandırılmasını değil, aynı zamanda miras hakkından ve ailesiyle olan bağlarından koparılmasını da içeren bir müeyyide olarak dikkat çekmektedir.

Bu davranışların hiçbirisiyle kendinizi kirlletmeyin. Çünkü önünüzden kovacağım uluslar böyle kirlendiler. Onların yüzünden ülke bile kirlendi. Günahından ötürü ülkeyi cezalandırdım. Ülke, üzerinde yaşayan halkı kusuyor. İster yerli olsun, ister aranızda yaşayan yabancılar olsun kurallarımı ve ilkelere göre yaşayacaksınız. Bu iğrençliklerin hiçbirini yapmayacaksınız. Sizden önce bu ülkede yaşayan insanlar bütün bu iğrençlikleri yaparak ülkeyi kirllettiler. Eğer siz de ülkeyi kirlletirseniz, ülke sizden önceki uluslara yaptığı gibi sizi de kusar. Kim bu iğrençliklerden birini yaparsa halkın arasından atılacaktır.⁷⁴

Tora'nın Levililer bölümünde otuz ayetlik 'Yasak İlişkiler' pasajının son ayetleri olan bu ahkâm ayetleri, önceki pasuklarda geçen adetli kadınla, en- sest, homoseksüel, zoofili gibi zina suçlarına toplu bir şekilde sürgün cezasını öngörmektedir. Pasajda Tanrı bu yasakların Mısır ve Kenan halklarının ahlak- sız uygulamalarından uzak durmak için konduğunu belirtmiş ve bu günahların işlenmesi halinde halkın kutsallığını kaybederek topraklarından sürüleceği konusunda uyarmıştır. Bölüm ve ilgili pasukler İsrailoğulları'nın Tanrı'ya sa- dık kalmalarını ve kutsal bir topluluk olarak ahlaki sınırları korumalarını ve ülkelerini kirlletmemelerini emretmektedir.

Âdet gören bir kadınla yatıp cinsel ilişki kuran adam kadının akıntılı ye- rini açığa çıkarmış, kadın da buna katılmış olur. İkisi de halkın arasından atılacaktır.⁷⁵

Bu hüküm kadının regl döneminde cinsel ilişkiye girilmesini zina yasak- ları skalasında ele alıp yasaklamakta ve böyle bir eylemi gerçekleştirenlerin toplumdaki dışlanmasını emretmektedir. Tora hukukunda âdet kanaması, ritüel açısından kirli kabul edilmesine ve kadının belirli bir süre boyunca dini ve toplumsal anlamda tecrit edilmesine yol açmaktadır. Hükümde, kadının da bu eyleme bilinçli olarak katıldığı vurgulanarak, her iki tarafın da eşit derecede sorumlu tutulduğu görülmektedir. Cezanın 'halk arasından atılmak' şeklinde olması, sadece bireysel bir suçtan ziyade toplumun kutsal saflığını koruma

⁷⁴ Lev.18:24-29

⁷⁵ Lev.20:18

olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda değerlendirecek olursak Hammurabi kanunları ve Tora yasaları, Antik Yakındoğu’da zina suçuna yönelik sürgün cezasını içerir. Hammurabi Kanunnamesi, aile yapısını koruma amacı güderken, özellikle ensest ilişkileri ve aile içi hiyerarşiyi ihlal eden fiilleri sürgün veya kovulma cezası ile cezalandırmıştır. Bu tür cezalar suçlunun fiziksel olarak topluluktan uzaklaştırılarak toplumsal düzenin sürdürülebilmesini hedeflemiştir. Tora hukukunda ise zina, sadece bireysel bir suç olarak değil, tüm toplumun kutsallığını tehdit eden bir eylem olarak ele alınmış ve özellikle Mısır ve Kenan halklarının ahlaksız uygulamalarından kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Regl döneminde cinsel ilişki yasağı da bu bağlamda, kutsal saflık anlayışıyla ilişkilendirilmiş ve ihlal edenlerin halk arasından atılmaları öngörülmüştür. Her iki hukuk sisteminde de zina suçuna karşı bu sert tutum benimsenerek toplumsal normları ve dini düzeni muhafaza etmeye yönelik bir yaklaşım sergilenmiştir.

1.7. Zorunlu Evlilik

Antik hukuk sistemlerinde zina fiilinin sonuçlarından biri de suçun müşterek taraflarının evlendirilmesidir. Bu bağlamda Tora’da yer alan ilgili hükümler, özellikle evlilik dışı cinsel ilişkinin sosyal etkilerini telafi etmeye yönelik düzenlemeler içermekte olup, zina suçunun aile yapısını sarsmasını önlemeye yönelik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu yaklaşımın zorunlu evlilik içeren müeyyidelerini analiz edelim:

Eğer biri nişanlı olmayan bir kızı aldatıp onunla yatarsa, başlık parasını ödemeli ve onunla evlenmelidir. Babası kızını ona vermeyi reddederse, adam normal başlık parası neyse onu ödemelidir.⁷⁶ Eğer bir adam nişanlı olmayan erden bir kızla karşılaşır, tutup onunla yatarsa ve bu ortaya çıkarsa, kızla yatan adam kızın babasına elli gümüş verecek. Kıza tecavüz ettiği için onu karı olarak alacak ve yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır.⁷⁷

Bu iki hüküm, Tora hukukunda zina suçunun evlilik yoluyla telafi edilmesini öngören hükümlerdir ve özellikle kadını koruma amacını taşırlar. İlk hüküm, tarafların rızasıyla gerçekleşen zinayı ele alırken, erkeğin kadını evlenmesi ve başlık parası ödemesi gerektiğini belirtir. Ancak nihai karar, kadının babasına ait olup, evliliğe rıza göstermemesi durumunda failin yine de başlık parasını ödemesi zorunluluğu vardır. Bu, kadının ailesinin ekonomik ve sosyal kayıplarını telafi etmeye yönelik bir tazmin yoludur. İkinci hüküm ise rıza dışı bir cinsel ilişki, yani tecavüz vakasını ele almakta ve failin, mağdu-

⁷⁶ Çıkış.22:16-17

⁷⁷ Yas.22:28-29

run babasına maddi tazminat ödemesini ve hayat boyu evliliği sürdürmesini şart koşturur. Bu düzenleme, mağdurun evlilik şansını ve toplum içindeki yerini güvence altına almayı hedeflerken, failin sorumluluktan kaçmasını engelleyen bir zorunluluk getirmektedir. Ancak mağdurun iradesinin dikkate alınmaması, kadının bireysel kararından ziyade toplumsal normların belirleyici olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Tora hukukunda zina ve cinsel suçlara yönelik bu düzenlemeler, kadının toplumsal statüsünü ve aile onurunu koruma amacı güden ataerkil bir yaklaşımı yansıtır. Ancak dönemin sosyo-kültürel yapısı bağlamında; failin evlilik yoluyla sorumluluk altına alınması, kadını evlilik dışı ilişkilerin doğurabileceği sosyal dışlanmadan koruma işlevi gördüğünü göstermektedir.

1.8. Maddi Tazmin

Antik Yakındoğu geleneklerinde zina suçunda çoğunlukla bireysel ve toplumsal çapta etkisi olan cezalar öngörülmüştür. Ancak suç ceza dengesinde genel konjonktürün altında kalan bu cezanın verilmesi farklı durumlara bağlı olarak verilmiştir. Örneğin bir önceki başlıkta zikrettiğimiz Mısır'dan Çıkış kitabının 22. bab 16 ve 17. pasuklarında geçen hükme göre zinanın mağdur tarafı olan kızın babası isterse sadece maddi bir tazmin talep edebilmektedir. Mezopotamya yazılı hukuk geleneklerinin benzer hükümleri şunlardır:

Bir kişi bir kızı kendi oğlu ile nişanlarsa ve oğlu o kızla ilişkiye girmeden babası kızı kirletirse yarım mina (250 gr) altın verir ve kızın babasının evinden getirdiği her şeyi tazmin eder. Kız ise gönlünün erkeği ile evlenebilir.⁷⁸

Hammurabi Kanunnamesindeki bu madde bir baba ve oğul arasındaki hiyerarşik ilişkileri, aile içindeki cinsel ahlâk kurallarını ve kadının statüsünü belirleyen bir düzenlemeyi ifade etmektedir. Burada temel mesele, babanın oğlunun nişanlısıyla evlenmeden önce cinsel ilişkiye girmesi, yani nişanı bozan bir zinada bulunmasıdır. Ceza olarak, baba kızın ailesine maddi bir tazminat ödemek zorundadır; bu, hem altın hem de kızın çeyizi ile ilgilidir. Ancak en dikkat çekici nokta, mağdur olan genç kızın evlilik hakkının korunmasıdır. Olaydan sonra, kızın özgür iradesiyle evlenmesine izin verilmesi, kadının sosyal itibarının tamamen yok edilmediğini ve ona yeniden bir aile kurma şansının verildiğini gösterir.

Eğer bir bakire kendini isteyerek bir adama verirse, adam buna yemin ederse, karısına yaklaşmayacaklar. Karşılık olarak bakirenin fiyatı olan gü-

⁷⁸ Hammurabi Kanunları m. 156, Saygılı, "Hammurabi Kanunları", 13.

müşün üç katını kirleten ödeyecektir. Kızın babası istediği gibi hareket edecektir.⁷⁹

Orta Asur Kanunnamesinin bu maddesi cinsel ilişkiye rıza gösteren bir bakirenin hukuki durumunu ele almaktadır. Kadın kendi isteğiyle bir erkekle birlikte olmuş olsa bile, erkeğin bu birlikteliği kabul edip etmemesi önemli bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Şayet erkek yemin ederek kadını sahiplenmediğini beyan ederse, yani onunla evlenmeye yanaşmazsa, bir ceza ile karşılaşmaktadır. Cezası, bakirenin statüsü ve değeri üzerinden hesaplanan bir tazminattır ve bu, hukuki olarak ‘bakire bedelinin üç katı’ olarak belirlenmiştir. Ayrıca, kızın babasının karar verme yetkisi de vurgulanmaktadır; yani babaya, kızın geleceğini belirleme hakkı tanınmıştır. Bu madde, toplumun evlilik dışı ilişkilere karşı sert bir tutum sergilediğini, ancak ekonomik bir denge kurarak taraflar arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştığını göstermektedir.

Antik Yakındoğu hukuk sistemlerinde zina ve bekâretin kaybı yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik sonuçlar doğuran bir suç olarak değerlendirilmiştir. Özellikle kadının evlilik öncesi statüsü, onun bedensel bütünlüğünden çok ailesinin, özellikle de babasının şeref ve ekonomik çıkarları bağlamında ele alınmıştır. Hammurabi Kanunları ve Orta Asur Kanunnamesi örneklerinde görüldüğü üzere, maddi tazminat genellikle mağdurun babasına yönelik bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Orta Asur hukukunun bir adım öteye geçerek, yalnızca cinsel ilişkiye rıza gösteren kadınlar için değil, özellikle tecavüze uğrayan bekârlarda da babanın ekonomik zararını telafi etmeye odaklandığı görülmektedir. Nitekim nişanlı bir kıza tecavüz edilmesi durumunda, fail ölümle cezalandırılırken; evlenme sözü verilmemiş bir bakireye tecavüzde ise babaya üç kat başlık parası tazminatı öngörülmüş, ayrıca tecavüzcü ile evlendirme ya da başka birine verme hakkı tanınmıştır. Böylece Asur geleneği, kadının cinsel dokunulmazlığını değil, babanın sosyal ve ekonomik kaybını merkeze alarak, tecavüzü maddi kazanca çevirebilen bir hukuk pratiği geliştirmiştir. Bu durum, zina ya da tecavüz suçunun cezalandırılmasında ahlaki veya bireysel iyileşmeden çok babanın iktisadi çıkarlarının korunmasını önceleyen bir zihniyeti gözler önüne sermektedir.⁸⁰ Sonuç olarak, Antik Yakındoğu hukukunda zina ve bekâret kaybı karşısında uygulanan maddi tazminler, hukukun adaletten ziyade ataerkil düzenin ekonomik dengelerini gözetten bir araca dönüştüğünü ortaya koymaktadır.

⁷⁹ Orta Asur Kanunları m. A-56, Yalvaç – Tosun, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, 255.

⁸⁰ Eric Berkowitz, *Seks ve Ceza Arzuyu Yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 36.

Sonuç

Antik Yakındoğu toplumlarında recm cezası çeşitli cinsel suçlara karşı uygulanan çok yönlü bir müeyyide olarak karşımıza çıkmıştır. Yukarıda belirttiğimiz üzere Mezopotamya medeniyetlerine ait hukuklarda ‘recm’ yalnızca taşlama değil; idam, yakma, su ordali, uzuv kesme, sürgün, zorunlu evlilik ve maddi tazmin gibi çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Benzeri minvalde Yahudi şeriatında yalnızca uygulanan müeyyidede değil cinsel suçların çeşitleri bakımından da farklılıklar barındırmış; evlilik dışı ilişkiler kadar ensest, eş-cinsellik, zoofili ve hatta regl döneminde cinsel ilişki gibi geniş suç yelpazesine uygulanmıştır. Mezopotamya hukuk metinleri, Tevrat hükümleri ve antik Arap örfü recmin şekli ve kapsamı açısından içeriğinin genişliğini açıkça ortaya koymakta, tarihsel süreçte çok daha geniş bir suç ve ceza skalasına sahip olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda, recm cezasının çatı bir kavram olarak ele alınması ve daraltılmış anlamının genişletilmesi, dinler tarihi ve hukuk tarihi literatürü açısından kavramın işlevini doğru anlayabilmek için elzemdir.

Öte yandan, recm cezası teolojik temellere dayandırılmış olsa da, metin boyunca verilen örnekler bu müeyyidenin özünde örfi ve beşeri geleneklere dayandığını ortaya koymaktadır. Sümer kanunları, Asur ve Babil hukuk sistemleri gibi yazılı hukuklarda, recme konu olan suçların ve cezaların belirlenmesi teolojik doktrinlerden ziyade, dönemin sosyo-kültürel yapısı, aile düzeni, kolektif ahlak anlayışı ve cinsiyet rolleri doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Tevrat’taki hükümlerin de, tarihsel bağlamda antik İbranilerin yerleşik ahlak normlarını kutsallaştırarak koruma refleksinin ürünü olduğu yukarıda verilen pasuklardan anlaşılmaktadır. Keza İslam öncesi Arap toplumlarında recm, kadınların toplumsal statüsüyle şekillenmiş olup kabile ve erkek onurunu koruma dürtüsüyle şekillenmiştir. Bu bağlamda recm, ilahi bir cezadan ziyade, örfi-toplumsal bir ihtiyaç ve düzenin korunması amacıyla geliştirilen tarihsel bir müeyyide olarak değerlendirilmelidir. Zina suçuna ölüm cezası Sümer’den beri öngörülmüş olsa dahi cezanın hangi formda uygulanacağı net ve kat’i olmamıştır. Ancak bu değişken cezalandırma yelpazesinden yalnızca ‘taşlayarak öldürmenin’ kat’i hüküm halini almasında ki en büyük etkenin Tevrat hükümlerinin olduğu görülmektedir. Tevrat’ta cinsel suçların müeyyidesinin taşlayarak idam olması ve bu cezanın antik Araplara şifahi hüküm olarak sirayet etmiş olması, recm’in İslam hukukundaki yerini ve özellikle muhsan zanilerin taşlanarak cezalandırılmasına dair hükümlerin tarihsel kökenini anlama açısından önemli bir zemin sunmuştur. Bu minvalde değerlendirilen hukuk geleneklerinde recm cezasının müeyyidelerinin daha anlaşılır kılınması için tablolastırmak, çalışmanın sistematik olmasını sağlayacaktır:

	İdam	Su	Yakma	Taşlama	Uzuv	Sürgün	Zorunlu	Maddi
UR-NAMMU	✓	✓						
EŞNUNNA K.	✓							
HAMMURABİ	✓	✓	✓			✓		✓
ORTA ASUR	✓	✓						✓
ANTİK MISIR	✓				✓			✓
TORA			✓	✓		✓	✓	
ANTİK ARAP				✓				

Çalışmamızın dinler tarihi alanına katkısı, dinî metinlerde geçen cezai hükümlerin yalnızca ilahi emirler olarak değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal etkileşimler sonucunda şekillenmiş hükümler olarak analiz edilmesini sağlamasıdır. Recm ve benzeri müeyyidelerin farklı medeniyetlerdeki yapı, köken ve işlevlerindeki çeşitliliğini ortaya koymak; dinlerin yanı sıra hukuk sistemlerinin de antropolojik bir süreçten geçtiğini kanıtlayacaktır. Ayrıca hem mukayeseli analizlere olanak tanıyacak hem de anakronik yorumların önüne geçme hususunda katkı sağlayacaktır. Bu minvalde dinler tarihi disiplini, normatif kabullerden ziyade tarihsel gerçekliklere dayalı bir bakışla dini hukukların gelişimini daha sağlıklı analiz edebilecektir.

Kaynakça

- Aksoy, Ramazan. “İslam Öncesi Toplumlarda Ve İslam’da Kadının Statüsü”. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (Haziran 2021), 20-39.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi’l- ‘Arab kıable’l-İslâm*. 6. Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 3. Basım, 1993.
- Arslan, Adem. “İslam Öncesi Cahiliye Dönemi Muhakeme Hukuku”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (Aralık 2016), 1020-1033.
- Arslan, Yavuz. “Mezopotamya’da Nehir Yargılamasının Uygulanmasına İlişkin Bazı Değerlendirmeler”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Aralık 2021), 1-8.
- Babila, Muhsin Haji Azeez. *Eski Mısır’da Sosyal Hayat ve Hukuk*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Benyakar, İsrail – Siliki, Yuda. *Türkçe-İbranice İbranice-Türkçe Sözlük*. Tel Aviv: İsrail’deki Türkiyeliler Derneği, 2011.
- Berkowitz, Eric. *Seks ve Ceza Arzuyu Yargılamının Dört Bin Yıllık Tarihi*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Kolektif Kitap, 8. Basım, 2020.
- Besalel, Yusuf. *Yahudi Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1. Basım, 2001.

- Black, Jeremy - George, Andrew – Postgate, Nicholas (ed.). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2. Basım, 2000.
- Cohn, Haim Hermann. “Capital Punishment: In the Bible”. *Encyclopaedia Judaica*. ed. F. Skolnik- M. Berenbaum (Jerusalem: Thompson & Gale, 2007), 4/445
- Cürçani, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Dölcü, Büşra – Gökmeşe, Ebru. “Eskiçağ Hukukunda Bazı Suçlara Verilen Cezalar”. *Hitit Ekonomi ve Politika Dergisi* 1/2 (Aralık 2021), 125-131 .
- Durmuş, Eda. “Sümer Toplumunda Hukuk”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 65 (Kasım 2024), 65-71.
- Erkut, Zekeriya. *Câhiliye Dönemi Ceza Hukuku ve İslâm Ceza Hukukuna Etkisi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- _____. “Câhiliye Dönemi Hukukunun Kaynak Nitelikleri”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 215-235.
- Eyre, C. J.. “Crime and Adultery in Ancient Egypt”, *The Journal of Egyptian Archeology* 70 (1984), 92-105.
- Florioti, H. Hande Duymuş – Demirci Gözde. “Çivi Yazılı Kanun Metinlerinde İlginç Bir Suç Tespit ve Cezalandırma Yöntemi: Suya Atılma”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/54 (Ekim 2013), 1-16.
- Frolov, Dmitry V.. “Stoning”. *Encyclopaedia of the Qur’ân*. ed. Jane D. McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 4/129.
- Genca, Elif. *Eski Mezopotamya’da Hukuk Hareketleri Ve Düzenlemeler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Göregen, Mustafa – Turan, Gönül. “Yahudilik’te Zina Suçunun Karşılığı Olan Recm’in İnsan Hayatı Ve Ailenin Kutsallığı Bağlamında İncelenmesi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Temmuz 2018), 70-92.
- Hasanov, Eldar. *İslam Hukuku İle Karşılaştırmalı Olarak Yahudi Hukukunda Zina Ve Benzeri Cinsel Suçlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- _____. “Yahudi Şeriatında Recm Cezası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 183-200.
- el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*. çev. A. Güneş – M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kahya, Ömer. “Ölüm Sonrası Hayat: Sümerce Metinlerde Öteki Dünya”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 37/63 (Mayıs 2018), 49-76.
- Kozak, İbrahim Erol. *Genel Hukuk Tarihi*. Konya: Palet Yayınları, 2022.

- _____. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Memiş, Ekrem. “Eski Yakın Doğu’da Adalet Anlayışı Ve Kanun Koyucular”. *Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2021), 1-37.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’an Sözlüğü*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Radner, Karen. *Mezopotamya Dicle Ve Fırat Nehirlerinin Kıyısındaki Erken Yüksek Kùltürler*. çev. Beste Hertsch. İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 2021.
- Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*. Isparta: Tuğra Ofset, 1998.
- Saygılı, Tahsin. “Babil Hukuku Ve Hammurabi Kanunları”. *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 2/2 (Nisan 2015), 1-22.
- Sünbül, Nazan. “Eski Mezopotamya Hukukunda Aile ve Evlilik”. *Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mart 2020), 99-113.
- Taşdöner, Kevser. “Roma Yönetimine Geçişte Mısır’daki Hukuksal Değişimler (İö 30-İs 14)”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (Nisan 2021), 450-469.
- Tigay, Jeffrey Howard. “Adultery”. *Encyclopaedia Judaica*. ed. F. Skolnik- M. Berenbaum (Jerusalem: Thompson & Gale, 2007), 1/424
- Tosun, Mebrure – Yalvaç, Kadriye. Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Tural, Mustafa. *Semitik Dinî Metinlerde (Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’an-ı Kerim) Suç ve Ceza Fenomenolojisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Tyldesley, Joyce. *Judgement of the Pharaoh: Crime and Punishment in Ancient Egypt*. London: Wiedenfeld & Nicolson, 2000.
- Yiğitoğlu, Mustafa – Habergetiren, Ömer Faruk. “Yahudilik ve İslam’da Zina Suçu ve Cezası”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Nisan 2016), 271-297.

İnternet Kaynakları

- Arkeoloji Defterim. “Eski Mısır’da Suçlar nedir? ve Cezaları nelerdir?”. Erişim 20 Şubat 2025. <https://www.arkeolojidefterim.com/eski-misir-da-suclar-nedir-ve-cezalari-nelerdir/>
- <https://www.halakhah.com/>
- <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Tarihpedia. “Eski Mısır’da Aile-Evlilik ve Kadın”. Erişim 20 Şubat 2025. https://www.tarihpedia.com/misir_genel_evlilik/



Ana Temalarıyla Ugarit Mitolojisi: Baal Kültü Örneği

Nesibe GÜNDÜZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim

Enstitüsü

[nesibekizilboga@gmail.com], Orcid ID: 0009-0006-5230-557X



Öz: Ugarit, bugün Suriye’de Lazkiye’nin kuzeyinde yer alan Ras Şamra’da, Eski Çağın en önemli ticaret merkezlerinden biri haline gelmiş bir şehir krallığıdır. Kabaca M.Ö. 1900-1200’ler arasında güçlü bir siyasi yapı oluşturan Ugaritler, Akdeniz ticaretinin büyük bir kısmının yapıldığı limanların hakimiyetini elinde almıştır. İçinde bulunduğu coğrafyanın bütün zenginliklerini kullanan Ugaritler; tahıl ambarı olarak görülen topraklara yakınlığı dolayısı ile uzun yıllar refah içinde yaşamış ve çevresinde bulunan zenginlikleri Batı ve Afrika gibi uzak bölgelere ulaştırarak ticaret merkezi haline gelmiştir. Ugarit halkı bu zenginliklerini hayatlarına da aktarmış ve pek çok yazıt ile günümüze kadar ulaştırmıştır. Yazıtlarında Ugarit dini geleneğini, tarihini, mitolojik anlatılarını ve sosyal yaşantılarına dair pek çok ayrıntıyı da bize aktarmışlardır. Yazıtlarda yer alan en önemli tanrılardan biri olan Baal ise yalnızca Ugarit’te değil diğer toplumlarda da önemli bir figür haline gelmiştir. Baal’in ölüm ve dirilişi, tarımsal döngüyü ifade ederken diğer tanrılarla olan iktidar mücadelesi ise krallık içinde bulunan siyasi olayları sembolize etmiştir. Özellikle Safon Dağı’nda yaşadığına inanılan Baal’in, Yam ve Mot ile olan mücadeleleri mitolojik anlatıların merkezinde yer almış ve toplumsal düzen ile doğa olayları arasındaki ilişkilere dikkat çekmiştir. Ras Şamra yazıtları, yalnızca Ugarit mitolojisinin ve tarihinin detaylarını değil, aynı zamanda bulunduğu çevre kültürleri anlamak için de şüphesiz bir referans noktası haline gelmiştir. Ugarit dini ve mitolojik anlatıları, çoktanrı ve pagan özellikleriyle, bulunduğu dönemde Akdeniz ve Ortadoğu coğrafyasındaki dini gelenekleri etkilemiştir. Özellikle Kenan bölgesi ve Yahudi dini gelenekleriyle paylaştığı ortak motifler ve semboller, Ugarit inanç sisteminin hem çağdaşı olan toplumlar hem de sonraki dini gelenekler üzerinde kalıcı bir iz bırakmasını sağlamıştır. Fenike mitolojisinde Baal, yağmur ve bereket tanrısı olarak merkezi bir konuma sahip olmuş; Mısır’da Seth ile özdeşleştirilmiş ve Kartaca’da önemli bir figür haline gelmiştir. Ugarit mitolojisi, Yahudi, Fenike ve Mezopotamya gibi kültürlerin dini yapılarıyla da karşılaştırılabilecek unsurlar içermekte ve bilhassa tanrı Baal ile özdeş tanrılar ve Baal inancı ile de dikkat çekmektedir. Bu mitolojik anlatılar, Ugarit toplumunun siyasi mücadelelerini ve tarımsal döngülerle olan bağlantılarını anlamada kilit bir rol oynamaktadır. Bu çalışma da Ugarit yazıtlarından hareketle Ugarit mitolojisinin ana temalarını ve Baal kültüne dair verileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ugarit, Baal, Mitoloji, El, Ras Şamra Yazıtları.

Giriş

Ugarit'te (Ras Şamra'da) yapılan kazılarda elde edilen verilere göre, M.Ö. 2 bin yılında en parlak dönemlerinden birini yaşayan bu şehirde yedi farklı dilde konuşuluyor olduğu ve bütün bu dillerde çeşitli tabletler yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu tabletler Asurca, Akadça, Yunanca, Hititçe, Hurrice, Mısır ve Kenan dillerinin de dahil olduğu ve dört farklı çivi yazısının kullanıldığı Ugarit toplumunun kültürü, dili ve dini hakkında fikir sahibi olabileceğimiz nitelikte malzemeler sunmaktadır.¹ Bulunan tabletlerde Ugarit'in baş tanrısı olarak karşımıza çıkan El, bereket tanrısı Baal, savaş tanrıçası Anat gibi tanrısal varlıklara dair mitolojik anlatılar ve çeşitli ritüellerle birlikte tanrılar pantheonunda bulunan diğer uluhiyetler yer almaktadır.² Ugarit dini ve mitolojisi hakkında önemli veriler sunan bu tabletler aynı zamanda Ugarit halkının tarımsal ve kültürel yapısını inceleme fırsatı da sunmaktadır. Ayrıca bu tabletler Ugarit dini inanç ve uygulamalarıyla tarımsal faaliyetleri ve bununla ilişkili doğa olayları arasındaki kurulan yakın ilişkinin değerlendirilmesine de imkân tanımaktadır.

Kazı çalışmalarında elde edilen bu malzemeler yalnızca Ugarit kültürünün değil aynı zamanda genel olarak Akdeniz, Ortadoğu, Kenan ve Mezopotamya mitolojilerinin anlaşılmasına da önemli katkı sağlamaktadır. Ugarit'in tarihsel ve kültürel önemi, sahip olduğu coğrafi ve ticari imkanlar kadar arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılan bu geleneğin eşsiz bulgularında da ortaya konulmaktadır. Ras Şamra'da yapılan kazılar, Ugarit'in zengin mitolojik geleneğini ve bununla içli dışlı olan inanç yapısını gün yüzüne çıkarırken, aynı zamanda bölgedeki diğer medeniyetlerle olan etkileşimlerini anlamamıza da imkân tanımıştır. Ras Şamra bölgesinde başlayan bu çalışmalar, Ugarit'in hem yerel hem de bölgesel düzeyde taşıdığı önemin keşfedilmesinde bir dönüm noktası olmuştur.

Ugarit kentinin bu zengin mirasının, bir çiftçinin tarlasında bulunduğu bazı kalıntıları müzeye götürmesi sonrası burada yapılan arkeolojik kazılarda ortaya çıktığı söylenmektedir. Böylelikle bölgede birkaç farklı yerde yürütülen kazı çalışmaları zamanla Ras Şamra'da yoğunlaşmıştır. Fransız manda yönetimi altındaki bölgede 1929 yılında F. A. Schaffer başkanlığında Fransız bir

¹ Fûruzan Kınal, "Ugarit Krallarının Tarihi," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14 (1963): 1.

² Nicolas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 55-58.

ekip tarafından başlatılan kazı çalışmaları,³ 1939 yılına kadar devam etmiş ancak II. Dünya Savaşı esnasında durmak zorunda kalmıştır. Savaşın sona ermesi ve bölgenin daha güvenli hale gelmesiyle 1948 yılında kazılara devam edilmiş ve bu çalışmalar 2000 yılına kadar sürdürülmüştür.⁴

Bölgede yapılan kazılarda ulaşılan pek çok tablet kısmen zarar görmüş olsa da⁵ içerdiği dini ve mitolojik veriler araştırmacılara Ugarit dini ve mitolojisi konusunda değerlendirme imkânı sağlamıştır.⁶ Bu bağlamda Ugarit halkının dini inançları, yaşamları ve kutsal anlatıları hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmuştur. Böylelikle Ras Şamra tabletlerinin keşfedilmesi, Ugarit mitolojisinin modern bilim insanları tarafından incelenmesine ve bu antik inanç sisteminin günümüz mitoloji çalışmaları içinde daha sağlam bir yer edinmesine olanak sağlamıştır.⁷

Ugarit panteonu ve mitolojisi hakkında çeşitli veriler barındıran Ras Şamra yazıtları bu panteonun önemli bir bileşeni olan Baal kültü ve bu kültle ilgili mitolojik anlatılara ilişkin de birçok bilgiye yer vermektedir. Ugarit panteonundan söz eden mitolojik anlatılara ve bu panteon içinde Baal kültünün nasıl bir yer tuttuğuna geçmeden önce antik dönemde Ortadoğu ve civar bölge dinsel geleneklerinde bir şekilde karşımıza çıkan Baal kültünün tezahürlerine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

1. Baal Kültünün Ugarit’e Komşu Geleneklerdeki Tezahürü

Baal, özellikle antik Yakın Doğu’da etkili olan ve farklı kültürde çeşitli formlarda yer almış bir figürdür. Kökenleri hakkında farklı tartışmalar yapılmış olsa da Ugarit ve Fenike toplumları tarafından oldukça benimsenmiş olan Baal, belirli bir tanrısal varlığı ifade eden özel bir isim olmaktan öte Sami dillerde “rab, efendi” anlamında bir sıfat olarak⁸ farklı tanrısal varlıklar için genel bir unvan olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda terim Bel ya da Bil şeklinde, örneğin Babilliler tarafından belirli dönemlerde “tanrıların tanrısı” olarak

³ Marguerite Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 7.

⁴ Demokan Tüylü, *Ugarit-Hitit İlişkileri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 2.

⁵ Örn için bkz. Nicolas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 90-92.

⁶ Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 16.

⁷ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, 221-221.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hakkı İmamoğlu, “Baal Kelimesinin Semantik Geçmişi ve Kur’an’daki Yahudi Kıssalarına Dair Teklifler,” *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2023): 1054.

tanrılar panteonunun başındaki uluhiyet olarak görülen ay tanrısı Sin için “Bel İlani”, yani İlahların Efendisi/Rabbi şeklinde kullanılmıştır.⁹ Tanrılarla özellikle de panteonun başındaki yüce varlıkla ilişkili bir sıfat olarak kullanılan bu terim olarak Baal zamanla, belirli, müşahhas bir tanrı formuna bürünmüş ve özellikle fırtına, yağmur, bereket tanrısı olarak kabul edilmiştir. Baal kültü/tanrı Baal, yalnızca mitolojik anlatılar içinde yer alan bir figür değil aynı zamanda toplumların dünya görüşlerini, teolojik anlayışlarını ve siyasi yapılarla olan ilişkileri anlama konusunda önemli ipuçları taşımaktadır. Baal’ın kültürel çeşitliliği, onun her toplumda farklı şekillerde yeniden yorumlanıp benimsenmesini sağlamıştır. Ugarit ile benzerlikleri ve coğrafi yakınlığı ile pek çok ortak unsuru bulunan Fenike, Mısır, Antik Roma ve İbrani geleneklerinde Baal kültünün tezahürleri Ugarit mitolojisinde karşımıza çıkan Baal kültüyle karşılaştırma bağlamında önemlidir.

Fenike kültüründe MÖ 14. yüzyıldan itibaren merkezi bir yere sahip olan Baal, bu merkezi rolünü MÖ 1. binyıl boyunca devam ettirmiştir. Baal, Fenike mitolojisi ve dini yapısında merkezi rol oynayan önemli bir tanrıdır. “Efendi” ve “mülk sahibi” gibi anlamlara gelen bu isme Fenike metinlerinde hem bireysel tanrılara hem de yerel güç odaklarına atıfta bulunulabilir. Yerel güç ifadesi bu metinlerde Baal’ın belirli bir coğrafya veya bölgenin koruyucu tanrısı olarak görüldüğünü ve toplumu her alanda etkileyen bir tanrı olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak Yehimlik Yazıtı’nda Baal-Şamen isimlendirmesinde bu görülebilir. Yine Baal, Fenike panteonunda sıklıkla yer alan teoforik bir unsurdur ve bu özelliği ile toplum içinde etkilerini güçlendirmiş bir tanrı olarak görülür. Fenike metinlerinde ve arkeolojik verilerde elde edilen buluntularda Baal ismine genellikle Baal Şamen (Göklerin Baal’i) gibi isim tamlamalarında rastlanılmaktadır. Bu tamlamaların Göklerin Efendisi/Rabbi anlamında yüce tanrı için bir niteleme olması kuvvetle muhtemeldir. Bu isimlendirmeler Baal’ın evrensel ve yerel iki yönlü güç olarak algılandığını vurgular. Fenike’nin Akdeniz ticaret ağları ile Baal yalnızca Sidon, Tiros ve Byblos gibi şehirlerde değil Kartaca gibi diğer Fenike kolonilerine de taşındığı bilinmektedir. Baal, Kartaca’da bereket tanrısı yönü ile büyük öneme sahiptir. Baal’ın ismi kraliyet ve dini otoritenin sembolü olarak da yer almıştır. Örneğin, Abibaal, Elibaal gibi kraliyet isimleri Baal’ın koruyucu ve ilahi rolünü yansıtır.¹⁰

⁹ Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life* (Oxford University Press, 1994), 194.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkn. Aurelian Botica, “The Theophoric Element Baal in Ancient Phoenician Inscriptions,” *Perichoresis* 10/1 (2012), 67-86.

Eski Mısır'da Baal özellikle Yeni Krallık döneminde Seth ile ilişkilendirilmiş¹¹ ve savaşçı bir tanrı olarak öne çıkmıştır. Mısırlıların Baal'i; fırtına, tarımda bir bereket, bolluk tanrısı olarak kabul eden Kenan halkı ile ticari, siyasi ve askeri temaslarının sıklığı neticesinde tanıdıkları Baal'i, Seth ile özdeşleştirmeleri dikkat çekicidir. Özellikle Avaris ve Mısır'a bağlı diğer yerlerde tapınılması yoluyla diplomatik ve ekonomik bağları kolaylaştırmak için ideal bir tanrı haline getirmiştir. Merneptah gibi firavunlar Baal kültünü ilişkileri güçlendirmek için kullanmış, Ugarit'teki gibi tapınaklara heykeller hediye etmişlerdir. Mısır tarzı adak sanatıyla bezenmiş bu tapınaklar ticaret ve haraç merkezleri haline gelerek dini saygıyı siyasi ve ekonomik stratejiyle iç içe geçirmiştir.¹² Ramses dönemine ait tapınak yazıtlarında Baal'in savaşta koruyucu tanrı olarak betimlenmesi ve Ramses'in kendisini "Baal'in sevgilisi" olarak nitelemesi Baal'in siyasi meşruiyet sağlayan bir tanrı olduğunu da göstermektedir.

Eski Mezopotamya'ya baktığımızda burada tarımsal döngü, su kaynakları ve fırtınalar üzerinden yoğun bir dini algı oluştuğu dikkati çeker. Bu coğrafyada yaşayan toplumların yaşamlarını devam ettirmek için ihtiyaç duydukları doğa olaylarını tanrılar ile ilişkilendirmesi Mezopotamya tanrı panteonunda Hadad- Baal figürünü üstlendiği görev neticesinde çok önemli kılmaktadır. Baal teriminin Babil ve Asur dönemlerinde yukarıda değindiğimiz şekilde "Bel İlanı" tamlaması şeklinde bazı uluhiyetler için kullanılan bir niteleme olması yanında müstakil bir tanrısal varlık olarak da kabul gördüğü ve bu bağlamda Baal-Hadad için tapınaklarda önemli ritüeller icra edildiği bilinmektedir. Verimlilik ve yağmur zamanında iyi ve mutlu olarak tasvir edilen Hadad kuraklık zamanlarında öfke ile tasvir edilmiştir.

Roma dünyasında da Baal-Hammon şeklinde Baal kültüne rastlanılmaktadır. Akdeniz boyunca genişleyen Fenike kolonileri Yunan ve Roma topraklarının sınırlarına kadar dayanmasıyla Romalılarca bu kült bilindik hale gelmiştir. Bu komşuluk ilişkileri sırasında Romalar siyasi çekişmelerinde Kartaca'da icra edilen çocuk kurbanı ritüellerini Baal Hammon'a atfetmişler ve barbarlık olarak gördükleri bu uygulamaları Pön Savaşları sırasında birer siyasi propagandaya dönüştürmüşlerdir.

¹¹ Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, (California: ABC-CLIO, 2002), 112.

¹² Ellen Morris, "Egypt, Ugarit, the God Ba'al, and the Puzzle of a Royal Rebuff", *There and Back Again: The Crossroads II*, ed. Jana Mynářová, Pavel Onderka ve Peter Pavúk (Prag: Charles University, 2015), 326-329.

Yahudi mitolojisinde de Baal kültüne yer verildiği bilinmektedir. Kenan topraklarına gelen İsrailoğulları, burada yaşamlarını devam ettiren bölge halkı ile dini ve sosyal alanlarda farklılıklar zamanla birbirine çeşitli nedenlerden dolayı uyum sağlamıştır. Araştırmacılar Baal ve Yahve ilişkisi üzerine çeşitli yorumlar geliştirmiştir¹³. Ancak bu yorumlardan herhangi birisinin kesin olarak kabul edilmesi şu an için mümkün değildir. Bununla İsrail kavminin Kenan bereket tanrısı olan Baal'e yönelmelerinin temel sebebinin tanrı Yahve'nin ulaşılması zor bir tanrı olarak algılanması olabileceği tartışılmaktadır. Diğer taraftan kuşkusuz bunu tek bir nedene indirgemek de doğru olmayacaktır. Kenan bölgesine yerleşen İsrail halkı, siyasi, ekonomik ve sosyal hayattaki değişimlere uyum sağlarken tarımda olan tanrılarını yani Baal'e inanmanın ona uygun ritüeller icra ederek ona müracaatlarda bulunmanın gerekliliğine inandılar¹⁴. Baal'e tapınan İsrailoğulları aynı zamanda Yahve'ye inanmayı da sürdürmüşlerdir. Yahudi kutsal kitabında çokça eleştirilen Baal'e tapınma, İsrailoğullarının zaman zaman saptığı putperestliğin bir örneği olarak yer almaktadır. Mezmurlar ve 1. Krallar'da yer alan pasajlar bu anlatıların sadece teolojik çatışma değil, aynı zamanda monoteist bir inanç sisteminin siyasi ve dini meşruiyetini savunmadır. Baal, burada bir teolojik "öteki" olarak sunulurak, Yahudi kimlik inşasında merkezi bir rol oynamıştır.

2. Ugarit Tanrılar Panteonunda Baal

Ras Şamra'da yapılan arkeolojik kazılar, sayıları binlerle ifade edilen zengin bir metin koleksiyonu ortaya çıkarmıştır. Bu metinler, diplomatik yazışmalar, hukuki belgeler, veterinerlik ilaçları, envanterler, sözlükler ve dizilişi modern alfabeye çok benzeyen, bilinen en eski tam alfabe de dahil olmak üzere çok çeşitli türde eser aynı sıra kapsamlı tanrı listelerini ve bu tanrısallıklara yapılan sunuları da kapsamaktadır.¹⁵ Politeist bir görünüm arz eden Ugarit dini geleneğinde zengin bir teolojik yapı dikkati çeker. Çevre kültürlerle de yakın ilişkisi olduğu var sayılan bu teolojik yapıda araştırmacılar tarafından özellikle iki hususun altı çizilir. Bunlardan birincisi, Ugarit geleneğinde yer verilen uluhiyetlerin çevre kültürler ve özellikle Kenan tanrıları ile olan benzerliği hatta ondan türediği kanaatidir.¹⁶ Buna göre Ugarit'te bulunan tab-

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkn. Gündüz, "Yahudilikte Tanrı İnancında Monolatrik Temayül", 101-105.

¹⁴ Hakan Olgun, "Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları'na Etkisi" *11/2 Milet ve Nihal*, 2014, 26.

¹⁵ Bkn. Michael D. Coogan, *Stories from Ancient Canaan* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1978), 10.

¹⁶ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 16.

letlerde, Kenan coğrafyasında yer verilen tanrılar varlıklara ve mitolojik anlatılara ciddi benzerlik gösteren Ugarit geleneğinin bölgede bulunan diğer kültürel geleneklerin anlaşılmasına ciddi katkı sunmaktadır. Nitekim bu tabletler üzerinde yapılan araştırmalar bilhassa Yahudi dini metinlerinde yer alan bazı önemli figürlerin, Ugarit tanrılarından izler taşıdığını da ortaya koymuştur.¹⁷

Altı çizilen ikinci dikkat çekici husus ise Ugarit dinsel geleneğinin toplumsal yaşamın her alanına yönelik kapsayıcılığıyla ilişkilidir. Bu doğrultuda Ugarit halkının tanrıları birer mitolojik karaktere büründürüp onları sosyal ve doğal yaşamın ayrılmaz birer parçası haline getirdikleri anlaşılmaktadır. Böylelikle tanrıları ile iç içe bir hayat süren Ugarit halkının dini inançlarını bir ibadet mekanına mahsus kılmadıkları ve inanç sistemlerinin hayatlarının her alanını kuşattığını söylemek, yapılan kazılarda evlerde bulunan tanrısal ve dinsel objeler referansında uygun bir düşünce olarak ifade edilebilir.

Ugarit tabletlerinde karşımıza çıkan yoğun mitolojik anlatı Ugarit tanrı anlayışlarını da büyük ölçüde izah etmektedir. Bu tabletlerde Baal, Keret, Agat mitleri gibi temel mitolojik anlatılar yanında kırık ve daha küçük tabletlerde Shaha ile Shalim ve Nikkal ile Kathiralar mitleri Ugarit panteonuna ve tanrı düşüncesine dair zengin bir içerik sunar.¹⁸

Çok tanrılı bir yapı arz eden Ugarit inanç sistemi Yunan ve Mezopotamya geleneklerinde de karşımıza çıkan antropomorfik özellikte bir tanrı inancını yansıtmaktadır.¹⁹ Bu bağlamda panteonda yer verilen tanrısal varlıkların insan şekilli ve nitelikli olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Ugarit tanrı geleneği ile bölgeyi hakimiyeti altına alan Kenan kültürü arasındaki belirgin izler de dikkat çekicidir. Kimi araştırmacılar bunu dikkate alarak Ugarit dini, kültürü ve tanrılarını Kenan dini ve tanrıları içinde açıklama yoluna gitmiştir.²⁰

Ugarit dinsel geleneğinde Baal tanrılar arasında krallık için yarışan güçlü ve saldırgan bir karakter olarak karşımıza çıkar. Onun bölgenin en yüksek dağı olan Akra dağıyla özdeşleştirilen Safon dağında yaşadığına inanılır. Metinlerde onunla ilgili sıklıkla Aliyn Baal (kudretli/yüce Baal), Aliy Qrdm (savaşçıların kudretlisi), Rkb Arpet (bulutların sürücüsü) ve Zbl Baal Ars (yer-

¹⁷ Coogan, *Stories From Ancient Canaan* 28-30.

¹⁸ S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 92-94.

¹⁹ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 87.

²⁰ John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 16.

yüzü efendisi/Rabbi olan prens) gibi nitelemelere yer verilir.²¹ “Hadad” olarak da anılan Baal, Ugarit anlatılarında oldukça önemli bir yere sahip olan yeryüzü tanrısıdır.²² Ancak o, özellikle bereket, fırtına ve yağmur tanrısı olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olan Ugarit halkının Baal’e bilhassa yağmur yağdırması için dua ederek çeşitli ritüeller icra ettiği görülür. Çünkü yağmur, ekinlerin büyümesi ve hasadın verimli olması hayati bir öneme sahiptir.²³

Başta yüce tanrı olarak kabul edilen El olmak üzere Ugarit tanrı panteonunda yer verilen tanrısal varlıkların büyük kısmının bir şekilde Baal ile irtibatlandırılmış olması dikkat çekicidir. Örneğin “tanrıların babası” unvanıyla tüm tanrıların kökeni kendisine dayandırılan El’in bu özelliğiyle Baal’in de babası olduğuna inanılır.²⁴ Diğer taraftan Ugarit metinlerinde tanrı Dagan da Baal’ın babası olarak karşımıza çıkmaktadır. İleride değineceğimiz gibi El, Baal’in panteonda güç ve iktidar için ile mücadele ettiği bir tanrısal unsur olarak da öne çıkar.

Yam Nahor, Mot, Anat, Aşerah, Sapsu gibi diğer birçok tanrısal varlıklara yer verilen Ugarit panteonunda El’in tanrı panteonunun başında yer aldığı görülmektedir.²⁵ Yüce Tanrı El, güç, yaratıcılık ve bilgelikle özdeşleştirilir. Tabletlerde onun “Boğa El” olarak isimlendirilmesi ona atfedilen güç ve kudret ile ilgili olmalıdır. Zira birçok gelenekte güç ve iktidarın sembolü olarak görülen boğa inanılan üstün gücü/uluhiyeti temsil eden bir hayvandır. Ugarit metinlerine göre El; kâinatın yaratıcısı, bilgelik ve iyiliğin de yöneticisidir. Aynı zamanda o, insanlığın ve bütün mahlukatın yaratıcısı olarak da nitelenir.²⁶ Ugarit metinlerinde El’in eşi ise “tanrıların annesi” olarak kabul gören ve adı daima saygı ile anılan Tanrıça Aşera’dır.²⁷ Anne ve doğurganlık figürü olan Aşera’nın (Atirat) bu bölgede bir Kenan tanrıçası olarak hem El’in eşi ve hem de “Denizlerin Kraliçesi” şeklinde nitelendiği de bilinmektedir. Tanrıça Aşera’nın, Kenan tanrılar panteonundaki muhtemelen en eski/kadim tanrıça

²¹ Neal H. Walls, “Baal”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, ikinci baskı, Farmington: Thomson Gale 2005), 2/723.

²² Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 293.

²³ A. F. Rainey, “The Kingdom of Ugarit,” *The Biblical Archaeologist* 28/4 (1965), 121.

²⁴ Mark S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2009), 51-52.

²⁵ Simon B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 193.

²⁶ Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: Brill, 1955), 47.

²⁷ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 40.

olduğu düşünülür.²⁸ Aşera'nın insanlara yöneticilik gücünü bahsettiğine inanılmıştır.

Panteonda bir şekilde tanrı Baal ile irtibatlı olan başka birçok tanrısal varlık da yer alır. Örneğin Yam, Baal ile savaşarak savaşı kaybeden deniz tanrısıdır; bazı metinlerde denizin kendisi olarak da nitelenmiştir.²⁹ Ugarit geleneğinde tanrılar panteonunun önemli unsurlarından birisi olan Mot ise ölüm tanrısıdır.³⁰ Baal ile Mot arasındaki mücadelede Mot'un Baal'i öldürmesini³¹ konu alan mitolojik anlatı Ugarit mitolojisinde dikkati çekicidir. Onun Baal'in baş düşmanı, kısırlığın ve kuraklığın simgesi olduğuna, çölde ve yeryüzünde dünyasında yaşadığına inanılır. Egemenlik alanı "Bataklık" veya "Pislik" gibi kasvetli terimlerle tanımlanır. Bu özellikleriyle o, bir bakıma Eski Mısır inancında çöl ve kuraklığın efendisi olarak görülen ve tanrı Osiris'i öldüren Seth'i hatıra getirmektedir. Nitekim bazı araştırmacıların Seth ile Kenan tanrısı Baal arasında bir irtibat kurduğu bilinmektedir.³² Panteonda yer alan bir diğer önemli tanrıça ise Baal'in kız kardeşi Anat'tır.³³ "Bakire Anat" olarak da isimlendirilen³⁴ Anat koruyucu ve savaşçı bir uluhiyet olarak öne çıkmaktadır. Bu özellikleriyle onun Baal'in yanında cesur ve önemli pek çok görev üstlendiği aktarılmaktadır.

Ugarit panteonunda bu tanrısal varlıklardan başka diğer birçok uluhiyet de vardır. Örneğin Sapsu olarak adlandırılan ve güneş tanrıçası olduğu düşünülen tanrısal varlığın Suriye-Kenan bölgesinde de Semes veya Şapas olarak bilinmekte olduğu ve ilahî düzenle adaleti temsil ettiği bilinmektedir.³⁵ Bir diğer dikkat çekici tanrısal figür ise Yarık/Yerah'dır. Yerah'ın ay tanrısı olduğu düşünülmektedir.³⁶ Ay takvimini takip eden Ugarit toplumunda ayların döngüsü bu tanrısal varlığın hareketleri olarak düşünülmüştür.³⁷ Panteonda yer verilen bir diğer önemli tanrısal varlık ise Kothar-u Hasis'dir. El'in eşi Aşera ile de özdeşleştirilen bu uluhiyetin ilahi zanaatkar olarak silah ve saray

²⁸ Cengiz Batuk ve Mevlüde Köroğlu, "Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016): 20.

²⁹ Nicolas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 95.

³⁰ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 117. Mot adı; İbranicede ölüm olan möt kelimesi ile ilişkilendirilir.

³¹ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 117.

³² Bkn. H. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, Brill 1967, 99.

³³ Mark S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle: Volume II*, 48-52.

³⁴ A. Fodor, "Asherah of Ugarit," *American Imago* 9/2 (1952): 131.

³⁵ Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, 251.

³⁶ John F. Healey, "The Akkadian Pantheon List from Ugarit", *Studi Epigrafici e Linguistici*, 2, 1985, 118.

³⁷ Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, 46.

yapımındaki becerisi ile hem tanrılar hem de insanlar için önemli olduğuna inanılmaktadır.³⁸

3. Baal ve Diğer Tanrı Kültlerinin Ugarit Sosyal Yaşamındaki Rolü

Ugarit mitolojisinde gerek tanrısal varlıkların karakterleriyle gerekse onların şahsında anlatılan hadiselerle Ugarit sosyal kültürel yaşantısı arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Toplumda yaşanan sosyal ve siyasal krizlerle kuraklık benzeri çeşitli sorunlara tanrısal varlıklara dair anlatılan öyküler aracılığıyla işaret edilmiş gibidir. Bu doğrultuda Ugarit mitolojisinin Ugarit'in sosyal ve siyasal yaşantısının teolojik arka planına ışık tuttuğu söylenebilir.

Baal kültüne dair mitolojik anlatıların bununla ilişkisi bağlamında verilebilecek en iyi örneklerden biri tanrı Baal ve El arasındaki iktidar çekişmesidir. Teolojik düzlemde yaşandığı var sayılan bu çekişme Ugarit tarihinde zaman zaman yaşanan iktidar çekişmesinin mitolojik anlatıdaki muhtemel bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Ugarit mitolojisinde tanrılar panteonun başında bulunan yaratıcı tanrı El'e karşı zamanla Baal'in ön plana çıktığı bir dönem yaşandığı görülmektedir. Törenselle statüsü bağlamında önemini devam ettirse de ilerleyen süreçte Baal'in krallığının ve tanrılar üzerindeki hâkimiyetinin vurgulandığı "Baal Döngüsü" zamanında tanrı El'in toplumsal düzlemde etkisinin azalmış olduğu görülür. Nitekim Baal'in "Tanrılar üzerinde tek başıma hüküm süreceğim"³⁹ sözleri bu dönemde tanrı El'in sadece törenselle anlamda kendisine yer verilen ancak güçten yoksun bir konumda olan bir uluhiyet olarak algılandığını göstermektedir. Diğer taraftan El'in, Kenan mitlerinin hiçbirinde aciz hükümdar konumunda olmadığı da bilinmektedir. Kirta'yı iyileştirmek, Danel adına Baal'e yardım etmek ve Anat'a Agat'ın intikamını alması için izin vermek gibi daha önceki anlatılarda önemli roller üstlenmeye devam etmiştir.

El'e karşı iktidar mücadelesine girişen Baal'in ilk başta yenilgiye uğraması ve Mot tarafından öldürülmesi kuraklık ile eşdeğer görülmüştür. Daha sonra onun yeniden doğuşu veya zafer kazanması ise halk arasında yağmurun ve bereketin dönüşüyle temsil edilmiştir.⁴⁰ Baal'in ölümü ve yeniden doğuşuyla ilişkili olarak Ugarit toplumu, hasat mevsiminin başında ve sonunda çeşitli ritüeller icra etmişlerdir. Hem tanrıya olan bağlılığı ifade etmek hem de doğanın döngüsünü kutlamak için icra edildiği söylenen bu ritüellerin, halkın

³⁸ Coogan, *Stories From Ancient Canaan* 13-14.

³⁹ Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 105.

⁴⁰ Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 84.

yaşamında önemli bir yer tuttuğu ve toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkıda bulunduğu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Böylelikle Ugaritlerin teolojik inanç ve kanaatleriyle tarımsal faaliyetleri ve sosyal siyasal yaşamları arasında yakın bir ilişki olduğu söylenebilir. Tanrıları ile günlük yaşamlarında bağlarını koparmayan Ugarit halkı onları yaşadıkları doğa ve hayatları ile de ilişkilendirmişlerdir. İktidar için Baal'ın mücadelesi ettiği tanrı El hükümrânlığın ve yönetimin güç ve siyasal erkle özdeşleştirdikleri bir yüce varlıktır. O; yaratıcıdır ve bilgeliğin kaynağını temsil etmektedir. Çeşitli Sami toplulukların inancında El, İl, İlu şeklinde karşımıza çıkan terim genel olarak “tanrı” anlamında birçok uluhiyet için kullanılmakla birlikte Ugarit’te yüce tanrı için özel bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ugarit geleneğinde “Kral” ve “Tanrıların Babası” olarak nitelenen El, terim anlamı olarak da “güçlü” ve “ilk” anlamlarına gelmektedir. Tanrı listelerinde ve sunularda diğer tanrılardan önce kendisinden bahsedilmekle birlikte listelerde kendisinden önde bahsedilen eski tanrılar bulunmaktadır. Bu tıpkı Mezopotamya geleneğindeki tanrı Marduk örneğinde olduğu gibi El’in panteondaki yerini kendinden öncekileri alt ederek kazandığına bir gönderme olabilir. Panteondaki bu dinamik yapı Ugarit’in sosyal yaşantısının teolojik arka planla olan organik ilişkisinin bir örneği olarak değerlendirilmiştir.⁴¹ Nitekim El’in adalet ve bilgelik tanrısı olması, halk arasında doğru ve adil yönetimin El’in isteklerine uygun olan davranışlar olarak algılanmıştır. Kral ve yerel hükümdarlar, El’in iradesini yerine getiren figürler olarak tasavvur edilebilir.⁴² Bu durum onların halk arasında da kabul görmelerini ve halkın onlara bağlılık duymalarını kolaylaştıran bir faktör olmuştur. El aynı zamanda “tanrıların babası” olarak da kabul edildiği için, Ugarit toplumunda aileye duyulan saygı ve sevgiyi de arttıran tanrı konumundadır.⁴³ Ailede baba figürü, El’in otoritesi ile doğrudan ilişkilendirilerek aile bağlarını kuvvetlendirilmiştir. Aynı şekilde El’in en yüce tanrı olması ve bilgeliği temsil etmesi, halk arasında yaşlı ve bilge kişilere gösterilen saygı ile ilişkilendirilebilir.

Ugarit geleneğinde çocuk sahibi olmak isteyenler Aşera’ya çeşitli adaklar sunup ondan bereket dilenmişlerdir. Doğurganlık ve annelik tanrıçası olarak kabul edilen Aşera’nın annelik figürü, toplumsal yapıda annelere duyulan saygıyı da arttırmıştır. Tanrıça Aşera’yı temsil eden pek çok heykelin bulunması adeta onun neredeyse her evde temsil edildiğine bir işarettir. Bu da toplumun Aşera’ya olan bağlılıklarının en büyük kanıtı niteliğinde gösterilebilir.

⁴¹ Coogan, *Stories From Ancient Canaan* 12.

⁴² Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 200-202.

⁴³ Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, 120-122.

⁴⁴ Aşera'ya yönelik ritüeller bilhassa kadınların katılım gösterdiği ayinlerle icra edilirdi. Bu ritüeller ile kadınlar toplumsal ve dini yaşama daha fazla katılım sağlamalarında aktif rol oynamış ve Aşera'nın annelik ve doğurganlık sembollerini temsil etmesi ile kadınların kutsal alanlarda temsiliyetleri artmış ve desteklenmiştir.

Ugarit'te savaş ve savunma durumlarında mitolojide Baal'in kız kardeşi olduğu söylenen tanrıça Anat'a yönelik dua ve kurban ritüellerinin bulunduğu da görülmektedir. Ugarit toplumu arasında güçlü bir güven duygusu yaratan ve onları savaşçı özellikleri ile düşmandan koruyan koruyucu ve savaşçı tanrıça Anat dışı karakteriyle dikkat çekicidir.⁴⁵ Anat'ın kendine ait bir tapınağı olduğu da düşünülmektedir.⁴⁶ Bir tanrıça olarak Anat'ın savaş ve çatışmalarda yardım dilenilen bir uluhiyet olarak ön plana çıkarılması, Ugarit toplum yapısında kadına atfedilen rolün anlaşılması açısından açıklayıcı olabilir. Anat'ın güçlü ve bağımsız karakterinin Ugarit kadınları arasında bir rol model olarak değerlendirildiği tartışılabilir.

Ugarit'te ilahi düzenin temsili olarak Şapsu'ya saygı gösterilmesi, bu tanrıça adına düzenlenen ritüellerle adaletin sağlanmasına ve sosyal uyumun korunmasına yönelik dualar da ilgi çekicidir. Güneş tanrıçası olarak kabul edilen ve adalet ve ilahi düzenin koruyucu olarak görülen Şapsu⁴⁷, Eski Mısır düzen ve nizamın adaletin garantörü tanrıça Maat'a benzerlik arz etmektedir. Tanrıça Maat'ın bu özelliğiyle Mısır'daki düzenin sosyal ve siyasal bağlamda garantörü görülen siyasal iktidarla ve toplumdaki düzenle yakın irtibatlı görülmesine paralel şekilde Şapsu da adaletle ve düzenle özdeşleşen karakteriyle Ugarit toplumunda doğru ve dürüst yaşamın bir gereklilik olduğu anlayışının yerleşmesinde etkili olmuştur. Gün doğumunda ve batımında Şapsu'ya yapılan dualar veya küçük ritüeller, toplumun ilahi düzenle uyum içinde yaşama isteğini yansıtmıştır.

Ugarit mitolojisinde Baal'le mücadelesi dikkat çekici olan Mot ise toplumda ölümün kaçınılmazlığıyla ve yaşamın döngüsellığı ile ilişkilendirilmiştir. Ölüm ve yenilenme döngüsünün tanrısı olarak kabul edilen Mot'un varlığı, ölüm ve yas ritüellerinde önem kazanmıştır. Akrabalarını ve yakınlarını kaybedenler Mot'a bağlılıklarını göstermek veya onun gazabından korunmak için ona çeşitli adaklar sunar veya onun huzurunda belirli yas ritüelleri icra

⁴⁴ Fodor, "Asherah of Ugarit", 137.

⁴⁵ Smith, *The Ugaritic Baal Cycle: Volume II*, 69-70.

⁴⁶ Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 135.

⁴⁷ KTU 1.78; Lewis, "Family, Household, and Local Religion at Late Bronze Age Ugarit", 73.

ederlerdi. Mot'un Baal ile olan döngüsel çatışması,⁴⁸ Ugarit toplumu içinde yeniden doğuş ve yenilenme inancını pekiştirmiştir. Bu inanç halkın ölüm karşısında umudunu kaybetmemesine ve her şeyin sonunda tekrar düzenin inşa edileceği inancı taşımasına yardımcı olmuştur.

4. Ugarit Mitlerinde Baal ve Diğer Önemli Figürler

Ugarit milerinin büyük çoğunluğu Kenan mitleriyle iç içe bir koleksiyon halinde günümüze ulaşmıştır. 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Bibloslu Philo gibi geç dönem Yunan tarihçisi ve coğrafyacılarının yazdığı Fragmentler dışında pek bir şey bilmediğimiz⁴⁹ Ugarit mitleri Ras Şamra tabletleri ile aydınlığa kavuşmuştur. Söz konusu tabletlerde Ugarit ve Kenan mitolojileri gruplandırılarak yazıya aktarılmıştır.

Kazılarda ele geçen buluntular arasında, aşağıda ele alınan on beş tabletlik koleksiyon, ortak kökenleri ve yazarları nedeniyle tabletler arasında öne çıkmaktadır. Hepsi de Ugarit'in ana tapınak kompleksi içinde yer alan Baal baş rahibi Attanu-Purlianni'nin kütüphanesinde bulunmuş ve tek bir kâtip, Şubbanili İlimilku tarafından yazılmıştır. Bu iki şahsiyet Ugarit'i yaklaşık M.Ö. 1375 ile 1345 yılları arasında yöneten Kral "Niqmaddu II "nin himayesi altında çalışmıştır. İlimulki'nin tabletlerde yer yer imzası bulunmaktadır. Ayrıca koleksiyon her iki yüzünde bir ilâ dört sütun halinde düzenlenmiş içeriğe sahip pışmış kil tabletler üzerine yazılmıştır. Dikey çizgilerle bölünmüş sütunlar, bu mitlerin muhtemelen kaynaklandığı sözlü gelenekleri yansıtan, minimum aralıklarla kesintisiz metin satırları içerir. Yatay bölme çizgileri ya da rubrik ayrımları gibi yapısal işaretler seyrekler. Yine bu tabletler "Kirta ile İlgili", "Baal ile İlgili" ya da "Akhat ile İlgili" gibi başlıklar taşımaktadır. Muhtemelen önemli tüm mitolojik tabletlerde bu tarz bir kategorizasyon kullanılmış olabilir ancak tabletlerin birçoğunun baş kısımları kırık olduğu için bunu söylemek mümkün değildir.⁵⁰ Tabletler içeriklerinin yanı sıra yukarıda bahsettiğimiz özellikleri ile de Ugarit literatürünün anlaşılmasında ve açıklanmasında özgün bir yere sahiptir.

Aşağıda ele aldığımız anlatılar koleksiyonda bulunan dört büyük mitolojik anlatıdır. Üç tablette korunan Akhat destanı, Kenan ülkesinin kralı Danel'in oğlu Akhat'ın hayatını, ölümünü ve mirasını anlatır. Destanın devamı niteliğindeki Şifacılar, irili ufaklı üç tablette günümüze ulaşmıştır ve Akhat'ın

⁴⁸ Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 142-143.

⁴⁹ Ömer Faruk Gündüz, "Yahudilikte Tanrı İnancında Monolatrik Temayül", *Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu – I Bildiri Kitabı*, (Ankara: ASBÜ Yayınları, 2023), 101.

⁵⁰ Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 10-11.

öldürülmesinin ardından iyiliksever yeraltı tanrılarının Danel'i ziyaretini anlatır. Yine üç tablette kayıtlı olan Kirta veya Keret anlatısı, bir kralın varis arayışını, daha sonra hastalanıp iyileşmesini ve oğlunun isyanını ele alır. Bazı araştırmacılar tarafından anlatı Gılgamış anlatısına benzetilmektedir.⁵¹ Bu eserlerin en kapsamlısı olan Baal Döngüsü ise altı tableti kapsamaktadır ve fırtına tanrısı Baal'in düşmanlarına karşı kazandığı zaferleri ve hem tanrılar hem de insanlar üzerinde krallığa yükselişini ele almaktadır. Baal'in El ile mücadelesini ele alan bu kapsamlı mitolojik anlatıyı incelemeden önce diğer üç mit üzerinde durmak gerekir.

5. Keret Miti

Şiir şeklinde yazılmış olan bu ilgi çekici mitolojik anlatı biri bozulmuş ve tahrip edilmiş diğer ikisi daha iyi durumda olan üç tablet üzerine yazılmış şekilde bulunmuştur. Tabletlerde oluşan tahribattan kaynaklanmış boşluklar ve tamamının üç tablettten oluşup oluşmadığı tartışma konusudur. Kimileri bu mitolojik anlatının tarihsel bir metne dayandığını düşünürken kimileri ise bunu güçlü mitolojik karakteri taşıyan bir kült anlatısı olarak değerlendirmektedir. Keret mitine dair bu anlatıda birtakım boşlukların varlığına rağmen ana hikâye üzerinde büyük ölçüde mutabık kalınmıştır.⁵² Şiirin, Ugarit kralı Nigmat'ı yüceltmek için yazıldığı, efsanevi kahraman Hubur Kralı Keret'e benzeterek Nigmat'ın yüceltildiği düşünülmektedir.⁵³

Anlatı; ailesini ve sarayını kaybetmenin yasını tutan Kral Keret'i merkeze alır. Bir rüyasında Tanrı El ona yas tutmayı bırakmasını, kendini temizlemesini ve yüksek bir kulede bir kurban sunmasını söyler. El daha sonra Keret'e, muhtemelen Yahudi kutsal metnindeki tarihi Edom şehriyle özdeşleştirilen Udom şehrine karşı bir sefere hazırlanmasını emreder. Udom Kralı Papil, Keret'e rüşvet vermeye çalışır, ancak Keret Papil'in kızı Huriya ile evlenmekte ısrar eder. Keret, El'in emirlerine uyar ve Udom'a giderken tanrıça Aşera'ya desteği için önemli adaklar vaat eder. Keret Huriya'yla evlenmeyi başarır ve bunu Ugarit'in tüm tanrılarının katıldığı büyük bir şölenle kutlar. El, Keret'i kutsayarak ona yedi oğul ve yedi kız vaat eder; bunlardan biri tanrıça Aşera ve Anat tarafından Keret'in yerine geçecek şekilde yetiştirilecektir. Bu vaatlerin yerine getirilmesine rağmen Keret, Aşera'ya verdiği sözü tutmaz ve onun gazabına uğrar. Keret ağır bir şekilde hastalanır ve bu durum oğulla-

⁵¹ Örn. için bkz Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 80.

⁵² Üç tabletlük Kirta mitolojisinin İngilizce tam çevirisi için bkn. Michael David Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 58-74.

⁵³ Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 87-88.

rı, özellikle de babasının ölümsüzlüğüne inanan Elhu için üzüntüye neden olur.

Anlatıya göre Keret, Elhu'ya tanrı El'e bir kurban hazırlanmasına yardımcı olmak üzere Titmanat'ı çağırması talimatını verir. Elhu, toprağın bereketini geri getirmek için Baal'e bir kurban sunar. Durumu görüşmek üzere toplanan tanrılar çare aramaya koyulurlar. El, hayvan gübresi kullanarak bir ilaç hazırlar ve şifa tanrıçası Şatagat aracılığıyla Keret'in sağlığına kavuşmasını sağlar. Keret iyileşmesi sonrası, tahtı ele geçirmeye çalışan en büyük oğlu Yassıb ile çatışır. Bu mitolojik anlatı Keret'in bir öfke nöbetinde Yassıb'ı lanetlemesiyle son bulur.

Bu ilgi çekici mitin kökleri Ugarit krallığında yaşanmış olması muhtemel siyasal mücadelelere ilişkin tarihi gerçeklere dayanıyor olabilir. Bununla birlikte mevcut anlatı ritüelistik bir öneme sahip olduğunu düşündüren unsurlarla ağırlıklı olarak mitolojiktir. Kutsanan kralın daha sonra Aşera tarafından gazaba uğraması, hastalanması ve sonrasında yaşanan krizlerin krallığın bereketini ve yağmur yağışını tehdit ettiğine dair Baal döngüsündekine benzer bir temayı işlemekte olduğu tartışılabilir.

6. Agat Miti

Ugarit metinlerinde yer alan bu mitolojik anlatı üç tablet üzerinde yer almakta olup, bunlardan ikisi iyi durumda korunmuş, üçüncüsü ise hasar görmüştür. Ugarit metin uzmanları, öykünün ana hatları üzerinde genel bir uzlaşmaya varmışlardır. İlk olarak “Danel Efsanesi” olarak adlandırılan bu metinde daha sonra yapılan çalışmalarla anlatının kahramanının Danel'in oğlu Agat olduğu ve öykünün Agat'ın ölümü ve dirilişi üzerine kurulu olduğu anlaşılmıştır.⁵⁴

Anlatının açılışında, Kral Danel'in bir oğul sahibi olabilmek için tanrılara ziyafet çektiği görülür. Baal, Danel için aracılık eder ve tanrı El, Danel'e bir oğlan sahibi olacağı sözünü verir. Bu haber Danel'e ulaştığında, Danel büyük bir sevinçle karısının yanına gider. Karısı gebe kalır ve sonunda Danel'in soyunu sürdürecektir bir oğlan doğar. Daha sonra Danel, harman yerinde dullara ve yetimlere adalet dağıtırken görülür. Bu sırada zanaatçı tanrı Kot-har-u-Hasis, yanında bir yay ve oklarla birlikte Danel'e yaklaşır. Danel, karısına Kot-har ve yanındakiler için bir şölen hazırlamasını buyurur. Tören sırasında Danel, yayı ve okları oğlunun yanına bırakır. Tanrıça Anat, Agat'ın yay ile gösterdiği hünerleri görünce, bu yayı istemeye başlar ve karşılığında

⁵⁴ Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 89-90.; Üç tabletlik Agat mitolojisinin İngilizce tam çevirisi için bkn. Michael David Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 32-41.

Agat'a çok miktarda altın ve gümüş önerir. Agat, yayı vermek istemez ve tanrıçaya benzer bir yay yapmasını önerir. Anat, ısrar eder ve yayı kendisine veririrse Agat'a ölümsüzlük vaat eder. Agat, bir insana ölümsüzlük verilemeyeceğini söyleyerek teklifi reddeder ve yayın erkeklere ait bir silah olduğunu belirtir. Bunun üzerine Anat, tanrı El'e gider ve El'den Agat'ın yayını almak için planlarını uygulama izni koparır. Daha sonra Anat, savaşçı doğallı küçük tanrı Yatpan'a gider ve ona Agat'ı öldürmesi için bir akbabaya (ya da kartala) dönüştürme önerisinde bulunur. Ancak, Anat'ın asıl amacı Agat'ı öldürmek değil, sadece bayıltmaktır. Yatpan, Anat'ın planını uygularken Agat'ı öldürür. Agat'ın ölümü üzerine yay kaybolur ve Anat isteğine ulaşamadığı için büyük bir üzüntü duyar. Agat'ın cesedi üzerinde ağlayıp onu tekrar hayata döndüreceğini söyler, çünkü Agat'ın ölümü, Baal'in ölümünde olduğu gibi kuraklığa ve verimsizliğe yol açmıştır. Hem Keret hem de Agat mitlerinde kralın ölümünün ya da hastalanmasının sosyal kaos ve huzursuzluk yanında kuraklık ve verimsizlik gibi çeşitli doğal katastroflara da yol açtığının var sayılması dikkat çekicidir.

Bu anlatının devamında, Agat'ın kız kardeşi Pugat sahneye çıkar. Pugat, akbabaların harman yeri üzerinde dolandığını ve ülkedeki kırsırlık belirtilerini görür ve Danel'den bu duruma müdahale etmesini ister. Danel'in aldığı tüm önlemler başarısız olur ve ülkede yedi yıl süren kuraklık ve açlık başlar. Habercilerin Agat'ın öldürüldüğü haberini getirmesi üzerine Danel, oğlunun katilinden intikam alacağına yemin eder. Agat'ın parçalarını akbabaların anası Sumul'da bulan Danel, oğlunun parçalarını uygun bir şekilde gömer ve Agat için yedi yıl yas tutar. Pugat ise kardeşinin intikamını almak için plan yapar.

Agat mitine dair bu anlatıda Agat'ın dirilişiyle ilgili bazı tabletlerin eksik olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte Şifacılar (Ugaritçe: *Rpum*) olarak tanımlanan, parçalı ve karmaşık üç tabletten oluşan metnin Agat'ın hikâyesinin devamı olduğu düşünülmektedir ve bu tabletler de daha önceki hikâyeyi yazan aynı kâtip olan Ilimilku'ya atfedilmektedir.

7. Şifacılar Miti

Tabletlerde Agat'ın babası Danel'e atıfta bulunulmakta ve “Şifacılar” ya da alternatif olarak “Şifalı Olanlar” olarak adlandırılan esrarengiz figürler yer almaktadır. Bu figürlerin doğası ve rolü bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bazı araştırmacılar onları belirli ritüel görevlerini yerine getiren tarihsel kişilikler olarak yorumlarken, diğerleri onları El'in ilahi görevlileri olan metafizik varlıklar olarak görmektedir. Bu doğrultuda bazıları Şifacıların yeraltı dünyasının küçük tanrıları olduğunu da öne sürmektedir.

Şifacılar, atalar kültü bağlamında özellikle tarım ve insan doğurganlığı açısından nesillerinin refah ve esenliğini sağlamakta görevli tanrılaştırılmış aile atalarını temsil ediyor olabilir. Kenanlılar arasında atalara saygı gösterildiğinin kanıtı, ideal bir evladın görevlerinin ana hatlarıyla belirtildiği Agat anlatısında görülür: “Kutsal atası için kutsal alanda bir aile tapınağı olan bir stel diyecektir.”

Benzer şekilde, Kirta’ya verilen kutsamalarda da bu vurgulanır: “Kirta, yeryüzünün Şifacıları arasında, Ditan’ın Toplayıcıları meclisinde büyük onurlandırılın.”

Bu anlatıda Şifacıların harman yerini ve tarlaları ziyaret etmeleri, Agat’ın ölümüyle zarar gören ekinleri kurtarma girişimlerini sembolize ediyor olabilir. Bir oğul ve toruna yaptıkları atıflar da ailenin devamlılığını sağlamadaki rollerini vurgulamaktadır. Baal’in ölüp dirilmesi anlatısına benzer şekilde, Agat’ın da ölümünden sonra Şifacılar tarafından canlandırılmış olması muhtemeldir.⁵⁵ Bu tasvir Şifacıların yeraltı tanrıları olarak yorumlanmasını desteklemektedir. Şifacılar dair tipolojik özellikler, Kitabı Mukaddes’teki Ugaritçe Rp’um (Şifacılar) teriminden türeyen *Refaim* tipolojisi örneğinde olduğu gibi daha sonraki çeşitli kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır. Kitabı Mukaddes’te Refaim iki farklı bağlamda tasvir edilmiştir. Bunlardan ilki Eyüp 26:5’te yansıtıldığı gibi, Refaim’in yeraltı dünyasının sakinleri ya da “gölgeler” olarak nitelenmesidir:

“Altındaki gölgeler, sular ve onların sakinleriyle birlikte titrer.”

Böylesi bir nitelermeye Fenike mezar yazıtlarında da rastlanılır; bu yazıtlarda mezara saygısızlık edenlere karşı lanetler yer alır:

“Şifacılar arasında yerleri olmasın; mezarda huzur bulamasınlar; kendilerinden sonra gelecek bir oğulları ya da soyları olmasın.”

İkincisi ise Refaim’in İsraililer tarafından yerlerinden edilmeden önce bir zamanlar Kenan diyarında yaşamış olan bir dev ırkı olarak tasvir edilmesidir.⁵⁶ Tüm bunlar dikkate alındığında Refaim teriminin İsraililer tarafından hem Kenanlıların tanrılaştırılmış atalarını hem de Kenanlıların kendilerini kapsayacak şekilde genişletilmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Soy ile Şifacılar arasındaki bağlantı özellikle önemlidir. Buna ek olarak, Baal’in Şifacılarla olan bağlantısı da bu anlatının merkezinde yer almaktadır.

⁵⁵ Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 48-49.

⁵⁶ Bkn. Tekvin 14:5, 15:20.

Ölüme yenik düşen ama toprağın bereketini sağlamak için geri dönen Baal'in, Şifacılar için bir model görevi gördüğü söylenebilir. Bu doğrultuda Baal gibi Şifacılar da potansiyel olarak Baal'in ilahi otoritesi altında yaşam ve ölüm arasındaki sınırı aşmaktadır. Baal'in yeniden canlanmasının onun yokluğunun neden olduğu kuraklığı sona erdirmesi gibi, Şifacılar'ın da Agat'ın ölümünden sonra yaptıkları müdahale toprağa yaşamı ve refahı geri getirmiş gibi görülmektedir. Agat ya da belki de onun yerine geçen biri, görünüşe göre hayata döndürülerek “Şifacı'nın adamı” olarak tanımlanan Danel'e geri dönmüştür.

8. Baal Mitleri

Çeşitli Sami dillerinde “Rab, sahip” anlamlarına gelen Baal, sosyal yapıda hükümdarlığı, eril egemenliği ve kocalığı temsil ettiği düşünülen ve aynı zamanda fırtına, yağmur ve verimlilik tanrısı olarak da tapınılan bir uluhiyettir. Çoğunlukla Baal'in “bulut binicisi” olarak da adlandırılmakta olduğu görülür. Baal'in önde gelen sıfatlarından birisi olan ‘Aliyan’ yüce ve güçlü anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ Ayrıca metinlerden anlaşıldığı kadarı ile Baal'in zaman zaman farklı isimlerle de anıldığı görülmektedir. Örneğin genelde Baal ismiyle bereketi simgeleyip kötüler ile mücadele ederken karşımıza çıkan bu uluhiyet gök gürültüsü ve şimşeklerin tanrısı olarak gücünü gösterirken Hadad ismiyle anılmaktadır.

Ras Şamra arkeolojik kazı çalışmalarında Baal mitlerini anlatan altı Ugarit tableti bulunmuştur. Bu tabletlerde yer alan anlatıların birbirinin devamı mı yoksa ayrı ayrı bölümden oluşan tek bir mitolojik anlatı mı olduğunun belirlenmesi oldukça güçtür. Zira bu tabletlerin günümüze ulaşırken pek çok tahribata uğradığı, bozulduğu ve kimi yerlerde okumaya ve anlamaya el verecek durumda olmadıkları gözlenmiştir. Dolayısıyla bu tabletlerin tam manası ile anlaşılamadığı yönünde genel bir kanaat söz konusudur. Bu arada Ugarit dilinin Sami dil ailesine mensup olması nedeniyle sesli harflerin üzerinde bulunması gereken işaretlerin yazı dilinde olmayışının da metinlerin hakkıyla anlaşılamamasının bir nedeni olabileceği ifade edilmektedir. Yazı dilinde söz konusu olan bu durumun kelimelerin anlamının tam olarak ifade edilmesini güçleştirerek araştırmacıların da anlamlar üzerinde ihtilafa girmelerine neden olduğu söylenmektedir.⁵⁸

Ana tapınağın hemen yanında bulunan bu külliyyat sadece hikâyelerden ibaret olmayıp muhtemelen ritüeller için piyes görevi görmüştür. Bununla bir-

⁵⁷ Fohrer, *History of Israelite Religion* (Londra: SPCK, 1981), 48-49.

⁵⁸ Hooke, *Middle Eastern Mythology*, 80-81.

likte, eşlik eden sahne talimatlarının olmaması bu metinlerin ritüel kullanımlarından bağımsız olarak edebi veya teolojik bir değere sahip olabileceğini düşündürmektedir. Bu ikili rol, Ugarit'in daha geniş dini ve kültürel çerçevesi içindeki önemini vurgular.⁵⁹

8.1. Baal ve Sular Miti

Tablet'te yer alan bu bölümdeki mitolojik anlatının temel kahramanları; ırmak kaynaklarının başındaki El, El'in oğlu (bulutların binicisi) şimşek ve gökgürültüsü tanrısı olarak bilinen Hadad ve bereket tanrısı olarak anılan Baal; denizlerin tanrısı Yam- Nahor, El'in eşi ve tanrıların annesi Aşera (Kathur-u Hasis) Baal'in tahtı için oğlu Aştar'ı uygun gören denizlerin hanımefendisidir. Ayrıca mitte Baal'in kız kardeşi olup pek çok Baal mitinde önemli görevleri yerine getiren tanrıça Anat da yer almaktadır.

Bu anlatıya göre Baal ile kavgalı olan Yam- Nahor, Baal'in kendisine teslim edilmesi isteğiyle tanrılar meclisine özel elçiler gönderir. Yam'dan korkan tanrılar başlarını önüne eğer ve hiçbir şey söyleyemezler. El, elçilere Baal'i teslim edeceğini bildirir ve Yam'a bu konuda söz verir. Bunun üzerine Baal tanrıları korkaklık ile suçlayıp elçilere saldırır. Tanrıça Anat ve Aşera Baal'i durdurarak elçileri kurtarır. Daha sonra Kothar-u Hasis Baal'i silahlarla donatır. Baal, Yam-Nahor'a saldırır ve saldırıyı galibiyet ile neticelendirir. Fakat denizler tanrısı Yam'ı öldürmez, sadece esir alarak canını bağışlar.

8.2. Anat'ın Baal'in Düşmanlarını Öldürüşü

Bu mitolojik anlatı önceki bölüm ile bağlantılı olup Baal'in Yam Nahor'u yenmesinin hemen ardından cereyan eden olaylar silsilesini anlatmaktadır. Buna göre Tanrıça Anat kardeşinin kazandığı zafer için büyük bir kutlama düzenler. Kutlama yapılması için Baal'in Kuzeyin kıyılarında tanrıların dağı olan Safon Dağı'nda⁶⁰ bulunan sarayı hazırlanır. Kutlama için süslenen Anat davete herkes geldikten sonra sarayın kapılarını kapatır ve Baal'in bütün düşmanlarını öldürür. Etrafı kestiği kafatası ve eller ile dolan Anat'ın dizlerine kadar da düşmanlarının kanı dolmuştur.

⁵⁹ Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 11.; Altı tabletlik Baal mitolojisinin İngilizce tam çevirisi için bkn. Coogan, *Stories From Ancient Canaan*, 86-115.

⁶⁰ Safon Dağı, incelediğimiz mitlerin bulunduğu tabletlerde Baal'in evini kurduğu Ugarit'in kuzeyinde bulunan ve Ugaritten görülebilen yüksek tepeli bir dağdır. Günümüzde Cebel Aqra olarak isimlendirilen dağdır.

8.3. Baal İçin Ev İnşası

Baal ve kız kardeşi tanrıça Anat, Aşera'dan El'in Baal için bir ev yapılmasına izin vermesini rica eder. Aşerah, güzel sözler ile El'i etkileyerek izin alır. Metnin bundan sonraki kısmı bulanıktır. Metinde burada bir kopukluk yaşanmış olsa da Baal'in aslında sedir ağacı ve kerpiçten bir evinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat Baal, tanrılar içinde kendine layık olduğu gibi bir ev inşa ettirmek istemiştir. Anat bunun üzerine evin altın, gümüş ve lapis lazuli denen lacivert taşından yapılması gerektiğini söylemiştir.

Evin yapılması için zanaatkar Tanrı Kotar'a habercilerini gönderir. Ev yapmak için gelen Kotar ve Baal arasında yapılacak eve pencere yapıp yapılmaması üzerine ciddi bir tartışma çıkar. Baal, Yam tarafından cariyelerinin gözetlenmesinden korksa da pencere yaptırılır. Baal bu pencereden gökyüzüne şimşek ve yağmur gönderir. Evi bitirilince Baal, büyük bir davet düzenler ve bu davette tanrıların en yücesi olduğunu belirterek El'in gözde tanrısı kısırlık ve yeraltı dünyası tanrısı Mot'a haraç vermeyi reddettiğini ifade eder.

8.4. Baal ile Mot Anlatısı

Buna dair tabletler kırık, yer yer bulanık ve bazı yerleri anlaşılmaya olanak tanınamakla birlikte mitolojik anlatının bu kısmı üzerine çalışan araştırmacıların Baal ve Mot anlatısına ilişkin fikir birliği şu şekildedir:

Baal, Mot'a Gapn ve Ugar adında iki habercisini göndermiştir. Fakat Mot, Baal'e bir tehditle cevap verir. Bu tehdit Baal'i büyük bir korkuya düşürür ve Baal geri adım atarak Mot'u alttan alan bir şekilde ona cevap vermeye çalışır. "Acımasız olma ey Tanrı Mot, ben senin bir kulunum ve her zaman kapının kölesiyim." sözleri ile Baal, Mot'u yumuşatır. Bu sözler Mot'un oldukça hoşuna gider ve Baal'in ders aldığını herkese duyurarak onu affeder.

Daha sonra Baal'i yerde yatmış ve ölmüş bir şekilde bulan haberciler durumu El'e bildirir. Bu üzücü haberi alan El; tahtından iner, yere oturur, başından aşağı tozlar döküp yanaklarına bir taş ile derin yaralar açarak ağıtlar yakar. Bu sırada tanrıça Anat, erkek kardeşini bulmak için oradan oraya koşturur ve Şapas'ın yardımıyla cesedini bulup Zafon Dağı'na çıkartarak gömer ve onuruna büyük bir yemek verir. Baal yedi yıl yeryüzünde yoktur ve onun yeryüzünün olmadığı yıllarda kıtlık ve kuraklıklar baş gösterir. Yedi yıl sonra Tanrıça Anat, Mot'u yakalar ve kılıcıyla ona bir darbe indirir, yelpazesi ile yeller, ateşi ile yakar; kendi el değirmeninde öğütür ve onu toprağa gömer. Bu anlatıda ilgi çekici bir husus, tanrıça Anat'ın eylemlerindeki aşamaların tarımsal faaliyetlerle benzerliğidir. Bununla adeta tahılın işlenmesindeki aşamalar betimlenmektedir.

Metinde bundan sonra tekrar bir kopukluk vardır. Bununla birlikte devamında El'in rüyasında Baal'in yaşadığı yazılır. Bu haber üzerine olanca mutluluğuyla El haberi herkese haykırır. Ancak Baal'in yaşadığını herkes öğrenip kabul etse de yeri hakkında kimsenin bir fikri ve bilgisi yoktur. Dolayısıyla "Kudretli Baal nerede? Prens, yerin efendisi nerede?" diye naralar atılır her tarafta. Kayıp olduğu düşünülen Baal'in tahtının varisinin kim olacağı da merak konusu olmuştur. Aşerah boş tahtın sahibinin oğlu Aştar olduğunu iddia eder fakat metne göre tahta oturan Aştar'ın ne ayakları gelmesi gereken yere ulaşır ne de başı taca erişir. Böylece Aştar'ın tahta layık olmadığı kabul edilir. Mitolojik anlatının sonraki bölümünde Baal'in yokluğunda toprağın nasıl kavrulduğu betimlenir. Daha sonra Tanrının Meşalesi Şapas, Baal'i aramaya gider ve sonunda Baal, Zafon Dağında yer alan tahtına yeniden çıkarırken Mot da yeniden yaşama dönmüş ve yeni bir kavgaya tutuşmuş olarak anlatılır.

8.5. Hadad Miti

Hadad miti olarak kayıtlara geçen anlatının tableti büyük oranda tahribata uğramış, kırık dökük durumdadır. Dolayısıyla bu mitik anlatının tam olup olmadığı araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Hadad, gök gürültüsü ve şimşek tanrısı karakteriyle ilişkilendirilen boyutuyla Baal'in bir diğer adıdır. Hadad sözcüğü Eski Ahit'te, Suriye kralının adlarında olduğu (Ben-Hadad gibi) teofonus (tanrı taşıyan) gibi adlarda sıklıkla kullanılır.

Bu anlatıya göre denizin hanımefendisi Aşera'nın ve ay tanrısı Yarek hizmetçi kızları, Baal'in saldırdığı, kendilerini kurtçukmuş gibi yutan canavarlara karşı yardımını istemek için El'e göndermişlerdir. El onlara uzak ve ıssız ve bir yerlerde saklanıp yaban öküzüne benzeyen ve hörgüçleri olan varlıklar doğurmalarını söyler. Bu varlıkları göre Baal-Hadad bunları avlamak ister ancak avlamak istediği varlıklar tarafından yakalanıp bir bataklığa bırakılarak çamura batmış ve çaresiz bir halde yedi yıl ortalıkta görünmez. Yokluğunda yeryüzünde düzen bozulur ve kaos olur. Tanrı kardeşleri kendisini aramaya çıkar ve onu bularak sevinirler. Anlaşılabileceği üzere bu mitolojik anlatıda Baal'in ölümü ve Anat'ın onu aramaya çıkışının bir başka versiyonudur.

8.6. Anat ile Yaban Öküzü Miti

Bu anlatıda ise tanrıça Anat, erkek kardeşi olan Baal'i ararken betimlenir. Hizmetkarları Baal'in avlanmaya çıktığını söyler. Avlanırken Anat'ı gören Baal, kız kardeşinin cazibesine karşı koyamaz ve bir yaban öküzü şekline bürünerek onunla ilişkiye girer. Bu bölüm "Baal'in yaban öküzü bir oğlu oldu, bulutların binicisine bir yabanıl öküz doğdu." cümleleri ile sonlandırılır.

Bu anlatı, Mısır'da ve diğer bazı yerlerde kraliyet hanedanı içindeki zaman zaman söz konusu olan kardeşler arası enstest evlilikleri hatırlatması yanında İzis ve Oziris, İştâr ve Dumuzi örneklerinde görüleceği şekilde birçok Ortadoğu mitindeki kardeş uluhiyetler arası evliliklere de paralellik arz etmektedir. Bunun Zeus ile İö ilişkisine dair Yunan mitolojisindeki anlatıyı da çağrıştırdığı söylenmektedir. Hikâyenin bir diğer ilginç kısmı ise onların hukukunda ölüm ile cezalandırılabilen bir fiili gerçekleştirmiş olmasına rağmen Yahudi kutsal metninde Baal'in bir tanrı olarak sıklıkla yer almasıdır.

Sonuç

M.Ö. ikinci bin yılda önemli bir kültürel yapı olarak ortaya çıkan Ugaritler günümüze kadar zengin arkeolojik miraslarıyla ve bu miras vesilesiyle hakkında bilgi sahibi olduğumuz dini gelenekleriyle dikkat çekicidir. 20. Yüzyılda Ras Şamra'da yapılan kazılarda elde edilen tabletler Ugarit kültürüne dair bu zengin mirası gün yüzüne çıkarmıştır. Ugarit geleneği üzerine yapılan araştırmalar gerek tanrılar panteonunda yer verilen uluhiyetler gerekse bunlara dair öyküler içeren mitolojik anlatıların hem Ugarit krallığının fiili olarak varlığını devam ettirdiği dönemde hem de sonrasında bölgedeki diğer birçok kültürel yapı ile bir şekilde iletişim içinde olduğunu ortaya koymuştur.

Birçok önemli figürle birlikte Ugarit mitolojisinde en dikkat çekici olan ve en fazla tartışma konusu yapılan uluhiyet Baal'dir. Bel ve Bil şeklinde Orta Doğudaki birçok dini gelenekte "Rab ve sahip" anlamında çeşitli tanrısal varlıklar için kullanılan genel bir sıfat şeklinde karşımıza çıkan Baal, Ugarit'te bereket, fırtına ve yağmurla ilişkilendirilen bir yeryüzü tanrısıdır. Aynı zamanda Haddad'la da özdeşleştirilir. Ugarit mitolojisinde başta El olmak üzere, Anat, Mot, Yam gibi Ugarit panteonunda yer alan birçok tanrısal varlığın bir şekilde Baal'le ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Mitolojik anlatılarda güç ve iktidar için yüce tanrı El ile mücadele eden ve gerektiğinde diğer bazı tanrısal varlıkları karşısında alan hırslı bir figür olarak da bilinir.

Ugarit mitolojisinde Baal'in tanrılar panteonundaki yerine ve önemine dair birçok anlatı bulunur. Bu anlatılar Baal kültünün ve bu kültün başta Yahudilik olmak üzere bölgedeki diğer geleneklerdeki tezahürleriyle ve benzer diğer kültürlerle karşılaştırılacak materyaller içermesi önemlidir. Bunun yanı sıra diğer uluhiyetlere yönelik anlatılarla birlikte Baal'le ilgili bu mitolojik öykülerle de adeta metafizik alemde varlıklarını sürdürüp kendi aralarında çeşitli mücadeleler veren bu uluhiyetlere dair anlatılar üzerinden Ugarit toplumunun sosyal, siyasal ve tarımsal faaliyetlerine yönelik izdüşümler ve mesajlar verilmeye çalışıldığı tartışılabilir. Öyle ki Baal'in yüce tanrı El ile giriştiği ve çeşitli sorunlar yaşadığı iktidar mücadelesinin Ugarit tarihindeki siya-

sal süreçleri ve yaşanan taht mücadelesini yansıtıyor olduğuna ya da yeryüzü tanrısı olan Baal'ın ölüp tekrar dirilmesiyle tarımsal faaliyetler arasında bir ilişkinin bulunduğuna yönelik iddialar tartışma konusudur.

Kaynakça

- Batuk, Cengiz ve Mevlüde Köroğlu. “Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016): 20.
- Botica, Aurelian. “The Theophoric Element Baal in Ancient Phoenician Inscriptions.” *Perichoresis* 10/1 (2012): 67-86.
- Coogan, Michael David. *Stories From Ancient Canaan*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1978.
- Day, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Fodor, A. “Asherah of Ugarit.” *American Imago* 9/2 (1952): 131.
- Fohrer, Georg. *History of Israelite Religion*. Londra: Spck, 1981.
- Gündüz, Ömer Faruk. “Yahudilikte Tanrı İnancında Monolatrik Temayül.” *Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu – I Bildiri Kitabı*. Ankara: Asbü Yayınları, 2023, 101.
- Gündüz, Şinasi. *The Knowledge of Life*. Oxford University Press. 1994.
- Healey, John F. “The Akkadian Pantheon List from Ugarit.” *Studi Epigrafici e Linguistici* 2 (1985): 118.
- Hooke, S. H. *Middle Eastern Mythology*. London: Penguin Books, 1963.
- İmamoğlu, İbrahim Hakkı. “Baal Kelimesinin Semantik Geçmişi ve Kur’ân’daki Yahudi Kıssalarına Dair Teklifler.” *Turkish Academic Research Review* 7/4 (2023): 1054.
- Kınal, Fûruzan. “Ugarit Krallarının Tarihi,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14 (1963)
- Lewis, Theodor C. “Family, Household, and Local Religion at Late Bronze Age Ugarit.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 313 (1999): 73.
- Morris, Ellen. “Egypt, Ugarit, the God Ba‘al, and the Puzzle of a Royal Rebuff”. *There and Back Again: The Crossroads II*. ed. Jana Mynářová, Pavel Onderka ve Peter Pavúk. Prag: Charles University, 2015.
- Olgun, Hakan. “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğulları’na Etkisi”. *Milel ve Nihal* 11/2. (2014).
- Pardee, Dennis. *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature,

2002.

Parker, Simon B. *Ugaritic Narrative Poetry*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

Pinch, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. California: Abc-Clio, 2002.

Rainey, A. F. "The Kingdom of Ugarit." *The Biblical Archaeologist* 28/4 (1965): 121.

Smith, Mark S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2009.

Tüylü, Demokan. *Ugarit-Hitit İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Velde, H. Te. *Seth, God of Confusion*. Brill 1967.

Walls, Neal H. "Baal." *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2. baskı, Cilt 2, Farmington: Thomson Gale, 2005, 723.

Wyatt, Nicolas. "Mot and Death in Ugaritic and Hebrew Thought." *Journal of Semitic Studies* 22/1 (1977): 143.

_____. *Religious Texts from Ugarit*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Yon, Marguerite. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.



Tokat'ın Şehir Tarihi İçerisinde Bir Unsur: Yahudi Cemaati

Fadime AKTAŞ

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,

İslami Araştırmalar Enstitüsü

[faktas_60@hotmail.com], Orcid ID: 0009-0003-1705-0784



Öz: Anadolu, tarih boyunca farklı dinlere ve etnik gruplara ev sahipliği yapmış bir coğrafya olarak bilinmektedir. Bu zengin kültürün bir parçasını ise Yahudi toplumu oluşturmaktadır. Anadolu'da Yahudi cemaatinin varlığı antik dönemlere kadar uzanmaktadır. Nitekim Tokat'ta, M.S. 4. yüzyıla ait İbranice epigrafik belgelerin bulunmasıyla bir Yahudi cemaatinin yaşam sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra 15. yüzyılın sonlarında İspanya'dan sürülen Yahudilerin bir kısmının da Tokat'a yerleştiklerine dair çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Bu çalışma, Tokat'taki Yahudi cemaatinin sosyal, ekonomik ve dini yapısına odaklanmaktadır. Çalışmanın amacı ise Tokat Yahudilerine ait tarihsel belgeler ve buluntular aracılığıyla Yahudi topluluğunun Tokat'taki yerleşik yaşamını daha iyi kavrayabilmektir. Dolayısıyla bu çalışmada, Yahudilerin şehir içerisindeki yaşamlarına ışık tutabilme gayesiyle nüfus yapıları, mimari dokuları, sinagogları, mezarlıkları ve diğer kültürel unsurları ele alınacaktır. Tokat Yahudilerinin varlığına dair literatür ve arkeolojik kaynaklar sınırlıdır. Bu durum, Yahudi toplumunun Tokat'taki yerleşim süreci, toplumsal rolleri ve ekonomik faaliyetleri hakkında detaylı bilgi eksikliğine neden olmaktadır. Bu çalışma, söz konusu cemaatin bilinmeyen yönlerini bir nebze de olsun anlamlandırmayı gaye edinmiştir. Ulaşabildiğimiz en sağlıklı belgelerin Tanzimat Dönemi'nin sonrasına ait dokümanlar olmasından ötürü de çalışma, 1839'dan başlayıp 1942 Varlık Vergisi'ne kadar olan süreçle sınırlandırılmıştır. Son olarak bahsedilen yıllara ait çeşitli gravürlerden yola çıkarak Tokat Yahudi cemaati üzerinde, Yahudilik geleneğinin etkileri ve Osmanlı Devleti gayrimüslim politikaları eşliğinde analizler yapılacak ve günümüz Tokat Yahudi cemaatinin varlığı sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Tokat Yahudileri, Kan İftiraları, Tanzimat Dönemi, Varlık Vergisi.

Giriş

Tokat, Anadolu'nun kültürel ve tarihi zenginliklerini taşıyan şehirlerden birisidir. Ancak yerel halk tarafından Tokat'ın hangi medeniyet ve cemaatlara kapı araladığı yeterince bilinmemektedir. Hâlbuki Tokat, Ermeni-Rum ve Yahudi cemaatlerinin yaşamlarını, geçimlerini ve özellikle dini ritüellerini rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir kent olmuştur. Tokat, günümüzde her ne kadar küçük bir şehir kimliği çizse de hem Osmanlı Dönemi'nden önce hem de sonra ulaşım ve ticaret anlamında uğrak beldelerden biri olmuştur. Dolayısıyla ticari canlılığı sayesinde çeşitli iş olanakları sunan bu belde, özellikle tüccarlar ve esnaflar için çekici bir nitelik kazanmıştır. Aynı şekilde bu özellik, ticari alanda söz sahibi olan Yahudilerin Tokat'ta bulunmalarında da temel bir gerekçedir. Başka bir sebep ise İspanya'dan zorunlu göçe tabi olan ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleşen Yahudilerin, yeni bir kimlik inşa etme çabası içerisinde girmeleridir. O halde bahsedilen her iki gerekçe Tokat'ı, Yahudiler için geçinilebilir ve güvenilir bir konum haline getirmiştir.

Bu bilgilerden hareketle söz konusu olan araştırma, Tokat'ta yaşamış Yahudi cemaatinin şehir tarihi içerisindeki konumunu tartışmak için ele alınmıştır. Çalışma, Tanzimat dönemi yenilikleri doğrultusunda tutulan temettüat ve vergi defterleri, salnâmeler, nüfus sayım raporları gibi verilerden yararlanarak güçlendirilecektir. Ayrıca çalışmada her ne kadar doğruluğu net olmakla birlikte Batılı seyyahların Tokat şehri hakkındaki görüşlerine de yer verilecektir. Bununla birlikte kapalı bir toplum anlayışı benimseyen Yahudilerin, şehirdeki varlıklarına dair delillerin az olması hasebiyle, Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim politikaları bağlamında ve genel Yahudi inançları doğrultusunda açıklamalar yapılacaktır. Böylece ana gaye olan Tokat Yahudileri anlamlandırılacaktır.

1. Tokat Tarihine Kısa Bakış

Tokat, eski çağlara (Kalkolitik çağ) kadar uzanan kadim geçmişe sahip bir yerleşim merkezidir. Her ne kadar ne zaman kurulduğuna ilişkin bilgiler mevcut olmasa da milattan önce bu topraklarda yaşamın olduğuna dair kanıtlar bulunmuştur. Nitekim Tokat, sırasıyla Hitit, Frig, Kimmer, İskit, Med, Pers, Makedon, Pontus Krallığı, Roma İmparatorluğu, Bizans, Danişmend, Selçuklu ve nihayetinde Osmanlı Devleti egemenliğinde geniş bir tarihi arka plana sahiptir.¹

¹ Ali Açıkel, "Tokat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012),

Bulunduğu coğrafi konum itibarıyla ise Tokat, Türkiye'nin Orta Karadeniz Bölgesi'nin güneyinde, Yeşilırmak ve Behzat deresinin birbirine kavuştuğu vadi içerisine konumlanmıştır. Elbette Tokat, bu yapısıyla daha emniyetli bir şehir olmuş ve herhangi bir savaş için korunaklı bir çevreye sahip olması dolayısıyla çeşitli medeniyetler tarafından tercih edilen bir kent haline gelmiştir. Aynı zamanda doğu ve batı arasında uzanan İpek Yolu'nun bu şehirden geçmesi, Tokat'a stratejik anlamda önem kazandırmıştır. Bu noktada, bahsettiğimiz her iki sebepten ötürü Tokat, hem Müslüman hem de gayrimüslim halka kucak açan bir şehir olmuştur. Nitekim Tokat, Müslüman-Rum-Ermeni ve Yahudi gibi farklı etnik grupların bir arada yaşadığı zengin bir kültürel mirasa sahiptir.²

2. Yahudi Cemaatinin Tokat'a Geliş Serüveni

Yahudilerin Tokat'a gelmeleri iki sebebe dayandırılmıştır. Birincisi Tokat'ın stratejik konumu, ikincisi ise kökü çok eskilere dayanan kan itirialarıdır. Öncelikli olarak Tokat, Sivas-Bağdat-Halep yol güzergâhının başlangıç noktasında bulunması ve buna bağlı olarak da İran-Mısır gibi yeni ticaret yollarının açılmasıyla önemli bir konum elde etmiştir. Bu stratejik konum, antik çağlarda ve Orta Çağ'ın başlarında Yahudilerin ilgisini çekmiş ve Bizans döneminden itibaren Yahudiler bu şehre gelmeye başlamışlardır. Nitekim Tokat'ta M.S. 4. yüzyıla ait menora sembolü, İbranice ve Grekçe yazılı epigrafik belgelerin bulunmasıyla (Ek:1, Ek:2) Bizans-Roma döneminden kalma bir Yahudi cemaatinin yaşam sürdürdüğü net bir şekilde anlaşılmıştır.



Ek:1



Ek:2

41/219.

² Mehmet Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853* (Tokat: Gazi-Osmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 7-10; Açıknel, "Tokat", 41/219.

Yahudilerin Tokat'a gelmelerindeki ikinci sebep ise Amasya'da meydana gelen kan iftirasından ötürü Tokat'a göçmek zorunda kalan İspanya Yahudileridir.³ Kan iftiraları bağlamında İspanya'dan Amasya'ya, Amasya'dan Tokat'a göç serüvenini tam olarak anlayabilmek adına İspanya Yahudilerinin kovulma sebepleri üzerinde durmamız araştırmanın anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır. Fakat araştırmanın sınırları doğrultusunda çalışmada, Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilme nedenlerinden biri olan kan iftiraları⁴ ele alınacaktır.

Kan iftiraları, Yahudilerin kaçırdıkları (Yahudi olmayan) özellikle Hristiyan çocuklarını kesip kanlarını ritüelleri doğrultusunda kullandıklarına dair suçlamalardır. Bu iddiaya göre Yahudilerin her Pesah/Hamursuz Bayramı'nda⁵ mayasız ekmek yapmak için insan kanına ihtiyaç duyduklarını ve Hristiyan çocuklarını aynı amaç uğruna kaçırdıklarını ifade etmektedir.⁶ Hristiyanlar gözüyle bu suçlamalar, Yahudilerin İsa'yı çarmıha germe yani İsa'nın bedenine acı çekirme olayını tekrar yaşatma arzusuyla ilişkilidir.⁷

Tarih boyunca Yahudilere yapılan kan iftiraları, Hristiyan-Rum ve Ermenilerce kötüye kullanılmış ve Yahudi düşmanlığına bir dayanak teşkil etmiştir.⁸ Yahudiler, her ne kadar bu suçlamaların asılsız olduğunu belirtse de bulundukları ülkelerden sürülmelerini engelleyememişlerdir.⁹ Nitekim İspanya'da Yahudilerden kurtulmak isteyen Kastilya-Léon Kraliçesi İzabella (ö.1504) ve Aragon Kralı II. Fernando (ö. 1516), 1492 yılında bir ferman yayınlamışlardır. Kısaca fermanda, Krallık içerisinde yaşayan Yahudilerin yaşları ne olursa olsun aileleriyle birlikte ülkeyi terk etmeleri ve bir daha dönmeleri istenmiştir. Her ne kadar bu fermanın vazgeçmeleri için çeşitli

³ Avram Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie* (İstanbul: İsis Yayınları, 1940).

⁴ Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 52-54, 221-229.

⁵ İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışını yâd etmek amacıyla kutlanan bayram.

⁶ Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusu'nun Tarihi* (Yeruşalayim: Yahudi Cemaatler Dairesi, 1981), 142-143; Ayşe Değerli Velet, "Blood Libel In Ottoman Lands: Victims, Perpetrators And The Attitude Of The Rulers" 27/1 (2025), 169-194. Seda Özmen, "Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları" 13 (2017), 155.

⁷ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 47.

⁸ Özmen, "Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları", 156-157; Dilay Sertel, *Avrupa'da Düşman Algısının Antisemitizmden İslamofobiye Dönüşümü (Almanya Örneği)* (Afonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 57; Hazan Kuru, *Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7.

⁹ Özmen, "Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları", 158-159.

ricalar olsa da Kral, kararından dönmeyip Yahudilerin İspanya'yı terk etmelerini emretmiştir.¹⁰ İspanya'dan zorunlu olarak göçe mecbur bırakılan Yahudiler, komşu ülkelere sığınmışlardır. İltica edilen ülkelere birisi de Osmanlı Devleti olmuştur. O dönem tahtta bulunan padişah II. Bayezid (ö. 1512), İspanya Yahudilerinin içtenlikle karşılanmasını ve hiçbir şekilde onlara kötü muamele edilmemesini emretmiştir. Hatta o dönemin Osmanlı filoları, İspanya göçmenlerini Osmanlı sahillerine nakletmişlerdir. Taşınan göçmenler ise İstanbul, Edirne, İzmir, Manisa, Bursa, Amasya vb. gibi şehirlere yerleştirilmişlerdir.¹¹ Bu şehirlerde cemaat kurarak örgütlenen Yahudiler, yeni vatanlarına uyum sağlamış ve yerli Yahudiler tarafından maddi ve manevi destek görmüşlerdir. Sadece yerli Yahudilerden değil, aynı şekilde Müslüman halktan da hoşgörü gören göçmen Yahudiler, günlük hayatlarına devam edip gelişme göstermişlerdir.¹²

1530 yılına gelindiğinde ise Amasya'ya yerleştirilen İspanya Yahudilerinin bir kısmı, kan iftirasına uğramıştır. Kısaca kan iftirası şöyle vuku bulmuştur: Yahudi mahallerinin birinde işçi olarak çalışan Rum ya da Ermeni¹³ bir gencin Pesah Bayramı öncesinde ortadan kaybolması üzerine suçlamalar tekrar gündeme gelmiştir. Rum ya da Ermeni gencin Yahudiler eliyle katledildiği iddiası üzerine aralarında bir hahamın da bulunduğu bazı Yahudiler idam edilmiştir. Bir süre sonra kaybolan gencin şehre dönmesiyle gerçeklerin ortaya çıkması dolayısıyla iftiracılar dönemin kadısı tarafından idam cezasına çarptırılmıştır.¹⁴ Bu olay üzerine Amasya Yahudileri, bulundukları şehri terk ederek Tokat'a göç etmek durumunda kalmışlar ve Tokat'ta yeniden örgütlenmeye başlamışlardır.¹⁵ Bu Yahudiler, her ne kadar yerleştirdikleri şehirden ayrılırsalar da kendilerini her zaman Amasya topluluğunun bir parçası olarak görmüşlerdir.¹⁶ Kısaca özetlemek gerekirse Yahudiler, kan iftirası ya da

¹⁰ Edward Peters, "Jewish History and Gentile Memory: The Expulsion of 1492" 9/1 (1995), 23-28. Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 28; Galanti, *Türkler Ve Yahudiler*, 16; Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 50-51.

¹¹ Galanti, *Türkler Ve Yahudiler*, 16; Naim A. Güler, *Türk Yahudileri Tarihi I* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1993), 59-61; Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 95, 125-126.

¹² Güler, *Türk Yahudileri Tarihi I*, 62.

¹³ Rum ya da Ermeni tam olarak kesinlik bulunmadığı için ikisini de yazmayı tercih ettik.

¹⁴ Güler, *Türk Yahudileri Tarihi I*, 73-74; Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, 165.

¹⁵ Galanti, *Türkler Ve Yahudiler*, 21; Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, 326; Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 95.

¹⁶ Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/254.

ticari sebepler dolayısıyla Tokat'a yerleşmişler ve burada cemaat oluşturmuşlardır.

3. Yahudilerin Tokat Nüfusunda Kapladığı Alan

Osmanlı, kendi sınırları içerisinde yıllarca farklı etnik gruplarla iç içe yaşamış bir devlettir. Hâkim olduğu her eyalette, Müslim ve gayrimüslim ayrımı gözetmeksizin her türlü etnik gruba hizmet vermiştir. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin sancaklarından biri olan Tokat, bünyesinde Müslüman, Ermeni, Rum ve Yahudi gibi çeşitli tebaayı barındırmıştır. Nüfusun çoğunluğu Müslüman olsa da konumuz itibarıyla 15. yüzyılda İspanya'dan gelen Yahudiler şehrin ana unsurlarından biri olmuştur.¹⁷

Osmanlı Devleti'nde fetih sonrası ve her padişah değişikliğinde, ülkenin toprak-vergi gibi gelir kaynaklarını hesaplamak için sayım yapılmaktaydı.¹⁸ Bu gaye ile yapılan çalışmalar, her ne kadar farklı bir amaca hizmet etse de 15. ve 16. yüzyıllarda¹⁹ şehrin genel nüfusu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktaydı. Aynı sayımda, Tokat'ın nüfusunun on bini aştığını ancak gayrimüslim tebaanın bahsedilen bu sayının ne kadarını kapsadığı net değildir.²⁰ Sadece 1800'li yılların başında Tokat'a gelen Batılı seyyahların şehir nüfusu hakkında tahminleri bulunmaktaydı. Bazı Batılı seyyahlar,²¹ Tokat'ta ağırlıklı nüfusun gayrimüslim vatandaşlara ait olduğunu hatta Tokat'ı Ermeni şehri²² olarak belirttiler de bu bilgiler gerçeklerle uyuşmamaktadır. Her ne kadar bu bilgilerin varlığı bizlere Tokat'ın nüfusu hakkında yorum yapma gücü verse de Batılı seyyahların rastgele tahminler yaptıkları sonucunu değiştirmemektedir.²³

Net bir sayı elde etmek için 1830 yılından itibaren yapılan sayımlara göz atmak gereklidir. Nitekim 1830-1831 yıllarında erkek nüfusu ve vergi mükel-

¹⁷ Necati Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 2014, 1/332.

¹⁸ Muhittin Kapaşahin, "1840 Nüfus Sayımı 2465, 2467, 2469 Numaralı Nüfus Defterlerine Göre Tokat'taki Zimmi Nüfus" 1 (2014), 474.

¹⁹ 1455/1470/1485/1498/1520/1554/1574/1620/1640 yılları sayımları için bk. Galip Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği" 15 (2000), 156-157.

²⁰ Kapaşahin, "1840 Nüfus Sayımı 2465, 2467, 2469 Numaralı Nüfus Defterlerine Göre Tokat'taki Zimmi Nüfus", 473-474.

²¹ Bazı seyyahlar şunlardır: James Morier, Sir William Ouseley, S. Robert Ker Porter, W. Francis Ainsworth.

²² W. Francis Ainsworth'e göre Tokat'ta 2000 Ermeni, 800 Müslüman hanesi bulunmaktaydı.

²³ Ali Açıklı, "19. Asrın İlk Yarısında Batılı Seyyahların Seyahatnamelerine Göre Tokat Şehri", 2014, 1/140-141.

leflerini belirleme amacıyla planlı olarak yapılan ilk nüfus sayımı neticesinde Tokat ve dolaylarının erkek nüfus sayısı 14.090'dır.²⁴ 1840 yılındaki nüfus sayımına göre nüfus defterlerindeki gayrimüslim tebaa,²⁵ 641 fertten oluşuyorken Yahudiler bu sayının 106'sını kapsamıştır.²⁶ Ancak bu sayımda bütün mahaller sayılmadığı için daha kapsamlı başka bir araştırmaya bakmak gerekecektir.

Kapsam bakımından önceki sayımlardan daha ayrıntılı olan 1844-1845 Tanzimat dönemi sayımlarında Tokat'ın toplam nüfusu 19.640'dır.²⁷ Bu sayı, kişi bazında gayrimüslimleri de içine alacak şekilde ifade edilirse Müslüman 10.685, Gregoryen Ermeni 6.665, Rum 1.115, Katolik Ermeni 875, Yahudi 190, Kıpti 110'dur. Aynı sayıyı, nüfus oranıyla göstermek gerekirse %54,40 Müslüman, %33,93 Gregoryen Ermeni, %5,67 Rum, %4,45 Katolik Ermeni, %0,96 Yahudi, %0,56 Kıpti'dir. Hane üzerinden kişi sayısı ise²⁸ Müslüman 2.137, G.Ermeni 1.333, Rum 223, K. Ermeni 175, Yahudi 38, Kıpti 22 olarak hesaplanmıştır.²⁹

1851 yılına gelindiğinde Tokat'ta çıkan yangın neticesinde zarar gören evler tespit edilmek istenmiştir. Yapılan hasar kaydı sonucunda Yahudi hane sayısında artış ya da düşüş olmadığı görülmüştür. Yine 1864 yılında Tokat'ta vergiyle mükellef olan evlerin belirlenmesi gerekmiştir. Bu inceleme sonucunda da bahsedilen Yahudi hane sayısının sabit olduğu anlaşılmıştır.³⁰ Geçen on üç yıllık sürede Yahudi hane sayısının 38, nüfusunun ise 190 kişiye tekabül ettiği belirtilmiştir.

1892-1903-1907 yıllarında Tokat nüfusu üzerine yapılan çalışmalarda Yahudilerin sayısı sırasıyla 400, 260 ve 299 kişi olarak belirlenmiştir. Ancak Tokat'ta bu yıllardaki Yahudi nüfus sayısının artış sebebi, 1877-1878 yıllarında meydana gelen Osmanlı-Rus savaşı akabindeki göçlere bağlanmıştır.³¹

²⁴ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 298.

²⁵ Yahudi, Katolik, Kıpti.

²⁶ Kapanşahin, "1840 Nüfus Sayımı 2465, 2467, 2469 Numaralı Nüfus Defterlerine Göre Tokat'taki Zımmi Nüfus", 480-481.

²⁷ Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği", 157.

²⁸ Kişi sayısı ortalama 5 üzerinden hesaplanarak elde edilmiştir.

²⁹ Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği", 157; Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 1/333.

³⁰ Halis Turgut Cinlioğlu, *Osmanlılar Zamanında Tokat* (Tokat: Tokat Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 289.

³¹ Ali Açıklı, "Tokat Sancağının İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1907)" 14/2 (2004), 356.

Dolayısıyla bu yıllardaki Yahudi nüfus artışının geçici olduğunu zira 1927 yılındaki sayımda 86 kişinin olduğu tespit edilmiştir. 1945 yılına gelindiğinde ise Tokat'taki Yahudi nüfusu 30' a düşmüş daha sonraki yıllarda bu sayı azalarak yok olmuştur.³²

1844-1845 yıllarındaki sayımlardan hareketle Tokat'taki mahalle sayısı 73³³ olarak hesaplanmıştır. Bu mahallelerin 5'inde yukarıda bahsettiğimiz 38 Yahudi hanesi tespit edilmiştir. Kısaca Yahudilerin yaşadığı mahalleler şunlardır: Cami-i Kebir (2), Halid (3), Hoca İbrahim (20), Yahudiyyan (6) ve Zaim (7)'dir.³⁴ Buna göre Cami-i Kebir, Halid ve Zaim mahallelerindeki Yahudiler, Müslüman ve saydığımız diğer iki grupla beraber bir yaşam sürdürürken Hoca İbrahim mahallesinde Müslümanlar olmaksızın sadece gayrimüslimlerle, Yahudiyyan mahallesinde ise yalnızca Yahudi topluluğu yaşamıştır.³⁵

Mahalle Osmanlı Devleti'nin temel birimlerinden biri olarak kabul edilmiş ve aynı zanaat veya etnik grupların bir arada yaşadıkları yerleşim yerleri olarak tanımlanmıştır. Bu sebeble 1800'lü yıllardaki mahalle anlayışının günümüze kadar değiştiği fark edilmiştir. Nitekim 1844-1845 yıllarında Tokat'ta mahalle sayısı 73 iken³⁶ 2021 yılında yapılan güncellemeyle bu sayı 42'ye düşmüştür.³⁷ Günümüze gelinceye kadar Tokat nüfusunun giderek artması sonucunda kent stratejileri bağlamında bazı mahallenin birleştiği bazı mahallelerin ise yeniden isimlendirildiği görülmüştür. Dolayısıyla günümüzde Yahudilerin meskûn olduğu mahalle isimlerinin artık bulunmadığı gözlemlenmiştir. Bunlara rağmen Halid Mahallesi ise Halit Sokak olarak isim değişikliğine uğrayarak varlığını korumuştur.³⁸ Zira Halit Sokak, yaşlı nüfus arasında Yahudi Sokağı olarak anılmaya devam etmiştir. Restore edilen bu sokak, yeni görünümü ile turistlerin beğenisini toplamayı başarmıştır.

³² Reyhan Gülşen, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Musevilerin Yurtiçi ve Yurtdışına Toplu Göçleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 349.

³³ 1851 yılında yapılan sayımda da bu sayı değişmemiştir.

³⁴ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 304-306; Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 1/335-336.

³⁵ Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 1/336.

³⁶ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 299-306.

³⁷ "Tokat Köy ve Mahalle Sayıları", *T.C. Tokat Valiliği* (Erişim 17 Haziran 2025).

³⁸ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 299-302.



Ek:3 Tokat'ta Yahudilerin yaşadığı Halid Mahallesi'nden görünüm. 1980 ve 2025 yıllarına ait.

4. Tokat Sosyo-Ekonomisine Yahudilerin Katkısı

Yahudilerin Tokat'ı tercih etme sebeplerinden birisi, ticari faaliyetlerini rahatlıkla gerçekleştirme olduğunu daha önce söylemiştik. Bu açıdan Tokat, ticari faaliyetleri uygulama noktasında hem Müslüman hem de gayrimüslim halka elverişli bir ortam sunmuştur. Nitekim 1844-1845 yıllarındaki sayımdan hareket ederek Tokat'ta, toplam 3928 hanenin 2073'ü esnaflara ayrılmıştır. 2073 sayısında ise gayrimüslim halkın payı 1029 hane iken Yahudilere bu paydan düşen 38 hane üzerinden 15 hanedir. 38 Yahudi hanesinden 15 hane esnaf ise 2'si tüccar, 12'si çalışan ve 1'i kamu çalışanıdır. Kalan 8 hane yaşlı, engelli vb. sebeplerle çalışamaz bir halde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca esnaf kesimi oluşturan 15 hane arasında 7 aktar, 3 tenekeci, 2 terzi, 2 tüccar, 1 kamu çalışanı, 9 terzi işçisi, kalan 6 haneden 1 kuyumcu, 5 hane ise serbest meslek olarak saptanmıştır.³⁹ Bununla birlikte hiçbir Yahudi hanesinin çiftçilikle uğraşmadığı sadece kendi ihtiyaçları doğrultusunda üzüm bağlarının olduğu da anlaşılmıştır.⁴⁰

Ermeni tüccarlar ile rekabet halinde ticari faaliyetlerini gerçekleştiren Tokat Yahudileri, daha çok yerel ihracat malzemesi olan ipek ve yün gibi

³⁹ Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 1/339-340.

⁴⁰ Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği", 161.

ürünlerin ithalatıyla ilgilenmişlerdir.⁴¹ Bunların yanında baharat, kumaş ve boya işleriyle de uğraşmışlardır.⁴²

Aynı doğrultuda, 1844-1845 yıllarında Tokat'taki 38 Yahudi hanesinden 31'inin vergi⁴³ yükümlüsü olduğunu düşünülürse Tokat'ta yüksek, orta ve az seviyede ödenen vergiler⁴⁴ olmakla beraber hepsi oranlandığında orta seviyede bir vergi ödendiği görülmüştür. Bu olgu ise Tokat Yahudilerinin orta bir hayat sürdürdüklerini göstermektedir.⁴⁵ Kısaca özetlemek gerekirse Tokat Yahudi cemaatinin, geçimlerini sağlamak amacıyla kendi güç ve kuvvetleri doğrultusunda çeşitli işlerde çalıştığını⁴⁶ ve şehir ekonomisine olumlu anlamda katkı sağladıklarını söyleyebilir.

5. Tokat Yahudi Cemaatinin Dini Yaşam Şekilleri

Yahudilerin dini kimliğini oluşturan çeşitli tezahürler bulunmaktadır. Bu başlık altında Tokat Yahudilerinin sinagog, mezarlık, okul, evlilik ve temizlik gibi yaşam biçimleri ele alınacaktır.

5.1. Sinagog

Her Yahudi cemaati gibi Tokat Yahudi cemaatinin de ibadet edebileceği bir mekân bulunmaktaydı. Nitekim Avram Galanti, Tokat'ta Yahudi cemaatinin başlıca ibadet merkezi olarak kabul ettiği eski bir sinagogun olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte o, sinagogta yirmi Sefer Tora tomarının bulunduğunu ve dolayısıyla Tokat Yahudi topluluğunun bir değil, birden fazla sinagoga sahip olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁷ Ayrıca Tokat'taki bir sinagogta elli öğrenciye sahip Talmud Tora okulunun bulunduğunu da bildirmiştir.⁴⁸

⁴¹ Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/256.

⁴² Retena Sibel Yolak, "Tokat Yahudileri", *Şalom Gazetesi* (Erişim 24 Ocak 2025).

⁴³ Cizye vergisidir: Müslüman olmayan, sağlıklı ve belirli yaş aralığındaki erkeklerden alınan kafa vergisi.

⁴⁴ Yüksek 60, orta 30, az 15 kuruş üzerinden hesaplanmış olup yıllara göre vergi miktarı değişmektedir. Ancak bu vergi, 1844-1845 yıllarındaki uygulanan miktar üzerinden hesaba katılmıştır.

⁴⁵ Çavdar, "Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)", 1/345-346.

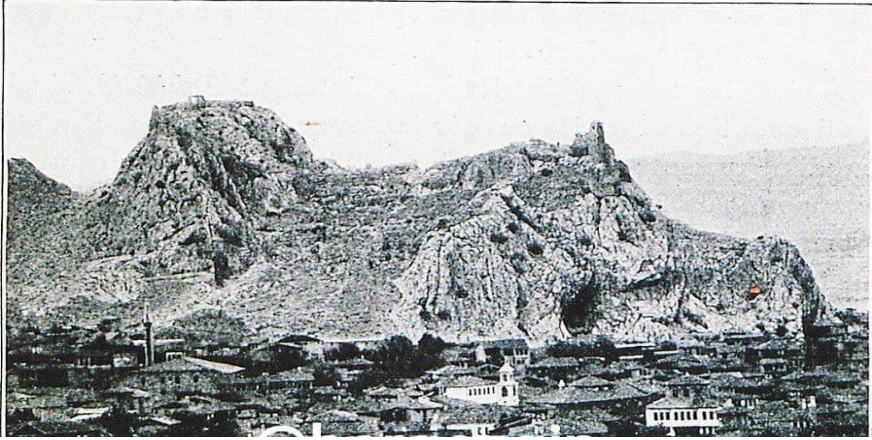
⁴⁶ Eken, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği", 161.

⁴⁷ Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/255.

⁴⁸ Galanti, Avram, *Histoire des juifs de Turquie*, 4/255; Güleriyüz, Naim A., *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018), 2/254.

Sinagog, Tokat'ın en eski yerleşim yerlerinden biri ve ticaretin en canlı olduğu Sulusokak⁴⁹ bölgesinde inşa edilmiştir. Elimizde bulunan fotoğrafa (Ek 4) göre tam bulunduğu konum, Sulusokak ve Halid/Yahudi Sokak olarak adlandırılan caddenin birbirine yakınlaştığı bölgede, Pervane Hamamı yolu üzerinde yokuştan çıkarken iki kilisenin arasında yer almaktadır.

Sinagogun ne zaman inşa edildiğine dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat sinagogun çeşitli talepler doğrultusunda tamir edildiğine ilişkin deliller bulunmaktadır. Bu noktada Tokat Yahudi cemaati, harap olmuş sinagogun tamir edilmesi için bir ferman yayınlanmasını istemişlerdir. Bu doğrultuda 1805 yılında çıkarılan bir fermanla, sinagogun orijinal halinin bozulmadan onarılmasına ve sinagogu tamir eden ustaların cemaatten herhangi bir ücret talebinde bulunulmaması emredilmiştir.⁵⁰



Ek 4: 1980 yılına ait Sağda iki kilisenin ortasında bahsedilen sinagog.(Hasan Erdem Arşivi)

Sinagogun mimarisi hakkında sahip olduğumuz bilgiler sınırlı olsa da 1927 yılında Tokat'a misafir olarak gelen Benjamin Béhar Yosseph, sinagog hakkında şu izlenimlere yer vermiştir:

Sinagog, kısmen yer altında olup alçak bir kapıya sahipti. Kapı tasarımıyla Bizans sinagoglarının mimari özelliklerini yansıtmaktaydı. Ayrıca bu sinagogta bir de "geniza"⁵¹ (okunamayacak kadar eskimiş Tevrat rulolarının

⁴⁹ Meliha Cevizoğlu, *Tokat SuluSokak ve Çevresinde Tarihi Çevre Korumaya Yönelik Bir Araştırma ve Gülbeyaz Evi Koruma Projesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023), 58.

⁵⁰ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 135-328.

⁵¹ Eskiden beri okunmayacak miktarda yıpranmış, yırtılmış, silinmiş Tevrat ruloları,

saklandığı mahzen) vardı. Geniza adı verilen bu mahzende basım tarihi çok eski kitaplar bulunuyordu.⁵²

Bununla birlikte sinagog hakkında başka bir bilgi ise 1952 yılında Tokat'tan ayrılan Yahudi Meri Mizrahi'ye ait ifadelerdir.

...Dar bir sokağı geçtikten hemen sonra yüzüme gülümseyen çiçekli, meyve ağaçları ve havuzlu güzel bir bahçe içinde bir sinagog vardı. Demir kapıdan içeriye girilen bu sinagog, benim çocukluğumda yani II. Dünya Savaşı'nda artık kullanılmıyordu. Demir kapıdan girdikten sonra bizleri bir merdiven karşıladı. Merdivenin yukarıya açılan kısmı yanılmıyorsa kadınlarla ayrılan üst galeriydi. Merdivenin altında kalan kısımdan ise Midraş'a⁵³ ulaşıldı. Midraş'ı geçince sinagogun, desenli ve renkli camlarla süslenmiş pencereleri olan ana hole varılırdı. Teva,⁵⁴ Seferad usulü ortada, oturma yerleri ise duvar diplerinde yer alıyordu. Sinagogu aydınlatıldığını düşündüğüm avizeden kalan cam parçaları ile oynardık. Ayrıca sinagogun bir de arkaya açılan bahçe kapısı vardı. Sol tarafında ise geniza bulunuyordu. Sinagog terk edildiğinde dini kitapların bu bölümde toprağa gömüldüğünü büyüklerimden duymuştum.⁵⁵

Cemaatin dini yaşamı hakkında bilgilerimiz de çok azdır. Bir zamanlar Tokat'ta yaşayan anneannesinin hatıralarını anlatan Reneta Sibel Yolak, Tokat Yahudilerini şu şekilde dile getirmiştir:

...Tokat Yahudileri, dini adetlerine bağlı, dindar insanlarmış. Tek sinagoga sahip olmalarına rağmen Şabat'ı mutlu bir şekilde tıpkı bayram gibi kutlarmış. Şabat gününde ise sinagog ağzına kadar dolar, saatlerce dualar okunmuş...⁵⁶

Meri Mizrahi ise "...son Hahamımız İzahar Hekimoğlu, ikamet ettiği Samsun'dan gelirdi ve dini konularda cemaati organize ederdi. Sinagog kapatıldıktan sonra din bilginini şöhet de⁵⁷ kalmadığından et bile yemezdik." ifadeleriyle⁵⁸ Tokat Yahudi cemaatinin dini yaşamı hakkında bilgi vermiştir.

sinagogların çatı katlarında veya özel mahzenlerde daha sonra toprağa gömülmek için saklanıyordu. Çünkü dini metinlerde Tanrının adı bulunduğu için onları atmak ya da yakmak mümkün değildir. Bu yüzden Yahudiler böyle bir yöntem geliştirmişlerdir.

⁵² Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/255.

⁵³ Yahudilerin dini eğitim ve öğretim yaptıkları yer.

⁵⁴ Sinagogta kutsal dolabın tam önünde veya sinagogun ortasında yer alan yüksekçe platformdur. Aşkenaz Yahudileri bima diye isimlendirir.

⁵⁵ Güleriyüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*, 2/256.

⁵⁶ Yolak, "Tokat Yahudileri".

⁵⁷ Kaşer kurallarına göre eti yenen hayvanların seçimi, kesimi ve temizlenmesi işlem-

Bu sinagog, toplu ibadetler için zorunlu olan kişi sayısına⁵⁹ ulaşamadığı gerekçesiyle 1900'lü yılların başında yetkili kişilerce kapatılmış, içerisinde bulunan Tevrat tomarları ise başka bir şehre nakledilmiştir.⁶⁰ Sinagogun ne zaman yıkıldığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece elimizdeki fotoğraftan sinagogun, 1930'lu yıllarda Orta Mekteb olarak kullanıldığını görmekteyiz. Ancak İkinci Dünya Savaşı sırasında Tokat'ta ikamet eden bir Yahudi, ekmeğin karne ile dağıtıldığı dönemde Pesah Bayramı'na has mayasız ekmek yapmak için fırından karne ile un alındığı ve bu un ile evde ya da kullanılmayan sinagogta ekmek yapıldığını ifade etmiştir.⁶¹ Bu bilgi üzerinden yola çıkarak sinagog binasının en az 1945'e kadar yıkılmadığı tahmininde bulunabiliriz.



Ek 5: 1930'lu yıllar. Orta Mekteb, öğrenciler beden eğitimi dersinde. Henüz pencereleri kapatılmamış.(Hasan Erdem arşivi)

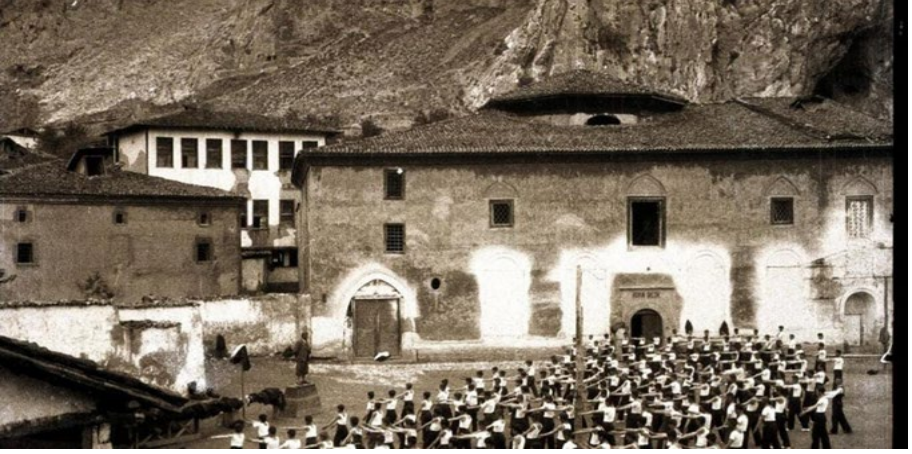
lerini yürüten özel eğitim almış ve Yahudi kasabı.

⁵⁸ Gülerüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*, 2/256.

⁵⁹ Yahudi toplu ibadetleri için on üç yaşını doldurmuş en az on Yahudi erkeğin bulunması şarttır.

⁶⁰ İvo Molinas, "Orta Anadolu Seyehat Notları ve Tokat Yahudileri", *Şalom Gazetesi* (Erişim 25 Ocak 2025).

⁶¹ Gülerüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*, 2/256.



Ek 6: 1930'lu yılları, öğrenciler beden eğitimi dersinde. Pencereleri kapatılmış.(Hasan Erdem arşivi)

Sinagogtan geriye kalan materyallerden ise sadece 1866 ve 1901 yıllarına ait Tokat sinagoguna bağışlanmış üçgen ve daire biçimde olmak üzere iki adet Sefer Tora madalyonu bulunmaktadır.⁶² Bu kalkanların (madalyon) iki görevi vardır. İlki Tevrat tomarlarının üzerini örtme, ikinci görevi ise Tevrat okunmasına yardımcı olmaktır. Daire şeklinde ve gümüş malzeme kullanılarak yapılan Sefer Tora madalyonunun üzerinde “ Senî yamacıma aldım Tanrım. Roş ha-Şana'nın⁶³ ilk gününde Bay Mihael Anav tarafından Tokat sinagoguna hibe edilmiştir.” şeklinde İbranice yazı yer almaktadır. Günümüzde bu madalyonlar, 500. Yıl Türk Musevileri Müzesi'nin etnografya bölümünde halka sergilenmektedir.⁶⁴

⁶² Güleriyüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*, 2/256.

⁶³ Yılbaşı, Yahudi yeni yıl bayramı.

⁶⁴ Nisya İşman Allovi, “Müzeden Seçki: Sefer Tora Madalyonu-Tokat Sinagogu 5662 (1902)”, *Şalom Gazetesi* (Erişim 24 Ocak 2025).



Ek 7: Tokat Sinagogu. Daire Madalyon/Tevrat Kalkanı

5.2. Mezarlık

Avram Galanti (ö. 1961), Tokat'ta bir eski bir de yeni olmak üzere iki tane mezarlığın bulunduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Ancak bununla ilgili elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece Tokat Yahudi cemaatine dair günümüze kadar ulaşmış üzerinde İbranice yazılı iki mezar taşı yer almaktadır. Günümüzde bu taşlar Tokat Müzesi'ndedir. Mezar taşlarının üzerindeki yazılar ise tam okunamasa da iki Yahudi çocuğa ait olduğu tespit edilmiştir. Yerel tarihçi Hasan Erdem, Tokat'tan göç eden Yahudilerin mezarlarını da beraberinde götördüklerini ve bu sebeple günümüzde böyle bir mezarlığa rastlanmadığını ifade etmiştir.⁶⁶



Ek 8: Yahudi Çocuğa Ait Mezar Taşından Biri



Ek 9: Sulusaray'da Bulunan Mezar Taşından Biri

⁶⁵ Galanti, *Histoire des Juifs de Turquie*, 4/255.

⁶⁶ Hasan Erdem görüşme 12/12/2024.

Tokat merkeze bağlı Sulusaray ilçesinde ise 1987 yılında yapılan bir kazıda birden fazla menora sembolü, İbranice ve Grekçe yazılı mezar taşları bulunmuştur. Yine aynı ilçede, 2010 yılında okul yapmak niyetiyle yapılan kazıda gayrimüslimlere ait mezar taşlarına rastlanmıştır. Yetkililerce bu kazı bölgesi koruma altına alınmıştır.⁶⁷ Halk arasında Gâvur Mezarlığı olarak adlandırılan söz konusu alanda çeşitli kazıların yapılmasıyla Tokat Yahudi cemaati hakkında bilinmeyen bilgilere ulaşılabileceği sanılmaktadır. Yukarıda Ek 9 olarak verilen fotoğrafta ise Grekçe “Başhaham Musa burada rahat uyuyor” ifadesinin yazıldığı tahmin edilmiştir. Günümüzde bu eser, Sulusaray Sebastopolis Açık hava Taş Eserler Müzesinde halka açık bir şekilde sergilenmektedir.

5.3. Okul

Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere özgürlük tanıdığı bir diğer alan ise eğitim ve öğretim sahasında olmuştur. Gayrimüslimler, bu imkânla kendi eğitim sistemleri doğrultusunda okullar açarak eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.⁶⁸ Gayrimüslim mektepleri, ilk etapta bir ev ya da ibadethane odasının okula dönüşmesinden meydana geliyorken daha sonra müstakil bir okul olacak şekilde inşa edilmiştir. Bu mekteplerin öğretmenleri her bir topluluğun tayin ettiği din görevlilerinden oluşmaktaydı.⁶⁹ Gayrimüslimlerin bulunduğu her şehir gibi Tokat’ta da Ermeni, Rum ve Yahudi topluluklarına ait ilkokul, ortaokul ve lise seviyelerindeki mektepler bulunuyordu. Nitekim 1899-1900 verilerine⁷⁰ göre 1851-1852 yıllarında Tokat’ta Yahudi cemaatine ait ruhsatlı bir ilkokul kurulmuştur. ‘Yahudi Mektebi’ olarak isimlendirilen bu okulda, yirmi beş erkek öğrenci ve on sekiz de kız öğrenci olmak üzere toplam kırk üç kişi eğitim almıştır. 1880-1892 yıllarında ise Tokat’ta bulunan seyyah Vital Cuinet, Tokat merkez ilçesinde Yahudi topluluğuna ait bir ilkokulun yer aldığını ve elli erkek öğrencinin iki öğretmen tarafından eğitildiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Vital, Ermeni ve Rum okullarına kıyasla öğ-

⁶⁷ “Sebastopolis Antik Kenti”, *T.C. Sulusaray Kaymakamlığı* (Erişim 17 Haziran 2025).

⁶⁸ Ali Güler, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri ve Bu Bakımdan ‘Kilise Defterleri’nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri’nden Örnek Fermanlar)” 9 (1998), 164; Önder Kaya, *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar* (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 149-150.

⁶⁹ Gül Erkanat, *19. Yüzyıl Sonlarında Tokat’taki Gayrimüslim Okullar ve Misyoner Faaliyetleri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 14.

⁷⁰ Devlet ya da özel kurumlarca bir sene boyunca olan olayları kayıt altına alan yıllık-lara verilen ad Salnâme.

renci sayısının en az olduğu cemaatin Yahudilere ait olduğunu da belirtmiştir.⁷¹

Gayrimüslimler, zamanla okullarda verilen eğitimi kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmışlardır. Bu nedenle Osmanlı Devleti, gayrimüslim mekteplerini misyonerlik faaliyetleri sürdürme ve siyasi örgütlenme gibi olumsuz eylemlere sebebiyet verme fiillerinden ötürü denetlemeye başlamıştır.⁷² Buna göre gayrimüslim okullar, 1869 yılında çıkan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesiyle teftiş kararı kanuna bağlanmıştır.⁷³ 1914-1915 yıllarında düzenlenen yillığa⁷⁴ göre Tokat merkezde sinagoga bitişik bir yerde, bir adet Yahudi mektebinin bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu okuldan kırk kişinin de eğitim aldığı ifade edilmiştir. Ancak yetkililer, bu binayı denetlemek için gittiğinde öğrenci ve öğretmen bulunmadığını gözlemlemiş okulun, ruhsatının olup olmadığının araştırılması gerektiğini raporlamışlardır.⁷⁵

5.4. Evlilik

Osmanlı Devleti himayesinde yaşayan gayrimüslimlerin hoşgörüyle karşılandığını ve kendi gelenekleri doğrultusunda yaşam sürdürdüklerini daha önce söylemiştik. Aynı şekilde bunu evlilik merasimlerinde de görmek mümkündür. Öyle ki her milletin gelenekleri çerçevesinde kurulan düğün törenleri, aynı şekilde Yahudi toplumu için de geçerliydi. Yahudiler için evlilik, neslin devamı ve sağlıklı bir toplum inşa etmesi bakımından önemli ve kutsal bir olgu olarak görülmüş ve her zaman da tavsiye edilmiştir. Yahudi düğün merasimleri, bayram günleri dışında herhangi bir zaman diliminde, özellikle sinagoga⁷⁶ yapılmaktadır.⁷⁷ Tokat'ta yaşayan Yahudiler tipik bir Sefarad Yahudisi olduğundan düğünlerini de sinagoga icra etmişlerdir. Hakikaten Tokat'ta 1854-1856 yıllarında misyonerlik faaliyetlerini sürdürmek için gelen H. J. Van Lennep, Tokat sinagogunda gerçekleşen bir Yahudi düğünü çizmiştir.

⁷¹ Erkanat, *19. Yüzyıl Sonlarında Tokat'taki Gayrimüslim Okullar ve Misyoner Faaliyetleri*, 17-22.

⁷² Güler, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri ve Bu Bakımdan 'Kilise Defterleri'nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri'nden Örnek Fermanlar)", 164-165.

⁷³ Kaya, *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar*, 152.

⁷⁴ Salmâme.

⁷⁵ Erkanat, *19. Yüzyıl Sonlarında Tokat'taki Gayrimüslim Okullar ve Misyoner Faaliyetleri*, 27.

⁷⁶ Sefarad Yahudileri özellikle sinagoga bu törenin yapılmasını tercih ederler.

⁷⁷ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 180-181.



Ek 9: 1860 tarihli H. J. Van Lennep'in Doğu Albümü'nde bulunan Yahudi düğünü⁷⁸

Yukarıdaki fotoğraf zihnimizde canlanırken Salime Leyla Gürkan'ın, Yahudi adetleri doğrultusunda düğün törenini sanki bu resim üzerinden anlatığına şahit olmaktayız. Kısaca tören şu şekilde gerçekleşmektedir: “Düğün merasimi, sinagogta, gelin ve damadın hupa⁷⁹ adıyla bilinen bir çardağın altında hazır bulunmasıyla başlar. Akabinde bir bardak şaraba, evliliği teşvik eden bir kutsama duasının okunmasının ardından çiftin nikâhı kıyılır ve yüzükleri takılır. Adet gereği yine bir bardak şarap üzerine kutsama duaları okunduktan sonra gelin ve damadın bu şaraptan içmesi sağlanır. Şarap içildikten sonra boş kalan bardak, damat tarafından basma yöntemiyle kırılır. Bu eylem, aslında çiftler için mutlu bir günde olsak da Mabed'in kaybını unutmadıklarını sembolize etme amacıyla yapılır. Sonrasında gelin ve damat çardağın altından ayrılır, eğlence ve yemek faslına geçilir.”⁸⁰

Tokat'ta yaşamış Yahudi cemaatin bir üyesi olan anneannesinin anılarını anlatan Reneta Sibel Yolak, Tokat'taki evliliklerin görücü usulüne uygun şekilde yapıldığını ve on altı yaşında evlenmenin Tokat'taki Yahudiler arasında yaygın bir adet olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Yolak, Tokat'ta yapılan düğünlerin günlerce ve şenlikli bir şekilde geçtiğini, çeşitli oyunlar oynandığını ve düğünde yöresel olarak Tokat Kebabı'nın ikram edildiğini de aktarmıştır. Her Yahudi genç kıza on altı yaşına gelmeden önce ev işlerinin öğretildiğini ve

⁷⁸ Ali Rıza Avcı, “İzmir'in Unutulan Sanatçıları 26 – Henry John Van Lennep”, *Kent Stratejileri Merkezi* (Erişim 14 Şubat 2025). Bu fotoğraf, Nisanur Çabuk tarafından yeniden çizilmiş ve renklendirilmiştir.

⁷⁹ Evlilik esnasında gelin ve damadın altında durdukları, evlilik odasını temsil eden örtü.

⁸⁰ Gürkan, *Yahudilik*, 181.

çeyizlerin de hazırlandığını eklemeyi de ihmal etmemiştir.⁸¹ Bununla birlikte Tokat anılarını anlatan bir Ermeni, 1925-30'lü yıllarda Tokat'ta bulunan Yahudilerin çevresiyle iletişim kurmada güçlük yaşadığını dolayısıyla da Tokat'ta akraba evliliklerinin yaygın olduğunu vurgulamıştır.⁸²

5.5. Temizlik

Müslümanların temizliğe verdiği değerin bir tezahürü olan hamamlar hem ibadet hem de temizliğin bulunduğu bir mekân olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sebeple Anadolu'nun pek çok şehrinde olduğu gibi Tokat'ta da maddi ve manevi temizlik ihtiyacını gidermek amacıyla hamamlar⁸³ inşa edilmiştir. Bu hamamlar hem Müslüman hem de gayrimüslim halka hizmet vermiştir. Zira il merkezindeki Sulusokak olarak adlandırılan bölgede, özellikle Tokat Yahudilerinin yaşadığı mahallerden biri olan Halid sokağının başında bulunan Mustafa Ağa Hamamı, sadece Müslümanların değil aynı zamanda Yahudilerin de dini ritüellerini gerçekleştirmek için kullandığı temizlik mekânı olmuştur. Nitekim mahalle sakinleri, bu hamamın erkek bölümünde yer alan sıcaklık halvetlerinin merkezindeki içi oyuk silindirik şeklindeki mermer şadırvanlarda, bir zamanlar Tokat'ta yaşayan Yahudilerin çocuklarını yıkadığını böylece dini ritüellerini gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir.⁸⁴ Fakat bahsedilen bu hamamın, günümüze gelinceye kadar birkaç kez restore edilmesi sonucunda şadırvanların ve bazı bölgelerin orijinal hallerinin değişikliğe uğradığı görülmüştür. Her ne kadar yerli halk, gayrimüslimlerin Mustafa Ağa Hamamı'nda dini ritüellerini icra ettiklerini söylese de hamamda, Yahudilerin manevi temizlikleri yapabilecekleri mikve gibi bir havuzun bulunup bulunmadığı konusunda net bir bilgiye sahip değiliz. Bu sebeple sadece verilen bilgi ile yetinmeyi uygun bulmaktayız.

⁸¹ Yolak, "Tokat Yahudileri".

⁸² Andre Sernin, *Tokatlı Yetvart'ın Anıları*, çev. Martin Analis (İstanbul: Pencere Yayınları, 2009), 17.

⁸³ Sadece merkezde günümüze kadar varlığını koruyan beş adet hamam bulunmaktadır.

⁸⁴ Gökhan Genç vd., "Biyofilik Kavramının Tarihi Binalar Bağlamında Değerlendirilmesi: Tokat Mustafa Ağa Hamamı" 11/58 (2018), 367.



Ek 10: Mustafa Ağa Hamamı halvet şadırvanlarından bir görüntü.

Yahudi hukukunda da önemli bir ritüel kabul edilen temizlik, Yahudi cemaatine kutsallıkla eşdeğer bir eylem olarak görülmüştür.⁸⁵ Bir zamanlar Tokat'ta yaşamış ailesinin hikâyelerini anlatan Vivian Kohen, annesinin temizlik konusunda titizliğini şöyle ifade etmiştir:

Annem hem ev hem de vücut temizliğini çok önemserdi. Her gün olmak üzere evi süpürür, siler ve eşyaların tozunu alırdı. Annem, anneannem ve ablamla birlikte sık sık hamama gittiğimizi hatırlıyorum. Hamama gitmediğimizde annem, evde yıkanmamız gerektiğini tembihlerdi.⁸⁶

Anneannesinin Tokat'ta geçirdiği günleri anlatan Retena Sibel Yolak ise Tokat'ta hamam kültürünün Yahudiler arasında yaygın ve moda bir anlayış olduğunu hatta annesinin saçlarını taramak için parayla kadın tuttuklarını dile getirmiştir.⁸⁷

6. Varlık Vergisi ve Günümüz Tokat Yahudileri

Ülkede İkinci Dünya Savaşı'nın ekonomik anlamda olumsuz etkilerini bertaraf etmek için Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından 11 Kasım 1942'de Varlık Vergisi Kanunu çıkarılmıştır. Bu kanun, savaşın getirdiği ağır şartlarda senede bir olmak üzere Müslüman ve gayrimüslimlerden farklı oranlarda alınan mali bir vergi türü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸ Fakat bu vergi, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında din ve ırk ayrımını gündeme getirmiştir. Çünkü gayrimüslimler Müslümanlardan on kat oranında fazla vergi ödemek durumunda kalmıştır. Bu durumla yüzleşen gayrimüslimler, vergiyi

⁸⁵ Gürkan, *Yahudilik*, 186-187.

⁸⁶ Vivian Kohen, "Tokatlı Gelin & Karacabeyli Damat", *Şalom Dergi* (Erişim 04 Şubat 2025).

⁸⁷ Yolak, "Tokat Yahudileri".

⁸⁸ Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1951), 217; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2022), 397-399.

ödemek için mallarını satmak, işlerini ise değiştirmek zorunda bırakılmışlardır.⁸⁹ Dolayısıyla 1942 yılında çıkan Varlık Vergisi, Tokat'ta yaşayan son Yahudilerin şehirden ayrılmalarında belirleyici gerekçelerden biri olmuştur.⁹⁰

Sanayi Devrimi sonrasında ticaretin daha çok deniz yollarına yoğunlaşması, Tokat'ın ticari canlılığını kaybetmesine yol açmıştır. Diğer taraftan ise Sanayi Devrimi'yle birlikte ticaretin deniz yollarına ivme kazandırması, Samsun ve Trabzon gibi denize kıyısı olan kentler üzerinde olumlu etki yaratmıştır. Elbette bu etki, Tokat Yahudilerinin ticari faaliyetlerini gerçekleştirmesini güçleştirmiş olsa da onları ticareti daha kolaylaştıracak olan kıyı kentlere göç etmeye de teşvik etmiştir.⁹¹ Özetle Sanayi Devrimi, Tokat Yahudilerini göçe tabi tutan başka bir gerekçe olarak karşımıza çıkmıştır. Tokat'tan son ayrılan Yahudilerden biri olan Meri Mizrahi'nin "...son Hahamımız İzahar Hekimoğlu, ikamet ettiği Samsun'dan gelirdi ve dini konularda cemaati organize ederdi."⁹² ifadesi esas alınırса göç edilen şehirlerden birinin Samsun olma ihtimali yüksek görünmektedir. Bu sebeple her iki gerekçeye dayanarak Tokat'ta Yahudi nüfusu azalmış akabinde ise yok olmuştur. Böylece göçle birlikte Yahudi cemaati günümüze kadar varlığını koruyamamıştır.

Sonuç

Tokat, coğrafi konumu itibariyle dikkatleri üzerine çeken bir şehirdir. Nitekim hem korunaklı yapısı hem de önemli ticaret güzergâhı üzerinde bulunması sebebiyle farklı medeniyetler tarafından tercih edilebilir bir kent olmuştur. Bu iki temel nedenden ötürü sık sık siyasi değişikliklerle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, olumlu anlamda Tokat'a zengin bir kültürel miras bırakmış dolayısıyla farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşamasına da olanak sağlamıştır.

Yahudilerin Tokat'a gelme isteklerinin birinci nedeni ticareti daha kolay gerçekleştirmek iken ikincisi ise İspanya'dan kovulan Yahudilerin yerleştikleri yerde kan ıftıralarına uğramaları sebebiyledir. Doğal olarak bu hususlar neticesinde Tokat'ta Yahudi nüfusu artmıştır. Araştırma yaptığımız yıl aralığı esas alındığında ise Yahudi nüfusunda artış veya düşüş gibi çeşitli dalgalanmalar yaşandığını buna rağmen bu dalgalanmaların geçici olup anlamlı bir fark yaratmadığı tespit edilmiştir. Tokat Yahudi cemaatine mensup kişilerin

⁸⁹ Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, 217-248; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 398-403.

⁹⁰ Kohen, "Tokatlı Gelin & Karacabeyli Damat"; Şalom Nesim, "Bir zamanlar Kuzey Anadolu'da Yahudi Cemaati", *Şalom Gazetesi* (Erişim 17 Haziran 2025).

⁹¹ Beşirli, *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*, 298.

⁹² Güleriyüz, *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu'da Yahudi Yerleşim Yerleri*, 2/256.

Cami-i Kebir, Halid, Hoca İbrahim, Yahudiyyan ve Zaim mahallerinde yaşadığı görülmüştür. Tokat Yahudi cemaatinden geriye kalan izlerden birisi Yahudilerin oturduğu Halid mahallesidir. Bu mahalle, Halit Sokak olarak isimlendirilmekle birlikte restorasyon çalışması akabinde yerli ve yabancı turistlerin yoğun ilgisini çekmeye devam etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlere tanıdığı haklardan da yararlanarak Tokat'ta örgütlenen Yahudi cemaati, ekonomik faaliyetlerini rahatlıkla gerçekleştirmişlerdir. Tokat ekonomisine olumlu anlamda katkı sağlayan Yahudiler, daha çok ticaretle uğraşmışlardır. Tokat'ta vergiden mükellef olan kişiler esas alındığında Yahudilerin maddi durumlarının ise orta bir seviyede olduğu saptanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin hoşgörü politikası bağlamında Tokat Yahudi cemaati, dini ritüellerini istedikleri gibi sinagogta icra etmişlerdir. Bilhassa Tokat Yahudi cemaati, dinlerinin gerektirdiği şekilde evlilik törenlerini, ibadetlerini ve temizliklerini yapmayı ihmal etmemişlerdir. Şehir merkezinde Tokat Yahudilerine ait iki mezarlığın bulunduğu söylene de günümüzde bu mezarlıklara ait kayda değer kalıntılar yer almamaktadır. Tokat merkezine uzaklığı 68 km olan Sulusaray ilçesinde ise birden fazla menora sembolü, İbranice ve Grekçe yazılı mezar taşları bulunmuştur. 2010 yılında Sulusaray ilçesinde okul yapmak niyetiyle yapılan kazıda mezar taşlarına rastlanmış ve bölge koruma altına alınmıştır. Halk arasında Gâvur Mezarlığı olarak adlandırılan bu alanda çeşitli kazıların yapılması beklenmektedir. Kazılar sonucunda Tokat Yahudi cemaati hakkında daha net bilgilere ulaşılabileceği tahmin edilmektedir.

Günümüze gelindiğinde ise Tokat'ta bir Yahudi cemaatinin bulunmadığı görülmüştür. Bu duruma yol açan sebeplerin başında, Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olan yeni ticaret yollunun açılması gelmektedir. Alternatif ticaret kapılarının açılmasıyla önemli bir stratejik konum kaybeden Tokat, göçlerle karşı karşıya kalmıştır. Zira ticaretle uğraşan Tokat Yahudileri yeni pazar bulabilecekleri şehirlere intikal etmişlerdir. 1942'de çıkan Varlık Vergisi ise Tokat'ta kalan son Yahudilerin hicret etmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Kaynakça

Açıkel, Ali. "19. Asrın İlk Yarısında Batılı Seyyahların Seyahatnamelerine Göre Tokat Şehri". 1/135-146, 2014.

_____. "Tokat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

_____. "Tokat Sancağının İdari Durumu ve Nüfus Yapısı (1880-1907)" 14/2 (2004), 331-359.

- Avcan, Ali Rıza. “İzmir’in Unutulan Sanatçıları 26 – Henry John Van Lennep”. *Kent Stratejileri Merkezi*. Erişim 14 Şubat 2025. <https://kentstratejileri.com/tag/tokat/>
- Besalel, Yusuf. *Osmanlı ve Türk Yahudileri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2. Basım, 2004.
- Beşirli, Mehmet. *Orta Karadeniz Kentleri Tarihi I Tokat 1771-1853*. Tokat: GaziOsmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Cevizoğlu, Meliha. *Tokat SuluSokak ve Çevresinde Tarihi Çevre Korumaya Yönelik Bir Araştırma ve Gülbeyaz Evi Koruma Projesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Cinlioğlu, Halis Turgut. *Osmanlılar Zamanında Tokat*. Tokat: Tokat Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Çavdar, Necati. “Temettüat Kayıtlarına Göre Tokat Mahallelerinde Yaşayan Yahudilerin Sosyal ve Ekonomik Durumları (1844-45)”. 1/327-350, 2014.
- Değerli Velet, Ayşe. “Blood Libel In Ottoman Lands: Victims, Perpetrators And The Attitude Of The Rulers” 27/1 (2025), 169-194.
- Eken, Galip. “Tanzimat Dönemi Osmanlı Toplumunda Nüfusun Mesleki Yapılanması: Tokat Örneği” 15 (2000), 155-169.
- Erkanat, Gül. *19. Yüzyıl Sonlarında Tokat’taki Gayrimüslim Okullar ve Misyoner Faaliyetleri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitimi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Galanti, Avram. *Histoire des Juifs de Turquie*. İstanbul: İsis Yayınları, 1940.
- _____. *Türkler Ve Yahudiler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 3. Basım, 1995.
- Genç, Gökhan vd. “Biyofilik Kavramının Tarihi Binalar Bağlamında Değerlendirilmesi: Tokat Mustafa Ağa Hamamı” 11/58 (2018), 363-372.
- Güler, Ali. “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri ve Bu Bakımdan ‘Kilise Defterleri’nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri’nden Örnek Fermanlar)” 9 (1998), 155-175.
- Güleryüz, Naim A. *Tarih Boyunca Trakya ve Anadolu’da Yahudi Yerleşim Yerleri*. 2 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2018.
- _____. *Türk Yahudileri Tarihi I*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1993.
- Gülşen, Reyhan. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Musevilerin Yurtiçi ve Yurtdışına Toplu Göçleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

- İşman Allovi, Nisya. “Müzeden Seçki: Sefer Tora Madalyonu-Tokat Sinagogu 5662 (1902)”. *Şalom Gazetesi*. Erişim 24 Ocak 2025. <https://www.salom.com.tr/haber/130018/muzeden-secki-sefer-tora-madalyonu-tokat-sinagogu-5662-&401902&41>
- Kapaşahin, Muhittin. “1840 Nüfus Sayımı 2465, 2467, 2469 Numaralı Nüfus Defterlerine Göre Tokat’taki Zımmi Nüfus” 1 (2014), 473-506.
- Kaya, Önder. *İmparatorluktan Cumhuriyete Azınlıklar*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Kohen, Vivian. “Tokatlı Gelin & Karacabeyli Damat”. *Şalom Dergi*. Erişim 04 Şubat 2025. https://dergi.salom.com.tr/haber-605-tokatli_gelin_karacabeyli_damat.html.
- Kuru, Hazan. *Türkiye’de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 13. Basım, 2022.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.
- Molinas, İvo. “Orta Anadolu Seyehat Notları ve Tokat Yahudileri”. *Şalom Gazetesi*. Erişim 25 Ocak 2025. <https://www.salom.com.tr/arsiv/koseyazisi/108430/orta-anadolu-seyahat-notlari-ve-tokat-yahudileri>.
- Nesim, Şalom. “Bir zamanlar Kuzey Anadolu’da Yahudi Cemaati”. *Şalom Gazetesi*. Erişim 17 Haziran 2025. <https://www.salom.com.tr/haber/137773/bir-zamanlar-kuzey-anadoluda-yahudi-cemaati>
- Ökte, Faik. *Varlık Vergisi Faciası*. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1951.
- Özmen, Seda. “Batıda Yahudilere Yönelik Kan İftiraları” 13 (2017), 154-163.
- Peters, Edward. “Jewish History and Gentile Memory: The Expulsion of 1492” 9/1 (1995), 9-34.
- Sernin, Andre. *Tokatlı Yetvart’ın Anıları*. çev. Martin Analis. İstanbul: Pencere Yayınları, 2009.
- Sertel, Dilay. *Avrupa’da Düşman Algısının Antisemitizmden İslamofobiye Dönüşümü (Almanya Örneği)*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sevilla-Sharon, Moshe. *İsrail Ulusı’nın Tarihi*. Yeruslayim: Yahudi Cemaatler Dairesi, 1981.
- _____. *Türkiye Yahudileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Yolak, Retena Sibel. “Tokat Yahudileri”. *Şalom Gazetesi*. Erişim 24 Ocak 2025. <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/66525/tokat-yahudileri>
- T.C. Sulusaray Kaymakamlığı. “Sebastopolis Antik Kenti”. Erişim 17 Haziran

2025. <http://sulusaray.gov.tr/sebastopolis>

T.C. Sulusaray Kaymakamlığı. “Sulusaray Tarihi”. 22 Ocak 2025.
<http://www.sulusaray.gov.tr/sulusaray-tarihi>

T.C. Sulusaray Kaymakamlığı. “Tokat Köy ve Mahalle Sayıları”. Erişim 17 Haziran 2025. <https://www.tokat.gov.tr/tokat-koy-ve-mahalle-sayilari>

Görüşme

Hasan Erdem 12/12/2024.



Modern Dünyada Geleneğin Yeniden İnşası: Şimşon Rafael Hirş'in Tevrat Tefsiri  rneği

Tuğba ALÇI KARIŞ

Doktora  ğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[alcitugba17@gmail.com], Orcid ID: 0009-0008-0591-4465



 z: On dokuzuncu yüzyıl, Yahudi kimliğinin yeniden tanımlandığı ve geleneksel değerlerin modern dünya ile karşı karşıya kaldığı bir dönemdir. Bu dönemde özellikle Haskala hareketinin etkisiyle, Yahudi toplumunda modernleşme eğilimleri g c kazanmış; kutsal metinlerin yorumlanmasında yeni yaklaşımlar geliştirilmiş ve geleneğin otoritesi sorgulanmıştır. Haskala, Yahudiliği değişen dünyanın şartlarına uyumlu hale getirmeye çalışan, Yahudiler arasında modern kültürü yaymayı ve onların içinde bulundukları toplumla bütünleşmesini amaçlayan bir akımdır. Geleneksel otoriteyi sarsan bu akım, Ortodoks kesimde endişe yaratmış ve harekete karşı tepkilere yol açmıştır. Bu bağlamda, Yahudi dinî kimliğinin sekülerleşme baskıları altında varlığını sürdürebilmesi için geliştirilen yaklaşımlardan biri, geleneksel yorumları modern dünya ile uyumlu hâle getirme çabası olmuştur. Modern Ortodoks Yahudiliğin  nc s  Şimşon Rafael Hirş (1808–1888), Tora im Dereh Erets ilkesi çerçevesinde hem modernitenin gerekliliklerini dikkate alan hem de geleneksel otoriteyi önceleyen bir yaklaşımla geliştirmiştir. Tora im Dereh Erets, Tevrat'ın öğretilerinin, içinde bulunulan çağın medeniyeti ve kültürüyle uyum içinde yaşılanmasını savunan bir prensiptir. Bu yaklaşımla, Yahudi yasalarına ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalmakla birlikte, Yahudilerin çevrelerindeki kültürel ve entelektüel ortamlarla etkileşimde bulunmalarını teşvik etmektedir. Bu  alışma, Hirş'in Der Pentateuch:  bersetzt und Erl utert (Pentat k: Tercümesi ve Açıklaması) isimli tefsirini, On Dokuz Mektup ve Horeb adlı eserlerindeki düşünce sistemini ilişkilendirerek, geleneksel otoritenin modern dönemde nasıl yeniden kurgulandığını analiz etmeyi hedeflemektedir. Hirş'in tefsirinde, Tevrat'ın ilahi mesajını koruma çabasıyla birlikte, modern bireyin entelektüel ve ahlaki ihtiyaçlarına cevap verme gayreti gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Hirş'in yorumları bireyin Tanrı ve toplumla ilişkisini yeniden tanımlamaktadır. Ayrıca, sembolik ve ahlaki katmanları içeren çok boyutlu bir yorum anlayışını yansıtmaktadır. Hirş'in tefsiri ve genel düşünce sistemi, gelenek ile modernite arasında bir köprü kurarak, Yahudi kimliğinin ve inancının modern dünyada nasıl sürdürülebileceğine dair önemli bir model teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Samson Raphael Hirsch, Tevrat Tefsiri, Modern Ortodoks Yahudilik, Yahudi Kimliği, Gelenek ve Modernite.

Giriş

Yahudilik, Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı ahde dayanan ve tarihsel süreç içerisinde çeşitli kültürel, toplumsal ve siyasi etkileşimlerle farklı mezheplere ayrılan köklü bir dinî gelenektir. Mabed merkezli yapının İkinci Mabed'in yıkılmasıyla sona ermesi, Yahudi yaşamını metin merkezli bir doğrultuda yönlendirmiş; böylece kutsal metinlerin okunması, yorumlanması ve öğretilmesi hem bireysel hem de kolektif Yahudi kimliğinin oluşmasında belirleyici rol oynamıştır. Rabbani geleneğin gölgesinde gelişen süreç, Yahudi kimliğinin korunmasında ve geleneğin nesiller boyunca aktarılmasında etkili olmuştur.

Avrupa Yahudileri için bu geleneksel yapı, Orta Çağ boyunca dışlayıcı politikaların, gettolaşmanın ve baskıların gölgesinde varlığını sürdürmüştür.¹ Her ne kadar gettolar, Yahudilerin toplumdaki tecrit edilmesine yol açmış olsa da bu kapalı yapılar aynı zamanda dinî kimliğin ve geleneksel uygulamaların muhafaza edilmesine katkı sağlamıştır. Farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen, gettolaşma sayesinde Yahudi cemaatleri kültürlerini ve dillerini koruyabilmiş, Rabbani otoritenin rehberliği ile şeriatın belirleyici etkisi altında ortak dinî görüşlere sahip olmuşlardır.² Yahudilerin geleneklerine bağlı yaşamları, zaman zaman Avrupalıların hayat tarzı ve Hristiyan inançlarına tehdit olarak algılanmıştır. Bu nedenle Yahudiler dinî inançlarını ve ibadetlerini Hristiyanların dikkatini çekmeyecek şekilde gizli bir biçimde sürdürmek zorunda kalmışlardır.³

On sekizinci yüzyılın sonlarında, Aydınlanma düşüncesi ve Fransız İhtilali'nin doğurduğu yurttaşlık ve özgürlük fikirleri Yahudi cemaatlerini yeni bir sorgulama sürecine sevk etmiştir. Bu dönemde Almanya'da ortaya çıkan Haskala (Yahudi Aydınlanması), Yahudilerin entelektüel ve toplumsal düzeyde modern dünyaya entegre olmalarını savunmuş, geleneksel otoritenin karşısında modern bir Yahudilik anlayışı yerleştirmiştir.⁴ Haskala hareketi, geleneksel eğitimin yerine seküler bilimlerin dâhil edildiği yeni eğitim modellerini önermiş; İbranice yerine Almanca gibi yerel dillerin benimsenmesini

¹ Geniş bilgi için bk. Seda Özmen, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022), 19-20.

² Murat Karatay, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, "18. Yüzyıl İtibarıyla Avrupa'da Yahudi Kimliğinin Oluşum Süreci" 31 (2022), 531.

³ Özmen, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, 23-25.

⁴ Karatay, "18. Yüzyıl İtibarıyla Avrupa'da Yahudi Kimliğinin Oluşum Süreci", 536.

teşvik etmiş; dinî ritüellerin sorgulanmasını ve aklın ön plana çıkarılmasını savunmuştur. Bu bağlamda gelişen Reformist yaklaşımlar, geleneğe ve kutsal metinlere yönelik yeni yaklaşımlar gündeme getirirken, geleneksel çevrelerde de buna karşılık yeni tutumlar ortaya çıkmıştır.⁵

Haskala'nın etkisiyle ortaya çıkan Reformist Yahudilik, geleneksel metinleri tarihsel bağlamda okuma eğilimiyle öne çıkmış; halakaya karşı eleştirel bir tutum sergilemiş, ibadet dili, dinî uygulamalar ve cemaat yapılanmasında köklü değişiklikler talep etmiştir. Bu yeni yaklaşım, reform yanlıları tarafından çağdaşlaşma olarak değerlendirilse de geleneksel cemaatler açısından bir kopuş ve tehdit olarak algılanmıştır. Modernleşme karşısında Yahudi kimliğinin yalnızca korunması değil, yeniden anlamlandırılması gerektiğini savunan isimlerin başında Şimşon Rafael Hirş⁶ gelmiştir. O, geleneksel otoriteyi savunurken, modern bilince bütünüyle sırtını dönmemiş; aksine, bu iki alan arasında bir denge kurmanın yollarını aramıştır.

Çalışmanın amacı, Şimşon Rafel Hirş'in tefsirinde geleneksel Yahudi yorumlara bağlılığını korurken moderniteye uyumlu yenilikçi bir yaklaşım sunduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda On Dokuz Mektup ve Horeb adlı eserlerinde yer alan moderniteyle uzlaşmacı eğilimlerinin tefsir anlayışına yansımaları incelenmiştir. Çalışma, Hirş'in Tevrat tefsirinden seçilen örnekler üzerinden, dönemin koşullarına uyarlanan ideolojik yaklaşımını ele almayı hedeflemiştir. Sonuç olarak, günümüz Ortodoks Yahudiliği açısından önemini koruyan bu tefsirin, geleneksel otoritenin modern dünyada yeniden inşasında belirleyici bir katkı sunduğunu ortaya koymuştur.

1. Modern Ortodoks Yahudiliğin Doğuşu ve Şimşon Rafael Hirş'in Rolü

On dokuzuncu yüzyıl Almanya'sı, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine nasıl adapte olunacağı konusunda Reform ve Ortodoks Yahudileri arasında şiddetli tartışmalara sahne olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan yeni Yahudi hareketlerinden biri olan Neo Ortodoks Yahudilik, Şimşon Rafael Hirş önderliğinde gelişmiş ve Tora im Dereh Erets⁷ ilkesi etrafında şekillenerek

⁵ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İSAM yayınları, 2017), 79-83; Özmen, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, 33-35; Mahmut Salihoğlu, "Avrupa'ya Bir 'Giriş' Hikayesi: Samson Raphael Hirsch ve Modern Ortodoks Yahudilik", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, (2003), 173.

⁶ Almanca orijinali Samson Raphael Hirsch'dir.

⁷ Literatürde Torah im Derech Eretz şeklinde yer alan bu kavram, "Tevrat ile belirli bir çağın medeniyeti arasındaki ilişki" olarak tanımlanmakta ve Şimşon Rafael Hirş'in eğitim anlayışı ile hayat felsefesini yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, Yahudi yasalarına (Tora) ve geleneklerine bağlılığı esas alırken, aynı zamanda Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel çevreyle (Derech Eretz) uyum içinde var

Yahudi geleneğini modern dünya ile uzlaştırmayı hedeflemiştir. Bu yaklaşım, Yahudi öğretilerinin günlük yaşamla uyumlu olmasını vurgulayarak, dinî öğretileri modern toplumun gereklilikleri ile bütünleştirmeye çalışmıştır.

Hirş, 1808’de Hamburg’da doğmuş, genç yaşta klasik Talmud eğitiminin yanı sıra seküler eğitime de yönelmiştir.⁸ Böylece kendi düşünsel kimliğini gelenek ile modernite arasında inşa etmiştir. Henüz yirmili yaşlarındayken kaleme aldığı *Neunzehn Briefe über Judentum* (Yahudilik Üzerine On Dokuz Mektup) adlı eserinde, Yahudi geleneğini entelektüel temellerle savunmuş; bu eseriyle modernleşme sürecinde kimlik krizine sürüklenen Yahudi cemaatlerine ve özellikle genç nesillere entelektüel bir yöneliş sunmuştur. Takiben yayımladığı Horeb adlı çalışmasında ise Yahudi hukukunun ahlaki temellerini sistematik biçimde ortaya koymuştur.

Hirş’in etkisi yalnızca düşünsel düzlemde kalmamıştır. 1851’de Frankfurt’ta kurduğu Israelitische Religionsgesellschaft (Yahudi Din Cemiyeti), kurumsal düzeyde modern Ortodoks yaşam tarzının hayata geçirildiği ilk örneklerden biri olmuştur. Burada hem geleneksel eğitim hem de seküler bilimlerin okutulduğu okullar açılmış; ibadetlerde Almanca çeviri ve açıklamalarla genç neslin metinlerle bağ kurması sağlanmıştır.⁹ Bu kurumsal çabanın sürekliliğini sağlayan önemli bir adım ise 1854 yılında yayımlamaya başladığı *Jeschurun*¹⁰ dergisidir. Bu dergi, hem Yahudi gençliğine yönelik pedagojik içerikler hem de teolojik ve aktüel meselelere dair makaleler aracılığıyla Ortodoks düşüncenin sürekliliğini sağlamış; Tora im Dereh Erets ilkesinin kamusal alandaki yansımaları temsil etmiştir.¹¹ *Jeschurun*, aynı zamanda Hirş’in çağdaş dini tartışmalara doğrudan müdahil olduğu bir mecra olarak, Ortodoks Yahudiliğin entelektüel savunusunu kurumsallaştırma yönündeki çabasının bir uzantısı niteliğindedir.

Tora im Dereh Erets anlayışı, Tevrat’ın hükümlerinin günlük yaşamla çatışmadan uygulanabileceği fikrine dayanır. Bu yaklaşım, dinî bağlılık ile top-

olmalarını teşvik eder. Hirş’in bu düşüncesi, Ortodoks Yahudilik içinde modernite ile çatışmadan, geleneksel kimliğin muhafazasını mümkün kılan özgün bir sentez olarak değerlendirilmektedir. Geniş bilgi için bk. Tuğba Alçı Karış, *Samson Raphael Hirsch ve Modern Ortodoks Yahudiliğin Doğuşu* (Bursa: Bursa Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 56-57.

⁸ Isidore Singer - Bernard Drachman, “Hirsch, Samson Raphael”, *Jewish Encyclopedia* (Erişim 07 Ocak 2025).

⁹ Roland Tasch, *Samson Raphael Hirsch : Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext* (Göttingen, Germany: De Gruyter, 2011), 237.

¹⁰ “Dürüst” anlamına gelen “Yeşurun” İsrail halkına verilen bir addır. *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 219.

¹¹ Richard Gottheil, “Jeschurun” (*Jewish Encyclopedia*) (Erişim 25 Mart 2025).

lumsal sorumluluk arasında bir zıtlık olmadığını, aksine bu ikisinin birbirini besleyebileceğini savunur. Hirş'e göre bir Yahudi hem halakaya bağlı bir mümin hem de içinde yaşadığı topluma karşı yükümlülükleri olan bir yurttaş olabilir. Bu görüş, onun yorum faaliyetinde olduğu kadar, eğitim, cemaat yapısı ve sosyal katılım gibi pratik alanlara da yön vermiştir.¹²

Hirş'in tefsir faaliyetindeki yenilikçi yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirildiğinde anlam kazanır. Der Pentateuch: Übersetzt und Erläutert adlı Almanca Tevrat tefsiri, onun düşünsel ve kurumsal çabasının bir devamı olarak görülebilir. Bu eser, sadece bir çeviri değil; aynı zamanda geleneksel yorumla modern pedagojik ihtiyaçları birleştiren bir çalışmadır. Hirş, bu tefsir aracılığıyla hem metnin orijinal anlamına sadık kalmış hem de çağdaş okuyucunun dilsel ve zihinsel ufkuna hitap etmeyi hedeflemiştir.

2. Tora im Dereh Erets: Bir Uzlaşma Arayışı

Şimşon Rafael Hirş'in düşünce sisteminin omurgasını oluşturan Tora im Dereh Erets ilkesi, gelenek ile modernite arasında kurulan denge arayışının hem teorik hem de pratik temelidir. Bu kavram, literal olarak "Tevrat ile dünyevî yaşam" anlamına gelse de Hirş'in yorumunda çok daha kapsamlı ve işlevsel bir düşünsel yönelimi ifade eder. Tora im Dereh Erets düşüncesinin amacı yeni nesillere Tevrat ahlakı ve bilgeliğinin yanı sıra Dereh Erets'i öğretmek, kendilerine geçim kaynağı sağlamak için gerekli bilgileri vermek; onlara okuma, yazma ve aritmetik gibi becerileri konusunda eğitmektir.¹³ Bu bağlamda Tora, yalnızca ritüelleri düzenleyen bir sistem değil, bireyin tüm yaşamına yön veren kapsamlı bir ilahi öğretidir.

Tora im Dereh Erets kavramı, Tora'nın hayata biçim veren etkinliği ile dünyanın birbirine nasıl bağlı olduğunu ifade etmektedir. Hirş, Tora ve Dereh Erets'in, özellikle de doğa bilimlerinin birbirini tamamladığına ve doğru şekilde çalışıldığında gerçek ideal Yahudi gençliğini geliştireceğine inanıyordu. Hirş, Tora olmadan Dereh Erets'in ve Dereh Erets olmadan Tora'nın var olmayacağını, her ikisinin birbirini koşullandığını ve birbiriyle bütünleştiğini vurgulanmıştır. Tora ve Dünya kavramları, tek bir sistem içerisinde iki temel unsurdur. Dünya Tanrı'nın iradesinin yerine getirilmesi ve O'na hizmet edilmesi için yaratılmıştır. Tora, bu yolda rehberlik eden bir kılavuzdur. Hirş'in öğretisi, Tora im Dereh Erets anlayışının, inananların dünyayla olan ilişkisinin sadece bir parçası değil, doğrudan mesajın özü olduğunu belirtir. Tora'yı

¹² Mordechai Breuer, *The "Torah Im Derekh Eretz" of Samson Raphael Hirsch* (New York: Feldheim Publishers, 1970), 24.

¹³ Breuer, *The "Torah Im Derekh Eretz" of Samson Raphael Hirsch*, 12.

bu dünyaya biçim veren bir kural, dünyevi hayatı ise insan kültürünün alanı olarak görür. Bu bağlamda Tora im Dereh Erets, Tora kültürünün insan üzerindeki yönlendirici etkisini ifade eder. İnsanın ham maddesi olan bedeni, ruhu ve kültürü yaratılışının verileridir; Tora bu verilere imaj ve benzerlik kazandırmak için gelmiştir.¹⁴

Hirş'in dinî ve seküler eğitimin birlikteliği ilkesini onaylaması, özellikle de bilim ve dinin uzlaştırılması sorununu ortaya çıkardığı için eleştirilmiştir.¹⁵ Hirş'e göre, Tora bilgisi ve dünya bilgisi, bütün ve eksiksiz bir hayat için gerekli olan iki temel ihtiyaçtır. Ancak bu, iki bilgi türünün eşit statüde olduğu anlamına gelmez. Tora, bu dünyanın anlamını ve amacını öğretmek onun hayata geçirilmesi için rehberlik ederken, dünya bilgisi (bilim), sunulan araç ve gereçlerin bu yüksek amaç doğrultusunda etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar. Bilim, Tora'nın amaçlarına hizmet eder ve bilimsel bilgi de Tora bilgisini destekleyici bir rol üstlenir. Hirş'in Tora im Dereh Erets kavramı, dinî inançlar ve bilimsel bilgiyi nasıl bir araya getirdiğini ele alır. Tora ve dünya tek bir sistemin parçaları ise, bu ikilinin doğru entegrasyonu hayatın özünü oluşturur. Hirş, eserlerinde ve Tora yorumlarında ele aldığı seküler konuları her zaman Tora'nın perspektifinden değerlendirerek, yorumlarının Tora ilkelerine hizmet etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hirş'in Tora im Dereh Erets öğretisi, iki ayrı bileşenin fiziksel bir karışımı yerine, kimyasal bir bileşim olarak görülmelidir. Bu benzetme, Tora ve seküler bilginin sadece yüzeysel bir birleşim değil, derin ve içsel bir bütünleşme içinde olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶

Hirş'e göre, seküler bilgi ve kültürle temas, Yahudi kimliği için bir tehdit değil; doğru yorumlandığında yapıcı bir imkândır. Bu ilke, dönemin geleneksel Ortodoks çevrelerin modern dünyaya kapalılık anlayışına yönelik bir eleştiri barındırmaktadır. Bu yaklaşım yalnızca teorik bir önerme niteliğinde kalmamış, Hirş'in eğitim anlayışından cemaat yapılanmasına kadar hayatının pek çok alanında uyguladığı bütüncül bir yaşam felsefesine dönüşmüştür. Frankfurt'ta kurduğu okullarda geleneksel Talmud eğitimi ile modern bilimler eş zamanlı olarak okutulmuş; böylece cemaat yapısında bir yandan halakaya duyarlılık muhafaza edilmiş, diğer yandan öğrencilerin çağdaş toplumun entelektüel ve mesleki gereklerine uygun biçimde yetişmeleri hedeflenmiştir. Benzer şekilde, Hirş'in cemaat yapısında da bu denge gözetilmiş, dinî gelenek ile modern toplum arasındaki etkileşim dikkatli bir şekilde yapılandırılmıştır.

¹⁴ Breuer, *The "Torah Im Derekh Eretz" of Samson Raphael Hirsch*, 24.

¹⁵ Noah H. Rosenbloom, "Religious and Secular Co-Equality in S. R. Hirsch's Educational Theory", *Jewish Social Studies* 24/4 (1962), 240.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Yehudah (Leo) Levi, "Rabbi Samson Raphael Hirsch—Myth and Fact", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 31/3 (1997), 5-22.

Her ne kadar bu sentezci tutum, dönemin Ortodoks ve seküler çevrelerince eleştirilmiş olsa da zaman içerisinde kendi toplumsal tabanını, kurumsal yapısını ve entelektüel çevresini inşa etmeyi başarmıştır.¹⁷

3. On Dokuz Mektup ve Horeb: Geleneği Yeniden Yapılandırma Girişimi

Şimşon Rafael Hirş'in genç yaşta kaleme aldığı iki temel eseri olan Yahudilik Üzerine On Dokuz Mektup (Neunzehn Briefe über Judentum, 1836) ve Horeb (1838), onun tefsir anlayışının entelektüel zeminini oluşturur. Bu iki eser, hem Yahudi geleneksel düşüncesinin modern birey tarafından anlaşılması hem de Yahudiliğin ahlaki ve pratik boyutlarının yeniden temellendirilmesi açısından kurucu metinlerdir. Hirş, modernleşmenin etkisiyle gelenekle bağları zayıflayan genç Yahudilere hitap edebilmek için bu eserleri Almanca kaleme almış; böylece klasik İbrani kaynaklara ulaşamayan bir nesille doğrudan iletişim kurmayı hedeflemiştir.¹⁸ Hirş, velûd bir yazar kimliğiyle öne çıkmaktadır. Eserleri bütüncül bir perspektiften incelendiğinde, ilk çalışmalarından itibaren belirgin bir düşünsel çizgiye sadık kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda, onun kaleme aldığı ilk eser, yalnızca bağımsız bir metin olarak değil; aynı zamanda sonraki çalışmalarının temelini atan bir giriş niteliğinde değerlendirilmelidir.

Yahudilik Üzerine On Dokuz Mektup, geleneksel Yahudiliği tarihsel, ahlaki ve düşünsel temeller üzerinden yeniden inşa etmeyi hedefleyen bir eserdir. Kurgusal bir mektuplaşma biçiminde ilerleyen bu metin, Yahudi kimliğini sorgulayan Benjamin isimli hayali bir gence hitaben kaleme alınmıştır. Hirş, eserde Yahudi tarihini yalnızca bir geçmiş anlatısı olarak değil, ilahi bir plan doğrultusunda gelişen anlamlı bir süreç olarak ele alır. Yahudi halkının görevinin sadece mitsvalara uymak değil, aynı zamanda insanlık tarihinde ahlaki bir örneklik oluşturmak olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, onun kutsal metinleri yalnızca literal düzeyde değil, tarihsel ve etik bir bütünlük içinde yorumlama çabasının ilk göstergelerindendir.

Hirş, eserde yer alan on dokuz bağımsız mektup aracılığıyla Yahudi yasalarını ve bu yasalara temel oluşturan arka planı çağdaş bir perspektifle ele alırken; Kutsal Kitap, Talmud ve Midraş geleneğine dayanan klasik yorum birikimini yansıtmaya özen göstermiştir. Ancak eserin Almanca kaleme alınması, dönemin bazı çevreleri tarafından reformist bir eğilim olarak değerlendirilmiş ve eleştirilere neden olmuştur. Hirş ise bu eleştirilere karşılık, eserle-

¹⁷ Rosenbloom, "Religious and Secular Co-Equality in S. R. Hirsch's Educational Theory", 229.

¹⁸ Tasch, *Samson Raphael Hirsch*, 79.

rinin Gemara ile uyumlu olduğunu vurgulamış; amacının reform yapmak değil, mevcut dini anlayışları sağlam temellere oturtarak güçlendirmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

Eserin ilk dokuz mektubu, Yahudi tarihini geleneksel bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak, tarihsel süreci ilahi bir plan çerçevesinde değerlendirir. Bunu izleyen beş mektupta ise Tora'nın temel ilkeleri sistematik bir şekilde incelenir. Bu bölümde Torot (öğretiler), Mişpatim (hükümler), Hukim (tüzükler), Mitsvot (dinî görevler), Edot (söz ve eylem sembolleri) ve Avoda (ilahi hizmet) gibi temel kategoriler özetlenir. Eserin son bölümleri ise Hirş'in Reform hareketine yönelik değerlendirmelerini ve dinî mücadeleye dair stratejik yaklaşımını içerir.

Hirş altı kategoride topladığı emirleri daha geniş bir çerçevede üç ana kategoriye indirgemiş, Tora'nın rehberliğinde bu üç ana kategori hayatın her alanında uygulanması gereken bir yol haritası olarak sunmuştur. Bu ana sınıflandırma adalet, sevgi ve eğitimidir. Adalet, her şeyin Tanrı'nın yaratması olarak görülmesi ve bu düzen içindeki sorumlulukların yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Sevgi, tüm yaratılmışları ilahî emre göre sevmeyi ifade etmektedir. Eğitim ise bu değerleri içselleştirme ve başkalarına aktarma çabasıdır.²⁰ Bu temalar, daha sonra kaleme aldığı Horeb adlı eserinde daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

Şimşon Rafael Hirş'in 1838'de yayımladığı Horeb, Yahudi yasalarının ve uygulamalarının felsefî temellerini derinlemesine inceleyen kapsamlı bir eserdir. Almanya'daki Reform hareketi sonrasında Yahudi toplumunun karşılaştığı güncel sorunlara geleneksel kaynaklardan hareketle çağdaş çözümler sunmayı amaçlayan bu çalışma, Hirş'in Yahudi yasasına yönelik sistematik ve pedagojik yaklaşımını yansıtır. Horeb, Tevrat'ın emirlerini sadece hukuk kuralları olarak değil, insan hayatına anlam katan bir değerler sistemi olarak sunar.

Eser, özellikle diaspora'daki Yahudi gençliğini hedef almış ve “İsrail'in düşünen genç erkek ve kadınları için yazılmıştır” alt başlığıyla yayımlanmıştır. Hirş'in amacı, Tevrat'ın sunduğu mitsvaları yalnızca biçimsel kurallar olarak değil, onların ardındaki ilkelere, sembollere ve ahlaki değerlere dayalı bir

¹⁹ Moshe Y. Miller, “Rabbi Samson Raphael Hirsch’s Nineteen Letters on Judaism: Orthodoxy Confronts the Modern World”, *Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought* (New Milford: Maggid Books and Straus Center for Torah and Western Thought of Yeshiva University, 2017), 206.

²⁰ Samson Raphael Hirsch, *The Nineteen Letters on Judaism* (New York: Feldheim Publishers, 1969), 73-76.

bütünlük içinde açıklamaktır.²¹ Böylece Horeb, geleneksel emirleri anlamlı ve anlaşılır bir çerçevede sunarak, okuyucuyu bilinçli bir dindarlığa yönlendirmeyi hedeflemiştir.

Hirş, eserinin giriş kısmında On Dokuz Mektup'ta yer alan içerikleri Moriya ve Horeb olmak üzere iki ayrı kitapta detaylandırmayı planladığını belirtmiştir. Bu tasarıya göre, üçüncü ile dokuzuncu mektuplar arasında ele alınan konular Moriya başlığı altında Tevrat'ın Tanrı, insan ve evren hakkındaki öğretileriyle; insanlık tarihi ve İsrail'in ilahi misyonuna ilişkin teolojik temaları kapsamlı biçimde işleyecekti. Horeb ise, bu düşünsel temelin üzerine inşa edilen mitsvaları ve pratik sorumlulukları ele alacaktı. Ancak bu tasarının yalnızca ikinci kısmı yazıya dökülmüş, Moriya plan aşamasında kalmıştır.²²

Hirş'in eserleri için seçtiği Moriya ve Horeb başlıkları, yalnızca sembolik değil, aynı zamanda derin teolojik göndermeler içerir. Her iki isim de Kutsal Kitap'ta önemli olayların gerçekleştiği dağları temsil eder ve farklı tarihsel-teolojik anlamlar taşır. Moriya, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye hazırlandığı yerdir; bu nedenle fedakârlık, iman ve sadakat kavramlarıyla özdeşleşmiştir. Diğer yandan, Horeb (Sina), Musa'nın Tanrı'dan On Emir'i aldığı mekândır. Vahiy, yasa ve ulusal antlaşmanın merkezi olarak kabul edilir. Hirş'e göre, bu iki dağ İsrail halkının tarihsel ve ruhsal yolculuğunun ana duraklarını simgeler.²³ Bu bağlamda, İsrail'in yolculuğu Horeb'den (Sina) başlayarak Moriya'ya (Siyon) yönelir; bu da insanlığın ilahi yasa aracılığıyla kurtuluşa erişme sürecini temsil eder.²⁴ Horeb'in yapısal içeriği, mitsvaların altı kategoride sınıflandırılmasına dayanmaktadır:

1. Torot (Öğretiler): Tanrı, evren ve insanlığın misyonuna dair ilahi vahiyleri içeren emirlerdir.
2. Edot (Sembolik Eylemler): Bayramlar, ritüeller ve sembolik eylemler aracılığıyla Yahudi halkının Tanrı'ya bağlılığını ve tarihsel hafızasını görünür kılan emirlerdir.
3. Mişpatim (Toplumsal Hükümler): İnsanlar arası ilişkileri düzenleyen, toplumsal adaletin temellerini oluşturan hükümler bütünüdür.

²¹ Robert Liberles, "Champion of Orthodoxy: The Emergence of Samson Raphael Hirsch as Religious Leader", *AJS Review* 6 (1981), 47; Tasch, *Samson Raphael Hirsch*, 79.

²² Alan Levenson, "Samson Raphael Hirsch's Bible Project: A Liberal Appreciation" (Erişim 14 Aralık 2023), 3.

²³ Geniş bilgi için bk. Liberles, "Champion of Orthodoxy", 49-57.

²⁴ Samson Raphael Hirsch, *Horeb: A Philosophy Of Jewish Laws and Observances* (London: London: The Soncino Press, 1962), 30-31.

4. Hukim (Tüzükler): İnsan aklıyla kolayca kavranamayan, fakat Tanrı'ya mutlak teslimiyetin ifadesi olan emirleri kapsar.
5. Mitsvot (Sevgi Emirleri): Tüm varlıklara karşı sevgi, merhamet ve şefkat temelli davranışları düzenleyen ilkeler bütünüdür.
6. Avoda (İlahi Hizmet): Dua, kurban ve ibadet gibi ilahi hizmeti içeren ritüel uygulamalardır.

Hirş'e göre; eğer bir Yahudi torot'un öğrettiği hakikatleri kalbine alır, bunları zihin ve ruhla kavrar, edot aracılığıyla bunları kendine ve başkalarına gösterir ve mişpatim, hukim ile mitsvot'un öğrettiği gibi, kelimelerle ve eylemlerle, doğruluk, sevgi ve neşeyle uygularsa, onun hayatı Tanrı'ya devamlı bir Avoda (hizmet) olacaktır. Seküler dünya içerisinde Tanrı ile buluşmak maksadıyla ibadete ayrılan vakit, diğer zaman biriminden ayrılarak anlam kazanacak, sürekli değişen zamana sınırlar koyacaktır.²⁵

4. Geleneksel Yorumun Modern Formu: Der Pentateuch

Şimşon Rafael Hirş'in entelektüel ve teolojik birikiminin somutlaştığı en önemli metinlerden biri olan Der Pentateuch: Übersetzt und Erläutert (Pentatök: Tercümesi ve Açıklaması), onun modern dönemde geleneksel Yahudi tefsirine kazandırdığı özgün yaklaşımın ürünüdür. Hirş bu çalışmasında, Tevrat'ın beş kitabını Almanca'ya çevirirken aynı zamanda her bir bölüme kapsamlı açıklamalar eklemiştir. Böylece, yalnızca bir tercüme değil, aynı zamanda pedagojik ve ahlaki bir rehberlik sunmuştur. Bu eser, onun erken dönem eserlerinde şekillendirdiği felsefi ve ahlaki ilkelerinin Kutsal metin yorumuna yansıtıldığı bir uygulama alanı hâline gelmiştir.

Der Pentateuch, geleneksel Rabbanî kaynaklarla modern düşünce arasında köprü kurmayı hedefleyen bir tefsir çalışmasıdır. Hirş'in açıklamaları, Midraş ve Talmud metinlerine referanslar içermekle birlikte, bu referanslar modern okuyucunun anlayabileceği, sorgulayabileceği ve içselleştirebileceği bir üslupla sunulmuştur. Onun rasyonel açıklamaya verdiği önem, Ortodoks Yahudilik içindeki konumunu özgün kılan başlıca unsurlardan biridir. Hirş, Tevrat'ın ilahî kökenini tartışmaya açmaksızın, modern çağın ihtiyaç duyduğu rasyonel zeminde açıklamalar sunar. Bu yaklaşımı onu bir yandan Reform hareketine karşı konumlandırırken, diğer yandan geleneksel Ortodoksluğun sorgulamaya kapalı yapısından da ayırır. Bu yönüyle Der Pentateuch, yalnızca geleneksel tefsir anlayışını savunmakla yetinmeyen veya öğretici bir metin olmanın ötesine geçen bir eser olarak, klasik Yahudi yorum geleneğinin mo-

²⁵ Hirsch, *Horeb*, 161.

dern koşullar içerisinde yeniden yapılandırılmasına yönelik kapsamlı ve yenilikçi bir katkı sunmaktadır.

Aşağıda 19. yüzyılın entelektüel atmosferinde şekillenen ve Hirsch'in klasik tefsir geleneği içerisinde özgün bir konum kazanmasını sağlayan bazı yorum örneklerine yer verilmektedir.

4.1. Akıl, Vahiy ve İrade Dengesi

On dokuzuncu yüzyıl Yahudi düşüncesinde, akıl ve vahiy ilişkisi etrafında şekillenen tartışmalar ön plana çıkmıştır. Aydınlanma sonrasında Yahudi entelektüel çevrelerinde gelişen Reform hareketi, dinî düşüncenin rasyonel ilkeler doğrultusunda yeniden yapılandırılması gerektiğini savunurken, Ortodoks çevreler bu yaklaşımı kutsal metinlerin ilahiliğini sorgulamak olarak değerlendirecek geleneğe bağlılığı ve vahyin mutlak otoritesini savunmuşlardır. Bu kutuplaşmış entelektüel zeminde Şimşon Rafael Hirsch, akıl ile duyguyu birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayan iki yeti olarak değerlendirmiştir. Ona göre rasyonel düşünce, dinî inançları temellendirmekten ziyade, vahyin anlamını kavramak ve ona ahlaki boyut kazandırmak için bir araçtır. Ancak bu uzlaştırmacı yaklaşımı, dönemin her iki ucu tarafından da eleştirilmiştir. Ortodoks kesim onu soğukkanlı bir rasyonalist olmakla, Reform çevreleri ise irrasyonel bir mistik olmakla itham etmiştir.

Hirsch, Tevrat'ı tefsir ederken insan aklını ve zekasını merkeze almıştır. Okuyucularından Yahudiliği yalnızca miras alınan bir gelenek olarak değil, bireysel düşünceyle inşa edilmesi gereken bir yaşam biçimi olarak kavramalarını istemiştir. On Dokuz Mektup adlı eserinde bu düşünceyi ayrıntılı biçimde açıklamış, düşünme yetisini insanın en büyük avantajı olarak değerlendirmiştir. İnsan aklını, onu diğer tüm varlıklardan ayıran temel unsur olarak tanımlamıştır.²⁶ Ona göre tüm doğayı kapsayan ilahî bir plan mevcuttur ve insan, bu plan çerçevesinde özgür iradesiyle itaat edip etmemeyi seçebilen yegâne varlık konumundadır.²⁷ Ayrıca Hirsch'in Horeb adlı eserini "İsrail'in düşünen genç erkek ve kadınlarına" ithaf etmiş olması, onun akla ve bireysel muhakemeye verdiği önemin anlamlı bir göstergesidir.

Hirsch, inanç ile bilim arasında köklü bir çelişki bulunmadığını savunmuştur. Ancak, insan aklının kendi başına yeterli olmadığını, doğru yönlendirilmediği takdirde hakikatten sapabileceğini ifade etmiş ve bu nedenle aklın Tora'nın rehberliğine ihtiyaç duyduğunu vurgulamıştır. Hirsch'e göre, "gerçek bi-

²⁶ Hirsch, *The Nineteen Letters on Judaism*, 37-41.

²⁷ Daniel Frank - Oliver Leaman (ed.), *History of Jewish Philosophy* (London: Routledge, 2003), 2/726.

lim” ancak Tevrat’ın hakikat ilkeleriyle uyum içinde olduğu sürece meşruiyet kazanabilir. Bu bağlamda, bilimsel bilginin mutlak bir özgürlükle değil; kutsal metnin anlam dünyasıyla örülerek şekillenmesi gerektiğini savunmuştur.²⁸

Hirş’e göre Tora’nın amacı, Tanrı’nın varlığını ispatlamak değildir. Bununla birlikte, Yaratılış anlatısında yer alan evrensel düzen ve doğa yasalarının sürekliliği, ilahî bir iradenin mevcudiyetini insan aklı aracılığıyla kavramaya imkân tanır. Tanrı’nın evrendeki mutlak egemenliği, yalnızca duygusal bir inanç bağlılığıyla değil, aynı zamanda zihinsel düzeyde kavranabilen bir düzen anlayışıyla da temellendirilmelidir.²⁹ Bu bağlamda Hirş, insan aklının, Tanrı’nın yarattığı düzeni anlamaya ve ona tanıklık etmeye uygun bir donanım ile yaratıldığını ileri sürer. Bu yaklaşım, hem Yahudi düşünce geleneğinin rasyonel yorum çizgisini sürdürmekte hem de modern bilimle diyalog kurmaya açık bir teolojik zemin inşa etmektedir.

Hirş’in düşüncesinde insan, yalnızca evrendeki bir varlık değil, aynı zamanda Tanrı’nın yeryüzündeki vekilidir. Yaratılış 1:27–28’e getirdiği yorumda, insanın “Tanrı’nın suretinde” yaratılmış olması, ona yalnızca fiziksel varoluş değil; aynı zamanda özgür irade, ahlaki sorumluluk ve aklî muhakeme yetisi kazandıran bir yaratılış amacı atfeder. Bu bağlamda insan, hem Tanrı’nın yaratılış düzenine emanet edilen bir sorumlu hem de bu sorumluluğun muhasebesini yapma kapasitesine sahip bir özne olarak tanımlanır.³⁰ Hirş’e göre insan, “topraktan” gelen bedensel doğası ile Tanrı tarafından “üflenlen” ruhsal yönü arasında sürekli bir içsel gerilim içinde var olur. Bu gerilim, mitsva uygulamaları aracılığıyla yönlendirilerek ilahî düzene katılım sağlayan, tekâmüle açık bir yapıya dönüşmelidir. Bu çerçevede akıl, yalnızca Tanrı’nın buyruklarını anlamak için değil, aynı zamanda insanın ilahî olana yönelişinde de temel bir araçtır.³¹

Hirş’in yorumlarında vahiy, salt bir bilgi iletimi değil; aynı zamanda insan hayatına yön veren, onu dönüştüren ve ahlaki sorumluluk yükleyen bir ilahî irade beyanı olarak değerlendirilir. Tora’nın buyrukları (mitsvot), yalnızca yerine getirilmesi gereken ritüel kurallar değildir. Aynı zamanda anlamları üzerine düşünülmesi ve içselleştirilmesi gereken ilahî emirlerdir. Hirş’e göre “gerçek ibadet”, buyrukların şekilsel düzeyde uygulanmasından ibaret

²⁸ Breuer, *The “Torah Im Derekh Eretz” of Samson Raphael Hirsch*, 34.

²⁹ Samson Raphael Hirsch, “Der Pentateuch. Übersetzt und Erläutert”, *Seferia* (Erişim 23 Nisan 2024), Genesis 1:26-30.

³⁰ “Der Pentateuch”, Genesis 1:27-28.

³¹ Joseph Breuer, *Introduction to Rabbi Samson Raphael Hirsch’s Commentary on the Torah Volume I* (New York: Philipp Feldheim, 1948), 18.

değil; aksine, bu eylemlerin akıl yoluyla kavranması ve ruhsal bir bilinçle yaşanmasıdır. Bu düşünce, özellikle Horeb ve On Dokuz Mektup adlı eserlerinde açık biçimde dile getirilmiştir. Hirsch'e göre akıl, mitsvaların anlamını sorgulamalı ve onları kavramsal bir çerçevede anlamlandırmalıdır. Duygu ise bu anlamı inanç ve eylem düzleminde yaşanır kılmalıdır. Bu denge, dinin yalnızca bir inanç sistemi olmadığını; aynı zamanda yaşayan, hissedilen ve ahlaki bilinçle sürdürülen bir hayat biçimi olduğunu göstermektedir.³²

On dokuzuncu yüzyılda Yahudi düşüncesi içinde Hirsch'in bu yaklaşımı hem Reformcuların pozitivist-teolojik yorumlarına hem de Ortodoks literalizmine karşılık alternatif bir üçüncü yol sunmuştur. Reformist çevreler, dini düşüncede akli merkeze alırken; Ortodoks yorumlar ise akli şüpheyile karşılaşmış ve vahyi sorgulanamaz bir otoriteye indirgemıştır. Hirsch, bu iki uç arasında denge kurarak, vahyin ilahî kaynağına sadık kalırken, akli bu vahyin anlaşılmasında meşru bir araç olarak değerlendirmiştir. Onun düşüncesinde Tevrat, yalnızca muhafaza edilmesi gereken bir geleneksel miras değil, aynı zamanda çağın entelektüel donanımıyla yeniden yorumlanarak yaşayan bir hakikate dönüştürülmesi gereken bir emanettir.

Şimşon Rafael Hirsch'in Der Pentateuch tefsiri, akıl, vahiy ve irade arasındaki ilişkiyi teolojik bir bütünlük içerisinde değerlendiren özgün ve sistematik bir düşünce yapısını yansıtmaktadır. Bu paradigmatik yapı içerisinde akıl, yalnızca kavramsal anlama sürecinde değil, aynı zamanda inanç ile eylemin bütünleştiği dinî pratiklerde temel bir işleve sahiptir. Vahiy ise, salt bir kutsal beyanın ötesinde, bireyi dönüştüren, ona etik sorumluluk yükleyen ve ahlaki bir yönelim kazandıran ilahî bir çağrı olarak tanımlanır. Hirsch, bu dengeli yaklaşımı sayesinde, modern akılcılık ile geleneksel dinî sadakat arasında köprü kurmuş; Yahudi düşüncesini hem içeriden yeniden yapılandıran hem de dışarıdan yöneltilen eleştirilerle yüzleşmeye açık bir entelektüel zemin üzerine oturtmuştur.

4.2. Seçilmişlik, Sürgün ve Vaad Edilmiş Topraklar

On dokuzuncu yüzyıl Yahudi düşüncesinde, modernleşme sürecinin etkisiyle birlikte “seçilmiş halk” anlayışı geri planda kalmış, özellikle sürgünde yaşamının beraberinde getirdiği toplumsal, siyasal ve hukuki sınırlılıklar, bu kavramın açık biçimde vurgulanmasını zorlaştırmıştır. Avrupa'daki Yahudi toplulukları çoğunlukla yeni yurttaşlık kimlikleri ile dini geleneklerini uzlaştırmaya çalışırken, seçilmişlik düşüncesi kimi zaman bilinçli bir şekilde bastırılmıştır. Aydınlanma düşüncesiyle şekillenen eşitlik ve evrensellik idealleri-

³² Hirsch, *Horeb*, 84-88.

nin etkisi altında, seçilmişlik kavramı kimi çevrelerde anakronik ve dışlayıcı olarak değerlendirilmiş; bu da geleneksel Yahudi kimliğinin yeniden tanımlanması sürecini derinden etkilemiştir. Bu tarihsel bağlam, Şimşon Raphael Hirsch'in eserlerinde de gözlemlenmektedir.

Şimşon Raphael Hirsch'in seçilmişlik anlayışı, geleneksel dogmaların ötesine geçerek, ahlaki sorumluluk temelli bir bakış açısıyla yeniden tanımlanmıştır. Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı ahit, Hirsch'e göre etnik bir ayrıcalığın ifadesi değil, insanlık için evrensel bir yükümlülüğün başlangıcıdır. Yaratılış 12:3'te yer alan "Yeryüzünün bütün halkları senin aracılığıyla kutsanacak" ifadesi, Hirsch'in seçilmişlik anlayışının temel dayanak noktasıdır. Bu seçimin amacı, Yahudi halkının tüm insanlığa örnek teşkil edecek bir ahlaki yaşam sürmesi ve ilahî yasayı temsil etmesidir. Hirsch, Yahudi milletini bir "rahip ulus" olarak nitelerken, bu konumu Tanrı'nın evrensel iradesini dünyaya tanıtmaya görevine dayalı bir temsilcilik sorumluluğu olarak tanımlar.³³

Bu bağlamda, Tesniye 33:2'de geçen "Tanrı Sina Dağı'ndan geldi, Seir'den doğdu ve Paran Dağı'ndan parladı" ifadesi de özel bir yer tutar. Hirsch, bu pasajda geçen Seir ve Paran dağlarını sırasıyla Esav ve İsmail'in soylarıyla ilişkilendirmiştir. Hirsch'e göre Tanrı'nın vahyi yalnızca İsrail'e değil, İbrahim'in diğer soylarına da ulaşmıştır. Ancak ilahî mesajı yalnızca Yakup'un soyu kabul etmiştir.³⁴ Bu yorum, seçilmişliğin, Tanrı'nın evrensel çağrısına verilen bilinçli bir cevabın sonucu olduğunu ortaya koyar.

Hirsch'e göre seçilmişlik bir üstünlük değil, sorumluluk bilincidir. Seçilmişliğin bu sorumluluk temelli yorumu, Hirsch'in sürgün anlayışına da doğrudan ışık tutar. Ona göre sürgün, bir cezalandırma biçiminden ziyade, Tanrı'nın eğitici iradesinin bir tezahürüdür. Yahudi halkının tarih boyunca maruz kaldığı dağılma ve yerinden edilme, ilahî yasaya bağlılığı derinleştirmek ve maddi bağımlılıklardan sıyrılarak yalnızca Tanrı'ya yönelmek üzere verilmiş bir terbiyedir.³⁵ Hirsch, bu süreci ahlaki bir arınma ve manevi bir hazırlık dönemi olarak değerlendirir.

Hirsch'in bu yorumu, vaat edilmiş topraklar fikrinin de geleneksel kalıpların ötesine geçerek yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirir. Ona göre Yahudilerin Eretz Yisrael'e dönüşü politik ya da milliyetçi bir proje değil, ahlaki bir olgunluk sürecinin doğal bir sonucudur. Vaat edilen topraklara dönüş, fiziksel bir göç hareketinden ziyade, Tanrı'nın yasasına tam sadakatle

³³ Moshe Y. Miller, review of *Review of The Middle Way*, sad. Ephraim Chamiel, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 49/3 (2016), 44.

³⁴ "Der Pentateuch", Deuteronomy 33:2.

³⁵ Hirsch, *The Nineteen Letters on Judaism*, 62-72.

yaşanan içsel bir dönüşüm süreciyle mümkün olacaktır. Bu nedenle Hirş, on dokuzuncu yüzyılın yükselen seküler Yahudi milliyetçiliğini kesin bir dille reddetmiştir.³⁶ Ona göre Yahudi halkının varlık nedeni bir toprak ya da devlete değil, mutlak anlamda Tora'ya ve onun belirlediği ahlaki sorumluluğa dayanmaktadır.

Hirş, yeryüzünün ıslahının, Tora'ya sadakatle bağlı kalarak yaşayan Yahudi halkı aracılığıyla gerçekleşeceğini savunmuştur. Bu düşüncesi, Tesniye 33:2'de yer alan “on binlerce kutsalıyla birlikte geldi, sağ elinde halkı için alev alev yanan ateş vardı” ifadesine getirdiği yorumda da açıkça görülmektedir. Söz konusu pasajda geçen “kutsallar” ifadesini Tanrı'nın melekleri veya göksel varlıkları olarak değerlendiren Hirş, Tanrı'nın sağ elinde bulunan “ateş”i ise Tora'nın saf, arındırıcı ve dönüştürücü doğasının bir sembolü olarak değerlendirir.³⁷ Bu sembolik yapı, Tora'yı yalnızca buyruklar dizisi olarak değil, insanın ahlaki ve ruhsal dönüşümünü mümkün kılan ilahî bir ışık olarak konumlandırır. Hirş'e göre bu ilahî ışık, sürgün koşullarında bile sönmeyen, Yahudi halkını Tanrı ile bağda tutan temel manevi kaynaktır.³⁸

Şimşon Rafael Hirş, “seçilmişlik”, “sürgün” ve “vaat edilmiş topraklar” temalarını yalnızca tarihsel düzlemde değil; aynı zamanda teolojik, etik ve evrensel boyutlarıyla birlikte bütüncül bir sistem içerisinde ele almıştır. Seçilmişlik, Hirş'in düşüncesinde bir ulusal ayrıcalık değil; tüm insanlık adına üstlenilmiş ahlaki bir misyon olarak tanımlanır. Sürgün, yoksunluk ya da ceza değil; Tanrı'ya yönelmenin, içsel arınmanın ve ilahî düzene dönüşün ıslah edici bir aracıdır. Vaat edilen topraklar ise, siyasal bir hedef değil; Tora'ya mutlak sadakatle ulaşılabilecek ruhsal bir bütünlüğü simgeler.

4.3. Yahudi Kadının Konumu

Şimşon Rafael Hirş, Yahudi kadınlarının toplumsal ve dinî konumunu ele alırken, modern dönemde bu meselenin en fazla yanlış anlamalara ve çarpıtmalara maruz kalan konulardan biri olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Yahudi geleneğinde kadının konumunu açıklamak üzere, geleneksel kaynaklara dayalı fakat çağın entelektüel duyarlılıklarını da dikkate alan özgün bir anlayış geliştirmiştir.

Hirş'in, Yaratılış 1:27–28'de yer alan “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı... onları erkek ve dişi olarak yarattı” ifadesini yorumlarken, kadın ile er-

³⁶ Benjamin Brown, “Breuer, Hirsch and Jewish Nationalism: Change and Continuity-Principle versus Supra-Principle”, (2013), 389.

³⁷ “Der Pentateuch”, Deuteronomy 33:2.

³⁸ Hirsch, *The Nineteen Letters on Judaism*, 106-111.

keğın birbirini tamamlayan varlıklar olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Tevrat'ta insanın yaratılışı önce tekil, ardından çoğul zamirle anlatılır; Hirş bu dilsel yapıyı, “insan” kavramının ancak kadın ve erkeğin birlikte varlığıyla tamamlandığı yönünde yorumlamıştır. Ona göre, Tanrı eksik olan erkeğin yanına yardımcı olarak kadını yaratmıştır; erkek ancak kadınla birlikte sorumluluğunu yerine getirebilir. Kadın ve erkek, bir bütün hâlinde birleşen iki yarımdır ve bu bütünlük sayesinde insan varoluşu anlam kazanır.⁴⁰

Kadının tarihsel ve kutsal örneklerle güçlendirilmiş konumu da Hirş'in yorumlarında merkezi bir yer tutar. Das Jüdische Weib adlı eserinde Hirş, Tevrat'ta adı geçen Havva, Sara, Meryem, Hanna, Lea gibi kadın figürler üzerinden, kadınların sadece aile içinde değil; toplumsal ve dinî alanda da belirleyici roller oynadığını vurgular. Özellikle Meryem'in Musa ve Harun ile birlikte liderlik yapması ve bir peygamber olarak anılması, kadının kamusal alanda da kutsal işler üstlenebileceğinin güçlü bir göstergesidir.⁴¹ Hirş, ayrıca Tanrı'nın İsrail halkını “Siyon'un kızı”, “Yeruşalim'in kızı” gibi kadın cinsiyetine ait nitelemelerle betimlemesini, Tanrı'nın kadına atfettiği değerın sembolik bir yansıması olarak yorumlamıştır.⁴²

Kadın ile erkeğin eşit değerde olduğunu savunan Hirş, her iki cinsin farklı toplumsal rolleri olduğunu belirtmiştir. Erkeğe, aileyi dış dünyada temsil etme ve geleneği sürdürme; kadına ise evin iç düzenini sağlama ve ahlaki gelişimi destekleme sorumluluğu yüklenmiştir. Hirş'e göre bu iş bölümü, cinsiyetler arası bir hiyerarşiden ziyade işlevsel bir ayrımın sonucudur. Kadınlar erkeklerle aynı saygınlığa sahiptir ve asla cinsel bir nesneye indirgenemezler. Tevrat yorumlarında, Yahudi kadının doğulu toplumlarda görülen tahakküme maruz bırakılmasına kesin olarak karşı çıkan Hirş, evliliği kutsal bir kurum ve tek eşliliği ise zorunlu bir etik ilke olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede hem erkek hem de kadın eşine sadık kalmakla yükümlüdür. Hirş, kadını yalnızca bir “eş” değil, aynı zamanda “bilge bir danışman” ve “manevi bir rehber” olarak tanımlar. Bu yaklaşım çerçevesinde kadın, özel alanla sınırlı edilgen bir figür değil; Yahudi toplumunun ahlaki ve ruhsal dokusunu şekillendiren aktif ve etkili bir özne olarak konumlandırılır.⁴³

³⁹ “Der Pentateuch”, Genesis 1:27-28.

⁴⁰ “Der Pentateuch”, Genesis 1:27-28; Breuer, *Introduction to Rabbi Samson Raphael Hirsch's Commentary on the Torah Volume I*, 23.

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Samson Raphael Hirsch, “The Jewish Woman”, *Collected Writings* (New York: Feldheim Publishers, ts.), 8/119.

⁴² Hirsch, “The Jewish Woman”, 8/119.

⁴³ Michah Gottlieb, “Orthodoxy and the Orient: Samson Raphael Hirsch on the Location of Judaism”, *Wissenschaft Des Judentums Beyond Tradition*, (01 Ocak 2019),

Kadınların birçok mitsvadan muaf tutulmasını da onların eksikliğine değil, manevî olgunluklarına bağlayan Hirş, kadınların erkekler kadar dışsal disipline ihtiyaç duymadan ahlaki sorumluluklarını yerine getirebildiklerini öne sürmüştür. Ona göre Yahudi kadınları, ahlaki ve ruhsal açıdan yüksek bir di- rayet sergilemektedir. Aile yapısı ve geleneksel yaşam tarzı, kadınları ahlaki sapmalardan ve yozlaşmalardan korumaktadır.⁴⁴ Bu yaklaşım, dönemin hâkim söylemlerinde görülen “kadının eksikliği” temelli yorumların aksine, kadın doğasına dair olumlu ve yapıcı bir okuma sunar.

Avrupa’da Yahudi kadınların toplumsal ve dinî konumu, özellikle oryan- talist söylemlerin ve seküler eleştirilerin etkisiyle 19. yüzyılda yeniden sorgu- lanmaya başlanmıştır. Şimşon Rafael Hirş, bu tartışmalara hem Tora merkezli hem de dönemin modern etik duyarlılıklarıyla uyumlu bir yanıt geliştirmiştir. Ona göre, Tevrat doğru biçimde yorumlandığında kadını onurlandıran, ona toplumsal ve manevî merkezde yer veren bir sistem sunmaktadır. Hirş, Yahu- di geleneğinin kadınları dışlayan değil; onları eğitici, yönlendirici ve ahlaki sorumluluk taşıyan bireyler olarak merkeze alan bir yapıya sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu doğrultuda, Talmud bilginlerinin kadınlara duyduğu saygıyı sıkça hatırlatmış ve bu geleneksel yaklaşımı, modern okura açıklıkla aktar- mayı hedeflemiştir.⁴⁵

Şimşon Rafael Hirş’in Der Pentateuch adlı eseri, geleneksel tefsir anlayı- şını sürdürmekle birlikte, modern çağın dinî ve toplumsal meydan okumaları- na Ortodoks Yahudilik ekseninden verilen sistematik ve pedagojik bir karşılık olarak da değerlendirilmelidir. Hirş, Tevrat’ın her bir ifadesini yalnızca literal düzeyde değil; aynı zamanda tarihsel bağlamı, ahlaki boyutu ve sembolik an- lamıyla birlikte yorumlayarak, bu metni modern birey açısından hâlen geçerli- liğini koruyan bir yaşam rehberi olarak ortaya koymuştur. Yaratılış anlatısın- dan başlayıp Musa’nın ölümü ve kabilelerin kutsanmasına kadar uzanan bu tefsir; insanın Tanrı ile ilişkisini, toplumsal sorumluluk bilincini ve ahlaki tekâmül sürecini anlamlandırmaya yönelik bütüncül bir yorum çerçevesi sunmaktadır. Hirş’in yorumları, özellikle özgür irade, mitsva bilinci, toplum- sal adalet ve tarihsel misyon gibi temalar etrafında şekillenerek, Ortodoks Yahudiliğin modern dünyada nasıl anlamlı bir şekilde varlık gösterebileceği- ne dair kapsamlı ve entelektüel bir perspektif sunar. Bu yönüyle Der Pentate- uch, geleneksel yorumun çağdaş ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden yapılandı- rıldığı; Tevrat’a bağlılığın akli ve ahlaki temellerle harmanlandığı öncü bir

66-67; Hirsch, “The Jewish Woman”, 8/129.

⁴⁴ Miller, “Review of The Middle Way”, 51.

⁴⁵ Hirsch, “The Jewish Woman”, 8/135.

eser olarak, yalnızca on dokuzuncu yüzyıl bağlamında değil, günümüz düşünce dünyasında da önemini sürdürmektedir.

Sonuç

On dokuzuncu yüzyıl, Yahudi düşüncesinin modernleşme, sekülerleşme ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle yoğun biçimde yüzleştiği bir kırılma dönemi olmuştur. Aydınlanma düşüncesiyle beslenen Haskala hareketi, yalnızca geleneksel otorite biçimlerini değil; kutsal metinlerin anlamlandırılma tarzını da sorgulamaya açmıştır. Reform hareketi ise Tevrat'a yönelik kapsamlı bir yeniden okuma ve yapısal dönüşüm projesi başlatmıştır. Bu entelektüel iklim, geleneksel Yahudi yorumunun sadece korunmasını değil, çağın koşulları içinde yeniden tanımlanması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.

Şimşon Rafael Hirsch'in bu dönemde geliştirdiği düşünce sistemi, geleneksel Yahudi otoritesinin modern dünyada varlığını sürdürebilmesi adına uzlaşmacı bir katkı sunmuştur. Hirsch, ne Reform hareketinin radikal kopuşunu ne de geleneksel çevrelerin moderniteyi bütünüyle reddeden yaklaşımını benimsemiştir. Onun modeli, Yahudi geleneğinin tarihsel sürekliliğini korurken çağın toplumsal ve entelektüel koşullarına uyarlanabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda geliştirdiği Tora im Dereh Erets ilkesi, yalnızca teorik bir tez değil; modern bireyin dini kimliğini, toplumsal sorumluluklarını ve seküler bilgiyle olan ilişkisini uyumlu biçimde şekillendiren bütüncül ve uygulanabilir bir yaşam felsefesine dönüşmüştür.

Bu çalışmada, Şimşon Rafael Hirsch'in On Dokuz Mektup ve Horeb adlı eserlerinde şekillenen zihinsel yapısının, Der Pentateuch adlı tefsirindeki yansımaları ortaya konmuştur. Hirsch, Tevrat'ın literal yorumun ötesine taşıyarak tarihsel, sembolik ve ahlaki boyutlarıyla anlamlandırmış; böylece kutsal metni modern birey için hem anlaşılabilir hem de yaşanabilir kılmayı hedeflemiştir. Onun bu yaklaşımı, modernite karşısında pasif bir direnişten ziyade, geleneksel Yahudi kimliğinin bilinçli bir şekilde yeniden inşasına yönelik bütüncül bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Hirsch'in Tevrat yorumları, Yahudi düşüncesinin modern zihinle nasıl harmanlanabileceğine dair önemli bir model ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Der Pentateuch, yalnızca bir tefsir çalışması değil; aynı zamanda Yahudi kimliğinin tarihsel sürekliliğinin ve geleneksel otoritenin modern dünyada yeniden anlamlandırılmasına katkı sağlayan bir metin olarak ele alınmalıdır.

Bugün Modern Ortodoks Yahudilik olarak tanımlanan yaklaşım, büyük ölçüde Şimşon Rafael Hirsch'in açtığı entelektüel ve ahlaki güzergâhı takip etmektedir. Onun eserleri, yalnızca yaşadığı dönemin dinî ve toplumsal sorunla-

rına yanıt üretmekle kalmamış; aynı zamanda günümüzde kutsal metin ile çağdaş yaşam arasında anlamlı ve sürdürülebilir bir bağ kurmak isteyenler için de bir model sunmuştur. Hirsch'in katkısı, yalnızca Ortodoks düşünce geleneği içinde değil, Yahudi tefsir tarihinde de kendine önemli bir yer edinmiştir.

Kaynakça

- Breuer, Joseph. *Introduction to Rabbi Samson Raphael Hirsch's Commentary on the Torah Volume I*. New York: Philipp Feldheim, 1948.
- Breuer, Mordechai. *The "Torah Im Derekh Eretz" of Samson Raphael Hirsch*. New York: Feldheim Publishers, 1970.
- Brown, Benjamin. "Breuer, Hirsch and Jewish Nationalism: Change and Continuity- Principle versus Supra-Principle".
- Frank, Daniel - Oliver Leaman (ed.). *History of Jewish Philosophy*. London: Routledge, 2003.
- Gottheil, Richard. "Jeschurun". Jewish Encyclopedia. Erişim 25 Mart 2025. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/8606-jeschurun>
- Gottlieb, Michah. "Orthodoxy and the Orient: Samson Raphael Hirsch on the Location of Judaism". *Wissenschaft Des Judentums Beyond Tradition*.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İSAM yayınları, 2017.
- Hirsch, Samson Raphael. "Der Pentateuch. Übersetzt und Erläutert". *Seferia*. Erişim 23 Nisan 2024. https://www.sefaria.org/Rav_Hirsch_on_Torah_Genesis.1.2.2?lang=he
- Hirsch, Samson Raphael. *Horeb: A Philosophy Of Jewish Laws and Observances*. London: London: The Soncino Press, 3rd edition., 1962.
- _____. "The Jewish Woman". *Collected Writings*. 8/83-135. New York: Feldheim Publishers, ts. https://web.stevens.edu/golem/llevine/rsrh/jewish_woman.pdf
- _____. *The Nineteen Letters on Judaism*. New York: Feldheim Publishers, 1969.
- Karatay, Murat. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. "18. Yüzyıl İtibarıyla Avrupa'da Yahudi Kimliğinin Oluşum Süreci" 31 (2022).
- Karış, Tuğba Alçı. *Samson Raphael Hirsch ve Modern Ortodoks Yahudiliğin Doğuşu*. Bursa: Bursa Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Levenson, Alan. "Samson Raphael Hirsch's Bible Project: A Liberal Appreciation", 18. Erişim 14 Aralık 2023. https://www.academia.edu/30137955/Samson_Raphael_Hirschs_Bible_Project_A_Liberal_Appreciation
- Levi, Yehudah (Leo). "Rabbi Samson Raphael Hirsch—Myth and Fact". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 31/3 (1997), 5-22.

<https://www.jstor.org/stable/23261148>

Liberles, Robert. "Champion of Orthodoxy: The Emergence of Samson Raphael Hirsch as Religious Leader". *AJS Review* 6 (1981), 43-60.

<https://www.jstor.org/stable/1486370>

Miller, Moshe Y. "Rabbi Samson Raphael Hirsch's Nineteen Letters on Judaism: Orthodoxy Confronts the Modern World". *Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought*. 177-208. New Milford: Maggid Books and Straus Center for Torah and Western Thought of Yeshiva University, 2017.

_____. Review of *Review of The Middle Way*, sad. Ephraim Chamiel. sad. Ephraim Chamiel. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 49/3 (2016), 37-53.

Özmen, Seda. *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2022.

Rosenbloom, Noah H. "Religious and Secular Co-Equality in S. R. Hirsch's Educational Theory". *Jewish Social Studies* 24/4 (1962), 223-247.

<https://www.jstor.org/stable/4465942>

Salihoğlu, Mahmut. "Avrupa'ya Bir 'Giriş' Hikayesi: Samson Raphael Hirsch ve Modern Ortodoks Yahudilik". *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, 173-177.

Singer, Isidore - Drachman, Bernard. "Hirsch, Samson Raphael". *Jewish Encyclopedia*. 6/417. Erişim 07 Ocak 2025.

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7741-hirsch-samson-raphael>

Tasch, Roland. *Samson Raphael Hirsch : Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext*. Göttingen, Germany: De Gruyter, 2011.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.



Mısır'dan Çıkış Teorilerinin Değerlendirilmesi*

Ayşe Nur OKUMUŞ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[aysenurokumuss9@gmail.com], Orcid ID: 0009-0005-8166-4056



Öz: 19.yy'da başlayan Kitab-ı Mukaddes araştırmalarıyla birlikte ortaya koyulan bazı sonuçlar ve tutarsızlıklar burada sunulan verilerin doğruluğu noktasında zihinlerde soru işareti oluşturmaktadır. Orta Çağ'a kadar herhangi bir ciddi eleştiriye maruz kalmayan Kitab-ı Mukaddes, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte sorgulanmaya başlanınca aktarılan olayların, tarihi bir arka plana sahip olup olmadıkları merak konusu olmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in Mısır'dan Çıkış, Yaratılış, I. Krallar gibi çeşitli bölümlerinde yer alan ifadelerden hareketle araştırmacılar çıkışı belirli bir periyoda yerleştirmeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili kaynakların çoğu çıkışın MÖ 15.yy. ile 13.yy. arasında gerçekleştiğini tahmin etmektedir. Kimileri Tevrat'ta İsrailoğullarının Pithom ve Ramses kentlerinin inşa faaliyetlerinde çalıştırılmalarından hareketle çıkışın MÖ 13.yy'da II. Ramses döneminde gerçekleştiğini, kimileri İsrailoğullarının Mısır'a girişinin MÖ 1500'lü yıllarda Mısır'da yönetimi ele geçiren Sami Hiksoslar döneminde olup çıkışın Merenptah döneminde gerçekleştiğini; kimileri Mısır'dan çıkışın Süleyman tapınağının yapımına başlanmadan 480 yıl öncesinde gerçekleştiğini belirten I. Krallar'daki ifadeden hareketle MÖ 1446'da II. Amonhotep veya III. Tuthmose döneminde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bunlarla birlikte Musa'ya Mısırlı bir kimlik atfedip onun Firavun Akhenaton olduğunu ve çıkışın I. Ramses döneminde gerçekleştiği ya da benzer şekilde Musa'nın Mısırlı olup Akhenaton'un sıkı bir takipçisi olduğunu ve çıkışın onun ölümünün ardından gerçekleştiğini iddia edenler de olmuştur. Çıkış tarihi ve çıkış firavunu hakkında ileri sürülen iddiaları çeşitlendirmek mümkündür. Burada belirtmek gerekir ki konuyla ilgili ikinci derece kaynaklardan hareket edilmesi birbirinden farklı teori ve tarihlerin ileri sürülmesine neden olmaktadır. Bu çalışmamızda Mısır'dan Çıkış için ileri sürülen farklı tarih ve teoriler ortaya konarak bunların genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Kitab-ı Mukaddes, Mısır'dan Çıkış, İsrailoğulları, Musa.

* Bu bildiri, "Mısır'dan Çıkış Teorilerinin Değerlendirilmesi" başlıklı yazarın devam eden yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Giriş

Kitab-ı Mukaddes'in önemli anlatılarından biri olan çıkış anlatısı Hz. Yusuf'un ve sonrasında Hz. Yakup ve oğullarının Mısır'a gelmesiyle başlayan süreci ve sonrasında Hz. Musa önderliğinde İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışları, çölde dolaşmaları ve Kenan topraklarına girmelerini ihtiva etmektedir. Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin gelişmesiyle birlikte Çıkış anlatısında yer alan tarihi, coğrafi, edebi pek çok referansın bu anlatıya tarihsel bir arka plan sağlayıp sağlayamayacağı sorusu gündeme gelmiştir. Çıkışın tarihlenmesi konusunda araştırmacıların bir kısmı Mısır ve çevresinde gelişen süreçlere odaklanarak bir tarihlendirme yoluna giderken bir kısmı da Kenan ve fetih hareketlerinden yola çıkarak bir tarihlendirme yapmışlardır. Çıkış anlatısının yorumlanmasında Kitab-ı Mukaddes metninin ve bunların tarihsel, filolojik ve kültürel yorumlarının analizi bir ayağı oluştururken; metinlerin tarihsel gerçekliğine odaklanan arkeolojik araştırmalar ise diğer bir ayağı oluşturmaktadır. Metinlere verilen meşruiyet derecesi, bir arkeolojik yaklaşımın diğerinden farklı olmasına yol açmaktadır.¹

Bu çalışmanın ilk bölümünde Antik dönemdeki çıkış anlatılarına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise modern dönemde arkeolojik verilerden hareketle ileri sürülen teoriler ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümü Mısırlı Musa teorilerini, son bölüm olan dördüncü bölüm de Mısır'dan çıkışa farklı bir yaklaşım olarak kültürel hafıza teorilerini ihtiva etmektedir. Bu çalışma çıkış hakkında farklı teorileri ortaya koyarak tarihsel bir arka plana sahip en uygun döneme ulaşmaya çalışmaktadır. Ancak çalışmanın kapsamı nedeniyle teorilerden yalnızca bazılarına yer verilebilmiştir.

1. Antik Dönem Yazarlarında Mısır'dan Çıkış

Literatürde Yahudilere yönelik en eski iddialar MÖ 4. ve 3. Yüzyıllarda Mısır ve Roma gibi pagan toplumlardaki yazarlara aittir. Özellikle Mısır'dan çıkış konusu Yahudilerin kökenleri ile ilgili en çok kullanılan konu olmuştur. Konu hakkında bazı yazarlar birbirinden tamamen farklı iddialarda bulunurken sonraki bazı yazarlar mevcut iddialar üzerinde ekleme-çıkarma yapmak suretiyle bunları aktarmaya devam etmişlerdir. Mısır'dan çıkışla ilgili iddiaların bazılarının günümüze ulaşması Josephus'un bu iddialara karşı kaleme al-

¹ Michael W. Dee, vd., "Radiocarbon Dating and the Exodus Tradition", *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective* Thomas E. Levy Thomas Schneider William H.C. Propp Editors Text, Archaeology, Culture, and Geoscience, ed. Thomas E. Levy vd. (New York: Springer, 2015), 81.

dığı eseri *Against Apion* sayesinde olmuştur. Joepshus bu eserde Manetho ve Apion başta olmak üzere Chaeremon (MÖ 1.yy.), Lysimachus (MÖ 360?-281), Posidonius (MÖ 135-51) ve Apollonius Molon (MÖ 1.yy.) gibi yazarların Yahudilik ve Yahudiler hakkındaki iddialarına yer vererek bunları çürütmeye çalışmıştır.²

Özellikle Mısırlı yazarlar bu konuya ilgi göstermişlerdir. Bu yazarlardan ilki Manetho, MÖ 3. yüzyılda yaşamış Mısırlı bir rahiptir. Yunanca olarak kaleme aldığı *Aeygptyaca* (Mısır Tarihi) adlı eserinde Yahudilerin atalarının Mısır'da sayılarının arttığını, orayı yönettiklerini, daha sonraki bir tarihte kovulduklarını/çıkarıldıklarını, akabinde Judea bölgesini işgal ettiklerini, burada Hierosolyma'yı kurduklarını ve tapınağı inşa ettiklerini aktarmaktadır.³ Manetho, eserinde Yahudilerin Mısır'dan çıkarılmasıyla ilgili kral Amenophis'ten ve onun tanrıları görmek ve onların yolundan gitmek istemesi üzerine bir rahibe danışmasından bahsetmektedir. Rahip, kralın bu isteğinin Mısır'ı cüzzamlı ve diğer hastalıklı insanlardan temizlemesiyle gerçekleşeceğini bildirir.⁴ Bunun üzerine kral içlerinde rahiplerin de bulunduğu 80 bin kişiyi Nil'in doğusundaki taş ocaklarına sürer. Sonraları bu taş ocaklarında çalışanların kendilerine barınma amacıyla bir şehir verilmesini istemeleri üzerine kral onlara çobanların terk ettiği Avaris şehrini verir. Halk şehre yerleştiklerinde kendilerine Osarephos adında Heliopolitan rahiplerinden birini lider seçer. Osarephos hastalıklıların/cüzzamlıların lideri olduğunda adını değiştirerek Moyses (Musa) adını alır. Bu lider onlara Mısır tanrılarına tapmamaları, onların kutsal kabul ettiği hayvanları öldürmeleri gibi Mısır geleneklerine aykırı bazı kurallar koyar. Osarephos daha sonra kral Amenofis'e karşı savaş girişiminde bulunur ve daha önce Tethmosis tarafından sürülmüş olan çobanlara kendilerine katılmaları yönünde elçiler gönderir. Bunun üzerinde çobanlar 200 bin kişilik orduyla Avaris'e gelirler. Olaylardan haberdar olan kral Amenophis, beş yaşındaki oğlu Sethos'u (büyükbabası Ra(m)pses'e atfen Ramesses olarak da anılır) bir arkadaşının bakımına emanet eder ve istilacılarla savaşmayıp ordusuyla birlikte kendisine bağlı olan Etiyopya'ya doğru yola çıkar.⁵ İsyancı grup 13 yıl boyunca yerli halka kötü davranmanın yanı

² Ömer Faruk Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (30 Aralık 2024), 284-285.

³ Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", 285.

⁴ Burada cüzzamlı ve hastalıklı kişilerin gerçekten hasta olmadıkları, Mısır tanrılarını reddetmeleri sebebiyle bu şekilde adlandırıldıkları yorumu yapılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed Osman vd., *Musa ve Akhenaton* (İstanbul: Omega Yayınları, 2016), 49.

⁵ Josephus, *Against Apion Or On The Antiquity Of The Jews*, çev. H. ST. J. Thacke-

sıra tapınaklara ve tanrı heykellerine zarar verirler. 13 yılın sonunda Amenophis ordusuyla birlikte Etiyopya'dan harekete geçer ve oğlu Ramses'de kendi ordusuyla ona katılır. Böylece çobanlar ve hastalıklı mısırlıları bozguna uğrattırır ve kalanları da Suriye sınırına kadar kovalarlar.⁶ Buna ek olarak Manetho'nun Eusebius tarafından aktarılan başka bir versiyonunda Yusuf'un Mısır'da Hiksoslar döneminde hüküm sürdüğü söylenmektedir.⁷ Manetho bazı yerlerde Hiksosları Yahudilerle bir tutmuştur.⁸

Mısır'dan çıkışla ilgili benzer bir hikâye Chaeremon tarafından aktarılmaktadır. Manetho ile ortak isimler zikretse de Mısır'dan çıkış için farklı bir senaryo sunmaktadır. Aktardığına göre Tanrı İsis, savaş zamanı tapınağı yıktığı gerekçesiyle rüyasında Kral Amenophis'i azarlar. Bunun üzerine kutsal kâtip krala Mısır'ı hastalıklı nüfustan arındırması halinde endişelenmeye gerek kalmayacağını belirtir. Kral da içlerinde Musa (Tisithen) ve bir başka kutsal kâtip olan Yusuf (Peteseph) adında kâtiplerin de bulunduğu 250 bin kişiyi ülkeden sürer. Sürülenler Pelusium'a giderler ve orada Amenophis'in Mısır'a sokmak istemediği 380 bin kişi ile ittifak yaparak Mısır'a saldırırlar. Bu esnada karısı hamile olan Kral onu bir mağarada bırakarak Etiyopya'ya kaçar. Ramses adındaki bu çocuk doğup erişkin olduğunda sayıları 200 bin kadar olan Yahudileri Suriye'ye sürüp babasını geri getirir.⁹

Mısır'dan çıkışla ilgili bir başka iddia Lysimachus'a aittir. Aktardığına göre Mısır Kralı Bocchoris döneminde Yahudiler cüzzam ve çeşitli diğer hastalıklar nedeniyle tapınaklara sığınıp dilenci hayatı yaşarlar. Bu esnada Mısır'da bir kıtlık meydana gelir ve Kral bu konuda ne yapılacağı hususunda Ammon kahinine danışır. Tanrı kâhine tapınakların dinsiz kişilerden temizlemesini, onları bu kutsal alanlardan çöle sürmesini, hastalıklı olanların da boğulması gerektiğini ancak böyle olduğu takdirde toprağın yeniden ürün vereceğini söyler. Kral bunun üzerine yapılması gerekenleri rahip ve hizmetkarlara emreder. Cüzzamlılar kurşun levhalara sarılarak denize atılarak boğulur, diğer hastalıklı insanlar ise çöle sürülerek ölüme terk edilir. Çöle sürülenler daha sonra orada toplanıp bir ateş yakarlar; oruç tutarlar ve tanrılara kendilerini kurtarmaları için yazarlar. Ertesi gün içlerinden Moyses (Musa) isimli birisi onlara dümdüz bir rotada ilerlemelerini, önlerine çıkacak tüm kutsal yerleri tahrip etmelerini öğütler. Büyük zorluklar sonucunda çölü aşan grup

ray (London and New York: William Heinemann & G.P. Putnam's Sons, 1926).1.26

⁶ Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", 286.

⁷ Stephen Meyers, "Exodus from Egypt", *Exodus from Egypt*, (01 Ocak 2020), 12.

⁸ Meyers, "Exodus from Egypt", 12.

⁹ Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", 287.

vardıkları ülkeyi yağmalarlar, halka kötü davranırlar ve tapınakları ateşe verdiler. Ardından Judea bölgesine geldiklerine burada bir şehir inşa eder ve buraya yerleşirler. Bu şehre onların mizaçlarından hareketle “tapınak yağmacılığı” anlamına gelen “Hierosyla” ismi verilir. Ancak sonraları güçlendiklerinde hakarete uğramamak için şehre “Hierosolyma” kendilerine de “Hierosolimalılar” adını verirler.¹⁰

Apion, *Aegyptiaca* adlı eserinde Yahudilerin Mısır'dan çıkışıyla ilgili daha önce anlatılan hikayelere bazı ilaveler yapar. Bu eserin elit sınıflar için Mısır tarihi hakkında başlıca kaynak konumunda olması Apion'un iddialarının geniş kitlelere yayılmasını sağlar.¹¹ Apion, Mısır'ın yaşlılarından Musa'nın geleneklerine bağlı, bir Heliopolitan rahibi olduğunu ve doğuya yönelerek ibadet ettiğini duyduğunu iddia eder.¹² Ayrıca Apion Yahudilerin ırk olarak Mısırlı olduklarını iddia eder ve Josephus'a göre bunu onları aşağılamak için yapar.¹³ Apion, Mısır'dan göçü kesin olarak yedinci Olympos'ta ve ona göre Fenikelilerin Kartaca'yı kurduğu yıl olan MÖ 752-749'da tarihlendirir. Sayıları 110.000 olan kaçakların Judea bölgesine altı günde ulaştıklarını belirttikten sonra Apion, başka bir yerde Musa'nın Mısır ile Arabistan arasında bulunan Sina dağına çıktığını, orada kırk gün gizlendiğini ve sonra aşağı inip Yahudilere yasalarını verdiğini söyler. Apion Yahudilerin bu altı günlük yürüyüşlerinin ardından Judea bölgesine vardıklarını ve yedinci gün burada dinlendiklerini belirtir. Ancak belirttiğine göre bu yürüyüş sırasında Yahudilerin kasıklarında tümörler oluşur ve dinledikleri gün olan yedinci güne- Mısır'da kasık hastalığına *sabbo* denmesinden ötürü- *sabbaton* -*şabat*- adını verirler.¹⁴

Romalı yazarlardan Hecataeus yaklaşık MÖ 300'lerde İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı hakkında ilk bilgi veren yazardır. Hecataeus bir yazısında, yaşanan bir salgın hastalık sebebiyle Yahudilerin Mısırlılar tarafından sınır dışı edildiklerini belirtirken bir başkasında çıkışın gönüllü olarak gerçekleştiğini dile getirir.¹⁵ Aktardığına göre Mısır'da salgın hastalığın yayılmasını içlerinde bulunan farklı din ve kurban törenlerine sahip yabancı unsurlara bağlayan halk; bunların ülkeden uzaklaştırılmadıkça sıkıntılarını çözülemeyeceğini düşünürler. Bunun üzerine bu yabancılardan bir kısmı Yunanistan ve diğer bazı bölgelere sürülürken büyük bir kısmı ise Yahudiye (Judea) bölgesine sü-

¹⁰ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 287.

¹¹ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 287.

¹² Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 287.

¹³ Josephus, *Against Apion Or On The Antiquity Of The Jews*.2.3.

¹⁴ Josephus, *Against Apion Or On The Antiquity Of The Jews*.2.2.

¹⁵ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 288.

rülür. Bu grubun başında hem bilgeliği hem de cesaretiyle öne çıkan Musa vardır.¹⁶ Musa Yahudiler için dinî kurallar tesis eden kişidir ve Kutsal Toprakları ve Kudüs'ü ele geçirip Mabet'i inşa ettirir.¹⁷

Hekataeus'tan sonra Yahudiler hakkında kitap yazan ilk Yunan yazar olarak kabul edilen Apollonius Molon'un Mısır'dan çıkışa atıfta bulunduğunu Josephus'un Yahudilerin Mısır'dan ayrılış tarihini tartışırken söylediği bir sözden öğreniyoruz, ancak metnin kendisi alıntılanmadığı için görüşleri hakkında bilgiye sahip değiliz.¹⁸

Yahudilerin kökeni konusunda Romalı yazarlardan Tacitus (yaklaşık MS 56-120) ise kendi tercihini belirtmeksizin altı farklı açıklamadan bahseder. Ancak sonuncusu hem en ayrıntılı olanı olduğundan hem de “çoğu yazar hemfikirdir” ifadesiyle tanıtıldığından, Tacitus'un burada kendi kişisel görüşünü ifade etmiş olması muhtemeldir. Aktarıldığına göre Mısır'daki bir veba salgını sırasında kral Bocchoris'e Ammon kâhini tarafından ülkesini temizlemesi ve tanrılardan nefret ettiği için bu ulusu başka topraklara taşıması söylenir. Tacitus, çöle sürülen bu insanların aralarından Musa isimli birinin onlara liderlik etmeye başladığını, çaresizlikten onun Tanrı tarafından kendilerine lider yapıldığına inanmak zorunda kaldıklarını aktardıktan sonra çölde su kıtlığıyla karşılaştıklarını ve Musa'nın önderliğinde yabancı eşek sürüsü takip ederek su kaynağı bulduklarını ileri sürer. Bunların altı gün seyahat edip yedinci gün bir şehre ulaştıklarını, buranın sakinlerini kovup şehre yerleşerek orada bir tapınak kurduklarını iddia eder.¹⁹

Pagan yazarlardan Pompeius Trogus'a (MÖ 1. yüzyıl-MS 1. yüzyıl) göre Yahudiler Şam'dan Yehuda bölgesine gelmiştir. Kral Israhel, krallığı on oğlu arasında bölmüştür. On oğlundan en küçükleri kardeşleri tarafından tüccarlara satılan ve Mısır'a götürülen Yusuf'tur. Yusuf kurnazlığı ve büyü bilgisi sayesinde Mısır'da şöhret bulmuş ve Mısır'da büyük etkileri olmuştur. Yusuf'un da babasının bilgi ve güzelliğini tevarüs eden Musa adında bir oğlu vardır.²⁰ Trogus sonraları Yahudilerin cüzzam ve uyuz sebebiyle Mısırlılar tarafından ülkeden sürüldüğünü, onlara liderlik eden Musa'nın Mısırlıların kutsal araç gereçlerini çaldığını, Mısırlıların fırtına sebebiyle Yahudileri takip edemeyip evlerine dönmek zorunda kaldığını, Musa'nın liderliğinde kaçanların ata top-

¹⁶ Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge, Mass. London: Harvard University Press, 1998), 16.

¹⁷ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 288.

¹⁸ Schäfer, *Judeophobia*, 21.

¹⁹ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 288.

²⁰ Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 285.

rakları olan Şam'a ulaştığını aktarır.²¹

Diodorus Siculus'un (MÖ birinci yüzyıl) *Bibliotheca Historica*'sında Yahudilerin Mısır kökenli olduklarından birkaç pasajda bahsedilmekte; Yahudilerin yeni bir 'koloni' kurmak amacıyla Mısır'ı terk eden göçmenler arasında oldukları belirtilmektedir. Ayrıca kaynağı belirsiz olan bir başka versiyonda Antiochus VII Sidetes'in Kudüs kuşatması sırasında Yahudi halkını yok etmek için danışmanları tarafından uyarılmasından, Yahudilerin atalarının Mısır'dan Tanrılar tarafından nefret edilen ve dinsiz kişiler olarak kovulduklarından bahsedilir.²²

Konuyu başka bir açıdan ele alan Amaseialı Strabon (yaklaşık MÖ 64 - MS 20) *Geographia* adlı eserinde Yahudilerin Mısır kökeniyle ilgili farklı bir anlatım sunmaktadır. Ona göre, Yahudiler Mısır'dan sürülmemiş, Mısır dininden memnun olmadıkları için Mısır'ı kendi istekleriyle terk etmişlerdir. Mısırlı bir rahip olan Musa Mısırlıların tanrısı hayvan suretinde temsil etmelerini doğru bulmamaktadır. Ona göre Tanrı tek bir varlık olup, tüm evreni kapsayan bir varlıktır. Bölgedeki durumdan hoşnut olmayan Musa ve ikna ettiği, tanrıya inanan beraberindeki insanlar Yahudiye (Judea) bölgesine göç etmişlerdir.²³ Diğer pek çok Mısırlı ve Romalı yazar da aktardığımız yazarlarla benzer şeyleri dile getirmişlerdir. Görüldüğü kadarıyla, Kitab-ı Mukaddes'i bilsinler ya da bilmesinler antikitede Yahudi olmayan yazarların çoğu Yahudileri Mısır'la ilişkilendirmektedir.²⁴

MÖ ikinci yüzyılda yaşamış olan Artapanus'un versiyonunda çıkış anlatısından farklı coğrafi referanslar bulunmakla birlikte Musa'nın evlatlık edinilmesi teması işlenmiştir. Firavun Palmanothes, kızı Merris'i, Chenephres isimli biriyle evlendirmiş ancak çiftin çocukları olmamıştır. Bunun üzerine Merris Yahudi bir çocuğu evlat edinmiş ve ona Musa adını vermiştir. Musa büyüdüğünde gemiler, taş kaldırma makineleri, Mısır silahları, su çekme aletleri, savaş ekipmanları ve felsefe gibi insanlığa faydalı keşifler sunmuştur. Ayrıca Mısır'ı eyaletlere bölüp her eyalete bir tanrı atamıştır. Musa halk tarafından da çok sevilmiş ve rahipler tarafından kutsal yazıları yorumlama becerisi nedeniyle ona Hermes olarak saygı gösterilmiştir. Üvey babası Chenephres, Musa'nın yaptığı işleri kıskanıp onu öldürme isteğiyle zayıf birliklerle Etiyopya'ya savaşa göndermiş ancak Musa'nın başarılı olmasıyla planı boşa gitmiştir. Sonraları Musa ve askerleri kendi adını taşıyan Hermoupolis adında

²¹ Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", 288.

²² Schäfer, *Judeophobia*, 22.

²³ Schäfer, *Judeophobia*, 24.

²⁴ Araz, "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi", 289.

bir şehir kurmuşlardır. Chenephres, Musa'yı öldürmek için yeni bir girişiminde bulunmuş ancak bu da Mısırlıların, planı Musa'ya bildirmesiyle başarısız olmuştur. Musa bunun üzerine kardeşi Harun'un tavsiyesiyle Arabistan'a kaçmış, orada evlenmiş ve sonraları tanrıdan Yahudileri zulümden kurtarmak üzere emir almış ve bir savaş gücüyle Mısır'a hareket etmiştir. Musa'nın Yahudileri kurtarma talebini reddeden kral on belanın arından onları serbest bırakmıştır. Musa ve beraberindekiler Kızıldeniz'i geçerek yollarına devam etmiş ancak ardındaki Mısırlılar denizin önünde yanan ateş ve sular tarafından yok edilmişlerdir.²⁵

Milattan sonra birinci yüzyılın başında yaşamış olan Yahudi tarihçi Josephus Mısır'dan çıkışı Hiksosların Mısır'dan kovulmasıyla ilişkilendirmiştir. O Hiksosları Yahudilerle özdeşleştirmiştir. Ona göre Yakup ikinci ara dönemin başlangıcında (MÖ 1780) Mısır'a gitmiş; ve Mısır'dan büyük göç MÖ 1570-50 civarında Hiksosların kovulmasıyla olmuştur.²⁶ Josephus *The Antiquity of the Jews* adlı eserinde çıkış tarihini MÖ 960 civarında inşa edilen Süleyman tapınağından 592 yıl önce gerçekleştiğini belirtirken *Against Apion* adlı eserinde çıkışın tapınağın inşasından 612 yıl önce olduğunu aktarmıştır.²⁷ Bu farklılığın hâkimlerin yıllarının hesaplanmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁸ Yani Josephus'a göre, Mısır'dan Çıkış yaklaşık MÖ 1500'lü yıllarda gerçekleşmiştir ki bu da Hiksosların kovulmasıyla aynı zamana denk gelmektedir.²⁹ Josephus'un çağdaşlarından Yahudi filozof İskenderiyeli Philo (MÖ 20-MS 50) çıkışı alegorik bir tarzda; Mısır'ın bedeni ve çıkışın da ruhun bedenden göçünü simgelediği şeklinde yorumlamış ve İsrailoğulları'nın Mısır'dan ayrıldığında, daha yüksek bir anlayış düzeyine yaklaştığını ifade etmiştir.³⁰ Philo'nun okumasına göre, Mısır'dan kaçmak veya Mısır'ı geride bırakmak, tıpkı çıkışta olduğu gibi, bedene ve onun tutkularına veda etmek anlamına gelen alegorik bir ifade şeklindedir.³¹

Bunlara ek olarak Hristiyan kronik yazarlarından Julius Africanus (ö. 240) Ahmose zamanında Musa'nın Mısır'dan çıktığını ancak kendi görüşüne

²⁵ Thomas Schneider Thomas E. Levy - William H.C. Propp (ed.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective* (New York: Springer, ts.), 392.

²⁶ Meyers, "Exodus from Egypt", 10.

²⁷ Meyers, "Exodus from Egypt", 8.

²⁸ Meyers, "Exodus from Egypt", 8.

²⁹ Meyers, "Exodus from Egypt", 9.

³⁰ Thomas E. Levy - William H.C. Propp, *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective*, 361.

³¹ Thomas E. Levy - William H.C. Propp, *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective*, 361.

göre bu dönemde Hz. Musa'nın hala genç/çocuk olduğunu söylemektedir.³² Eusebius'un (ö. 339) Ermenice versiyonunda ise Hz. Musa'nın Achencheres (muhtemelen Akhenaton) döneminde İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardığı yazmaktadır.³³

Çıkış anlatısının Antik dönemde pek çok yazar tarafından ele alındığı ve Yahudilerin, Tevrat haricinde de Mısır'la ilişkilendirildiği görülmektedir. Metinlerin çoğunda Mısır'dan çıkış için “kovulma” temasının sıklıkla işlenmesi ve Yahudilerin hastalıklı insanlar olarak lanse edilmeleri dikkat çekicidir. Ancak Antik dönemdeki bu anlatıları bilimsel anlamda herhangi bir kaynağa dayandırmak mümkün değildir. Bütün bu teoriler sözlü kültürün ürünleri olup kaynakları belirsizdir. Ancak zaman içerisinde Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin gelişmesiyle birlikte elde edilen bulgular ışığında çıkışı tarihsel bir döneme yerleştirebilecek yeni teoriler ileri sürülmüştür. Çalışmamızın ikinci kısmında bu teorilerden bazıları ele alınacaktır.

2. Modern Dönem'de İleri Sürülen Teoriler

Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin gelişmesiyle birlikte aktarılan metinlerde yer alan pek çok isim, coğrafi referans ve pek çok bulgu kazılar sayesinde keşfedilmiş; bu sayede bu referanslar açısından zengin olan Mısır'dan çıkış anlatısına dair yeni teoriler üretme imkânı doğmuştur. Modern Dönem³⁴ araştırmacıları bu bağlamda bazen aynı bulguyu farklı şekillerde yorumlamak suretiyle bazen de tamamen farklı bulgulardan hareketle çeşitli teoriler ileri sürmüşlerdir. Bu teoriler ve dayandıkları materyaller aşağıda araştırmacılarıyla birlikte sunulacaktır.

2.1. On İkinci Yüzyıl Teorisi

Bu teoriyi ileri süren araştırmacılara göre Mısır'dan çıkış milattan önce bin yüzlü yıllarda gerçekleşmiştir. Aşağıda bu teorinin dayanakları ele alınacaktır.

2.1.1. Gary Rendsburg

Bilindiği üzere İsrailoğulları Mısır'dan çıktıktan sonra çölde 40 yıl dolaşmalarının ardından Kenan bölgesine gelmişler ve bölgeye yerleşebilmek adına çeşitli fetih hareketleri başlatmışlardır. Rendsburg Çıkış anlatısını bu Kenan fetihleri üzerinden tarihlendirmeye çalışan isimlerden biridir. Kendisi

³² Mukadder SiPahiOğlu, “Manetho, with an English Translation”, *Milel ve Nihal* 15/2 (28 Aralık 2018), 197.

³³ SiPahiOğlu, “Manetho, with an English Translation”, 197.

³⁴ Burada Modern Dönem ifadesiyle 1900'ler ve sonrası kastedilmektedir.

özellikle “fetih/yerleşim” terimini kullanmakta ve İsrailîlilerin askeri yöntemlerin gerekli olduğu bölgeleri fethedip, askeri müdahalenin gereksiz olduğu bölgelerde barışçıl bir şekilde yerleştiklerini iddia etmektedir.³⁵

Rendsburg, çıkış ve fetih/yerleşim tarihi için MÖ 1100’leri, ya da arkeolojik terimlerle, “Demir Çağı I” dönemini önermektedir.³⁶ Kenan’ın çeşitli bölgelerinde yapılan kazılar bu tarihi desteklemektedir. Örneğin Tel ed-Duweir, yani Lakish’te yapılan son kazılar 12. yüzyılın ilk yarısı, yaklaşık MÖ 1150’de alanın tamamen yangınla yıkıldığını ve terkedildiğini ortaya koymaktadır.³⁷ Benzer şekilde Transüdü’ndeki Kitab-ı Mukaddes’teki Heşbon’un bulunduğu Tell Hesban’da son zamanlarda tamamlanan kazılar, bu höyüğün ilk yerleşim seviyesinin, yaklaşık MÖ 1200’de başladığını ortaya koymuştur. Rendsburg bu bulgularla Kitab-ı Mukaddes kaydını birleştirdiğinde, İsrailîlilerin Heşbon’daki karşılaşmasının 1100’ler civarında gerçekleştiği sonucuna varmaktadır.³⁸ Ayrıca Orta dağlık bölgede de, son zamanlarda yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde 12. Yüzyılda bir dizi yerleşim bulunmuştur. “İzbet Sartah, Giloh, Şilo, Ai, Khirbet Raddana ve diğerleri gibi yerlerden elde edilen kanıtlar, İsrailîlilerin bu bölgeye ancak 12. yüzyılda geldiklerini göstermektedir. Kitab-ı Mukaddes’in ilk İsrailî yerleşiminin bu dağlık bölgede başladığını bildirmesi bu verilerle uyum içindedir. Benzer şekilde Megiddo, Taanach ve Gibeon’da bulunan arkeolojik veriler de 12. yüzyıl tarihini desteklemektedir.”³⁹

Rendsburg ayrıca Kral Davud’un Rut 4:18-22 ve 1. Tarihler 2:5-15,36’da kaydedilen soyundan hareketle yaptığı hesaplamayla MÖ 12. yy. tezini desteklemektedir. Kaydedilen Nahşon-Salmon-Boaz-Ovet-İşay-Davut hattı, Davut’un Nahşon’dan beş nesil sonra geldiğini göstermektedir. Burada Davud’un atası Nahşon’un önemi, Çıkış 6:23’te Harun’un kayınbiraderi olarak ve Sayılar 1:7’de ise Çölde dolaşma döneminde Yahuda prensi olarak ayrıca bahsedilmesinden kaynaklanmaktadır. Rendsburg, Kral Davut’un yaklaşık MÖ 1010-970 yılları arasında hüküm sürdüğünden hareketle, nesil başına da ortalama 30 yılı baz alarak, Nahşon’un Davut’tan 150 yıl önce, yani MÖ 1150

³⁵ Gary A. Rendsburg, “The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S”, *Vetus Testamentum* 42/4 (Ekim 1992), 511.

³⁶ Rendsburg, “The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S”, 513.

³⁷ Rendsburg, “The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S”, 514.

³⁸ Rendsburg, “The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S”, 514.

³⁹ Rendsburg, “The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S”, 515.

civarında yaşadığı sonucuna varmaktadır. Bu da Rendsburg'a göre çıkış ve fetih/yerleşim tarihinin 12. yüzyılda olduğunu işaret eden bir başka önemli veridir.⁴⁰

Rendsburg MÖ 12.yy'daki fetih hareketini destekleyen bu arkeolojik verilerden hareketle Mısır'dan çıkışın 12.yy'da gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Çıkışın firavunu olarak da en olası adayın Ramses III (MÖ 1195-1164) olduğunu ifade etmektedir. Rendsburg'a göre Ramses III'ün Deniz Halkları saldırılarıyla uğraştığı tablo İsraililerin çıkışı için uygun bir ortam oluşmuştur.⁴¹

2.2. On Üçüncü Yüzyıl Teorisi

Bu teoriyi ileri süren araştırmacılara göre Mısır'dan çıkış bin iki yüzlü yıllarda gerçekleşmiştir. Araştırmacıların çoğunluğu tarafından bu tarihlendirme tercih edilmektedir. Bu tarihlendirmeyi tercih eden araştırmacılar aşağıda sunulmaktadır.

2.2.1. James Hoffmeier

James Hoffmeier çıkış için net bir tarih ve firavun vermemekle birlikte Kitab-ı Mukaddes ve arkeolojik verilerin 13. yüzyıla uygun düştüğünü ve çıkışın bu asırda gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴² Hoffmeier'a göre zaten Merenptah Steli (yaklaşık MÖ 1209/8)- İsrail adının yazılı olduğu ilk ve tek kaynak- İsraililerin Kenan'a gelişinin son tarihini (*terminus ad quem*) işaret etmekte ve bu da çıkışın bu tarihten önce gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁴³

Hoffmeier çıkış anlatısının Yeni Krallık dönemine işaret eden noktalarını sıralamaktadır. Hoffmeier'a göre Yeni Krallık döneminde Mısır'da önemli bir Semitik nüfus bulunduğunu ve ikinci binyılın ortalarından sonlarına kadar Mısır'da bulunan Suriye-Filistin kökenli varlığını belgeleyen epigrafik kanıtlar İbranilerin Mısır'da bulunduklarını göstermektedir.⁴⁴ Çıkış metninde yer alan ve Musa'nın doğumu anlatısının İbranice versiyonunda kullanılan altı kelime sepet, papirüs, zift, kamışlar, nehir , nehir kenarı veya sahil, Mısır kö-

⁴⁰ Rendsburg, "The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S", 521-524.

⁴¹ Rendsburg, "The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100S", 516.

⁴² James K. Hoffmeier, "What is the Biblical Date for the Exodus? A Response To Bryant Wood" *JETS* 50/2 (Haziran 2007), 225.

⁴³ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York: Oxford University Press, 1996), 126.

⁴⁴ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, 223.

kenlidir ve Yeni Krallık döneminde Mısır'da kullanılmaktadır.⁴⁵ Hoffmeier Musa isminin de Yeni Krallık dönemine işaret ettiğini ifade etmektedir. İsmi kökeninde Mısır kökenli *msi* kelimesinin olduğu, bu kelimenin Yeni Krallık döneminde tanrı isimlerinde çok yaygın bir unsur olduğu kabul edilmektedir (örneğin; Amenmos, Tutmos, Ahmos, Ptahmos, Ramose, Ramses).⁴⁶ Ayrıca Çıkış 2'de Musa'nın, prenses tarafından saraya götürülüp orada yetiştirilmesi ve eğitilmesi tasviri, Yeni Krallık dönemine uygun düşen bir başka sahnedir. Hoffmeier Yeni Krallık döneminde "Kjp" yetiştirme evi/kreş anlamına gelen bir kurumun var olduğunu ve burada yabancı prens ve prenseslerin eğitim gördüğünü iddia etmektedir.⁴⁷ On sekizinci hanedanlık kaynakları, bu dönemde pek çok yabancı prensin, Mısır sarayında "Kraliyet Kreşi"nde yetiştirildiğini ve "Kreş Çocuğu" unvanını taşıdığını göstermektedir. Hoffmeier'a göre Musa da muhtemelen bu kurumda yetişmiştir.⁴⁸

Hoffmeier'a göre Yakup'un ailesinin Mısır'a göç etmesi ve Yusuf'un saray görevlisi olarak hizmet etmesinin en olası zaman dilimi İkinci Ara dönemi-Mısır'da merkezi otoritenin zayıfladığı ve Hiksosların Mısır'ı işgal ettikleri dönem- işaret etmektedir. İsrailoğulları muhtemelen Hiksosların ardından Mısır'da kalan Semitik halklara karşı baskıcı önlemler alan on sekizinci hanedanın hükümdarları tarafından çeşitli devlet işlerinde çalışmaya zorlanan halklar arasında yer almıştır.⁴⁹ Ayrıca Thutmose III'ün veziri (MÖ 1479-1425) Rekhmire'nin mezarında yer alan bir sahnede tuğla yapan işçiler tasvir edilmektedir. Bu sahne, On sekizinci Hanedandan itibaren savaş esirlerinin tuğla yapımında ve Semitik dilli halkların devletin inşaat projelerinde çalıştırıldığını göstermektedir.⁵⁰

2.2.2. Lovay Fatoohi, Shetha Al- Dargazelli

Yazarlar Fatoohi ve Dargazelli, Mısır'dan Çıkış ve bağlantılı olayları Kur'an'a dayandırmışlar, Kur'an'ın çıkışla ilgili önemli bilgiler içerdiğini,

⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, 138.

⁴⁶ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for The Authenticity of the Exodus Tradition*, 140.

⁴⁷ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for The Authenticity of the Exodus Tradition*, 143.

⁴⁸ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, 225.

⁴⁹ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, 223.

⁵⁰ Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of The Exodus Tradition*, 112.

çıkış dönemi firavununun kimliğine açıkça işaret ettiğini belirtmişlerdir.⁵¹ Tevrat'ın çıkışla ilgili sunduğu çelişkili verileri eleştirirken Kur'an'la uygun olduğu noktada Tevrat'tan da yararlanmışlardır.⁵²

İbranilerin Mısır'a girişinin MÖ 18. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Hiksoslarla birlikte gerçekleşmiştir. Firavun I. Ahmose tarafından Hiksoslar'ın Mısır'dan çıkarılması, Mısır'da yaşayan diğer pek çok yabancı gibi İsraililerin de köleleştirilmesine neden olmuştur.⁵³ Köleleştirilen İsrailoğulları çeşitli işlerde çalıştırılmışlardır. Yazarlar her ne kadar firavunun adı belirtilmese de Tevrat'ın Ramses'in inşa edilmesinde İsraililerin köle olarak çalıştırılmasına atıfta bulunmasından hareketle, İsrailileri köle yapanın II. Ramses olmasını gerektirdiği sonucuna varmışlardır.⁵⁴ Buna ek olarak Mısır'da en fazla işçi çalıştıracak iş gücüne sahip olmayı gerektirecek işler yapanın II. Ramses olduğunu belirtmişlerdir. Büyük inşaat faaliyetlerinde bulunan II. Ramses iş gücüne ihtiyaç duymuş ve pek çok işçi çalıştırmıştır. Çalıştırdığı işçi sayısına dair veriler mısır kaynaklarında yer almaktadır. Ayrıca Kur'an'da firavun için kullanılan “*ve fir'avne zil evtad*” *evtad*lı firavundaki “*evtad*” ifadesinin “yüksek ve geniş yapılar” yapan anlamına geldiğini belirterek bunun da tam olarak inşa faaliyetlerinde ön plana çıkmış II. Ramses'e uyduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁵

Yazarlar Kur'an'ın Hz. Yusuf ve Hz. Musa dönemleri için farklı kelimeler kullanmasına da dikkat çekmişlerdir. Kur'an Hz. Yusuf dönemindeki yönetici için “kral” ifadesini kullanırken Hz. Musa dönemi için “firavun” ifadesini kullanmıştır. Yazarlara göre bu ayrımın nedeni Hz. Musa ve Hz. Yusuf dönemi monarklarının farklı olmasındandır. Yani Hz. Yusuf, Mısırın yerlilerinden olmayan ancak yönetimi bir süre ele geçiren Sami Hiksoslar döneminde yaşamış ve yükselmiş; Hz. Musa ise Mısır'ın yerli yöneticileri olan firavunlar döneminde yaşamıştır. Firavun terimi, Mısır'a 3000 yıl hükmeden yerli monarkların bir karakteristiği olduğundan, Hz. Yusuf'un çağdaşı olan kralın “firavun” olarak adlandırılmaması onun bu sınıfa ait olmadığı anlamına gelmektedir.⁵⁶

Yazarlar tarafından dikkat çekilen bir diğer nokta Kur'an'da Firavunun yardımcısı Haman'dan bahsedilen Kasas 38. ayettir. Kur'an'ın betimlediğine

⁵¹ Maurice (F) Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, çev. Ayşe Meral - İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 19.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 25-40

⁵³ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 235.

⁵⁴ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 50.

⁵⁵ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 137.

⁵⁶ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 96.

göre Haman önemli konumdaki bir şahsiyettir. Haman Mısır dilinde bir kelime olup tıpkı firavun gibi bir unvan olup II. Ramses saltanat döneminde tanrılığı ön plana çıkarılan tanrı Amun'la bağlantılıdır. Bundan dolayı Amun baş rahibi önemli bir konumdadır ve ülkenin en yüksek dini otoritesidir.⁵⁷ Buradan hareketle yazarlar Kur'an'da bahsedilen Haman karakterinin Mısır'da Amun Başrahibi olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca ilgili ayete göre firavunun Musa'nın tanrısını görmek üzere, Haman'dan çamurun üzerine ateş yakıp yani tuğla imal edip bir kule yapmasını istemiştir. Bu ayet aynı zamanda Haman'ı inşaat projelerinden sorumlu kişi olarak tasvir etmektedir. Yazarlar firavunun bu talebinin inşaat konusunda yoğun takıntısı olan II. Ramses'e uyduğunu belirtmişlerdir.⁵⁸

Kur'an'ın çıkış dönemi için tek bir firavuna işaret etmesinden hareketle yazarlar bu firavunun uzun bir süre tahtta kalmış bir firavun olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zira Kur'an da Hz. Musa doğduğu zaman tahtta bulunan ve yıllar sonra İsrailileri takip eden firavunun uzun bir süre, en azından 36-40 yıl saltanat sürdüğüne işaret etmiştir.⁵⁹ Buradan hareketle yazarlar Mısır'da bu kadar uzun süre tahtta kalan firavunun II. Ramses olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁰ Yazarlar çıkış tarihini tam olarak firavun II. Ramses'in öldüğü yıl olan MÖ 1212 yılına tarihlendirmektedirler. Çünkü Kur'an'a göre firavun İsrailoğullarının peşinde olduğu sırada sular altında kalarak boğularak ölmüştür.⁶¹ Kur'an boğulan firavunun bedeninin kurtarıldığını da açıkça ifade etmektedir. Kur'an'da bu firavunun bedeninin kurtarıldığına ilişkin ifade, II. Ramses bedeninin mumyalanmış halde günümüze geldiği gerçeğiyle uyumludur.⁶²

2.2.3. Franc Yurco

Yurco'ya göre Kitabı Mukaddes ve çıkış anlatısı, en son MÖ altıncı ila beşinci yüzyıllarda olmak üzere, birçok kez yeniden işlenmiştir ve sonradan bazı eklemeler yapılmıştır. Yurco'ya göre tarihsel bir çıkış olduysa bu MÖ 13 ila 12. yüzyıllarda gerçekleşmiş olabilir ve anlatıdaki firavun rolüne en uygun firavunun II. Ramses'tir. Yurco, Merenptah Steli ve I. Anastasi Papirüsü üzerinde durmakta ve Eski Mısır tarihinde *İsrail* adının açıkça geçtiği tek kaynak olan bu steli Karnak'ta bulunan birtakım savaş kabartmalarıyla desteklemektedir. Yurco kendisinin keşfettiği, Karnak tapınağındaki avlunun batı dış duvarına oyulmuş Merenptah'ın Kenan seferi savaş kabartmalarının Merenptah

⁵⁷ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 147-148.

⁵⁸ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 151.

⁵⁹ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 135.

⁶⁰ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 135.

⁶¹ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 136.

⁶² Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 143.

döneminde oyulduğunu ve ona ait olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Merenptah'ın bu savaş kabartmalarında dört savaş sahnesi betimlenmiştir; bunlar biri Aşkelon olmak üzere-diğerlerinin Gezer ve Yanoam olduğunu tahmin etmektedir- şehir devletlerine karşı üç savaş sahnesi ve Kenanlılar olarak tasvir edilen ve bir şehri olmayan düşmana karşı tepelik bir arazide yapılan savaşı içermektedir. Yurco özellikle bu dördüncü sahnenin İsrail'e işaret ettiğini ifade etmektedir. Bu dört savaş sahnesi Merenptah'ın "İsrail" Stelası'ndaki metinle örtüşmekte ve en önemlisi, stelde İsrail adının yazımında kullanılan belirleyici, müstahkem bir kasabası olmayan açık arazideki bir halkı tasvir eden dördüncü savaş sahnesine tam olarak uymaktadır.⁶⁴

Ayrıca Papirüs Anastasi I ise genellikle II. Ramses dönemindeki Kenan ve Suriye'yi anlatmakta ve bu dağlık bölgeyi ormanlık, vahşi, seyrek yerleşimli ve Sami dilini konuşan Şasu göçebelerinin uğrak yeri olarak tanımlamaktadır ki bu çıkışın ardından İsrailoğullarının yerleşmesi için ideal bir bölgedir. Papirüs, II. Ramses'in saltanatının ortaları, yaklaşık MÖ 1250'den önceki bir dönemde Kenan'ın tepe ülkesinde önemli bir İsraili ya da başka bir yerleşimin bulunmadığını göstermekte; Kenan'ın bu tepe ülkesine bir yerleşimin ancak bu dönemden sonra başladığına işaret etmektedir. Buraya yerleşim Merenptah'ın ikinci ila üçüncü hükümdarlık döneminde (MÖ 1210-1209) başlamıştır ve papirüste tasvir edilen bu yeni yerleşimciler Stager tarafından İsraililer olarak tanımlanmış ve Yurco tarafından desteklenmiştir. Yurco'ya göre bu, İsrail'in Merenptah'ın seferinde daha önce görülmemiş yeni bir halk olarak ortaya çıkmasıyla da uyumludur.⁶⁵

Yurco'ya göre Mısır'dan Çıkış öyküsünün Ramsesler dönemine tarihlenmesini destekleyen başka bir kanıt anlatının belalar kısmında geçen ilk doğanların ölümü hadisesidir. Yurco Krallar Vadisi'nde yakın zamanda keşfedilen bir mezarda II. Ramses'in ilk doğan oğlu Amun-her-khepesh-ef'in adını taşıyan hiyeroglif yazıttan hareketle, II. Ramses'in en büyük oğlu ve veliaht prensi Amun-her-khepesh-ef'in, babasının 20. ve 30. saltanat yılları arasında, yaklaşık MÖ 1259-1249 yılları arasında öldüğünü tahmin etmektedir. Muhtemelen Amun-her-khepesh-ef, ilk doğan oğulların ölümü olan son vebada vurulan talihsiz çocuktur. Yurco'ya göre II. Ramses, eğer gerçekten tarihsel

⁶³ Donald B. Redford bu kabartmaların II. Ramses'e ait olduğunu iddia etmektedir.

⁶⁴ J. Yurco, "Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins", *Exodus: The Egyptian Evidence*, ed. Leonard H. Lesko Ernest 5. Frerichs (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 28.

⁶⁵ Yurco, "Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins", 30.

bir Çıkış olduysa, Çıkış'ın firavunu rolü için muhtemel bir adaydır.⁶⁶

2.2.4. Maurice Bucaille

Bucaille, Çıkış firavununun II. Ramses olduğu yönündeki genel kanaatin aksine onun Musa'nın çağdaşı olduğunu, Çıkış firavunun da Merenptah olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷ Bucaille'a göre Musa on üçüncü asrın üç firavunu döneminde yaşamıştır: I. Seti, II. Ramses ve Merenptah. Musa doğduğunda I. Seti'nin son yıllarıdır. Ondan sonra tahta, 67 yıl hüküm sürecek olan II. Ramses çıkmıştır. Musa Medyen'de sürgündeyken II. Ramses ölünce yerine oğlu Merenptah geçmiştir. II. Ramses mumyası üzerinde incelemelerde bulunan Bucaille onun enfeksiyon kaynaklı yüksek ateş içinde ölmüş olduğunu saptamış ve fiziki açıdan yorgun gözükken bu firavunun at arabasıyla İbranilerin peşine düşmesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Bucaille Çıkış 2:23'te geçen "Bu uzun dönem içinde Mısır kralı öldü" ifadesinin bu mumyaya uygun düştüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Midraş metinlerinde Musa Midyan'da (Medyen) sürgündeyken kralın çok hasta biçimde öldüğünün belirtilmesi de bunu desteklemektedir. Çıkış ise II. Ramses'ten sonra halefi Merenptah ile bir sonraki hükümdar III. Ramses arasındaki karanlık dönemde gerçekleşmiştir. Zira bu dönemde ülkenin ciddi bir kargaşa dönemi yaşaması akla Çıkış esnasında meydana gelen olayları/felaketleri getirmektedir.⁶⁸

Bucaille'a göre İsrailoğulların peşine düşen firavun denizde ölmüş cesedi daha sonra Mısırlılar tarafından bulunmuş ve mumyalanmıştır. Merenptah mumyası üzerinde incelemelerde bulunan Bucaille bu bedende- biri göğüs kafesi, diğeri köprücük kemiğinin bir kısmı ve sağ kaburganın ilk iki kısmını içeren- üç parçacığın olmadığını tespit etmiştir. Bucaille bunun firavunun hayattayken geçirdiği bir kaza neticesinde olduğunu iddia etmiştir. Firavun hayattayken kafatasına aldığı bir darbe sonucu alt-beyninde bir yara oluşmuş ve bu da Firavunun ani ölümüne neden olmuştur.⁶⁹ Bucaille'a göre bu tıbbi araştırmaların neticeleri, Tevrat'ın, denizin şiddetli bir şekilde İbranilerin peşine düşenlerin üzerine inmesi hakkında söyledikleriyle tamamen uyuşmaktadır.⁷⁰

⁶⁶ Yurco, "Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins", 47.

⁶⁷ Çıkışı Merenptah dönemine yerleştirirken bu firavunun yapmış olduğu seferin aktarıldığı stelde "İsrail" adının geçmesinin çelişki doğuracağını fark eden Bucaille, Merenptah Steli'nde geçen "İsrail" ifadesinin belirli bir toprağı ifade etmediğini aksine bir halka işaret ettiğini ve İsrailoğullarının Mısır'dan çıkmadan önce de bu adla anıldıklarını ifade etmiştir. Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 294.

⁶⁸ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 291.

⁶⁹ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 325.

⁷⁰ Bucaille vd., *Çıkış Kitabı*, 325.

2.2.5. Abraham Malamat

Malamat net bir çıkış tarihi vermenin zor olduğunu belirtmekle birlikte çıkışı yerleştirebilecek uygun bir aralık ileri sürmekte; çıkışı II. Ramses'in beşinci yılında Hititlerle yaptığı ünlü Kadeş Savaşı'ndan sonra, III. Ramses'in hükümdarlığından önce Mısır'ın siyasi olarak karışık olduğu karanlık bir döneme yerleştirmektedir.⁷¹ Ramses III'ün hükümdarlığı öncesindeki iç karışıklıkları ve olumsuz koşulları tasvir eden Papirüs Harris I'in çıkışın bu dönemde gerçekleşmiş olabileceğine işaret ettiğini belirtmektedir.⁷² Ayrıca Malamat Mısır'dan Çıkışın kısa ve acı bir göç/dakik bir olay olarak gerçekleşmiş olabileceği gibi, iki veya daha fazla göçü içeren ve belki de yüzlerce yılı kapsayan uzun bir döneme de yayılmış olabileceğini de ifade etmektedir.⁷³

Malamat Mısır kaynaklarında bir İsrail göçünden bahsedilmemesine rağmen, Hiksoslar zamanından başlayarak bir dizi önemli benzerlik göze çarptığını ve bu benzerliklerin MÖ 1200 civarında daha da yoğunlaştığını belirtmektedir.⁷⁴ Örneğin Tevrat İsraililerin Mısır'dan ayrılmadan önce onlardan bazı değerli eşyalar aldıklarını belirtmektedir. MÖ 12. yüzyılın ilk ya da ikinci on yılına tarihlenen Elephantine Steli'nde bu olaya benzer ifadeler yer almaktadır. Stele göre Mısırlılar Asyalılara gümüş ve altının yanı sıra “Mısır'ın malı” olan bakırla da rüşvet vermişlerdir. İsraililerin yaklaşan göçlerinden önce Mısırlılardan değerli nesneler almaları ya da onlara sahip olmaları onları Elephantine Steli'ndeki Asyalılara benzettirmektedir; her ikisine de Mısırlılar tarafından aynı nesneler verilmiştir.⁷⁵

Malamata göre Anastasi Papirüslerinden bazıları, 13. yüzyılın son on yıllarında Mısırlı yetkililerin doğu sınırı üzerindeki sıkı kontrolünü ortaya koymakta ve bu sıkı kontrol Musa ve Harun'un Firavun'a ısrarla “Halkımın gitmesine izin ver!” diye yalvarmalarına da ışık tutmaktadır. Benzer şekilde bir kuraklık sırasında Edom'dan gelen bütün bir kabilenin Mısır'a geçişini anlatan Papirüs Anastasi VI, kuraklık nedeniyle Mısır'a indiği söylenen İbrahim ve Yakup anlatılarını anımsatmaktadır.⁷⁶ Diğer dikkat çeken papirüs XIX. Hanedanlığın sonuna (XIII. yüzyılın sonu) tarihlenen ve Wadi Tumilat'ın batı ucundaki Pi-Ramesses'teki kraliyet konutundan iki köle veya hizmetçinin kaçışını bildiren Anastasi V papirüsüdür. Bu papirüs yüksek rütbede bir askeri

⁷¹ Abraham Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, *Exodus: The Egyptian Evidence* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 17.

⁷² Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, 24.

⁷³ Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, 16.

⁷⁴ Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, 24.

⁷⁵ Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, 23.

⁷⁶ Malamat, “The Exodus: Egyptian Analogies”, 20.

komutanın mektubunu içermektedir. Mektupta kraliyet konutundan iki köle veya hizmetçinin kaçışını bildirilmektedir. Kaçaklar tahkim edilmiş sınırı geçerek Sina çölüne kaçmışlardır. Bu papirüs kölelerin Ramses şehrinden kaçması, peşlerine mısırlı askeri güçlerin düşmesi, Sina'ya kaçtıkları rota ve olayın akşam vakti gerçekleşmesi noktalarıyla, çıkış anlatısını desteklemektedir.⁷⁷

2.3. On Beşinci Yüzyıl Teorisi

Bu tarihlendirmeyi ileri süren araştırmacılar Mısır'dan çıkışın bin dört yüzlü yıllarda gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Aşağıda bu araştırmacılar ve teorileri ele alınmaktadır.

2.3.1. Braynt Wood

Braynt Wood da çıkış tarihi için belli bir aralığa işaret ederken çıkış firavunu için özel bir isim belirtmemektedir. Wood'a göre çıkışın tarihini belirlemek için temel kronolojik veriler 1. Krallar 6:1; Hakimler 11:26; ve 1. Tarihler 6:33-37'dir.⁷⁸ Wood 1. Krallar 6:1'den hareketle çıkışın MÖ 1446'da gerçekleştiği sonucuna ulaşmakta ve Kenan fethinin tarihine odaklanmaktadır. Wood, Çıkış 1446'da gerçekleştiğinde Kenan fethinin de -İsrailoğullarının çölde kırk yıl dolaşmalarının ardından- MÖ 1406-1400 civarında gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir.⁷⁹ Hakimler 11:26 ve Talmud'da yer alan Jübile verileri -Talmud'da, ilk Jübile yılına geri hesaplama yapabilmeyi sağlayan son iki Jübile kaydedilmiştir ve bu da ilk Jübile döngüsünün başlangıç yılının MÖ 1406 olduğunu gösterir- fethin başlangıcı için MÖ 1406 tarihini desteklemektedir.⁸⁰ Wood, 1. Tarihler 6:33-37'de Musa'dan Davut'a kadar sayılan 18 kuşağa bir kuşak daha eklemek suretiyle Süleyman dönemine dayandırarak çıkış ile Süleyman arasında 12 değil, 19 kuşak olduğunu ifade etmektedir. Buradan tahmini bir kuşak uzunluğu olarak yaklaşık 25 yılı alarak toplam zaman diliminin (19x25) 475 yıl olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu sonuç da 1. Krallar 6:1'deki 480 yıla oldukça yakın bir rakamdır.⁸¹ MÖ 1406 tarihi ayrıca İsrailoğulları tarafından fetih sırasında yok edilen üç alandan; Eriha (Jericho), Ai (Kh. el-Maqatir) ve Hazor'dan elde edilen ar-

⁷⁷ Malamat, "The Exodus: Egyptian Analogies", 22.

⁷⁸ Bryant G. Wood, "The Biblical Date for The Exodus Is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier" *JETS* 50/2 (Haziran 2007), 249.

⁷⁹ Bryant G. Wood, "The Rise and Fall of the 13th Century Exodus-Conquest Theory" *JETS* 48/3 (Eylül 2005), 488.

⁸⁰ Wood, "The Biblical Date for The Exodus Is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier", 257.

⁸¹ Wood, "The Rise and Fall of the 13th Century Exodus-Conquest Theory", 486.

keolojik verilerle de doğrulanmaktadır.⁸²

2.3.2. Baki Adam

Adam'ın iddiasına göre Hz. Musa, Firavunlar Dönemi (Yeni Krallık Dönemi: MÖ 1539-1292) Mısır'ında yaşamıştır. Ona göre Hz. Musa'yı saraya alan firavun II. Tuthmose, onun saraya alınmasını sağlayan II. Tuthmose'nin karısı Hatçepsut ve kızı Neferure, onunla mücadele eden firavun da III. Tuthmose'dir.⁸³ Bunun en önemli kanıtı da Musa'nın ismidir. Musa adı eski Mısır dilinden bir kelimedir ve “oğul”, “..dan doğan” anlamlarına gelir. Örneğin Tutmose, Tanrı “Tot'dan doğan”, “Tot'un oğlu” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁴ Muhtemelen dışarıdan saraya alınıp evlatlık edinilen Hz. Musa'ya da kraliyet ailesinin ismine uygun bir tarzda Ahmose, Kamose ve Tutmose gibi bir ad vermiş ve sonraki dönemde, eski Mısır tanrılarında birine ait olan isim eki kaldırılmış, sonuçta sadece Mose (Musa) kalmıştır.⁸⁵

Çıkış firavununu belirlemede Kur'an'dan hareket eden Adam, Kur'an'ın Hz. Musa'nın muhatap olduğu kişiyi firavun olarak adlandırmasının özel bir önemi olduğunu belirtmektedir. Firavun kelimesi Yeni Krallık döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Kur'an'ın bu kullanımı Hz. Musa'nın Yeni Krallık döneminde yaşadığına işaret etmektedir. Zira Hz. Yusuf döneminden bahsederken Kur'an-ı Kerim, “melik” ifadesini kullanmaktadır ki bu da iki dönem arasında bir fark olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁶

Kur'an'da sözü edilen firavun; kazıklar sahibi, güçlü orduları bulunan, inşaatçı, bahçe sahibi, büyüklük taslayan, tanrılık iddiasında bulunan bir kral olmakla birlikte verdiği kararlar ileri gelenler tarafından tartışılabilen ve sürekli yurdundan kovulma ve tahtını kaybetme endişesi taşıyan bir kraldır.⁸⁷ Bu da, bu firavun zamanında Hiksoslar'la ilgili anıların henüz unutulmadığını, yabancıların Mısır'da hala bir tehdit oluşturduğunu göstermektedir.⁸⁸ Bu duruma en uygun zaman XVIII. Hanedanlığın iktidar döneminin başları, en uygun firavun da III. Tuthmose'dir.⁸⁹

Musa'nın muhatabı olan Firavun için Adam, Sad ve Fecr surelerinde zik-

⁸² Wood, “The Biblical Date for The Exodus Is 1446 Bc: A Response to James Hoffmeier”, 258.

⁸³ Baki Adam, *Hz. Musa* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2019), 22.

⁸⁴ Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 39.

⁸⁵ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 40.

⁸⁶ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 16.

⁸⁷ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*.

⁸⁸ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 39.

⁸⁹ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 39.

ri geçen “*Fir’avne zi’l-evtad*” (kazıklar sahibi firavun) ifadesinden hareket etmektedir. Adam’ın iddiası Kur’an’daki *evtad* kelimesinin, obelisk, dikilitaş anlamına geldiğidir.⁹⁰ Ona göre Kur’an’da firavunu tanımlayıcı bir sıfat olarak zikredilen “kazıklar sahibi” ifadesi iktidarının kırk ikinci yılında, adını ebedileştirmek için Karnak’ta dört tane dikilitaş diktiren III. Tuthmose’ye uymaktadır.⁹¹

Adam’ın üzerinde durduğu diğer nokta Kur’an’da firavunun yardımcısı olarak zikredilen Haman’dır. Kur’an’dan anlaşıldığına göre Haman, firavuna oldukça yakın bir üst düzey görevlidir.⁹² Kasas suresinde anlatıldığına göre firavun, Haman’dan bir kule yapmasını istemektedir: “Ey Haman, haydi benim için çamur üzerine ateş yak (tuğla imal et), bana bir kule yap ki, Musa’nın tanrısına çıkayım...”. Adam bu ayetin III. Tuthmose’nin vezirlerinden Rekhmire’nin mezar odasındaki kerpiç tuğla imal eden işçi tasviriyle uyumlu olduğunu belirtmektedir.⁹³ Adam’a göre Haman kelimesi, firavun kelimesi gibi bir görev unvanı olup Güneş Tanrısı Amon’un isminin başına gelen ve rahip, ustabaşı, işçi şefi anlamına gelen “*kha*” ifadesiyle oluşmuştur.⁹⁴ Sonuçta ortaya Tanrı Amon’un başı, şefi anlamına gelen Kha-Amon ifadesi çıkmıştır ve bu Kur’an’da “Haman” şeklinde yazılmıştır.⁹⁵ III. Tuthmose zamanında Amon başrahibi ve Amon tapınağının baş mimarı olan Menkheperreseneb Haman profiline uygun düşmektedir.⁹⁶

III. Tuthmose, büyük askeri başarılar elde etmiş, Nubya’dan Fırat’a kadar olan geniş bir bölgeyi egemenliği altına almış ve bu nedenle kendini dünyanın hâkimi olarak görmüş ve büyüklük hissine kapılmıştır.⁹⁷ Adam’a göre onun bu tavrı Kur’an’da Kasas 39’da “o ve askerleri haksız yere yeryüzünde büyüklük tasladılar” ayetiyle uyumludur.⁹⁸ Yine Kur’an-ı Kerim’de yer alan firavunun bahçelerinin harap edilmesi hadisesi birçok botanik bahçe yaptırdığı bilinen III. Tuthmose’ye uymaktadır.⁹⁹ Ayrıca III. Tuthmose döneminde tanrıça Hathor/ inek kültürünün Mısır’da yaygın olması¹⁰⁰ İsrailoğullarının Çıkış sonrası çölde buzağıya tapınmalarının bu yaygın kültürden etkilenmiş ola-

⁹⁰ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 35.

⁹¹ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 24.

⁹² Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 29.

⁹³ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 31.

⁹⁴ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 36.

⁹⁵ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 38.

⁹⁶ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 38.

⁹⁷ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 40.

⁹⁸ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 40.

⁹⁹ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 40.

¹⁰⁰ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, 24.

bileceğini göstermektedir.

Adam tüm bu benzerliklerden hareketle tanrılık iddiasında bulunan, güçlü ordularına güvenerek kibirlenen ve Hz. Musa ile mücadele eden ve Kur'anı ifadeyle “kazıklar sahibi firavun” olarak nitelendirilen firavunun, dikilitaşlarıyla meşhur III. Tuthmose olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹⁰¹

3. Farklı Bir Köken Arayışı: Mısırlı Musa Teorileri

Mısır'dan çıkışla ilgili ileri sürülen çeşitli tarihlendirmelerin yanında Hz. Musa'nın kökeninden hareketle farklı iddialar da ortaya atılmıştır. Aşağıda bu iddialara yer verilmektedir.

3.1. Sigmund Freud

Freud'un temel tezi biri Yahudi boyunu Mısır'dan alıp çıkaran, onlara dini ve siyasi önderlik yapan ancak daha sonra onlar tarafından çölde katledilen Mısırlı Musa ve diğeri Medyen'li¹⁰² rahip Yitro'nun damadı olan Musa olmak üzere iki Musa'nın var olduğudur. Mısırlı Musa'nın Yahudilerce öldürülmesinin ardından Medyen'li Musa ortaya çıkmış ve bu iki Musa tarihsel olarak birbiriyle karıştırılmıştır.¹⁰³ Konuya psikanalist kimliğiyle yaklaşan Freud'a göre Yahudiler Musa'nın öldürülmesinden bir süre sonra pişmanlık duymuş ve bu olay onlarda bir travma etkisi yaratmıştır. Bir süre sonra da bunu inkâr etmek istercesine öldürülen Mısırlı Musa'nın yerine yeni bu yeni Medyen'li Musa'yı koymuşlar ve zaman içerisinde bu ikilik tek bir Musa'ya indirgenmiştir. Böylece Musa'nın katli inkâr edilmiştir.

Freud'a göre Yahudi kavmini Mısır'dan çıkaran Musa köken olarak Mısırlıdır ve bir ulusça duyulan ihtiyaçtan dolayı Yahudiliğe mal edilmek istenmiştir. Mısırlı Musa'nın Yahudileri kendine kavim olarak seçmesi ve onları alarak Mısır'ı terk etmesi Mısır'dan çıkış olarak kaynaklara geçen hadisedir. Mısırlı Musa IV. Amenhotep namı diğer İkhnaton (Akhenaton)¹⁰⁴ zamanında yaşamış ve onun dininin¹⁰⁵ bir takipçisi olmuş ve daha sonra kendine kavim

¹⁰¹ Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 41.

¹⁰² Yazar tarafından “Midyan” şeklinde kullanılmıştır.

¹⁰³ Köse, “Musa ve Tektanricılık: Bir Tarih Psikanalizin Açmazları”, 38.

¹⁰⁴ Yazar tarafından “İkhnaton” şeklinde kullanılmıştır.

¹⁰⁵ IV. Amenhotep'in bu dini gündemine alması rastlantı değildir. O, halefi III. Amenhotep zamanında ivme kazanan güneş tanrısını merkeze almıştır. Güneş tanrısının önceki dönemlerde kalmış olan adı Aton ya da Atum yeniden ortaya çıkarılmıştır. Amenhotep, Aton dinine bir takım yeni öğeler katmış ve böylece gerçek tektanricılığa dönüşmüştür.¹⁰⁵ Amenhotep devletin başına geçtiğinde bu dini devletin resmi dini haline getirmiştir. Hükümdarlığının altıncı yılında da Tanrı Amon'dan gelen

olarak seçtiği Yahudilere bu dini benimsetmiştir. Freud'a göre Musa sıradan bir kişi değil; önemli bir konumu elinde bulunduran belki bir prens bir rahip ya da yüksek kademede bir memurdur. Musa'nın Yahudilerle tanışıklığı da muhtemelen Goşen bölgesinin valiliğini yapmasından kaynaklanmaktadır. Musa, getirdiği yeni dinle Yahudi kavmine öncülük etmiş; kendisinin de sıkı bir takipçisi olduğu Aten dinini devam ettirmiştir. Ancak Akhenaton'un saltanatının sona ermesi ve kurduğu dinin ortadan kaldırılmasıyla, ateşli ve hararetli kişiliği Musa yeni bir plana yönelmiştir.¹⁰⁶ Bu durumda yeni bir devlet kurmak, yeni bir kavim bulup Mısırlıların ayakaltı ettiği dini bu kavme mal etmek, yeni kavmin o dini baş tacı etmesini sağlamak Musa'nın dinamik mizacına uygun düşen bir plandı.¹⁰⁷ Bu plan da çıkışın MÖ 1368 ile 1350 yılları arasında, yani Akhenaton'un ölümü ve devlet otoritesinin Horemheb tarafından yeniden kurulması arasındaki döneme rastlaması gerektiğini göstermektedir.¹⁰⁸

Freud'a göre Mısır'dan çıkan boy, Mısır'la Kenan arasındaki bir bölgeye gelerek uzun süredir burada yaşayan öbür akraba boylarla birleşmiştir. Bu birleşmenin ardından Musa, dinini bu topluluğa empoze etmiştir. Ancak onun despot yönetimi halkı bunaltmış; baskıya başkaldıran Yahudiler Musa'yı öldürmüşlerdir. Musa, dini halka zorla benimsetmeye çalışmış halk da buna tepki göstermiş, başlarındaki despotu temizleme yoluna gitmişlerdir.¹⁰⁹ Yahudiler akraba olan diğer boylarla birleşmenin ardından burada Midyanilerin etkisiyle, daha sonra İsrail kavminin doğmasını sağlayan, bütün boylar için ortak bir din benimsemiştir. Burada Yehova tanrısına tapınmaya başlamışlardır. Bu yeni tanrıyı kabul etmekle birlikte, Freud'un travma tezine göre, derinlerde hissettikleri travmanın etkisiyle Musa'nın dininden de vazgeçememişler; onun bazı özelliklerini yeni dine taşımışlardır.¹¹⁰ Böylece Musa'ya karşı duyulan pişmanlık duygusu biraz da olsa giderilmeye çalışılmıştır. Tanrı Yehova zamanla kendi karakter özelliklerini yitirip, gittikçe Musa'nın eski tanrısı Aton'a benzemiştir. Yahudi kavminin tanrıları da zamanla katı yürekli sert ve asık suratlı bir karakter kazanmış ancak evrensel tanrılık özelliğini korumuştur. Sonuçta bu iki farklı Tanrı anlayışı, birbirleriyle özellikleri açısın-

isminin ilk parçasını değiştirmiş ve yerine "Akhenaton"u almıştır.¹⁰⁵ Ancak onun dini konusunda bazı bilgilerin bize ulaşması önlenmiştir. Freud - Şipal, *Musa ve Tektanrıcılık*, 90.

¹⁰⁶ Freud - Şipal, *Musa ve Tektanrıcılık*, 91.

¹⁰⁷ Freud - Şipal, *Musa ve Tektanrıcılık*, 53.

¹⁰⁸ Freud Musa ve tektanrıcılık sf53

¹⁰⁹ Freud - Şipal, *Musa ve Tektanrıcılık*, 75.

¹¹⁰ Freud - Şipal, *Musa ve Tektanrıcılık*, 93.

dan geçişkenlik göstermiştir. Sonuç olarak Musa'nın koyduğu yasalarla son-raki Yahudi dini arasındaki boşluk Yehova'ya tapınmakla sonradan yavaş ya-vavaş kapatılmış,¹¹¹ Yahudi inancının son şeklini alması da zaman içerisinde meydana gelmiştir.

3.2. Ahmed Osman

Ahmed Osman çıkış konusunda ilginç iddialar ileri sürmektedir. Hz. Yusuf ve Hz. Musa anlatılarına Mısırlı bir köken sunan Osman, Hz. Yusuf'un kalıtsal olarak bir mısır prensi, Hz. Musa'nın Hz. Yusuf'un kızı Tiye'nin oğlu olduğunu iddia etmiştir. Osman'a göre İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı I. Ramses'in iktidarı sırasında gerçekleşmiştir.¹¹²

İddiasını Yusuf anlatısından başlatan Osman, Kitab-ı Mukaddes'te Yusuf hikayesinde geçen ve Yusuf'un kendisini köle olarak satan kardeşlerine karşı söylediği “beni buraya gönderen siz değil Tanrı'ydı ve beni Firavunun babası yaptı” *pasukundan* hareketle Yusuf ile Yeni Krallık Dönemi'nde “Firavunun babası” unvanına sahip tek kişi olan “Yuya” arasında bağlantı kurmuş ve Yusuf ile Yuya'nın aynı kişi olduğunu iddia etmiştir.¹¹³

Osman, olayı Avram ve Saray'ın Mısır yolcuklarına dayandırmaktadır. Avram ve Saray'ın Tevrat'taki hikayesine göre firavun Avram'ın karısını çok beğenmiş ve onunla birlikte olmak istemiş ancak ona dokunamamıştır. Osman'ın iddiasına göre ise bu kral saray ile evlenmiş ve onunla birlikte olmuştur. Bu birliktelikten Saray ve Avram Kenan'a döndükten sonra İshak dünyaya gelmiştir. Yani İshak'ın babası III. Tuthmose'dir. İshak'ın ikiz oğullarından büyük olanı Esav, doğum hakkı olan mısır prensliği unvanını kardeşi Yakub'a çok ucuza satmış ve bu unvan daha sonra Yusuf'a geçmiştir.¹¹⁴ Yusuf Mısır'a köle olarak satıldıktan ve kralın rüyalarını başarıyla yorumladıktan sonra IV. Tuthmose tarafından vezir olarak atanmış ve On papazının kızı olan Mısırlı Tuya ile evlenmiştir. Firavun onu vezirliğe getirdiğinde Yusuf'a Mısırlı bir ad olan Yuya'yı vermiştir. Yuya, firavunlar IV. Tuthmose ve III. Amenhotep'e hizmet etmiştir ve sonraları Amenhotep, Yuya'nın (Yusuf) kızı Tiye ile evlenerek onu kraliçe yapmıştır.¹¹⁵

Osman'ın iddiasına göre Hz. Musa, III. Amenhotep ve Kraliçe Tiye'nin

¹¹¹ Freud - Şipal, *Musa Ve Tektanrıcılık*, 97.

¹¹² Ahmed Osman, *Krallar Vadisi'ndeki Yabancı*, çev. Merve Arkan (İstanbul: Omega Yayınları, 2017), 13.

¹¹³ Osman, *Krallar Vadisi'ndeki Yabancı*, 16.

¹¹⁴ Osman, *Krallar Vadisi'ndeki Yabancı*, 159.

¹¹⁵ Osman, *Krallar Vadisi'ndeki Yabancı*, 175.

ikinci oğlu Akhenaton'dur.¹¹⁶ Çocuklarının kökeni Mısır-İsrail karışımı olduğundan dolayı tahtın yasal varisi olmaları mümkün değildir. Bu sebeple oğlunun öldürülmesinden korkan Tiye oğlunu su yoluyla Goshen yakınlarındaki İsraili akrabalarına korumaları için göndermiştir. Musa gençliğinin çoğunu geleneksel İsrail inançlarını özümseyerek geçirmiş; olgunlaştığında ise Teb'e yerleşmiş ve üvey kız kardeşi Nefertiti ile evlenmiştir. Dini fikirleri iyice gelişmiş olan Musa (Akhenaton) tanrısı Aton'a tapınaklar inşa ettirmiş ve Tell-el Amarna'da kendisine yeni bir başkent kurmuştur.¹¹⁷ Akhenaton Mısırlıların çoğunluğu tarafından reddedilince İsrailileri kendine halk seçmiştir.¹¹⁸ Sonraları kendisine karşı bir komploya dair uyarılan Musa (Akhenaton) Sina'ya kaçmıştır. Tahtın yasal varisi olmayan vezir I. Ramses tahta geçtiğinde Musa Ramses'in taht hakkına karşı çıkmak üzere Sina'dan dönmüş ancak hükümdar olarak eski görevini alma girişimde başarısız olmuştur. Bunun üzerine I. Ramses'i kendisini ve İsrailileri ülkeden ayrılması için ikna etmiştir.¹¹⁹

4. Çıkış Anlatısının Kültürel Hafıza Olarak Değerlendirilmesi

Bu görüşe göre Çıkış anlatısı Yahudiler için politik-etnik bir kimlik inşasını destekleyen kültürel bir hafıza olarak tanımlanmıştır. Burada önemli olan anlatının tarihsel bağlamından ziyade sembolik anlam ve aktarım sürecini ön plana çıkarmaktır. Bu yaklaşıma göre Tevrat'ın Çıkış anlatısının bütünüyle mitoloji olmasa da zamanla mitleştirilmiş tarihsel bir deneyim olarak görülebileceği düşünülmüştür.¹²⁰

4.1. Jan Assmann

Assmann'a göre Musa tarihi bir şahıs olmaktan ziyade hatırlanan bir şahsiyettir.¹²¹ Eski çok tanrılı inançlarda dinler ortak bir zemine dayanmış, halklar değişik tanrılara ibadet etseler dahi, hiç kimse yabancı tanrıların gerçekliğini ve yabancı tabancı biçimlerini sorgulamamıştır.¹²² Ancak Musa'yla birlikte yeni bir ayırım çizilmiş ve bu yeni din, daha önceki her şeyi ret ve inkar ederek kendi dışındakileri "paganizm" olarak nitelendirmiştir. Assmann bunu karşı-din olarak isimlendirmiştir.¹²³ Zira artık din kültürlerarası çeviri fonk-

¹¹⁶ Osman vd., *Musa ve Akhenaton*, 93.

¹¹⁷ Osman vd., *Musa ve Akhenaton*, 94-95.

¹¹⁸ Osman vd., *Musa ve Akhenaton*, 241.

¹¹⁹ Osman vd., *Musa ve Akhenaton*, 97.

¹²⁰ Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti Horusu Öldürmek* (İstanbul: MiletNihal, 2021), 196-204.

¹²¹ Jan Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, çev. Bozkurt Leblebicioğlu (İstanbul: İthaki, 2016), 14.

¹²² Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, 16.

¹²³ Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*, 16.

siyonunu kaybederek tam tersine kültürel yabancılaştırma aracı olma fonksiyonunu üstlenmiştir. Tüm kültürel ayrımların, kalıcı hale gelebilmeleri için hatırlanmaları gerekir ki bu işlev “Büyük Anlatı” tarafından yerine getirilir.¹²⁴ İsrail’in Mısır’dan Çıkışı hikayesi de bu ayrımı temsil eden büyük anlatıdır. Mısır böylece inkâr edileni, dinsel açıdan yanlış olanı, “pagan”ı temsil eder hale gelmiştir. Assmann’a göre Çıkış sembolik bir anlatı, Musa da sembolik bir şahıstır. Yani İsrail ile Mısır’ın gruplaşması zıtlaşmayı sembolize ederken gerçek ayırım gerçek din ile putperestlik arasındakidir.¹²⁵ Musa’dan daha önce Akhenaton tek tanrılı bir karşı-din kurarak gerçek ile yanlış arasındaki ayırımı çizmiş ancak ölümünden sonra, kurduğu din tasfiye edilmiş ve adı tamamen unutulmuştur. Bu olayın anıları sonradan Yahudilere atfedilmiştir.¹²⁶

4.2. Donald B. Redford

Mısır bilimci Donald Redford Tevrat’taki çıkış temasının halk hikayeciliği alanına ait olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷ Çıkış anlatısında hatırlanan hatıralar aslında Hiksos sürgününün arka planını yansıtmaktadır.¹²⁸ Hiksoslar’ın Mısır’a gelişi ve kovulmaları halk hafızasında derin izler bırakmış ve bu zamanla ortak bir hafıza haline gelmiştir. Bu dönemin anısı, Nil’e inen ve nesilleri dört veya beş kuşak sonra geri dönen yerel halk arasında, özellikle de bu halkın Semitik dillerini konuşan üyeleri arasında yaşamış ve büyük ataları Yakup figürünün (muhtemelen nihayetinde Hiksos hükümdarından türetilmiş) geleneği, Mısır’dan geri çekilme hikâyesi şekillenmiş ve bu askeri yenilgi ve bir kovulmadan ziyade, zulümden masumların kurtuluşu olarak Mısırlılar aleyhine folklorik bir şekilde aktarılmıştır.¹²⁹

Redford, Çıkış anlatısında az da olsa Mısır etkisi olduğunu kabul etmektedir. Bunlar İsrail’in Mısır’daki işgal ettiği bölgenin isimlerini, inşa ettikleri depo şehirlerini ve ülkeden ayrıldıkları rotayı içermektedir. Ancak Redford bunların anakronizm barındırdıklarını ifade etmektedir.¹³⁰ Hikâyede bulunan

¹²⁴ Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır’ın İzi*, 16.

¹²⁵ Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır’ın İzi*, 17.

¹²⁶ Assmann, *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır’ın İzi*, 18.

¹²⁷ Donald B. Redford, “Observations on the Sojourn of the Bene-Israel”, *Exodus. The Egyptian Evidence*, ed. Leonard H. Lesko Ernest 5. Frerichs (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 63.

¹²⁸ Redford, “The Great Going Forth: The Expulsion of West Semitic Speakers from Egypt”, *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective* ed. Thomas E. Levy vd. (New York: Springer, 2015), 438.

¹²⁹ Redford, “An Egyptological Perspective on The Exodus Narrative”, *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, ed. Anson F. Rainey (Jerusalem: Graph-Chen Press Ltd., 1987), 150.

¹³⁰ Redford, “An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative”, 138.

az sayıdaki bu topografik bilgiler kesinlikle Saite veya Pers dönemini, yani kaynağının ortaya çıktığı dönemi işaret etmektedir.¹³¹ Örneğin Tevrat'ta yer alan Pithom kenti, Mısır kaynaklarında “pr-’İtm” şeklinde, doğu deltasıyla bağlantılı olarak ara sıra geçmekte ve bu isim Saite döneminin sonunda Wadi Tumilat'ta belirli bir kasabaya verilen isme işaret etmektedir.¹³² Pithom adında bir şehir Saite döneminden Roma dönemine kadar, kuzeydoğu deltada mevcuttur ancak Saite dönemi öncesinde orada böyle bir şehir bulunduğu dair hiçbir kanıt yoktur.¹³³

Benzer şekilde Tevrat Çıkış: 11'de geçen Ramses isminin bu dönemlerde kullanıldığı görülmektedir. Çıkış 1 :11 de geçen ve Rammesidler döneminde popüler olarak kullanılan Ramses ismini yalnızca o dönemle sınırlandırmak gerekir; yirmi birinci ve otuzuncu hanedanlar ve Ptolemik dönemlerde de bu ismin kullanımı devam etmiştir.¹³⁴ Ayrıca Redford Tevrat'ta geçen Raam-ses ile Mısır kaynaklarında geçen başkent Pr R'-ms-sw (Pi- Ramesses)'in bir-biriyle bağlantısı olmadığını ifade etmektedir.¹³⁵

Özetle Redford'a göre çıkış anlatısı Hiksosların anılarından kalan izlerin Saite veya Pers döneminde oluşturulmuş halini ifade etmektedir. Redford çıkış anlatısındaki Saite ya da erken Pers dönemine ait bir doğu deltasını işaret eden isimlerin bir Yahuda sakininin çarpık bakış açısından aktarıldığını ifade etmektedir.¹³⁶ Bu geleneğe ilave edilen coğrafi detaylar güneybatı Asya ile delta arasında kesintisiz bir bağlantının olduğu MÖ 525 ile beşinci yüzyılın sonu arasında eklenmiştir.¹³⁷

4.3. William G. Dever

Amerikalı arkeolog William Dever çıkış anlatısının gerçek bir tarihten ziyade bir efsaneden ibaret olduğunu iddia etmektedir.¹³⁸ Çıkış anlatısının Kitab-ı Mukaddes yazarlarının zihinlerinde kalan bazı hatıralardan oluşturulduğunu belirten Dever burada olayların kültürel hafızada aktarılan şekinden ziyade tarihsel doğruluğuna odaklanmaktadır.¹³⁹

¹³¹ Redford, “An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative”, 150.

¹³² Redford, “Exodus I 11”, *Vetus Testamentum* 13/4 (Ekim 1963), 407.

¹³³ Redford, “Exodus I 11”, 416.

¹³⁴ Redford, “Exodus I 11”, 409.

¹³⁵ Redford, “Exodus I 11”, 410.

¹³⁶ Redford, “Observations on the Sojourn of the Bene-Israel”, 63.

¹³⁷ Redford, “Exodus I 11”, 418.

¹³⁸ William G. Dever, “Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?”, *Exodus. The Egyptian Evidence*, ed. Ernest S. Frerichs - Leonard H. Lesko (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 69.

¹³⁹ Dever, “The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was Remembered;

Dever'a göre Kitab-ı Mukaddes yazarları İsrail'in Kenan'da Demir Çağ'ında bir devlet ve halk olarak var olduklarını, İsrail'in bölgede eski çağlardan kalma Kenan kültürüyle çatışma sonucunda ortaya çıktığını, kökenlerinin Kenan diyarında "Deniz Halkları"nın, özellikle de Filistliler'in ortaya çıkışıyla iç içe geçtiği gibi gerçekleri biliyorlardı ve aynı zamanda önemli Mısır bilgisi ve edebiyatına sahiptiler. Anlatının bu kökenleri gerçek bir tarihsel bilgi yansımasıdır. Ancak yazarların hafızasındaki bilgiler bazı gerçek hatıralardan inşa edilmiş olsa da zamanla sonraki detaylarla süslenmiş ve daha sonraki yaşam deneyimleriyle güçlendirilmiştir.¹⁴⁰

Dever'a göre Çıkış ve fetih anlatısı bir kurgudur.¹⁴¹ Kenan'da bir işgalin gerçekleştiğine dair herhangi bir arkeolojik veri yoktur dolayısıyla Kenan'a bir fetih hareketi olmamıştır. Kenan'a bir fetih söz konusu değilse çıkış da gerçekleşmemiştir.¹⁴² Zaten Demir çağında Kenan'da veya (veya güney Levant bölgesinde) tarihsel bir İsrail mevcuttur.¹⁴³ Dever bu İsraillilerin kökenlerini tarihsel ve arkeolojik olarak açıklamak için herhangi bir Mısır geçmişi varsaymaya gerek olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁴

4.4. Israel Finkelstein

İsrailli Arkeolog Finkelstein'a göre Çıkış anlatısı MÖ 16. yüzyıldan MÖ 10. yüzyıla kadar Mısır ve Kenan halkı arasındaki fırtınalı ilişkiye dair hatıraların zamanla birikmiş ve bölge halkı arasında Mısır yönetiminden kurtuluşla ilgili güçlü bir geleneğe dönüşmüş bir hali olabilir.¹⁴⁵ Çıkış anlatısının sunduğu bazı veriler gerçekliklerle örtüşse de çok farklı döneme ait tarihsel ve coğrafi unsur barındırmaktadır ve bu, olayı belirli bir döneme yerleştirmeyi

What Was Forgotten?", *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective* Thomas E. Levy Thomas Schneider William H.C. Propp Editors Text, Archaeology, Culture, and Geoscience, ed. Thomas E. Levy vd. (New York: Springer, 2015), 401.

¹⁴⁰ Dever, "The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was Remembered; What Was Forgotten?", 401-402.

¹⁴¹ Dever, "The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was Remembered; What Was Forgotten?", 406.

¹⁴² Dever, "The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was Remembered; What Was Forgotten?", 404.

¹⁴³ Dever, "The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was Remembered; What Was Forgotten?", 401.

¹⁴⁴ Dever, "Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?", 81.

¹⁴⁵ Israel Finkelstein, "The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition", *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective* Thomas E. Levy Thomas Schneider William H.C. Propp Editors Text, Archaeology, Culture, and Geoscience, ed. Thomas E. Levy vd. (New York: Springer, 2015), 49.

imkânsız kılmaktadır.¹⁴⁶

Finkelstein'a göre İsrail ve Yahuda krallıkları döneminde ulusal bir destan olarak varlığını sürdüren Çıkış anlatısında bazı eski geleneklerin izleri devam ettirilmiş olsa da genel tema yedinci yüzyıl Yahuda'sına işaret etmektedir. Anlatıda çok sayıda belirli yer ve olaya yapılan referanslar, yazarın veya yazarların, hikâyeye çağdaş birçok detayı entegre etmiş olduğunu göstermektedir. Çıkış anlatısının çağdaş siyasi gerçekliklerden beslendiğine dair Finkelstein, Yahuda kralı Yoşiyahu (Josiah) ile Mısır kralı Necho arasında bir bağlantı kurmaktadır. İsrail krallığını yıkan Asurlar, 640 ile 630 MÖ yılları arasında bölgedeki güçleri zayıflamış, Filistin, Fenike ve eski İsrail Krallığı'nın topraklarından çekilmeye başlamışlardır. Aynı dönemde eski gücünü kazanmaya başlayan Mısır bu bölgelerin çoğunu ele geçirerek, Asur boyunduruğunu Mısır'ın siyasi egemenliğiyle değiştirmiştir. Yahuda kralı Yoşiyahu da bu dönemde Asur'un çöküşünden yararlanarak tüm İsrailoğullarını kendi yönetimi altında birleştirmek ve İsrailoğullarının topraklarını genişletmek istiyordu. İşte bu noktada Mısır imparatorluğu ve Yahuda krallığının topraklarını genişletme arzuları birbiriyle çatışıyordu ve Mısır Kral Yoşiyahu'nun önünde bir engeldi. Yoşiyahu büyük firavunla yüzleşmeye hazırlanıyordu ve birçok farklı kaynaktan gelen eski gelenekler, Yoşiyahu'nun siyasi hedeflerini güçlendiren tek bir destana dönüştürülmüştü. Finkelstein'a göre Musa ile firavun arasındaki karşılaşma aslında genç Kral Yoşiyahu ile yeni taç giymiş Firavun Necho arasındaki önemli karşılaşmayı yansıtmaktadır.¹⁴⁷

Sonuç

Mısır'dan çıkışla ilgili Antik dönemlerden bu yana pek çok görüş ileri sürülmüştür. Özellikle Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinin gelişmesiyle birlikte bu teoriler daha da çeşitlenmiştir. İleri sürülen bütün teoriler arkeolojik verilerin yorumlanmasından ibarettir. Arkeolojik buluntuların farklı şekillerde yorumlanmaya müsait olması çıkışın farklı dönemlere yerleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Ancak genel olarak teorilerin 15-13. yüzyıllar arasında yoğunlaştığı görülmektedir. Çıkış anlatısı için elimizdeki en eski kaynak Kitab-ı Mukaddes olduğundan şu ana kadar yapılan çalışmaların çoğu Kitab-ı Mukaddes arkeolojisi çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak Kitab-ı Mukaddes'teki çıkış anlatısı kendi içinde pek çok tutarsızlık barındırmaktadır. Bununla bera-

¹⁴⁶ Finkelstein - Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin Of Its Sacred Texts* (New York: Simon and Schuster, 2002), 65.

¹⁴⁷ Finkelstein - Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, 69-71.

ber çıkış anlatısının Mısır'dan izler taşıdığı çoğu araştırmacı tarafından ortaya konulmuş bir gerçektir.

Konuya bir de Kur'an perspektifinden bakacak olursak konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes'e nazaran çok daha az ayrıntı içeren Kur'an verileri arkeolojik verilerle herhangi bir çelişki arz etmemektedir. Kanımızca arkeolojik verilerin çoğu çıkışın Yeni Krallık döneminde (MÖ 1539-1292) gerçekleştiğine işaret etmektedir. Kur'an'ın Musa'nın evlatlık edinilmesinden bahsetmesi, Musa ismi hakkında herhangi bir köken belirtmemesi, Haman ismine yer vermesi, Hz. Musa ve Hz. Yusuf dönemleri için farklı yönetici isimleri kullanması ve çizdiği firavun portresi bu verilerle uyumlu olarak Yeni Krallık dönemine uygun düşmektedir. Yine de henüz elimizde olmayan ancak yer altında mevcut olup ilerleyen dönemlerde meydana çıkma ihtimali olan materyaller, ileri sürülen bütün teorilerin yeniden gözden geçirilmesine neden olacaktır.

Kaynakça

- Abraham Malamat. "The Exodus: Egyptian Analogies". *Exodus: The Egyptian Evidence*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.
- Ahmed Osman. *Krallar Vadisi'ndeki Yabancı*. Çev. Merve Arkan. İstanbul: Omega Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Araz, Ömer Faruk. "Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (30 Aralık 2024), 280-310. <https://doi.org/10.15370/Maruifd.1557350>
- Baki Adam. *Hız. Musa*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 1. Basım, 2019.
- _____. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2., 2016.
- Bryant G. Wood. "The Biblical Date for The Exodus is 1446 Bc: A Response To James Hoffmeier" *JETS* 50/2 (Haziran 2007), 249-258.
- _____. "The Rise and Fall of the 13th Century Exodus-Conquest Theory" *JETS* 48/3 (Eylül 2005).
- Bucaille, Maurice (F) Vd. *Çıkış Kitabı*. Çev. Ayşe Meral - İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, Türkçe 1. Bs., 2002.
- Dever, William G. "Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?". *Exodus: The Egyptian Evidence*. Ed. Ernest S. Frerichs ve Leonard H. Lesko. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.
- Dever, William G. "The Exodus and the Bible: What Was Known; What Was

Remembered; What Was Forgotten?”. *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Ed. Thomas E. Levy, Thomas Schneider ve William H. C. Propp. New York: Springer, 2015.

Donald B. Redford. “An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative”. *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in The Biblical Period*. Ed. Anson F. Rainey. Jerusalem: Graph-Chen Press Ltd., 1987.

_____. “Exodus I 11”. *Vetus Testamentum* 13/4 (Ekim 1963).

_____. “Observations On the Sojourn Of the Bene-Israhel”. *Exodus. The Egyptian Evidence*. Ed. Leonard H. Lesko Ernest 5. Frerichs. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.

_____. “The Great Going Forth: The Expulsion of West Semitic Speakers from Egypt”. *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective*. ed. Thomas E. Levy Vd. New York: Springer, 2015.

Frank J. Yurco. “Merenptah’s Canaanite Campaign and Israel’s Origins”. *Exodus: The Egyptian Evidence*. Ed. Leonard H. Lesko Ernest 5. Frerichs. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.

Gary A. Rendsburg. “The Date of the Exodus and The Conquest/Settlement: The Case for the 1100s”. *Vetus Testamentum* 42/4 (Ekim 1992). <https://doi.org/10.2307/1518961>

Hakan Olgun. Hz. Musa’nın Muhalefeti Horusu Öldürmek. İstanbul: Milet nihal, 1. Basım, 2021.

Finkelstein, Israel. “The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition”. *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Ed. Thomas E. Levy, Thomas Schneider ve William H. C. Propp. New York: Springer, 2015.

Finkelstein, Israel ve Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and The Origin of Its Sacred Texts*. New York: Simon And Schuster, 2002.

James K. Hoffmeier. *Israel In Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. “What Is the Biblical Date for the Exodus? A Response to Bryant Wood” *JETS* 50/2 (Haziran 2007), 225-247.

Jan Assmann. *Mısırlı Musa Batı Tektanrıcılığında Mısır’ın Lzi*. Çev. Bozkurt Le-

blebicioğlu. İstanbul: İthaki, 1. Basım, 2016.

Josephus. *Against Apion or On the Antiquity of the Jews*. Çev. H. St. J. Thackeray. London And New York: William Heinemann & G.P. Putnam's Sons, 1926.

Levy, Thomas E., Thomas Schneider ve William H. C. Propp (ed.). *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. New York: Springer, 2015.

Meyers, Stephen. "Exodus From Egypt". Exodus From Egypt. https://Www.Academia.Edu/43556790/Exodus_From_Egypt

Dee, Michael W. vd. "Radiocarbon Dating and the Exodus Tradition". *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Ed. Thomas E. Levy, Thomas Schneider ve William H. C. Propp. New York: Springer, 2015.

Osman, Ahmed vd. *Musa ve Akhenaton*. İstanbul: Omega Yayınları, 1. Bsk., 2016.

Schäfer, Peter. *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in The Ancient World*. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press, 1. Paperback Ed., 1998.

Sipahioğlu, Mukadder. "Manetho, With an English Translation". *Milel ve Nihal* 15/2 (28 Aralık 2018), 190-200. <https://Doi.Org/10.17131/Milel.505045>



Amerikan Yahudiliğinde Manevi Arayış: Bağımsız Minyanlar ve Dua Ayinleri

Rumeysa UZUN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi,

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[rumeysauzun1212@gmail.com], Orcid ID: 0009-0009-2945-1538



Öz: Bağımsız Minyanlar, 2000’li yıllardan itibaren çoğunlukla Kuzey Amerika’da, mevcut Yahudi kurumlarından bağımsız bir şekilde teşekkül eden Yahudi ibadet ve çalışma gruplarını ifade etmektedir. Sinagog vb. Yahudi kurumlarının gençleri manevi açıdan doyuramaması, ilgili kurumlardaki eşitsizlik ve hiyerarşinin rahatsız edici boyuta ulaşması, 2000’li yıllarda artan maneviyat arayışı sonucunda bireyler mevcut Yahudi kurumlarına yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma sonucunda özellikle 20-30’lu yaşlardaki genç Yahudiler, kendileri için farklı Yahudi alanları oluşturma motivasyonu eşliğinde birçok minyanın kurulmasında öncülük etmiştir. Kısa sürede 100’ü aşkın topluluk meydana getirilmiş, minyanlar kurulduğu yıllardan günümüze kadar geçen sürede hatırı sayılır bir muhataba sahip olmuştur. Bir trend haline gelen, gönüllülük şartı ile faaliyet yürüten ve geleneksel sinagog yapısına alternatif sunan minyanlar, özellikle sosyal ağlar aracılığıyla her geçen gün üye sayılarını arttırmaya devam etmektedir. Minyanların eşitlikçilik, gönüllülük, paylaşılan liderlik gibi esaslarının yanında belki de en çok dikkat çeken ve bu denli yayılım göstermelerine yardımcı olan özellikleri, geleneksel litürji ile modernizmi buluşturdıkları dua ayinleridir. Kampüs, park ve dijital platformlar gibi birçok farklı mekânda, çoğu zaman bir apartman dairesinde ayinlerini icra etmeye çalışan yenilikçi gruplar, Tevrat okumaları, Şabat ayinleri, Roş Aşana ve Yom Kippur kutlamaları vb. çeşitli etkinlikler düzenlemekte, duygusallık odaklı kolektif dua ayinleri aracılığıyla Tanrı ile yakınlaşmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda bu bildiride Amerikan Yahudiliğinin simgesi olan Bağımsız Minyan gruplarının geleneksel litürji ile kendi ideolojilerini harmanlayarak icra ettikleri dua ayinlerine hâkim olan anlayışı analiz etme üzerine odaklanılmaktadır. Bu doğrultuda minyanlar ve dua ayinlerinin temel özellikleri, ayinlerin uygulanış tarzı hakkında bilgi verici nitelikte bir çalışma meydana getirmek hedeflenmektedir. Bu hedefi gerçekleştirme adına çalışmamızda Bağımsız Minyanlar’ın nasıl bir ortamda meydana çıktığı, minyanların ne olduğu, ayinlerde nasıl müzik ve melodiler kullanıldığı, minyanlarda geleneksel-yenilikçi tarz eşliğinde ne çeşit ayinlerin düzenlendiği ve detayları ele alınacak, minyanlardaki ritüel anlayışı geleneksel Yahudi sinagoglarındaki ritüel anlayışı ile mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Ritüel, Dua, Yeni dini hareketler, Minyan.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca dünyada hemen hemen her alanda değişim ve dönüşümler yaşanmış, hiç şüphesiz dini sistemler de bu değişim ve dönüşümden nasibini almıştır. Sanayi Devrimi, modernleşme, küreselleşme, teknoloji ve insan hakları alanlarında gelişmelerin yaşanması gibi etkenler günlük hayatımızı değiştirmenin yanında ideolojilerimizde de etkili olmuş, insanların maneviyata ve dine olan bakış açısı zaman içerisinde farklılaşmıştır. Bu değişim ve dönüşüm rüzgarının etkisiyle kadim geleneklerde otorite sayılan kurumlar farklılaşan çağa ayak uyduramamış, dolayısıyla bireyler ihtiyaçlarını gidermek amacıyla ve çeşitli nedenlerle yeni dini yapılar ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Bu durumun bir tezahürüne Amerikan Yahudiliğinde de rastlanmaktadır. Spesifik tatminsizliklere sahip olan birçok Amerikan Yahudisi örgütlü Yahudi kurumlarını dostluk merkezi olarak değil sömürücü, fazla şey isterken karşılığında bir şey kazandırmayan, zaman kaybı yapılar olarak algılamaya başlamışlardır. Bu nedenle manevi arayış kaygısıyla hareket eden genç Yahudiler için kendi akranlarının düzenlediği, çeşitli programların yer aldığı yenilikçi topluluklar daha cazip bir hale gelmiştir. Şüphesiz ki bu yenilikçi topluluklara verilebilecek en doğru örneklerden birisi Bağımsız Minyan grupları olacaktır.¹

Ülkemizde Yahudilikle ilgili pek çok çalışma yapılmış olsa da Yahudi Yeni Dini Hareketlerinden sayılan Bağımsız Minyanlar'ı direkt konu alan bir çalışma mevcut değildir. Bu bağlamda Amerikan Yahudiliği bünyesinde gelişen Bağımsız Minyanlar'ı analiz etmek için ilk olarak bu grupların nasıl bir zeminde ortaya çıktığını anlamak önem kazanmaktadır. Ayrıca minyan gruplarının ne olduğu anlaşılmadan doğal olarak ayinlerine hâkim olan anlayışı kavramamız mümkün olmayacaktır. Minyanların ayinlerinde kullandıkları müzik ve melodiler de topluluğun inanç, değer ve kimlikleri hakkında farklı bir perspektif sunmaktadır. Sinagog yerine tercih edilen minyanların getirdiği yenilikleri incelemek, minyanlarda uygulanan dini ritüellerin geleneksel sinagog ritüelleri ile mukayesesini yapmak da kritik önem taşımaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda “Amerikan Yahudiliği’nin simgesi haline gelen Bağımsız Minyan gruplarının geleneksel litürji ile kendi ideolojilerini harmanlayarak icra ettikleri dua ayinlerine hâkim olan anlayış nedir?” “Minyanlarda ne tür ritüeller icra edilmektedir?” “Minyanlardaki ritüeller geleneksel

¹ Jack Wertheimer (ed.), *The New Jewish Leaders: Reshaping the American Jewish Landscape* (Waltham, Mass: Brandeis University Press, 2011), 2.

sinagoglardaki ritüellerden ne ölçüde farklılaşmaktadır?” sorularının peşine düşülecektir.

1. Bağımsız Minyanların Yükselişi

İlk olarak minyan gruplarının hangi zeminde ve ne sebeplerle ortaya çıktığını anlamak elzemdir. Tarih boyunca yenilikler beraberinde değişimi getirmiş, Yahudilik’te de yeni bir anlam ve maneviyat arayışının sonucu farklı şekillerde tezahür etmiştir. Örneğin 1825 yılında *halahayı* incelemek, ritüeller hakkında sorgulamak isteyenlere bilgi vermek için kurulan *Hebra Hinuch Nedarim*, 1. Dünya Savaşı zamanında genç Yahudiler tarafından Yahudiliği canlandırma amacıyla kurulan *Genç İsrail Hareketi*, 2. Dünya Savaşı esnasında üniversiteleri eğitime teşvik etme amacıyla kurulan *Brandeis Camp Institute*, 1960-1970’li yıllarda eşitlikçi ve daha serbest ayinler icra etmek için kurulan *Havurah* hareketi değişimin ayak sesleri olarak nitelendirilebilir. Mevcut durumdan rahatsız olduğunu ve bir değişim arzusunun hâkim olduğunu ifade eden bu girişimler, kendilerinden sonra gelecek daha kapsamlı bir yapının habercisi olmuşlardır.²

Yahudi Tarihi Profesörü Jonathan Sarna, Yahudiliğin değişim dönüşüm sürecinden geçerek olgunluk çağına gelmesinde ve Bağımsız Minyanlar’ın ortaya çıkmasında bazı etkenlerin kritik rol oynadığını belirtmektedir. Bu etkenlerden ilki 20. yüzyılın sonlarında feminizmin tekrar canlanması ile kadınların liderlik pozisyonlarına erişebilmesi, kadınların özgür bir şekilde dini metinleri inceleme hakkı elde etmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin gündeme gelişi sayesinde Yahudi yaşamının farklı bir boyuta evrilmesiyle ilgilidir. Böylece sinagoglarda, dini ve sosyal yaşamda arka planda kalan kadınlar haklarını elde etme konusunda bir şans bulmuştur. Eşzamanlı olarak Amerikan Yahudilerinin mevcut dini kurumlardan uzaklaşması ile başlayan manevi arayış ve uyanış süreci çeşitli ibadet tarzlarının şekillenmesine neden olmuştur. Bununla beraber Yahudi eğitiminde meydana gelen reformlar da Yahudiliğin farklı bir şekilde ele alınmasını sağlamış ve bunun sonucunda çeşitli ibadet grupları inşa edilmiştir.³

Bağımsız Minyanlar, İsrail Devleti’nin bazı politikaları hakkında eleştirel bir tavır takınsalar da çoğunlukla İsrail Devleti’nin varlığını kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Bu nedenle minyan liderleri ve üyelerinin çoğunluğu bazı dönemlerde İsrail’de bulunarak oradaki sinagog yapıları ve ibadet şekillerinden

² Jonathan Sarna, “Foreword”, *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities* (Woodstock, Vt: Jewish Lights, 2010), ix-xiii.

³ Sarna, “Foreword”.

etkilenmişlerdir. Dolayısıyla Bağımsız Minyanlar'ın İsrail ve ABD'nin ortak ürünü olarak nitelendirilmesi doğru bir yaklaşım olacaktır. Bir diğer etken minyan üyelerinin LGBTQ+ hareketinin aktif olduğu bir dönemde yaşamış olması ve bu nedenle minyanlarda kişilerin cinsel yönelimleri nedeniyle zorbalığa, dışlamaya uğramasının yanlış olduğu düşüncesinin hâkim olmasıdır. Bu doğrultuda eşcinsel Yahudiler Bağımsız Minyanlar'da yöneticilik, ayin liderliği vb. çeşitli rollerde bulunma imkânı elde etmiş, bazı minyanlar ise LGBTQ+ onur yürüyüşlerine katılarak bu kişilerin hak mücadelelerine doğrudan destek vermişlerdir. Günümüzde de minyanların hemen hemen tamamı LGBTQ+ dostu bir kimlikle tanınmakta her türlü cinsel yönelime sahip bireyler minyanlara dilediği gibi katılım sağlayabilmektedir.⁴

Ayrıca değişen evlenme ve çocuk sahibi olma yaşları, sinagogların bekar gençlerdense evli kişilerin ve ailelerin katıldığı mekanlar haline gelmesi, üniversiteden mezun olan genç Yahudilerin kendilerine uygun yenilikçi bir ibadet ortamı arayışında olması, sinagoglara alternatif sağlayan Bağımsız Minyanlar'ın popülerleşmesini sağlamıştır. Son olarak bu grupların finans yönünden güçlü olunan bir dönemde ortaya çıkmaları bazı sermayedarların minyan gruplarının geleceği olduğunu öngörerek fonlar sağlamasına neden olmuş, bu şekilde bahsi geçen gruplar kısa sürede yankı uyandırabilecekleri bir ortamda tarih sahnesine çıkmışlardır.⁵

Tüm bu sebepler göz önüne alındığında mevcut kurumların yetersiz oluşu, sinagogların katı kuralları, ibadet sitilinde yenilik arayışları, toplumda eşitsizliğin hâkim oluşu vb. etkenlerin insanların minyan çatısı altında buluşmalarına vesile olduğu görülmektedir. Devrimci bir akım olarak nitelendirilebilecek minyanlarda dezavantajlar tersi duruma dönüştürülmeye çalışılmıştır. Söz gelimi cinsiyet eşitsizliğinin yer aldığı bir toplumda eşitlik, dayatılan katı normlara karşı esneklik savunulmuştur. Buna göre minyanların ideolojisinin, ortaya çıktığı zemin ile doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

Özellikle son 30 yılda birçok Amerikalı Yahudi, sinagog veya geleneksel kurumlarda ibadet etmek yerine küçük ve gayri resmi mekanlarda toplanan gruplar eşliğinde ibadet etme ihtiyacı hissetmektedir.⁶ Bu tarz yenilikçi topluluklara katılım sağlayan genç Yahudiler, geleneksel Yahudi cemaatinden memnuniyetsizliklerini ve hayal kırıklıklarını dile getirmişlerdir. Sinagoglarda

⁴ Sarna, "Foreword".

⁵ Sarna, "Foreword".

⁶ Michelle Shain, *Against The Tide? An Empirical Analysis Of Independent Minyan Members* (The Hebrew University Of Jerusalem, Master Of Arts, 2008), 10.

aradığını bulamayan bireyler, esasında geleneksel Yahudi kurumlarının misyon ve hedeflerini reddetmemekte ancak bu kurumların sosyal yapı ve anlayışlarından ciddi rahatsızlık duymaktadırlar. Sinagogların evli ve çocuklu yetişkinlere hitap etmeye yoğunlaşması sonucu kendilerini demografik olarak dışlanmış hisseden bireyler bu durumun yanı sıra sinagog vb. kurumlardaki sosyal dışlayıcılık, sınıflar arası etkileşimin sınırlanması, Yahudi cemaatinin kendi gündemini ve isteklerini kişilere dayatması, belirlenen normlardan taviz verilmemesi ve yeniliklere kapalı bir tutum sergilenmesi sonucu mevcut Yahudi kurumlarına yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşma ve aidiyet kaybı sonucunda bireyler sinagog yapısından bağımsız alternatif dini topluluklara yönelmeyi tercih etmişlerdir.⁷

Bu bağlamda Bağımsız Minyanlar Amerikan Yahudiliği çatısı altında geleneksel Yahudi kurumlarına alternatif sunabilecek yapılardan birisi olarak kabul edilmektedir. Birçok küçük topluluğu içerisinde barındıran şemsiye grup olarak nitelendirebileceğimiz bu yapılar, ismini İbranice bir kelime olan minyandan almıştır. Minyan *Tefila*, Tora okuması, *Kadiş* gibi dini törenlerin cemaatle icra edilebilmesi için gereken 10 Yahudi erkeğin oluşturduğu grup anlamına gelmektedir.⁸ Bağımsız Minyan ifadesi ise son yıllarda çoğunlukla Kuzey Amerika'nın çeşitli bölgelerinde kurumsallaşan, özellikle genç kesimlere hitap ederek Yahudiliğe canlılık ve yeni bir soluk kazandıran gruplara atıfta bulunmaktadır. Genellikle dua amaçlı bir araya gelen ve Yahudiliği yaşama anlayışında köklü bir değişim yaratma misyonunu yüklenen gruplar, özgün ve aykırı yaklaşımlarıyla adeta yapısal bir devrime imza atmışlardır.⁹ Amerikan Yahudiliğine yeni bir rota oluşturmayı hedefleyen minyanlar özellikle 2000'li yıllardan itibaren etkinliğini artırmış ve kısa süre içerisinde 100'den fazla topluluk meydana getirmeyi başarmıştır.¹⁰ New York, Los Angeles ve Chicago gibi büyük Yahudi nüfusuna sahip metropollerin yanında daha az Yahudi nüfusuna sahip şehirlerde de birçok minyan inşa edilmiştir.¹¹

Araştırmacı Robert Wuthnow özellikle 20. yüzyılın son 30 yılında Amerika'da birçok küçük ibadet grubunun oluşturulduğunu ve bu grupların birçok insanı etkilemeyi başardığını iddia etmektedir. Wuthnow'a göre bu tarz küçük gruplar Amerikan toplumundaki maneviyat anlayışını bütünüyle değiştirmektedir. Modern yapıları, bireylerin ihtiyaçlarını önemsemeleri, samimi ayin

⁷ Shain, *Against The Tide?*, 24.

⁸ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (Gözlem Yayıncılık, 2002), 410.

⁹ Ethan Tucker, "What Independent Minyanim Teach Us About the Next Generation of Jewish Communities", (Ocak 2007), 39.

¹⁰ Jonathan Sarna, "Independent Minyanim", *Hadar Institute* (Erişim 18 Şubat 2025).

¹¹ Shain, *Against The Tide?*, 1.

ortamları ile ön plana çıkan gruplar gönüllü toplantı ve etkinliklerle varlıklarını sürdürerek her geçen gün üye sayılarını artırmaktadır.¹² Bu duruma uygun olarak minyanlar hiyerarşinin olmadığı, bireylerin toplulukta aktif olarak rol aldığı, her kesimden ve ideolojiden insanın rahatlıkla katılım sağladığı, eşitlikçi, gönüllülük esasıyla devamını sağlayan, geleneksel litürjiye bağlı kalmakla beraber yenilikçi yaklaşımlara da açık olan bir topluluk meydana getirme misyonu ile yola çıkmışlardır. Kısa sürede ABD’de popüler hale gelen gruplar genellikle Şabat vb. önemli bayramlarda, Yahudilik’te kutsal olarak değerlendirilen günlerde kampüs, park, apartman daireleri ve açık alanlarda toplanarak çeşitli etkinlikler düzenlemekte ve kendilerine has bir tarzda ibadet etmektedirler.¹³ Minyanlar küçük bir yönetici grubu tarafından yönetilmekte, gerçekleştirilecek olan ayinler, etkinlikler ve toplantılar için duyurular elektronik ortamda e-posta veya web siteleri üzerinden yapılmaktadır. Demokrasinin her anlamda egemen olduğu minyanlar 21. yüzyılda Amerikan Yahudiliğinde tekdüzeliği kırma ve Yahudi yaşamının canlandırılması adına önemli adımlardan birini gerçekleştirmiştir.¹⁴

Ünvanlarında bulunan “bağımsız” ifadesinden de anlaşılacağı üzere minyanlar geleneksel mezheplere katılma konusunda isteksiz davranmakta, herhangi bir mezhebin otoritesine sığınmayı reddetmektedir. Mezhebî ve ideolojiye yönelik tartışmaların oluşturacağı kısır döngü ile zaman kaybetmektense enerjilerini ibadete ve çeşitli dini pratiklere yönlendirmeyi tercih etmişlerdir. Her ne kadar minyan üyeleri sinagoglarda ibadet etmekten uzaklaşsa da bu grupların sinagogdan ve gelenekten bütünüyle koptuğunu düşünmek hatalı olacaktır. Çünkü minyan mensupları modern dünyaya uyum sağlamaya çabalarken aynı zamanda geleneğin etkilerinden ayrılmamaya da özen göstermektedirler. Bu duruma paralel olarak sinagog ayinlerini tatmin edici bulmayan bireyler, daha duygusal ve gelenekle uyumlu bir ibadet tarzı arayışında olduğundan yoğun manevi duyguların hâkim olduğu minyanların güvenli limanına sığınmışlardır.¹⁵

¹² Shain, *Against The Tide?*, 10.

¹³ Rabbi Elie Kaunfer, *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities*, ed. Prof Jonathan D. Sarna (Woodstock, Vermont: Jewish Lights, 2010), 4.

¹⁴ Riv Ellen Prell, “Independent Minyanim and Prayer Groups of the 1970s: Historical and Sociological Perspectives”, *Zeek* (Erişim 19 Şubat 2025).

¹⁵ Tucker, “What Independent Minyanim Teach Us About the Next Generation of Jewish Communities”.

2. Minyanlar ve Müzikal Dua Deneyimi

Müzik, kültürün ve duyguların yansıtılmasında hayati bir unsur sayılmakla birlikte ritüellerde de yaygın olarak kullanılan önemli bir araçtır. Coşkulu ve kendinden geçmiş tarzda ibadete önem veren minyanlar için de müzik ve melodiler doğal olarak kritik bir önem arz etmektedir. Nitekim minyan gruplarından biri olan *Kehilat Hadar* için dua esnasında şarkı söylemek hayati bir öneme sahiptir.¹⁶ *Hadar*'ın temel ilkelerinden birisi şüphesiz ki kolektif duanın ilham verici bir deneyim yaşatması gerektiğiyle ilgilidir. Bu anlayış ışığında *Hadar*'a göre şarkı ve müzik bir dua toplumu oluşturmanın temel bileşeni olarak kabul edilmektedir.¹⁷

Kehilat Hadar'ın kurucularından Elie Kaunfer, müziğin birçok insanın dua etmesini ve cemaatin aktif üyesi haline gelmesini kolaylaştırıcı bir etkisi olduğu kanısındadır. Bu açıdan müziğin ayinlerde kullanılması *Hadar*'ın devamlılığı için de önem taşımaktadır. *Kehilat Hadar*'ın kurulduğu yıllarda insanlar bir melodiyi kavrayana kadar dua bitmekteydi. Bu sebeple Julia Andelman öncülüğünde yeni melodilerin öğrenildiği çeşitli oturumlar düzenlenmeye başlandı. *Roş Ašana* ve *Yom Kippur* gibi kutsal bayramlar öncesinde yeni melodiler üzerine dersler verilmekte ardından bu melodiler dua ayinlerine dahil edilmekteydi. Aynı şekilde Şabat için de yeni melodi dersleri veriliyor ve duaların iş birliği eşliğinde melodiler Şabat ayinine ekleniyordu.¹⁸ Böylece topluluğun can damarı olan yenilikçi anlayış, ayinlerde kullanılan müzik ve melodilere de yansımaktaydı. Bu durumla bağlantılı olarak *Hadar*'ın vizyonu Şabat ve Kutsal Bayram melodilerini kapsayan düzenli bir şarkı öğretim programı sunmak ve giderek repertuarı genişletmek olarak belirlenmiştir. Bu vizyon doğrultusunda Haham Julia Andelman yönetiminde *VeYe'etayu*, *Ashrei*, *Sim Shalom*, *Mah Ashiv* ve diğer *Hadar* favorileri de dahil olmak üzere *Hadar*'da tanıtılan 19 eklektik melodiden oluşan *Pri Eitz Hadar* koleksiyonu üretilmiştir. Youtube'dan bile kolayca erişebileceğimiz *Pri Eitz Hadar* albümü, Yahudi dualarındaki müzikal repertuarı geliştirmek isteyen diğer toplumlar için örneklik teşkil etmektedir.¹⁹

Minyanlarda müzik konusunda bir lider sayılabilecek Joey Weisenberg, Yahudi müzikal-manevi yaratıcılığını geliştirme üzerine çalışmış ve bu amaçla *Hadar Yükselen Şarkı Enstitüsü*'nü kurmuştur. Joey online platformlardan dünyanın farklı bölgelerindeki toplulukların müziği Yahudi yaşamında daha etkili

¹⁶ Shain, *Against The Tide?*, 98.

¹⁷ “Pri Eitz Hadar Album - Kehilat Hadar” (Erişim 20 Şubat 2025).

¹⁸ Kaunfer, *Empowered Judaism*, 42.

¹⁹ “Pri Eitz Hadar Album - Kehilat Hadar”.

bir şekilde kullanabilmeleri için eğitimler vermektedir. *The Torah of Music*'in yazarı ve 8 albümün sahibi olan Joey, antik ve geleneksel Yahudi melodilerini öğretmekle beraber birçok Yahudiye ilham veren yeni niggunimler²⁰ bestelemektedir.²¹ *Kehilat Hadar*'ın Şarkı Enstitüsü'ne, ayinlerde kullanılacak melodileri içeren albümlere ve Yahudi müziğine gönül vermiş sanatçılara sahip olması topluluğun müzik ve melodiye bakış açısı hakkında fikir vermektedir.

Minyan Tiferet, web sitesinde çeşitli ritüellerde çalınan melodileri derlediği bir çalma listesi kolajı oluşturmuştur. Şabat sabahı çalma listesinde *Psukei D'Zimra* şarkıları, Tora ayinleri, *Mi Sheberach* için alternatif melodiler bulunurken *Kabala Şabat* için yapılan çalma listesinde *Anna B'Koach*, *Lecha Dodi 1-2*, *Mizmor Shir 1-2*, *Tov LeHedot*, *Hashem Malach Geut Lavesch*, *Tzadik Katamar 1-2*, *Mikolat Mayim Rabim* gibi dua ve ilahi kayıtları bulunmaktadır.²² Görüldüğü üzere *Minyan Tiferet* farklı ayinlerde kullanmak amacıyla melodi, dua ve ilahileri sınıflandırmaktadır.

Chicago'da bulunan *Windy City Minyan* bağımsız, eşitlikçi ve canlı Yahudi dini ayinleri gerçekleştirmek isteyen bir başka gruptur. Burada ayinler geleneksel Yahudi sinagoglarında bulunan haham ve korolar olmadan bolca şarkı ve gönüllü dua liderliği eşliğinde gerçekleştirilir. Ayin liderlerinin seçebilmeleri için geniş bir melodi yelpazesi bulunmaktadır. Topluluğun web sitesinde favori melodilerin tam listesi halka açık olarak sunulmaktadır. Nitekim grup *Kabala Şabat*'ta *Yedid Nefesh*, *Shiru Ladonai*, *Mizmor Shiru Ladonai*, *Tzadik Katamar* gibi melodiler kullanmaktadır.²³

Kol Zimrah Yahudi koro müziğini icra etme, sürdürme, tanıtmaya ve bu sayede hayatları zenginleştirmeyi misyon edinen Chicago'nun farklı yerlerinden gelen gönüllü kişilerin yönettiği başka bir Bağımsız Minyandır. Koro olarak faaliyet yürüten grup birçok farklı cemaatten üyelerin yanı sıra Yahudi müziğiyle bağ kurmayan insanlarda da ilgi uyandırmaktadır. Grubun web sitesinde koroya katılım sağlamak isteyenler için de bir başvuru linki bulunmaktadır. Yahudi müziğine yön vermiş birçok sanatçıyı buluşturan ve yıl içerisinde çeşitli konserler düzenleyen grup oldukça geniş bir repertuara sahiptir. İbranice, İngilizce, Yidiş ve çeşitli dillerde şarkı söyleyen, müziğin yaşamdaki gücüne vurgu yapmak isteyen *Zimrah* korosu, şarkı söylemek için hiçbir bir fırsatı

²⁰ Tanrı'ya yakınlaşmak için söylenen sözsüz melodiler. "Nigun", *Britannica* (Erişim 23 Mart 2025).

²¹ "Joey Weisenberg", *Hadar Institute* (Erişim 20 Şubat 2025).

²² "Minyan Tiferet of Englewood and Tenaflly", *Minyan Tiferet of Englewood and Tenaflly* (Erişim 25 Şubat 2025).

²³ "Windy City Minyan", *Windy City Minyan* (Erişim 28 Şubat 2025).

kaçırmamaktadır.²⁴ Bu bağlamda dua grubu olmanın yanında koro olarak da faaliyet yürüten *Kol Zimrah* müziğe olan ilgisini farklı bir boyuta taşımış, konserleri sayesinde Yahudi müziğinin daha geniş ölçekte yayılmasını sağlamıştır.

Kadınların ibadetlerdeki etkinliğini artırma gayesiyle yola çıkan Ortaklık Minyanları'nın en önemli üç bileşeni müzik, feminizm ve topluluk inşası olarak tasnif edilebilmektedir. Kalıplaşmış toplumsal cinsiyet normlarına karşı mücadele yürütmeye çalışan Ortaklık Minyanları'nda müziğe büyük ihtimam verilmekte, haftalık ayinlerde düzenli olarak çeşitli müzik ve melodiler kullanılmaktadır. Bir başka deyişle müzik, Ortaklık Minyanları'nda icra edilen dua ayinlerinin kritik bir unsuru haline gelmiştir. Nitekim Ortaklık Minyanları'ndan İbranice “*Yeni Bir Şarkı*” anlamına gelen *Shira Hadasha*, ayinlerinde uzun süren hararetili, tutkulu ve coşku dolu şarkılarıyla ün kazanmış, bazı kişiler tarafından bu minyan “*şehrin en iyi gösterisi*” olarak tanımlanmıştır.²⁵

Kudüs merkezli *Shira Hadasha*'nın özellikle yaz aylarındaki ayinlerine 400'den fazla ziyaretçi katılmakta, müzikleri trend haline geldiğinden yapılan ayinler CD formatında satışa sunulmaktadır. *Shira Hadasha*'nın Şabat ayinlerinde ibadet coşkusunu artırmak, erkek-kadın tüm herkesin müziğe eşlik etmesini teşvik için ünlü besteci *Shlomo Carlebach*'ın şarkıları ve buna benzer davetkar melodiler kullanılmaktadır. Ayrıca Ortodoks sinagoglarında sesleri çıplaklık olarak nitelendirilen kadınlara burada seslerini duyurma ve ayinlere aktif katılım şansı sunulmakta, bu sayede Tanrı ile daha sağlam bir bağın kurulduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda müzik, kapsayıcı bir toplum oluşturmada, cinsiyet tabularını yıkmada ve manevi bağ kurmada güçlü bir araç olarak kullanılabilir. ²⁶

Bir diğer Ortaklık Minyan'ı olan *Kol Sasson* dua, öğrenme ve arkadaşlık için bir araya gelen, halahanın geleneksel çerçevesinden çıkmadan Yahudi yaşamını farklılaştırmayı amaçlayan bir başka topluluktur. *Kol Sasson* Yahudi hukuku çerçevesinde entelektüel sorgulamalarda bulunmakta eşitlikçi, kapsayıcı bir tutumla ve şarkılarla dolu dua ayini ile ön plana çıkmaktadır.²⁷ Hareket üyeleri İngilizce ve İbranice poptan geleneksel Yahudi melodilerine kadar pek çok tarzda müzik çeşidi ile yakından ilgilenmektedir. İki yılda bir profesyonel albüm ortaya çıkaran grup, birçok konserde sahne alarak Yahudi müziğinin

²⁴ “Kohelet: A Small Egalitarian Jewish Congregation in Denver” (Erişim 23 Şubat 2025).

²⁵ Gordon Dale, “Music and the Negotiation of Orthodox Jewish Gender Roles in Partnership Minyanim”, *Contemporary Jewry* 35/1 (01 Nisan 2015), 37.

²⁶ Dale, “Music and the Negotiation of Orthodox Jewish Gender Roles in Partnership Minyanim”, 38.

²⁷ “Kol Sasson Congregation” (Erişim 20 Şubat 2025).

yayılmasına katkıda bulunmakta, kendi sanatsal ürünlerini ayinlerinde kullanarak müziğe olan ilgisini kanıtlamaktadır.²⁸

Minyanlarda dua ayinleri için melodi seçimi önem arz eden bir durumdur. Bu doğrultuda topluluğun şarkılara katılımını teşvik edecek olan, kolay takip edilen davetkar melodiler seçilmelidir. Diğer yandan karmaşık ve ses tonu açısından zorlayıcı melodilerden uzak durulmalıdır. Melodinin kullanılış amacı kişileri farklı ruh hallerine sokarak ayine odaklanılmasını sağlamak olduğundan melodilerin toplulukta sevinç, yas, umut, coşku gibi duyguları uyandıracak şekilde kullanılması gerekmektedir. Eğer amaç ayin esnasında katılımcıların dikkatini dağıtmamak ise daha alışlageldik ve klasik melodiler kullanılabilir; ancak amaç katılımcılarda derin bir etki bırakmak ve dua metinlerini farklı bir yönden tahlil etmelerini sağlamaksa yeni melodiler de tercih edilebilmektedir. Bireylerin ihtiyaçlarını önemseyen minyanlarda eski melodiler tamamen terk edilmeden yeni melodiler keşfetmeye her daim hazır olunması gerekmektedir. Sözlü melodilerin yanı sıra *niggunim* adı verilen sözsüz melodiler aracılığıyla da dua ambiyansı güçlendirilebilmektedir. Nitekim *niggunim*ler dua başlamadan önce ortamı hazırlamada, *Amida*²⁹ tekrarıdan önce sessizlikten konuşmaya geçişi sağlamada ve duanın sonunda duyguyu yoğunlaştırmada kullanılabilir. Ayrıca dua ayinlerinde Yahudi duasının temel formu olan *nusah* doğru ve yerinde kullanılmalı, dua içinde bulunan bölümler ve temalar arası geçişler *nusaha* uygun olmalıdır.³⁰

Görüldüğü üzere Bağımsız Minyanlar'ın büyük çoğunluğu için müzik kritik bir rol oynamaktadır. İcra edilen ayinlerde kullanılan melodi ve ezgilerin yanında Yahudi müziğine katkıda bulunarak geniş çaplı konserler düzenleyen, albümler çıkartan gruplar da mevcuttur. Derin manevi ayinleri hedefleyen minyanlar için müzik, melodi ve eşlik edilen şarkılar duyguları harekete geçiren unsurlar olarak önem taşımaktadır. Minyanlarda geleneksel melodi ve ezgilerin kullanılması geleneğe bağlılığı simgelerken birçok grubun kendi melodi ve şarkılarını bestelemesi de yeniliğe açıklığa bir vurgu niteliği taşır. Sonuç olarak bu toplulukların müziği kendi ihtiyaçlarına ve yönelimlerine göre ibadetlere entegre ederek özgün bir ritüel tarzı geliştirdikleri çıkarımı yapılabilmektedir.

²⁸ "MUSIC", *Kol Sasson* (Erişim 20 Şubat 2025).

²⁹ Ayakta okunan dua anlamına gelen *Amida*, Yahudi ibadeti için merkezi bir unsur sayılmaktadır. Bu dua ayakta, ayaklar bitişik bir şekilde bireysel veya topluluk eşliğinde okunmalıdır. Geoffrey Wigoder, *Encyclopedia of Judaism* (New York : London: Hungry Minds Inc,U.S., 1989), 51.

³⁰ Kaunfer, *Empowered Judaism*, 118-120.

3. Bağımsız Minyanlar'da Yenilikçi-Geleneksel Dua Esintisi

1960-1970'li yıllarda genç Yahudi liderler, kurumların boyunduruğunda ve materyalizmin baskısı altında kalan Yahudi dünyasına karşı harekete geçerek *Havurah* adlı ibadet topluluklarını meydana getirmiştir. Bu gruplar katılımcıları daha aktif kılan ve derin ruhani deneyimlerin yaşandığı yenilikçi bir ibadet tarzı sistemleştirmiştir. Bu sebeple *Havurah* birçok araştırmacı tarafından Bağımsız Minyan'ın temelini aldığı yapı olarak nitelendirilse de bazılarına göre *Havurah*'ın Bağımsız Minyanlar'a kıyasla çeşitli eksiklikleri bulunmaktadır. Bu eksikliklerin belki de en önemlisi *Havurah* gruplarında geleneksel litürjinin yeterince önemsenmemesidir. *Havurah*'ın geleneğe değer vermeyen tutumu karşısında Bağımsız Minyanlar geleneksel litürji ile modernizmi harmanlayarak kendilerine özgü bir ibadet tarzı geliştirmiştir. Minyanları ibadet açısından ikiye ayırmak gerekirse bir grubun Ortodoks benzeri geleneksel ibadetleri modern, eşitlikçi ilkelerle birleştirirken ikinci grubun yenilikçi bir tarz benimseyerek reformcu değerlere daha yakın bir konumda durduğu söylenebilir. Bir başka deyişle minyanlar ayinlerini geleneğin ışığında icra ederken geleneğin ötesine geçerek özgün bir çizgide de çeşitli ayinler düzenleyebilmektedirler.³¹

Minyanların en belirgin özelliklerinden birisinin geleneğin etkisinden kopmadan modern değerlerle yoğrulmuş kaliteli duaya verdikleri ehemmiyet olduğu aşikardır. Liderlik yapısının ve hiyerarşinin mevcut olmadığı gruplarda ayinler, profesyonel din adamı olmayan minyan katılımcıları tarafından yönetilmektedir. Ayinlerde asıl önemli olan bireylerin ihtiyacı olduğundan ayin içeriği ihtiyaca göre değişkenlik göstermektedir. Her açıdan esnek bir yapıya sahip olan minyanlarda hahamlar yerine ruhani direktörler, kantorlar yerine ise canlı eğlence yöneticileri mevcuttur. Bu topluluklardaki ayinler genellikle canlı müzik eşliğinde gerçekleşmektedir. Kapsayıcı ve eşitlikçi bir tavra sahip olan minyanlarda her ırktan, kimlikten, mezhepten ve hatta dinden insanlar kendilerine yer bulabilmektedir.³²

Bahsedildiği üzere minyanlarda ücretli din adamları veya ruhban sınıfından herhangi bir kimse ayin yönetmemekte bunun yerine topluluk katılımcıları ayinlere gönüllü olarak liderlik etmektedir. Bu noktada ayini yönetecek kişilerin sahip olması beklenen bazı nitelikler mevcuttur. Söz gelimi iyi bir dua liderinin dua etmeye uygun bir ses tonuna sahip olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra dua lideri *siddurun*³³ sözlerine hâkim olmalı ve yapılacak hataları en aza

³¹ Wertheimer, *The New Jewish Leaders*, 177.

³² Jack Wertheimer, *The New American Judaism: How Jews Practice Their Religion Today* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), 245-246.

³³ Siddur İbranice'de dua kitabı anlamına gelmektedir. Litürjik düzenleme topluluklara

indirgemeye çabalamalıdır. Ayin liderinin duygusal durumu üyeleri de etkileyeceğinden liderin sakin ve soğukkanlı olması beklenmektedir. Dua lideri *siddur*da bulunan dua ifadelerini monoton veyahut her seferinde aynı tonda söylememeli bazı ifadeler yüksek bazıları alçak sesle, bazı melodiler hızlı bazıları ise yavaş şekilde söylenmeli, bu şekilde katılımcılara coşkulu bir dua deneyimi sağlanmalıdır. Bu çerçevede dua liderinin adeta bir orkestra şefi gibi topluluğun uyumlu bir şekilde hareket etmesini sağladığı bu nedenle ayinin kalitesine doğrudan etki ettiği çıkarımı yapılabilmektedir.³⁴

3.1. Şabat Duaları

Şabat, Tanrı ile İsrail halkı arasında kutsal bir işaret olmakla beraber Tanrı'nın dünyayı altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesine atıfta bulunmaktadır. Geleneksel Yahudilik'te olduğu gibi minyan gruplarında da Şabat günü kutsal sayılmakta, bugüne özel çeşitli pratikler büyük bir titizlikle icra edilmektedir.³⁵ Minyanlar genelde Şabat günleri toplanmayı ihmal etmemekte cuma akşamı veya Şabat sabahında çeşitli ayinler düzenlemektedir.³⁶

Şabat ile ilgili ayinlerden biri Şabat'ı sevinçle, hoş kıyafetlerle, dua ve ziyafetle karşılamak anlamına gelen *Kabala Şabat*'tır.³⁷ *DC Minyan* kendi web sitesinde yayınladığı yönergelerde *Kabala Şabat*'ın yapılış aşamalarını sunmuştur. Bu bağlamda örneklik teşkil etmesi amacıyla ayinin yapılış aşamaları sıralanacaktır. *DC Minyan*'da *Kabala Şabat* için *Shim Shalom sidduru* kullanılmaktadır. Ayin başlangıcında *Yedid Nefesh* duası okunmaktadır. “*Görkemli varlığının önünde alçakgönüllülükle eğiliyorum. Tatlı sevgin beni heyecanıyla sevindirsin. Çünkü başka hiçbir zarıflık açlığını dindiremez.*”³⁸ Ardından *L'chu N'ran'no* duası okunur. “*Gelin Rabb'e neşeyle şarkı söyleyelim, kurtuluşumuzun kayasına sevinçle seslenelim.*”³⁹ Bu kısımda 6 mezmur bulunmaktadır. Ayin lideri her mezmurun ilk birkaç kelimesi ile son birkaç kıtasını yüksek sesle okumalıdır. Eğer bir mezmurun tamamı yüksek sesle okunmak istenirse son bölümdeki kıtalar tekrar edilmemelidir. Altı mezmur sonunda *Ana B'koach* duası eklenebilir. “*Yalvarıyoruz sana! Ey Ulu Tanrı, ümmetinin*

göre değişim gösterse de dua ayinleri temel yapıları açısından büyük oranda benzerlik teşkil etmektedir. Martin S. Cohen - Michael Katz, *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews* (New York, NY, 2012), 21.

³⁴ Kaunfer, *Empowered Judaism*, 115-118.

³⁵ Rabbi Aviva Richman, “Shabbat and Modernity”, *Hadar Institute* (Erişim 22 Şubat 2025).

³⁶ Wertheimer, *The New American Judaism*, 250.

³⁷ Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 301.

³⁸ Haham Zalman Schacter, “יְדִיד נֶפֶשׁ | Yedid Nefesh”, Text (Erişim 22 Şubat 2025).

³⁹ “L'chu N'ran'na” (Erişim 22 Şubat 2025).

duasını kabul et, bizi güçlendir ve arındır. Güçlü Kutsal Olan, bol iyiliğinle cemaatine rehberlik et."⁴⁰ Bu duanın ardından *L'cha Dodi* duası okunmalıdır. Ayin esnasında melodi genellikle orta kısımda değiştirilmektedir. *Bo'i V'Shalom* (huzur içinde gel) kısmında ayin lideri yüzünü giriş kapısına çevirmeli, *Bo'i Kallah* (gel, gelin) kısmında ise önce kapıya sonra cemaate dönerek eğilmelidir. Her paragrafın ilk ve son cümleleri yüksek sesle okunarak ayin bitirilmelidir.⁴¹

Kehilat Hadar da *Kabala Şabat*, *Ma'ariv* (akşam duası), *Pesukei D'Zimra* (Sabah dualarında, *Bare hu*'dan evvel söylenen dua), *Şakarit* (sabah duası), *Tora* okuması, *Musaf* (ek dua), *Minha* (öğle duası), *Zemirot* (dini şarkılar) gibi çeşitli Şabat ayinlerine ev sahipliği yapmaktadır. Ayrıca web sitelerinde oluşturdukları Tefila⁴² kütüphanesinde yaptıkları tüm ayinlerle ilgili ses kayıtları bulunmakta, bu kayıtlar ayinlere katılacak veya liderlik yapacak kişilere oryantasyon hizmeti sağlamakla beraber *Hadar*'ı yeni keşfedenlere ayinlerin nasıl icra edildiğini görme imkânı tanımaktadır. *Kehilat Hadar*'ın *Kabala Şabat* ayinlerinde Şabat gününe özel olduğu düşünülen 92 ve 93. *mezmur* müzikal bir tonda okunmaktadır.⁴³ 92. *mezmur*da Tanrı'ya şükretmenin önemi, Tanrı'nın büyüklüğü, kötüler çoğunlukta olsa da sonunda mağlup olacakları, doğru yolda olanlara Tanrı'nın yardımcı olacağı, kötülerin de iyilerin de karşılığını alacağı ve Tanrı'nın adaletli oluşu gibi konular işlenmektedir. 93. *mezmur*da ise Tanrı'nın mutlak kudreti, ezeli ve ebedi oluşu vurgulanmaktadır.⁴⁴ Mezmurlar geleneksel Yahudi ayinlerinde olduğu gibi minyan ayinlerinde de Tanrıyı övmek, O'nun büyüklüğünü idrak etmek, Tanrı ile manevi bağ kurmak, Tanrıya şükürünü sunmak ve derin bir maneviyat yaşamak amacıyla kullanılmaktadır.

2015 yılında kurulan *Tzedek Chicago*, her cuma günü bir saat süren Şabat ayini ve her hafta yarım saat süren mum yakma töreni icra etmektedir. Bu ayinlere uzaktan da olsa dahil olmak isteyen kişiler Zoom linki aracılığıyla katılım şansı bulmaktadır. Grup Drive üzerinden ayin arşivlerini yayınlamakta, bu arşiv incelendiğinde Şabat ile ilgili olarak Şabat duası, *Havdala*⁴⁵ okuması,

⁴⁰ "Ana b'Koach: A Portal to Creation | My Jewish Learning" (Erişim 22 Şubat 2025).

⁴¹ "Shababt Service Guides - DC Minyan" (Erişim 22 Şubat 2025).

⁴² İbadet. Kutsal Kitap'ta genellikle dua anlamında kullanılmaktadır. Tanrı ile kurulan manevi ilişkinin ifade tarzı. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 725-726.

⁴³ "Kabbalat Shabbat", *Hadar Institute* (Erişim 22 Şubat 2025).

⁴⁴ Bonaventure Zerr, *The Psalms: A New Translation* (New York: Paulist Pr, 1979), 136-138.

⁴⁵ Havdala kelimesi "ayırma" anlamına gelen bir kökten türemiştir. Şabat ve bayramların bitişinin göstergesi olan havdala kutsal günleri sıradan haftadan ayıran bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York, 2007), 200.

*Kiduş*⁴⁶ öncesi meditasyonu, Şabat akşamı ayini, *Lecha Dodi* ilahisi gibi birçok materyalin yer aldığı görülmektedir. Bu materyallerden biri olan Şabat mumları yakılmadan önce yapılacak meditasyona ait metin örneklik teşkil etmesi açısından paylaşılabacaktır.

Yakılan ateşleri kutsayın, oluşan enerjiyi, ateşin kıvılcımlarını, yaratılışın işini gün be gün ateşleyin. Tamamlanan işleri kutsayın ve bitmemiş işleri; devam eden mücadeleleri, dönüşüm hayallerini. Yarattıklarını, bütün yaptığını kutsayın ve bırak; geçmişe karışsın, uzaktaki ufukta güneşin batması gibi. Şimdi yorgun ruhunu kutsayın bu yeni günün tatlı karanlığında. Zaman geldi, gelecek dünyaya adım atma zamanı.⁴⁷

Bu metinden bir çıkarım yapmak gerekirse Şabat ayinine geçilmeden önce kişilerin materyalist dünyanın izlerini silip tamamen ruhani bir dinginliğe erişmesine, yüklerini üzerinden bırakıp rahatlamasına ve tamamen ayine odaklanmasına yardımcı olabilecek nitelikte olduğu söylenebilir.

San Francisco’da kurulan *Misyon Minyan*’ı canlı dua ayinleri, çeşitli çalışma ve sosyal etkinlikler için bir araya gelmektedir. Bu grup ayinlerinde Yahudi yasası *halahaya*⁴⁸ tam uygunlukla hareket etmekle beraber cinsiyet eşitliğine ve ayinlerdeki farklı uygulamalara saygılı olduğunu belirtmektedir. Grup vizyonunu Yahudi hukukunun ve uygulamalarının incelendiği, yaratıcı yeniliklere açık olan, farklı geçmişten ve her kesimden insanın kendilerini evindeymiş gibi hissedebilecekleri kapsayıcı bir dua alanı inşa etmek olarak belirlemiştir. *Misyon Minyan*’ı için önemli olan coşkulu bir şekilde dua ayini icra etmek, dostluk kazanmak, şarkı söylemek ve birlikte öğrenmektir. Bu amaçla grup her cuma akşamında *Kabala Şabat* ve *Ma’ariv* ayini gerçekleştirmekte ayinin ardından *Kiduş* duası okunmakta ve hafif atıştırmalıklar tüketilmektedir. Ayrıca her iki haftada bir Şabat sabahı ayini ve Şabat yemekleri düzenlenmektedir. Ayinlere liderlik edecek kişilere dilediği melodileri seçme imkânı tanınmış, bunun yanında ayinlerde en çok sevilen melodileri sergilemek için web sitesinde bir SoundCloud linki oluşturulmuştur.⁴⁹

⁴⁶ Yüceltme, kutsama anlamına gelir. Cumartesi ve bayram günlerinde okunan özel bir duadır. Bu dua ile Cumartesi gününün ve bayram günlerinin kutsallığına vurgu yapılmaktadır. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 326.

⁴⁷ “Tzedek Chicago”, *Tzedek Chicago* (Erişim 22 Şubat 2025).

⁴⁸ Yürümek kökünden türeyen İbranice Halaha kelimesi Yahudi hukukunun tamamını ifade etmektedir. Dindar Yahudi toplumları bu ifadeyi Tanrı’nın yolunda Yahudilerin nasıl yürümesi gerektiğinin açıklanması olarak yorumlamaktadırlar. Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 194.

⁴⁹ “Mission Minyan, San Francisco”, *Mission Minyan* (Erişim 23 Şubat 2025).

Selah Seattle Minyan amaçlarını ırk, cinsel yönelim, cinsiyet vb. ayırt etmeden herkesi kapsayıcı bir topluluk oluşturmak, kişileri Yahudi geleneklerine ve ritüellerine bağlayan coşkulu ayinler düzenlemek, geleneksel İbranice dua ayinini icra ederek birlik içerisinde şarkılara eşlik etmek olarak belirlemiştir. Burada yapılan ayinler tamamen eşitlikçi bir tarza sahip olduğundan tüm cinsiyetlerin ayinlere liderlik etmesine ve bireylerin karma şekilde oturmasına izin verilmektedir. Ayin geleneğe uygun olarak İbranice olarak gerçekleştirilmekte, ayin esnasında ses haricinde hiçbir enstrümana yer verilmemekte, *siddur* olarak İbranice metne sahip harf çevirisi ve yorumlamaların yer aldığı *Chaverim Kol Yisrael* kullanılmaktadır. Ayrıca ayini *siddur*dan takip etmek isteyenler için sayfa numaraları ritüel boyunca bildirilmektedir. Grup ayda bir kez Cuma akşamlarında çeşitli mekanlarda bir araya gelerek, katılımcıların isteğine göre İbranice cuma akşamı dua ayini, şarkı söyleme etkinlikleri veya vejetaryen yemekli toplantılar düzenlemektedir. *Seattle Minyan* organize edilen ayinlerin kayıtlarını internet üzerinden yayınlamakta bu arşive göre minyanda *Kabala Şabat*, *Ma'ariv*, cuma gecesi etkinlikleri düzenlenmektedir. *Kabala Şabat* ayininde *Yedid Nefes*, *mezmur 92-99 arası*, *Anna B'Coach* okunurken *Ma'ariv* ayininde *Bar'chu*, *Ahavat olam*, *Şma*, *V'sam'ru*, *Chatzi Kaddiş*, *Aleynu*, *Yigdal*, *Emet V'Emunah*, *Hashkiveinu* gibi dualar okunmaktadır.⁵⁰ Bu dualardan biri olan *Şema Yisrael* duası *Tesniye 6:4-9*'da geçmektedir.

Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab, Rab bir tek olandır. Rab Tanrı'nı bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün gücünle seveceksin. Bugün sana verdiğim bu öğretileri yüreğine koy. Bunları çocuklarına öğreteceksin, evinde otururken, yolda yürürken, yatarken ve kalkarken bunları sürekli söyleyeceksin. Bunları eline bir işaret olarak bağlayacak, alnına bir simge olarak takacaksın; Bunları evinin kapı çerçevelerine ve kapılarına yazacaksın.⁵¹

Şema Yisrael duası Yahudi inancının temel ilkelerini teyit etme amacı gütmekte Şabat günleri ve çeşitli bayramlarda Yahudi amentüsü olarak okunmaktadır.⁵²

Denver'da küçük kapsayıcı bir minyan olan *Kohelet*, melodiler eşliğinde her hafta cumartesi günleri Şabat ayinleri düzenlemektedir. Eşitlikçi bir tavra sahip olduğundan oturma düzeni cinsiyete göre ayrılmamıştır. Erkekler ve kadınlar Şabat ayininin belirli bölümlerine liderlik etmekte, Tora okumaları

⁵⁰ “Selah Seattle Minyan”, *Selah Seattle Minyan* (Erişim 23 Şubat 2025).

⁵¹ Jewish Publication Society (ed.), *The Torah: The Five Books of Moses, the New Translation of the Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999), 529.

⁵² “The Shema” (Erişim 23 Şubat 2025).

gerçekleştirilmektedir. Ayinin sonunda ise süt ürünleri ağırlıklı bir yemek sunulur. Grup *siddur* olarak *Metsudah Siddur* ve *Artscroll Chumash*'ı kullanmaktadır. Minyan Şabat ayinlerini öğrenmek isteyenler için Youtube'a çeşitli öğretici videolar yüklemektedir.⁵³ Oturma düzeni konusunda farklı bir sistem belirleyen ve geleneğe bağlılık vurgusu yapan *Minyan Na'aleh*'in cuma gecesi ayininde erkekler ve kadınlar birlikte otururken Şabat sabahları üçlü-çitsa adlı bir sistem kullanılır. Üçlü çitsa erkekler, kadınlar ve karma oturma bölümü olarak üçe ayrılmaktadır. Ancak bölümleri ayıran fiziksel bir bariyer koyulmamıştır. Bu şekilde kişilere dilediği yere oturma şansı sunulmaktadır.⁵⁴ Farklı oturma biçimlerinin kullanılması minyanların özgür ve esnek ortam yaratma çabasından kaynaklanmaktadır. Üçlü-çitsa benzeri uygulamalar kişilerin özgürlüğünü artırarak bireylerin istediği şekillerde ibadetlerini gerçekleştirmelerine olanak tanımaktadır.

Kol Rina grubu son 10 yıldır her hafta Şabat ayinleri, Tevrat veya *Havdala* okumaları, *Kiduş* yemekleri düzenlemek ve çeşitli etkinlikler gerçekleştirmek için bir araya gelmektedir. Bu aktiviteler sıcak samimi bir ortamda yapılmakta, kişilere her şey hakkında yorum yapma, şarkılara eşlik etme, insanlarla kaynaşarak dost edinme imkânı sunulmaktadır.⁵⁵ Genellikle Hasidik Yahudilerin katıldığı, eşitlikçi ve haham olmayan kişiler tarafından yönetilen *Shtibl Minyan* ise ayın 1. ve 3. Şabatında toplanmaktadır. Ayin *Pesukei D'Zimra* ile başlamakta yaklaşık 3 saat sürenin ardından *Kiduş*'a geçilmektedir.⁵⁶

Bilindiği üzere Geleneksel Yahudilik'te Şabat cuma gecesi güneşin batışından cumartesi akşamına kadar süren kutsal dinlenme gününü ifade etmektedir. Şabat günü Tanrı'ya ibadet etmek, kutsal metinleri incelemek, aile ve arkadaşlarla Şabat yemeklerini paylaşmak ve şarkılarla kutlama yapmak Şabat yükümlülüklerinden sayılmaktadır. Şabat'ın kutlanmasında farklı uygulamalar olsa da Şabat'ın Yahudiliğin temel yapıtaşlarından biri olduğu yadsınamaz bir gerçektir.⁵⁷ Bağımsız Minyanlar açısından da bu durum paralellik göstermektedir. Sunulan veriler göz önüne alındığında Şabat ile ilgili törenlerin minyanlarda büyük bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Geleneksel Yahudilik'te yer alan *Kabala Şabat*, *Ma'ariv*, *Musaf*, *Tora* ve *Havdala* okumaları gibi dini törenler minyanlarda da kendi ibadet tarzlarına uygun bir şekilde icra edilmektedir.

⁵³ "Kohélet: A Small Egalitarian Jewish Congregation in Denver".

⁵⁴ "Minyan Na'aleh - Denver, CO", *Minyan Na'aleh - Denver, CO* (Erişim 23 Şubat 2025).

⁵⁵ "Kol Rina: An Independent Minyan" (Erişim 23 Şubat 2025).

⁵⁶ "Shtibl Minyan", *Shtibl Minyan* (Erişim 23 Şubat 2025).

⁵⁷ Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 463-464.

Ayrıca minyan grupları birlikte bir şeyler inşa etme teması taşıdığından Şabat toplantıları bu gruplar için vazgeçilmez etkinliklerin başında yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz her minyan grubunun Şabat ile ilgili programları bulunmaktadır. Bu durumun nedenlerinden birisi şüphesiz ki Şabat'ın Yahudi inancının önemli bir parçası olmasıdır. Ancak bununla birlikte Şabat günlerinin dostluk ve samimiyet oluşturma, grup içi bağları kuvvetlendirme ve kaynaşma için biçilmiş bir kaftan olduğu aşikardır. Belki de gönüllülük esasıyla faaliyet yürüten grupların devamını nasıl sağladığının sırrı burada yatmaktadır. Bireyler bu tarz törenlerle ortak bir amaç için bir araya gelerek dayanışma ve toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket etmekte, herhangi bir inancı ve düşüncesi sebebi ile yargılanmayan üyeler minyanlarda adeta bir aile sıcaklığını deneyimlemektedir. Bu bağlamda Şabat'ın hem dini hem de toplumsal bir etkinlik olarak kutlanmasının hayati derecede önemli olduğu gözler önüne serilmektedir.

3.2. Kutsal Bayram Duaları

Yahudilik'te Korku Günleri anlamına gelen *Yamim Noraim*, *Roş Ašana* ile başlayıp *Yom Kippur* ile biten on günlük Kutsal Bayram dönemini ifade ederken kullanılmaktadır. *Roş Ašana* ve *Yom Kippur* Yahudi takviminin en önemli kutsal bayramları olarak kabul edildiğinden yalnızca dindar Yahudiler değil dine mesafeli duran kişiler bile bu bayramlarda akın akın sinagogları doldurmaktadır. *Roş Ašana* bayramı *Tişri* ayının ilk iki gününde kutlanan ve Yahudi takvimi için yılbaşını ifade eden bayramdır. Yahudi geleneğine göre *Roş Ašana* dünyanın yaratılışının başlangıcı olmakla birlikte tüm dünyadaki insanların Tanrı'nın huzuruna çıktığı, O'nun önünden geçerek yargılandığı günü sembolize etmektedir. Bu yargılanma süreci sonrasında iyiler *Yaşam Kitabı*'na yazılırken kötüler *Ölüm Kitabı*'nda yerini alır. Ancak burada konulan hükmün tövbe, dua ve iyi davranışlar neticesinde değiştirilebileceği inancı hâkimdir. Bu sebeple Kutsal Bayramlar süresince yapılan dua, tövbe ve sadakaların niyeti kötü hükmün geri çevrilmesidir. Yapılan dua aralarında *Şofar*'ın üflenmesi ve *Tashlich*⁵⁸ adlı bir törenin yapılması *Roş Ašana*'nın en belirgin sembollerindendir.⁵⁹

Benzer şekilde Geleneksel Yahudilik'te “*Kefaret Günü*” olarak bilinen *Yom Kippur* gününde de ifa edilen bazı ritüeller bulunmaktadır. *Yom Kippur* törenleri yeminlerin affı için yapılan *Kol Nidre*⁶⁰ ayini ile başlamaktadır. *Yom*

⁵⁸ Taslich: Grubun sinagog yakınlarına toplanıp en yakın nehir, göl ve okyanusa birlikte yürüyüp ekmek kırıntılarını suya atması ve Tanrı'dan günahlarını bağışlaması için dua okunması ritüeli. Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 512.

⁵⁹ Jacob Neusner vd. (ed.), *The Encyclopedia of Judaism* (New York, 1999), 45.

⁶⁰ Yom Kippur başlamadan güneş batmadan önce yapılan ritüel. Bu ritüelin amacı

Kippur bayramlarında dua ayinleri tüm gün boyunca devam etmekte, günlük ritüellerin yanında çeşitli dua ve pasajlar okunmaktadır. *Tora*'dan *Yom Kippur*'un kurban sunularını anlatan *Levililer 16* ve *Sayılar 29:7-11*, *Havdala* kısmında oruç ve tövbenin toplumun adaleti ve merhametini var etmediği sürece bir değeri olmadığını ifade eden *Yeşaya 57:14-58:14* okunmaktadır. *Tora* pasajlarına ek olarak *Musaf 1-2* duaları okunurken *Yizkor* kısmında ise ölüleri anma amaçlı dualar okunmaktadır. Öğleden sonra da devam eden dualar karanlığın çökmesiyle yapılan *Neilah* ayinine kadar sürmektedir.⁶¹

Bahsedildiği üzere geleneksel Yahudilik'te *Roş Ašana* ve *Yom Kippur* bayramları kilit bir rol üstlenmektedir. Bu doğrultuda minyanlar da haftalık yapılan ayinlerin dışında Yahudiler için özel ve kutsal olan günlerde çeşitli kutlamalar gerçekleştirmişlerdir. Söz gelimi *Kehilat Hadar*'ın ritüelleri yalnızca Şabat günleri ile sınırlı kalmamakta, topluluk *Roş Ašana*, *Yom Kippur*, *Purim*, *Şavuot* ve *Simha Tora* gibi Yahudiler için kutsal sayılan günlerde etkinlikler ve ayinler düzenlemektedir. Topluluk bünyesinde *Dvar Tora*⁶² vaazları ve *Tora* okumaları yapılmakla beraber çeşitli sosyal sorumluluk projelerine katılım sağlanmaktadır. Bu nedenle *Hadar*, *Tora* (öğrenme), *Avodah* (ibadet) ve *Gemilut Hasadim* (yardımseverlik ve iyi niyetli eylemler) ilkelerine dayanan bir cemaat haline gelmiştir.⁶³

Bir ritüel ortamının verdiği hissiyat kıyafetlerle doğrudan bağlantılı olduğundan çoğu sinagogda geçerli olan kıyafet kuralları bulunmaktadır. Deneyimli ve aktif olan katılımcılar genellikle farklı *kipalar* ve büyük, renkli *tallitler* giyerken konuklar veya ritüel için kıyafeti bulunmayan kişiler raflarda bulunan siyah saten *kipaları* ve eşarp şeklinde *tallitleri* kullanır. Bu farklılık katılımcıların deneyim seviyelerini ve kimliklerini sınıflandırmaktadır. *Hadar* eşarp *tallitleri* büyük *tallitler*le, saten ve suni ipek *kipaları* ise çeşitli malzemelerden yapılan *kipalarla* değiştirerek bu kıyafet farkını ve sınıflandırmayı ortadan kaldırmıştır. Bu şekilde deneyimli veya deneyimsiz kişiler arasında kıyas yapmak yerine güçlü bir dua ayinine odaklanılmaktadır.⁶⁴

adakların, yeminlerin geçersiz kılınmasıdır ve kutsal bayramda hukuki meselelerle ilgilenilmemesi gerektiğinden tören başlamadan önce yapılır. Kol Nidre duası törenin önemini vurgulamak amacıyla üç kez okunur. Cohen - Katz, *The Observant Life*, 161-162.

⁶¹ Neusner vd., *The Encyclopedia of Judaism*, 46.

⁶² Dvar Tora, *Tora* kelimesi veya *Tora*'nın konusu anlamına gelmektedir. Uzun-kısa olmasına bakılmadan *Tora* ile ilgili herhangi bir konuşma, açıklama veya yorum anlamında kullanılır. Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 124.

⁶³ Kaunfer, *Empowered Judaism*, 18.

⁶⁴ Kaunfer, *Empowered Judaism*, 124-125.

Hadar Yom Kippur ayinine *Bshivah Shel Malah* adlı metin ile başlamak-tadır. “Göksel ve dünyevi mahkemenin yetkisi adına, Tanrı’nın ve cemaatin rı-zasıyla, günahkarlarla birlikte dua etmenin yasal olduğunu ilan ediyoruz.” Bu metin vesilesiyle toplumun günahkârlar da dahil olmak üzere her ferdinin dua ayinine katılmasının doğruluğuna vurgu yapılmakta cemaatle duanın önemi or-taya konulmaktadır. Bu ifadenin ardından Aramice *tüm yeminler* anlamına ge-len *Kol Nidre* duası okunmaktadır. Bu duanın okunmasıyla yıl boyunca yapılan istemsiz yeminlerden arındığına inanılmaktadır. *Yom Kippur* günlerinde ya-pılan *Şakarit* esnasında Kral Rab’a övgüde bulunan *Hamelekh Haşim* ilahisi, *Bifi Yesharim* ve *Uv Malakhot* duaları okunmaktadır.⁶⁵

Tora ayinlerinde ise “*Kim senin gibi, Tanrı, kutsal ve korkulacak olan? Kim senin gibi, yüce ve kudretli, her türlü övgüyü hak eden?*” anlamına gelen *Ein Kamokha*, “*Ve Aron’u taşıyanlar hareket ederken, Musa şöyle dedi: ‘Kalk, Tanrım, düşmanların dağılsın, senin önünde senin sana nefret besleyenler kaç-sın’*” anlamındaki *Vayehi Binsoa Haaron* gibi pasajlar okunmaktadır.⁶⁶ Bunun haricinde *Avodah* ayini ile Tanrı’ya övgüler dizilmekte, *Yizkor* ayini esnasında kişiler vefat eden akrabalarını sevgi ve şefkatle anmakta, son olarak *Neilah* kıs-mında ise kapanış ayini eşliğinde *Yom Kippur* kutlamaları bitirilmektedir.⁶⁷

Segulah Minyan da Kutsal Bayram kutlamalarına ihtimam gösteren bir başka minyandır. Bu minyan bünyesinde *Roş Aşana* ve *Yom Kippur* ayinleri icra edilmektedir. *Roş Aşana* kutlamaları kapsamında bayramın 1. Gününde *Pesukei D’zimrah*, *Şakarit* ve *Musaf* gibi sabah ayinleri yapılmakta ardından vejetaryen yemekli toplantılar düzenlenmektedir. *Roş Aşana*’nın 2. Gününde yine sabah ayinleri yerine getirilmekte ve bu ayinlerden sonra vejetaryen koşer sertifikalı öğle yemeği ikramları sunulmaktadır. *Segulah Minyan*’da *Yom Kip-pur* arefesinde *Kol Nidre*, *Ma’ariv* ayinleri, *Yom Kippur* gününde ise *Pesukei d Zimra*, *Şakarit* ve *Musaf* gibi sabah ayinleri, *Minha*, *Neilah* gibi öğleden sonrası ayinleri düzenlenmektedir. *Yom Kippur* ve *Roş Aşana* ayinleri esnasında *Avinu Malkeinu*, *Lulei He’emanti*, *Zochreinu L’Chayim*, *Chamol al Ma’asecha*, *Simcha L’artzecha* gibi dualar okunmaktadır.⁶⁸

Toronto’da ruhani bir deneyim hedefi için faaliyet yürüten *Makom Min-yanı*, *Roş Aşana* ve *Yom Kippur* bayramlarını çeşitli aktiviteler eşliğinde

⁶⁵ Macy Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardic Rites* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, Inc., 1993), 119; Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, 202; Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, 153.

⁶⁶ Society, *The Torah*, 198; Society, *The Torah*, 417.

⁶⁷ Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 565; “Neilah: Yom Kippur, Prayer, Fast, Britannica” (Erişim 01 Mart 2025).

⁶⁸ “Segulah – Minyan of Shepherd Park and Silver Spring” (Erişim 01 Mart 2025).

kutlamaktadır. *Makom*'da Şabat ve bayramların bitiminde *Havdala* ritüeli gerçekleştirilmekte, *Roş Aşana-Yom Kippur* arasındaki 10 gün süresince birlikte şarkılar söylenmektedir. *Roş Aşana*'dan önceki cumartesi gece yarısında ise geleneksel *selihot*⁶⁹ ayini düzenlenmektedir. *Makom*'da ritüeller İbranice yapılmakta ve *Koren-Sacks Nusach Sefard Machzor* adlı Kutsal Bayram dua kitabı takip edilmektedir. Bu dua kitabı İbranice metin, İngilizce çeviri ve yorumlardan oluşmakta hem *Aşkenaz* hem de *Sefarad* ayinlerinin unsurlarını içermekte ve Toronto'daki yerel sinagoglar tarafından da kullanılmaktadır. Ayinlerde geçerli resmi bir kıyafet kuralı olmamasına karşın kişilere çok şarkı söylemeye ve rahatça oturup kalkmaya elverişli kıyafetler giymeleri önerilmektedir.⁷⁰

Brooklyn'de kurulan *Romemu Minyan*'ı, Yahudi ayinlerinde beden, zihin ve ruhu tamamıyla bütünleştirmeyi ve toplumsal manevi bağlar kurmayı amaçlamaktadır. Bu vizyonla *Romemu*, *Roş Aşana*, *Yom Kippur*, *Sukot*, *Simhat Tora*, *Hanuka*, *Tu B'Svat*, *Purim*, *Fısh*, *Şavuot* ve *Tişa B'Av* bayramlarında çeşitli törenler gerçekleştirmektedir. *Romemu*, Kutsal Bayramlar için ayinleri tamamen İngilizce'ye çevirmiş olan *Machzor Eit Ratzon* dua kitabını kullanmakta ayinlerde zarif müziklere orkestra ve elektrikli enstrümanlar eşlik etmektedir. Kişileri olduğu gibi kabul etme zihniyetiyle hareket eden *Romemu*, ayinler için herhangi bir kıyafet sınırlaması da getirmemektedir. Ayinlerini *Greenwood Baptist Kilisesi*'nde ifa eden *Romemu* çatısı altında geleneksel ayinlere ek olarak *Erev Roş Aşana Çemberi* gibi alışılmadık yorumlar içeren yenilikçi ayinler de ifa edilmektedir.⁷¹

Misyon Minyan'ı da *Roş Aşana* ve *Yom Kippur* için kutlamalar organize etmektedir. *Roş Aşana* bünyesinde *Ma'ariv*, *Şakarit*, *Musaf*, Tevrat okumaları, *Selihot* ayinleri; *Yom Kippur* içinse *Ma'ariv*, *Şakarit*, *Musaf* 1-2, Tevrat okumaları, *Aliyah*⁷² verme, şarkı söyleme ve *Neilah* ayinleri yapılmaktadır. Bu

⁶⁹ Selihot işlenen günahlar sebebiyle Tanrı'dan af ve merhamet dilemek amacıyla okunan tövbe dualarıdır. Yahudi geleneğine göre Tanrı Musa'ya asla reddedilmeyen 13 tövbe sıfatı öğretmiştir. Bu sıfatlar Çıkış 34:6-7 ayetlerinde “Rab! Tanrım! Merhametli ve lütfkar, öfkelenmekte yavaş, sevgi ve sadakatle dolu, iyiliğini bininci nesle yayan, kötülüğü, suçu ve günahı bağışlayan, cezayı hafifleten bir Tanrı.” şeklinde geçmektedir. Bu sıfatlar zamanla tüm duaların ve af dileklerinin temelini oluşturmuş, bu tema çerçevesinde Şelihot şeklinde isimlendirilen litürjik şiirler yazılmıştır. Wigoder, *Encyclopedia of Judaism*, 634.

⁷⁰ “Makom: Creative Downtown Judaism - Home”, *Makom* (Erişim 01 Mart 2025); “The Days of Awe - Asseret Yimei T'Shuva” (Erişim 01 Mart 2025); Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 200; Karesh - Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 459.

⁷¹ “Romemu”, *Jewish Life Elevated* (Erişim 01 Mart 2025).

⁷² Tora'nın okunması esnasında cemaat katılımcılarından birinin kürsüye davet edilerek kutsal metinden okuması veya okumayı takip etmesini ifade etmektedir. Wigoder,

ayinler online platformlarda canlı bağlantı vesilesiyle de yerine getirilmekte bununla ilgili kayıtlar web sitesi üzerinden izlenebilmektedir. Ayin kayıtlarında kişilerin neşeli bir şekilde şarkılara eşlik ettiği, ayin aralarında sohbet edildiği, geleneksel ayinlere göre çok daha rahat bir ortamın hâkim olduğu görülmektedir.⁷³

DC Minyan da *Roş Ašana* ve *Yom Kippur* için çeşitli ayinler düzenleyen bir başka topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. *Roş Ašana*'nın 1. gününde yapılan *Şakarit* ayini sırasında *HaMelekh*, *Şir Hama'alot*, *Hatzi Kaddiş*, *Birkot Kri'at Shma*, *Shma thru Amidah*, *Yareti*, *Atah Hu Elohenu*, *Birkat Kohanim*, *Avinu Malkenu* gibi 29 farklı dua ve ilahi okunmaktadır. Bunlardan *Birkat Kohanim*'in içeriği "*Adonai seni kutsasın ve korusun. Adonai yüzünü sana doğru aydınlatsın ve sana lütfetsin. Adonai yüzünü sana çevirsin ve sana barış versin.*" şeklindedir.⁷⁴ Bunlar haricinde *Roş Ašana*'nın 1. gününde Tevrat okuması ve *Musaf* ayini gerçekleştirilmektedir. İkinci gün bayram kutlamaları *Şakarit* ile başlar, Tevrat okumaları yapılır ve *Musaf* ayini ile 2. gün kutlamaları sona erer. *Yom Kippur* gününde ise sırasıyla *Kol Nidre*, *Şakarit*, *Tora* okuması, *Musaf 1-2*, *Minha*, *Minha Tora* okuması ve *Neilah* ayini ifa edilmektedir. *Yom Kippur*'da *Musaf* ayini esnasında *Misod*, *Imru Lelohim*, *Kedushah-Elochem*, *Chamol*, *Alenu*, *Mi El Camocha*, *Sim Shalom*, *Kaddish* gibi 50 farklı dua ve ilahi okunmaktadır.⁷⁵ Bu veriler ışığında *DC Minyan*'ın Kutsal Bayram repertuarının oldukça geniş olduğu ve Yahudiliğin özel vakitleri için oldukça yoğun mesai harcadığı bariz olarak görülmektedir.

Kutsal Bayram kutlamalarına örnek vereceğimiz son minyan *Annex Shul* olacaktır. Bu minyanda Kutsal Bayram ayinleri *Roş Ašana*'nın 1. ve 2. günlerini kapsamakta ancak *Roş Ašana* arefesinde ayinlere yer verilmemektedir. *Yom Kippur*'dan önceki gün ve *Yom Kippur* gününde ise çeşitli dini pratikler yerine getirilmektedir. Bu toplulukta farklı olarak ritüeller açık havada gerçekleştirilmekte, cemaat üyelerinden kendi katlanır sandalyelerini getirmeleri istenmektedir. Dua kitaplarını dağıtma işi ise bizzat minyan tarafından üstlenilmiştir. Rahatlık ve eşitlik ön planda olduğundan genellikle açık havada ve tüm cinsiyetlerin bir arada oturduğu ritüel düzeni tercih edilmektedir. *Roş Ašana*'nın 1. gününde dualar okunarak *Şofar* üflenir ve ardından *tashlich* ayini yapılmaktadır. *Roş Ašana*'nın 2. gününde yine dualar eşliğinde *Şofar* ayini gerçekleştirilmektedir. *Yom Kippur* akşamında *Kol Nidre*, mum yakma, *Ma'ariv*,

Encyclopedia of Judaism, 47.

⁷³ "Mission Minyan: High Holiday Recordings", *Mission Minyan* (Erişim 02 Mart 2025).

⁷⁴ Society, *The Torah*, 401.

⁷⁵ "High Holiday Davening - DC Minyan" (Erişim 02 Mart 2025).

Selihot ayinleri, *Yom Kippur* gününde ise dua, *Yizkor*, *Musaf*, *Avodah*, *Neilah* ve *Şofar* üfleme ayinleri düzenlenmektedir.⁷⁶

Yukarıdaki veriler elde edilirken genellikle minyanların resmî web sitelerindeki bilgilerden yararlanılmıştır. Bu veriler ışığında yeni bir kaygıyla ortaya çıkan minyanların aslında gelenekten pek uzaklaşmadığı, Yahudi dininin kut-salına sahip çıkarak bu dinde kutlanan önemli bayramlar için etkinlikler düzenlemeyi görev edindiği tespiti yapılabilmektedir. Bu çerçevede bir kıyaslama yapmak gerekirse minyanlarda *Roş Ašana* bayramı gelenekle uyumlu bir biçimde 2 gün kutlanılmakta, *Şofar* üflenmesi ve okunan duaların içeriği bazı yenilikçi eğilimler dışında büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Aynı şekilde *Yom Kippur* ayini gelenekte olduğu gibi *Kol Nidre* ile başlayıp *Neilah* ile bitirilmekte, *Tora*'dan çeşitli pasajlar ve geleneksel Yahudilik'te de otorite kabul edilen dualar okunmaktadır. Gücünü gelenekten alan minyanlar ayinlerde okunacak yeni dua, melodi ve etkinlikler açısından esnek ve yeniliğe açık bir tutum geliştirdiğinden sinagogların tersine modern çağa ayak uydurarak güncelliğini yitirmemektedir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında sinagog ve minyan ayinleri arasındaki farklılığın ayin içeriklerinden çok ayinlerin yapılış tarzından kaynaklandığı gözlemlenmektedir. Söz gelimi minyanlarda dua lideri katılımcılardan herhangi biri olurken sinagoglarda haham haricindekilerin, kadınların veya eşcinsellerin ayin yönetmesi mümkün değildir. Ayrıca minyanlar herhangi bir mekânda, açık alanda veya online platformlarda toplanabilirken sinagoglar hep aynı mekânı kullanmak durumundadır. Kıyafet açısından minyanlar kişilere sınırsız özgürlük sunarken sinagoglarda bazı resmi kurallar mevcuttur. Minyanların norm odaklı olmayan, samimi ve bireyleri özgür hissettiren tavrı, ayinler icra edilirken insiyatif almaya izin vermektedir. Bu sayede ötekileştirilen, sinagoglardan itilen ve geleneksel ritüellere hasret duyan bireyler minyanlarda ritüellere daha aktif bir şekilde de katılma şansı elde etmektedir. Kendilerine şans verilen bireyler zamanla topluluk bilinciyle hareket etmekte bu sayede sinagoglarda olması pek mümkün olmayan sağlam bir bağ minyanlar bünyesinde kurulmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak Bağımsız Minyanlar, Yahudi dini uygulamaları açısından eşitlik, esneklik, maneviyat, özgürlük gibi değerlerle yola çıkarak sinagoglara alternatif sağlayan ve ABD'de kendilerini özellikle genç kesime kanıtlayarak yaygınlık kazanan grupları ifade etmektedir. Kişilerin sinagoglarda bulamadığı

⁷⁶ “Shul, Annex Shul, Toronto”, *Annex Shul* (Erişim 02 Mart 2025).

imkanların minyanlarda sağlanması ile 20-30'lu yaşlarda dini arayışta bulunan genç yetişkinler akın akın bu gruplara iştirak etmişlerdir.

Bağımsız Minyanlar geleneksel sinagoglardan net bir kopuş gerçekleştirmeden, yeni bir din ortaya koymadan, Yahudiliği yeniden icat etmeye çalışmadan 21. yüzyılda enerjik, eşitlikçi, manevi yoğunluklu geleneğe bağlı dua toplulukları oluşturmanın mümkün olduğunun canlı kanıtı olmuşlardır. Sinagoga karşı net bir savaş ilan edilmediğinden hızlı bir şekilde yayılım gösteren minyanların Geleneksel Yahudi sinagogları ve sinagoglarda icra edilen ayinler ile benzerlik ve farklılık taşıyan yönleri bulunmaktadır.

Bağımsız Minyanlar'ın geleneksel Yahudi sinagog yapısına benzer yönlerinden birisi her iki tarafın da geleneksel litürjiye verdikleri ihtimam olacaktır. Bağımsız Minyanlar geleneksel Yahudilik'te otorite kabul edilen Tevrat, Talmud gibi kaynaklara ve Yahudi hukuku halahaya önem vermektedir. Geleneksel Yahudilik ayinlerinde yer alan Şakarit, Minha ve Arvit/Ma'ariv, Tevrat okumaları, Musaf dualarının aynı şekilde Bağımsız Minyanlar'ın ayinlerinde de büyük yer tuttuğu görülmektedir. Yine Yahudilik'te kutsal kabul edilen ve sinagoglarda kutlama ayinleri düzenlenen Şabat, Roş Aşana, Yom Kippur ve çeşitli bayramlar ile ilgili bir dizi ayinin minyanlarda da icra edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca minyan ve sinagoglarda yapılan dualarda ağırlıklı olarak geleneksel İbranice kullanılmakta, dualar çoğunlukla tövbe, bağışlanma, Tanrı'ya övgü teması içermektedir. Bu açıdan geleneksel Yahudilik'te kabul edilen kut-salların, ifa edilen ritüellerin, yapılan duaların Bağımsız Minyanlar tarafından benimsendiği tespiti yapılabilir.

Bir diğer benzer yön her iki tarafın da topluluk oluşturmanın kilit unsur olduğunu kabul etmesidir. Sinagoglarda ayin ve ritüeller için toplu şekilde birlikte dua etme, cemaat oluşturmanın önemsenmesi gibi Bağımsız Minyanlar da topluluk inşa etme kaygısıyla ortaya çıkmıştır. Ayinlerin gönüllülük ve iş birliği sayesinde düzenlenmesi topluluğun devamını sağlamış, bu sayede toplum oluşturma bilinci sinagoglardan daha fazla ön plana çıkmıştır. Sinagog ve minyanlarda bireyler ayinlerin yanında sosyal etkinliklere katılabilir, toplumsal ve sosyal dayanışma ortamı oluşturulabilir. Ayrıca minyanların ve sinagogların amacı Yahudi kültürünü, tarihini, gelenek ve göreneklerini yaşatmak bunu yeni nesillere aktarmaktır. Ancak bunu yapma tarzları farklılık göstermektedir.

Minyanların sinagoglardan ayrıldığı bir diğer konu ise esneklik ile ilgilidir. Minyanlar geleneksel metinleri kullanır ancak topluluğun ihtiyaçlarına göre metinleri modernizmle yoğurarak kendi özgün tarzını oluşturur. Minyanlarda mekân, oturma düzeni, ritüellerdeki kıyafetler, ayin tarzları esneklik baz alınarak tasarlanmıştır. Sinagoglarda ise mehitza adlı bölme ile kadınlar ibadet

mekanının arka tarafına veyahut uzağına konumlandırılmaktadır. Bu durum minyanlar açısından eşitliğe aykırı ve kadınların ibadetten uzaklaşmasına neden olan bir durumdur. Bu nedenle bazı minyanlar mechitzanın olmadığı karma bir oturma tarzı sunarken, bazıları mechitzayı tam orta kısımdan ayırarak koyar. Böylece erkek ve kadınlar ritüel nesnelere ve dua liderine eşit konumda bulunmakta ayine eşit bir şekilde katılım sağlayabilmektedir. Bağımsız Minyanlarda sinagoglara kıyasla eşitlik vurgusu daha güçlü bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Örneğin geleneksel sinagoglarda kadınların ibadetlerde rolü çoğunlukla sınırlıyken minyanlarda kadınlar Tevrat okumaları yapabilir ve dua ayinlerini yönetebilir hale gelmiştir. Bu doğrultuda Bağımsız Minyanlar'ın dışlanan kesimlere de kucak açarak daha kapsayıcı bir konumda durduğu söylenebilmektedir.

Ortodoks ayinlerinde sinagoglar Yahudi hukuku halahaya tamamen bağımlık gösterirken minyanlar kendilerini halahaya tamamen olduğu gibi uymak zorunda hissetmemektedirler. Onun yerine halahayı günün şartlarına uygun olarak yorumlayarak esnetmiş ve kendi özgün stillerini oluşturma yolunu tutmuşlardır. Ayrıyeten sinagoglarda resmi bir mekân bulunurken minyanlar için mekânın bir önemi yoktur. Kişiler apartmanlarda, açık alanlarda, parklarda, dijital platformlarda ve bazen sinagoglarda etkinliklerini gerçekleştirmektedirler. Minyanlarda amaç birlikte olmak olduğundan beraber olunan herhangi bir yerde ayinler gerçekleştirilebilir. Buna bağlı olarak sinagogun resmi ve kurumsal ortamına karşın minyanlarda sıcak, samimi bir arkadaş ortamı bulunmaktadır. Bu durum minyanlarda rahat davranmanın çok daha kolaylaşmasını sağlamaktadır.

Sinagoglarda ayinlere hahamlar liderlik ederken minyanlarda lider katılımcılar arasından herhangi bir kişi olabilir. Tabii ki liderden beklenen bazı özellikler mevcuttur ancak kişinin dua lideri olması için haham olmasına gerek yoktur. Minyanlarda halihazırda hahamlar bulunsa da diğer kişilerin yönetme hakkı olduğu kadar kendilerine şans verilir. Bu da hiyerarşiye karşı olunduğunun bir göstergesidir. Sinagogların geleneksel norm odaklı yapısına karşın minyanlarda ayinlerin içeriği değiştirilerek daha enerjik, katılımı teşvik eden, esnek bir hale getirilmiştir. Sinagoglarda çoğunlukla aynı melodilerin konfor alanından çıkılmamasına karşın minyanlarda ayinlerde kullanılmak üzere çeşit çeşit yeni melodiler üretilmekte, Yahudi müziğinin gelişmesi için yoğun çaba harcanmaktadır.

Sinagoglarda yaklaşan etkinlikler hakkında duyurular bazen ayin sonlarındaki anonslar aracılığıyla, bazen yazılı afişler ile; bazen de sinagogun ilan panosu vesilesiyle yapılmaktadır. Teknoloji kısmen kullanılsa da geleneksel

yöntemler yaygınlık göstermektedir. Minyanlar ise başlangıçtan itibaren etkinliklerini e-posta veya web siteleri üzerinden duyurmaktadırlar. Günümüzde minyanların kurumsal web siteleri aracılığıyla minyan veya ayin üyeliği yapılabilmekte, ayine giriş için bilet satın alınabilmektedir. Kişiler bu siteler aracılığıyla ayin liderliği başvurusunda bulunabilir, geçmiş ayinlerin kayıtlarını dinleyerek ayinlere hazırlanabilir ve Zoom, Google Meet gibi programlar sayesinde ayinlere online bir şekilde katılım sağlayabilir. Bu imkanlar teknoloji çağına uygun bir şekilde dini yaşamın kolaylaştırılması ve çeşitlendirilmesine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Sinagoglarda klasik ritüellerin yanında yenilikçi ve modern çağa uygun aktivitelerin organize edilmesi de sinagogların ilgi çekici yapılar olarak öne çıkmasını sağlayabilir. Günümüz teknolojik gelişimleri doğrultusunda teknoloji dini yaşama entegre edilerek dijital yayınlar, web siteleri ve online platformdan katılınabilecek çeşitli organizasyonların düzenlenmesi sinagogların daha cazip bir formata dönüştürülmesini mümkün kılacaktır. Tüm bunların yanında ayin içerikleri bireylerin ihtiyaçlarına göre değişebilmeli ve gerektiğinde standart kuralların dışına çıkılabilmelidir. Kanımızca tüm bu çaba ve getirilen yeniliklerin sonucunda sinagoglar da minyanlar gibi birbirine sıkı sıkıya bağlı ilgi çekici bir topluluk oluşturabilme şansı elde edebilecektir.

Yapılan kıyaslamalar, bazı geleneksel sinagog yapı ve pratiklerinin toplumun evrilen ihtiyaçlarına yeterince karşılık vermediğini düşündürmektedir. Geleneksel Yahudi cemaatlerinde genellikle kapsayıcılık sınırlı ve mezhep kurallarına sıkı sıkıya bağlı olursa da Reform, Yeniden Yapılandırmacı ve Liberal Yahudilik geleneklerinin kapsayıcılığı ilke haline getirerek daha özgür ibadet ortamları yaratmayı amaçladığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktadan hareketle bilhassa katılımcıların eşitliği ve esneklik bakımından belirli sinagogların daha kapsayıcı ve özgür bir ibadet ortamı oluşturması cemaatlerin gelişimi açısından önemli bir adım atmak anlamına gelebilir. Çeşitli kimliklere sahip olan her bireyin kendi kimliğini özgürce ifade edebileceği, samimi ve açık yapıların inşa edilmesi, katılımı destekleyici bir iklim yaratır. Bu vizyonla hareket edilmesi ise sinagogların, dolaylı yoldan ise Yahudiliğin güçlendirilmesine hizmet edecektir.

Sonuç olarak Amerikan Yahudiliğindeki anlam karmaşasına bir cevap niteliği taşıyan Bağımsız Minyanlar, Yahudi dünyasını yenileme vizyonu ile sinagogun boyunduruğu altından çıkarak çağın ihtiyaçlarına uygun bir ibadet tarzı geliştirmeye çalışmışlardır. Kanımızca bu grupların samimi havası ve zorunluluk taşıyan kuralların mevcut olmayışı kişilerin gönüllü bir şekilde bu gruplara bağlanmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda minyanlar dinden ve

sinagogdan kopuşun yaşandığı bir dönemde insanları Yahudi geleneğine yeniden adapte eden bir kuvvet haline gelmiştir. Minyanlar farklı zaman ve mekanlarda, farklı adlar altında dini ritüeller icra etseler de aslında her biri toplumsal dayanışmaya, birliğe, Tanrı'ya ibadete, Yahudi tarihi, geleneği, öğretileri ve ritüellerini gelecek nesillere aktarmaya, Yahudiliği canlandırmaya vurgu yapmakta ve bu yönde faaliyetler yürütmektedir. Özellikle son 20-30 yıllık dönemde popülaritesi artarak devam eden, kendinden önceki girişimlerden yararlanarak Yahudi kurumlarının otoritesini sorgulama girişiminde bulunan bu oluşumlar, gelecekte Yahudi dini yaşamı çerçevesinde daha çoğulcu ve modern yapıların oluşturulmasına öncülük edecek potansiyele sahiptir.

Kaynakça

- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2 Cilt. Gözlem Gazetecilik Basın Ve Yayın A.ş, 2002.
- Cohen, Martin S. - Katz, Michael. *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*. New York, NY, 2012.
- Dale, Gordon. "Music and the Negotiation of Orthodox Jewish Gender Roles in Partnership Minyanim". *Contemporary Jewry* 35/1 (01 Nisan 2015), 35-53. <https://doi.org/10.1007/s12397-015-9135-4>
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York, 2007.
- Kaunfer, Rabbi Elie. *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities*. ed. Prof Jonathan D. Sarna. Woodstock, Vermont: Jewish Lights, 1st edition., 2010.
- Neusner, Jacob vd. (ed.). *The Encyclopedia of Judaism*. New York, 1999.
- Nulman, Macy. *The Encyclopedia of Jewish Prayer: The Ashkenazic and Sephardic Rites*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, Inc., First Edition., 1993.
- Prell, Riv Ellen. "Independent Minyanim and Prayer Groups of the 1970s: Historical and Sociological Perspectives". *Zeek*. Erişim 19 Şubat 2025. <http://zeek.net/801prell/>
- Richman, Rabbi Aviva. "Shabbat and Modernity". *Hadar Institute*. Erişim 22 Şubat 2025. <https://www.hadar.org/torah-tefillah/resources/shabbat-and-modernity>
- Sarna, Jonathan. "Foreword". *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities*. ix-xiii. Woodstock, Vt: Jewish Lights, 1st edition., 2010.
- _____. "Independent Minyanim". *Hadar Institute*. Erişim 18 Şubat 2025. <https://www.hadar.org/about/independent-minyanim>

- Schacter, Haham Zalman. “יָדִיד נֶפֶשׁ | Yedid Nefesh”. Text. Erişim 22 Şubat 2025. <https://opensiddur.org/prayers/solilunar/shabbat/qabbalat-shabbat/yedid-nefesh-you-who-love-my-soul-translation-by-zalman-schachter-shalomi/>
- Shain, Michelle. *Against The Tide? An Empirical Analysis Of Independent Minyan Members*. The Hebrew University Of Jerusalem, Master Of Arts, 2008.
- Society, Jewish Publication (ed.). *The Torah: The Five Books of Moses, the New Translation of the Holy Scriptures According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
- Tucker, Ethan. “What Independent Minyanim Teach Us About the Next Generation of Jewish Communities”, 39-47.
- Wertheimer, Jack. *The New American Judaism: How Jews Practice Their Religion Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- _____. *The New Jewish Leaders: Reshaping the American Jewish Landscape*. Waltham, Mass: Brandeis University Press, 1st edition., 2011.
- Wigoder, Geoffrey. *Encyclopedia of Judaism*. New York : London: Hungry Minds Inc,U.S., 1st edition., 1989.
- Zerr, Bonaventure. *The Psalms: A New Translation*. New York: Paulist Pr, 1979.
- “Ana b’Koach: A Portal to Creation | My Jewish Learning”. Erişim 22 Şubat 2025. <https://www.myjewishlearning.com/article/ana-bkoach-a-portal-to-creation/>
- “High Holiday Davening - DC Minyan”. Erişim 02 Mart 2025. <https://www.dcminyan.org/highholidaydavening>
- Hadar Institute. “Joey Weisenberg”. Erişim 20 Şubat 2025. <https://www.hadar.org/about/people/joey-weisenberg>
- _____. “Kabbalat Shabbat”. Erişim 22 Şubat 2025. <https://www.hadar.org/torah-tefillah/services/kabbalat-shabbat>
- “Kohélet | A Small Egalitarian Jewish Congregation in Denver”. Erişim 23 Şubat 2025. <https://kolelet.org/>
- “Kol Rina | An Independent Minyan”. Erişim 23 Şubat 2025. <https://kolrinanjan.org/>
- “Kol Sasson Congregation”. Erişim 20 Şubat 2025. <https://www.kolsasson.org/>
- “L’chu N’ran’na”. Erişim 22 Şubat 2025. https://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/265790/jewish/Lchu-Nranna.htm
- Makom. “Makom: Creative Downtown Judaism - Home”. Erişim 01 Mart 2025. <https://makomto.org/>
- Minyan Na’aleh - Denver, CO. “Minyan Na’aleh - Denver, CO”. Erişim 23 Şubat

2025. <http://www.minyannaaleh.org/>

Minyan Tiferet of Englewood and Tenaflly. “Minyan Tiferet of Englewood and Tenaflly”. Erişim 25 Şubat 2025. <https://minyantiferet.com/>

Mission Minyan. “Mission Minyan | High Holiday Recordings”. Erişim 02 Mart 2025. <https://www.missionminyan.org/high-holiday-recordings>

_____. “Mission Minyan, San Francisco”. Erişim 23 Şubat 2025. <https://www.missionminyan.org>

Kol Sasson. “MUSIC”. Erişim 20 Şubat 2025. <https://www.kolsasson.com/current-repertoire>

“Neilah | Yom Kippur, Prayer, Fast | Britannica”. Erişim 01 Mart 2025. <https://www.britannica.com/topic/neilah>

Britannica. “Nigun”. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.britannica.com/art/nigun>

“Pri Eitz Hadar Album - Kehilat Hadar”. Erişim 20 Şubat 2025. <https://www.kehilathadar.org/pri-eitz-hadar-album>

Jewish Life Elevated. “Romemu”. Erişim 01 Mart 2025. <https://romemu.org/>

“Segulah – Minyan of Shepherd Park and Silver Spring”. Erişim 01 Mart 2025. <https://www.segulahminyan.org/>

Selah Seattle Minyan. “Selah Seattle Minyan”. Erişim 23 Şubat 2025. <http://www.selahseattle.org/>

“Shababt Service Guides - DC Minyan”. Erişim 22 Şubat 2025. <https://www.dcmynyan.org/shabbatserviceguides>

Shtibl Minyan. “Shtibl Minyan”. Erişim 23 Şubat 2025. <https://www.shtibl.com>

Annex Shul. “Shul | Annex Shul | Toronto”. Erişim 02 Mart 2025. <https://www.annexshul.com>

“The Days of Awe - Asseret Yimei T’Shuva”. Erişim 01 Mart 2025. https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-days-of-awe-asseret-yimei-t-shuva#google_vignette

“The Shema”. Erişim 23 Şubat 2025. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-shema>

Tzedek Chicago. “Tzedek Chicago”. Erişim 22 Şubat 2025. <https://www.tzedekchicago.org>



Yahudilikte Batı Duvarı'nın (ha-Kotel ha-Ma'aravi) Kutsallaşma Süreci

Ayşegül DEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

[aysegul.demir.97@gmail.com], Orcid ID: 0000-0003-3557-7590



Öz: Değişik dillerde farklı kelimelerle ifade edilen kutsal, Mircea Eliade'nin ifadesiyle “dindışının zıddıdır”. Kutsallık ise, dinde var olan ve normalin dışında bazı insanlara, hayvanlara, mekânlara, eşyalara gerek Tanrı tarafından gerekse insanlar tarafından atfedilen olağanüstülüğü temsil etmektedir. Artık o varlığın veya nesnenin kutsalın tezahürü olduğuna inanıldığı için onlara farklı bir anlam yüklenilmektedir. Semitik dinler arasında tarihi en eski olan Yahudilikte de kutsal kavramlar, semboller ve mekanlar ön planda tutulmuştur. Yahudilikte kutsal mekânlar düşünüldüğünde akla ilk gelen yer Yerusalayim (Kudüs) ve dolayısıyla Bet ha-Mikdaş (Süleyman Mabedi/ I. Mabet)'tir. Ayrıca Mabet merkezli bir din olarak da görülen Yahudilikte Mabet ile ilişkili kavramlar ve semboller büyük bir önem taşımaktadır ki bu sembollerden biri de ha-Kotel ha-Ma'aravi'dir. “Batı Duvarı” veya Batı literatüründe Hristiyanlığın tesiriyle “Ağlama Duvarı” olarak da bilinen Kotel'in, MS 70 yılında II. Mabet'in yıkılmasından sonra ayakta kalan tek kalıntı olduğu Yahudiler tarafından düşünülmektedir. Dolayısıyla bu yıkıma kadar Yahudilerce kutsal olarak görülmeyen duvara II. Mabet yıkıldıktan sonra kutsallık atfedildiği tarafımızca düşünülmektedir. XIX ve XX. yüzyılda Yahudiler arasında millet olma bilincinin artmasıyla birlikte Kotel'e verilen önemin de arttığı görülmektedir. Bu bilgilerin yanı sıra 1948'de Kudüs'ün doğu kısmının Ürdün hakimiyetine girmesi sonucunda Yahudilerin Kotel'i ziyaret etmelerinin engellendiği bilinmektedir. Ancak 1967'de yapılan Altı Gün Savaşı'nda bölgenin İsrail'in kontrolüne geçmesi Yahudiler nazarında 2000 yıllık hayalin gerçekleşmesi olarak yorumlanmaktadır. Yahudiler Kotel'de, Mabetlerinin ve devletlerinin yıkılmasıyla birlikte sürgün ve diaspora süreçlerini anmayı, Mabet'e tekrar kavuşmayı ve Yahudi hakimiyetini tekrar kurmayı amaçlayarak gözyaşı döker ve dua ederler. Bu çalışmada günümüzde Mabet'ten geriye kalan tek duvar ve Yahudiliğin birliğinin sembolü olarak görülen Kotel'in zaman içerisindeki kutsallaşma sürecinin ve bu sürecin arka planının ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Kutsal, Kudüs, Kotel.

Giriş

Kutsalın kaynağı dindir¹ ve her dini gelenekte mutlak kutsal olan ile irtibat halinde olduğu düşünülen varlık, nesne, zaman ve mekân gibi unsurlara da kutsallık atfedilmektedir.² Çalışmamızda kutsal mekân unsuru üzerine yoğunlaşılacaktır. Bir yerin kutsal mekân olarak kabul edilmesinin sebepleri arasında ya Tanrının orada tecelli³ etmesi ya da o mekânın Tanrı tarafından kutsal olarak nitelendirilmesi yer almaktadır.⁴ Bu mekânlar dinlerde farklı isimlendirmelere tabi tutulsalar da genel anlamda “mabet” olarak ifade edilmektedir.⁵ Yahudilik inancında da mukaddes kabul edilen yerlerden en önemlisi Yerusayim (*Kudüs*)’dir. 1. yy’da yaşayan Yahudi düşünürlerden Rabi Şemuel “Dünya insan gözüne benzer; göz akı, karaları çevreleyen okyanuslardır, üzerinde yaşadığımız topraklar gözün irisi. Kudüs ise gözbebeği ve gözbebeğinin içindeki görüntüyse Bet ha-Mikdaş yani Kutsal Tapınaktır.” sözleriyle dünyanın şeklini tarif etmiştir.⁶ Mabet’e⁷ bu denli önem verilen Yahudilikte II. Mabet’in tahrip edilmesi ile kutsallığın Mabet’ten kalan tek kalıntı olduğu iddia edilen Batı Duvarı’na tezahür ettiği inancı yer almaktadır. Çalışmamızda Batı Duvarı’nın kutsallığının II. Mabet’in tahribi öncesine uzanmadığı, bilinenin aksine tahribattan sonra Mabet’ten kalan bir kalıntı olarak görülüp kutsallık atfedildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. İlk bölümde II. Mabet öncesi dö-

¹ Tuğba Nazike Dikbaş, *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekanlar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 7.

² İsmet Eşmeli, “Dinlerde Mabet- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 28.

³ Tecelli: “Belirme, görünme, ortaya çıkma, zuhur etme, meydana çıkma; Tanrı’nın kudretinin insanlarda ve eşyada görünmesi.” *Güncel Türkçe Sözlük*, “Tecelli” (Erişim 14 Şubat 2025).

⁴ Dikbaş, *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekanlar*, 28.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk., Ahmet Güç, “Mâbed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/276-280.

⁶ Suzan Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1996), 206.

⁷ Tek bir mabedin devamı niteliğinde görülen yapılar inşa süreçlerindeki liderlerinden ötürü farklı isimlendirmelere tabi tutulmaktadır. I. Mabet için “Süleyman Mabedi/ Bet ha-Mikdaş”, II. Mabet için “Zerubbabel Mabedi” veya Herod restore ettirdiğinden dolayı “Herod Mabedi” denilmektedir. Simon Goldhill, *Kudüs Tapınağı: Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar İçin Kutsal Olan Bir Sitenin Olağandışı Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 18. Çalışmamızda “Bet ha-Mikdaş” sadece I. Mabet için kullanılmaktadır. Restore öncesi veya sonrası ayırt edilmeksizin o dönemin tamamı için “II. Mabet” kavramı kullanılmıştır “Mabet” kavramının özel isim olarak büyük harfle kullanıldığı yerlerde kullanılan bölüme istinaden Bet ha-Mikdaş/ II. Mabet veya kastedilmektedir.

nemde Yahudilerin ibadet merkezlerine, ikinci bölümde ise Batı Duvarı II. Mabet'in bir parçası olarak düşünüldüğü için II. Mabet dönemine ve Yahudilerin Mabet'e verdiği öneme değinilecektir. Üçüncü bölümde de II. Mabet'in tahribatı ve Yahudilerin Duvar'a olan bakış açılarına yer verilecektir. Bu süreçte Kudüs'e hâkim olan Bizans ve Osmanlı İmparatorlukları dönemlerinde de Batı Duvarı konusunda yapılan yenilikler ve çalışmalara da değinilmeye çalışılacaktır.

1. II. Mabet Dönemi Öncesi Yahudilikte İbadet Merkezleri

Dinlerin kendilerine özgü inanç ve ibadet anlayışları bulunmaktadır. Din mensuplarının topluca veya bireysel olarak ibadetlerini yerine getirebilmeleri için özel anlamlar yüklenen mekânlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu mekânlar her dinde farklı isimlerle ifade edilse de genel anlamda “mabet” olarak nitelendirilmektedir. Arapça “ibadet edilen yer, ibadethâne, ibadete mahsus bina” mânâlarına gelen mabet kavramı, Latince “templum” kelimesinin kaynaklık ettiği İngilizce “temple” (*Tanrı'nın evi*) ve Yunanca “temenos” (*Tanrı'ya ayrılan kutsal yer*) olarak da ifade edilmektedir. İbrânice'de “beth” (*ev*) veya “heikhal” (*saray*) kavramlarıyla karşılanan mabet, Semitik dinlerden biri ve ilki olan Yahudilik için ciddi bir önem taşımaktadır.⁸

Yahudilikte mabet dört döneme ayrılarak incelenebilmektedir. Bu dönemler sırasıyla İbrahim, İshak ve Yakup'un olmasından dolayı Atalar ya da Peygamberler dönemi⁹, Musa dönemi, Kral Süleyman'ın inşa ettirdiği Bet ha-Mikdaş (*Kutsal Ev/ Süleyman Mabedi/ I. Mabet*) dönemi ve Bet ha-Mikdaş'ın Babil İmparatoru Nebukadnezar (*Buhtunnasr*) tarafından tahrip edilmesinden sonraki dönem şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰ Yahudi kutsal kitabı Tanah'a göre Yahudilerin atalar döneminde göçebe bir yaşam sürdürdüklerinden dolayı dinî görev ve sorumluluklarını yerine getirebilmeleri amacıyla konakladıkları veya önemli gördükleri yerlere “mezbah” (*sunak/ altar*¹¹) yaptıkları bilinmektedir.¹² Ayrıca Yahudilerin inşa ettikleri mezbahların yanı sıra önceden Kenanlılar'ın ibadet ettikleri mabetleri de kullandıkları bilinmektedir.¹³ Atalar döneminde İsrailoğullarının yerine getirdiği ibadetler kurban, adak ve dua

⁸ Güç, “Mâbed”, 27/276-280.

⁹ Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi* (Yeruşalayim: Yahudi Cemaatleri Dairesi, 1981), 1.

¹⁰ Eşmeli, “Dinlerde Mabet- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”, 33.

¹¹ Altar: Çeşitli dinlerde üzerine kutsal objeler konan taş, ağaç ya da metalden yapılmış olan masa benzeri nesneler; kurban ya da sunak yeri. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 27.

¹² Güç, “Mâbed”, 27/276-280.

¹³ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 39.

olarak nitelendirilmekte ve bu ibadetler bireysel olarak yapılmaktadır.¹⁴ Yahudiler Rab'be kurbanlarını özellikle mezbahta sunmaya dikkat etmektedir. Çünkü oradaki ateşin gökten indiğine inanılmaktadır. Nitekim Tora'da Rab'bin meleğinin veya Rab'bin Musa'ya “*bir çalidan yükselen alevlerin içinde*”¹⁵ görüldüğü yer almaktadır. Aynı zamanda Rab'bin Sina dağına ateş içinde indiğinden¹⁶ de bahsedilmektedir.¹⁷ Tanah'ta İsrailoğullarının ibadet merkezlerinden bazılarının Şekem, Beytel, Hebron/ Hevron, Berşeba olduğu ifade edilmektedir.¹⁸

İsrailoğullarının Mısır döneminde ibadet ettikleri herhangi bir mabedin varlığı kayıtlarda yer almamaktadır.¹⁹ Ancak çölde geçirdikleri zaman içerisinde Rab, Musa'yı Sina Dağı'na çağırarak ona “*Aralarında yaşamam için bana kutsal bir yer yapınlar. Çadırı (konut) ve eşyalarını sana göstereceğim örneğe tıpatıp uygun yapın.*”²⁰ şeklinde emretmektedir. Ayrıca Tora'da çadırın ölçülerinin, özelliklerinin, malzemelerinin ve nasıl yapılması gerektiğinin²¹ ayrıntılarıyla anlatıldığı da görülmektedir.²² Rab'bin emri gereği ve Sina Dağı'nda Musa'ya gösterilen örnek üzerine yapılan çadıra “Toplanma Çadırı”²³ denilmektedir. Ayrıca Rab ile konuşmak, ona danışmak isteyenlerin ordugahın dışındaki bu çadıra gittikleri bilgisine de yer verilmektedir.²⁴ Yahudilere göre bu çadır Rab'bin kendi aralarında olduğunu (*tezahür*), orada ikamet

¹⁴ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 193.

¹⁵ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2020). Mısır'dan Çıkış. 3:2,4.

¹⁶ Mısır'dan Çıkış. 19:18; 24:17.

¹⁷ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 61.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk., Hatice Kübra Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi: Mabet Enstitüsü Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 19-27.

¹⁹ Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 33. Kur'an-ı Kerim'de Yunus suresinin 87.ayetinde İsrailoğullarının Mısır dönemi ile ilgili “*Musa ve kardeşine de Mısır'da kavminiz için evler hazırlayın; evlerinizi namazgâh (kibleten) edinin diye vahyettik*” şeklinde geçmektedir. O dönemde bir arada ibadet etme imkânı bulamayan İsrailoğullarının evlerinin kible yani bir nevi mabet işlevi gördüğünü yorumlamak mümkündür.

²⁰ Mısır'dan Çıkış. 25:8-9.

²¹ Mısır'dan Çıkış. 26:1-37; 36:14-38.

²² Galip Atasagun, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 49.

²³ Toplanma Çadırı farklı isimlerle de anılmaktadır. *Çadır* (Mısır'dan Çıkış. 33:7; Çölde Sayım. 2:2; 11:16; 12:4-5), *Buluşma Çadırı* (*Ohel Mo'ed*), *Mişkan* (Mısır'dan Çıkış.25:9; 26:1), *Mikdaş* (Mısır'dan Çıkış. 25:8).

²⁴ Mısır'dan Çıkış. 33:7.

ve tecelli ettiğini simgelemekte ve bu sebepten dolayı çadıra bir kutsiyet atfedilmektedir.²⁵ Rab'bin Toplanma Çadırı'nın kurulması, sökülmesi, çadırın ve içindeki tüm eşyaların (özellikle *Anlaşma/ Levha/ Ahit Sandığı*²⁶) taşınması ve korunması gibi görevler Levililer'e²⁷ bizzat Rab tarafından verilmektedir.²⁸ Çadır, dört asra yakın bir süre Yahudiler tarafından en önemli ibadet merkezi olarak kullanılmıştır. Ayrıca ilerleyen süreçte çadırın, Hakimler döneminde Şilo'ya²⁹, Saul döneminde Nob'a³⁰ ve Gibeon'a³¹ taşındığı ve son olarak Kral Davut'un (*David*) Kudüs'ü fethetmesi ve oğlu Kral Süleyman'ın (*Şlomo*) Bet ha-Mikdaş'ı inşa ettirmesi ile de mabedin³² içinde muhafaza edildiği bilinmektedir.³³

Kral Davut'un Kudüs'ü fethederek (MÖ 10.yy)³⁴ başkent yapması ve ardından burada ele geçirdiği Siyon Kalesi'ni "Davut Şehri"³⁵ (*İr David/ Siyon*) diye adlandırarak burada bir saray inşa ettirmesi Kudüs'ün önemini artırmaktadır.³⁶ Buna ilaveten Kral Davut'un Ahit Sandığı'nı Tanah'ta Baala/ Kiryat-Yearim/ Kiryat-Baal olarak isimlendirilen yerden Kudüs'e getirterek onu muhafaza etmek için özel bir çadır³⁷ kurdurması da dinî ve siyasî açıdan

²⁵ Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 18.

²⁶ Ahit Sandığı: İbrânice karşılığı "Aron ha-Kodeş" olan bu sandık, Rab ile İsrailoğulları arasındaki ahdin sembolü ve on emrin yazılı bulunduğu levhaların muhafaza edildiği yerdir. Tora'da bu sandığın şeklinin ve ölçülerinin bizzat Rab tarafından bildirildiği yer almaktadır. (Mısır'dan Çıkış. 25:10-22; 37:1-9). İlerleyen süreçte ahit sandığının kaybolduğu ve günümüzde Yahudilerin Tora tomarlarını muhafaza ettikleri dolaba da ahit sandığı dedikleri bilinmektedir. Abdurrahman Küçük, "Ahid Sandığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/535.

²⁷ Levililer: Kitabı Mukaddes geleneğinde Yakub'un oğlu Levi'nin soyundan gelen Levililer, İsrailoğullarının on iki boyundan birisini oluşturmaktadır. Onların özellikle mabet işleriyle ilgilendikleri belirtilmektedir. Yasa'nın Tekrarı'nda (Tesniye) "rahip" ve "Levili" terimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülmektedir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 234.

²⁸ Çölde Sayım. 1:50-51, 53.

²⁹ Yeşu. 18:1.

³⁰ I. Samuel. 21:1.

³¹ I. Tarihler. 16:39.

³² I. Krallar. 8:4.

³³ Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, 19.; Güç, "Mâbed", 27/276-280.

³⁴ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 53.

³⁵ II. Samuel. 5:7; I. Tarihler. 11:5-7. "Davut şehri/ Siyon" ibaresi Tanah'ın bazı yerlerinde Kudüs şehri ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Mesela bk., Yeşaya. 51:3,11,16.

³⁶ Gürkan, *Yahudilik*, 29.

³⁷ Bu çadırın Musa döneminde kurulan ve sonrasında Şilo, Nob, Gibeon ve Kudüs'e taşınarak mabette muhafaza edilen Toplanma Çadırı olup olmadığı konusunda ihti-

büyük önem taşımaya ve merkez konuma gelmesine neden olmaktadır.³⁸ Kendisine sedir ağacından bir saray yaptıran Kral Davut'un, Rab'bin Ahit Sandığı'nın bir çadırdan kalmasından rahatsız olduğu³⁹ için Rab adına bir mabet inşa etmek istediği bilinmektedir. Ancak Rab, çok fazla kan döktüğü gerekçesiyle Davut'un mabet yapmasına izin vermemektedir. Rab, adına yapılacak olan Mabet'in, oğlu Süleyman⁴⁰ tarafından yapılması gerektiğini Kral Davut'a bildirmektedir.⁴¹ Bunun üzerine Kral Davut, Rab için inşa edilecek Mabet'in yapımında oğluna yardım etmek amacıyla mabedin malzemelerini ölmeden önce hazırlamıştır.⁴² Hatta Mabet'in masrafları için devlet imkanlarının yanı sıra kendi servetinden de katkıda bulunduğu ve halkını da bu konuda davet ettiği Tanah'ta yer alan bilgiler arasındadır.⁴³

Kral Süleyman, babası Davut'a Rab'bin görüldüğü yer olan Moriya Dağı'nda bir mabet yaptırmaya başlamıştır.⁴⁴ Bu mabet, İsrail'in bağımsızlığının ve monoteist düşünceye dayanan kültürün sembolü olarak görülmektedir.⁴⁵ Tanah'ta mabedin yapımının saltanatın dördüncü, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışlarının dört yüz sekseninci yılının ikinci ayının (Ziv ayı) ikinci gününde başladığı (yaklaşık MÖ 964)⁴⁶ ve saltanatın on birinci yılının sekizinci ayında (Bul ayı) tamamlanarak (MÖ 957) yaklaşık yedi yıl⁴⁷ sürdüğü bildirilmektedir.⁴⁸ Mabedin tamamlanmasının ardından Kral Süleyman İsrail'in ileri gelenlerini davet ederek büyük törenler düzenlemekte, kurban ve dualarla⁴⁹ açılış yapmaktadır.⁵⁰ Törenin en önemli kısımlarından biri de Kral Davut tarafından özel bir çadır yaptırılarak muhafaza edilen Ahit Sandığı'nın (Toplanma Çadırı

laflar yer almaktadır. Tanah'ta çadırdan bahsedilen pasajlar için bk., II. Samuel. 6:17; II. Tarihler.1:4.

³⁸ Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 53.; Eşmeli, "Dinlerde Mabet- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)", 34.

³⁹ II. Samuel. 7:1-2; I. Tarihler. 17:1.

⁴⁰ "Süleyman", İbrânîce "barış" sözcüğüyle aynı kökten gelmektedir. I. Tarihler. 22:9. pasajında Süleyman'ın barışsever bir oğul olacağı ve onun döneminde İsrail'in barış ve güvenlik içinde yaşayacağı bildirilmektedir.

⁴¹ I. Tarihler. 22:7-10; II. Samuel. 7:12-13. I. Tarihler. 17:11-12.

⁴² I. Tarihler. 22:2-5,14,16; 29:1-5.

⁴³ I. Tarihler. 29: 3-9.

⁴⁴ II. Tarihler. 3:1. Tapınağın ölçüleri ve ayrıntılı bilgi için bk., II. Tarihler. 3:3-17; 4: 1-22.

⁴⁵ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 21.

⁴⁶ Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi I* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 1/109.

⁴⁷ I. Krallar. 6:38.

⁴⁸ I. Krallar. 6:1,37-38; II. Tarihler. 3:2.

⁴⁹ I. Krallar. 8:12-54; II. Tarihler. 6:12-42. Mezmurlar. 132: 8-10.

⁵⁰ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 55. Tanah'ta yer alan pasajlar için bk., I. Krallar.8:1-2; II. Tarihler. 5:2-3.

ve çadırdaki tüm kutsal eşyalar da dahil olmak üzere) Bet ha-Mikdaş'a taşınmasıdır.⁵¹ Mabet farklı bölümlerden oluşmaktadır. İlk bölüm olan Dış Avlu (Ulam), tüm İsrail halkının girebildiği ve kurbanlarını kesebildiği bir alandan oluşmaktadır. İkinci bölüm sadece Levi ve Kohenlerin⁵² girebildiği, takdim ve takdis törenlerini yapabildikleri Ana Bölüm de denilen Kutsal Bölüm (*Haehal*) olarak adlandırılmaktadır. Son bölüm ise sadece Kohen Gadol'un (*Büyük Haham/ Baş Kâhin*) tüm İsrail'in günahlarına kefaretiler için yılda bir kez (Yom Kipur/ Kefaret günü) girebildiği, Ahit Sandığı, altın menora⁵³, şamdanlar, Toplanma Çadırı gibi diğer kutsal eşyaların bulunduğu ve Mabet'in en kutsal bölümü olarak görülen Kutsallar Kutsalı (*Kodeş ha-Kodeşim/ Kudsü'l-akdes/ Dvir*⁵⁴) bölümünden oluşmaktadır.⁵⁵ Mabet'e, Rab'bin emri ile yapılmasından dolayı kutsallık atfedilirken Kutsallar Kutsalı bölümüne de Rab'bin karanlık ve gizli olan o odaya tezahür ettiği (*teofani*) inancından dolayı Yahudiler tarafından ayrı bir kutsiyet atfedilmektedir.⁵⁶ Hatta zamanla Rab'be samimi anlamda ibadet edenlerin yalnızca Bet ha-Mikdaş'ta kurban takdimi sunabileceği inancı oluşmaktadır. Dolayısıyla Mabet, kurban takdimi, dua ve şükür amacıyla halkı bir araya getiren bir mekâna dönüşmüştür.⁵⁷

Kral Süleyman'ın saltanatında zamanla bazı karışıklıkların ve huzursuzlukların meydana geldiği görülmektedir. Nitekim ülkedeki mali zorluklardan dolayı vergilerin artırıldığı, halkın bu vergileri ödemekte zorlandığı ve halkın hayat kalitesinin düştüğü anlaşılmaktadır. Tüm bunların yanı sıra Kudüs haricinde görev yapan din adamları, Kudüs'teki Bet ha-Mikdaş'ta görev yapan din adamlarının kendilerinden daha ayrıcalıklı olduklarını düşünmeleri de ül-

⁵¹ I. Krallar.8: 4; II. Tarihler. 5:5.

⁵² Kohen: Yahudilerin Levililer soyundan gelen din adamlarına, rahiplere verdikleri isimdir. Osman Cilacı, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), 207.

⁵³ Menora: Tevrat'taki bilgilere göre imal edilen ve Mişkan'da ve ilk Kutsal Tapınak'ta (Bet Amikdaş) bulunan yedi kollu şamdandır. İsrail'in simgesi olup tarihteki görkemli günleri hatırlatmaktadır. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi II* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/394.

⁵⁴ Dvir / Debir/ Devir: İbrânice'de "arka oda, en iç mekân" anlamına gelmektedir. Mabet'in en iç ve en kutsal bölümü olan Kutsallar Kutsalı için kullanılmaktadır. Muhammed Güngör, *Süleyman Mabedi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 22.

⁵⁵ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 211. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 106. Kutsallar Kutsalı konusunda ayrıntılı bilgi için bk., Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi II*, 2/360.

⁵⁶ Ahmet Güç, *İlahi Dinlerde Ma'bed* (Bursa: Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 93.

⁵⁷ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 59.

kede huzursuzluk çıkmasına sebep olmaktadır. Saltanatın sonlarına doğru dinî önderlerden biri olan Nebi Ahiya, yabancı ve politeist inançlara karşı kralın yumuşak tutumundan rahatsız olduğu için kuzeyde yer alan on aşiretin (kabile) krallıktan ayrılmasının daha doğru olabileceği fikrini savunmaktadır. Dolayısıyla bu karışıklıklar İsrail'in güç kaybetmesine ve en parlak dönemlerin (*Saul- Davut- Süleyman dönemi*) sona ermesine zemin hazırlamıştır.⁵⁸ Kral Süleyman'ın ölümünün ardından ülke kuzeyde İsrail güneyde ise Yahuda Krallıkları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁹ Kuzeydeki İsrail'in Kralı olan Yerovam, halkının ibadet için güneydeki Bet ha-Mikdaş'a gitmesinin zamanla kendi aleyhine olabileceğini düşünerek halkının tapması için iki altın buzağı yaptırmaktadır. Buzağılardan birini Beytel, diğerini Dan şehrine yerleştirerek Bet ha-Mikdaş'a alternatif olarak ibadet yerleri oluşturmaktadır. Kral ayrıca Beytel ve Dan'daki altın buzağların olduğu yerlere mabetler yaptırarak kâhinler görevlendirmektedir.⁶⁰ Zamanla Kral Hizkiya ve Kral Yoşiya Bet ha-Mikdaş haricindeki mabetleri yıktırarak dinî ve siyasî bazı reformların gerçekleştirilmesini sağlamıştır.⁶¹ İsrail Krallığı MÖ 722'de Asurlular tarafından yıkılırken Yahuda Krallığı ise MÖ 587'de Babil Kralı Nebukadnezar tarafından yıkılmakta hatta Bet ha-Mikdaş da tahrip edilerek halk Babil'e sürgüne gönderilmektedir.⁶² Yahudi tarihinde Kral Süleyman ile başlayan ve Babil sürgünü ile sonlanan 370 yıllık bu döneme "I. Mabet Dönemi" denilmektedir.⁶³ Sürgün döneminde Yahudalılardan ileri gelen kişilerin dinî toplantılar düzenlediği⁶⁴ ve bu toplantıların da zamanla II. Mabet'in yıkımının ardından ön plana çıkacak olan sinagogların⁶⁵ temelini attığı düşünülmektedir.⁶⁶

MÖ 539 yılında Babil İmparatorluğu'nun Persler tarafından yıkılması, Yahudilerin de yetmiş yıllık sürgün dönemlerinin bitmesine ve mabetlerini

⁵⁸ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 22-23.

⁵⁹ I. Krallar. 11-12.

⁶⁰ I. Krallar. 12:25-33.

⁶¹ Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 64. Reformlar konusunda ayrıntılı bilgi için bk., Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 64-68.

⁶² Baki Adam vd., *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 72.

⁶³ Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi* (İstanbul: Üniversal Din Hizmetleri ve Yayıncılık, 2000), 48.

⁶⁴ Hezekiel. 8:1; 20:1.

⁶⁵ Sinagog: Yahudi mabetlerine verilen isimdir. İbrânice "Beit ha-Knesset" in Yunanca tercümesidir. Beit ha-Knesset "Toplanma Evi" anlamına gelmektedir. Sinagog'un kökü, Babil esaretine kadar gitmektedir. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 691-692. Sinagog ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Güç, *İlahi Dinlerde Ma'bed*, 108-133.

⁶⁶ Baki Adam, "Sinagog", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/222-224.

ikinci kez inşa edebilmelerine imkân sağlamıştır.⁶⁷ Pers Kralı Koreş'in (Cyrus) fermanından sonra MÖ 538'de Yahudilerin Kudüs'e dönmeye başladıkları bilinmektedir. Ancak o bölgede yaşayan Samiriler'in,⁶⁸ II. Mabet'in yapımına yardımcı olmak istemeleri üzerine Babil'den gelen Yahudiler tarafından onların bu istekleri reddedilerek Mabet çalışmalarının durdurulduğu bilinmektedir. Ancak Peygamber Hagay'ın⁶⁹ ve Rab'bin⁷⁰ uyarıları neticesinde Mabet'in yapımına devam edilmiştir.⁷¹ MÖ 520'de Kral Davut soyundan olan⁷² ve Yahuda'ya vali olarak tayin edilen Zerubbabel⁷³ öncülüğünde inşasına başlanılan II. Mabet'in (*Zerubbabel/ Zerubavel Mabedi*), Pers Kralı Daryus'un da yardımlarıyla MÖ 515'te tamamlandığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁴

2. II. Mabet Dönemi ve Tek Kalıntısı Olduğu İddia Edilen: Batı Duvarı

Babil Sürgünü, öncesinde Rab'bin hoşuna gitmeyecek tutumlarda bulunan⁷⁵ hatta Rab tarafından uyarılan⁷⁶ Yahudiler için itaatsizliklerinin karşılığında bir ceza olarak yorumlanmaktadır.⁷⁷ Peygamberler vasıtasıyla önceden bildirilen⁷⁸ bu felaket hususunda yetmiş yıl sonra İsrailoğullarının tekrar Ku-

⁶⁷ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 64.

⁶⁸ Samiriler: MÖ 722'den sonra Asurlu fatihler tarafından kuzeydeki İsrail Krallığı'nda kalan İsrail halkı ile karıştırılan başka halklardan oluşan insanların soyundan gelenler. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi III* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002), 3/560. Kendilerini "gözetenler, koruyucular" anlamına gelen (İbr.) Şamerim şeklinde isimlendiren Samiriler, Tanrı ile yapılan ahdin ve hakikatin muhafızları olduklarını düşünmektedir. Yahudi kaynaklarına göre ise Asur Kralı II. Sargon kuzeydeki İsrail Krallığı'nı ele geçirdiğinde buradaki halkın yerine Babil, Kuta, Ava, Hamat ve Sefarvayim'den getirdiği grupları bu bölgeye (Samiriye/ Şomron) yerleştirmektedir. Dolayısıyla burada dinî ve etnik açıdan karışık bir topluluk meydana gelmektedir. (II. Krallar. 29-33.) Mahmut Salihoglu, "Sâmiriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/79-81.

⁶⁹ Hagay. 1:2-3.

⁷⁰ Hagay. 1:5-6; 2:15-19.

⁷¹ Güngör, *Süleyman Mabedi*, 58-59.

⁷² I. Tarihler. 3:10-19.

⁷³ Zerubbabel: "Zerubbabil" şeklinde de kullanılan bu isim "Babil'in Tohumu" demektir. Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, ed. Dilek Yücel, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 51.

⁷⁴ Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 72.

⁷⁵ Yeremya. 1:16; 4:22; 5:11; 17:20-27; Hezekiel.16:58; 22:8,26; 23:38-39; Yeşaya. 1:23.

⁷⁶ Yeremya. 1:17.

⁷⁷ Yeremya. 34; 36:30-31; Hezekiel. 5:5-17; 6: 16-17; Hoşea.

⁷⁸ Yeremya. 18:5-11; 27:5-7.

düs'e dönecekleri ve eski refah hayatlarına kavuşacakları müjdesi⁷⁹ de verilmektedir.⁸⁰ MÖ 515'te inşa edilen II. Mabet'in ardından Kudüs, Nehemya ile siyasî, Ezra ile de dinî bir merkez haline gelmiştir.⁸¹ Kral Süleyman tarafından Rab'bin emri gereği yaptırılan Bet ha-Mikdaş ve ilerleyen zamanda Kral Herod⁸² (*Hirodes*) tarafından genişletilerek restore edilen (MÖ I. yy) Herod Mabeti'ne nazaran daha gösterişsiz ve ihtişamsız bir şekilde yapılan (MÖ 5.yy) Zerubbabel Mabedi, 500 yıl varlığını sürdürebilmiştir.⁸³ Nitekim Pers İmparatorluğu'na son veren Makedonya Kralı Büyük İskender'in Yahuda bölgesini ele geçirmesiyle MÖ 333 yılında bölgede Grek hakimiyeti başlamaktadır.⁸⁴ Büyük İskender'in ölümü üzerine generalleri arasında paylaşılan bölgelerden biri olan Yahuda, ilk olarak Ptolemy (MÖ 320-198) daha sonra Selevki (Selevkos) (MÖ 198- 164) krallıklarının hakimiyetine girmektedir. İlerleyen zamanlarda Grek Selevki Kralı IV. Antiochus (Epiphanes)⁸⁵, Yahuda halkının dinlerini yaşamalarını engelleyerek⁸⁶ onları çoktanrıci Grek dinini benimsemeleri konusunda zorlamıştır. Bu zorlamalar neticesinde Makkabi⁸⁷

⁷⁹ Yeremya. 29:4-14; 30:18.

⁸⁰ Goldhill, *Kudüs Tapınağı*, 51-52.

⁸¹ Harold Henry Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 108. Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 212. Ezra dönemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007).

⁸² Herod'a, Roma etkisinde bulunan doğulu hükümdarların en güçlüsü olmasından dolayı tarihçiler "Büyük" sıfatını vermektedir. Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 68.

⁸³ Goldhill, *Kudüs Tapınağı*, 18.

⁸⁴ Besalel, *Yahudi Tarihi*, 55. Gürkan, *Yahudilik*, 35.

⁸⁵ Epiphanes: IV. Antiochos Suriye'yi gaspçı General Heliodoros'tan kurtardıktan sonra Suriye halkının ona verdiği ve "kendini gösteren tanrı" anlamına gelen unvandır. Murtaza Ali, "IV. Antiochos Epiphanes'in Yahudi Politikası ve Makkabi İsyanı (M.Ö. 175-163)", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (2022), 2472.

⁸⁶ "Antiochus, Yeruslayim'in ic işlerine karışarak büyük Kohen (Kohen Gadol) IV Onias'ı görevinden uzaklaştırır ve Helenist eğilimleri olduğu bilinen Yehoşua'yı atar. Yehoşua, Yeruslayim'i Antiyoh adını vereceği bir Helen kenti haline getirmek üzere geniş çapta değişikliklere girişir. Kentte bir Gimnasiun kurar ve bu kurum kısa bir süre sonra, sosyal ve kültürel faaliyetlerin merkezi olarak Bet ha-Mikdaş'ın önemini gölgede bırakır. Daha sonra Bet ha-Mikdaş yağma edilir, içine Hellenistik Paganist unsurlar yerleştirilir. Bütün bu gelişmeler, Yeruslayim'in Yahudi karakterini geriletmeye başlar. Mitzvaların yani dinsel yönergelerin uygulaması yasaklanır, Şabat'a uyanların, oğullarını Brit-Mila ettirenlerin ölümle cezalandırılacakları ilan edilir. Yahudiler çok tanrılı Paganist dine geçmeye zorlanırlar ve nihayet tapınağın kutsallığı ihlal edilir ve adı Zeus Tapınağı olarak değiştirilir." Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 213.

⁸⁷ İbranice'de "çekiç" anlamına gelmektedir. Montefiore, *Kudüs*, 65.

lakabıyla bilinen ve kohen soyundan gelen Haşmonaim ailesine mensup Matatyahü'nün başlattığı ve tarihte “Makkabi Ayaklanması” (MÖ 167-164) olarak bilinen direniş kazanılarak Haşmonay Hanedanlığı kurulmaktadır.⁸⁸

MÖ 63'te Yahuda Roma İmparatorluğu'nun hakimiyetine geçmektedir.⁸⁹ Roma İmparatorluğu'nun Yahuda'ya atadığı Kral Herod tarafından MÖ 20'de yapımına başlanan ve ölçüleri genişletilerek restore edilen Mabet'in (Herod Mabedi) yapımının ise on yıl sürdüğü bilinmektedir.⁹⁰ Ayrıca Mabet'in etrafının surlarla çevrildiği ve ⁹¹ bu restorasyonda Mabet'e I. Mabet'in bölümlerinin yanı sıra yeni kısımların da ilave edildiği görülmektedir. Bu kısımlar: Kadınlar Avlusu, İsraililer Avlusu ve Kohenler Avlusu olarak sıralanmaktadır.⁹² Kral Herod'un MÖ 4 yılındaki ölümünün ardından bir Roma eyaleti olan Kudüs'ü (“Judea” olarak adlandırılmaya başlanmaktadır.)⁹³ valiler yönetmeye başlamaktadır.⁹⁴

Yahudiler, dinî hayatlarına karıştığı gerekçesiyle Roma'ya karşı “Büyük İsyan”ı başlatmaktadır. Bu isyana aşırı dinî Yahudi grup olan Zelotların (*kannaim*) da destek vermesi MS 66'da isyan isyanın büyümesine neden olmaktadır.⁹⁵ Etkisi büyüyen ve yaklaşık dört yıl devam eden bu isyanın bastırılması amacıyla Roma İmparatoru Vespasianus oğlu Titus'u görevlendirmiştir. MS 70 yılında 15 gün süren kuşatmanın ardından Av ayının 9'unda (*Teşa-Beav*) Kudüs'e giren Titus'un, şehri tahrip etmenin yanı sıra Mabet'i de ateşe verdiği⁹⁶ ve Yahudilerle birlikte kıymetli pek çok hazineyi de Roma'ya götürdüğü bilinmektedir.⁹⁷ Yahudi tarihinde MÖ 538 Babil Sürgünü dönüşünden MS 70 Roma imparatorluğu tarafından tahrip edilene kadarki süreye “II. Mabet Dönemi” denilmektedir.⁹⁸ Yahudilikte Kavram ve Değerler eserinde II. Mabet'in

⁸⁸ Gürkan, *Yahudilik*, 35-36.

⁸⁹ Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 74.

⁹⁰ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 65. Hikmet Tanyu, “Ağlama Duvarı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/474-475. Buna nazaran Herod'un II. Mabet'i yıktığına ve yerine dünya harikası bir mabet inşa ettiğine dair görüşler de bulunmaktadır. Montefiore, *Kudüs*, 86.

⁹¹ Baktemur, *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi*, 75.

⁹² Özen, *Yahudilikte İbadet*, 66. Bu üç avluya ek olarak “Yahudi olmayanlar” anlamına gelen “Gentileler Avlusu” adı da geçmektedir. Bu avlunun isminin kaynaklarda geçmediği de söylenmektedir. Ayrıca avlularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Güngör, *Süleyman Mabedi*, 75.

⁹³ Besalel, *Yahudi Tarihi*, 59.

⁹⁴ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 214.

⁹⁵ Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semâvî Mâbed Anlayışı*, 41.

⁹⁶ Besalel, *Yahudi Tarihi*, 61-62.

⁹⁷ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 214.

⁹⁸ Dikbaş, *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekanlar*, 59.

tahribi esnasında geçen bir olay şöyle anlatılmaktadır:

Efsaneye göre Romalılar, Yeruslayim’i fethettiklerinde tapınağı çevreleyen dört duvarın her birinin yıkımı dört ayrı kumandana verilmiş. Duvarların üçü tamamen yıkılmış, dördüncü kumandan ise görevini yerine getirmemiş. İmparator kumandan kızıp sorguya çektiğinde de şöyle demiş;

“Ey haşmetlim, diğer kumandanların yaptığı gibi, ben de bu duvarı eğer yıkaysaydım, bizden sonra gelecek milletlerin hiçbiri yıktığınız bu eserin ne denli muhteşem olduğunu görüp anlamayacaktı. Aksine bu duvar ayakta kaldığı surece gelecek nesiller ona bakacak ve Titus ne muazzam bir zafer elde etti ve bakın neler yıktı diyebileceklerdir.” Kumandanın yıkamadığı bu duvar halen varlığını sürdüren Kotel Ha Maaravi yani Batı Duvarı idi.⁹⁹

3. Batı Duvarı ve Kutsallaşma Süreci

Yahudilerin “Bet ha-Mikdaş” olarak isimlendirdikleri Mabet’ten günümüze kaldığına inanarak kutsal kabul ettikleri Batı Duvarı, İbrânîce “ha-Kotel ha-Ma’aravi”, İngilizce ise “Western Wall” şeklinde adlandırılmaktadır. Bu duvar, Kral Herod’un saltanatı döneminde (MÖ 37-4) yaptırdığı/ restore ettirdiği II. Mabet’in çevresini kuşatan duvarın bir parçası olmakla birlikte Kudüs’ün doğu bölümünde, Kubbetü’s-Sahra’nın da bulunduğu Harem-i Şerif’in batı kısmında Tyropean vadisinin kayalık tabanı üzerinde yer almaktadır.¹⁰⁰ Duvar, Türkler tarafından Osmanlı döneminde “Ağlama Duvarı”, Avrupalılar tarafından ise “Şikâyet Duvarı” olarak adlandırılmaktadır.¹⁰¹ Aynı zamanda Batı literatüründe Hristiyanlığın etkisiyle “Ağlama Duvarı” (*Wailing Wall*) denildiği de kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰² Duvar, yaklaşık 485 metre uzunluğundadır. Yüksekliği 18 metre olmakla birlikte 6 metresi mabet alanını aşmaktadır. 1967 yılında yapılan Altı Gün Savaşı’na kadar Duvar’ın sadece 30 metresi ibadet amacıyla kullanılmaktaydı. Savaşın sonra bu bölüm İsrail’in eline geçtiğinde çevredeki binalar yıkılarak Duvar’ın alanının genişletildiği görülmektedir.¹⁰³ Duvar, toprağın üzerinde 24, altında 19 taş sırasından oluşmaktadır. Günümüzde duvarın en üzerinde yer alan 11 taş sırası İslâmî dönemden kalmaktadır. Geri kalan taş sıraları ise Kral Süleyman döneminden kalmayıp Kral Herod dönemi mimarisinin özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla Duvar, Süleyman Mabedi’nin bir parçası olmayıp Herod Mabedi’nin

⁹⁹ Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 214.

¹⁰⁰ Tanyu, “Ağlama Duvarı”, 1/474-475.

¹⁰¹ Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler I* (Ankara: Elips Kitap, 2005), 1/63.

¹⁰² Tanyu, “Ağlama Duvarı”, 1/474-475.

¹⁰³ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 8.

istinat duvarlarından biridir.¹⁰⁴

II. Mabet'in tahribinden sonra Yahudiler Kurtarıcı'nın gelerek Mabet'i yeniden inşa etmesini ve siyasî olarak tekrar düzenin kurulmasını arzu etmektedir. İmparator Hadrian (*Hadrianus*) Roma şehirlerini gezerken Kudüs'ü harap bir vaziyette gördüğünde burada "Aelia Capitolina" adında bir şehir ve Süleyman Mabedi'nin bulunduğu alana da "Jüpiter (*Zeus*) Capitolinus" adına bir mabet yaptırmak istemektedir. Bu gelişmelerden oldukça rahatsız olan Yahudiler, Simeon Bar Kohba¹⁰⁵ önderliğinde bir isyan (MS 132-135) çıkarmaktadır.¹⁰⁶ Yahudi bilginlerden Rabi Akiva'nın da desteklediği ve "Kurtarıcı Kral", "Yıldız'ın Oğlu" olarak isimlendirdiği¹⁰⁷ Bar Kohba, bir süre zafer kazanmış gibi görünse de İmparator'un deneyimli generallerinden Julius Severus'un önderliğindeki orduya yenilerek öldürülmüştür. Bunun üzerine İmparator Hadrian, planladığı üzere şehri ve mabedi inşa etmektedir. Ayrıca bu şehre Yahudilerin girmelerini yasaklayarak girenlerin ise idamla cezalandırılacağı bildirilmektedir. Yalnızca yılda bir gün Mabet'ten kalan tek duvarın ziyaret edilebilmesine ve Yahudilerin orada ağlayabilmelerine izin verilmektedir.¹⁰⁸ Yahudiliğin varlığını devam ettirmesinde şeriatın yanı sıra Batı Duvarı'nın da önemi yadsınamaz bir gerçektir.¹⁰⁹

Yahudiler Duvar'ı Mabet'in kalıntısı olarak görmekte ve bundan dolayı kutsal bir mekân olarak kabul etmektedir.¹¹⁰ Goldhill'e göre Kudüs Tapınağı üç farklı yapı şeklinde ve birbirinin devamı niteliğindedir. Yapılar, inşa edilmelerinde önde gelen liderlerin isimlerini almaktadır. Bunlar "Süleyman Mabedi", "Zerubbabel Mabedi" ve Herod Mabedi" olarak sıralanmaktadır.¹¹¹ Dolayısıyla mabetlerin birbirlerinin devamı niteliğinde olduğuna ve Duvar'ın

¹⁰⁴ Tanyu, "Ağlama Duvarı", 1/474-475.

¹⁰⁵ Bar Kohba, İbrânîce "Yıldız Oğlu" anlamına gelmektedir. Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), 313.

¹⁰⁶ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 312-313.

¹⁰⁷ Besalel, *Yahudi Tarihi*, 63-64.

¹⁰⁸ Hatta Yahudilerin Yahudi yılının dokuz Ağustos gününe tekabül eden tarihte Aelia'ya girmelerine ve Mabet'in ikinci yıkılışı anısına Batı Duvarı'nda ağlamalarına izin verilmesini sağlamak için ciddi ölçüde rüşvet teklif edip pek çok gayret sarf ettikleri de iddia edilmektedir. Mahmut Nana, *Yahudi Tarihi*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2008), 494. Başka bir kaynağa göre ise 2. Yüzyılın başlarında İmparator Hadrian'ın Yahudilerin Tapınak Dağı'na girmesine asla izin vermediği, II. Mabet'in kalıntılarını görebilecekleri Zeytin Dağı'nda ibadet için toplanmalarına izin verdiği de ifade edilmektedir. F. Meir Loewenberg, "Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?", *Middle East Quarterly* 24/4 (01 Eylül 2017), 2.

¹⁰⁹ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 313.

¹¹⁰ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 8.

¹¹¹ Goldhill, *Kudüs Tapınağı*, 18.

da ilk Mabet olan Süleyman Mabedi'ne ait¹¹² bir duvar olduğuna inanmaktadır. Bunun aksine Duvar'ı Mabet'in kalıntısı olarak görmeyen görüşler de bulunmaktadır. Onlara göre bu görüş "Romalılar İkinci Mabedi yıktıklarında, ayakta duran bir dış duvar bıraktılar. Muhtemelen o duvarı da yıkmış olurlardı ancak Mabet'in bir parçası olmadığı, sadece Tapınak Dağı'nı¹¹³ çevreleyen bir istinat duvarı olduğu için onlara çok önemsiz görünmüş olmalı."¹¹⁴ şeklinde ifade edilmektedir. Ancak Çıkış kitabı üzerine yazılan midraşik tefsir olan Şemot Rabbah'ta¹¹⁵ Haham Acha'nın "*İlahi Varlık (Şekina) Batı Duvarı'ndan asla hareket etmez*" sözünde bahsedilen duvarın, Tapınak Dağı'nın batı istinat duvarı olan ve günümüzde Batı Duvarı olarak bilinen duvar değil, Tapınağın batı duvarı olabileceğine dair ihtilaflar yer almaktadır.¹¹⁶ Zamanla Mabet'in kendi duvarlarının görünür kalıntılarının kaybolması ile bu sözün mevcut Batı Duvarı'na uygulandığı da ifade edilmektedir.¹¹⁷

Peki Batı Duvarı, Yahudiliğin gerçekten de en kutsal mekânı mıdır ya da ne zamandan itibaren kutsal görülmeye başlanmaktadır? Yahudilerin Duvar'a MS I. yüzyıldan itibaren saygı duydukları, önünde ibadet ettikleri bilinmektedir.¹¹⁸ Ancak F. Meir Loewenberg'e göre şu anda Batı Duvarı olarak bilinen yapıya 16. yüzyıldan önce hiçbir kaynakta yer verilmemekte ve Osmanlı İmparatorlarından I. Süleyman 16. yüzyılda Memlûk Devleti'ne son verene kadarki süreçte de 263 yapının özel bir önemi bulunmamaktadır. Hatta 1546'da meydana gelen depremden sonra I. Süleyman tarafından Duvar'ın Yahudi ibadet (dua) mekânı olarak hazırlatılmasını emrettiği iddia edilmektedir. Yine I. Süleyman'ın bu dua mekânı (Batı Duvarı) hazırlandıktan sonra Yahudilerin orada her daim dua etme hakkına sahip olduklarını belirten bir ferman da yayınladığı da iddialar arasındadır. Ancak herhangi bir ferman veya belge mevcut değildir.¹¹⁹ Yahudilerin daha önceki dönemlerde Tapınak Dağı'nın farklı kapılarında, Zeytin Dağı'nda dua ettiklerine dair belgeler yer alırken Du-

¹¹² Tanyu, "Ağlama Duvarı", 1/474-475.

¹¹³ Tapınak Dağı/ Tepesi (Har ha-Bayit): Eski Yeruslayim kentinin güneybatı köşesinde bulunan yüksek alan, I. ve II. Mabet'in yerleşmiş olduğu bölgedir. Bu alan Büyük Herod zamanında, MÖ I. yüzyılda inşa edilen dört büyük takviye duvarıyla çevrilmiştir. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi III*, 3/722.

¹¹⁴ "History & Overivew of the Western Wall", *History* (Erişim 05 Mart 2025).

¹¹⁵ Çıkış/ Şemot Rabbah, 2.2; Sayılar/ Bamidbar Rabbah, 11.2; Mersiyeler Rabbah, 1.31.

¹¹⁶ "Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online" (Erişim 05 Mart 2025).

¹¹⁷ Loewenberg, "Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?", 4.

¹¹⁸ Tanyu, "Ağlama Duvarı", 1/474-475.

¹¹⁹ Yasemin Avcı- Yunus Emre Akyol, "Kudüs Ağlama Duvarı: İdeolojinin Yarattığı İbadetgah", *Prof. Dr. M. Mehdi İlhan Anısına Tarihe Adanan Bir Ömür*, ed. Mehmet Doğan- Kâmil Çolak (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2022), 189.

var'da dua ettiklerinden hatta Duvar'ın varlığından dahi söz edilmemektedir.¹²⁰

Batı Duvarı, Yahudiler tarafından birtakım ibadetleri yerine getirmek amacıyla da kullanılmaktadır. Yahudiler sürgünde oldukları dönemde sinagogları Süleyman Mabedi'nin bir temsili olarak kabul etmektedir. Bu yüzden Yahudiler ritüellerini ya yeni duruma uyarlayarak devam ettirmeye çalışmış ya da bazı ritüelleri rafa kaldırmak durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla sinagog I.ve II. Mabet'in tüm özelliklerini karşılayamamıştır. Bu nedenle Mabet'in mevcudiyetine bağlı yapılması gereken ritüeller yerine getirilememekte yahut usulde değişime uğramaktadır.¹²¹ Örnek vermek gerekirse kurban, I. Mabet Dönemi'nde en önemli ritüel olarak kabul edilmekteydi. Yalnızca Kudüs'te bulunan I. Mabet'te değil Kudüs dışındaki bazı yerlerde de bu ritüel yerine getirilmekteydi. Ancak Babil Sürgünü'nden sonra kurban ritüelinin sadece Kudüs'teki Mabet'te yerine getirilebileceği anlaşılmıştır. Bu nedenle Kudüs dışındaki yerlerde artık kurban ritüeli yerini duaya bırakmıştır. II. Mabet Dönemi'nde ise kurban ritüelinin yanı sıra dualar da ciddi bir önem kazanmıştır. II. Mabet'in yıkılması sonucunda kurban ritüeli tamamen ortadan kalktığı için onun yerini sabah (*şaharit*), öğle (*minha*), akşam (*arvit*) vakitleri ve Sebt gününde yapılan dualar almıştır.¹²² Hatta dua, “*dudak kurbanı*” olarak adlandırılmıştır.¹²³ Dolayısıyla Duvar'a yapılan ziyaret/hac ve kurban ritüelleri kaldırılarak yerlerine dua uygulaması getirilmektedir.

Duvar'ın dua yeri olarak kabul edilmesinden sonraki ilk birkaç yüzyılda Yahudilerin zor durumda kaldıkları zamanlarda ilahi yardım amacıyla Duvar'a geldiklerinden söz edilmektedir. Bazı Yahudiler I. ve II. Mabet'in yıkılışlarının yıldönümünden önce dokuz gün boyunca (Teşa-Beav) akşam duası ve Mabet'in yıkılışına dair ağıtları okumak amacıyla Duvar'ın önünde toplanmaktadır.¹²⁴ Bunun yanı sıra Romalılar tarafından diasporaya uğradıkları süreçleri anarak hem hatıralarını tazelemek hem de kinlerini bilemek ve Mabet'in tekrar inşası tahayyülüyle birlikte Yahudi hakimiyeti kurmak amacıyla günümüzde hâlâ Duvar'da dua ederek gözyaşı dökmektedirler.¹²⁵ Yine perşembe geceleri Tanrı'nın merhamet etmesini istemek için gece yarısı okunan ve özel bir dua olan “Tikkun Hazot”u okumak için de Yahudiler Duvar'a

¹²⁰ Loewenberg, “Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?”, 3.

¹²¹ Eşmeli, “Dinlerde Mabet- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”, 35.

¹²² Mehmet Katar, “Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları”, *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 69-70.

¹²³ Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 114.

¹²⁴ Loewenberg, “Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?”, 6.

¹²⁵ Tanyu, “Ağlama Duvarı”, 1/474-475.

gelmektedir.¹²⁶ Ayrıca 18. Yüzyılın başında bazı Yahudilerin -bilhassa kadınlar- Roş Hodeş (Yeni Ay) arifesinde, oruç günlerinde ve Teşa-Beav'da dua etmek amacıyla Duvar'a geldikleri de ifade edilmektedir.¹²⁷ Bugün İsrail'de kadınların da tıpkı erkekler gibi Duvar'a yaklaşmaları, orada Tevrat rulosunu cemaatle birlikte ve Tallit (*ibadet esnasında erkeklerin kullandığı dua şalı*) giyerek okumalarına izin verilmesi konusunda çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Nitekim bu çalışmalarda öncü olan ve çoğunluğu dindar kadınlardan oluşan "*Women Of The Wall*" (*WOW/ Duvarın Kadınları*) adıyla bilinen bir cemaat de mevcuttur.¹²⁸

Sonuç

Semitik dinlerin ilki olan Yahudilik, Mabet merkezli bir dindir. Bundan dolayı bazı ritüel (ziyaret/ hac, kurban) ve uygulamalar Mabet'in mevcudiyetine dayanmaktadır. MS 70 yılından itibaren dünyanın çeşitli bölgelerinde sürgünde yaşayan Yahudiler, Mabet'in yokluğunda dahi yönlerini *Eretz İsrael* olarak kabul ettikleri Filistin topraklarına -özelde Kudüs- çevirdikleri görünmektedir. Simon Goldhill'e göre Kudüs Tapınağı üç farklı yapı olarak bilinmekte ve aslında (isimleri Mabet'i inşa eden kişiye göre değişse de) Mabetler birbirlerinin devamı niteliğindedir. Bu düşünceye göre aslında II. Mabet olarak da bilinen ve Kral Herod tarafından restore edilen Herod Mabedi, Süleyman Mabedi'nin devamıdır ve kutsallığı bu şekilde devam etmektedir. II. Mabet'in yıkımının ardından kutsal bir mekânları bulunmayan Yahudiler, Mabet'ten kalan tek kalıntı olarak iddia ettikleri ve Mabet'in kutsallığının tezahürü olduğuna inandıkları Batı Duvarı'na zamanla kutsallık atfetmektedir. Bu kutsallığın MS I. yüzyılda meydana geldiği ve Yahudilerin Duvar'ın önünde ibadet ettikleri ifade edilirken bunun aksine Duvar'ın kutsallığının nispeten yeni bir olgu olduğu ve 16. yüzyıldan sonra ortaya çıktığı da söylenilmektedir. Misraş'ta ve bazı kaynaklarda 16. yüzyıldan önce yer alan Batı Duvarı ifadesinin günümüzde bilinen Batı Duvarı (ha-Kotel ha-Ma'aravi) olmadığı, Tapınağın Batı Duvarı olduğu iddiaları da yer almaktadır. Dolayısıyla Duvar'a kutsiyetin ne zaman atfedildiği konusunda bir ittifak olmamasına rağmen Kudüs'te ve hassaten Tapınak Dağı'nda bulunması hasebiyle bir önem, ayrıcalık ve kutsiyet atfedildiği görünmektedir.

Kaynakça

¹²⁶ Loewenberg, "Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?", 6.

¹²⁷ Loewenberg, "Is the Western Wall Judaism's Holiest Site?", 7.

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk., Hatice Doğan, "Ağlama Duvarı Kadınları", *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21/ İsrail Sayısı (2017), 129-144.

- Adam, Baki vd. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2015.
- _____. “Sinagog”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1996.
- Ali, Murtaza. “IV. Antiochos Epiphanes'in Yahudi Politikası ve Makkabi İsyanı (M.Ö. 175-163)”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (2022), 2469-2478. <https://doi.org/10.21547/jss.1120265>
- Ataşağın, Galip. *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Avcı, Yasemin - Akyol, Yunus Emre. “Kudüs Ağlama Duvarı: İdeolojinin Yarattığı İbadetgâh”. *Prof. Dr. M. Mehdi İlhan Anısına Tarihe Adanan Bir Ömür*. ed. Mehmet Doğan - Kâmil Çolak. 183-201. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2022.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Baktemur, Hatice Kübra. *Modern Dönem Yahudilikte III. Mabet Hareketi: Mabet Enstitüsü Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi*. İstanbul: Universal Din Hizmetleri ve Yayıncılık, 1. Basım, 2000.
- _____. *Yahudilik Ansiklopedisi I*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1. Basım, 2001.
- _____. *Yahudilik Ansiklopedisi II*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1. Basım, 2001.
- _____. *Yahudilik Ansiklopedisi III*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1. Basım, 2002.
- Cilacı, Osman. *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1. Basım, 2001.
- Dikbaş, Tuğba Nazike. *Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal ve Kutsallaştırılmış Mekanlar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doğan, Hatice. “Ağlama Duvarı Kadınları”. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21/ İsrail Sayısı (2017), 129-144.

- Eşmeli, İsmet. “Dinlerde Mabet- İbadet İlişkisi (Yahudilik Örneği)”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 24-43.
- Goldhill, Simon. *Kudüs Tapınağı: Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar İçin Kutsal Olan Bir Sitenin Olağandışı Tarihi*. çev. İbrahim Şener. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- Güç, Ahmet. *İlahi Dinlerde Ma’bed*. Bursa: Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- _____. “Mâbed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/276-280. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Güngör, Muhammed. *Süleyman Mabedi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Katar, Mehmet. “Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları”. *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 59-75.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Küçük, Abdurrahman. “Ahid Sandığı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/535. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Loewenberg, F. Meir. “Is the Western Wall Judaism’s Holiest Site?” *Middle East Quarterly* 24/4 (01 Eylül 2017). <https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/is-the-western-wall-judaism-holiest-site>
- Meral, Yasin. *Samiri’nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. ed. Dilek Yücel. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Nana, Mahmut. *Yahudi Tarihi*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2008.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- Özen, Adem. *Yahudilikte İbadet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Özkan, Ali Rafet. *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Rowley, Harold Henry. *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*. Philadelphia: Fortress Press, 1. Basım, 1967.
- Salihoğlu, Mahmut. “Sâmirîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

36/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sevilla-Sharon, Moshe. *İsrail Ulusunun Tarihi*. Yeruslayim: Yahudi Cemaatleri Dairesi, 1981.

Tanyu, Hikmet. “Ağlama Duvarı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

_____. *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler I*. Ankara: Elips Kitap, 1. Basım, 2005.

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

History. “History & Overivew of the Western Wall”. Erişim 05 Mart 2025. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/history-and-overivew-of-the-western-wall>

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2020.

“Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online”. Erişim 05 Mart 2025. <https://www.sefaria.org/texts>



Tanrı ve Yaratılış Ekseninde Yahudilikteki Mitolojik Unsurlar

Erdem AKYÜZ

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[erdmakyz27@gmail.com], Orcid ID: 0000-0001-5440-4703



Öz: Eski Ahit metnlerindeki mitolojik unsurların, tarihsel ve kültürel kaynaklarla mukayesesi yapıldığımız tebliğimizde, Yahudi kutsal kitabı ve zihniyetini oluşturan bazı unsurlarla; Sümer, Babil, Asur, Mısır ve Ugarit-Kenan medeniyetlerinin mitoloji edebiyatının etkileşimi ele alınmaktadır. Yahudiliğin tarihsel sürecinde, monoteizm tam anlamıyla yerleşene kadar, put yapımı benzeri uygulamaların (altın buzağı ve bronz yılan yapılması) kadim mitolojilerle olan benzerlikleri üzerinde durulmuştur. Eski Ahit'te Tanrı'nın aşkınlığına yapılan vurgunun yanı sıra; gözü, kulağı, ayakları, kıskançlığı ve insanla görüşmesi şeklindeki insanbiçimci anlatımlar bulunmaktadır. Ayrıca göklerde yaşayan, şiddetli ve öfkeli, İsrailoğullarının kralı olan milli bir Tanrı tasavvurunun Sümer, Babil, Mısır mitolojilerindeki tanrı tasvirleriyle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Tevrat'ın yaratılış anlatısında her şeyin başlangıçta su ve karanlıktan ibaret olması, göğün katı bir madde olarak görülmesi, gök ve yerin başlangıçta bir yapı şeklinde düşünülmesi, ilk insan çiftinin yaratılış anlatısı, insanı yaratmaktan pişman olan Tanrı'nın onları yok etmek için tufan göndermesi ve bazı rakamlara özel önem verilmesi gibi kabullerin de arkaik bazı imgeler olarak kadim mitolojilerde de izine rastlanan temalar olduğu tespit edilmiştir. Kültürel olarak iç içe geçen medeniyetler arasındaki bu kültürel etkileşim kaçınılmazdır. Dolayısıyla Eski Ahit ve içerdiği inanç sisteminin, antik mitolojik unsurlarla etkileşim sonucunda çok katmanlı, dinamik bir süreç izlediği ortaya konulmuştur. Eski Ahit'teki anlatıların, farklı toplumların mitoloji edebiyatıyla olan benzerliklerinin -en azından bir kısmı- anlatıların gerçekliğine doğrudan bir itiraz değil, insanlığın ortak tecrübelerinin farklı şekillerde yeniden yorumlanması olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye esas olan kanı, mitolojilerin içerisinde gerçekliği de barındıran kutsal öyküler olması ve sadece ilkel insana hâs olmadığıdır. Modern insanın da zihin dünyasında etkisi olan mitolojilerin, Yahudi zihniyetindeki kodları oluşturan unsurlardan birisi olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eski Ahit, Mitoloji, Yahudilik, Tanrı, Yaratılış.

Giriş

Mitoloji; Yunanca söz, hikâye, açıklama anlamına gelen ‘mythos’ ve söz, akıl gibi anlamlara gelen ‘logos’¹ kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır.² İnsanoğlu evreni ve yaratılışı anlamlandırmak veya tanık olunan büyük olaylara anlam yüklemek için yarattıkları doğaüstü varlıklarla bu tür anlatılar üretmiştir. Üretilen bu mitler onları üretenlerin dünyayı nasıl algılayıp değerlendirdiklerini sembolik bir dille ifade etmektedir.³ 18. yy’da mitoloji genel olarak şairlerin hayal gücüyle ürettikleri anlatımlar olarak algılanmıştır. 20. yy’a gelindiğinde mitoloji kutsal, gerçek, anlamlı olay ve anlatımlar olarak görülmüştür.⁴

M. Eliade, geleneksel toplumlarda vâd olan mitlerin yapısı ve işlevini anlayanın düşünce tarihinin bir dönemine ışık tutmak olduğunu söylemektedir.⁵ O, miti şu şekilde açıklamaktadır:

¹ Logos kelimesinin oldukça geniş bir anlam dünyası vardır. Çeşitli anlamlarına dair örnekler için bk., W. K. C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021), 1/427-432.

² Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022), 17; Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 36-37. Mythos’a logos’un eklenmesiyle mythologia kelimesi türetilmiştir. Bu kelime efsaneler bilimi, masal anlatmak, mitlerin toplandığı kitap gibi anlamlara gelmektedir. Detaylı açıklama için bk., Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023), 6. Türkçe sözlükte de mitoloji benzer anlamda kullanılmıştır. *Güncel Türkçe Sözlük*, “Mitoloji”, (Erişim 03 Mayıs 2025). Bununla birlikte mit ve logos kelimelerine tarih boyunca yüklenen anlam karmaşık ve değişken bir yapıdadır. Erken dönemlerde mit ve logos benzer hatta eş anlamlı kullanılmıştır. Bu durum özellikle MÖ 5. yy’dan sonra değişmeye başlamıştır. Modern döneme gelindiğinde mit ve logos birbirine zıt anlamlar içeren kelimeler olarak algılanmıştır. Bu algıda Batı rasyonalizminin ve geriye dönük tarih inşasının etkisi olduğu üzerinde durulmaktadır. Antik Yunan’dan günümüze mit ve logos kelimelerinin ilişkisine ve anlam dünyasına dair detaylı bilgi için bk., Robert L. Fowler, “Mythos and Logos”, *Journal of Hellenic Studies* 131 (2011), 45-66; Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 20-28. Modern dönemde de mit ve logos aynı anlamda kabul eden çağdaş filozoflar bulunmaktadır. Örneğin Heidegger’e göre mit ve logos karşıt anlamlı değildir. Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 9-10.

³ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023), 11-12.

⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 30. Mitoloji, olağanüstü kişi ya da olayları konu alsın da kendi içinde bir mantık sistemi bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk., Bayat, *Mitolojiye Giriş*, 13.

⁵ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 12.

Mit, kutsal bir öyküyü anlatır. (...) Konusu kozmos, insan ya da bir bitki olabilir. Bunların varoluşunun, gerçekliğinin nasıl yaşama geçtiğini anlatır. Mit, gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış şeyden bahseder. Mitlerdeki kişiler doğaüstü varlıklardır. Doğaüstü varlıkların dünyaya akınından söz eder. Dünyayı kuran ve bugünkü durumuna getiren bu akınlardır.⁶

Eliade'a göre mitler konularını gerçekten yaşanmış olaylardan almaktadır. O, mitlerin kutsal kabul edilmesini mitlerin gerçekliğine olan bir işaret olarak görmektedir. Örneğin; kozmogoni mitleri, birbirinden farklı birçok kültürde vardır. Eliade'ya göre bu mitler, gerçeğin öyküsüdür. Bu mitlerin gerçekliğini evrenin varlığı kanıtlamaktadır.⁷ Günümüzde de mitlerin hâlâ yaşamakta olduğu toplumlarda gerçek öykü olan mitlerle, gerçek olmayan fabl ve masallar birbirinden ayrılmaktadır.⁸

18. yy'da yaşamış İtalyan düşünürlerden Giambattista Vico'ya göre mitoloji ilk bilimdir.⁹ Ona göre insanlık bugünkü teknoloji ile değilse bile kendisini ve çevresine dair merak ettiklerini anlamak için sorular sormuş ve cevaplar üretmiştir. Vico'ya göre merak insanın doğuştan gelen bir özelliğidir. İnsan, olağanüstü bir şeyle karşılaştığında hemen bunun ne anlama geldiğini sorar.¹⁰ İlkel insanların bu sorulara verdikleri olağanüstü cevap ve anlatımlar mitolojiyi oluşturmuştur. Mitolojilerde her şeyin başlangıcı ve oluşumu tanrısal olarak görülmektedir.¹¹

Vico'ya göre ilk insanların ortaya koyduğu mitoloji, vahşi ve sertti. Uzun yıllar geçmesi ve kültürel değişimlerle bu mitler orijinal manalarını kaybettiler.¹² Eliade da bu mana değişimini kabul eder ancak bu değişimi olumlu görür. Ona göre bu şekilde mitolojiler dönüşmüş ve zenginleşmiştir.¹³ Nitekim

⁶ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 17.

⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 18.

⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 20; a.mlf., "Mit", çev. Nusat Çıka, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, ed. Yves Bonnefoy (Alfa Yayınları, 2018), 2/132.

⁹ Sema Önal, "Mitoloji İlk Bilim Midir?", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu* (Mardin: Martin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2015), 404.

¹⁰ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 132.

¹¹ Vico, *Yeni Bilim*, 40.

¹² Vico, *Yeni Bilim*, 138. Vico'nun bahsettiği durum Mezopotamya mitolojisinde de kendisini göstermektedir. Mezopotamya'da en eski mitler, şiddete yönelik, kaba ve ilkeldi. Daha sonra yerini -siyasi ve kültürel değişimlerle- aristokratlaşmış, haysiyet ve seçkinliğe bürünmüş mitler almıştır. Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk., Jean Bottéro - Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümerterkin (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 69.

¹³ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 15.

mitolojiler, kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılırlar.¹⁴ Mitolojileri aktaran kişiler bir nevi râvidir. Her rivayet edenin hikâyeye yaptığı ekleme, çıkarma, abartma veya daha iyisiyle değiştirmesiyle büyük bir yekûn ortaya çıkmış ve değişimler olmuştur.¹⁵

Mitlerin anlaşılma ve yorumlanmasında farklı yöntemler bulunmaktadır. Bazı düşünürler ‘psikalaniz’i,¹⁶ bazıları ‘sembolik dili çözümlemeyi’ bir kısmı ise soyut benzerliklere bakarak altta yatan asıl yapıyı anlamaya çalışan ‘yapısal analizi’ kullanmıştır.¹⁷ Sembolik dilin çözülmesi üzerinde duran E. Fromm’a göre mitler ve rüyalar tarih boyunca her zaman sembol dilini kullanmıştır.¹⁸ O, sembolü; ‘başka bir şeyin yerine geçen, onun yerini alan, onu temsil eden’ olarak tanımlamaktadır.¹⁹ Önemli olan sembol ile sembolize ettiği şey arasındaki ilişkiyi anlamaktır. Sembollerin çözülmesinin önündeki zorlukların başında sembollerin çok anlamlılığı gelmektedir. Aynı sembol farklı kişiler için farklı anlamları simgeleyebilmektedir.²⁰ Günümüzde mitlerin sembolik anlatımının altında yatan gerçekliğin araştırılması, bu makalede iddia edileceği üzere, tarihi olarak delillendirilmesi mümkün görünmeyen olay ve olguların da gerçekliğine bir delil olarak kullanılabilir. Fromm, her ne kadar ihmal edilse de mitlerin bugünkü düşüncelerimiz içinde de yerini aldığını kabul etmektedir.²¹ Dolayısıyla mitlerin bugün de canlı olarak zihinlerimizde bulunmaktadır. Yahudilik bağlamında mitoloji, zihniyeti oluşturan bir unsur olarak da yorumlanacak ve örnekleri ele alınacaktır.

Mitler bilimsel bir merakı gidermek için değildir. Mit, dinsel gerçekliği yeniden yaşatan bir anlatımdır. Mitler; dinsel bir gereksinimi, tinsel özlemleri, toplumsal buyrukları ve bir takım pratik istekleri karşılar.²² Örneğin; Mezo-

¹⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 57. Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 65.

¹⁵ Schoeler, sözlü olarak aktarılan şiir rivayetlerinde de râvinin kendisinde böyle bir misyon gördüğünü ve uyguladığını örnekleriyle açıklamaktadır. Buna göre şiir, ilk çıktığı ağızdan sonra dönüşerek yol almaktadır. Gregor Schoeler, *İslam’ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*, çev. Güllü Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 40-43. Ayrıca mitlerin ezberden okunmasının önemi ve işlevi ile ilgili olarak bkz. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 31-32.

¹⁶ Sigmund Freud, *Rüyaların Yorumu* (İstanbul: Öteki Yayınları, 2018), 1/93-94, 174-175.

¹⁷ Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, 65-66.

¹⁸ Erich Fromm, *Rüyalar Masallar ve Mitler*, çev. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 34.

¹⁹ Fromm, *Rüyalar Masallar ve Mitler*, 28.

²⁰ Fromm, *Rüyalar Masallar ve Mitler*, 35-36.

²¹ Fromm, *Rüyalar Masallar ve Mitler*, 20.

²² Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 34.

potamya mitolojisinin özgün yapısını din oluşturmaktadır.²³ Mezopotamya'nın çok tanrılı ve antropomorfik tanrı anlayışı mitlerinde görülmektedir.²⁴ Ancak Mezopotamya mitolojisinde elde bulunan metinler din duygusu ifade etmeye yönelik bir nevi amentü değildir.²⁵ Mitlerle dini metinler arasında sunum, içerik, üslup, sözcük kullanımı itibariyle farklılıklar bulunmaktadır.²⁶ Dini metinler bir takım talimatlar verirken mitlerde böyle bir talimatname özelliği görülmemektedir. Mitler, bazı zamanlar kutsal bir eylemi gerçekleştirmek veya daha da kıymetlendirmek için kullanılmaktadır. Bazı zamanlarda dinî inançların nasıl oluştuğunu, türediğini ya da anlamlarının ne olduğunu açıklamak için mitler kullanılır. Bu anlamda mitler bir kanıtlama ya da açıklama biçimidir.²⁷ Ayrıca doğaüstü bir gücü zihinde canlandırmak ve dünyaya yaymak için de en esnek, kalıcı ve uygulanabilir yol mitlerdir.²⁸

Din ve mitler yukarıda bahsedildiği gibi farklı özellikler gösterse de ikisi kıyaslandığında konu benzerliği, isim ve kavram kullanımı gibi yönlerle aralarında etkileşim olduğu görülmektedir. Nitekim dinî gelenekler tarihi süreçte çeşitli “tarihsel an ve kültürel biçimin”²⁹ etkisi altında kalabilmiştir. Dinlerin ortaya çıkışından günümüze kadar olan süreçte hangi mitsel geleneklerden etkilendiğini araştırmak dini anlamının önemli bir faktördür. Nitekim mitoloji, “yaşayan bir şeydir, dini hayatın bizzat temelini oluşturan kültürleri incelemektir. Orada mitoloji, bir kurmacayı değil, mükemmel bir gerçeği ifade etmektedir.”³⁰ Belirtelim ki, tebliğimizin ana konusu olan Eski Ahit ve mitoloji ilişkisine de bu açıdan bakmaktayız.

İsrailoğulları tarihte Mezopotamya, Mısır, Pers, Asur, Babil, Roma ve Yunan medeniyetleriyle etkileşim halindedir.³¹ Yahudilik, bu medeniyetlerin mitoloji geleneklerinden etkilenmiştir. Bu etki Eski Ahit'te kendisini göstermekte, metin içerisinde birçok mitolojik unsurla karşılaşmaktadır.³² Çeşitli mitolojilerdeki benzer tema ve figürlerin yer almasının farklı sebepleri üze-

²³ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 55.

²⁴ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 60.

²⁵ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 84.

²⁶ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 85.

²⁷ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 87.

²⁸ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 88.

²⁹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 58.

³⁰ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk Academia, 2021), 112.

³¹ Salime Leyla Gürkan, *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 15-16.

³² Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 2024), 141, 144.

rinde durulmaktadır. İlk olarak insan zihni birbirinden bağımsız aynı şeyi düşünebilmektedir. İkincisi göç, ticaret, savaş vb. etkileşim yollarıyla mitolojik gelenekler birbirini etkilemiştir.³³ Bize göre üçüncü bir sebep de insanlığın ortak kaynağa dayanan bilgileridir. İnsanlık tarihi boyunca insanların, ilahi hitaba muhatap olduğunu kabul ederek bazı konuların benzerliğinin aynı kaynaktan çıkan bilgiler olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Tarihi süreçte mitoloji ve ilahi kitaplarda bulunan ortak temalar ve benzer konular, insanlığın ortak tecrübesi olan, aynı ortak kaynağa dayanan anlatımlar olarak kabul edilebilir.³⁴ Bu kabul, yukarıda da bahsedildiği gibi mitleri içerisinde birtakım gerçekleri de barındıran anlatımlar olarak kabul ettiğimizde anlamlı hale gelmektedir. Sonuçta mitoloji ve kutsal kitap(lar) ilişkisine hangi açıdan bakılırsa farklı sonuçlara ulaşılmaktadır.³⁵ Bazı ortak temalar, birisinin diğerinden çalması/kopyalaması olmayıp bir hakikatin farklı şekillerde ifade edilişi olarak görülebilir. Elbette içerisinde hakikati de barındırdığını düşündüğümüz mitler, mitolojik anlatımların tamamını kapsamamaktadır. Bazı mitler, tamamıyla yazarının hayal gücünün bir ürünüdür.³⁶ Esasen içerisinde hakikati barındırır da bu hakikatin farklı şekillerde ifade edilmesi de yine mit yazarının hayal gücünden kaynaklanmaktadır. Gerçekten yaşanmış bir olay hakkında da pek tabi masallar, destanlar ve mitolojiler üretilebilir.³⁷ Dolayısıyla bir konunun mitolojilerde yer bulması doğrudan gerçek olmadığına kanaat getirmek için yeterli bir delil değildir.

Günümüzde mitlerin gerçek olup olmadığına değil “mitlerle ne yapılmak niyetinde olduğu”na³⁸ odaklanılması gerektiği vurgulanmaktadır. Eski Ahit yazarları da aşına oldukları mitleri değiştirerek, yeniden şekillendirerek³⁹ - zaman zaman aynıyla bırakarak- kendi niyetlerine uygun bir formatta yazıya geçirmişlerdir. İbranilerin, mitlerini Babillilerden alıp değişik şekillerde işledikleri iddia edilmektedir.⁴⁰ Babillilerin mitolojilerinin büyük oranda Sümer’e

³³ Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 27-28.

³⁴ Lewis, Yahudilik ve Müslümanlık arasında şayet benzerlikler bulunuyorsa bunun nedeni Yahudilere de bir zamanlar ilahi vahiy gelmesidir demektedir. Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Belgin Çınar (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018), 122. B. Lewis’in, bu açıklamasını ‘ortak kaynak’tan çıkan bilgiler arasındaki benzerliğin bir örneği olarak kabul edebiliriz.

³⁵ Gönül Yonar, *Yaratılış Mitolojileri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023), 72.

³⁶ Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 192.

³⁷ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 20.

³⁸ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 13-14.

³⁹ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 160.

⁴⁰ Leonard William King, *Babil Mitolojisi*, çev. İnönü Korkmaz (İstanbul: Maya Ki-

dayandığı düşünüldüğünde İbrani mitlerinin üzerinde Sümer kültürünün derin etkisi olduğu görülmektedir.⁴¹ İsrailoğullarının bir dönem yaşadıkları Mısır'ın mitolojisi de İbrani mitleri üzerinde etkilidir. Mısır mitolojisi üzerinde de Sümerlerin etkisi bulunmakla birlikte⁴² Mısır'da kendine özgü bir mitolojinin geliştiği görülmektedir. Farklı kültürlerin kesişim noktasında bulunan Ugarit şehrinde gelişen Ugarit/Kenan mitolojisi de İbrani mitleri üzerinde oldukça etkili olmuştur.⁴³ Kadim mitolojilerden etkilenen Tevrat yazıcıları, bu mitleri kendi anlayışları içerisinde yorumlayıp yeniden geliştirmişlerdir. Tamamıyla orijinal olmasa da yeni bir bakış açısıyla bu mitlerin işlenmesi yeni bir mit ortaya koymakla eşdeğerdir.⁴⁴ Yeniden şekillendirilen bu mitlerle, kadim mitler arasındaki en temel fark Eski Ahit yazarlarının mitleri daha çok tektanrıci anlayış içerisinde yorumlamalarıdır.⁴⁵

Kitab-ı Mukaddes'i mitolojiden arındırmanın (demitolojizasyon) yaygın bir kanaat olması ve bu yöndeki çabaların artmasıyla kutsal kitapta bulunan pasajların kökeni ve mitlerle ilişkisi üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Ancak temel gayesi “modern insanın kabul edebileceği”⁴⁶ bir metin elde etmek olan bu çalışmaların birçoğu bu anlatımların gerçekliğine şüpheyile yaklaşmaktadır. “Mitolojiden arındırma”⁴⁷ denildiğinde akla gelen isim olan Bultmann, artık modern insan için mitolojik anlatımların anlamsız olduğunu Kutsal Kitap'ın bunlardan arındırılarak (ona göre yorumlayarak) içerdiği derin mesajlara odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁸ Tebliğimizde mitoloji, Bultmann'ın aksine gerçekliği de barındıran anlatılar olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu mitolojilerden kurtulmaya çalışmak yerine odaklanmamız gereken bu anlatılarla anlatılmak istenenin ne olduğudur. Kültür ve din ile iç içe geçmiş olan mitolojilere gerçeği de barındırdığı gözüyle bakarak kutsal metinlerden çıkarmak yerine anlamaya odaklanmamız gerekmektedir. Elbette

tap, 2023), 88.

⁴¹ Bununla birlikte Babilliler Sümerlerin birebir taklitçisi değildir. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2021), 238-239. İbraniler ve Sümerlerin evren tasavvurunun irtibatına dair bir değerlendirme için bk., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 81.

⁴² C. Leonard Woolley, *Sümerler*, çev. Kenan Çelik (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2023), 167-168.

⁴³ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 112. İbranilerin dini literatüründeki birçok kavram Ugarit/Kenan kültüründen alınmıştır. Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 103.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 1/236.

⁴⁵ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 73.

⁴⁶ Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 48.

⁴⁷ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM Press, 1960), 18.

⁴⁸ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 18, 36.

bütün mitolojik anlatılar için bunu kastetmediğimiz ilerleyen bölümlerde açığa kavuşacaktır.

Yahudilik ve kutsal metnin mitolojilerle olan ilişkisine dair bizim ulaşabildiğimiz erken dönem akademik bir çalışma I. Goldziher' aittir. O, ilgili çalışmasında İbranilerin de özgün bir mitoloji oluşturduğunu kabul etmektedir.⁴⁹ Goldziher, mitolojik anlatımların tespitiyle ilgili bir yöntem denemesi yapmaktadır. Bu yöntemin temel amacı, değişen ve dönüşen mitin orijinal haline ulaşmaktır.⁵⁰ Ona göre göçebelikten yerleşik hayata geçen İbraniler, Kenan medeniyetinin ve daha çok Babillilerin etkisi altında kalmıştır. Ancak İbraniler, ulusal ruhun uyanışı ile pasif konumdan kurtulup kendilerine ait mitolojiler oluşturmuşlardır.⁵¹ Ona göre Babil mitolojisinin etkilerinin olması tüm İbrani mitolojisinin kaynağının Babil olduğu anlamına gelmemektedir.⁵² Ancak özellikle sürgün sonrasında Babil ve Asur medeniyetlerinin birikiminin Eski Ahit üzerinde derin etkisi olduğunu kabul etmektedir.⁵³ Örnek olarak Tufan anlatısı üzerinde duran Goldziher, benzerlikler olduğunu kabul etmekte ancak bunun monoteist biçimde uyarlandığını ve sadeleştirildiğini söylemektedir.⁵⁴ Kenan kültürünün etkisini az görmesi⁵⁵ ve sadece Babil geleneğinin etkisine odaklanması bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Öte yandan metin genelinde sübjektiflik hissedilmektedir.

Erken dönemde yapılan diğer bir çalışma L. W. King'e aittir. O çalışmasında Sümer, Babil ve Mısır mitolojileri ile Eski Ahit'i karşılaştırmaktadır. Özellikle Tufan ve yaratılış konusuna odaklandığı eserinde İbrani yazar tarafından Babil yaratılış ve tufan anlatısının hemen hemen aynıyla korunduğunu fakat Mısır etkisinin neredeyse hiç olmadığını iddia etmektedir.⁵⁶ Ancak Mısır'ın yaratılış ve kozmogoni mitlerine benzeyen temalar, tebliğimizde işlenmiştir. Mısır'ın Sümer'den etkilendiği iddiası ortak Mezopotamya kaynağını gösterse de aynı temaların nispeten özgün Mısır mitolojisinde de yer aldığının ortaya konulması önemlidir. Nitekim Hoffmeier, bir makalesinde Eski Ahit'te Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki durum, evrene yönelik algı ve insanın

⁴⁹ Ignaz Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, çev. Russell Martineau (New York: Cooper Square Publishers, 1967), 17.

⁵⁰ Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 35.

⁵¹ Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 253-254.

⁵² Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 316.

⁵³ Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 319.

⁵⁴ Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 392.

⁵⁵ Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 318.

⁵⁶ Leonard William King, *Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1918), 104.

yaratılışındaki bazı unsurların Babil'den daha çok Mısır mitolojisine benzediğini göstermiştir.⁵⁷ Hoffmeier'in dahil etmediği bazı unsurlara da tebliğimizde değinilmiştir.

Erken dönem kaynaklardan birisi de J. G. Frazer'e aittir. Frazer, oldukça kapsamlı eserinde benimsediği yöntemin mukayese metodu olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ İnsanın yaratılışı ve düşüşü, Habil-Kabil kıssası, tufan, Babil Kulesi, evlilik, ahit, Musa'nın hayat hikayesi vb. birçok konuya temas edip, bu konular içinde yer alan imgeleri mukayese metodu gereği Çin, Hint, Afrika, Mezopotamya vb. coğrafyalarda bulunan anlatılar ve çeşitli ilkel kabilelerin mitleriyle karşılaştırmaktadır. Ancak Frazer'in amacı kendi ifadesiyle "İsrail medeniyeti içinde varlığını sürdüren ilkel unsurları gözler önüne serip, bu halkın hikmet ve fazilette nasıl doruğa ulaştığını belirgin kılmaktır."⁵⁹ Frazer, ilkel olarak tasvir ettiği temaları geniş bir coğrafyaya yayılmış anlatılarla kıyaslayarak bunların Tevrat metnine has temalar olmadığını da ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre bu benzerlikler, kültürel etkileşim sonucu ya da benzer şartlarda insan zihninin benzer tepkiler vermesiyle birbirinden bağımsız bir şekilde oluşmuş olabilir. Olgular bu sebeplerden sadece birisiyle açıklanamalı, her biri ayrı ayrı incelenip benzerliğin sebebi tespit edilmelidir. Bazı olgular, her ikisiyle de eklektik bir biçimde açıklanabilir.⁶⁰ Çalışmamızda Frazer'in mukayese metodu kullanılmıştır. İncelediğimiz Eski Ahit temalarının farklı mitoloji geleneklerinde de benzer şekilde var olduğu ortaya konulmuştur. Kıyaslamada kullandığımız medeniyetler arasında çeşitli somut kültürel etkileşimler bulunsa da birbirinden bağımsız gelişmiş olabileceği de göz önünde tutulmuştur. Ancak her halükârda ele aldığımız temalar, Eski Ahit metnine hâs olmayan evrensel arkaik imgelerdir.⁶¹ Ancak bu temaların hepsini Frazer'in aksine ilkel olarak görmemekteyiz. Örneğin Frazer, insanın yaratılışında İbrani, Babil ve Mısırlılarda görülen benzerlikleri, bu halkların bar-

⁵⁷ Değerlendirmeler için bk., James K. Hoffmeier, "Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology", *JANES* 15 (1983), 42-48.

⁵⁸ James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (London: Macmillan and Co., Limited, 1918), VIII.

⁵⁹ Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, X.

⁶⁰ Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 1/106.

⁶¹ Jung, benzerlikleri kolektif bilinçdışının varlığıyla açıklamaya çalışır. Mitolojiler arasındaki neredeyse evrensel görülen benzer motifleri de buna delil olarak sunmaktadır. Jung, bu motifleri arketip olarak isimlendirmektedir. Detaylı açıklamalar için bk., C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, çev. R. F. C. Hull (London: Routledge, 1991), 58, 66.

bar atalarından almış olduklarından şüphe duymadığını belirtmektedir.⁶² Bu çalışmadaysa insanın yaratılışı gibi bazı temaların farklı mitolojilerdeki benzerliğinin sebebinin ortak kaynaktan alınan bilgiler olabileceği tartışılmaktadır.

Eski Ahit metnilerindeki mitolojik unsurları işleyen diğer bir araştırmacı Brevard S. Childs'dır. O, çalışmasında çeşitli mitolojik anlatımlarla Eski Ahit metnini karşılaştırmaktadır. Ona göre mitolojik bazı unsurlar, aynıyle bırakılmış olsa da⁶³ İbrani yazar, teolojik sebeplerle mitleri kırmış, değiştirmiş ve tektarıncı anlayışa uygun forma büründürmüştür. Dolısıyla ona göre teoloji ile mitoloji arasında bir gerilim vardır ve bu metinde hissedilmektedir.⁶⁴ İbrani yazar, mitleri teolojine uygun olmayan kısımlardan arındırmaya çalışırken bir yandan da geliştirdiği teoloji için işlevsel bir araç olarak kullanmıştır.⁶⁵ Öte yandan Childs, mitolojilerde ve Eski Ahit'te zaman ve mekan kavramlarına bakışın nasıl olduğunu çalışmasına dahil etmiş ve bu kavramları algılamadaki farklılıkları tartışmıştır.⁶⁶ Eski Ahit pasajlarındaki mitolojik unsurlarla ilgili tespitlerinden faydalandığımız bu eser, farklı mitoloji geleneklerine referansın az olması ve bir yönüyle subjektif bulduğumuz yorumları sebebiyle tebliğimizin fıkırsel çerçevesi ve kapsamından ayrılmaktadır.

Eski Ahit ve mitoloji ilişkisini daha geniş perspektifle işleyen F. G. Bratton, birçok mitoloji geleneğiyle ilgili genel bilgiler vererek Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırmaktadır. Bazı anlatımların nerdeyse aynı olmasından hareketle bir ödünç alma vurgusu yapmaktadırlar.⁶⁷ Öte yandan gerçekten yaşanmış tarihi olaylarında mitolojiye konu edinebileceğini kabul etmektedir.⁶⁸ Mitoloji ile Kitab-ı Mukaddes'i karşılaştırmalı inceleyen diğer bir isim olan S. H. Hooke, kutsal metinlerde bulunan mitolojik anlatımların işlevine odaklanmakta gerçekliği ile ilgilenmemektedir.⁶⁹ Sümerlerle ilgili çalışmalarıyla bilinen S. N. Kramer, Kutsal Kitap'ta bulunan anlatımların Sümer mitolojisine dayandığına inanmaktadır.⁷⁰ Sümer mitlerinin de kaynağını hayal gücü saydı-

⁶² Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 1/8.

⁶³ Brevard S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM Press, 1960), 57.

⁶⁴ Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 96.

⁶⁵ Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 97.

⁶⁶ Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 73-92.

⁶⁷ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 16.

⁶⁸ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 20.

⁶⁹ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 13.

⁷⁰ *Tarih Sümer'de Başlar* kitabının başlıklarında dahi bu anlayışı görülebilir. Hemen her kitabının satır aralarında bu vurgu görülmektedir.

ğı⁷¹ düşünüldüğünde bu anlatımları gerçek dışı saydığı yorumu yapılabilir. Bu kaynaklardaki tespitlerden yararlanmakla birlikte, modern dünyada da mitlerin etkisinin olduğu ve yeni mitlerin olduğu gerçeğinin göz ardı edilemeyeceğini belirtmeliyiz. Mitolojilerle Eski Ahit'teki benzer bazı anlatımlar (örneğin tufan, insanın yaratılışı vb.) gerçek olarak yorumlanabileceğini düşünmekteyiz. Kendisi de bir Yahudi olan I. Gruenwald, bu anlatımların gerçek dışı veya tarihsel bir gerçek olarak yorumlandığını ancak bunların önemsiz olduğunu söylemektedir.⁷² Ona göre bu mitlerin tarihsel gerçeklikleri tartışıl-sa bile Yahudi kültürü üzerindeki etkisi yadsınmaz. Çünkü mit, kültürü oluşturan en önemli unsurdur.⁷³ Tebliğimizde bu etkinin yansımalarına yer verilmiştir.

Mitoloji ve Eski Ahit üzerine yapılan diğer bir çalışma Kürşad Demirci'nin doktora tezidir.⁷⁴ Çivi yazılı tabletlerdeki yaratılış anlatımını ile Tekvin kitabını kıyaslayarak değerlendirmektedir. Ancak sadece Sümer/Babil etkisine ve Tekvin kitabına odaklanılan çalışmada diğer mitoloji geleneklerine oldukça sınırlı düzeyde değinilmektedir.

Tebliğimiz temelde giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde mitolojinin tanımı, işlevleri ile dinî metin ve geleneklerle ilişkisi ele alınmıştır. Konumuz hakkındaki literatür değerlendirilmiştir. Birinci bölümde Eski Ahit metinlerinde tasvir edilen Tanrı tasavvuru ile kadim mitolojilerdeki tanrı anlayışı kıyaslanarak benzerlik ve farklılıklar değerlendirilecektir. İkinci bölümde Eski Ahit'in yaratılış tasviri ve temel bazı kabulleri ile kadim mitoloji geleneklerindeki yaratılış mitlerinin karşılaştırması yapılacaktır. Karşılaştırma neticesinde ulaşılan benzerliklerin bir kısmının anlatımların gerçekliğine delil sayılabileceği, metin yazarının etkilendiği miti -gerçek olmasa dahi- kendi amacına matuf kullandığı, gerçekliğinden ziyade ilgili metnin muhataplarının (Yahudiler) zihin dünyasındaki karşılığının ne olduğu şeklindeki üç hususa odaklanılmıştır.

1. Tanrı Tasavvuru ve Mitoloji

Yahudilerin Tanrı anlayışları temelde sürgün öncesi ve sonrası olarak iki dönemde incelenebilir. Araştırmacılara göre sürgün sonrası dönem monote-

⁷¹ Kramer, *Sümerler*, 192.

⁷² Ithamar Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Leiden: Brill, 2003), 130-131.

⁷³ Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, 129-130.

⁷⁴ Kürşad Demirci, *Tekvin'deki Yaratılış Kısalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kısalarıyla Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

izmin içselleştirilip yaygınlık kazandığı dönemdir.⁷⁵ Sürgün öncesi dönemde Yahudiliğin tanrı anlayışı ile ilgili farklı tezler tartışılmaktadır. Buna göre henoteizm⁷⁶ veya monolatrizm⁷⁷ şeklinde bir anlayış olduğu üzerinde durulmaktadır. Gürkan'a göre politeist veya monolatrist çağrışımlarda bulunan uygulama veya inançlar peygamberler geleneğinin monoteist çağrısıyla aynı zamanda bulunmuş olabilir.⁷⁸ Bazı araştırmacılar da monoteizmin başından beri var olduğunu ancak yaygınlaşmaya kadar azınlık bir görüş olarak kaldığını iddia etmektedirler.⁷⁹ Her halükârda İsrailoğullarının Mısır tecrübesinden sonraki uygulamaları (put yapımı vb.) politeizmi çağrıştıracak türdendir ve bu tür uygulamaları seslendirip hayata geçirecek kadar içselleştiren kişi ya da gruplar olduğu görülmektedir.⁸⁰

Tevrat pasajları genel itibariyle tektanrı bir portre çizmektedir. Bununla birlikte Yahve'nin diğer ilahların varlığını kabul ettiğine dair imalar içeren pasajlar vardır. Mısır'dan çıkışta Musa ile İsraililerin söylediği Kurtuluş Ezgisinde "Var mı senin gibisi ilahlar arasında, Ya Rab?"⁸¹ ifadesinde diğer ilahların varlığı kabul edilip üstün olanın İsrail'in tanrısı olduğu iması görülmektedir. "Benden başka tanrın olmayacak"⁸² şeklindeki on emrin ilki de başka tanrıların inkâr edilmediği şeklinde yorumlanmaktadır.⁸³ Sümer panteonunda yüzlerce tanrı bulunmaktadır.⁸⁴ Ancak bunlardan bazıları diğerlerine göre daha güçlüdür. Bir zamanlar panteondaki en güçlü tanrı An iken⁸⁵ süreçte yerini -güç ve konum itibariyle- Enlil'e bırakmıştır. Enlil, "Tanrıların Babası", "Yerin ve göğün kralı" unvanlarıyla anılmaktadır.⁸⁶ Babil mitolojisinde Anu, Bel ve Ea adlı üç tanrı diğerlerinden üstün görünmektedir.⁸⁷ Ugarit mitolojisinde Tanrı Baal, tanrıların en üstünü olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Dola-

⁷⁵ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 155.

⁷⁶ Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti Horus'u Öldürmek* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 97.

⁷⁷ Gürkan, *Yahudilik*, 152.

⁷⁸ Gürkan, *Yahudilik*, 154.

⁷⁹ Gürkan, *Yahudilik*, 155.

⁸⁰ Demirci'ye göre özellikle Tekvin'de politeist izler silinmeye gayret edilmektedir. Ancak diğer kitapların yazarları daha rahat davranarak mitlerde geçen isimleri kullanmaktan çekinmemişlerdir. Demirci, *Tekvin'deki Yaratılış Kısalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kısalarıyla Mukayesesi*, 31.

⁸¹ Çık. 15:11

⁸² Çık. 20:3; Say. 5:7.

⁸³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/246.

⁸⁴ Woolley, *Sümerler*, 115.

⁸⁵ Kramer, *Sümerler*, 159.

⁸⁶ Kramer, *Sümerler*, 160.

⁸⁷ King, *Babil Mitolojisi*, 21.

⁸⁸ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 117.

sıyla Yahve'yi tanıtan pasajlardaki ifadeler diğer tanrılardan daha güçlü olduğu bundan dolayı da sadece kendisinin tanınması gerektiği vurgu görülmektedir ki bu mitolojik tanrı tasavvuruyla da uyuşmaktadır. Tarihi süreçte İsrailoğullarının politeizmi anımsatan uygulamalardan sonra monoteist bir anlayışa kavuştukları anlaşılmaktadır.⁸⁹ İbranilerin politeizminden etkilenmesi doğal görülebilir, nitekim etkileşime girdikleri Sümer, Babil, Ugarit ve Mısır halkları çoktanrııcıdır.⁹⁰

Eski Ahit'te Tanrı'nın herhangi bir suret olarak görülemeyeceği,⁹¹ Tanrı'nın insan olmadığı⁹² ve hiçbir şeye benzetilemeyeceğinden⁹³ bahsedilmektedir. Bununla birlikte Eski Ahit'te antropomorfik özellikler taşıyan Tanrı tasvirleriyle karşılaşmaktadır. Bu tasvirlerin mecazi/sembolik olarak yorumlanabileceğini de göz ardı etmemekle birlikte; Tanrının yürümesi,⁹⁴ Rabbin yüzünü göstermesi ve çevirmesi,⁹⁵ gözleri ve kulakları olması,⁹⁶ gökyüzünün tahtı, yeryüzünün ayaklarının taburesi olması,⁹⁷ kıskançlığı,⁹⁸ pişmanlık duyması ve yüreğinin sızlaması,⁹⁹ Yakub'la güreşmesi¹⁰⁰ gibi antropomorfik tasvirler yapılmaktadır.¹⁰¹ İnsanlar, görebildiklerinden hareketle Tanrı tasvirlerini somut ve kendileri gibi hayal etmişlerdir. Sümerlerin tanrıları da açıkça insanbiçimci özelliklerle tasvir edilmektedir.¹⁰² Babil mitolojisinde tanrılar insanın fiziksel özelliklerine ve hislerine sahip olarak düşünülmektedir.¹⁰³ Mısır panteonundaki tanrılar da aynı şekilde insanbiçimci bir şekilde tasavvur

⁸⁹ Goldziher'e göre de İbraniler politeizmden monoteizme doğru gelişen tarihi bir süreç yaşamıştır. Goldziher, *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*, 269.

⁹⁰ Kramer, *Sümerler*, 155; King, *Babil Mitolojisi*, 20-21; Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 17, 127, 50; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 115.

⁹¹ Tes. 4:12, 15.

⁹² Say. 23:19; Hoş. 11:9.

⁹³ Yeş. 40:18.

⁹⁴ Tek. 3:8.

⁹⁵ Say. 6:25-26.

⁹⁶ Mez. 34:15.

⁹⁷ Yeş. 66:1.

⁹⁸ Yas. 4:24; Çık. 20:5.

⁹⁹ Tek. 6:6.

¹⁰⁰ Tek. 32:24-30.

¹⁰¹ Frazer, özellikle Yahvist yazarda görülen insanbiçimci tasvirleri eski zamanlara yönelik bir sadelik ve duygusallık içerisinde yorumlar. Somut tasvirler, bizi Tanrı ile insan arasında uçurumun olmadığı zamanlara götürür demektir. Bu yorum için bk., Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 1/135.

¹⁰² Kramer, *Sümerler*, 158.

¹⁰³ King, *Babil Mitolojisi*, 25.

edilmektedir.¹⁰⁴ Öte yandan Tevrat'ta Tanrı'nın benzer bir tasviri olarak “bulutları kendine savaş arabası yapan”¹⁰⁵ ifadesi Ugarit mitolojisini hatırlatmaktadır.¹⁰⁶ Çünkü tanrı Baal'ın bir sıfatı da “bulutların binicisi”dir.¹⁰⁷ Nitekim Yahudiler, Kral Yoşiya dönemine kadar çoktanrıca bazı uygulamalara devam edip tanrı Baal'a tapmış ve onun sembolleri olan gökcisimlerine olan saygı ve ritüellerini devam ettirmişlerdir.¹⁰⁸

Antropomorfik Tanrı tasavvurlarından biri de Tanrı'ya oğullar isnat edilmesidir. “Tanrı oğullarının insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde ve daha sonra yeryüzünde Nefiller vardı.”¹⁰⁹ Nefiller, Grekçe Eski Ahit nüshasında ‘dev’ olarak tercüme edilmektedir.¹¹⁰ Başka bir Tevrat ayetinde de Nefillerin, devler olduğunu çağrıştıran ifadeler vardır. Buna göre Nefilim, uzun boylu kişilerdir. İsraililer, aralarında dolaşan bir habere göre onların yanında kendilerini çekirge gibi hissetmektedir.¹¹¹ Tanrıların soyuyla insanların birleşmesi ile bu ilişkiden doğan dev figürü, mitolojilerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu figürlere birçok mitolojide rastlansa da bu pasajın içerdiği unsurlara en uygun mitoloji geleneği Yunanlılara aittir.¹¹² Yunan mitolojisinde Zeus'un kardeşi Poseidon'un, Polyphemos ve Anteos isimli iki dev oğlu vardır. Bunlar korkunç varlıklar olarak nitelendirilir.¹¹³ Anteos, Posedion'un ‘yer’ ile birleşmesinden olmuştur. Anteos, bir başka dev benzeri Herakles tarafından öldürülmüştür.¹¹⁴ Herakles, Zeus'un ölümlü bir kraliçeden olan oğludur ve devleri, ejderhaları öldürecek güçtedir.¹¹⁵ Yunanlarda bunların dışın-

¹⁰⁴ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 94-95. Tanrı tasvirlerindeki insanbiçimciliği gösteren görseller için bk., Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 95-110.

¹⁰⁵ Mez. 104:3.

¹⁰⁶ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 147.

¹⁰⁷ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 114; Robert Graves - Raphael Patai, *İbrani Mitleri*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 57.

¹⁰⁸ 2Kr. 23:5-11; Yer. 2:8. Geniş bilgi için bk., Jules Soury, *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, çev. Harun Güngör - H. İbrahim Açmaz (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 31; Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 103; Gürkan, *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 199; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/249-250.

¹⁰⁹ Tek. 6:4.

¹¹⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 6.

¹¹¹ Say. 13:33.

¹¹² Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 55.

¹¹³ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 156.

¹¹⁴ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 158-159.

¹¹⁵ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 194, 197; Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Güçler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 15; Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 137.

da birçok dev miti de bulunmaktadır.¹¹⁶ Sümer ve Babil mitlerinin öne çıkan kahramanı Kral Gılgamış, tanrıların çocuğudur.¹¹⁷ “Üçte ikisi Tanrı etinden, üçte biri insan etinden”¹¹⁸ olan Gılgamış, bir dev olarak tanıtılmasa da ona atfedilen fiziki özellikler oldukça abartılıdır.¹¹⁹ Sonuç olarak Tevrat metninde insan ve tanrıların birleşiminden ortaya çıkan üçüncü bir tür varlık olan devler, mitolojilerde de yer almaktadır. Bir dev olmasa da Gılgamış’ın da özellikleri ve ölümlü bir varlık olarak tanrıların çocuğu olarak tanıtılması Tevrat metninde işlenen temaya uygundur.

Sümer mitolojisinde tanrılar “gök ve yer dağında, güneşin doğduğu yerde”¹²⁰ yaşarlar. Ugarit mitolojisinde de tanrıların evinin dağ olduğu fikri görülmektedir.¹²¹ Tevrat’ta “Tanrımızın kentinde kutsal dağında”,¹²² “Safon’un doruğu ulu Kral’ın kenti”¹²³ ifadelerinde Tanrı’nın dağından bahsedilmektedir. Ayette geçen Safon, Ugarit mitindeki tanrı Baal’ın kutsal dağının ismidir.¹²⁴ Tevrat’ta Tanrı “Nerede benim için yapacağınız ev”¹²⁵ demektedir. Sümerlerde Tanrı Enki, evini kutsal alana inşa edip güzel bir isim verdiğini söylemektedir.¹²⁶ Babil mitolojisinde tanrıların evinden bahsedilmektedir.¹²⁷ Ugarit mitolojisinde Tanrı Baal, kendisinin de diğer tanrılar gibi bir eve sahip olmayışından şikâyet etmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla Tanrı’nın evi motifi Tevrat metnine de yansımıştır.

Mısır mitolojisinde tanrılar, yeryüzünde yaşarken insanların günahı¹²⁹ veya yılan(lar) sebebiyle¹³⁰ yerden ayrıлып gökyüzüne çekilmiştir. Bazı Tevrat

¹¹⁶ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Güçler*, 27-30. Yunan mitolojisinde yer alan Titanlar da Tanrı oğulları olan devlerdir. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 286-287.

¹¹⁷ *Gılgamış Hikâyeleri*, çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 33.

¹¹⁸ *Gılgamış Destanı*, çev. Sait Maden (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 4.

¹¹⁹ *Gılgamış Hikâyeleri*, 13; *Gılgamış Destanı*, 5, 6.

¹²⁰ Kramer, *Sümerler*, 158.

¹²¹ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 104.

¹²² Mez. 48:1.

¹²³ Mez. 48:2.

¹²⁴ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 104-105.

¹²⁵ Yeş. 66:1.

¹²⁶ Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 94. Enlil’in de evinden bahseden Sümer metinleri bulunmaktadır. Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 109.

¹²⁷ Hande Koçak (ed.), *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 3.

¹²⁸ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 116-117.

¹²⁹ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 76.

¹³⁰ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 77.

ayetlerinde de Tanrı'nın gökyüzünde yaşadığı imasını oluşturan ifadelere rastlanmaktadır. Buna göre Tanrı, yapılan Babil kulesini görmek için 'aşağıya' inmektedir.¹³¹ Başka bir ayette ise Tanrı, Sodom ve Gomora hakkındaki suçlamaların doğru olup olmadığını tespit etmek için 'inip' bakmaktadır.¹³² Daha açık şekilde "Gökkubbenin üstünde oturan Rab'dır",¹³³ "gökyüzü tahtıdır",¹³⁴ "Gökleri perde gibi geren, oturmak için çadır gibi kuran O'dur"¹³⁵ ayetleri Tanrı'nın gökyüzünde yaşadığı vurgusu taşımaktadır. Tanrı'nın gökyüzünde yaşaması şeklindeki bu arkaik imge, Eski Ahit metnine de yansımıştır. Bununla birlikte "Tanrı gerçekten yeryüzünde yaşar mı? Sen göklere, göklerin göklerine bile sığmazsın"¹³⁶ ayetinde tanrının mekandan aşkınlığı vurgusu görülmektedir. Burada yazarların anlayış farklılığı veya süreçte değişen tanrı tasavvuru, farklı imaların gerekçesi olarak açıklanabilir.¹³⁷

Eski Ahit'te Tanrı, kral olarak görülmektedir.¹³⁸ Yukarıda bahsedilen insanbiçimci tasvirler yanında tahtı olması ve egemenlik sürmesi¹³⁹ ifadeleri Tanrı'yı hakiki bir kral olarak tasavvur ettikleri şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁴⁰ Nitekim İsrailoğulları, Samuel'e gelip kral hakkında itiraz da bulununca Rab, Samul'e "Reddettikleri sen değilsin, kralları olarak beni reddettiler"¹⁴¹ demektedir. "Tanrınız Rab, kralınız olduğu halde bana 'Hayır, bize bir kral önderlik yapacak' dediniz"¹⁴² ifadelerinde de Tanrı'nın İsrailoğullarının gerçek kralı olduğu vurgusu görülmektedir. Bu ifadelerin mecazi olarak yorumlanmasını doğru bulmayan Hobbes'a göre İsrailoğulları, Tanrı ile ahit yaptıktan sonra O'nu kral olarak seçmiştir. Ona göre Tanrı'nın kral olmasıyla ilgili ifadelerin çoğunluğu gerçek anlamda krallığı ifade etmektedir.¹⁴³ Sümerlerde Tanrılar, kral olarak tasavvur edilmektedir. Nitekim tanrının insan-

¹³¹ Tek. 11:6.

¹³² Tek. 18:21.

¹³³ Yeş. 40:22.

¹³⁴ Yeş. 66:1.

¹³⁵ Yeş. 40:22.

¹³⁶ 1Kr. 8:27.

¹³⁷ Bultmann'a göre mitolojiden arınmış haliyle bakıldığında Tanrı'nın gökte yaşadığı vurgusuyla ilkel bir aşkınlık fikri anlatılmak istenmektedir. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 20.

¹³⁸ Tanrı'nın kral olarak sunulduğu pasajlar için bkz. Tes. 33:5; Mez. 47:2, 7; Mez. 95:3; Mez. 99:1, 4.

¹³⁹ Çık. 15:18; Mez. 93:1

¹⁴⁰ Halil Hacımuftuoğlu, *Allah'ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 36.

¹⁴¹ 1Sa. 8:7.

¹⁴² 1Sa. 12:12.

¹⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 302-303.

biçimci tasvirleri, tahtı,¹⁴⁴ kahramanlıkları,¹⁴⁵ saltanatı ile krallığından bahsedilmesi,¹⁴⁶ bunu göstermektedir. Bu kral-tanrı anlayışını tanrılara verdikleri isimlerden de anlaşılmaktadır. Örneğin Enlil, “göğün ve yerin kralıdır”,¹⁴⁷ Enki, “Abzu’nun kralıdır.”¹⁴⁸ Mısır mitolojisinde de krallar, tanrı Horus ile özdeşleştirilirler.¹⁴⁹ Mısır mitolojisinde kralları, tanrılar seviyesine çıkartan metinler bulunmaktadır.¹⁵⁰ Ancak krallara atfedilen kutsallığın ne derece olduğu tartışmalıdır.¹⁵¹ Tanrısal güçlere sahip olan kralın görevi, düzeni (maat) sağlamaktır.¹⁵² Maat, aynı zamanda bir dönem yeryüzünü yöneten tanrı-kraldır.¹⁵³ Tanrı Osiris de, “sessizlik ülkesinin kralıdır.”¹⁵⁴ Sonuç olarak mitolojilerde krallara atfedilen tanrısal özelliklerin yanı sıra tanrılar da kral olarak görülmektedir. Bu tanrı-kral anlayışı Eski Ahit yazarlarının metinlerine de yansımıştır.

Mezopotamya mitolojilerinin en eskilerinde şiddete yönelen, kaba, ilkel bir anlatım göze çarpmaktadır.¹⁵⁵ Babil Yaratılış destanında Marduk, Tiamat’ı yener ve kafasını parçalayıp cesedini çiğner, damarlarını keser ve iki parçaya bölüp yeri-göğü yaratır.¹⁵⁶ Sonrasında Marduk, Kingu adlı tanrıyı öldürüp kanından insanları yaratır.¹⁵⁷ Eski Ahit’in Tanrı tasavvurunda ve Tanrı’nın verdiği emirlerde şiddet ve öfke görülmektedir. “...Rabbin size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız”¹⁵⁸ “Şimdi git Amelekli’lere saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın, erkek, çoluk çocuk, öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür”¹⁵⁹ görül-

¹⁴⁴ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020), 84.

¹⁴⁵ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 95.

¹⁴⁶ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 127; Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 91.

¹⁴⁷ Kramer, *Sümerler*, 160.

¹⁴⁸ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 93.

¹⁴⁹ Geraldine Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 24.

¹⁵⁰ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 199.

¹⁵¹ Kral, bir tapınak yazıtında tanrı veya tanrının oğlu, edebi veya tarihsel bir metinde ölümü, hata yapabilen bir varlık olarak sunulabilmektedir. Kralın farklı şekillerde algılanmasının değerlendirilmesine dair bk., David P. Silverman, “The Nature of Egyptian Kingship”, *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O’connor - David P. Silverman (Leiden: E.J. Brill, 1995), 50.

¹⁵² Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 141.

¹⁵³ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 248.

¹⁵⁴ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 140.

¹⁵⁵ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 69; Vico, *Yeni Bilim*, 138.

¹⁵⁶ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 34-36.

¹⁵⁷ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 48.

¹⁵⁸ Tes. 20:16.

¹⁵⁹ 1Sa. 15:2-3. Benzer cezalandırmalar için bk., Yer. 51:22-23, 49.

düğü gibi burada Tanrı'nın verdiği emirlerde ölçüsüz bir şiddet görülmektedir. Bu toplu yok ediş emrinin uygulanması Herem olarak adlandırılır.¹⁶⁰ Nitekim İsrailoğulları ele geçirdikleri bazı şehirlerdeki tüm canlıları yok etmişlerdir.¹⁶¹ Ayrıca Tevrat'ta Tanrı kendisini "Bir savaş eridir Rab"¹⁶² olarak nitelenmektedir. Savaşçı olan Tanrı, İsrailoğullarının menfaatini önemser ve savaşlara onlar lehine müdahalede bulunur.¹⁶³ Bu özellikleri sebebiyle de Tanrı'nın evrenselliğine gölge düşmektedir.¹⁶⁴ Elbette Tanrı'nın hem merhamet¹⁶⁵ hem de gazap eden yönü bulunması gerekir. Ancak ölçüsüz gazap da¹⁶⁶ Tanrı'nın adaletine uygun düşmez. Tevrat pasajlarında Tanrı'nın cezalandırmasında ve kendini tanıtmada görülen sertlik, ilkel insana has, mitlerde izine rastlanan bir tanrı tasavvurunu yansıtmaktadır. Bu tasavvur, günümüzde de Müslümanlara yönelik soykırıma varan şiddet eylemlerinin arkasında yatan zihniyetin paradigmalarından birisini oluşturmaktadır.

Tevrat'ta Tanrı kendisini İsrail'in/İbranilerin tanrısı olarak tanıtmaktadır. Örneğin; "İsraililer arasında yaşayacak, onların Tanrısı olacağım"¹⁶⁷ "...Çünkü ben İsraililer'in arasında yaşayan Rabbim"¹⁶⁸ ifadelerinde İsrail'in tanrısı vurgusu vardır. Hz. Musa, Firavun'a gönderilirken şöyle demesi emretilir: "İbraniler'in tanrısı Yahve bizimle görüştü."¹⁶⁹ Bu ayetlerde milli bir tanrı vurgusunu görülmektedir. Ayrıca "Babamın tanrısı",¹⁷⁰ "İbrahim'in tanrısı",¹⁷¹ "İshak'ın tanrısı"¹⁷² gibi ifadelerde de kişisel ve bir kabilenin süregelen tanrısı olma vurgusu görülmektedir. Sümer, Babil, Mısır mitolojilerinde kentlerin belirli/özel tanrıları bulunmaktadır. Bu tanrıların popüler olanları hariç diğerleri sadece o kent halkının bildiği ve taptığı bir tanrı olarak kal-

¹⁶⁰ Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024), 97.

¹⁶¹ Say. 21:3; Yeş. 6:21.

¹⁶² Çık. 15:3.

¹⁶³ İtaatsizlik yapan Yahudilerin de cezalandırıldığına dair örnekler vardır. bk., Say. 14:10; Tes. 32:22-27.

¹⁶⁴ Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*, 76.

¹⁶⁵ Tevrat'ta Tanrı'yı merhametli, sevgisi bol, lütufkar olarak tanıtan pasajlar da vardır. Örneğin, Çık. 34:6; Mez. 103:8; Neh. 9:17.

¹⁶⁶ Eliade, Yahve'nin öfkesini akıl dışı olarak yorumlar. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/247.

¹⁶⁷ Çık. 29:45

¹⁶⁸ Say. 35:34 Benzer ifadeler için bk., Ezr. 1:3, 7:15.

¹⁶⁹ Çık. 3:18. Benzer ifadeler için bk., 1. Krallar 8:25.

¹⁷⁰ Tek. 31:5.

¹⁷¹ Tek. 31:53.

¹⁷² Tek. 28:13. Sümer hava tanrısı Enlil'den bahseden bir şiirde de 'Enlil Baba' ifadesi kullanılmaktadır. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 332. Bilgelik Tanrısı Enki için de baba tabiri kullanılmaktadır. Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 86, 98.

maktadır. Örneğin Sümerlerde Nippur kentinin koruyucu tanrısı Enlil'dir.¹⁷³ Babil mitolojisinde de yerel kentlerin kendi tanrıları vardır.¹⁷⁴ Uruk (Erek) kentinin özel olarak hizmet gören tanrısı Anu'dur.¹⁷⁵ Mısır mitolojisinde başkent Memfis'in baş tanrısı Ptah'tır.¹⁷⁶ Teb bölgesinin baş tanrısı Amun (Amon)'dur.¹⁷⁷ Etnik veya coğrafi olarak İbranilerin/İsrail'in tanrısı ifadeleri bu anlayışı çağrıştırmaktadır.¹⁷⁸

Tevrat'ta Yahve, kendisini “ben, Ben'im”¹⁷⁹ şeklinde tanıtmaktadır. Mısır yazıtlarında tanrıları işaret eden bir kelime “ink pu ink” (ben benim) ifadesidir.¹⁸⁰ Kadim Mısır'ın tanrı tasavvuruyla Tevrat yazıcısının söylemi örtüşmektedir. Bu ifadeyle Kadim Mısır mitolojisindeki bir başka unsur arasında da bağlantı kurulabilir. Buna göre Mısır panteonundaki bazı tanrıların özel isimleri vardır. Bu özel ismi tanrının kendisi hariç kimse bilmemektedir. Örneğin güneş tanrısı Ra'nın bir yılan tarafından ısırılmasından sonra ona yardım edebileceğini söyleyen İsis, şart olarak gerçek ismini söylemesini öne sürmektedir.¹⁸¹ Çünkü bu ismi bilmek aynı zamanda tanrının gücünü de elde etmek anlamına gelmektedir. Tevrat yazıcısının da bu anlayışa uygun bir söylemde bulunduğu iddia edilebilir.¹⁸²

2. Yaratılış ve Mitoloji

Eski Ahit'in Tekvin kitabında yaratılışın başlangıç süreci Sümer ile büyük ölçüde onlara dayanan Babil ve Mısır mitolojileriyle benzerlikler taşımaktadır. “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu”¹⁸³ ifadelerinde başlangıçta su ve karanlık vardır. Tanrı, ilk olarak karanlığı saf dışı bırakarak “Işık olsun”¹⁸⁴ der. Sümer mitolojisinde başlangıçta deniz vardır. Ardından gök ile yer ayrılır ve Tanrı, ışık saçan gök cisimleri-

¹⁷³ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 95.

¹⁷⁴ King, *Babil Mitolojisi*, 20.

¹⁷⁵ King, *Babil Mitolojisi*, 21.

¹⁷⁶ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 273.

¹⁷⁷ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 162.

¹⁷⁸ Graves - Patai'i Tekvin'in eski bazı pasajlarında tasvir edilen tanrının kabile tanrısından ayırt edilemeyeceğini söylemektedir. Graves - Patai, *İbrani Mitleri*, 25.

¹⁷⁹ Çık. 3:14.

¹⁸⁰ Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti Horus'u Öldürmek*, 95.

¹⁸¹ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 118-119; Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 198.

¹⁸² Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti Horus'u Öldürmek*, 95.

¹⁸³ Tek. 1:1-2.

¹⁸⁴ Tek. 1:3. Başka bir pasajda Tanrı, “Işığı yaratan, karanlığı oluşturan...” olduğunu söylemektedir. Yeş. 45:7.

ni yaratır.¹⁸⁵ Mısır mitolojisinde de başlangıçta her şey sudur. Bu suyun karanlığının içinden yaratılan tanrı, güneş tanrısı Ra'dır.¹⁸⁶ Yunan mitolojisinde de başlangıçta sonsuz bir boşluk ve karanlık vardır.¹⁸⁷ Dolayısıyla Tevrat metninde yer alan başlangıçtaki su ve karanlık unsuru, ışığın yaratılması kadim mitolojilerde de izine rastlanan imgelerdir.

Tevrat metninde yer alan gök ve yerin ayrılması¹⁸⁸ motifi kadim mitolojilerde de karşımıza çıkmaktadır. Sümer tabletlerinde bulunan bir ilahide şu pasaj yer almaktadır: "Gök yerden uzaklaştıktan sonra, yer gökten ayrıldıktan sonra, insanın adı konduktan sonra..."¹⁸⁹ Dolayısıyla Sümerlere göre başlangıçta gök ile yer aynıdır ve yaratılışın başlangıcında ayrılmaktadır. Babil mitolojisinde yaratıcı tanrı Marduk, Tiamat'ı öldürüp onun bedenini iki ayırmış ve bir parçasıyla göğü bir parçasıyla yeri yaratmıştır.¹⁹⁰ Yunan yaratılış mitinde de yaratılış sürecinde yer, gökten ayrılmaktadır.¹⁹¹

Tiamat, kötülük güçlerini temsil eden bir tanrıdır. Bir tablete göre Tiamat, büyük bir ejderhadır.¹⁹² Başka bir tablete göre ejderha dahil on bir canavar yaratandır.¹⁹³ Marduk, Tiamat'la savaşıp onu yenmektedir. Bu mücadele Eski Ahit'e şu şekilde yansımıştır: "Gücüyle denizi çalkalar, Ustaca Rahav'ı vurur."¹⁹⁴ Burada Rahav, Tiamat'ın karşılığı olan deniz canavarıdır.¹⁹⁵ Sonrasında Tevrat yazarı şu şekilde devam etmektedir: "Gökler O'nun soluğuyla açılır, O'nun eli parçalar kaçan yılanı"¹⁹⁶ Babil yaratılış destanına göre Tiamat'ın yarattığı varlıkların bazılarının boynuzlu yılan ve yılan ejderi¹⁹⁷ olması yazarın Rahav'dan bahsettikten sonra yılanı parçalamaya değinmesi benzerliği gösteren başka bir unsurdur. Başka bir ayette "Livyatan'ın başlarını ez-

¹⁸⁵ Kramer, *Sümerler*, 153.

¹⁸⁶ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 68; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 283-284. Babil yaratılış destanında da tanrılar suyun içinden yaratılmıştır. Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 3; Hoffmeier, "Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology", 46.

¹⁸⁷ Edith Hamilton, *Mitology*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık Yayınları, 2024), 44-45.

¹⁸⁸ Tek. 1:6-8.

¹⁸⁹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 80.

¹⁹⁰ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 35-36; King, *Babil Mitolojisi*, 32.

¹⁹¹ Hamilton, *Mitology*, 47.

¹⁹² King, *Babil Mitolojisi*, 71.

¹⁹³ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 8.

¹⁹⁴ Eyüp 26:12.

¹⁹⁵ Graves - Patai, *İbrani Mitleri*, 62.

¹⁹⁶ Eyüp 26:13.

¹⁹⁷ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 8.

din”¹⁹⁸ diyerek Tanrı’nın çok başlı ejderi (Livyatan) öldürmesinden bahsedilmektedir.¹⁹⁹ Sümer mitolojisinde de tanrı-ejderha mücadelesi işlenmektedir. Tanrıların ejderhayı öldürmesiyle ilgili mit, üç farklı tablette geçmektedir. Bu tabletlerin ikisinde Kur adlı ejderha (veya canavar) ile savaşılmaktadır.²⁰⁰ Mısır mitolojisinde tanrı-ejderha savaşı işlenen bir konudur.²⁰¹ Ugarit mitolojisinde Tanrı Baal, yedi başlı ejder Lotan’ı öldürmektedir.²⁰² Hitit mitolojisinde tanrıça İnaras, kurduğu bir tuzakla ejder İlluyankas’ı öldürmektedir.²⁰³ Türk mitolojisinde de ejder öldürme motifine geç dönem mitlerinde rastlanmaktadır.²⁰⁴ Yunan mitolojisinde Zeus, birçok canavarla savaştıktan sonra son düşmanı Typhon’u da yenmektedir. Bu canavara ejderha ismi verilmesi de “Alevler saçan yüz başlı bir canavar” tasviri ejderhaya işaret etmektedir.²⁰⁵ Görüldüğü üzere birçok mitoloji geleneğinde rastlanan ejderha/canavar öldürme miti veya daha genel anlamda iyilik ve kötülüğün kozmik savaşı Tevrat metni içerisinde yer bulmuştur.

Tevrat’ta gökyüzü için kullanılan kelime “rakia”dır. Dövülmüş metal anlamına gelmektedir.²⁰⁶ Sümerler, gökyüzünü katı bir cisim olarak düşünmektedir. Kramer’e göre bu katı madde muhtemelen kalaydır.²⁰⁷ Babil mitolojisinde maddenin ne olduğu belirsiz olsa da gökyüzü katı bir cisim olarak düşünülmektedir.²⁰⁸ Mısır mitolojisinde de gökyüzü metal bir çatı olarak düşünülmektedir. Gök gürültüsünü de göğü oluşturan metallerin çarpışması olarak düşündükleri etimolojik açıklamalarla desteklenmektedir.²⁰⁹ Buna göre Eski Ahit’in ilgili kısmının yazarı, Antik Yakın Doğu kozmogoni mitlerinin gökyüzü tasavvurundan etkilenmiştir. Ejderhayı yenerek kozmik kaosu bitiren Tanrı, suları ayırmış, göğü ve yeri yaratarak kozmik zaferini de göstermiştir.

¹⁹⁸ Mez. 74:14.

¹⁹⁹ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 146, 149.

²⁰⁰ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 81, 145, 151; Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, 211-216.

²⁰¹ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 105-106; Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, 48.

²⁰² Lotan’ın İbranice Livyatan’ın karşılığı olduğuna dair bk., Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 115.

²⁰³ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 135-136; Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 141-142.

²⁰⁴ Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 1/224-226.

²⁰⁵ Hamilton, *Mitology*, 47.

²⁰⁶ Tek. 1:6-8; Demirci, *Tekvin’deki Yaratılış Kıssalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kıssalarıyla Mukayesesi*, 29.

²⁰⁷ Kramer, *Sümerler*, 153; Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, 105.

²⁰⁸ King, *Babil Mitolojisi*, 31, 69.

²⁰⁹ Ayrıntılı açıklama için bk., Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 36-37.

“Tanrı’nın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu” şeklinde tercüme edilen kısımda aslında kullanılan kelime ‘merafehetir’. Uçmak, kanat çırpma, esmek anlamlarına gelmektedir.²¹⁰ Başka bir ayette Tanrı “Onların üzerinde kanat çırpma bir kartal gibi”²¹¹ ifadesiyle kartalla karşılaştırılmaktadır. Ugarit mitolojisinde kuşlarla ilgili mitlerin yaygın olması ve özellikle bu fiilin seçilmesinden hareketle Yahve’nin ruhunun kuş şeklinde düşünülmüş olabileceğine dair değerlendirmeler vardır.²¹² Bu tür bir anlatım bizim karşılaştığımız bazı Türk mitlerinde geçmektedir. Bir yaratılış mitinde tanrı “kara kaz şekline girip sular üzerinde”²¹³ uçmaktadır. Başka bir mitte Tanrı Ülgen, yer ve göğün olmadığı, dünyanın tamamen deniz olduğu zamanda, suların üstünde uçmakta ve konacak bir yer bulamamaktadır.²¹⁴ Dolayısıyla yaratıcının okyanus üstünde uçuşu şeklindeki arkaik imge Tevrat metnine de bu şekilde yansımıştır.²¹⁵

Sümer-Babil mitolojisinde ve Eski Ahit’te insanın yaratılışı son aşamadır. Tevrat’a göre Tanrı “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım”²¹⁶ der. Tanrının kendi suretinde insan yaratma motifi Sümer ve Mısır mitolojilerinde de karşımıza çıkmaktadır. Sümer mitolojisinde Enki, annesi Nanmu’nun isteği üzerine insanı yaratır ve onun üstüne kendi suretini yerleştirir.²¹⁷ Mısır mitolojisinde yaratıcı tanrıya dair yazılan ilahilerde Amun’un insanları kendi görüntüsünde yarattığından bahsedilmektedir.²¹⁸ Hanedanlık dönemine ait bir metin olan Merikare’nin *Öğretisi*’nde Tanrı, insanları kastederek “onlar benim suretlerimdir” ifadesini kullanmaktadır.²¹⁹

Tevrat’ta insanın yaratılış amacı yeryüzüne egemen olmasıdır.²²⁰ Devam eden ayetlerde verimli olunması gerektiği, denizde ve karada yaşayan canlılar üzerinde egemen olunması, yiyecek olarak meyve ağaçları ve yeşil otlar ve-

²¹⁰ Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 34; Demirci, *Tekvin’deki Yaratılış Kıssalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kıssalarıyla Mukayesesi*, 46.

²¹¹ Yas. 32:11.

²¹² Demirci, *Tekvin’deki Yaratılış Kıssalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kıssalarıyla Mukayesesi*, 46.

²¹³ Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, 2/295.

²¹⁴ Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, 2/295. Tanrı, kuş ve uçmak figürlerinin Türk mitolojisindeki yeri ve diğer örnekleri için bk., Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 2/55-57.

²¹⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/228.

²¹⁶ Tek. 1:26.

²¹⁷ Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, 140.

²¹⁸ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 114.

²¹⁹ Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, 47.

²²⁰ Tek. 1:26-27.

rilmesinden bahsedilmektedir.²²¹ Sümer mitolojisinde insanın yaratılış amacı tanrılara hizmet etmektir.²²² Sümerlere göre insan, tarlaları verimli kullanarak ürünler elde etmek, ülkenin zenginliğini artırmak, ülkenin bereketi için deniz ve kara hayvanlarını çoğaltmak için yaratılmıştır.²²³ Babil yaratılış mitolojisi de insan, tanrıların işlerinin hafifletilerek tanrıların dinlenmesini sağlamak amacıyla yaratılmıştır.²²⁴ Dinlenen ya da buna ihtiyaç duyan tanrı anlayışı Tevrat'ta da bulunmaktadır. Buna göre Tanrı yedinci gün yaratmayı bitirip dinlenmiştir.²²⁵ Yedinci gün dinlenme motifi Türk mitolojisinde de karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Tanrı Ülgen, altı günde yaratma eylemini tamamlayıp yedinci gün uyuyarak dinlenmektedir.²²⁶ Mitolojilerle karşılaştırmalı okunduğunda Tevrat'taki insanın yaratılış amacı olan egemenlik, Tanrı'nın iş yükünü hafifletmek olarak yorumlanabilir.

İlk insan çifti Âdem ile Havva'nın yaratılmasını içeren pasajda Havva'nın, Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığından bahsedilmektedir.²²⁷ Kadim mitolojilerde kadının kaburga kemiğinden yaratılmasıyla bağlantı kurulabilecek kaburga/kemik motifinin işlendiği anlatılara rastlanmaktadır. Sümer tabletlerinde yazılı olan bir şiirde Enki'nin hasta organlarından söz edilmektedir. Bu organlardan birisi kaburgadır. Her organını iyileştirmesi için bir tanrı yaratılır. Kaburga kemiğini tedavi etmesi için yaratılan tanrı Nin-ti'dir. Nin-ti, "kaburga kemiği hanımı" ve "yaşatan hanım" anlamlarına gelmektedir.²²⁸ Havva²²⁹ adının da "yaşam" anlamına gelmesi tesadüf olmasa gerektir.²³⁰ Babil yaratılış mitinde de Marduk kanları ve kemikleri bir araya toplayıp insanı yaratacağından bahsetmektedir.²³¹ Görülüyor ki Mezopotamya mitolojilerinde hayat ve kemik/kaburga arasında ilişki kurulmaktadır.²³² Tevrat'a göre insanın yaratılmasındaki hammadde topraktır.²³³ Bu Sümer'den bu

²²¹ Tek. 1:28-31. Bu ayetlerde bulunan ot yeme vurgusu ilkel bir vejetaryenlik mitine atıf olarak yorumlanmaktadır. Demirci, *Tekvin'deki Yaratılış Kıssalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kıssalarıyla Mukayesesi*, 35.

²²² Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 140. Kramer, *Sümerler*, 166.

²²³ Bottéro - Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, 575-576.

²²⁴ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 47.

²²⁵ Tek. 2:2.

²²⁶ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, 1/88-89.

²²⁷ Tek. 2:21.

²²⁸ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 198.

²²⁹ "Âdem karısına Havva ismini verdi. Çünkü o bütün insanların annesiydi" Tek. 3:20.

²³⁰ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 154; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/229.

²³¹ Koçak, *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*, 47.

²³² Demirci, *Tekvin'deki Yaratılış Kıssalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kıssalarıyla Mukayesesi*, 86.

²³³ Tek. 2:7.

yana birçok mitoloji geleneğinde de görülen bir unsurdur. Sümerlerde insan, kilden şekillendirilip yaratılmıştır.²³⁴ Mısır mitolojisinde insanın yaratılışının çömlekçi çarkında olduğunu gösteren resimlerin²³⁵ yanı sıra açıkça insanın yaratılış maddesinin balçık olduğunu söyleyen metinlerde bulunmaktadır.²³⁶ Sonuç olarak kaburga ve toprak, insan yaratılışının hammaddesidir. Tanrı, “yaşam soluğu”²³⁷ üfleyerek bu maddeye hayat vermektedir.²³⁸ Yaratılan insanlara “yaşam nefesi koymak” Mısır mitolojik metinlerinde de geçmektedir.²³⁹ İnsanın yaratılış anlatımında geçen tüm bu benzer motifler, bu çalışmanın giriş kısmında ortaya koyduğumuz çeşitli sebeplerden kaynaklanıyor olabilir. Ancak bu yaratılış anlatımı, ortak kaynağa (vahiy) dayanan bilgilerin veya o bilgilerden arda kalan bazı unsurların farklı şekillerde işlenmesi olarak da yorumlanabilir.

Tevrat metninde hem kaburga hem yanılgi anlamına gelen “tsela” fiilinin kullanılması²⁴⁰ kadına karşı olumsuz bir imaj çizildiği şeklinde yorumlanabilir. Âdem ile Havva’nın cennetten kovulma anlatısında da yılan Havva’yı kandırıp yasaklı ağaçtan yemesini sağlamaktadır. Havva, meyveyi yedikten sonra Adem’e verir ve o da yer.²⁴¹ Bu pasajda asıl suçlu yılan olarak gösterilse de Adem’in yemesini sağlayan Havva olarak sunulmaktadır. Sonrasında Havva, doğum sancısı ve kocasına bağımlı olmakla, Âdem ise topraktan ürün elde edebilmek için çok çalışmakla cezalandırılır ve her ikisi de Aden Bahçesi’nden çıkartılır.²⁴² Mitolojilerde de kadına bakışın menfi olduğuna dair anlatılar bulunmaktadır. Örneğin Mısır mitolojisinde müthiş özelliklere sahip olarak yaratılan bir kadın mitinin içinde kadının kusurlu bir varlık olarak anlatıldığı görülmektedir.²⁴³ Yunan mitolojisinde de yaratılan ilk kadın olan Pandora’nın kalbine ihanet ve aldatma yerleştirildiğinden bahsedilir. Aynı şekilde dünyada var olan bütün kötülüklerin kadın yüzünden olduğu şeklindeki meşhur ‘Pandora’nın Kutusu’ miti de Yunanlara aittir.²⁴⁴ Öte yandan Âdem ile Havva’nın ölümsüzlüğü elde etmek için yasak ağacın meyvesinden yemeleri

²³⁴ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 132; Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, 177.

²³⁵ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 88.

²³⁶ Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, 48.

²³⁷ Tek. 2:7.

²³⁸ Konuya dair bazı yorumlar için bk., Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/230.

²³⁹ Hoffmeier, “Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology”, 47.

²⁴⁰ Graves - Patai, *İbrani Mitleri*, 27.

²⁴¹ Tek. 3:2-6.

²⁴² Tek. 3:16-19.

²⁴³ Pinch, *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*, 115.

²⁴⁴ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Güçler*, 25-26; Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 32-33.

ancak bunu elde edemeyip cezalandırılmaları,²⁴⁵ Babil destanında Gılgamış'ın ölümsüzlüğü bulmak için Ut-Napiştım'e gitmesi ancak kendisine ölümsüzlük verilmemesi ile sonuçlanan başarısız yolculuğunu²⁴⁶ anımsatmaktadır.²⁴⁷

Tevrat'a göre Tanrı, insanların yaptığı kötülüklerden dolayı onları yaratığına pişman olmuştur. Tanrı, "Yarattığım insanları, hayvanları sürüngenleri ve gökte uçan kuşları yeryüzünden silip atacağım. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum"²⁴⁸ diyerek doğru bir insan olan Nuh²⁴⁹ hariç insanları yok etme kararı alır. Tanrı, Nuh'a "uzunluğu üç yüz arşın, genişliği elli arşın, yüksekliği otuz arşın"²⁵⁰ olan bir gemi yapmasını, gemiyi ziftle kaplamasını²⁵¹ ve gemiye pencere eklemesini²⁵² emretmektedir. Gemiye her türden bir çift canlı alması emredilen²⁵³ Nuh'la Tanrı bir ahit yapar. Sonrasında Tufan gerçekleşir. Kırk gün kırk gece yağmur yağar. Nuh'la birlikte gemiye binen canlılar hariç her şey yok olur.²⁵⁴ Tanrı, yeryüzüne bir rüzgâr gönderip suların alçalmasını sağlar.²⁵⁵ Nuh, suların çekildiğini anlamak için bir güvercin gönderip karayı bulmaya çalışır.²⁵⁶ Karaya çıktıktan sonra Nuh, bir sunak yapıp tanrıya kurban sunar ve Rab bundan memnun olur.²⁵⁷ Tufan anlatısı, Sümer ve Babil tabletlerinde görülen tufan mitiyle oldukça benzer şekilde anlatılmaktadır. Sümer versiyonunda tanrı An ve Enlil insanlığı yok etme kararı alır. Ancak Enki bunu Ziusudra'ya haber verip dev bir gemi yapmasını söyler. Yedi gün yedi gece boyunca yağmur yağar, tufan gerçekleşir. Ziusudra, koca geminin penceresini açar ve Utu'nun ışınları içeri girer. Tufandan kurtulan Ziusudra, tanrıya kurban verir ve kendisine ölümsüzlük verilir.²⁵⁸ Babil tufan anlatısında gemi yapması emredilen kişi Ut-Napiştım'dir. İnsanları yok etme kararını veren tanrı Enlil, Ut-Napiştım'e tufanı haber veren tanrıysa bilgelik tanrısı Ea'dır.²⁵⁹ Yedi katlı bir gemi yapar ve ziftle kaplar.²⁶⁰ Çeşitli türlerden oluşan

²⁴⁵ Tek. 3:4-7.

²⁴⁶ *Gılgamış Destanı*, 107.

²⁴⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/231.

²⁴⁸ Tek. 6:5-7.

²⁴⁹ Tek. 6:9.

²⁵⁰ Tek. 6:15.

²⁵¹ Tek. 6:14.

²⁵² Tek. 6:16.

²⁵³ Tek. 6:19-20.

²⁵⁴ Tek. 7:11-23.

²⁵⁵ Tek. 8:1.

²⁵⁶ Tek. 8:8-11.

²⁵⁷ Tek. 8:20-21.

²⁵⁸ Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 190-192.

²⁵⁹ *Gılgamış Destanı*, 107.

hayvanlar ve bazı insanları gemiye alır. Tufan yedi gün yedi gece sürer.²⁶¹ Tufandan sonra Ut-Napiştim, karayı bulmak için bir güvercin gönderir. Karaya çıktıktan sonra tanrılara kurban sunar ve kendisine ölümsüzlük bahşedilir.²⁶² Görüldüğü üzere Tevrat metnindeki tufan anlatısı ile Sümer ve Babil versiyonları büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu benzerliğin, ortak bir hayal ürünü olarak değil, insanlığın hafızasında kalmış ortak bir tecrübenin farklı zamanlarda yazıya geçirilmiş hali olarak yorumlanması da mümkündür.²⁶³

Tanrı'nın yaratma eylemini bitirip yedinci gün dinlenmesi pasajında geçen yedi rakamı ilginçtir. Çünkü yedi, insanlık tarihi boyunca çeşitli bağlamlarda kullanılan arkaik bir rakamdır. Nitekim bu ve benzeri rakamlara herkesin aşına olduğu malumdur.²⁶⁴ Mitolojilerde de sıkça karşılaşılan yedi rakamına Eski Ahit'te de birçok bağlamda rastlanmaktadır. Örnek olarak, kutlama ve yas tutmaya burada değinilebilir. Eski Ahit'te Pesah Bayramı'nın (Hamursuz Ekmek Bayramı) yedi gün boyunca kutlanması emredilmektedir.²⁶⁵ Sukot Bayramı'nın da (Çardaklar Bayramı) yedi gün kutlanması emredilmektedir.²⁶⁶ Sümer mitolojisinde iki tanrının evliliği yedi gün boyunca kutlanmaktadır.²⁶⁷ Mısır mitolojisinde Apis boğasının doğduğu gün her yıl yedi gün boyunca kutlanmaktadır.²⁶⁸ Tevrat'ta yas tutmanın da yedi gün gerçekleştiğine dair ifadeler vardır. "Yusuf, babası için yedi gün yas tuttu"²⁶⁹ başka bir ayette Kral Saul ve oğullarının ölümü üzerine halk yedi gün matem orucuyla yas tutmaktadır.²⁷⁰ Mısır mitolojisinde Apis boğasının ölümü üzerine yedi gün

²⁶⁰ *Gilgamiş Destanı*, 109.

²⁶¹ *Gilgamiş Destanı*, 110-111.

²⁶² *Gilgamiş Destanı*, 112.

²⁶³ Frazer'e göre İbrani tufan anlatısı Sümer versiyonun kopyasıdır. Ona göre Babil'in çok tanrılı olmasından ötürü bu anlatının vahiy olarak isimlendirilemez dolayısıyla İbrani tufan anlatısının da kaynağının vahiy olamaz. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 1/334. Bununla birlikte ona göre tufan anlatılarının altında bir gerçeklik barındırmaları da muhtemeldir. Bu gerçeklik ona göre yerel taşkınlara dair anlatılar, halk arasında yayıldıkça dünyayı saran bir tufan anlatısına dönüşmüş olabilir. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 1/344.

²⁶⁴ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 140-143.

²⁶⁵ Çık. 12:15-20; Lev. 23:6-8.

²⁶⁶ Tes. 16:13-15; Lev. 23:33-36. Bir başka İbrani bayramı olan yeni yıl kutlamaları (Roş Aşana) ile Babil Yeni Yıl Kutlamaları arasında ortak niteliklerin bulunduğu dair bk., Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 165.

²⁶⁷ Kramer, *Sümerler*, 186-187.

²⁶⁸ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 160.

²⁶⁹ Tek. 50:10.

²⁷⁰ 1Sa. 31:13.

yas tutulmaktadır.²⁷¹ Dolayısıyla farklı coğrafya ve kültürlerde farklı bağlamlarda yedi rakamıyla karşılaşmak mümkündür. Tevrat metninde ibadet ve arınma ritüellerinde,²⁷² kehanet ve felaket anlatımlarında,²⁷³ bolluk ve kıtlıkla ilgili anlatımlarda²⁷⁴ da yedi rakamıyla karşılaşılmalıdır.²⁷⁵ Öte yandan Menora (yedi kollu şamdan),²⁷⁶ yedi rakamına yüklenen kutsallığın somut bir göstergesi olarak yorumlanabilir.²⁷⁷

Sonuç

Eski Ahit pasajlarında yazarlar, aşına oldukları mitleri bazen açıkça bazen dolaylı göndermelerle işlemiştir. Başta Tekvin kitabı olmak üzere diğer metinlerinde aralarına yerleşmiş birçok mitolojik unsur göze çarpmaktadır. Eski Ahit'in Tanrı tasavvuru yoğun bir şekilde monoteist bir tutum sergilemeye çalışsa da zaman zaman farklı anlayışlara kapı aralayan ifadelerle yer verdiği görülmüştür. Milli tanrı portresi, insanbiçimci tasvir, Tanrı'nın gökyüzünde yaşayan ve tahtı olan bir kral olması, Tanrı'nın kendini tanıtmak için kullandığı bazı ifadeler, şiddet ve öfke dolu bir Tanrı tasviri, farklı mitolojik geleneklerin Tanrı tasavvurlarıyla benzerlik gösterdiği anlaşılmıştır. Bu benzerlik söz konusu mitlere aşına olmaktan kaynaklı olabileceği gibi farklı iki zihnin aynı olguyu aynı şekilde düşünmesinden de kaynaklı olabileceği öngörülmektedir.

Eski Ahit yazarlarının yaratılış pasajlarında görülen kabulleri, mitolojilerdeki anlatılarla benzerlik göstermektedir. Yaratılışın başlangıcındaki su ve

²⁷¹ Müller, *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*, 160.

²⁷² Lev. 14:7; Lev. 16:14.

²⁷³ Tek. 7:4, 2; Yeş. 6:15-16.

²⁷⁴ Tek. 41:29-30; Lev. 25:20-21.

²⁷⁵ Ugarit mitolojisinde de çeşitli bağlamlarda yedi rakamına rastlanmaktadır. Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, 117-119.

²⁷⁶ Eski Ahit'e göre şamdanın modelini Tanrı Musa'ya göstermiştir. Nasıl yapılması gerektiği detaylı tarif edilmekte ve yakılması ile ilgili düzen gösterilmektedir. Çık. 25:31-40; Say. 8:1-4. Bu şekilde şamdan yakılması ile ilgili ritüel geliştirilmiştir.

²⁷⁷ Soury'e göre Yahudilerin bütün ağırlık ve ölçü birimleri Babil'e dayanmaktadır. Ona göre yedi rakamına yükledikleri kutsallık da Babil kökenlidir. Soury, *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, 17-18. Collins, yedi rakamının Babililere dayandığı iddialarını gerçekçi bulmamaktadır. Ancak ona göre her halükârda görünen -hem kadim medeniyetlerde hem Kutsal Kitap'ta kullanılmasından dolayı- yedinin özel bir sayı olduğudur. Ancak yedinin neden bu kadar özel olduğuna dair açıklama sunulmadığını da belirtmektedir. Adela Yarbro Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism* (Leiden: Brill, 1996), 124-125. Collins'e göre sayısal sembolizmi anlamlandırmak için sadece Mezopotamya kökenine odaklanmak yerine vahiy metninin tarihiyle çağdaş, edebiyat literatürüne de bakılması gerekmektedir. Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, 55-56.

karanlık motifi, Tanrı'nın kuş gibi uçuşması, gök ve yerin birbirinden ayrılması ve göğün katı bir cisim şeklinde düşünülmesi, Tanrı'nın deniz canavarlarıyla mücadelesi, insan çiftinin yaratılması gibi konularda mitlerin izlerine rastlanmaktadır. Dikkat çeken bir başka husus da farklı coğrafyalarda mimariden sanata, edebiyattan mitolojiye karşımıza çıkan bazı rakamların Tevrat metninde de bulunmasıdır. Örnek olarak ele aldığımız yedi rakamı farklı bağlamlarda Tevrat'ın birçok pasajında yer bulmuştur.

Üzerinde durduğumuz tüm örneklerin hepsinin altında bir gerçekliğin olduğunu kabul etmesek de insanın yaratılması ve tufan gibi anlatılarda görülen evrensel bazı kabullerin gerçeği yansıttığını düşünüyoruz. Nitekim mitolojik anlatılar ve kutsal metinler (daha çok dini gelenekler) arasındaki etkileşim yadsınamaz. Ancak bu etkilenme dinî anlatıların gerçek olmadığına doğrudan delil teşkil etmez. İnsanlığın tarih boyunca beslendiği ortak kaynağın (Allah'ın) bildirdiği gerçeklerin, farklı dil ve üslupta ifade edilmiş olması da muhtemeldir. Bu sebeple mitolojik anlatımlarla kutsal kitaplar arasındaki bazı benzerlikler 'gerçek bilgi'ye delil olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 9. Basım., 2023.
- _____. *Türk Mitolojik Sistemi*. 2 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 4. Basım., 2018.
- Bottéro, Jean - Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümer-ekin. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım., 2021.
- Bottici, Chiara. *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Bratton, Fred Gladstone. *Yakın Doğu Mitolojisi*. çev. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. London: SCM Press, 2. Basım., 1960.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 21. Basım., 2022.
- Childs, Brevard S. *Myth and Reality in the Old Testament*. London: SCM Press, 1960.
- Collins, Adela Yarbro. *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill, 1996.

- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. 2 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2. Basım., 2014.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji, Kur'an ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Kürşad. *Tekvin'deki Yaratılış Kısalarının Çivi Yazılı Kaynaklardaki Yaratılış Kısalarıyla Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım., 2018.
- _____. "Mit". çev. Nusat Çıka. *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. ed. Yves Bonnefoy. Alfa Yayınları, 2018.
- _____. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım., 2021.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Basım., 2023.
- Fowler, Robert L. "Mythos and Logos". *Journal of Hellenic Studies* 131 (2011), 45-66.
- Frazer, James George. *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. 3 Cilt. London: Macmillan and Co., Limited, 1918.
- Freud, Sigmund. *Rüyaların Yorumu*. 2 Cilt. İstanbul: Öteki Yayınları, 4. Basım., 2018.
- Fromm, Erich. *Rüyalar Masallar ve Mitler*. çev. Aydın Arıtan - Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım., 2017.
- Goldziher, Ignaz. *Mythology Among The Hebrews and Its Historical Development*. çev. Russell Martineau. New York: Cooper Square Publishers, 1967.
- Goody, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. çev. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım., 2018.
- Graves, Robert - Patai, Raphael. *İbrani Mitleri*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım., 2022.
- Gruenwald, Ithamar. *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*. Leiden: Brill, 2003.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi*. çev. Ergün Akça. 5 Cilt. İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2. Basım., 2021.
- Gılgamış Destanı*. çev. Sait Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım., 2022.

- Gilgamiş Hikâyeleri*. çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım., 2023.
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım., 2019.
- _____. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 9. Basım., 2022.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Allah'ın Krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım., 2017.
- Hamilton, Edith. *Mitologya*. çev. Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 29. Basım., 2024.
- Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demektir?* çev. Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Basım., 2013.
- Hesiodos. *Theogonia-İşler ve Güçler*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Basım., 2022.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 23. Basım., 2022.
- Hoffmeier, James K. "Some Thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian Cosmology". *JANES* 15 (1983).
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 7. Basım., 2024.
- Jung, C. G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. çev. R. F. C. Hull. London: Routledge, 2. Basım., 1991.
- King, Leonard William. *Babil Mitolojisi*. çev. İnönü Korkmaz. İstanbul: Maya Kitap, 4. Basım., 2023.
- _____. *Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1918.
- Koçak, Hande (ed.). *Bâbil Yaratılış Destanı -Enuma Eliş-*. çev. Selim F. Adalı - Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım., 2021.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 4. Basım., 2020.
- _____. *Sümerler*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- _____. *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- _____. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 4. Basım., 2021.

- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. çev. Belgin Çınar. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018.
- Müller, W. Max. *Mısır Mitolojisi Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*. çev. Cemal Can Tarımcıoğlu. İstanbul: Maya Kitap, 2023.
- Olgun, Hakan. *Hız. Musa'nın Muhalefeti Horus'u Öldürmek*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Önal, Sema. "Mitoloji İlk Bilim Midir?" *Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Mardin: Martin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Pinch, Geraldine. *Mısır Mitolojisi Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım., 2022.
- Sayar, Serkan. *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*. Ankara: Eski-yeni Yayınları, 2024.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım., 2000.
- Schoeler, Gregor. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivayet*. çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2. Basım., 2022.
- Silverman, David P. "The Nature of Egyptian Kingship". *Ancient Egyptian Kingship*. ed. David O'connor - David P. Silverman. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Soury, Jules. *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*. çev. Harun Güngör - H. İbrahim Açmaz. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Vico, Giambattista. *Yeni Bilim*. çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım., 2021.
- Woolley, C. Leonard. *Sümerler*. çev. Kenan Çelik. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2023.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Yonar, Gönül. *Yaratılış Mitolojileri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 5. Basım., 2023.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020.
- Güncel Türkçe Sözlük*, 03 Mayıs 2025. <https://sozluk.gov.tr>



Anti-Siyonist Yahudilerin Bir Örneği: Satmar Hasidik Cemaati*

Aybike ÇAĞLAR

Arş. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[aybike.caglar@bilecik.edu.tr], ORCID ID: 0000-0001-8951-6115



Öz: Yahudilerin atalarının toprağı olarak kabul ettikleri Filistin topraklarına geri dönerek burada bir Yahudi devleti kurma ideolojilerine Siyonizm ismi verilmektedir. Siyonizm, 1948 yılında kurulan İsrail Devleti'nin temelini teşkil etmektedir. Ancak bu ideolojiye tüm Yahudiler sahip çıkmamış, Yahudiler arasında gerek dini gerek din dışı sebeplere dayanan bir Siyonizm karşıtlığı var olagelmıştır. Dini sebeplere dayanan karşıtlığın temsilcileri arasında özellikle Haredi Yahudiler gösterilebilir. Bu Haredi gruplar içinde oldukça katı Siyonizm karşıtlığı ile öne çıkan grup ise Avrupa'da ortaya çıkmış ancak Amerika'da gelişmiş olan Satmar cemaatidir. Satmar'ın kurucu lideri Rebbe Yoel Teitelbaum (1887-1979), Siyonizm karşıtlığını ortaya koyan en önemli isimlerden biridir. Görüşlerini Talmud'a dayandıran R. Teitelbaum, Mesih gelmeden Kutsal Topraklarda bir devlet kurma çabasının dinen yasak olduğu ve Tanrı'nın böyle bir girişimi cezalandıracağı görüşünü savunmuştur. Bu sebeple kendisi Holokost'u, Siyonistlerin devlet kurma girişimi karşısında Tanrı'dan bir cezalandırma olarak görmüştür. Yani R Teitelbaum'un görüşüne göre Siyonizm, Yahudilerin yaşadığı zulümlere bir cevap değildir, tam tersine bu zulümlerin sebebini teşkil etmektedir. Bu görüş doğrultusunda Satmar Cemaati İsrail'de kadınların askere alınması, seküler okulların kurulması, sosyal hayatta kadın-erkek ayrımının gözetilmemesi gibi konuları eleştirmektedir. Satmar, Siyonizm'e karşı eleştirilerini İsrail Devleti kimlik kartını kabul etmeme, askere gitmeme, seçimleri boykot etme gibi eylemlerle desteklemektedir. Cemaatin bu görüşleri doğrultusunda Satmar bünyesinde "*True Torah Jews Against Zionism*" isimli Siyonizm karşıtı bir organizasyon da kurulmuştur. Bu oluşum, her Yahudi'nin Siyonist olmadığını göstermeye çalışmakta ve bu doğrultuda faaliyetler yürütmektedir. Bu çalışmada öncelikle Siyonizm ve Anti-Siyonizm kavramları ele alınacak, ardından Satmar Cemaati'nin Siyonizm karşıtı görüşleri, bunları dayandırdıkları temeller ve Siyonizm karşıtı aktiviteleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İsrail, Siyonizm, Anti-Siyonizm, Satmar, Yoel Teitelbaum.

* Bu çalışma, Doç. Dr. Ömer Faruk ARAZ danışmanlığında hazırlanan "Satmar Hasidizminin Tarihi Toplum Yapısı ve Görüşleri" (Marmara Üniversitesi: 2025) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Gerek ülkemizde gerek dünyada Yahudilerin hepsinin Siyonist olduğu düşünülse de gerçek bunun aksinedir, çünkü Yahudiler arasında Siyonizm'e ve İsrail Devleti'ne karşı çıkan, bu yönde söylemler ve eylemlerde bulunan gruplar mevcuttur. Ancak bu grupların Siyonist Yahudilere göre az sayıda kalması dünya genelinde anti-Siyonist Yahudilerin de var olduğu gerçeğini görmeyi zorlaştırmaktadır. Bu anti-Siyonist Yahudi gruplar arasından özellikle Amerika'daki eylemleriyle dikkat çeken grup Satmar Hasidik cemaatidir. Amerika'daki en büyük Hasidik Yahudi grubu olması ve katı Siyonizm karşıtlığıyla dikkat çeken Satmar cemaati hakkında yabancı ülkelerde gerek cemaatin tarihi ve yapısı gerekse Siyonizm karşıtlığıyla ilgili çalışmalar bulunmakta ancak ülkemizde Satmar cemaati hakkında kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Ülkemizde yapılmış olan Haredilerle, Fundamentalist Yahudilerle, Hasidik Yahudilerle ve Siyonizm karşıtı Yahudilerle ilgili çalışmalarda Satmar cemaatinden kısaca bahsedilmiştir. Bu sebeple çalışmamızın ülkemizde henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamış olan alana katkı sunması beklenmektedir. Özellikle Amerika'da isminden sıkça bahsettiren bu anti-Siyonist grubun tanıtılmasıyla anti-Siyonist Yahudilerin varlığı, Siyonizm'e karşı itirazları ve itirazlarını dayandırdıkları kaynakların Satmar Hasidik cemaati çerçevesinde sunulması hedeflenmektedir.

Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için çalışmamızda öncelikle Siyonizm'in ne olduğundan ve tarihi sürecinden bahsedilecek, Siyonizm karşıtı Yahudilerin hangi gruplardan oluştuğu, bu grupların hangi sebeplerden Siyonizm'e karşı durduğu anlatılacaktır. Ardından çalışmanın konusunu oluşturan Satmar cemaatinin tarihi ve dikkat çekici özellikleri kısaca sunularak son bölümde ana konumuz olan Satmar'ın Siyonizm karşıtlığı ele alınacaktır. Satmar'ın Siyonizm karşıtlığı ise görüşleri, bu görüşlerin dayandırıldığı kaynaklar, Siyonizm'e karşı gerçekleştirilen söylem ve eylemler ile Satmar'ın temel aldığı görüşleri benimseyen bir takım farklı gruplardan bahsedilerek sunulacaktır.

1. Siyonizm

Siyon kelimesi Kutsal Kitap'ta geçmekte ve Davut'un fethettiği Kudüs şehrini ifade etmektedir (II. Samuel 5:7). Bu isim özellikle Tapınağın yıkılmasının ardından Kudüs'ü belirtmek için kullanılmış, daha sonrasında ise anlam genişlemesine uğrayarak bütün İsrail topraklarını (*Eretz Yisrael*) ifade etmeye başlamıştır. *Siyon* kelimesinden türetilen Siyonizm kelimesi ise Ya-

hudilerin Filistin topraklarına dönerek burada bir Yahudi devleti kurmaya dair siyasal hedeflerini belirtmektedir.¹

Siyonizm kavramının ortaya atılmasından önce de Yahudiler Filistin topraklarına göç etmekteydi fakat bu göçler yalnızca dini bir mahiyete sahip ve siyasal anlamlardan uzak göçlerdi.² Ancak bu durum 19. yüzyılda değişime uğramıştır. Batı Avrupa Yahudilerinin Fransız İhtilali'nden sonra diğer milletlerle yasa önüne aynı hakları elde etmeleriyle içinde bulundukları ülkelere entegre olmaya çalışmaları ancak yine de anti-semitizme uğramaları; Doğu Avrupa Yahudilerinin ise başta Rusya olmak üzere içinde bulundukları devletlerin ve Hristiyanların baskılarına maruz kalmaları, 19. yüzyılda Yahudiler arasında Filistin'e göç etme fikrini tetiklemiştir.³ Filistin'e göç etme fikrinin öncülerini sayılan Judah Alkalai (1798-1878), Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874) ve Moses Hess (1812-1875), 1860'tan itibaren Yahudilerin Filistin topraklarına dönmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Bunlar arasından Hess, Yahudilerin geri dönerek özellikle tarıma dayalı sosyalist bir ülke kurmaları gerektiğini ve Yahudilerin baskıdan kurtulmak için başka yolunun olmadığını söylemiştir.⁴ Filistin'e göç etme fikrini destekleyen Yahudilerin yanı sıra buna karşı çıkan Yahudiler de fikrin ilk ortaya atıldığı zamanlardan beri var olmuş, hatta sonraki dönemlere kadar çoğunluğu oluşturmuştur, bu gruplara sonraki bölümde ayrıca değinilecektir.

Doğu Avrupa'da, özellikle de Rusya'da Yahudilere yönelik gerçekleştirilen baskı ve şiddet unsuru Yahudiler arasında başka ülkelerde yaşanamayacağı, kendi ülkelerine ihtiyaç olduğu fikrini güçlendirmiş ve bunun üzerine Yahudiler teşkilatlanmaya başlamıştır. Bunun sonucu 1880'lerin başında Doğu Avrupa'da *Hovevey Siyon*⁵ (Siyon Sevenleri) grupları kurulmuştur.⁶ Yahudi

¹ Ilan Greilsammer, *Siyonizm*, çev. Işık Erdüğü (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 7; M. Lütfullah Karaman, "Siyonizm", *Ansiklopedi, TDV İslâm Ansiklopedisi* (2009).

² Yahudilerin Filistin'e olan sistemli ve kalıcı göçlerine yükselme/yükseliş anlamlarında *aliya* denmektedir. 1880'lerde başlayan ve 2. Dünya Savaşı sonrasına kadar süren beş tane *aliya* vardır. 1882-1903 arasındaki ilk göçte otuz beş bin civarı, 1904-1914'te kırk bin, 1919-1923'te kırk bin, 1924-1929'te seksen iki bin, 1929-1939 yılları arasındaki son *aliya*'da ise iki yüz elli bin kadar Yahudi Filistin topraklarına göç etmiştir. *Aliya* İsrail'in kurulmasıyla da sona ermemiş, bir devlet politikası olarak devam etmiştir. Karaman, "Siyonizm" (2009); Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal, 2021), 71.

³ Karaman, "Siyonizm" (2009).

⁴ Greilsammer, *Siyonizm*, 16-21; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 66-67.

⁵ "Siyonizm" kelimesi ise ilk defa Nathan Birnbaum tarafından 1890 yılında kullanılmıştır. Greilsammer, *Siyonizm*, 7.

milliyetçisi bu gruplar Yahudilerin Filistin'e göçünü ve burada tarıma dayalı yerleşim yerleri kurmayı hedeflemişlerdir. *Hovevey Siyon*'un öncülerinden olan Leon Pinsker (1821-1891) *Autoemancipation* (1882) adlı eseriyle bu hareketin ideolojik temelini oluşturarak başka ülkelere entegre olunsu bile Yahudi düşmanlığının asla sona ermeyeceği, bu sebeple de Yahudilerin kendi devletlerine sahip olması gerektiği fikrini savunmuştur.⁷ Böylece Pinsker'in öncülüğünde *Hovevey Siyon* gruplarının toplanmasıyla *Hibbat Siyon* (Siyon Aşkı) olarak kurumsallaşmışlardır.⁸

Bu ilk adımların üzerine, siyasal, seküler ve Yahudi Milliyetçiliğine dayanan bir akım olarak ortaya çıkan Siyonizm'in öncüsü ise Theodor Herzl (1860-1904) olmuştur. *Der Judanstaat* (Yahudi Devleti) (1896) isimli eseriyle Yahudi sorununun ancak Yahudilerin bir devlet kurmasıyla çözülebileceğini savunan Herzl, Yahudilerin Filistin'e göçünü diplomatik bir çerçeveden yürütmeye çalışmış ve bu amaçla mali bir fon oluşturmuştur.⁹ Aslen Yahudi devleti için Filistin'in zorunlu olduğunu düşünmemiş ancak geleneklerine bağlı Yahudileri memnun edebilmek için Filistin'de kurulması gerektiğini kabul etmiştir. Amacı modern ve Batılı bir Yahudi devleti kurmak olan Herzl, birincisi 1897'de Basel'de olmak üzere Siyonist Kongreler düzenlemiş ve planlarını anlatmıştır. Birinci kongrede Siyonist eylemlerin yürütülebilmesi için Dünya Siyonist Örgütü kurulmuş, Herzl başkan seçilmiş ve ilk olarak Yahudilerin Filistin'e yerleşmesini meşrulaştıracak bir belge edinmenin peşine düşülmüştür.¹⁰ Diplomasi planları çerçevesinde Filistin'den toprak istemek için öncelikle Alman İmparatoru II. Wilhelm ardından da Osmanlı Sultanı II. Abdülhamit ile görüşmüş ancak umduğunu bulamamıştır.¹¹ Filistin konusunda İngiltere'den de destek alınamaması üzerine kurulmak istenen Yahudi devleti için farklı bölgeler önerilmiştir. Herzl, Filistin dışında yerleşilebileceğini düşündüğü Uganda'ya (günümüzde Kenya sınırlarında) göçü teklif etmiş ancak bölge seçimine dair tartışmalar ve denemeler sonucu, devletin kurulması

⁶ Karaman, "Siyonizm" (2009).

⁷ Leon Pinsker, Yahudilerin bir devlet kurması gerektiğini savunsu bile bu devletin Filistin topraklarında olmasını zorunlu görmemiş, Amerika'da uygun herhangi bir yer ya da Arjantin olabileceğini düşünmüştür. Greilsammer, *Siyonizm*, 36-37.

⁸ Greilsammer, *Siyonizm*, 34-36; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 67-69.

⁹ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 69.

¹⁰ Karaman, "Siyonizm" (2009).

¹¹ Ali Osman Kurt - Dursun Ali Aykıt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 178.

gereken nihai topraklar olarak Filistin topraklarında karar kılınmış ve tüm göç çalışmaları Filistin üzerine odaklanmıştır.¹²

Herzl'in ölümünden sonra Siyonistlerin lideri olarak seçilen Haim Weizmann (1874-1952) İngiltere Dışişleri Bakanı Arthur Balfour ile görüşerek onu Siyonist hedefleri konusunda ikna etmiştir. 1917'de Filistin Osmanlı yönetiminden çıkıp İngiliz yönetimine geçtiğinde Balfour bir mektupla (Balfour Deklarasyonu) Yahudilere resmi olarak Filistin'de yerleşim hakkı vermiştir.¹³ Weizmann'dan sonra Siyonizm'in en önemli lideri David Ben Gurion (1886-1970) olmuştur. Weizmann'dan daha az ılımlı bir yaklaşım sergileyen Ben Gurion liderlik sürecinde İngilizlerin Filistin'i boşaltması için uğraşmış ve Filistin'e illegal Yahudi göçleri düzenlemiştir.¹⁴

Almanya'da Nazi rejiminin 1933 yılında başlattığı ve Yahudiler dâhil olmak üzere çeşitli grupları hedef aldığı sistemli katliam Avrupa'da altı milyon kadar Yahudi'nin ölümüne sebep olmuştur.¹⁵ İbranice *Şoah*, Batı'da ise Holokost olarak ifade edilen bu katliamdan kurtulabilen Yahudilerin Filistin'e getirilmesi 1945 sonrası süreçte Siyonizm'in en büyük hedefi olmuştur. Holokost sebebiyle yaşanan bu durum Yahudilerin kendi topraklarına ve devletlerine sahip olma fikrini tetiklemiştir ve böylece bir Yahudi devleti kurulmasının şart olduğu benimsenmiştir. Filistin'de Araplarla Yahudiler arasındaki çatışmaların artmasıyla, Birleşmiş Milletler 1947 yılında bölgenin iki halk arasında bölünmesi kararına varmıştır. Bunun üzerine, 1948'de İngiliz mandasının sona ermesiyle Ben Gurion, İsrail devletini ilan etmiş ve İsrail'in ilk başbakanı olmuştur.¹⁶ İsrail'in ilk devlet başkanı ise Haim Weizmann olmuştur. Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasıyla Siyonizm sona ermemiş, Siyonistlerin bundan sonraki hedefi dünyanın farklı bölgelerindeki özellikle baskıya ve şiddete uğrayan Yahudilerin İsrail'e getirilmesi ve İsrail Toprakları olarak kabul edilen bölgelerin devlet sınırlarına kazandırılması olmuştur. Yahudilerin İsrail'e getirilmesi hedefi için buraya gelen tüm Yahudi göçmenlerin vatandaşlık almasını sağlayan Geri Dönüş Yasası ilan edilmiştir. Bu yasa ile birlikte her yıl Yahudi göçmenler İsrail'e göç ederek buraya yerleşmekte, bu sebeple Siyonizm de varlığını devam ettirmektedir.¹⁷

¹² Greilsammer, *Siyonizm*, 42-48; Karaman, "Siyonizm" (2009); Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 70-71.

¹³ Kurt - Aykıt, *Dinler Tarihi*, 179.

¹⁴ Greilsammer, *Siyonizm*, 51-55; 71-73; Karaman, "Siyonizm" (2009).

¹⁵ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 72.

¹⁶ Kurt - Aykıt, *Dinler Tarihi*, 181.

¹⁷ Greilsammer, *Siyonizm*, 73; 100-109; Karaman, "Siyonizm" (2009).

Sonuç olarak, Yahudilerin kutsal saydıkları İsrail topraklarına (*Eretz Yisrael*) göç ederek burada bir Yahudi devlet kurma hedefleri her zaman Yahudilerin hayalleri arasında olmuştur. Ancak 19. yüzyılda Herzl ile dini kimlikten sıyrılarak milliyetçi, siyasi ve seküler bir anlam kazanan ve Siyonizm adını alan bu anlayış, İsrail Devleti'nin kurulmasıyla ilk hedefine ulaşmış ancak sona ermemiş ve günümüzde sınırların genişletilmesi ve daha fazla Yahudi'nin topraklara yerleştirilmesi olarak devam etmiştir. Siyonizmin Yahudiliği yalnızca milli bir kimliğe indirgemesi ve Siyonistlerin dinden uzak insanlardan oluşması pek çok Yahudi tarafından eleştirilmiş, bu durum Yahudilerin Siyonistler ve anti-Siyonistler olarak bölünmesine sebep olmuştur.

2. Anti-Siyonist Yahudiler

Siyonizm ortaya atıldığı ilk andan itibaren yalnızca farklı toplumların itirazlarıyla karşılaşmakla kalmamış aynı zamanda çeşitli Yahudi grupların itirazlarına da maruz kalmıştır. Siyonizm karşıtı Yahudiler dini sebepler ve din dışı sebepler olmak üzere iki açıdan itirazlarını ifade etmişlerdir. Dini sebepler, Siyonizm'in Yahudiliğin özünü temsil etmediği ve Siyon'a dönüşün Mesihçilik boyutunun göz ardı edildiği fikirleri üzerine temellendirilmekte ve özellikle Ortodoks Yahudiler tarafından savunulmaktadır. Din dışı sebepler ise Siyonizm'in Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi problemine bir çözüm teşkil etmediği fikri üzerine temellendirilmekte ve özellikle reformist Yahudiler tarafından savunulmaktadır.¹⁸

Dini temelli Siyonizm karşıtlığı, Doğu Avrupa'da Hasidiler ve Mitnagedler olarak ikiye ayrılan anti-Siyonist Haredi yani Ultra-Ortodoks Yahudiler, Batı Avrupa'da Neo-Ortodokslar ve Filistin'de ise Siyonizm öncesi burada bulunan Ortodokslar (*yishuv*) tarafından temsil edilmektedir. Bu gruplar genel olarak Siyonizm'in Yahudilerdeki dini duyguların yerini milliyetçilik gibi seküler olgularla doldurmaya çalıştığını ve dinen yasak olan Mesih gelmeden Filistin'e gerçekleştirilen toplu göçü sağlayarak Yahudileri dini yasakları çiğnemeye teşvik ettiğini söylemektedirler. Siyonizm'in Yahudileri dini değerlerden uzaklaştıran şeytani bir ideoloji olduğunu söyleyerek Siyonizm'e karşı çıkmaktadırlar. Bu Ortodoks gruplar farklı anlayışlara sahip olsalar da Siyonizm karşıtlıklarında birleşmektedirler. Bu amaç uğruna 1912 yılında Agudat Yisrael adı altında toplanarak Siyonizm'e karşı ilk Ortodoks örgütlenmeyi gerçekleştirmişlerdir.¹⁹

¹⁸ Seda Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 74-75.

¹⁹ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 78-82; Michael Prior, *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry* (Hoboken: Taylor and Francis, 2005), 214.

Haredi olarak isimlendirilen Doğu Avrupa'daki Ultra-Ortodoks Yahudiler Hasidiler ve Mitnagedler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki grup her ne kadar sahip oldukları diğer yaklaşımlar açısından farklılık gösterebilir de Siyonizmin karşısında durmaktadırlar. Mistisizme verdiği önemle dikkat çeken Hasidizm kendi içinde cemaatlere ayrılmakta ve ortaya çıktıkları yere göre isimlendirilmektedir. Bunlardan en ünlüleri olarak Habad/Lubaviç, Munkacs, Satmar ve Belz ve Vişnitz sayılabilir.²⁰ Hasidilerin mistisizm vurgusuna karşı çıkarak rabbinik geleneği temel alan Mitnagedim grubu ise Litvanya kökenlidir. Bu iki grubun oluşturduğu Haredilere göre Yahudilerin sürgünden kurtuluşu yalnızca Mesih'in gelişiyle, ilahi ve mucizevi bir şekilde olacaktır. Bu sebeple Yahudilerin Mesih gelmeden ve insan eliyle kurtuluşu getirmek adına faaliyetlerde bulunması dinen yasak olarak kabul edilmektedir.²¹ Siyonistlerin siyasi yollarla bu kurtuluşu getirmeye çalışmaları, kurtuluştaki Mesih olgusunu göz ardı etmek ve Tanrı'ya itaatsizlik olarak görülmüştür. Bazı Haredi gruplar, Siyonizm'in "sonu hızlandırmaya" çalışarak bir nevi Mesihlik yapmaya çalıştığını ve bunun Mesihçiliğin inkârı ya da anti-Mesihçilik anlamına geleceğini de söylemişlerdir.²² Ayrıca bazı Haredi gruplar da kutsal topraklara yerleşmenin Yahudiler üzerine büyük bir sorumluluk yüklediği, bu sebeple buraya yalnızca bu sorumluluğu taşıyabilecek dindar Yahudilerin yerleşmesi gerektiğini ancak Siyonizm'le birlikte kutsal topraklara sekülerlerin de yerleştiği ve bunun doğru olmadığını da dini sebepler arasında zikretmişlerdir. Öte yandan Siyonizm'in ve İsrail Devleti'nin Yahudiliği bir milliyetçiliğe döndürdüğü görüşünde olan anti-Siyonist Harediler, bu ideolojiyi dinin içini boşaltmakla ve de din yerine milliyetçiliği öne çıkaran *gentile/goyim* gruplara benzetmekle suçlamışlardır.²³

Doğu Avrupa'daki Haredilerin dini itirazlarına katılmakla birlikte bir takım siyasi sebeplerle de Siyonizm'e karşı çıkan Batı Avrupa'daki (özellikle Almanya) Neo-Ortodoksların itirazları Yahudilerin Siyonistler tarafından bir millet olarak görülmesi ve Yahudi problemine bunu temel alarak çözüm bulmaya kalkışmasından kaynaklanmaktadır. Harediler gibi kurtuluşu politik yollarla getirmeye çalışmanın yasak olduğunu savunan Neo-Ortodokslar kurtuluşun yalnızca Yahudilerin Tora'ya ve dini kurallara uygun yaşamasıyla

²⁰ Yakov M. Rabkin, *A Threat From Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism* (Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publ, 2006), 18-19.

²¹ Bu anlayışı Babil Talmudunda Ketubot kitabındaki 111a pasajına dayandırmaktadırlar.

²² Rabkin, *A Threat from Within*, 71; Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 1996), 36.

²³ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 83-96.

gerçekleşeceğini söyleyerek Siyonizm'e karşı çıkmışlardır. Aynı zamanda Siyonistlerin savunduğu Yahudi milliyetçiliğine de karşı çıkarak Yahudilerin etnik bir grup değil bir dinin mensupları olduğunu yani içlerinde bulundukları ülkelerin milleti olduklarını savunmuşlar, bu sebeple Yahudilerin vatandaşları oldukları ülkelere sadık olmaları gerektiği ve kutsal topraklarda ulusal bir Yahudi devleti kurmanın dine uygun olmadığını savunmuşlardır.²⁴

Siyonizm öncesinde kutsal topraklarda yaşıyor olan Ortodokslar ise Avrupa'daki Ortodokslar gibi Siyonistleri sonu hızlandırmalarıyla eleştirmişler ve kutsal topraklara göç eden Yahudileri Tanrı'ya karşı gelen asiler olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda sekülerlerin kutsal topraklara yerleşiyor olması ve kutsal topraklardaki diğer dinlerle yüzyıllardır sürdürülen barışın zarar görmesi sebepleriyle Siyonizm'e karşı çıkmışlardır.²⁵

Din dışı sebeplere dayanan Siyonizm karşıtlığına gelindiğinde ise bunlar liberal, reformist, hümanist ve sosyalist Yahudiler tarafından öne sürülmektedir. Bu grupların Siyonizm'e karşı itirazları temelde Siyonizm'in Yahudileri bir dinden ziyade bir millet olarak görmesine dayanmaktadır. Bu gruplara göre Yahudiler Siyonizm'in iddia ettiği gibi etnik bir grup değil, yalnızca evrensel bir din olan Yahudiliğin mensuplarıdır. Bu sebeple Yahudiler bir "Yahudi ırkının" mensupları değil, içinde bulunduğu ve entegre olduğu ülkenin vatandaşlarıdır.²⁶ Siyonizm'in Yahudilerin bir millet olarak kabul edilmesi anlayışının aslında antisemitizmi güçlendireceğini söyleyerek Yahudilerin dini bir grup olduğunu vurgulamışlardır.²⁷ Bu gruplardan bir kısmı aynı zamanda bir "Yahudi" devletin kurulmasını yanlış bulmuş, kutsal topraklarda bir devlet kurulacaksa da, demokratik olarak Yahudi olanların ve olmayanların eşit haklar ve sorumluluklara sahip olduğu çoğulcu bir devlet olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Öte taraftan Yahudilerin bir devlet altında toplanmasını imkânsız görenler ise Yahudi probleminin yalnızca Yahudilerin yaşadıkları ülkelere entegre olarak asimile olmasıyla mümkün olabileceğini savunmuşlardır.²⁸

²⁴ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 97-100; Yaakov Zur, "German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism", *Zionism and Religion*, ed. Shmuel Almog vd., The Tauber Institute for the Study of European Jewry Series 30 (Hanover (N. H.): University Press of New England Brandeis University Press, 1998), 107; 111.

²⁵ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 101-102; Rabkin, *A Threat from Within*, 135.

²⁶ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 119-120.

²⁷ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 133.

²⁸ Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 127; Prior, *Zionism and the State of Israel*, 218-221.

Sonuç olarak görüldüğü üzere anti-Siyonizm, Yahudiler dışındaki toplumlara özgü değildir ve Yahudiler içinde de Siyonizm'e ve İsrail Devleti'ne karşı çıkan gruplar vardır. Bunlardan bir kısmı bir takım dini prensipleri öne sürerek itirazda bulunmakta bir kısmı ise seküler sebeplerden Siyonizm'e karşı çıkmaktadırlar.

3. Satmar Cemaati

Dini sebeplerden dolayı Siyonizm'e karşı çıkan Hasidiler arasında katı anti-Siyonizm'iyile öne çıkan gruplardan biri Satmar Hasidik cemaatidir. Satmar cemaati, hem yazılı (Tora) hem sözlü (Talmud) Tevrat'ı vahiy ürünü kabul eden, halaha kuralları ve On Emir'e uyma konusunda dikkatli olan Ortodoks Yahudiler'in Haredi/Ultra-Ortodoks, yani moderniteye karşı çıkan ve geleneksel Yahudi hayatını daha katı bir şekilde yaşayan kısmı içinde yer almaktadır. Satmar cemaati Haredi gruplar arasındaki Hasidizm²⁹ altında yer almaktadır.³⁰

Satmar, kökeni Orta Avrupa'daki Sighet Hasidizmine dayanan Yoel Teitelbaum (1888-1979) tarafından günümüz Romanya'sının Satu Mare kentinde (eskiden Macaristan'ın Szatmarnemeti kenti) 1928 yılında kurulmuş bir cemaattir.³¹ Holokost sebebiyle Avrupa'dan göç etmek durumunda kalan Teitelbaum Amerika'da New York'a yerleşmiş ve burada Satmar cemaatini tekrardan kurmuştur.³² Amerika'da Satmar Avrupa'da olduğundan daha büyük boyutlara ulaşarak Amerika'daki en büyük Hasidik gruplardan biri haline gelmiş ve pek çok önemli kuruluşa imza atmıştır. Katı geleneksel Yahudi yaşam tarzından, Yidiş dilinden ve Siyonizm karşıtlığından ödün vermeyen bu cemaat Yoel Teitelbaum'un ölümünden sonra –oğlu olmadığı için- yeğeni Moshe Teitelbaum'un (1914-2006) soyuyla devam etmiştir. Günümüzde

²⁹ Hasidik Yahudilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Araz, "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgün Dindarlık Anlayışları". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 124-150.

³⁰ Mark I. Dunaevsky, "Traditional Judaism in the Twenty-First Century", *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*, ed. Alan T. Levenson, The Wiley-Blackwell Histories of Religion (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 523.

³¹ Allan Nadler, "Satmar Hasidic Dynasty", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (14 Ekim 2010).

³² Yoel Teitelbaum, 1944 yılında Siyonist Rudolf Kasztner'in (1906-1957) fidye karşılığı Yahudileri Budapeşte'den Bergen-Belsen toplama kampına oradan da İsviçre'ye götüren trenine binerek İsviçre'ye geçmiş, ardından Filistin'e ve daha sonrasında ise Amerika'ya gitmiştir. Samuel C. Heilman, *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America* (Oakland, California: University of California Press, 2017), 168-169; David Biale vd., *Hasidism: A New History* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018), 656.

Satmar cemaati, Moshe Teitelbaum'un iki oğlu Aharon Teitelbaum (1947-) ile Zalman Leib Teitelbaum (1951-) arasında ikiye bölünmüş şekilde varlığını devam ettirmektedir. Satmar'ın bu iki topluluğu Aharon'un takipçilerinin bulunduğu Kiryas Joel ile Zalman'ın takipçilerinin bulunduğu Williamsburg olmak üzere iki merkezde yaşamaktadır. Bunlar dışında Amerika'da farklı bölgelerde ve ülkelerde de küçük Satmar toplulukları mevcuttur.³³

Satmar üyeleri Tevrat ve *halahaya* sıkı bağlılıkları, modernizmi sert şekilde reddetmeleri ve kendi içlerinde izole bir hayat yaşamalarıyla bilinmektedirler.³⁴ Satmar Avrupa'da olduğu gibi Amerika'da da Yidiş dilini kullanmaya devam etmektedir. Kadın-erkek, gerek okulda ve ibadet sırasında gerekse toplu etkinliklerde bir arada bulunmadığı bir yapıya sahiptirler. Giyim kuşamlarıyla diğer toplumlardan farklılıklarını gösteren Satmar cemaatinde erkekler sakal ve *peyot* adı verilen zülüfler bırakmakta, günlük hayatta siyah uzun pardösüler giymekte ve siyah şapka takmaktayken kadınlar da vücutlarını belli etmeyecek kıyafetler ve uzun etekler giymekte, evli kadınlar saçlarını bir peruk ya da örtüyle kapatmaktadırlar. Amerika'da kendi okullarını kurmuş olan Satmar cemaati, erkek çocuklar için *Torah V'Yiroh*, kız çocukları için ise *Bais Ruchel/Rochel* okullarını açmış ve dini derslerin yanında Amerikan hükümeti tarafından zorunlu görülen bazı seküler dersleri de müfredata dâhil etmiştir. Öte yandan Satmar, erkeklerin evlendikten sonra eğitime devam etmelerini değil bir iş sahibi olmalarını desteklemesi ve kadınların da iş hayatı-

³³ David Biale vd., *Hasidism: A New History* (Princeton ; Oxford: Princeton University Press, 2018), 678; Heilman, *Who will lead us?*, 173-174; Allan Nadler, "Hasidic Judaism", *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Stephen H. Norwood - Eunice G. Pollack, American Ethnic Experience (Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2008), 100.

³⁴ Rebbe Yoel Teitelbaum, özellikle 18. yüzyılda Avrupa'daki Ortodoks rabbilerin ileri gelenlerinden biri olan Moshe Sofer'in "Yenilik Tevrat tarafından yasaklanmıştır" anlayışını temel almış, "yenilik" sayılan durumların kapsamını genişletmiş ve ayrılıkçı ve modernite karşıtı bir yaklaşım sergileyerek bu yolda bir cemaat oluşturmuştur. Her ne kadar modernite karşıtı olsa da erkek okullarındaki müfredata seküler dersler koydurması, kızlar için ayrı okullar yaptırması, çocuklar için dini temelli yaz kampları düzenlemesi, kadınları çalışma hayatına yönlendirmesi ve Satmar'ın kendi gazetesine sahip olması gibi durumlar Amerika'ya taşındıktan sonra Avrupa'da olmayan birtakım unsurları cemaate kazandırdığını göstermektedir. Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", *Modern Judaism* 24/2 (Mayıs 2004), 166-168; Menachem Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", *Jewish Quarterly Review* 113/3 (2023), 489; Shaul Magid, "'America Is No Different', 'America Is Different' - Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar", *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*, ed. Simon A. Wood - David Harrington Watt, Studies in Comparative Religion (Columbia: University of South Carolina press, 2014), 93.

na dâhil olmalarını teşvik etmesi gibi önemli bir bakış açısına sahiptir. Satmar üyeleri kendi okullarına sahip oldukları gibi dış etkilerden uzak şekilde kendi içlerinde yaşamalarına olanak sağlayacak sinagogları, kasapları, fırınları, ambulans hizmetleri, hastaneleri gibi kendi kurumlarına da sahiptirler.³⁵

Satmar Cemaati anti-modernist ve izole bir hayat içinde olsa da teknoloji konusunda ılımlı bir yaklaşım sergileyerek erkek üyelerin özellikle elektronik alanında eğitim almasına ve bu alanda çalışmasına karşı çıkmamıştır. Özellikle kendi ideolojisinin dünyaya duyurulması için belli başlı modern medya araçlarının kullanımına da karşı çıkmayan Satmar cemaati, Yidişçe yayın yapan *Der Yid* ve *Der Blatt* isimli kendi gazetelerine de sahiptir. Hayır işlerine oldukça önem veren Satmar, gerek cemaatin refahı gerekse Hasidik toplumun genel refahını sağlamak adına çeşitli hayır kurumları kurmuş ve yardım fonları oluşturmuştur. Bu yardımlaşma sistemiyle Amerika’da güçlü bir toplum oluşturmakla kalmayan Satmar aynı zamanda İsrail’de bulunan Satmar üyelerine de yardımda bulunmaktadır.³⁶

Sonuç olarak Avrupa’da doğmuş ancak Amerika’da gelişmiş olan Satmar cemaati, Hasidik bir grup olarak geleneksel Yahudi yaşam tarzına çok önem vermekte ve modern etkiden uzak durmaya çalışmaktadır. Kurucuları olan Yoel Teitelbaum’un katı dini görüşlerine sadık bir şekilde yaşamlarını devam ettiren Satmar cemaati, tutuculukları ve Siyonizm karşıtlıkları ile diğer toplumların dikkatini çekmektedirler.³⁷

4. Satmar’ın Siyonizm Karşıtlığı

Dini nedenlere dayanan Anti-Siyonist Yahudi gruplardan biri de Satmar cemaati olmuştur. Satmar cemaatinin kurucusu Rebbe Yoel Teitelbaum, Siyonizm karşıtı görüşlerini ömrü boyunca sistemli ve şiddetli bir şekilde savunmuş, ona biat eden Yahudiler de Teitelbaum’un görüşlerini günümüze ka-

³⁵ Motti Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy Confronts Modernity, Zionism and Women’s Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 155-160; Jerome R. Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992), 30-31; Araz, “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”, 143-144.

³⁶ Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy Confronts Modernity, Zionism and Women’s Equality*, 157; Mintz, *Hasidic People*, 33; Nadler, “Hasidic Judaism”, 203; Nadler, “Satmar Hasidic Dynasty” (14 Ekim 2010), 101.

³⁷ Bu çalışmanın ana konusunun Satmar’ın Siyonizm karşıtlığı olmasından dolayı Satmar cemaati hakkında kısaca bilgi vermekle yetinmek uygun görülmüştür. Satmar cemaati hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rubin, Israel. *Satmar: Two Generations of an Urban Island*. New York: Peter Lang Publishing, İkinci Baskı, 1997.

dar taşıyarak günümüzde Siyonizm'e karşı sesini duyuran en önemli Yahudi gruplardan biri haline gelmişlerdir.

Rebbe Yoel Teitelbaum'un bu anti-Siyonist ideolojisi aslında kendine ait değildir ve yüzyıllardır süregelen Macar gelenekçiliğinin devamını teşkil etmektedir. Yoel Teitelbaum'un görüşleri bizzat kendi ailesi olan Teitelbaum-larda en az dört nesil kadar eskiye dayandırılabilir. Hatta dedesi Moshe Teitelbaum'un Kutsal Topraklara gerçekleştirilen *aliyayı* 1837'deki Safed depremi gibi birtakım afetlerin sebebi olarak gördüğü, "Bunlar bize, Tanrı'nın kendi çabamızla İsrail Topraklarına gitmeyip Mesih'in bizi oraya götürmesini beklememizi istediğini gösterir." sözlerinde görülmektedir.³⁸ Yoel Teitelbaum, bu anlayışı sürdürerek bir kuram halinde geliştirmiş ve cemaati Satmar'la birlikte geleneksel anti-Siyonist yaklaşımı modern dönemlere kadar sürdürmüştür. Yoel Teitelbaum, Agudat Yisrael'le ilişkisi kesme kararına attığı imzasıyla henüz Satmar cemaatini bile kurmamışken anti-Siyonist duruşunu göstermiştir.

Bahsi geçtiği üzere Siyonist olmayan Ortodoks liderler 1912 yılında Agudat İsrail isimli örgütünü kurarak ilk Ortodoks örgütlenmeyi gerçekleştirmişlerdir.³⁹ Agudat İsrail, Ortodoks yaşam tarzına bağlılığı savunmak ve Siyonizm'e karşı Ortodoks hareketi organize etmek amacıyla kurulmuştur ve çoğunlukla Mesih gelmeden bir Yahudi devleti kurulmasına karşı liderlerden oluşmaktadır. Ancak Agudat İsrail'in zamanla Siyonistlere karşı daha ılımlı bir tavır sergilemesi örgüt içindeki anti-Siyonistlerce eleştirilmiştir. Anti-Siyonist Ortodoks liderler, Agudat İsrail'in kutsal topraklarda tarım amaçlı yerleşimi kabullenmesi, okullarda seküler eğitimi dâhil etmesi gibi olguları göz önünde bulunarak Agudat İsrail'i Siyonizm'e benzetmek ve onlarla iş birliği yapmakla, hatta çocuklara Siyonist fikirler aşılamakla, Kutsal Topraklardaki Tora çalışmaları için kullanılması gereken kaynakları tarımsal yerleşime çevirmekle ve metinlerinde geleneksel Mesih anlayışına aykırı ifadeler bulundurmakla suçlamışlardır. Agudat İsrail'in anti-Siyonist duruşundan taviz verdiğine dair bu suçlamalar neticesinde anti-Siyonist gruplar imzaladıkları bir bildirge ile Agudat İsrail ile tüm ilişkisi kesme kararı vermişlerdir. Anti-

³⁸ Magid, "'America Is No Different', 'America Is Different'- Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar", 93; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 231; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 45-46.

³⁹ Menachem Keren-Kratz, "Satmar and Neturei Karta: Jews Against Zionism", *Modern Judaism* 43/1 (Şubat 2023), 5.

Siyonistlerin Agudat İsrail'e karşı yayınladığı bildirgeyi imzalayan isimlerden biri de henüz Satmar cemaatini kurmamış olan Yoel Teitelbaum⁴⁰ olmuştur.⁴¹

Özellikle 1948 yılında İsrail Devleti'nin kurulmasıyla Siyonizm düşmanlığı şiddetlenmiş olan Yoel Teitelbaum, anti-Siyonist görüşlerini ilk olarak *Va-Yoel Moshe* (1960 bazı kaynaklara göre 1959), ardından da *'Al Ha-Geulah Ve 'Al Ha-Temurah* (1967) isimli eserlerinde bir kuram haline getirmiştir. Yoel Teitelbaum, anti-Siyonizm'ine dair müstakil bir eser kaleme almasıyla karışıklığını yalnızca başka eserler içinde zikreden diğer anti-Siyonist rabbilerden ayrılmaktadır. Yoel Teitelbaum, görüşlerini Talmud'da geçen bir pasaja dayandırmaktadır. Bu pasaj yalnızca Yoel Teitelbaum tarafından değil aynı zamanda diğer anti-Siyonist Ortodoks rabbiler tarafından temel alınmış olsa da Teitelbaum pasajı müstakil bir kitapta sistematik bir şekilde ele almasıyla bu pasaja dayanan yaklaşımın en önemli temsilcisi haline gelmiştir. Yoel Teitelbaum'un bu iki kitabı da rabbiler arasında pek ilgi görmese de takipçileri arasında bir el kitabı mahiyeti kazanmış, hatta *Va-Yoel Moshe* okullarda çocuklara okutulan bir ders kitabı haline gelmiştir.

Mişna'da *Ketubot* 111a'da (Babil Talmudu'nda) İsrail topraklarıyla ilgili Üç Yemin adı ile anılan bir pasaj geçmektedir.⁴² Bu Üç Yemin (*Şaloş Şevuot*)'e göre Yahudiler Kutsal Topraklara topluca çıkmayacak -göç etmeyecek/kurtuluş zamanını zorlamayacak- ve diğer milletlere isyan etmeyeceklerdir, diğer milletler de Yahudilere aşırı derecede baskı yapmayacaklardır (*Ketubot* 111a:4). Neşideler Neşidesi'nde üç defa (2:7, 3:5, 8:4) geçen "Dişi ceylanlar, yabanıl dişi geyikler üstüne ant içiriyorum size, ey Yeruşalim kızları. Aşkımı ayıltmayasınız, uyandırmayasınız diye, gönlü hoş olana dek."⁴³ ifadesi bu Üç Yemin'e bir işaret olarak ele alınmış, buradan hareketle de Ya-

⁴⁰ Yoel Teitelbaum, Agudat Yisrael'e olan karışıklığını daha sonraki yıllarda da devam ettirerek bu karışıklığını Agudat'ın İsrail topraklarına sistemli göçü destekleyerek toplu göç yaşağını çiğnediği ve göçü desteklenen kişilerin Kutsal Topraklarda dua ve Tora'ya dayalı dini bir hayat yaşamak yerine seküler Siyonistler gibi olmaları gerekçelerine dayandırmıştır. Menachem Keren-Kratz, "Is the Jewish State the Ultimate Evil or a Golden Opportunity? Ideology vs. Politics in the Teachings and Actions of Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe", *Jewish Political Studies Review* 29/1/2 (2018), 13.

⁴¹ Ali Osman Kurt, "Anti-Siyonist Yahudiler Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri", *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara, 2012), 401; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 42-44.

⁴² Özalkan, *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*, 85.

⁴³ *Kutsal Kitap*. Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016; The Metsudah Five Melot, Lakewood, N.J., 2001 (https://www.sefaria.org/Song_of_Songs.2.7?ven=english|The_Metsudah_Five_Megillot,_Lakewood,_N.J.,_2001&lang=bi&with=all&lang2=en).

hudilerin sonu zorlamaması yani Mesih gelmeksizin Kutsal Topraklarda bir devlet kurmaya çakışmaması gerektiği fikri çıkarılmıştır.⁴⁴

Yoel Teitelbaum'un Siyonizm karşıtı görüşlerini içeren *Va-Yoel Moshe* isimli eseri bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. 1960 yılında yayınlanan ilk bölümünde Yahudilerin yaşadıkları acıların sebebinin işledikleri günahlar olduğunu kabul eden yaklaşımı takip eden Yoel Teitelbaum, Holokost'un da Yahudilerin günahlarının yani Siyonistlerin Mesih öncesi bir Yahudi devletin kurulması teşebbüsünü yasaklayan Üç Yemin'i ihlal etmelerinin bir sonucu olduğunu iddia etmiştir. Teitelbaum'a göre Yahudilerin toplu gerçekleştireceği herhangi bir girişim Tanrı'ya karşı bir inançsızlık anlamına gelecektir. Henüz Mesih gelmeden yani Tanrı'nın uygun gördüğü zamana ulaşılmadan Siyonistler öncülüğünde Kutsal Topraklara gerçekleştirilen toplu göç bir suç olduğu için bu suçun cezası da toplu olmuş ve Holokost yaşanmıştır.⁴⁵ Yoel Teitelbaum ayrıca Nazilerin Yahudileri fiziksel olarak yok etmek istediği gibi Siyonizmin de sahte iddialarla Yahudileri doğru yoldan saptırarak Yahudiliğin ruhunu ve dini yönünü yok etmeye çalıştığını söylemiştir.⁴⁶

R. Yoel Teitelbaum'un Üç Yemin'in ihlal edildiğine dair eleştirisine yemini ihlal edenin ilk olarak Yahudilere aşırı zulmeden diğer milletler olduğu, bu sebeple Yahudilerin de yeminin buyruğundan çıkmış olduğu fikriyle karşı çıkanlar olmuştur. Buna karşılık R. Yoel Teitelbaum'un, böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını çünkü bu yeminlerin birbirine bağlı durumlar olmadıklarını, tamamen birbirinden bağımsız geçerliliklere sahip olduklarını söyleyerek karşılık verdiği belirtilmiştir. Bu anlayışına göre, Yahudiler diğer milletler yeminlerini ihlal etti diye kendi yeminlerini ihlal etme hakkına sahip değildirler. Diğer milletler yeminlerini ihlal etseler bile Yahudiler İsrail topraklarına toplu göç etmeme ve diğer milletlere isyan etmeme yeminlerine riayet etmek zorundadırlar.⁴⁷ Öte yandan dindar Siyonistler İsrail Devleti'nin kurulması için Birleşmiş Milletlerden onay alınmış olmasının yemini ihlal etmedikleri anlamına geldiğini savunmuşlar anca Teitelbaum ise *gentile* milletlerin Yahu-

⁴⁴ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 169-170; Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", 494.

⁴⁵ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 63.

⁴⁶ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 169; Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", 494-495.

⁴⁷ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 171; Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", 495.

dilerin yeminleri üzerinde söz sahibi olamayacaklarını söyleyerek bunu reddetmiştir.⁴⁸

R. Teitelbaum'un görüşlerine karşı çıkan âlimler, bu Üç Yemin'in bahsi geçtiği üzere eski dönemlerden beri Siyonizm karşıtı söylem için temel alınan bir pasaj olarak kullanılsa bile *halahik* bir kural olarak ele alınmadığını, yalnızca *aggadik* bir ifade olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Yoel Teitelbaum bu yeminlerin *halahik* statüye sahip olmakla kalmayıp aynı zamanda Yahudiliğin başlıca ilkelerinden olduğunu savunmuştur. Muhalifler, bu yeminlerin Teitelbaum tarafından bu kadar önemli önemli görülmesine rağmen Musa bin Meymun'un yazdığı *Mişne Tora*'da bunu neden belirtmediğini sorgulamışlardır.⁴⁹ Yoel Teitelbaum ise buna yeminlerin çok önemli oldukları için metinde olmadığını çünkü metnin bilinen temel ilkeleri içermediğini, yeminlerin önemi sebebiyle bunları ihlal etmenin yalnızca bir yasağı çiğnemek değil Tora'yı tamamen reddetmek anlamına geleceğini söyleyerek cevap vermiştir. Teitelbaum tarafından Üç Yemin'i çiğneyen kişinin böyle bir suç işlemek yerine şehit olmayı tercih etmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁰

Yoel Teitelbaum Siyonistlerin temel aldığı milliyetçi Yahudi kimliğini de eleştirmiş ve bir dini kimlik yerine *gentile*lerde olduğu gibi milliyetçi bir yaklaşım sergileyerek *gentile*lere benzememe ilkesini çiğnediklerini belirtmiştir. Mesih gelmeden kurulan bir Yahudi devletini kabul etmemenin yanı sıra bu devletin bir de seküler yapıda olmasını da eleştirmiştir. Yahudi halkının Tora'ya sahip olduklarından dolayı diğer milletlerdeki gibi demokrasiye ihtiyaçlarının olmadığını bu sebeple Tora dururken demokratik bir yönetim ilan edilmesinin Tora'yı inkâr etmek anlamına geleceğini de belirtmiştir.⁵¹ Yoel Teitelbaum aynı zamanda Siyonist olmayan ancak seçim sürecine dâhil olan Haredi Yahudilere ve dindar Siyonistlere de karşı bir tavır sergilemiştir. Seçimlerde oy kullanmayı ve mecliste yer almayı yasaklayan *halahik* bir hüküm ileri sürmüş, İsrail Meclisinde yer almak yerine canını feda etmenin daha iyi olacağını savunmuştur.⁵² Yani Yoel Teitelbaum, Siyonizm'in ve İsrail Devleti'nin seküler yapısını eleştirmekle birlikte Kutsal Topraklarda Mesih gelmeden kurulacak devlet Ortodoks bile olsa buna karşı çıkmıştır. Bu görü-

⁴⁸ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 174-175.

⁴⁹ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 172-173.

⁵⁰ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 63-64.

⁵¹ Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy", 168.

⁵² Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", 496.

şüne Bar Kohba'yı örnek veren Teitelbaum, Bar Kohba isyanı sonucu kurulan ülkenin Tora kurallarınca yürütülmüş olsa bile bir “sonu zorlama” eylemi olarak Yahudiler için çok daha kötü sonuçlar doğurduğunu belirtmiştir. Siyonistlerin de aynı şekilde sonu zorlayarak Holokost'a sebep olduğunu söylemiştir.⁵³

Yoel Teitelbaum'a göre Siyonistler bu Üç Yemin'i çiğneyerek, sahte Mesihçilik yaparak, seküler bir devlet kurarak ve böylece Yahudileri dinden de uzaklaştırarak çok büyük günahlar işlemişler ve bu sebeple gerçek kurtuluşun ertelenmesine sebep olmuşlardır. Siyonistler yalnızca bu günahlarla yetinmeyip Kutsal Topraklarda kadınları askere almak, Kudüs'te kadın-erkek karışık bir havuz inşa etmek, antik mezarlarda arkeolojik kazılar yapmak, seküler bir eğitim sistemi kurmak ve Şabat'ta seküler aktivitelere izin vermek gibi dini baltalayan aktivitelerle günahlarını katlamışlardır. Bu sebeple Siyonizm, şeytani bir güç olarak tasvir edilmiş, İsrail'den faydalanmak da çok ciddi bir Mesih karşıtı eylem ve en büyük günahlardan biri görülmüştür. Teitelbaum'a göre kurtuluş yalnızca ilahi ve mucizevi bir güçle Mesih geldiğinde gerçekleşecek ve yalnızca Mesih geldiğinde Kutsal Topraklara toplu göç yapılarak bir Yahudi devleti kurulacaktır. Teitelbaum, İsrail Devleti'ni kurtuluş yolunda bir engel olarak görse ve kurtuluş için bu devletin yıkılacağını söylese de bu devletin yıkılmasında diğer milletlerin bir parmağının olmayacağına, İsrail'in yalnızca ilahi yolla yıkılacağına dikkat çekmiştir.⁵⁴

Yoel Teitelbaum *Va-Yoel Moshe*'nin ikinci bölümünde İsrail Topraklarında ikamet etmenin dini bir yükümlülük olmadığını savunmuş ve bunun Siyonistler tarafından bir zorunlulukmuş gibi gösterilerek kendi güçlü devletlerini kurmak ve Tora'yı ortadan kaldırmak için bir bahane olarak kullandığını söylemiştir. Siyonistler ile buraya topluca yerleşenlerin imanlarını yitirdiklerini, yalnızca kendi takipçileri de dâhil olmak üzere Kutsal Topraklarda Tora çalışması için bulunan kişilerin burada yaşamaya izni olduğunu savunmuştur. Kitabın üçüncü bölümünde ise İbranice'nin günlük dil olarak kullanılmasının yasak olduğunu, yalnızca ibadet için kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁵⁵

Rebbe Yoel Teitelbaum, 1967 yılında Altı Gün Savaşı'nda İsrail'in galip gelmesi üzerine *'Al Ha-Geulah* ve *'Al Ha-Temurah* (Kurtuluş ve Değişim

⁵³ Kaplan, “Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy”, 170-171; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 69.

⁵⁴ Magid, “‘America Is No Different’, ‘America Is Different’- Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar”, 98; Mintz, *Hasidic People*, 37; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 78.

⁵⁵ Keren-Kratz, “‘Va-yo’el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times”, 496-498.

Üzerine) isimli ikinci anti-Siyonist kitabını yayınlayarak *Va-Yoel Moshe*'de bahsettiği görüşlerini geliştirerek daha keskin bir şekilde ifade etmiştir. 1967 yılındaki Altı Gün Savaşları'nı İsrail'in kazanması Yahudilerin çoğunluğu tarafından ilahi bir yardım olarak görülmüş bu sebeple de pek çok anti-Siyonist, Siyonizm karşıtı görüşlerini yumuşatmıştır. Anti-Siyonist görüşlerine bağlı kalan en önemli isimlerden biri ise Yoel Teitelbaum olmuştur. İsrail'in Altı Gün Savaşı'nı kazanmasını ilahi bir yardım değil şeytani bir yardım olarak gören Teitelbaum, '*Al Ha-Geulah* ve '*Al Ha-Temurah* adlı kitabında Siyonizm'in Mısır'dan Çıkış'ta bahsedilen altın buzağı gibi geçici ve sahte bir kurtuluş unsuru olduğunu, Siyonizm'e katılan kişinin bizzat onu desteklemese bile Yahudi tarihinin en büyük günahını işlediğini anlatmıştır.⁵⁶ Altı Gün Savaşı'nın kazanılmasını şeytan ile işbirliği olarak gören Teitelbaum, kitabında Tanrı'nın putperestlere (Siyonistler) yardım etmeyeceğini, bunun yalnızca şeytanın işi olabileceğini ifade etmiş, bu sebeple takipçilerine savaşla birlikte İsrail'in hâkimiyetine giren Batı Duvarı'na gitmeyi yasaklamış ve İsrail'in bu toprakları elde etmesine sevinmekten kaçınmaları gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷

Yukarıda anlatılmış olan görüşleri savunan Rebbe Yoel Teitelbaum'un Siyonizm karşıtı eylemlerinden bazıları İsrail parasını kullanmayı reddetmek ve İsrail'de bulunduğu zamanlarda otobüsleri kullanmaktan ya da herhangi bir kamu hizmetinden uzak durması olmuştur.⁵⁸ Satmar üyeleri ise R. Yoel'in görüşlerini daha ileri taşıyarak hem Amerika'da hem İsrail'de eyleme dökmüşlerdir. İsrail'deki Satmar üyeleri protesto mitingleri düzenlemekte, kimlik kartlarını kabul etmemekte, seçimlere katılmamakta ve askerlik yapmayı reddetmektedirler. Aynı zamanda İsrail'deki organizasyonları için de herhangi bir devlet yardımını istememekte,⁵⁹ çoğunlukla Amerika'daki Satmar toplu-

⁵⁶ Magid, “‘America Is No Different’, ‘America Is Different’- Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar”, 99-100.

⁵⁷ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 74-75; Menachem Keren-Kratz, “Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy”, *Contemporary Jewry* 37 (Mart 2017), 473.

⁵⁸ Magid, “‘America Is No Different’, ‘America Is Different’- Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar”, 96.

⁵⁹ Teitelbaum, İsrail Devleti ve Siyonistlerin İsrail'deki kurumlara maddi destek yapmasının Yahudileri doğru yoldan uzaklaştırmak için olduğunu iddia ederek bu yardımı kabul edenlerin yozlaşmış olduğunu savunmuştur. Kendi takipçilerinin bu desteği kabul etmeyerek kendi “temiz para”larını kazanmasını istemiş bu sebeple de Satmar erkeklerinin belli bir yaşa gelir gelmez iş hayatına atılmasını ve kadınların da iş hayatına katılmasını desteklemiştir. Keren-Kratz, “Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy”, 467.

munun gönderdiği yardımlarla işlerini yürütmektedirler.⁶⁰ Amerika'daki Satmar üyeleri ise sokakta gösteriler düzenlemekte, boykotlar yapmakta ve broşürler ve basın yoluyla görüşlerini savunmaktadırlar. Satmar, Siyonistlere karşı olduğu gibi Siyonistlerle iş birliği yapanlara⁶¹ ve karşıt görüşlülere de tolerans göstermemektedir.⁶² Yoel Teitelbaum'un Holokost'tan Siyonizm'i sorumlu tutan görüşleri doğrultusunda 1954'te New York'ta anti-Siyonist gösteriler düzenlenmiş, bu gösterilerde bazıları tarafından Siyonist sinagoglara Nazi sembolleri çizme, İsrail Devleti'ni Nazi Almanyası'yla kıyaslayan posterler taşıma gibi birtakım eylemler de görülmüştür. 1955 yılında ise Yoel Teitelbaum, birkaç rabbi ile birlikte Ortodoks grupları birleştirmek ve anti-Siyonist eylemler dahil olmak üzere Ortodoks hayata dair aktiviteleri yönetmek adına *Central Rabbinical Congress*'i (CRC- Merkezi Rabbiler Meclisi) kurmuştur.⁶³

Satmar cemaatinin en önemli kuruluşlarından biri anti-Siyonist *True Torah Jews Against Zionism* (Siyonizm Karşısı Gerçek Tora Yahudileri) kuruluşudur. 2002 yılında New York'ta Satmar üyeleri tarafından kurulan bu örgüt, Yoel Teitelbaum'un yolunu takip ederek İsrail Devletine karşı çıkmakta, Yahudilerin hala sürgünde olduklarını ve bu sürgünün yalnızca ilahi yolla sona ereceğini savunmaktadırlar. Buna göre Siyonistlerin insani eylemle getirmeye çalıştıkları politik ve askeri kurtuluş Yahudilere yalnızca daha fazla sıkıntı getirecektir. Öte yandan Siyonistler gerçek dini Yahudi kimliği temsil etmekte, yalnızca seküler milliyetçi sahte bir Yahudiliği ifade etmektedirler.

⁶⁰ Buna yakın dönemden örnek olarak 2014 yılında Rebbe Aharon Teitelbaum'un İsrail'deki Hasidiler için beş milyon dolar toplaması ile 2019 yılında Rebbe Zalman Leib Teitelbaum'un İsrail'deki 150 anti-Siyonist kuruma toplam beş milyon dolarlık bir bağış ulaştırması gösterilebilir. JTA, "Satmar rebbe in Israel to donate to anti-Zionist institutions", *The Times of Israel* (22 Kasım 2019); Aharon Blum, "Million-Dollar March", *Mispacha Jewish Family Weekly* (12 Mart 2014).

⁶¹ Satmar üyeleri, Siyonistlerle işbirliği yapmayı da Siyonizm kadar şeytani görüyor olsa bile Yoel Teitelbaum'un Holokost'tan bir Siyonistin ayarladığı trenle (Kaszner) kaçmış olmasını bu kategoriye dahil etmemekte, bu kurtuluşun Siyonistler sayesinde değil Tanrı sayesinde olduğunu savunmaktadırlar. Ancak yine de Teitelbaum'un Holokost sırasında Siyonistlerden yardım almış olması bazı araştırmacılar tarafından Teitelbaum'un anti-Siyonizmine karşı bir eleştiri olarak yöneltilmektedir. Menachem Keren-Kratz, "Hast Thou Escaped and Also Taken Possession? The Responses of the Satmar Rebbe – Rabbi Yoel Teitelbaum – and His Followers to Criticism of His Conduct During and After the Holocaust", *Dapim: Studies on the Holocaust* 28/2 (04 Mayıs 2014), 116.

⁶² Mintz, *Hasidic People*, 38-39.

⁶³ Keren-Kratz, "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times", 491; Keren-Kratz, "Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy", 470; "Central Rabbinical Congress-About Us", *Central Rabbinical Congress* (Erişim 23 Mart 2025).

Ayrıca Siyonizm zorlama ve ikna etme yollarıyla Tora merkezli Yahudiliği materyalist bir Yahudiliğe çevirmeye çalışmaktadır. *Torah Jews* kuruluşu bu ideolojisi doğrultusunda başta Amerika olmak üzere dünyaya tüm Yahudilerin Siyonist olmadığını göstermeye çalışmaktadır. İsrail Topraklarında Yahudilerin yaşamasına karşı olmadıklarını, ancak oradan bir Yahudi devleti altında yaşamamaları gerektiğini savunmaktadır. *Torah Jews* ayrıca Siyonizm'in gerçek Yahudiliğe uymadığı fikrini kanıtlar çerçevesinde anlatmaya ve bu görüşlerini çeşitli medya platformları üzerinden insanlara yaymaya çalışmaktadır. Öte yandan yalnızca Siyonist bakış açısı öğretilmiş Yahudilere de Siyonizm'e Tora açısından bakmayı ve böylece gerçekleri göstermeyi hedeflemektedir.⁶⁴

Torah Jews çeşitli basın bültenleri, gazete ilanları ile duruşlarını sergilemeye çalışmakta ve protestolar düzenlemektedir. Bu protestoların sebepleri arasında İsrail'in Ortodoks Yahudilere yaptığı baskılar, İsrail'deki tarihi mezarlıkların arkeolojik kazılar için açılması ve tahribatı, İsrail'in eylemlerine karşı çıkan üyelerin polis saldırılarına maruz kalması, Netanyahu'nun politikası ve ziyaretleri, İsrail hükümetinde ve seçimlerde dindar Yahudilerin mevcudiyeti yer almaktadır. Bu protestolar genellikle Amerika'nın başkenti Washington ve Satmar üyelerinin mesken edindiği New York'un Manhattan ve Brooklyn bölgelerinde gerçekleştirilmekte, bunun dışında Londra gibi Amerika dışı Satmar üyelerinin bulunduğu başka şehirlerde de protestolar düzenlenmektedir.⁶⁵ *Torah Jews* aynı zamanda çeşitli sosyal medya platformları üzerinden güncel olayları da takip ederek tüm Yahudilerin Siyonist olmadığını, kendilerinin İsrail'in politikalarını kınadıklarını gösteren paylaşımlarda bulunmaktadırlar.

Gerek günümüz Satmar Rebbeleri gerek Satmar üyeleri, Yoel Teitelbaum'un ölümünden sonra onun geliştirdiği anti-Siyonist düşünceleri savunarak bu konuda hem söylemlerde hem de çeşitli eylemlerde bulunmaktadırlar. Örneğin 1948'de İsrail Devleti'nin varlığını kabul etmedikleri gibi 2017 yılında ABD hükümetinin Kudüs'ü İsrail Devleti'nin başkenti olarak kabul etme kararına da tepki göstermişlerdir. Bu konu hakkında Rebbe Aharon Teitelbaum Kudüs'ün kutsal bir şehir olduğunu ve gerçek Yahudiliğin zıttı olan Siyonizm'in kutsal şehirle bağdaştırılamayacağını ifade etmiştir.⁶⁶ Ayrıca

⁶⁴ Özalkan, *Siyonizm Karşısı Yahudiler*, 114-115; "Mission", *Torah Jews* (Erişim 23 Mart 2025).

⁶⁵ "Protests", *Torah Jews* (Erişim 23 Mart 2025); "Newspaper Advertisements", *Torah Jews* (Erişim 23 Mart 2025); "Press Releases", *Torah Jews* (Erişim 23 Mart 2025).

⁶⁶ JTA, "Head of Satmar Hasidic sect slams US recognition of Jerusalem", *The Times*

Satmar'ın Siyonizm karşıtı eylemleri yalnızca yetişkinlerle sınırlı kalmamakta, çocuklar da protestolara dâhil edilmektedir. New York'taki Satmar çocuklarının 2016 yılında Benjamin Netanyahu'nun konvoyunu temsil eden sahte bir araç üzerine yumurta fırlatarak "Yazıklar olsun." diye bağırıp "Yahudi Siyonist değildir." diyen pankartlar taşıdıkları *Yeshiva World News* tarafından bildirilmiştir.⁶⁷

Satmar üyelerinin İsrail ve Siyonizm'e karşı eylemlerinin başında İsrail'deki zorunlu askerlik görevine karşı gerçekleştirilen protestolar gelmektedir. İsrail'deki Haredi Yahudiler aslında *yeshiva* öğrencileri olarak dini eğitimlerine engel olunmaması için zorunlu askerlikten muaf tutulmaktaydı. Ancak İsrail hükümetinin halkın yasal olarak eşitliğini göz önünde bulundurarak Haredileri de askerliğe dâhil etmeye çalışmasıyla işler değişmiştir. İsrail'in bu zorunlu askerlik bildirimlerine karşı İsrail'deki Satmar üyeleri protestolar gerçekleştirmişler, bu protestolar sonucu tutuklanma ve şiddet unsurlarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Öte yandan İsrail'deki protestolara destek olarak Amerika'da da protestolar düzenlenmiştir. İlk olarak New York'ta Manhattan'daki *Foley Square*'de toplanan 20.000-30.000 civarı Hasidi, İsrail'in zorunlu askerlik anlayışını dini özgürlüğe karşı olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu protestodan birkaç yıl sonra ise yaklaşık 15.000-20.000 Satmar üyesi CRC'nin düzenlediği organizasyon çerçevesinde Brooklyn'deki *Barclays Center*'de toplanarak Haredi *yeshiva* öğrencilerinin askere alınmasını protesto etmişlerdir.⁶⁸ İsrail'deki kardeşleri zulme uğrarken seyirci kalamayacaklarını belirten Satmar üyeleri, İsrail'deki üyelerin dini görevlerini yerine getirmek için zorunlu askerlikten muaf olma hakkına sahip olduklarını savunmuşlardır.⁶⁹

of Israel (11 Aralık 2017).

⁶⁷ JTA, "Anti-Zionist Hasidic kids pelt eggs at mock Netanyahu car in anti-Israel protest", *The Times of Israel* (25 Ağustos 2016); "Shocking Videos Of Satmar Day Camp Activities Emerge On Social Media", *The Yeshiva World News* (19 Ağustos 2016).

⁶⁸ "Ultra-Orthodox Jews in New York rally against Israeli army draft plans", *World Jewish Congress* (10 Haziran 2013); JTA, "Thousands of NY ultra-Orthodox Jews rally against IDF conscription", *The Times of Israel* (12 Haziran 2017); Sue Surkes, "Satmar rabbi to visit Israel with money for army draft opponents", *The Times of Israel* (29 Ocak 2016); Danielle Ziri, "Tens of thousands of ultra-Orthodox Jews in New York protest IDF draft law", *The Jerusalem Post* (12 Haziran 2017).

⁶⁹ Manhattan'daki zorunlu askerliğe karşı düzenlenen protestoda True Torah Jews'in sözcüsü Aaron Jacobowitz, İsrail'de bulunan Satmar üyelerinin komşularının kanını dökmek istemedikleri, bu sebeple hapse atıldıkları, kendilerinin de bu haksızlığa karşı toplandıklarını belirtmiştir. Canberk Yüksel, "Ortodoks Yahudiler İsrail ordusuna karşı toplandı", *Anadolu Ajansı* (13 Temmuz 2016).

Çalışmamızla bağlantılı bir diğer konu ise R. Yoel Teitelbaum'un görüşlerini benimseyen diğer gruplardır. Teitelbaum'un savunduğu görüşler Siyonizm karşıtı Edah Haredit ve Neturei Karta⁷⁰ grupları tarafından da temel alınmıştır. Kudüs'teki Siyonist olmayan Haredi Yahudileri bir çatı altında toplayan ve bağlarını kesmeden önce Agudat İsrail ile iş birliği içinde olan Edah Haredit topluluğu ve bu topluluk içinden çıkan Neturei Karta grubu, Siyonizm karşıtlığı konusunda Yoel Teitelbaum'un görüşlerini takip etmektedirler. Her ne kadar bizzat Satmar cemaati içine dâhil olmasalar da bu gruplarda Satmar üyelerinin bulunması ve Yoel Teitelbaum'un Edah Haredit tarafından lider kabul edilmesi Teitelbaum'un görüşlerinin bu grupların ideolojilerine işlemesine sebep olmuştur. Edah Haredit topluluğu önce Agudat İsrail tarafından idare edilmiş, ardından Siyonizm'e bakış açısındaki farklılıktan dolayı Agudat İsrail ile bağlar kesilmiş ve Neturei Karta idareyi ele almıştır. Edah Haredit Siyonizm karşıtlığından dolayı devlet desteğini kabul etmediği için ekonomik sıkıntılar yaşamış, Yoel Teitelbaum ise Edah'ı bu sıkıntılardan kurtaran kişi olmuştur. Bunun üzerine Edah, Teitelbaum'u ruhani lider ve başkan yardımcısı olarak ilan etmiş ve Teitelbaum ölene kadar bu liderliği devam ettirmiştir.⁷¹ Neturei Karta radikal anti-Siyonist eylemleriyle öne çıkan bir grup olarak İsrail Devleti'nin varlığını ve dini kuralları çiğnemesini yalnızca eleştirmekle kalmamakta ve İsrail Devleti'nin ortadan kaldırılmasını savunmaktadır. Bu amaç uğruna Araplarla iş birliği yapan ve anti-Siyonist protestolarında kimi üyeleri tarafından Nazi sembolü gibi işaretler kullanılan ve bazı protestolarda Filistin bayrağı açan Neturei Karta, Rebbe Teitelbaum tarafından eleştirilmiştir. Yoel Teitelbaum, radikalizmi ve Araplarla iş birliğini yasaklamış ve Neturei Karta'nın eylemlerini kınadığını belirtmiştir.⁷² Neturei Karta üyeleri ise Teitelbaum'u fazla uzlaşmacı gördükleri için eleştirmişlerdir.⁷³

⁷⁰ Neturei Karta hakkında daha fazla bilgi için bkz. Neturei Karta International <https://nkusa.org/>.

⁷¹ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 52; Keren-Kratz, "Satmar and Neturei Karta: Jews Against Zionism", 11-13; Keren-Kratz, "Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy", 468-469.

⁷² Günümüzde iki Satmar rebbesinden biri olan Zalman Leib Teitelbaum da Neturei Karta'yı "İsrail düşmanları" –Filistin direniş liderleri- ile işbirliği yapmasından dolayı kınadığını ve "Torah ve Tanrı'nın adını kullanarak katillerle işbirliği yapmanın Tanrı'nın adına saygısızlık olduğunu" ifade etmiştir. Klein Zvika, "Terrible desecration of God's name: Satmar rebbe slams anti-Israel protesters", *The Jerusalem Post* (14 Kasım 2023).

⁷³ Keren-Kratz, "Satmar and Neturei Karta: Jews Against Zionism", 16-17; Keren-Kratz, "Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism

Görüldüğü üzere Satmar cemaati Siyonizm karşıtı görüşlerini Rebbe Yoel Teitelbaum'un kuramlaştırdığı eleştirilerine dayandırmakta ve günümüzde de bu görüşleri çeşitli yollarla savunmaya devam etmektedir. Eleştirilerini özellikle İsrail'in Mesih gelmeden kurularak dini bir yasağın çığnenmiş olması ve Siyonizm'in asıl Yahudi kimliğini yok ederek Yahudiliği milliyetçi bir akım haline getirmesine dayandıran Satmar cemaati, Siyonistleri Mesih ve din karşıtı olarak ilan etmekte, şeytanla iş birliği yaptıklarını dile getirmektedir. Öte yandan radikal bir anti-Siyonistliğe de karşı çıkarak Yahudi düşmanı sayılanlarla anti-Siyonist çerçevede bile iş birliğini kabul etmemektedir.

Sonuç

Satmar cemaati Rebbesi Yoel Teitelbaum'un ortaya koyduğu bu anti-Siyonist görüşlere baktığımızda aslında Satmar cemaatinin Siyonizm'le ilgili problemi, Siyonizm'in Yahudilik adı altında işlese bile aslında –Satmar'a göre- Yahudilikteki temel kuralları çığneyen bir ideoloji olmasıdır. Bu sebeple Siyonizm'i Yahudileri gerçekten temsil etmeyen hatta onları doğru yoldan ayıran şeytani bir güç olarak görmektedirler. Hem Yoel Teitelbaum hem Satmar üyeleri bu Siyonizm karşıtlığını Siyonist temeller üzerine kurulan İsrail Devletini tanımayarak devletle ilgili kurumlardan uzak durmaları ve anti-Siyonist protestolar düzenlemeleriyle göstermektedirler. Ancak Rebbe Teitelbaum'un görüşlerinin sertliğiyle yapılan anti-Siyonist aktiviteler kıyaslandığında Satmar'ın anti-Siyonist söylemlerinin şiddetiyle eylemlerinin şiddetinin uyuşmadığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Araz, Ömer Faruk. “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”. *Dergiabant* 9/1 (30 Mayıs 2021), 124-150. <https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>
- Biale, David vd. *Hasidism: A New History*. Princeton ; Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Blum, Aharon. “Million-Dollar March”. *Mispacha Jewish Family Weekly*. 12 Mart 2014. Erişim 23 Mart 2025. <https://mishpacha.com/million-dollar-march/>
- Dunaevsky, Mark I. “Traditional Judaism in the Twenty-First Century”. *The Wiley-Blackwell History of Jews and Judaism*. ed. Alan T. Levenson. 514-529. The Wiley-Blackwell Histories of Religion. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
- Greilsammer, Ilan. *Siyonizm*. çev. Işık Erdüğü. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,

1. Basım, 2007.

Heilman, Samuel C. *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America*. Oakland, California: University of California Press, 2017.

Inbari, Motti. *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy Confronts Modernity, Zionism and Women's Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1. Basım, 2016. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316104552>

JTA. "Anti-Zionist Hasidic kids pelt eggs at mock Netanyahu car in anti-Israel protest". *The Times of Israel*. 25 Ağustos 2016. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.timesofisrael.com/anti-zionist-hasidic-kids-pelt-eggs-at-mock-netanyahu-car-in-anti-israel-protest/>

JTA. "Head of Satmar Hasidic sect slams US recognition of Jerusalem". *The Times of Israel*. 11 Aralık 2017. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.timesofisrael.com/head-of-satmar-hasidic-sect-slams-us-recognition-of-jerusalem/>

JTA. "Satmar rebbe in Israel to donate to anti-Zionist institutions". *The Times of Israel*. 22 Kasım 2019. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.timesofisrael.com/satmar-rebbe-in-israel-to-donate-to-anti-zionist-institutions/>

JTA. "Thousands of NY ultra-Orthodox Jews rally against IDF conscription". *The Times of Israel*. 12 Haziran 2017. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.timesofisrael.com/thousands-of-ny-ultra-orthodox-jews-rally-against-idf-conscription/>

Kaplan, Zvi Jonathan. "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy". *Modern Judaism* 24/2 (Mayıs 2004), 165-178.

Karaman, M. Lütfullah. "Siyonizm". Ansiklopedi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2009. Erişim 20 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyonizm>

Keren-Kratz, Menachem. "Hast Thou Escaped and Also Taken Possession? The Responses of the Satmar Rebbe – Rabbi Yoel Teitelbaum – and His Followers to Criticism of His Conduct During and After the Holocaust". *Dapim: Studies on the Holocaust* 28/2 (04 Mayıs 2014), 97-120. <https://doi.org/10.1080/23256249.2014.915623>

Keren-Kratz, Menachem. "Is the Jewish State the Ultimate Evil or a Golden Opportunity? Ideology vs. Politics in the Teachings and Actions of Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe". *Jewish Political Studies Review* 29/1/2 (2018), 5-26.

Keren-Kratz, Menachem. "Rabbi Yoel Teitelbaum—the Satmar Rebbe—and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy". *Contemporary Jewry* 37

- (Mart 2017), 457-479. <https://doi.org/10.1007/s12397-017-9204-y>
- Keren-Kratz, Menachem. "Satmar and Neturei Karta: Jews Against Zionism". *Modern Judaism* 43/1 (Şubat 2023), 52-76.
<https://doi.org/10.1093/mj/kjac023>
- Keren-Kratz, Menachem. "Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times". *Jewish Quarterly Review* 113/3 (2023), 479-505. <https://doi.org/10.1353/jqr.2023.a904508>
- Kurt, Ali Osman. "Anti-Siyonist Yahudiler Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri". *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. Ankara, 2012.
http://isamveri.org/pdfdrg/D204623/2012/2012_KURTA.pdf
http://isamveri.org/pdfdrg/D204623/2012/2012_KURTA.pdf
- Kurt, Ali Osman - Aykıt, Dursun Ali. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Magid, Shaul. "'America Is No Different', 'America Is Different' - Is There an American Jewish Fundamentalism? Part II. American Satmar". *Fundamentalism: Perspectives on a Contested History*. ed. Simon A. Wood - David Harrington Watt. 92-107. Studies in Comparative Religion. Columbia: University of South Carolina press, 2014.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal, Birinci Baskı., 2021.
- Mintz, Jerome R. *Hasidic People: A Place in the New World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.
- Nadler, Allan. "Hasidic Judaism". *Encyclopedia of American Jewish History*. ed. Stephen H. Norwood - Eunice G. Pollack. 97-106. American Ethnic Experience. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2008.
- Nadler, Allan. "Satmar Hasidic Dynasty". Ansiklopedi. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. 14 Ekim 2010. Erişim 04 Mayıs 2023.
https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/satmar_hasidic_dynasty
- Özalkan, Seda. *Siyonizm Karşıtı Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Prior, Michael. *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*. Hoboken: Taylor and Francis, 2005.
- Rabkin, Yakov M. *A Threat From Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*. Black Point, Nova Scotia: Fernwood Publ, 2006.
- Ravitzky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 1996.
- Surkes, Sue. "Satmar rabbi to visit Israel with money for army draft opponents".

The Times of Israel. 29 Ocak 2016. Erişim 23 Mart 2025.
<https://www.timesofisrael.com/satmar-rabbi-to-visit-israel-with-money-for-army-draft-opponents/>

Yüksel, Canberk. “Ortodoks Yahudiler İsrail ordusuna karşı toplandı”. *Anadolu Ajansı*. 13 Temmuz 2016. Erişim 23 Mart 2025.
<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ortodoks-yahudiler-israil-ordusuna-karsi-toplandi/606345>

Ziri, Danielle. “Tens of thousands of ultra-Orthodox Jews in New York protest IDF draft law”. *The Jerusalem Post*. 12 Haziran 2017. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.jpost.com/diaspora/tens-of-thousands-of-us-orthodox-jews-protest-idf-draft-law-496597>

Zur, Yaakov. “German Jewish Orthodoxy’s Attitude toward Zionism”. *Zionism and Religion*. ed. Shmuel Almog vd. 107-115. The Tauber Institute for the Study of European Jewry Series 30. Hanover (N. H.): University Press of New England Brandeis University Press, 1998.

Zvika, Klein. “‘Terrible desecration of God’s name:’ Satmar rebbe slams anti-Israel protesters”. *The Jerusalem Post*. 14 Kasım 2023. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.jpost.com/diaspora/article-773037>

Central Rabbinical Congress. “Central Rabbinical Congress-About Us”. Erişim 23 Mart 2025. <https://www.crckashrus.org/about/>

Torah Jews. “Mission”. Erişim 23 Mart 2025. <https://torahjews.org/mission/>

Torah Jews. “Newspaper Advertisements”. Erişim 23 Mart 2025.
<https://torahjews.org/newspaper-advertisements/>

Torah Jews. “Press Releases”. Erişim 23 Mart 2025. <https://torahjews.org/press-releases/>

Torah Jews. “Protests”. Erişim 23 Mart 2025. <https://torahjews.org/protests/>

The Yeshiva World News. “Shocking Videos Of Satmar Day Camp Activities Emerge On Social Media”. 19 Ağustos 2016.
<https://www.theyeshivaworld.com/news/headlines-breaking-stories/454077/watch-shocking-videos-of-satmar-day-camp-activities-emerge-on-social-media.html>

World Jewish Congress. “Ultra-Orthodox Jews in New York rally against Israeli army draft plans”. 10 Haziran 2013. Erişim 23 Mart 2025.
<https://www.worldjewishcongress.org/en/news/ultra-orthodox-jews-in-new-york-rally-against-israeli-army-draft-plans?print=true>



Erken Dönem Hristiyanlıkta Şehitlik ve *Imitatio Christi* Bağlamında Dinî Kimlik İnşası*

Ömer Faruk GÜNDÜZ

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[omerfaruk.gunduz@omu.edu.tr], Orcid ID: 0000-0003-1406-5019



Öz: Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında Roma İmparatorluğu'nun siyasi ve toplumsal baskıları altında şekillenen şehitlik, bireysel imanın ötesinde toplumsal dayanışmanın kurucu bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde şehitlik anlatıları, sadece bir teolojik rehber değil, aynı zamanda Hristiyan topluluklarının psiko-sosyal dayanıklılık mekanizmalarını güçlendiren bir çerçeve sunmuş; İsa Mesih'in çarmıhtaki ölümü ise bu kurucu anlatının sembolik zirvesi olarak konumlanmıştır. İsa'nın yaşamı ve çilesini birebir taklit etmeye dayanan "*Imitatio Christi*" öğretisi Polikarpus, Ignatius ve Perpetua gibi figürlerin biyografik anlatılarında hem teolojik hem de sembolik anlam katmanlarıyla detaylandırılmıştır. Şehitlik, bireysel bir fedakârlık eyleminin ötesine geçerek Hristiyan kimliğinin kurumsallaşmasını destekleyen bir sosyal ve teolojik yapı-taşı haline gelmiştir. Azizlik kültürünün ortaya çıkışında şehitlerin oynadığı rol, sadece kilise liderliğinin ideolojik meşrulaşmasını değil, toplulukların kendi dinî kimliklerini teolojik anlamda tanımlamalarını da sağlamıştır. Bu anlatılar, Hristiyanlığın direniş temasının tarihsel ve teolojik temellerini ortaya koyarak, kilisenin kurumsal ve toplumsal kimliğinin temel sembollerinden biri haline gelmiştir. İsa'nın çilesine ve çarmihına ortak olma arzusu, erken Hristiyan cemaati için moral ve teolojik bir sabit nokta ve motivasyon kaynağı oluşturmuş; Blandina'nın dirayeti, halk önünde gösterdiği dayanma gücü ve "asil atlet" olarak tanımlanması, erken Hristiyan cemaatlerine cesaret ve moral aşılamıştır. Aynı şekilde Ignatius'un Roma'daki şehitlik arzusunu dile getiren mektupları hem teolojik hem de pratik anlamda şehitliğin kilise toplulukları için moral ve direnç kaynağı olduğunu vurgulamıştır. Bu anlatılar, Hristiyan kimliğinin meşrulaşmasında bireysel fedakârlık öykülerinden ziyade, kolektif bir bilincin ve dayanışmanın da somut birer aracı olmuştur. Sonuç olarak erken dönem Hristiyanlık çalışmalarında şehitlik, hem bireysel imanın somut bir ifadesi hem de kolektif kimliğin inşa edilmesinde çok yönlü bir aracı olarak kritik bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda çalışmada, şehitliğin Hristiyan topluluklar için kritik önemini vurguladıktan sonra, şehitlerin ölümü ile İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi arasındaki teolojik ve sembolik paralellikleri ve bu paralelliklerin erken kilise tarihinde aziz kültü ve doktrinsel oluşumlar üzerindeki etkileri, bu doktrinlerin teolojik temelleri ve toplumsal izdüşümleri çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Imitatio Christi*, en Christi, Christinus sum, Şehitlik, Erken Dönem Hristiyanlık.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Cengiz Batuk danışmanlığında hazırlanan "Hristiyanlığın İlk 3 Asrında Şehitlik Olgusu" (Ondokuz Mayıs Üniversitesi: 2024) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Erken dönem Hristiyanlık çalışmalarında kimlik sorunu, yalnızca teolojik değil, aynı zamanda sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla da araştırmacıların ilgisini çeken temel meselelerden biri olmuştur. Bu tartışmalar, başlangıçta Hristiyanlığın Yahudilikten ayrılarak bağımsız bir din hâline gelme sürecine odaklanmıştır. Zamanla, erken Hristiyanların antik dünyadaki öz-anlayış ve öz-tanımlarını da içerecek şekilde daha geniş bir bağlama taşınmıştır. Erken dönem Hristiyanların kimlik mücadelesinde, şehitlik literatürlerinde sıklıkla vurgulanan Christianus sum “Hristiyanım” ifadesi özel bir anlam kazanmıştır. Şehitlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları bu ifade Hristiyan kimliğinin temel ayırt edici özelliği olmuştur. Şehitlik anlatılarında Hristiyan kimliğini belirleyen temel unsur, İsa’yı taklit etmek olarak tanımlanır ve bu taklit, “Imitatio Christi” öğretisi çerçevesinde şekillenir. Bu ayrışmayı temellendiren metinlerden biri, Pavlus’un şu ifadesidir:

Mesih’e vaftiz edilenlerinizin hepsi Mesih’i giyindiniz. Artık Yahudi ya da Grek, köle ya da özgür, erkek ya da kadın yoktur; çünkü hepiniz Mesih İsa’da birsiniz.¹

Bu bağlamda, “Hristiyanım” ifadesi yalnızca bir aidiyet beyanı değil, Mesih’in acı ve çilesine katılma çağrısı olarak da anlaşılmıştır. İsa’nın çilesi ve ölümü, şehitlik idealinin paradigmatik örneği hâline gelmiştir. Şehitlerin fedakârlığı ise sadece bireysel bir iman pratiği değil, aynı zamanda Hristiyan cemaatin kolektif kimliğini şekillendiren ve zamanla kurumsallaşan bir unsur olmuştur.

Şehitliğin bu kimlik kurucu yönünün yanında, erken dönem Hristiyan düşüncesinde nasıl teolojik olarak temellendirildiği de ayrıca önemlidir. Teolojik bağlamda şehitlik, Tanrı Oğlu İsa Mesih ve Kutsal Ruh ile irtibat, ilahi vizyonlar ve Tanrı ile şeytan arasındaki kozmik mücadele çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kilise açısından ise şehitlik anlatıları, özellikle ilerleyen yüzyıllarda kurumsallaşacak olan aziz kültü göz önüne alındığında, kurucu bir mit işlevi üstlenmiştir. Aynı şekilde ilk inananlar, İncil mesajını gerçek imanın bir tezahürü olarak bireysel yaşamlarında sergilemeye büyük önem vermiştir. Bu duruşun şehit anlatılarında sıkça vurgulanması, şehitliği misyoner faaliyetler açısından da etkili bir argümana dönüştürmüştür. Şehitlerin gönüllü olarak ölüme yürümeleri, Mesih’in çarmıhını cesaretle sırtlanmaları ve acıyı tanrısal bir tutku olarak yaşamaları, onların Mesih’i hem taklit ettiklerini hem de ilahi

¹ Galatyalılar 3:27-28

sevgiyle özdeşleştiklerini göstermektedir. Bu durum, Hristiyan mesajının gücünü ve inandırıcılığını, özellikle ilk üç yüzyıldaki şehitlik anlatıları üzerinden açıkça ortaya koyar.

Hristiyanlığın ilk üç yüzyılı, Roma İmparatorluğu’nun ağır siyasi, toplumsal ve dinsel baskıları altında şekillenmiştir. Bu süreçte çok sayıda Hristiyan, inancı uğruna yaşamını yitirmiştir. Hem Hristiyanlığın doğup Roma topraklarında tutunmaya çalıştığı hem de Hristiyanlara karşı baskı ve takibatin, Hristiyan cemaat üzerinde oluşturduğu psikolojik, sosyolojik ve teolojik etkinin açıkça görüldüğü bir evre olan bu dönem, Hristiyanlık tarihinde genel olarak “Şehitler Çağı” olarak anılmaktadır. Araştırmacılar, Şehitler Çağında Hristiyanlara yönelik zulüm ve takibatları genellikle üç evreye ayırır: Bunlardan ilki İsa Mesih’in ölümünden başlayarak 64 yılında imparator Nero dönemindeki Roma yangınına kadar olan süreci kapsar. Bu dönemde, İstefanos, Andreas ve Yakup gibi bazı havariler ile ilk inananların şehit edildiği kabul edilmektedir. İkinci evre, Nero döneminde başlayan sistematik baskılarla birlikte gelişmiş ve 3. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu dönemde şehit edilenler arasında Petrus ve Pavlus gibi öncü figürlerin yanı sıra Polikarpus, Perpetua ve Felicity gibi tanınmış kişiler ile Lyon ve Vienne şehitleri yer alır. Bu döneme ait önemli belgelerden biri, Bitinya valisi Plinius’un imparator Trajan’a yazdığı ve Hristiyanlara nasıl muamele edilmesi gerektiğini sorduğu mektuptur. Belgeden de anlaşıldığı üzere dönemin baskı ve takibatlarının çoğunlukla yerel düzeyde ve valilerin inisiyatifıyla yürütüldüğü genel kabul görmektedir. Üçüncü evre ise 3. yüzyıl ortalarında imparator Decius dönemiyle başlar ve 4. yüzyıl başlarında Konstantin’in iktidara gelişi ve Milano Fermanı sürecine kadar devam eder. Bu evrede, imparator Decius’un yayımladığı ve tüm Roma vatandaşlarını imparatorluğa bağlılıklarını göstermek için kurban sunmaya zorlayan genelge büyük bir kırılma noktası olmuştur. Takip eden süreçte, özellikle imparator Diocletian döneminde yaşanan ağır baskılar, Hristiyan kaynaklarında “Büyük Zulüm” (*persecutio magna*) olarak anılmıştır. Bu dönemde ayrıca, baskılar karşısında inancını inkâr edenlerin kiliseye yeniden kabul edilip edilmeyeceği ve kabul edileceklerse hangi koşullar altında kabul edileceği konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır.²

Başta kutsal kitap olmak üzere şehitnameler ve dönemin kilise babaları ve teologlarının eserleri incelendiği zaman şehitlerin İsa Mesih’in kendini cemaati uğruna feda etmesiyle özdeşleştirildikleri görülür. İnançları uğruna ölen bu Hristiyanlar, adeta Mesihî bir görevi yerine getirmiş sayılmıştır. Şe-

² Bkz. J. D. McLarty, *Early Christian Theologies of Martyrdom*, ed. P. Middleton (New York: John Wiley and Sons Ltd, 2020), 121.

hitler için bedeninin maruz kaldığı acı, imanın bedenleşmiş ve görünür hâle gelmiş şeklidir. Nitekim Antakyalı İgnatios, şehitliğe yürürken “İzin verin, Tanrımın tutkusunun bir taklitçisi olayım.” diyerek Markos’ta da geçen “çarmıhını yüklenip Mesih’in ardından gitme” çağrısına doğrudan atıfta bulunur³. Bu nedenle şehitlik olgusu, yalnızca kişisel imanın radikal bir dışavurumu olarak kalmamış, aynı zamanda erken Hristiyan cemaatlerinin kolektif dayanışmasını ve teolojik kimliğini şekillendiren temel unsurlardan biri haline gelmiştir. İsa Mesih’in bedeninde somutlaşan bu teolojik kimlik, şehitlik anlatılarında şeytana karşı kazanılmış ilahi bir zaferin de sembolü olarak sunulur. Bu yönüyle şehitler, sadece İsa Mesih’in çarmıhtaki ölümünün bir yansıması değil, aynı zamanda Kilise’nin Pagan Roma’ya karşı kazandığı manevi zafere sembolik taşıyıcısı hâline gelmiştir.

Bu çalışmada, erken dönem Hristiyanlık geleneğinde şehitlik anlatılarının teolojik arka planı, bu anlatıların dinî kimlik inşasındaki rolü ve kurumsal kilise yapısı içindeki işlevi ele alınacaktır.

1. Hristiyan Kimliği ve Şehitlik İlişkisi

İlk üç yüzyılda Hristiyanlık, özellikle Roma İmparatorluğu topraklarında yayılma ve tutunma mücadelesi vermiştir. Bir yandan Pavlus gibi öncü misyonerler aracılığıyla bu yeni inanç Yahudiler ve gentile olarak adlandırılan Yahudi olmayan Roma vatandaşları arasında yayılmaya çalışılırken, diğer yandan gerek dışarıdan gelen eleştiri ve saldırılarla, gerekse Hristiyan topluluğu içinde ortaya çıkan farklı görüş ve yaklaşımlarla mücadele edilmiştir. Bu yoğun çatışma ortamı içerisinde “öz-kimlik” inşası, Hristiyanlık için kritik bir eşik olarak öne çıkmıştır.

Bu döneme ait Yahudi – Roma – Hristiyan ilişkilerini incelediğimizde Hristiyan şehitlik anlatıları başta olmak üzere, Hristiyan teologların eserlerinde ve Roma İmparatorluğu resmi yazışmalarında Hristiyanların “Hristiyanım” vurgusu dikkat çekmektedir. Şehitnameler incelendiği zaman bu cümlelerin öz-kimlik ifadesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadenin en çarpıcı örneklerinden biri, Lyon ve Vienne şehitleri arasında yer alan Vienne’li diyakoz Sanctus’un anlatısında karşımıza çıkar. Sanctus’un yargılanmasına ve infazına dair anlatıda dikkat çekici olan husus, yargılama esnasında kimliğine dair etnik ve diğer sosyal aidiyetine dair bilgilerini değil ısrarla yalnızca Mesih’e bağlılığını öne çıkarmasıdır. Tüm işkenceler karşısında sadece Hristi-

³ “Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim ve Müjde’nin uğruna yitiren ise onu kurtaracaktır.” Markus 8:34-45.

yan olduğunu söylemesi, ait olduğu ulus, kent, sosyal statü gibi unsurların hiçbirini ısrarlı sorulara rağmen aldırış etmeden dillendirmemesidir.

Ancak Sanctus da uğradığı tüm hakaretlere olağanüstü ve insanüstü bir şekilde katlandı. Kötü adamlar işkencelerinin devamlılığı ve şiddetiyle ondan söylememesi gereken bir şey koparmayı umarken o, onlara karşı öyle bir kararlılıkla kuşandı ki adını, hangi ulusa ya da kente ait olduğunu, özgür mü yoksa köle mi olduğunu bile söylemedi, tüm sorularına Roma dilinde, ‘Ben bir Hristiyan’ım’ diye yanıt verdi. İsmi, şehri, ırkı ve diğer her şey yerine bunu itiraf etti ve halk ondan başka bir söz duymadı.⁴

Sanctus’un kişisel detaylarını kasıtlı olarak saklayıp yalnızca kendini Hristiyan olarak tanımlamayı tercih etmesi, kişinin Mesih’teki kimliğinin etnik köken, milliyet veya sosyal rütbe gibi tüm dünyevi sınıflandırmalardan üstünlüğünü vurgulayan tavrı, Hristiyan geleneğinde altı çizilen önemli bir teolojik iddiayı temsil etmektedir. Yeni Ahit’e göre Mesih’e iman ya da Mesih’te olma ile kişi yeni bir yaşama kavuşmakta, yeni bir kimlik kazanmaktadır. Dolaşısıyla bir Hristiyan için aslolan iman öncesi kimliği değil, Mesih’e imanla kazandığı kimliktir.

Bir kimse Mesih’teyse, yeni yaratıktır; eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur.⁵

Pavlus’un “Mesih’i giymek” şeklindeki ifadesi, yalnızca teolojik bir dönüşümü değil, aynı zamanda kimliğin köklü biçimde yeniden inşasını imgeler. Bu sembolik dil, özellikle Lyon şehitlerinden Blandina’nın anlatısında somutlaşır. Toplumda köle statüsünde olan Blandina’nın, efendisi tarafından fiziksel zayıflığı nedeniyle imanını açıkça ikrar edemeyeceğinden endişe edilir. Ancak anlatı, Tanrısal bir müdahale neticesinde Blandina’nın içsel gücünün yenilendiğini ve onun “asil bir atlet” olarak tanındığını vurgular. Sorgu esnasında tıpkı Sanctus gibi kimliğini yalnızca “Ben bir Hristiyanım” ve “Bizim tarafımızdan yapılan hiçbir kötülük yoktur” sözleriyle tanımlar.⁶ Blandina maruz kaldığı çeşitli işkencelerden sonra şehit olurken anlatıda “Kudretli ve Muzaffer Atlet İsa Mesihi” giymiş olarak tanımlanır.⁷ Şehitliği esnasında güçsüz kadın bir köle kimliğinden arınarak, güçlü muzaffer bir erkek atlet kimliği ile “Hristiyanım” kimliğine bürünmüş olur. Benzer biçimde, muhtemelen Romalı bir aristokrat olarak okuma yazma bilen Vibia Perpetua tarafından bir günlük olarak tutulduğu kabul edilen “Azize Perpetua ve Feli-

⁴ Eusebius, *Church History*, Book 5, i: 20. (“Church Fathers: *Church History* (Eusebius)” Erişim 05 Temmuz 2024)

⁵ 2 Korintliler 5:17.

⁶ Eusebius, *Church History*, Book 5, i: 20.

⁷ Eusebius, *Church History*, Book 5, i: 42.

city'nin Çilesi" başlıklı bu metinde⁸ genç soylu bir anne olan Perpetua, vizyonlarından birinde de erkek bir gladyatöre dönüşerek arenada düşmanıya mücadele eder ve zafer kazanır.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere şehitlik anlatılarında sıklıkla karşılaşılan temalardan birisi etnisite, cinsiyet, yaş ve sosyal statü kategorilerinin altüst edilmesidir. Bununla birlikte, bu metinler bireylerin ait olduğu toplumsal konumları bütünüyle yok saymaz; aksine, şehitlerin sosyal ve cinsiyete dayalı kimliklerinin farkında olarak yazılmışlardır. Bu toplumsal aidiyetler şehitlerin iman temelinde verdikleri sınavla birlikte radikal biçimde dönüşümüne uğrar. İman yolunda katlanılan acı ve gösterilen direniş, mevcut toplumsal hiyerarşileri ters yüz eder: köleler onurlu ve soylu figürlere, kadınlar ise cesaretin ve ruhsal otoritenin cisimleşmiş hâline dönüşür. Ancak bu farkındalık, anlatının temel yapı taşı olarak değil, şehidin Hristiyan kimliği içerisinde geçirdiği dönüşümün altını çizen tamamlayıcı bir unsur olarak işlev görür. Böylece, bireyin toplumsal konumu göz ardı edilmeden, nihai kimlik tanımı ilahi bağlılık ve iman ekseninde yeniden inşa edilir ve Mesih'te dönüştürülerek yeni bir anlam kazanır. Bu dramatik değişim, şehitlik anlatılarında Mesih'in kenosis (kendini boş kılma) ve yüceltilme sürecini yansıtan bir teolojik örüntü olarak okunabilir.

Bu dönüşüm yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda teolojik bir temele sahiptir. Erken Hristiyanlık düşüncesi, bu dönüşümün temelini İsa Mesih'in örnek alınması anlamına gelen "Imitatio Christi" öğretisi üzerine kurmuştur. Her türlü dünyevi aidiyetin geride bırakılarak Mesih'in "giyilmesi", bu öğretinin merkezinde yer alır. Imitatio Christi, yalnızca bireysel taklit anlamına gelmez; aynı zamanda kilisenin kurumsal yapısını meşrulaştıran bir teolojik çerçeve işlevi görür. Kilise din anlayışını, Filipililere Mektup'ta "Mesih İsa'daki düşünce sizde de olsun"⁹ ifadesi doğrultusunda Mesih'le aynı düşünceye, zihne sahip olmak suretiyle Mesih takipçisi olmak anlamında bu öğretiyi dayandırmaktadır.¹⁰ Nitekim Yuhanna İncili'nde kendisini "yol, gerçek ve yaşam benim"¹¹ şeklinde tanımlayan İsa Mesih'i taklit edip kötülüğe ve kötü

⁸ Bu metin için bkz. J. E. Salisbury, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Woman* (New York: Routledge, 1997).

⁹ Filipililer 2:5.

¹⁰ J. A. Maylahn, "Imitatio Christi and the Holy Folly of Divine Violence: The Church as the Ultimate Violence", *Acta Theologica* 34/2 (2014), 45.

¹¹ Yuhanna 14:6.

güçlere karşı her anlamda onun takipçisi, izleyicisi olma, bireysel ve sosyal yaşamın buna göre dizayn edilmesi, Mesih takipçisi olmanın gereğidir.¹²

Mesih'i taklit, şehitlik anlatılarında Hristiyan kimliğini oluşturan temel motivasyon unsurudur. Bu konuda, ilk Hristiyan şehit kabul edilen İstefanos'un şehitlik anlatısı temel bir örnek teşkil etmektedir. Onun şehitliğiyle ilgili öne çıkan karakteristik özellikler, temel referansını İsa Mesih'in yargılanıp cezalandırılırken, öldürülürken takındığı tutumdan almaktadır. Bu temel karakteristik özelliklerden ilki; işkence ve taş yağmuru altındaki İstefanos'un kendini cezalandıranlardan af dilenmemesi, "Rab İsa, ruhumu al" diyerek Tanrı'ya yakarmasıdır. İstefanos'un bu tavrı, esasen İsa Mesih'in tutuklanıp yargılanması ve cezalandırılması esnasında gösterdiği tavra paraleldir. İsa Mesih de yargılandığında yapılan suçlamalar karşısında kendisini savunmamış, yargılayanlardan af dilenmemiştir. Çarmıha gerildiğinde Tanrı'ya (Baba'ya) yönelerek ona hitap etmiştir.¹³ Bir diğeri, işkence altında ölmek üzereyken ilahi bir vizyon görmesi, cenneti, tanrısal alemi müşahade etmesidir.¹⁴ Onun bu vizyonu, İsa Mesih'in yargılanmasına ve öldürülmesine yönelik anlatıda İsa Mesih'in kendini yargılayan Yahudi din bilginlerine ve din adamlarına yönelik "Ve sizler, İnsanoğlu'nun Kudretli Olan'ın sağında oturduğunu ve göğün bulutlarıyla geldiğini göreceksiniz."¹⁵ sözüyle ilişkilidir. İstefanos'un manevi vizyonu benzeri vizyonlar sonraki dönemlerde birçok şehitlik anlatısında da tecrübe olarak karşımıza çıkar. Nitekim sonraki dönemlerde de Polikarpus'tan Perpetua'ya birçok Hristiyan şehidin benzer bir tecrübe yaşamış olduğu anlatılır. Örneğin Perpetua ve Felicitas'ın Şehitliği metninde kadın şehit Perpetua yanında Saturus da ilahi aleme yönelik çeşitli vizyonlar görür.¹⁶ Benzer şekilde Carpus ve Agathonice şehitlikleri öncesi Rabbin görkemini temaşa eder ve ilahi alemden kendilerine yönelik bir ses duyarlar.¹⁷

Başka bir karakteristik özellik işkence altında can verirken kendisini cezalandıranlar için Tanrı'dan af dilenmesidir.¹⁸ İstefanos'un bu tutumunun da İncillerde geçen, İsa Mesih'in tutuklanıp öldürüleceğini bildiği halde bütün

¹² Bkz. T. A. Kempis - M. L. Hill, *The Imitation of Christ* (Boston: Pauline Bools and Media, 2015), xvii vd.

¹³ Markus 15:34.

¹⁴ Resullerin İşleri 7: 56-57.

¹⁵ Markus 14:62.

¹⁶ *The Martyrdom of Perpetua and Felicitas*, xi. (H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, (Oxford University Press, 1972), 106-132.).

¹⁷ *The Martyrdom of Saints Carpus, Papilus, and Agathonice*, xlii (Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, 22-38.).

¹⁸ Resullerin İşleri 7:60.

bunların “*peygamberlerin yazdıkları yerine gelsin diye*” olduğunu vurguladığı ve kendisini cezalandıranları açıktan suçlamadığı anlatısından beslendiği düşünülebilir.¹⁹ Tüm bu karakteristik özelliklerden dolayı Eusebius, İstefanos’u “mükemmel şehit” olarak nitelendirir. Onun şehitliği, sonraki dönemlerde kalemeye alınan hagiografik metinlere model teşkil etmiş, böylece Mesih’i taklit etme arzusu şehitlik anlatılarının baskın temalarından biri hâline gelmiştir. Bu yönüyle şehitlik, yalnızca fiziksel bir fedakârlık değil, Mesih’in çarmıhtaki duruşunun etik ve teolojik düzlemde yeniden sahnelenmesidir.

Mesih’i taklit genel anlamda İsa Mesih’in tüm yaşamının hem beden hem de ruhen model alınıp taklit edilmesidir. Şehitlik olgusu açısından bakıldığında bu taklit, onun ölümü ile de takip edilmesi gereken bir referans noktasıdır. Nitekim Hristiyan hakikat ve kurtuluş öğretisi açısından ilahi Oğul İsa Mesih, yalnızca yaşamıyla değil ölümüyle de inananlar için bir referanstır. Onun ilahi Oğul olduğuna, yeryüzünde bedenleştiğine, insanların aklanması için çarmıha gerilerek öldüğüne, üçüncü günde dirilerek göğe yükseldiğine ve ileride yeniden yeryüzüne geleceğine inanmak Hristiyan imanı gereğidir.²⁰

Bu bağlamda Çarmıh şehitler tarafından bir başka önemli noktayı oluşturmaktadır. Zira Hristiyanlar için İsa Mesih’in çarmıhta acı ve işkence ile ölümü Tanrı ile bozulan ilişkinin düzeltilmesine yönelik bir eylemdir. Nitekim İncillerde İsa’nın kurtuluşun yolu olarak “ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim ve İncil’in uğruna yitiren ise onu kurtaracaktır” dediği²¹ vurgulanmaktadır. Bu nedenle Çarmıh, erken dönem Hristiyan şehitliğinde Mesih’i taklit bağlamında temel bir referans olmuştur Blandina’nın haç şeklinde bir düzeneğe gerilmesi²², Polikarpos’un bir kazığa bağlanarak idama hazırlanması ve Pavlus’un İşleri metninde Thekla’nın yakılmaya götürülürken kendisini haç biçiminde konumlandırması, erken dönem Hristiyan şehitlik anlatılarında İsa Mesih’in çarmıhtaki ölümünü çağrıştıran sahnelerin bilinçli bir şekilde yeniden üretildiğini gösterir. Bu anlatılarda, haçın temsil ettiği aşağılanma, acı ve kamusal teşhir temaları özel bir yer tutar. Şehitlerin infazlarının halk önünde gerçekleştirilmesi, seyircilerin aşağılayıcı tezahüratları ve kurbanların çıplak bırakılması gibi unsurlar, yalnızca tarihsel gerçekliklere

¹⁹ Bkz. Matta 26:54-56.

²⁰ Bkz. “Catholic Encyclopedia: Nicene Creed” (Erişim 04 Temmuz 2024).

²¹ Örn. Markos 8:34-35.

²² “Blandina bir direğe asılmış ve üzerine salınan vahşi hayvanlar için yem olarak teşhir edilmişti. Orada bir haç şeklinde asılı duruyor gibiydi.” *Martyrs of Lion*, xli. (Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, 63-85.).

değil, aynı zamanda Mesih'in çarmıha gerilişinin utanç verici yönlerinin teolojik anlamda yeniden işlenmesine hizmet eder.

Bununla birlikte, bu anlatılar yalnızca trajik ölüm sahneleri sunmakla kalmaz; esas itibarıyla birer apokaliptik metindirler. Yani, görünürde aşağılayıcı ve ürkütücü olan bu ölümler, aslında ilahi hakikatin perdelenmiş yüzünü açığa çıkaran teofanilerdir. Şehidin çektiği acı, yeryüzündeki güç ilişkilerinin geçersizliğini ifşa ederken, ilahi yüceliğin ve kurtuluşun da habercisi hâline gelir. Bu teolojik yorumu biçimlendiren unsurlardan biri de kullanılan türün doğasıdır. Örneğin Origenes, *Şehitliğe Teşvik* adlı eserinde Hristiyanların, Tanrı düşmanlarınınca aşağılık kabul edilen hiçbir unsurdan utanmamaları gerektiğini vurgular;²³ zira bu dünyaya ait değer sistemleri Hristiyan hakikati açısından geçersizdir. Benzer biçimde Antakyalı İgnatios, arenada vahşi hayvanlara atılacak olmasını bir lanet değil, Ekaristi'nin sembolik bir karşılığı olarak değerlendirir. Kendini “*Tanrı'nın buğdayı*” (σῖτός ἐῖμι θεοῦ; Rom. 4.1) olarak tanımlayarak ölümünü Mesih'in ölümüyle özdeşleştirir. Hayvanların dişleriyle öğütülerek “*Mesih'in saf ekmeği*”ne dönüşeceğini beyan eden bu metafor, çarpaz (kıyasal) bir yapı sergiler: Şehit bedeni ekmek olur, ekmek ise Tanrısal fedakârlığın sembolü hâline gelir. Bu dilsel ve ritüel temsiller, şehadet olgusunun sadece bireysel sadakatin değil, aynı zamanda kolektif litürjik hafızanın da bir parçası olduğunu ortaya koyar.

Mesih'i taklit öğretisi ile yakından ilişkili bir diğer kavram Pavlus'un mektuplarında da temel bir yer tutan “Mesih'te olma”²⁴ (*en Christi*) öğretisidir. Bu kavram, yalnızca teolojik ya da soyut bir inanç beyanı değil, aynı zamanda Hristiyan bireyin Mesih'in yaşamı, ölümü ve dirilişiyle varoluşsal düzeyde özdeşleşmesini ifade eder. “Mesih'le birlikte çarmıha gerildim; artık ben yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor”²⁵ şeklindeki ifadeyle Pavlus, iman eden kişinin dünyevi benliğini terk ederek ilahi bir kimliğe büründüğünü ortaya koyar. Bu birleşme, pasif bir teslimiyet değil, aksine iman edenin bilinçli bir şekilde Mesih'in çilesine, ölümüne ve dirilişine dâhil olmayı arzuladığı aktif bir ruhsal süreçtir. Pavlus'un “O'nun acılarına ortak olmayı ve ölümünde özdeşleşerek dirilişe erişmeyi” dilemesi,²⁶ şehitliğin ilahi hakikate ulaşmak için katlanılan bir arınma süreci olarak da algılandığını gösterir. Bu öğreti, erken dönem şehitlik anlatılarında yalnızca teorik bir temel değil, anlatının

²³ Rowan A. Greer (ed.), *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works*, (Paulist Press, 1979), 43.

²⁴ Bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: MiletNihal, 2021), 291-294.

²⁵ Galatyalılar 2: 20.

²⁶ Filipililer 3: 10-11

kurucu öğelerinden biri olarak işlev görmüştür. Şehit, bedensel işkenceye ve ölüm tehditlerine rağmen imanını koruyan pasif bir mağdur değil; aksine Mesih'in çarmıh tecrübesini kendi bedeninde yeniden gerçekleştiren aktif bir ruhsal kahraman olarak temsil edilir. Pavlus'un "İsa'nın ölümünü bedenimizde taşıyoruz"²⁷ ve "benim için yaşamak Mesih'tir, ölmek kazançtır"²⁸ şeklindeki sözleri, bu anlayışın hem teolojik hem de ahlaki bir duruş olarak benimsendiğini ortaya koyar. Pavlus'un mektuplarında Mesih'le birlikte çarmıha gerildiğine veya onun ölümüne iştirak etmeyi arzuladığına dair ifadeler, Mesih'in çarmıhtaki ölümüne mistik ve ruhsal düzeyde katılım arayışını yansıtır. Bu vurgu, çarmıh olayının yalnızca tarihsel bir hadise olarak değil, aynı zamanda iman eden bireyin kendi varoluşsal dönüşüm sürecinde yeniden tecrübe ettiği bir kurtuluş biçimi olarak kavramsallaştırıldığını gösterir. Pavlus'un "Mesih'in iman yoluyla yüreklerinizde yaşamasını dilerim"²⁹ sözleri, bu anlayışı daha da derinleştirir. Zira burada, Mesih'e iman etmek sadece zihinsel bir tasdik değil, aynı zamanda onun varlığının inananın iç dünyasında yerleşmesi ve bireyin Mesih'le özdeşleşmiş bir kimlik kazanması anlamına gelir. Bu bağlamda "Mesih'te olmak" ifadesi, Pavlus teolojisinde iman edenin Mesih'in yaşamı, ölümü ve dirilişiyle ruhsal bir birliktelik kurduğu özel bir ontolojik konumu ifade etmektedir.

Pavlus, yalnızca Mesih'i değil, kendisini de taklit etmelerini ister³⁰; zira o, iman uğruna acı çeken ve bu acılar aracılığıyla Mesih'in çilesine ortak olmuş bir otorite olarak kendisini konumlandırır. Erken Hıristiyan literatürde, Pavlus'un çektikleri yalnızca bireysel deneyimler değil, tüm kilise için örnek teşkil eden mistik bir birlikteliğin sembolüdür. Nitekim Eusebius ve Klementis gibi kilise babaları, Pavlus'un şehitlik yoluyla Mesih'in ölümünü somutlaştırdığını ifade etmişlerdir.³¹ Apokrif metinlerde ise Pavlus'un Nero döneminde Roma'da başı kesilerek şehit edildiği aktarılır³²; bu ölüm biçimi, Mesih'in çarmıhına olabildiğince yakın bir özdeşleşme biçimi olarak kurgulanmıştır.

Ayrıca Pavlus'un teolojisinde, litürjik uygulamaların bu birleşme sürecinde işlevsel bir rolü olduğu vurgulanır. Özellikle vaftiz, inananın Mesih'in

²⁷ 2 Korintliler 4:10-12.

²⁸ Efesliler 3: 16.

²⁹ Filipililer 1:21-26.

³⁰ Efesliler 3: 16.

³¹ 1 Korintliler 11:1.

³² Örneğin bkz. Eusebius, *History of Martyrs in Palestine*, ed. & çev. W. Cureton (Gorgias Press, 2011), 2-3.

³³ Acts of Paul, 4-5. (Bernhard Pick, *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew, and Thomas* (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1909).

ölümüne ritüel düzeyde katılımını sağlayan bir eşik işlevi görür. Romalıları yazdığı mektupta vaftizi şöyle tanımlar: “*Mesih İsa ’ya vaftiz edilenler, O’nun ölümüne vaftiz edildiler... O’nunla birlikte ölüme gömüldük... eski benliğimiz O’nunla birlikte çarmıha gerildi*”.³³ Bu ifadeler, vaftizin sadece sembolik bir arınma töreni değil, iman eden kişinin Mesih’in ölümsüz yaşamına geçiş yaparken onun ölümüyle birleştiği bir sınır ritüeli olduğunu gösterir. Bu anlayış, şehitliği de bir tür ritüel olarak görmeyi mümkün kılar. Nitekim 3. yüzyıl Kilise Babası Tertullian, *De Baptismo* adlı eserinde suyla yapılan vaftize ek olarak, şehitliği “kan vaftizi” olarak tanımlar.³⁴ Bu kavramsallaştırmada, şehitlik bir tür ikinci vaftiz olarak değerlendirilir; inanan kişi, su yerine kanla yıkanmak suretiyle nihai arınmasını gerçekleştirir. Tertullian, bu yaklaşımı İsa’nın “Katlanmam gereken bir vaftiz var”³⁵ sözleriyle temellendirir ve böylece şehitliği Mesih’in çarmıh deneyimiyle paralel bir ruhsal pratik olarak sunar.

Pavlus’un “Mesih’te olma” öğretisi sadece bireysel bir deneyimi değil, kolektif bir kurtuluş tahayyülünü de içerir. Erken dönem şehit anlatılarında bu kolektif yön, özellikle Mesih’e benzemek ve onunla birleşmek üzerinden işlenmiştir. Blandina ve Perpetua gibi kadın şehitlerin anlatılarında bu dönüşüm daha da dikkat çekici hale gelir. Blandina, zayıf bir köle olarak başladığı hikâyesini “asil bir atlet” olarak sonlandırır; onun direnci, Mesih’in yüceliğini kendi bedeninde yeniden görünür kılar. Benzer şekilde Perpetua, bir vizyonda³⁶ erkek bir gladyatöre dönüşerek hem cinsiyet normlarını aşar hem de Mesih’in cesaretini ve zaferini kendi bedeniyle temsil eder. Bu anlatılar, şehitliği yalnızca bir iman sınavı olarak değil, aynı zamanda Mesih’le mistik birleşmenin ve onun acısına iştirak etmenin somut tezahürü olarak sunar. Bu nedenle “Mesih’te olma” öğretisi, erken dönem Hristiyan şehitliğini yalnızca fedakârlık temelli bir etik yapı olarak değil, aynı zamanda ontolojik bir dönüşüm süreci olarak temellendirmiştir. Şehit, iman yoluyla Mesih’le birleşen; vaftiz, acı ve ölüm aracılığıyla onunla özdeşleşen kişidir.

Mesih uğruna acı çekmenin onun çilesine iştirak etmek anlamına geldiği yönündeki inanca göre şehit, yalnızca imanını koruduğu için değil, aynı zamanda çektikleri aracılığıyla Mesih’in ölümüne ve gömülüşüne sembolik olarak katıldığı için yüceltilmiştir. Erken Hristiyan toplulukları içinde, beden

³³ Romalılar 6: 3-6.

³⁴ Tertullian, *On Baptism*, xvi. (“Church Fathers: *On Baptism (Tertullian)*” Erişim 05 Temmuz 2024.) Tertullian’ın kan vaftizi kavramı konusunda bkz. N. Yılmaz, “Tertullian’s understanding of baptism”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020), 387 vd.

³⁵ Luka 12: 50.

³⁶ *The Martyrdom of Perpetua and Felicitas*, x. ((Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, 106-132.).)

maruz kaldığı işkenceler yalnızca bireysel bir sınanma olarak değil hem inanlar hem de dışarıdakiler için imanın görünür ve bedenleşmiş bir ifadesi olarak kabul edilmiştir. Bu dönemin şehitlik anlatılarında, Mesih'in çarmıh üzerindeki acısına doğrudan benzerlik taşıyan sahneler dikkat çekicidir. Eusebius'un aktardığına göre, Roma'da şehit edildiğine inanılan Petrus'un "Rabbin çektiği acılara benzer" şekilde öldüğü ifade edilir. Aynı şekilde, erken dönem metinlerinde "mükemmel şehit" olarak idealize edilen Stefanus'un taşlanarak öldürülmesi ve Polikarpus'un göğsünün mızrakla delinerek can vermesi, Mesih'in çarmıhta yaşadığı acıların yeryüzündeki yansımaları olarak yorumlanabilir.

Bu bağlamda özellikle dikkat çeken figürlerden biri, Antakya Piskoposu İgnatios'tur. Şehitliğine dair apokrif nitelikli metinlerde, "Mesih'e olan sevgisini Mesih'te tamamlayan şampiyon" ve "asil şehit" olarak tanımlanan İgnatios³⁷, yalnızca çileye maruz kalan bir figür değil, aynı zamanda gönüllü olarak bu yolu seçenlerin en belirgin örneklerinden biridir.³⁸ Mektuplarında, Mesih'e olan sadakati doğrultusunda işkenceyi ve ölümü bilinçli bir şekilde kabullendiğini dile getiren İgnatios, bu süreci ruhsal gelişiminin bir parçası olarak değerlendirir. Efesliler'e yazdığı mektupta, uğrayacağı işkencelerin engellenmemesi gerektiğini açıkça ifade eder;³⁹ Romalılara yazdığı mektubunda ise ölümünü bir adak ve aynı zamanda ruhsal bir yeniden doğuş olarak nitelendirir. "Benim için saklanan kazanç budur... saf ışığı elde etmeme izin verin; oraya ulaştığımda gerçekten Tanrı'nın adamı olacağım"⁴⁰ sözleri, onun şehitliği yalnızca bir iman beyanı değil, ilahi kimliğe ulaşmanın aracı olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar. Bu tutum, Pavlus'un "yaşamak Mesih'tir, ölmek kazançtır" ifadesiyle doğrudan ilişkilidir. Erken Hristiyan cemaatinde şehitlik, fiziksel ölümün ötesinde Mesih'le birleşmeyi sağlayan ontolojik bir geçiş olarak değerlendirilmiş; bu nedenle, şehitlerin ölümleri kilise geleneğinde "doğum günü" (dies natalis) olarak anılmıştır. Bu uygulama, şehadet yoluyla "Mesih'te ölmenin" aslında "Mesih'te doğmak" olarak kavramsallaştırıldığını gösterir. İgnatios'un "Tanrımın tutkusunun bir taklitçisi olmama izin verin" şeklindeki ifadesi, Markos İncili'nde Mesih'in çarmıhı yüklenerek ölümüne gidenleri izleme çağrısıyla paralellik arz eder.⁴¹ Bu tür beyanlar, onun

³⁷ Martyrdom of Ignatius, vii.

³⁸ Arthur J. Droge - James D. Tabor, *A Noble Death* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1992), 130.

³⁹ Ignatius, *The Epistle to the Romans*, iii-iv. (J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch* (Westminster: The Newman Press, 1949).)

⁴⁰ Ignatius, *The Epistle to the Romans*, iv-vii.

⁴¹ "Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin. Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim ve Müjde'nin uğruna yitiren

şehadetini pasif bir kader değil, Mesih'in çilesine aktif bir katılım olarak gördüğünü ve bu süreci bilinçli bir "imitatio Christi" (Mesih'i taklit) pratiği olarak kurguladığını ortaya koyar. İgnatios'un kendi mektuplarında da ifade ettiği üzere, uğrayacağı işkence ve infazı pasif bir kader değil, ruhsal bir eğitim ve ilahi bir dönüşüm süreci olarak anlamlandırdığı açıktır.

Kendilerine yapılan baskı ve işkencelere gönüllü olarak boyun eğme yalnızca Ignatius ile sınırlı değildir. Nitekim Germanikos'un örneği bu bağlamda dikkat çekicidir. Germanikos, zulüm karşısında boyun eğmek yerine, arena-daki vahşi hayvanlara kendisini gönüllü olarak teslim eder. Onun bu davranışı, Hristiyan cemaati nezdinde cesaretin ve iman kararlılığının somut bir göstergesi olarak algılanmıştır. Vali tarafından yaşamı bağışlanmak istenen Germanikos'un adeta ölüme atılmakta acele etmesi, erken Hristiyan anlayışında dünyevi yaşamın değersizliği ve ilahi olana duyulan özlemin yüceltilmesi bağlamında yorumlanmıştır.⁴²

İgnatios, Germanikos ve Polikarpus gibi figürlerde somutlaşan gönüllü şehitlik eğilimi, erken dönem Hristiyan teolojisi içerisinde tartışmalı bir konu olarak yer bulmuştur. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde kilise, intihar ve kendini ölüme sunma eylemlerine mesafeli yaklaşacak olsa da ilk yüzyıllarda inancı uğruna kendi hayatından feragat eden kişilere yüksek değer atfedilmiştir. Nitekim Justin Martyr, bazı grupların gönüllü şehitliği eleştirmesine karşı çıkarak, gerçek bir Hristiyanın imanını ikrar etmekten ve bu uğurda ölmeye razı olmaktan asla geri durmayacağını savunur. Ona göre imanını itiraf etmeyen veya bu uğurda cezalandırılmayan kimselerin Hristiyanlıklarının sıhhati dahi sorgulanabilir hâle gelir.⁴³ 2. yüzyıl kilise babası Tertullian da benzer bir çizgiyi takip eder. Ona göre şehitlik, yalnızca kişisel bir sadakat biçimi değil, aynı zamanda Hristiyanlığın yayılması ve derinleşmesi açısından ilahi bir araçtır. Onun ünlü ifadesiyle "Hristiyanların kanı tohumdur"⁴⁴ yani şehit edilen her bir Hristiyan, yeni imanlıların filizlenmesini sağlayan kutsal bir tohum işlevi görmektedir. Bu bağlamda şehitlik, Hristiyanlığın hem sembolik hem de tarihsel meşruiyetini sağlayan en güçlü tanıklık biçimi olarak kabul edilmiştir.

ise onu kurtaracaktır." 8:34-45.

⁴² *Martyrdom of Polikarpus*, li. ("Church Fathers: *Martyrdom of Polycarp*". Erişim 05 Temmuz 2024.)

⁴³ Justin, 1 Apology, xxvi. ("Church Fathers: The First Apology (St. Justin Martyr)". Erişim 07 Temmuz 2024.)

⁴⁴ Tertullian, Apology, L. ("Church Fathers: Apology (Tertullian)" (Erişim 05 Temmuz 2024).)

Tertullian, şehitlere hitaben kaleme aldığı metinlerinde hapishaneyi, dünyevi yaşamın karanlığına kıyasla daha aydınlık ve arınmış bir mekân olarak tanımlar.⁴⁵ Ona göre, dünya; şehvet, günah, putperestlik ve ahlaki yozlaşmanın egemen olduğu esas karanlıktır. Hapse mahkûm edilen şehitler ise, bu karanlıktan ayrılarak Tanrı'ya yakınlaşma fırsatı elde eden kutsal kişiler konumundadır. Tertullian, hapishaneyi adeta bir manastır, bir inziva yeri olarak idealize eder: burada ruhsal disiplin güçlenir, dünyevi dikkat dağınıklıklarından arınılır, dua ve tefekkür yoğunlaşır. Hapsedilmek, dünya hapishanesinden çıkış ve ilahi huzura yaklaşma vesilesi olarak görülür. Bu anlayış, bedenin zincirlenmiş olmasının ruha engel teşkil etmediği; bilakis, ruhun göğe yükselmesine imkân tanıdığı mistik bir söylem üretir. Aynı şekilde şehitlik bir tür kutsal savaş, adalet uğruna verilen son mücadeledir. Mahkemelere çıkarılmak, Hristiyanlar için bir tür ilahi sınavdır ve bu sınav başarıyla verildiğinde, Tanrı'nın hoşnutluğu ve sonsuz yaşam ödülü elde edilir. Bu bağlamda şehit, ölürken aslında fethedendir; beden yok olurken ruh yüceltilir. Tertullian, Hristiyanların infaz ediliş biçimlerinin (örneğin kazıkta yakılmaları) onların "zafer elbiseleri" ve "ilahî arabaları" olduğunu belirtir. Bu ifadeler, çarmıhın aşağılayıcı mahiyetinin tersine çevrilerek bir yücelik aracı hâline getirildiğini gösterir. Pagan erdem örnekleriyle Hristiyan şehitliğini karşılaştırırken Mucius, Empedokles, Regulus ve Anaxarchus gibi figürlerin cesaretlerini örnek verir; ancak Hristiyan şehadetinin bu örneklerden daha yüce bir ruhsal motivasyona sahip olduğunu ima eder.⁴⁶ Tertullian'ın teolojisinde şehitlik, vaftizin bir devamı olarak ele alınır. Su ile gerçekleştirilen vaftize karşılık, şehitlik "kanla yapılan ikinci vaftiz" olarak tanımlanır. Bu anlayışa göre, şehit olan kişi zaten vaftizle temizlenmiştir; ancak iman uğruna dökülen kan, günahın tamamen silindiği ve kesin kurtuluşun elde edildiği bir arınma biçimidir. Bu yüzden Tertullian, "Rab'bin günah yüklemeyeceği kişi kutsanmıştır"⁴⁷ diyerek kanla vaftiz edilenlerin artık hiçbir günahla lekelenemeyeceğini vurgular.

İskenderiyeli Origen, hocası Klementis'in temkinli yaklaşımının aksine, şehitliği özellikle ruhsal bir arınma ve ilahi birlikteliğe ulaşma aracı olarak değerlendirmiştir. Tertullian gibi o da vaftiz sonrasında işlenen günahların ancak "kan vaftizi" aracılığıyla bağışlanabileceği kanaatindedir. Origen'e göre, bedende çekilen acı geçici olmakla birlikte bu çile, ruhun Mesih ile bir-

⁴⁵ Tertullian, *to Martyrs*, ii. ("Church Fathers: To the Martyrs (Tertullian)" (Erişim 05 Temmuz 2024).)

⁴⁶ "Church Fathers: Apology (Tertullian)," i.

⁴⁷ Tertullian, *Scorpiate*, vi ("Church Fathers, Scorpiate (Tertullian)." Erişim 05 Temmuz 2024.)

leşmesini sağlayan bir geçittir. “Vahşi hayvanlar getirin, haçlar getirin... Biliyorum ki ölür ölmez Mesih’le birlikte dinleneceğim”⁴⁸ şeklindeki ifadeleri, onun şehitliği bir tür ruhsal kurtuluş ve bedensel sınırlardan özgürleşme vesilesi olarak gördüğünü ortaya koyar. Şehitliği sadece bireysel kurtuluşun değil, aynı zamanda kolektif arınmanın da aracı olarak telakki eder. Nitekim, Kurtarıcı’nın ölümü nasıl tüm insanlığın kurtuluşunu sağladıysa şehitlerin dökülen kanının da başkalarının arınmasına vesile olabileceğini düşünür. Bu anlayışını, İncil’de İsa’nın “Benim içtiğim kâseden içebilir misiniz?” ve “Vaftiz edilmem gereken bir vaftiz var” sözleriyle ilişkilendirir.⁴⁹ Böylece şehitlik, sadece bireysel bir iman göstergesi değil, aynı zamanda Mesih’in çarmihına litürjik ve ontolojik bir iştirak olarak kavramsallaşır.

Buna karşın, Origen’in hocası İskenderiyeli Klementis, gönüllü şehitlik konusunda daha temkinli bir tutum sergilemiştir. Stromateis adlı eserinde Klementis, hem şehitliği yalnızca Tanrı bilgisiyle özdeşleştiren Gnostik eğilimleri hem de ölümü idealize ederek ona körü körüne koşan aşırı tutumları eleştirir. Ona göre, “gerçek şehitlik” Tanrı’nın bilgisine sahip olmakla ilgilidir; sadece bedensel ölüm değil, bilinçli iman tanıklığı esastır. Bu nedenle Klementis, şehitlik adı altında kendilerini ölüme atan sapkın grupları hedef alarak, onların Tanrı bilgisinden yoksun oldukları için gerçek şehitlik vasfını taşımadıklarını vurgular. Bu kişilerin eylemlerini, tıpkı bazı pagan Gymnosophistlerin kendilerini ateşe atmalarına benzer şekilde, faydasız ve boş bir ölüm olarak nitelendirir.⁵⁰ Klementis’in eleştirileri özellikle iki uç yönelime odaklanır: İlki, şehitliği yalnızca metaforik düzeyde, Tanrı bilgisiyle sınırlayan ve fiili ölüme değer atfetmeyen Gnostiklerdir. İkincisi ise, çoğu zaman ana akım Hristiyanlık tarafından heretik olarak sınıflandırılan ve kendilerini Tanrı’dan gelen bir çağrı olmaksızın ölüme atan gönüllü şehitlerdir. Klementis, bu grupları “bizden olmayan ama sadece ismimizi taşıyanlar” şeklinde tanımlayarak, gerçek şehitlikle sahte taklitleri birbirinden ayırmaya çalışır.

Klementis’in gönüllü şehitlik karşısındaki bu mesafeli tutumu, özellikle Montanusçu hareketin yükselişiyle birlikte daha da anlam kazanmaktadır. Zira Montanusçu çevrelerde, şehitliğe yönelik gönüllü yönelimler sıkça görülmüş, hatta bazı müritler bilinçli bir şekilde infazı talep edecek kadar ileri git-

⁴⁸ J. E. L. Oulton, *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes* (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 453.; Origen, *Dialogue with Heraclides*

⁴⁹ Oulton, *Alexandrian Christianity*, 421. Origen, *Exhortation To Martyrdom* 39;

Oulton, *Alexandrian Christianity*, 412. Origen, *Exhortation To Martyrdom* 30.

⁵⁰ Clement, *Stromata* IV, 4.

mişlerdir.⁵¹ Klementis, bu tür yönelimleri sadece sapkınlık olarak değil, aynı zamanda teolojik temeli olmayan duygusal aşırılıklar olarak değerlendirir. Ona göre şehitlik, Tanrı'dan gelen bir çağrı ve işaretle mümkündür; bireyin kendi iradesiyle ölüme koşması, kurtuluşun garantisi değildir. Bu noktada, ölümün kendisini ödül arayışıyla anlamlandıran tüm yaklaşımları reddeder; zira Hristiyan Gnosis'ine ulaşmak için ille de şiddetli bir ölümden geçmek gerekmediğini savunur. Bu bağlamda Klementis, erken dönem Hristiyan geleneği içinde şehitliğe dair itidalli bir tutum geliştiren önemli bir figür olarak öne çıkar. Onun yaklaşımı, bir yandan şehitliği yüceltmekten geri durmazken, öte yandan onu keyfi ve bilinçsiz eylemlerden ayırma çabası taşır. Nitekim birçok modern araştırmacı, Klementis'in bu yaklaşımını dönemin ana akım kilisesinin şehitlik konusundaki dengeleyici söyleminin temsilcisi olarak görmektedir.⁵² Nitekim gönüllü şehitliği savunan Tertullian, yalnızca Hristiyan adını taşıyan ama Tanrı'yla ilişkisiz olan bazı grupların kendilerini "boş bir ölüme" teslim ettiklerini belirtmiştir.⁵³ Bu yönüyle hem Klementis hem de Tertullian, her ne kadar farklı yönelimlere sahip olsalar da, sahih şehitliğin Tanrısal çağrıyla mümkün olduğunu savunma noktasında kesişmektedirler. Yine 3. yüzyıl ortalarında Kartacalı piskopos Cyprianus da mektuplarında fiili şehitlik hadiselerine ve şehit olma potansiyeli olan itirafçılara adeta cevap vermeye, zulümden kaçışını ve kendisini baskıdan korumaya çalışmasını savunmaya çalışmakta olduğu görülmektedir.⁵⁴ Cyprianus, doğrudan şehitlik çağrısında bulunmak yerine, ölçülü ve dikkatli bir liderlik sergiler; zulüm ve baskı ortamına yazdığı mektuplar yalnızca bir krize pastoral müdahale değil, aynı zamanda şehitler ile itirafçıların Hristiyan topluluğu içindeki konumlarını şekillendirme çabasıdır. Bu belgeler, şehitlik olgusunun yalnızca teolojik bir ideal değil, aynı zamanda cemaatin iç bütünlüğünü ve sınırlarını belirleyen kurumsal bir araç işlevi gördüğünü ortaya koyar. Klementis ve Cyprianus'un yazıları, bireysel karizma biçimleri olarak şehitlik ve itirafçılığı kurumsal otoriteye entegre etme gayretleriyle, üçüncü yüzyılda şekillenmekte olan merkeziyetçi ve hiyerarşik kilise yapısının inşasına dair önemli ipuçları sunar.⁵⁵

⁵¹ Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, 5.

⁵² P. Middleton, "Creating and Contesting Christian Martyrdom", *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton (John Wiley and Sons Ltd., 2020), 20.

⁵³ Tertullian, *Scorpiace*, 4.

⁵⁴ G. D. Harris, "Cyprian and his Role as the Faithful Bishop in Response to the Lapsed, the Martyrs, and the Confessors Following the Decian Persecution", *Eleutheria* 1/2 (2011), 87.

⁵⁵ Matthew Racla, "Martyrdom and the Creation of Christian Identity", *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton. (New York: John

Görüldüğü üzere, Hristiyanlığın ilk üç yüzyılına ait şehitlik olgusu, temelinde Mesih'i taklit (imitatio Christi) ve Mesih'te olma (en Christi) öğretileriyle derin bir teolojik zemine oturmaktadır. Bu anlayışa göre şehitler, Mesih'in çarmıhta ölümüyle özdeşleşen bir kurtuluş modeli içinde konumlanmakta; onun izinden gitmeyi yalnızca etik bir yükümlülük değil, aynı zamanda soteriolojik bir gereklilik olarak kavramsallaştırmaktadırlar. Şehitlik, bu bağlamda, iman sadakatının ve ilahi bağlılığın somut bir ifadesi olarak değerlendirilmiş; Tanrı'nın kurtarıcı tasarısına iştirak etmenin en üst biçimi olarak görülmüştür.

Sonuç

İlk üç yüzyılda meydana gelen Hristiyan şehitliklerine dair anlatılar, şehitlik olgusunun Hristiyan kimliğinin inşası ve temsili açısından merkezi bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. “Christianus sum” gibi özlü beyanlar bu dönemde Hristiyan kimliğinin başka hiçbir aidiyetle mukayese edilemeyecek derecede yüce ve mutlak bir kimlik olarak kavrandığını açıkça göstermektedir. Bu tür beyanlar, yalnızca bireysel sadakatin değil, aynı zamanda kolektif bir inanç sisteminin kararlı ve özlü bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir.

Şehitlik anlatılarında yer alan mucizevi olaylar, ölüm anında yaşanan ilahi tecrübeler, görsel vizyonlar, infazcılara karşı sergilenen dirayetli duruş ve meydan okumalar kısa süre içinde Hristiyan toplulukları arasında sözlü kültür aracılığıyla yayılmış ve bu anlatılar, Hristiyan kimliğinin hem içeriden pekiştirilmesinde hem de dışa karşı temsilde önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu bağlamda birçok araştırmacı, şehitlik anlatılarını Hristiyan kimliğinin kurucu mitlerinden biri olarak değerlendirme eğilimindedir. Bu görüş, İsa Mesih'in çarmıhtaki ölümü ve bu ölümün ideal şehitlik modeli olarak kabul edilmesi temelinde sağlam bir zemine oturmaktadır. Nitekim erken dönem Hristiyan anlatılarında şehitlerin ölümleri, doğrudan Mesih'in çarmıhıyla özdeşleştirilmiş ve bu yolla Mesih'i taklit (imitatio Christi) anlayışı doğrultusunda anlamlandırılmıştır.

İsa Mesih'e iman ekseninde şekillenen Hristiyan kimliği, Tanrı Oğlu'nun enkarnasyonu, çarmıhtaki ölümü, dirilişi, göğe yükselişi ve yeniden gelişini temel alır. Bu temel inanç dizgesi, bireyin kimliğinin esas belirleyeni olarak işlev görürken, şehitlik bu inanç sisteminin tarihsel düzlemde vücut bulmuş en açık ifadesi olmuştur. Bu nedenle şehitlik, sadece bireysel bir sadakat göstergesi değil, aynı zamanda Hristiyan cemaatin kurumsal kimliğinin

oluşmasında ve meşrulaşmasında etkili bir tarihsel süreç olarak değerlendirilmelidir.

Roma İmparatorluğu'nun pagan geleneklerine ve imparatorluk kültürüne dayalı kolektif kimliğine karşı Hristiyanlar, yalnızca Tanrı'ya sadakati esas alan yeni bir kimlik modeli geliştirmiştir. Devlete sadakati, pagan ritüellere katılımı ve imparatora kutsiyet atfetmeyi reddeden Hristiyan şehitler, Roma kimliğini fiilen sorgulayarak, alternatif bir aidiyet biçimi önermiştir. Bu karışıklık, özellikle Decius'un 249 yılında yayımladığı ferman gibi uygulamalarda somutlaşmış; kurban sunmayı reddeden Hristiyanlar için şehitlik, dünyevi vatandaşlıkla ilahi bağlılık arasında yapılan kesin bir tercihin ifadesi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, şehitlik olgusu Hristiyan kimliğini hem içsel hem de dışsal düzlemde kuran, dönemin sosyo-politik bağlamında alternatif bir topluluk tahayyülünü mümkün kılan tarihsel bir deneyim olarak karşımıza çıkar. Şehit, sadece bireysel kurtuluşunu değil, cemaatin bütünsel kimliğini de şekillendiren bir yapı taşıdır. Kolektif hafızada ideal Hristiyan figürü olarak yüceltilmesi, şehidin kimlik inşasındaki kurucu rolünü daha da pekiştirir.

Bu noktada, şehitlik yalnızca dışsal bir zulmün sonucu değil, aynı zamanda Tanrı'ya sadakatin bir ifadesi olarak rıza ile üstlenilmiş bir kimlik beyanıdır. Şehitlik anlatılarında şehitlerin, Tanrı ile şeytan arasında cereyan eden kozmik çatışmanın aktif tarafları olarak tasvir edilmesi dikkat çekicidir. Bu metinlerde şehit, yalnızca iman uğruna ölen bir figür değil; ilahi düzenin savunucusu ve Tanrı'nın egemenliğinin dünyevi sahadaki temsilcisidir. Bu mücadelenin merkezinde yer alan şehit, yalnızca kendi kurtuluşunu değil, aynı zamanda topluluğun imanını da pekiştiren bir figür olarak anlamlandırılır. Anlatılara göre, bu mücadele sırasında Kutsal Ruh'un tesellisi ve desteği şehitle birlikte işlemektedir; bu da şehitliği sadece tarihsel bir olgu değil, aynı zamanda pneumatolojik (Kutsal Ruh merkezli) bir tecrübe hâline getirir.

Son olarak, erken dönem Hristiyan şehitliği, iman uğruna ölmeyi aşan, aynı zamanda Hristiyan kimliğinin tarihsel olarak nasıl şekillendiğini, görünlülük kazandığını ve kurumsal formlara nasıl dönüştüğünü anlamak açısından vazgeçilmez bir veri kaynağı olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Şehitlik, Hristiyanlığın sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda farklı bir "varoluş tarzı" olarak tanımlanmasının zeminini hazırlayan kimlik performanslarının başında gelmektedir.

Kaynakça

"Catholic Encyclopedia: Nicene Creed". Erişim 04 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/cathen/11049a.htm>

- “Church Fathers, Scorpiace (Tertullian)”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/0318.htm>
- “Church Fathers, Stromata (Clement)”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/02104.htm>
- “Church Fathers: Apology (Tertullian)”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/0301.htm>
- “Church Fathers: Church History (Eusebius)”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/2501.htm>
- “Church Fathers: Martyrdom of Polycarp”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/0102.htm>
- “Church Fathers: On Baptism (Tertullian)”. Erişim 05 Temmuz 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/0321.htm>
- “Church Fathers: The First Apology (St. Justin Martyr)”. Erişim 07 Temmuz 2024. <https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>
- “Church Fathers: To the Martyrs (Tertullian)”. Erişim 24 Haziran 2024.
<https://www.newadvent.org/fathers/0323.htm>
- “Work info: Martyrdom of Ignatius - Christian Classics Ethereal Library”. Erişim 05 Temmuz 2024.
https://ccel.org/ccel/ignatius_antioch/martyrdom_of_ignatius/anf01
- Droge, Arthur J. - Tabor, James D. *A Noble Death*. San Francisco: HarperSan Francisco, 1992.
- Eusebius. *History of Martyrs in Palestine*. ed. W. Cureton. çev. W. Cureton. Gorgias Press, 2011.
- Harris, G. D. “Cyprian and his Role as the Faithful Bishop in Response to the Lapsed, the Martyrs, and the Confessors Following the Decian Persecution”. *Eleutheria* 1/2 (2011).
- Greer, Rowan A. (ed.), *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works*, (Paulist Press, 1979).
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: MiletNihal, 2021.
- J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*. Westminster: The Newman Press, 1949.
- Kempis, T. A. - Hill, M. L. *The Imitation of Christ*. Boston: Pauline Bools and Media, 2015.
- Matthew Racla, “Martyrdom and the Creation of Christian Identity”, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton. New

York: John Wiley and Sons Ltd, 2020.

Maylahn, J. A. "Imitatio Christi and the Holy Folly of Divine Violence: The Church as the Ultimate Violence". *Acta Theologica* 34/2, 2014.

McLarty, J. D. *Early Christian Theologies of Martyrdom*. ed. P. Middleton. New York: John Wiley and Sons Ltd, 2020.

Middleton, P. "Creating and Contesting Christian Martyrdom". *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. Middleton. John Wiley and Sons Ltd., 2020.

_____. *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: T. & T. Clark, 2006.

Musurillo, H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford University Press, 1972.

Oulton, J. E. L. *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes*. Philadelphia : Westminster Press, 1954.

Pick, Bernhard. *The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew, and Thomas*. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1909.

Salisbury, J. E. *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Woman*. New York: Routledge, 1997.

Yılmaz, N. "Tertullian's Understanding of Baptism". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020).



Tarihsel Eleştiri Bağlamında Elçilerin İşleri: Yazar, Yazım Tarihi ve Kaynakları

Talha GÖKÇİMEN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü

[talha.gokcimen571@gmail.com], Orcid ID: 0009-0000-5861-8872



Öz: Elçilerin İşleri kitabı Yeni Ahit'te önemli bir konuma sahiptir çünkü Hristiyanlar arasında Elçilerin İşleri, Hristiyanlık tarihinin en erken dönemini anlatması ve bu döneme ilişkin muadil bir kaynağın bulunmaması kitabın değerini artırmaktadır. Geleneksel Hristiyan inancında Elçilerin İşleri, Hristiyanlığın başlangıcını anlatmasının yanı sıra kilisenin de ilk teşekkül sürecini aktarmaktadır. Elçilerin İşleri'nin ikinci yüzyılın ilk yarısında kullanımına dair çok az bilgi mevcuttur. Daha çok ün kazanması Hristiyan apolojisti Irenaeus tarafından sağlanmıştır. Irenaeus Elçilerin İşlerine sık sık atıfta bulunmuş ve kitabı tartışmalarda kullanması eserin değer kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Elçilerin İşleri'nde yazarın kimliğine ve kaynağına dair bir bilgi yer almazken geleneksel Hristiyan inancında yazarın Luka olduğunu ilk dile getiren kişi yine Irenaeus'tur. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Elçilerin İşleri kitabına yapılan metin eleştirileriyle kitabın geleneksel Hristiyan inancı ile çelişkili olduğu anlaşılmaya başlanmıştır. Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda kitaba yönelik metin kritiği çalışmaları artmış ve kitapla ilgili birçok yeni tartışma konusu ortaya konulmuştur. Kitap tarihsel yönüyle bir değere sahip olmasının yanı sıra içindeki bilgilerin güvenilir olup olmadığı ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Kitabın yazarı ve kaynakları hakkındaki çalışmalar, geleneksel Hristiyan inancındaki yazarının Pavlus'un yol arkadaşı Doktor Luka olmadığını ayrıca yazar, kullandığı muhtemel kaynakları revize ettiği için kilisenin ilk tarihini sağlıklı bir şekilde veremeyeceğini ve Havarilerin tarihini yansıtmada güvenilir olamayacağını göstermektedir. Bu çalışmada erken dönem Hristiyanlık tarihinin bir kaydını içeren Hristiyan kanonunun önemli kitaplarından Elçilerin İşleri'nin yazarı ve kaynağı meselesi konuya dair çalışan Yeni Ahit uzmanlarının görüşleri üzerinden yapılacak bir inceleme ile ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Ahit, Elçilerin İşleri, Erken Dönem Hristiyan Tarihi, Metin Kritiği, Hristiyan Kanonu.

Giriş

Hristiyanlık, İsa Mesih'in ve takipçilerinin özellikle Pavlus'un öğretileri üzerine kurulu,¹ dünya çapında iki milyarı aşkın takipçisi olan bir dinsel gele- nektir. İsa'nın yaşamı, ölümü ve dirilişi, Hristiyan inancının merkezinde yer almasının yanı sıra diriliş teması ve diriliş sonrası mesajları, dinin doktrinlerini, ritüellerini, etik kurallarını ve ibadetlerini ciddi manada etkilemiştir. Tarihsel İsa'nın geri planda bırakılıp, ilk Hristiyan cemaat tarafından geliştirilen İma- nın Mesihi üzerine bina edilen doktrinler, İsa'nın ölümü sonrası takipçilerinin eylemlerinde ve inançlarında değişikliklere neden olmuştur. Bu değişiklikler erken dönem Hristiyanlığının temel taşlarını oluşturmakla birlikte günümüze kadar şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Hristiyanlığın temel taşlarının örülmesinde en önemli etken hiç şüphesiz ki Pavlus'tur. Pavlus, Yahudi pey- gamberi olan İsa'nın, tanrısal bir boyuta taşınmasında ana etken olmasının yanı sıra İsa'nın mesajlarını da kendi misyonu doğrultusunda revize edip gentileye taşımış bir karakterdir.²

Bu çalışmada Yeni Ahit'in kitaplarından biri olan ayrıca erken dönem Hi- ristiyanlık tarihinin tek anlatısı olması yönünden de önemi haiz olan Elçilerin İşleri kitabının muhtemel yazarı, yazım tarihi ve kaynağı üzerinde durulacaktır. Metin eleştirmenlerinin görüşlerine yer yer değinerek tartışma konuları oku- yucu ile paylaşılacaktır. Ayrıca tartışma konuları hakkında muhtemel sonuçlar için Dennis E. Smith ve Joseph B. Tyson editörlüğünde yayımlanan "*Acts Se- minar*" (*Elçiler Semineri*)³ isimli kitaba sık sık başvurulacaktır. Yabancı dil- lerde Yeni Ahit metinleri üzerine yapılmış çalışmaların sayısı gayet zenginken, Türkçe olarak yapılmış çalışmalar genelde İncil metinleri ile sınırlıdır. Yaptı- ğımız bu çalışmanın amacı, Elçilerin İşleri kitabı üzerine önemli araştırmalar yapmış bilim insanlarının tartıştığı konuları Türkçe literatüre kazandırmak ve bu alana dikkat çekmektir. Elçilerin İşleri kitabı, yazarı, yazım tarihi ve kay- nakları hakkında ciddi oranda eleştiriye tabi tutulmuştur ve mezkûr konularla ilgili yapılan gerek bireysel gerekse toplu çalışmalarda geleneksel Hristiyan inancının aksine birçok görüş ortaya atılmıştır. Ancak metin eleştirmenleri ta- rafından ortaya atılan yeni tartışma konuları, kitabın yazarı, yazım tarihi ve

¹ Detaylı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).

² Bart D. Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 11.

³ Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (ed.), *Acts and Christian Beginnings* (Salem: Polebridge Press, 2013).

kaynakları hakkında net bilgiler sunmak yerine, muhtemel sonuçlara işaret etmektedir.

Hristiyan kanonunun oluşumu uzun ve oldukça sancılı bir süreç olarak gerçekleşmiştir. Ne Hz. İsa ne de havarileri günümüzde kabul edilen kanonik metinleri belirleyen kişilerdi. Günümüzdeki Hristiyan kanonunun ilk kez tam hâlini 367 yılında İskenderiye Piskoposu Athanasysus'un "Paskalya mektubu"nda görmekteyiz. Athanasysus, bu mektupta Yeni Ahit'e ait 27 kitabın ilham eseri olduğunu belirtmektedir. Böylelikle, günümüzde kabul gören kanonun ilk net biçimine Hz. İsa'dan yaklaşık üç asır sonra ulaşılmıştır. Bu üç asırlık süreç içinde, kanonun şekillenmesine dair çok sayıda tartışma yaşanmış⁴ ve farklı gruplar tarafından farklı kanonlar benimsenmiştir.

Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren bu farklılıkların ortaya çıkmasında Kilise Babaları'nın ve ilk dönem Hristiyan hareketlerinin önemli rolleri olmuştur. Örneğin, Kilise tarihinin önde gelen isimlerinden İskenderiyeli Klement, günümüzde kabul gören dört İncil'in yanında apokrif olarak sınıflandırılan bazı metinleri de benimsemiştir. Benzer bir tutumu Antakya Başpiskoposu Seraphion'da da görmek mümkündür. Seraphion (191-211), kendi idaresindeki bazı kiliselerde günümüzde apokrif kabul edilen Petrus İncili'nin okunmasına izin vermiştir.⁵ Erken Hristiyan gruplardan biri olan Ebionitler de, sahip oldukları özel kanon ve farklı Hristiyanlık anlayışı ile dikkat çekerler. Genel kabul gören Hristiyan doktrinlerinden farklı olarak Ebionitler, Yahudi inancına sıkı sıkıya bağlı kalmış, Tanah'taki yasaları takip etmiş ve İsa'yı Yahudi geleneğinde olduğu gibi yalnızca bir "Mesih" olarak görmüşlerdir.⁶ Ebionitlerin kanonu Tanah'ın yanı sıra günümüzdeki Matta İncili'nin bazı bölümlerinin çıkarıldığı özel bir versiyonu içermekteydi. Bir diğer erken dönem grup olan Markioncular ise Ebionitlerin aksine, Yahudi inancından tamamen ayrılarak Pavlus'un öğretilerine sıkıca bağlıydılar. Markion, Hristiyanlık tarihinde bilinen en erken kanon girişimlerinden birini ortaya koymuştur. Markioncular tarafından benimsenen kanon, içeriği bakımından günümüz kanonundan belirgin şekilde farklılıklar göstermektedir.⁷

Geleneksel Hristiyan doktrininde, İncil metinlerinin yazarlarının doğru dan havariler veya o dönemin yakın yardımcıları olduğu kabul edilir. Bu bağlamda Matta ve Yuhanna, İsa'nın havarileri olarak anılırken; Markos ve Luka

⁴ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 264-265.

⁵ Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2022), 91.

⁶ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 234.

⁷ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 236.

ise Pavlus'un çevresindeki öğrenciler arasında sayılmaktadır.⁸ Ancak Hristiyanlığın erken döneminden günümüze dek süregelen metin eleştirileri, İncillerin aslında anonim derlemeler olduğunu güçlü bir biçimde ortaya koymaktadır. Hem pagan entelektüellerin hem de Hristiyan din adamlarının bu metinleri tartışmaları, İncil'in oluşum sürecinin daha ilk dönemlerden itibaren yoğun bir eleştirel sürece tabi tutulduğunu gösterir. Pagan yazarlar, İnciller arasındaki tutarsızlıkları, bu metinlerin Yahudi kaynaklarıyla örtüşmediğini ve Hristiyan yazarlar tarafından defalarca değişikliğe uğratıldığını öne sürerken; bu eleştiriler karşısında Hristiyan otoriteler, cemaatin aklındaki kuşkuları gidermek ve inancın bütünlüğünü savunmak amacıyla savunma eserleri kaleme almışlardır.⁹

En eski toplu kutsal metin literatürüne ait el yazmalarının henüz 4. ve 5. yüzyıllardan öncesine uzanamaması, günümüzdeki tartışma konularının temel sebeplerinden biri olmuştur. Her ne kadar MS 150–200 dolaylarına tarihlenen çok sayıda el yazmasının varlığı tahmin edilse de, toplu Yeni Ahit metni niteliğindeki ilk örnek olarak günümüze ancak 4. yüzyıl kanonu olan “Sina Kodeksi” ulaşmıştır. Zafer Duygu'ya göre, erken döneme ait daha eski el yazmalarının elde edilememesinin temelinde, birinci yüzyıl ve ikinci yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yaygın kullanılan, dayanıklılığı düşük papirüslerin hızla tahrip olması yatmaktadır.¹⁰

Yeni Ahit metinleri, hem Hristiyan yazarlar hem de erken dönemden itibaren Yahudi ve pagan entelektüeller nezdinde yoğun bir tartışma konusu olmuştur. Hristiyanlığın ilk yıllarından başlayarak bu gruplar, Hristiyanlarca kutsal kabul edilen metinlerdeki tutarsızlıklara, Yahudi kutsal metinleriyle çelişkilere ve bazı siyasi ya da ideolojik niyetlerle gerçekleştirildiği öne sürülen redaksiyon süreçlerine vurgu yapmışlardır.¹¹

Modern dönemde metin eleştirisi yöntemleri, tartışmalara daha sistematik bir zemin ve net bir çerçeve kazandırmıştır. Metin eleştirmenleri arasında en yaygın uygulama alanı bulan tarihsel eleştiri; kaynak eleştirisi, form eleştirisi ve redaksiyon eleştirisi gibi alt başlıklarıyla özellikle dikkat çeker. Bu yöntemler sayesinde, Elçilerin İşleri kitabının yazarı, yazım tarihi ve kaynakları üzerine sistematik ve kapsamlı bir tartışma yürütülmesi mümkün hâle gelmiştir.¹²

⁸ Mahmut Aydın, *Hristiyanlık Tarihi, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Keteve Yayınları, 2021), 286.

⁹ Ayrıntılı bilgi için ilgili kitap bölümüne bkz. Zafer Duygu, “Antikçağ'da İncil Eleştirisi”, *İnciller Güvenilir Kaynaklar mıdır?*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2022).

¹⁰ Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 144-145.

¹¹ Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?*, 70.

¹² Detaylı bilgi için bkz. Zafer Duygu, “Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi ve İnciller”, *İnciller*

1. Elçilerin İşleri

Yeni Ahit metinleri içerisinde Luka'ya atfedilen iki adet kitap bulunmaktadır: Luka İncili ve Elçilerin İşleri.¹³ Bu kitapların kanonun ortalama dörtte birinin oluşturmasının yanı sıra, Elçilerin İşleri yukarıda kısaca bahsedildiği üzere İsa sonrası erken Hristiyanlık tarihinin tek kaydı olmasıyla da kanonda eşsiz bir yere sahiptir.¹⁴ Elçilerin İşleri ayrıca, İsa'nın vefatından sonra geride kalan cemaatin mevcut şartlarda nasıl davranması gerektiği, kilise yapılanması ve misyonerlik faaliyetleri konularında erken dönem Hristiyan cemaatine rehberlik etmektedir. İsa'nın vefatından sonra boşlukta kalan cemaatin, belirtilen konularda rehberliğe ne kadar ihtiyaç duyduğu açıktır. Ancak erken dönem Hristiyanlar için rehber bir kitap olarak önem kazanmasına rağmen Elçilerin İşleri, ne çok yaygın bir kitaptı ne de vahiy ürünü olarak kabul edilmekteydi. C.K. Barrett, bunun iki sebebinden bahsetmektedir. İlk sebebin kitabın bazı kelimelerinin yazarlarca değiştirilebilme özgürlüğüne sahip olduğunu belirtir. Kelimeleri değiştirmek suretiyle Elçilerin İşleri'ni daha iyi bir forma bürümeye çalışan yazarlar, kitabın özgün formunun değiştirilebileceği kanısını göstermişlerdir. Barrett ikinci sebep olarak, erken dönemde Elçilerin İşleri'ne yapılan atıfların az olduğunu; kitabın ancak Irenaeus'un eserinde sıkça anılmasıyla yaygınlık kazandığını ve böylece Hristiyan cemaatinin gözünde vahiy ürünü olarak görülmeye başlandığını belirtir.¹⁵ Başka bir deyişle Elçilerin İşleri, erken dönem Hristiyanlıkta fazla bilinmeyen, vahiy ürünü olmayan ama Hristiyan cemaati için önem atfeden ve bir anlamda yol gösterici konumda iken Irenaeus, kendi eserlerinde fikirlerini desteklemek için Elçilerin İşleri'ne sık sık atıf yaparak kitabın ün kazanmasına ve insanların zihinlerinde vahiy anılmasına önemli etkide bulunmuştur.

Hristiyan apolojistleri, Irenaeus zamanında ün kazanan Elçilerin İşleri'ne daha fazla önem vererek Hristiyan cemaat arasında kitabın genel kabul görmesini sağlamıştır. Elçilerin İşleri, gelenek tarafından erken dönemin tarihsel anlatısı olarak uzun zaman kabul görmesinin yanı sıra son zamanlarda yapılan araştırmalar ile metin eleştirmenlerinin ilgisini daha fazla çekmeye başlamıştır. Yapılan araştırmaların sonucunda geleneksel inancıya göre olan, Elçilerin İşleri

Güvenilir Metinler midir?, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2022).

¹³ Geleneksel Hristiyan inancında Luka İncili ile Elçilerin İşleri, Pavlus'un takipçisi Doktor Luka'ya nispet edilmektedir. Bu konu yazar başlıklı bölümde detaylı şekilde ele alınacaktır.

¹⁴ Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 116.

¹⁵ Charles K. Barrett, *The Acts Of The Apostles a Shorter Commentary* (England: T & T Clark, 2002), xxi.

kitabının Pavlus'un takipçisi Doktor Luka tarafından yazıldığı ve Luka'nın, İsa'nın vefatının hemen peşindeki olayları objektif ve görgü tanığı olarak aktardığı bilgisi sorgulanmaya başlanmıştır.¹⁶ Elçilerin İşleri kitabı diğer Yeni Ahit kitapları gibi ciddi anlamda metin eleştirisine tabi tutulup muhtemel yazarı, yazım tarihi ve kaynakları tartışılmıştır. Aşağıdaki bölümden itibaren bu eleştiriler teker teker ele alınıp tartışma konuları ve muhtemel sonuçlar okuyucu ile paylaşılacaktır.

2. Yazar Hakkında

Elçilerin İşleri'nin yazarı hakkında günümüzde iki yaygın kanaat vardır. Bunlardan ilki MS ikinci yüzyıldan beri savunulan geleneksel Hristiyan inancıdır; buna göre kitabın yazarı Pavlus'un hekim takipçisi Luka'dır. İkincisi ise son zamanlarda kuvvetli bir şekilde dile getirilen Elçilerin İşleri'nin anonim bir yazar tarafından kaleme alındığı kanaatidir.¹⁷

Hem geleneksel görüşü savunanlar hem de bazı modern dönem metin eleştirmenleri tarafından, Elçilerin İşleri'nin yazarı ile Luka İncilinin yazarının aynı kişi olduğu düşünülmektedir. Elçilerin İşleri yazarı, kitabının ilk başında¹⁸ "Theofilos" diye bir kişiden bahseder ve bu kişiye İsa'nın eylemlerini ve öğretilerini kaleme aldığı bir önceki kitabının var olduğuna değinir. Devamında İsa'nın Kutsal Ruh vasıtasıyla elçilere birtakım görevler verip göğe alınmasını aktarır. Luka İncilinin başlangıç bölümüne¹⁹ bakıldığında da yazarın, Theofilos'a bir tarihçe yazdığına dair ifadeleri görebiliriz. Theofilos ismi ilk olarak Luka İncili'nde değinilmekle birlikte yazar, kendisinin güvenilir ve titiz biri olduğunu, anlattığı olayların başından beri görgü tanığı olan Tanrı hizmetkârlarından aldığını aktarır. Böylece yazar hem Elçilerin İşleri yazarı hem de Luka İncilinin yazarı olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.

Luka-İşler²⁰ aynı yazar tarafından kaleme alındığını gösteren başka argümanlara örnek olarak Luka İncilinin sonunda yer alan diriliş/yükseliş hikâyesinin Elçilerin İşlerinin başında da yer alması misal olarak verilebilir.²¹ Joseph

¹⁶ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 14-15.

¹⁷ Frank Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options", *Issues in Luke-Acts Selected Essays*, ed. Sean A. Adams-Michael Pahl (Piscataway: Gorgias Press, 2012), 8.

¹⁸ Elç.1:1-4.

¹⁹ Luk.1:1-4.

²⁰ Birçok eserde Luka İncili ile Elçilerin İşleri kitabı kısaca birlikte ifade edilebilmek adına Luka-İşler kısaltması ile geçer. Biz de bazı yerlerde bu kısaltmadan yararlanmak istedik.

²¹ Christine R. Shea, "Names in Acts", *Acts and Christian Beginnings: The Acts*

A. Fitzmyer, her iki eserin kelime ve içerik yönünün birbiri ile olan benzerliğinden bahsetmektedir. Örnek olarak hem Elçilerin İşlerinde hem de Luka İncilinde kelime dağarcığı, ifade kullanımı, üslup ve benzer kompozisyon tarzlarının aynı olması ve kullandıkları temaların, teolojilerinin ve düşünce yapılarının benzer olmasıdır.²²

Ne Elçilerin İşleri'nde ne de Luka İncili'nde yazar kimliğini açıklamamaktadır. Ancak Luka-İşlerin içeriğine bakılarak yazar hakkında birtakım çıkarımlar yapılmıştır. Örnek olarak Frank Dicken, Luka İncili'nin ilk pasajlarına bakılarak yazarın erkek olması ihtimalinden bahsetmektedir.²³ C. K. Barrett ise, Elçilerin İşleri ve Luka İncili'nin yazarının edebi yönünün kuvvetli olmasını ön plana çıkarır. Ona göre yazarın üslubu, durumları tarif edişi ve olayları anlatışı son derece başarılı ve ahenklidir. Ayrıca yazarın iyi bir eğitim aldığını ve kaliteli Grekçe kullandığını vurgular. Barrett övgüsünü biraz daha ileriye götürerek, birinci yüzyılda pek fazla bilim adamı bulunmadığını, ancak Luka-İşlerin yazarı olan kişinin o dönemin bilim adamlarından biri olması gerektiğini ifade eder.²⁴

2.1. Elçilerin İşleri Yazarının Pavlus'un Arkadaşı Doktor Luka Olduğu Hakkında

Hristiyan geleneğinde Luka-İşler yazarının Doktor Luka olduğunu ifade etmiştik. Peki, geleneğin Doktor-Luka'da ısrarcı olmasında kati argümanlara sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? şeklindeki bir soruya hayır cevabı ile karşılık verilebilir. Doktor Luka'nın Hristiyan gelenekte yer edinmesinin, Kilise Babası Irenaeus'a²⁵ borçlu olduğu tahmin edilmektedir. Irenaeus, Elçilerin İşleri yazarının Doktor Luka olduğunu ilk defa dile getirmesinin yanı sıra yine aynı kişinin Luka İncilinin de yazarı olduğunu savunan ilk kişilerden biridir.²⁶ Böylece Hristiyan geleneğinde bir kitap daha anonim konumundan çıkarılıp bir yazara atfedilmeye çalışılmıştır.

Dicken, Doktor Luka'nın Elçilerin İşleri'nin yazarı olduğunu savunanların argümanlarını üçe ayırarak mevcut başlığımız hakkındaki temel görüşlerimizi

Seminar Report, ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (Salem: Polebridge Press, 2013), 27.

²² Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1998), 49.

²³ Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 8.

²⁴ Barrett, *The Acts Of The Apostles a Shorter Commentary*, xxiii.

²⁵ Irenaeus, ikinci yüzyılın sonlarına doğru yazan Hristiyan bir piskopostur.

²⁶ Dennis E. Smith, "The Author of Acts", *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Report*, ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (Salem: Polebridge Press, 2013), 9-10.

özetler:

1. Elçilerin İşlerindeki biz pasajları²⁷ yazarın görgü tanığı olduğuna delalet etmesi.
2. Biz pasajlarının, Pavlus'un Hapishane Mektupları ile birlikte okunmasıyla potansiyel yazar adayları²⁸ arasındaki seçimin daraltılabildiği.
3. Erken Hristiyan yazarları, Doktor Luka'nın Elçilerin İşleri yazarı olduğunu düşünmeleri.²⁹

Elçilerin İşleri yazarının, kendi isminden hiçbir yerde bahsetmediği yukarıda belirtilmişti. Doktor Luka ise, Yeni Ahit'in bazı mektuplarında ismen geçmektedir ve Hristiyan apolojistleri tarafından bu isim kullanılmaktadır. Bu mektuplara örnek olarak, Filimon 24'te Luka'dan Pavlus'un 'çalışma arkadaşı', Koloseliler 4:14'te ise 'sevgili hekim' olarak söz edilmektedir

2.2. Anonim Bir Yazar Olduğu Hakkında

Modern dönem eleştirel bilim insanları, geleneksel Hristiyan inancının aksine Luka-İşler yazarının anonim biri olduğunu düşünmektedirler.³⁰ Bir önceki bölümde, geleneksel görüşün Doktor Luka üzerinde yoğunlaşma sebeplerine değinilmiştir. Bu bölümde ise metin eleştirmenlerinin getirdiği karşıt argümanlar incelenerek şu tartışma konuları ele alınacaktır:

1. Hapishane Mektuplarındaki muhtemel kişiler arasında Doktor Luka'nın seçilmesi.
2. Elçilerin İşlerindeki terminolojiye bakılarak yazarın bir doktor olduğu düşüncesi.
3. Biz pasajlarının yazara olan işareti.

Geleneksel inanca göre Elçilerin İşleri'nin yazarı, Pavlus'un hapisteyken inanan topluluğa yazdığı ve hapishane mektupları olarak bilinen metinlerde geçen kişilerden biridir. Bu kişiler yukarıdaki dipnotta belirtilmiş olup, geleneksel inanç özellikle Doktor Luka üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dicken, hapishane mektupları bağlamında Doktor Luka'yı Elçilerin İşleri yazarı olarak görmez. O, "Luka" (Λουκας) isminin dönemin çok yaygın isimlerinden olduğunu ve Pavlus'un bu hapishane mektuplarında bahsettiği çalışma ve yol arkadaşlarının sayısının fazlalığından bahsetmektedir. Ayrıca Luka-İşler yazarının, mektuplarda

²⁷ Biz pasajları ile ilgili tartışma konusu bir alt bölümde değinilecektir.

²⁸ Bu kişiler: Markos, İsa Justus, Epafros, Dimas, Epafroditus veya Luka'dır.

²⁹ Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 9.

³⁰ Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 9.

geçen kişilerden birinin olması gerekmediğini sadece olası bir aday havuzunun muhtemel bir kişisi olduğunu savunmaktadır.³¹

Geleneksel inancın Elçilerin İşleri yazarının Doktor Luka olduğunu savunmasının bir diğer sebebi ise kitapta kullanılan tıbbi terminolojinin varlığıdır. Pavlus’a isnat edilen ama Pavlus’a ait olamayacağına dair çok ciddi eleştirilere³² maruz kalan Koloseliler mektubunun 4:14’teki pasajında “Sevgili Hekim Luka” tabiri geçmektedir. Buna binaen geleneksel inanç, Doktor Luka’nın, Luka-İşler yazarı olduğunu düşünmektedir.

Barett, Elçilerin İşlerindeki tıbbi terminolojinin Doktor Luka’yı göstermediğini vurgulamaktadır. O’na göre Elçilerin yazarı kullandığı kelimelerin bir kısmını doktorların Grekçe yazılmış kitaplarından almıştır. Ama bu terminolojinin sadece doktorlar arasında değil diğer tür kitaplarda da bulunabileceğinden de bahseder. Ayrıca Barett, Yunan tıp okullarının kendilerine özgü teknik kelime daracağı olmadığından da söz etmekle birlikte,³³ Elçilerin İşleri yazarı için terminolojiye bakılarak bir varsayım yapılacaksa doktor olmasından ziyade bir denizci olması gerektiğine değinir.³⁴

Elçilerin İşleri yazarı hakkında belki de en önemli tartışma konusu, kitabın ikinci yarısından itibaren başlayıp yer yer gözüküp daha sonra kaybolan “biz pasajları”dır. Hristiyan geleneğinde biz pasajlarının işaret ettiği kişinin Doktor Luka olduğunu yukarıdaki bölümde ifade etmiştik. Lakin metin eleştirmenleri biz pasajlarını taştırmaya açarak Elçilerin İşleri yazarının Doktor Luka’ya isnat edilmesinin gereksizliğine kanaat getirmişlerdir. Geleneğin aksine bu pasajlardaki birinci çoğul kullanımı zorunlu olarak bir görgü tanığına işaret etmemektedir.

“Biz pasajları” ilk olarak Elçilerin İşleri 16:10’da başlamakta ve burada birinci çoğul kişiyle Pavlus’un misyonerlik faaliyeti için Makedonya’ya gidişinden söz edilmektedir. Elçilerin İşleri üzerine geleneksel görüşün öncüsü olan Irenaeus, “biz pasajları” konusunda da etkili olmuş, diğer Kilise Babalarını da etkileyerek birinci çoğul kişinin Pavlus’un yolculuklarına ve faaliyetlerine bizzat katılmış biri olduğunu savunmuştur.³⁵

³¹ Dicken, “The Author and Date of Luke-Acts”, 12.

³² Detaylı bilgi için ilgili kitap bölümündeki “Pavlus’un Sahte Mektupları” başlıklı yazıya bkz. Bart D. Ehrman, “Kitab-ı Mukaddes’i Kimler Yazdı?”, *İsa’ya Rağmen Hristiyanlık*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020).

³³ Barett, *The Acts Of The Apostles a Shorter Commentary*, xxiii.

³⁴ Charles K. Barett, *A Critical And Exegetical Commentary the Acts of the Apostles* (Edinburg: T&T Clark, 1994), 1/xiv.

³⁵ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 98.

Brandon D. Crowe'un biz pasajları hakkındaki üç sorusu, tartışmanın kapsamını net bir şekilde özetlemektedir: Luka, birinci çoğul şahıs kullanılan bir kaynak mı kullandı? Olayların görgü tanığı olmadığı halde edebi bir teknik mi kullandı? Yoksa Luka, Pavlus'la birlikte tüm biz pasajlarında fiilen bulunmakta mıydı?³⁶

Barett ise Crowe'a yakın bir anlam ile biz pasajları hakkında düşünülen görüşleri üçe ayırarak şöyle özetlemektedir;

1. Geleneğin görüşüdür ki birinci çoğul ekindeki kişi bütün kitabın yazarı ve biz ifadelerinde bizzat olayların görgü tanığıdır.
2. Elçilerin İşleri yazarı görgü tanığı olmadığı halde, biz pasajlarını başka bir kaynaktan (görgü tanığı) aldı.
3. Elçileri İşlerindeki biz pasajları tamamen kurgusaldır ve başka amaçlarla kitaba eklenmiştir.³⁷

Dicken ise Barett'in son iki muhtemel görüşünü destekleyerek, Elçilerin İşleri'ndeki birinci çoğul ekinin kullanımının edebi bir gelenekten kaynaklanmış olabileceğini ya da kitabın yazarının, kullandığı kaynakta karşılaştığı bu tür ifadeleri değiştirmeden aktarmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Dicken, bir görgü tanığının çok önemli olaylarda hadiseye katılımını daha açık ifadelerle belirtmesi gerektiğini düşünmektedir.³⁸

Araştırmacılar genel olarak, 'biz bölümleri' ile Pavlus'un hapisshane mektupları arasındaki ilişkiyi, yazarın Pavlus'un mektuplarıyla uyumsuzluğunu ve Hristiyan apolojistlerin yazar olarak Luka'yı benimseme nedenlerini değerlendirmişlerdir. Ayrıca metin eleştirmenleri genellikle Elçilerin İşleri yazarına Luka diye isimlendirmeye devam ederler. Lakin Luka diye adlandırmalarının sebebi Elçilerin İşleri yazarını geleneğin inancıyla aynı gördükleri için değil; gerçek yazarın kimliğinin belli olmadığından sadece yazara atıfta bulunmak içindir.³⁹

³⁶ Brandon D. Crowe, "The Sources for Luke and Acts: Where Did Luke Get His Material (and Why Does it Matter)?", *Issues in Luke-Acts Selected Essays*, ed. Sean A. Adams-Michael Pahl (Piscataway: Gorgias Press, 2012), 91.

³⁷ Barett, *The Acts Of The Apostles a Shorter Commentary*, xxiv.

³⁸ Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 11-12.

³⁹ Elçilerin İşleri yazarının anonim olarak kabul edildiği halde ima amacıyla Luka olarak kullanıldığına örnek olarak bkz. Smith, "The Author of Acts", 10. Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 17.

Elçilerin İşleri'nin yazarı genel hatlarıyla değerlendirildiğinde, Grek literatürüne aşina, Gentile kökenli olması muhtemel, retorik tekniklere hâkim⁴⁰, hikâyelerinde çeşitli üsluplar kullanabilen ve Grekçe deyimlere hâkim⁴¹ biri olarak tanımlanabilir.

3. Muhtemel Yazım Tarihleri

Elçilerin İşleri'nin yazım tarihi, kitabın yazarıyla doğrudan ilişkilidir. Ayrıca bir önceki bölümde belirtildiği gibi, mevcut çalışmalar ve yazarın anonim kimliği göz önüne alındığında tarih aralığının değişkenlik göstermesi oldukça doğaldır. Geleneksel görüş yazım tarihini kitaptaki son olaylarla ilişkili görmektedir. Kitabın son bölümünde Pavlus, Roma'da esir konumundadır ve buda tarihin yaklaşık olarak MS 60'lı yılları göstermektedir. Lakin metin eleştirmenleri yaptıkları çalışmalar ile argümanlarını sunarak bu tarihin çok ötesini (İkinci yüzyılın ilk yarısı) söylemişlerdir, biz de Elçilerin İşleri için muhtemel tarihleri iki kısma ayırarak (muhtemel erken tarih-muhtemel geç tarih) metin eleştirmenlerinin görüşlerini paylaşacağız.

3.1. Terminus a Quo (Muhtemel Erken Tarih)

Frank Dicken, makalesinde muhtemel erken tarihlere ilişkin argümanlarını paylaşmaktadır. Ona göre, terminus a quo'nun belirlenmesinin birkaç yolu bulunmaktadır.

1. Kitapta geçen en son olay.
2. Pavlus'un ölümünden yazarın haberdar olup olmadığı konusu.
3. Elçilerin İşleri, Luka İncilinden sonra yazıldığı ve Luka İncilinin bir kaynağı olan Markos İncilinin yazım tarihi.

Dicken, Elçilerin İşleri kitabının muhtemel en erken tarihini MS 60 olduğunu söyler. Bu söylemini dönemin valisinin görev yıllarına ve Pavlus'un son zamanki olaylarına bina eder. Pavlus'un hapsedildiği dönemin Yahudiye valisi Porcius Festus'tur. Eleştirmen, Festus'un 57-59 yılları arasında göreve başladığından ve Pavlus'un da yargılanması ve deniz yolculuklarının belli bir vakit almasını varsayarak MS 60'ı gösterir. Yalnız Dicken, yazarın Pavlus'un ölümünü bildiği halde kitabında bahsetmemesini teolojik sebeplere dayandırarak muhtemel erken yazımı MS 65'e kadar taşır.⁴²

⁴⁰ Smith, "The Author of Acts", 10.

⁴¹ Barrett, *A Critical And Exegetical Commentary*, 1/xiv.

⁴² Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 18-19.

Fitzmyer, metin eleştirmenlerinin argümanlarına dayanarak onların Elçilerin İşleri kitabına muhtemel verdikleri erken tarihi MS 60-70 arasına yerleştirmektedir. Fitzmyer'in kitabında geçen metin eleştirmenlerinin muhtemel erken tarihleri özetle şunlardır:

1. Kitapta Pavlus'un Roma'da esir olduğu bahsi geçmesinin yanı sıra ne Sezar'ın onu yargılamasından nede idamından söz edilmez bu yüzden Elçilerin İşleri MS 70 sonrası olamaz.
2. Kitapta Hristiyanların Neron tarafından zulme uğradığından (MS 64) bahsedilmez.
3. Kitapta Hristiyanlık, Roma'nın topraklarında yasal bir din gösterilmesi ile Nero'nun Hristiyanlara zulmetmesi dönemi zıtlıklar barındırmaktadır ve bu yüzden Nero'nun zulmünden önce yazılmış olmalı.
4. Kitabın muhtevası sevinç ve huzuru yansıtırken yazarın, Pavlus'un idamını bilmesi ve Hristiyanların zulme uğraması muhtemel değildir.
5. Yazar, Pavlus'un mektuplarının bir araya getirilmesinden haberdar olmadığı için kitabını erken bir tarihte yazmıştır.

Fitzmyer ve bazı bilim adamları genel çerçevede muhtemel erken tarihlendirme argümanlarının temel bir problem taşıdığını belirtir. Bu sorunun temel nedeni, yazarın kitabı ani biçimde sonlandırarak olay örgüsünü açık bırakmasıdır.⁴³

3.2. Terminus ad Quem (Muhtemel Geç Tarih)

Son yüzyıllarda yapılar çalışmaları ile Elçilerin İşleri kitabı anonim bir yazar tarafından yazıldığı görüşü yukarıdaki bölümde paylaşılmıştı. Kitabın anonim bir yazar tarafından kaleme alındığı kabul edildiğinde yazım tarihi büyük bir farklılığa uğramaktadır. Bu fark, İncillerde olduğu gibi 5-10 sene azalıp artma payı gibi değildir. Örnek vermek gerekirse *terminus a quo* MS 60 olarak kabul edilebilirken, *terminus ad quem* MS 140'lara dayanmaktadır.

Dicken, Elçilerin İşleri yazarı anonim olduğu için ölüm tarihini *terminus ad quem* olarak sınır kabul edilmesinin mümkün olmadığından bahseder. Bu sebepten dolayı geç tarih için erken dönem yazarların Elçilerin İşleri kitabından bahsedip bahsetmediklerine bakmayı önerir. Bu bağlamda kitaba işaret edilecek erken dönem Hristiyan yazarı olarak "Markion"u gündeme getirir. MS 140 civarında ilk sistematik Hristiyan kutsal kitap kanonunu, Pavlus'un on mektubu ve redaksiyona uğrattığı Luka İncili ile oluşturan Markion, Elçilerin

⁴³ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 51-52.

İşleri kitabının geç tarihini 130-135 yıllarına çekmiştir.⁴⁴ Fitzmyer, bir takım metin eleştirmeninin⁴⁵ MS 100-130 yılları arasını savunduklarını belirtmektedir. Metin eleştirmenlerinin odağındaki bir isim olan Yahudi tarihçi Flavius Josephus dikkat çekmektedir. Kimi yazarlara⁴⁶ göre Elçilerin İşleri yazarı kaynak olarak Josephus'un kitabından faydalanmıştır. Bu faydalanmaya örnek vermek gerekirse, Elçilerin İşlerinde geçen bir kısım pasajlarda⁴⁷ birkaç elçi mahkemede yargılanırken Ferisilerden saygın bir din adamı olan "Gamaliel" mahkeme heyetine tavsiyede bulunur. Mahkemede yargılanan elçilerin kötü niyet barındırdıkları takdirde sonlarının daha önce mahkemede isyan ile yargılanan iki kişi gibi olacaklarından bahseder. Elçilerin İşleri bu kişileri kronolojik olarak "Tevdas" ve "Celileli Yahuda" olduğunu belirtir. Aynen Elçilerin İşlerindeki gibi Josephus'ta eserinde ilk önce Tevdas'ın öldürülmesinden daha sonra da Celileli Yahuda'nın öldürülmesinden bahseder. Lakin bu tarihsel kronolojide çok büyük bir yanlışlık vardır ve Elçilerin İşleri yazarının, Josephus'tan yararlandığı düşüncesine sebep olmaktadır. Celileli Yahuda'nın MÖ 6'da isyan etmesinin yanı sıra Tevdas MS 44 yılında isyan etmiş ve öldürülmüştür. Yani ilk isyan eden Tevdas değil Celileli Yahuda'dır, ayrıca aralarında yarım asır bulunmaktadır. Pervo, Luka'nın Josephus'u okuyarak hataya düştüğünü, çünkü Gamaliel'in mahkemede konuşma yaptığı sırada daha Tevdas'ın isyan bile etmediğini paylaşır.⁴⁸ Elçilerin İşleri yazarı Josephus'tan faydalanması hem kitabın tarihinin belli bir yıl altına düşmemesini (MS 100) sağlarken bir açıdan da Elçilerin İşleri yazarının Pavlus'un arkadaşı Doktor Luka olmadığını göstermektedir.

Terminus ad quem için bazı terimlerin kullanımı, toplumun bir kısmına yönelik düzenlemeler ve kitaptaki bazı anakronizmler metin eleştirmenlerinin dikkatini çekmiştir. Örnek vermek gerekirse Elçilerin İşlerinde bazı pasajlarda⁴⁹ dul kadınlar ile ilgili birtakım düzenlemeler vardır. Metin eleştirmenleri kitapta bahsi geçen dul kadınlar ile ilgili düzenlemeyi erken bir tarih olarak ikinci yüzyılın başlarına yerleştirir.⁵⁰ Terimlere birkaç örnek vermek gerekirse, Hristiyan⁵¹ kelimesi dikkat çekmektedir. Bu kelime Mesih takipçileri için ilk kez kullanılmasının yanı sıra yaygınlık kazanması ikinci yüzyılda olmuştur.⁵²

⁴⁴ Dicken, "The Author and Date of Luke-Acts", 21.

⁴⁵ Burkitt, G. Klein, H. Koester, J. Knox, J.C. O'Neill, Overbeck, Schmiedel, Townsend

⁴⁶ F. Crawford Burkitt ve Joseph Gedaliah Klausner

⁴⁷ Elç.5:33-37.

⁴⁸ Smith-Tyson, *Acts and Christian Beginnings*, 71.

⁴⁹ Elç.6:1-6.

⁵⁰ Smith-Tyson, *Acts and Christian Beginnings*, 120.

⁵¹ Elç.11:26.

⁵² Smith-Tyson, *Acts and Christian Beginnings*, 136.

Bir başka örnek ise Hristiyan cemaat arasında liderlik için verilmiş olan⁵³ “ihtiyarlar” unvanıdır. Böyle bir liderlik unvanı Elçilerin İşlerinde bahsedilen tarih aralığında geçmesi mümkün gözükmemektedir. İhtiyarlar unvanı yukarıdaki terim ve düzenleme gibi ikinci yüzyıla ait gözükmemektedir.⁵⁴ Bu örnekler ayrıca anakronizme de örnek olmasının yanı sıra Pervo’nun Elçilerin İşleri hakkında bahsettiği birkaç anakronizme de değinmekte fayda var. Ona göre en az tartışmalı olan birkaç anakronizm örneği bulunmaktadır ve Pervo bu terimlerin erken ikinci yüzyıl dünyasını gösterdiğini belirtmektedir. Bu örnekler; Presbiteryenlerin “piskopos” olarak isimlendirilmesi; kişilerin diyakoz olarak atandığı; dul kadınların toplumda belli bir konuma geldiğidir.⁵⁵

Elçilerin İşleri yazarını anonim kabul eden metin eleştirmenleri için muhtemel yazım tarihleri ikinci yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Muhtemel tarihi belirlerken şu konuları dikkate aldıkları araştırmamız sonucu tespit edilmiştir;

1. Erken dönem yazarların Elçilerin İşleri kitabı hakkında bahsetmeleri veya kaynak olarak kullanmaları.
2. Kitaptaki terimlerin kullanımı.
3. Dini ve sosyal sınıfların oluşumu.
4. Kitaptaki muhtemel anakronizmler.

Elçilerin İşleri kitabının yazım tarihini belirlemede önemli bir payı olan Elçiler Semineri, en olası tarihi MS 130 olarak belirlemektedir.⁵⁶ Birçok metin eleştirmeni tam olarak MS 130 demese de bu tarihe yakın bir rakam vererek⁵⁷ veyahut kitabı ikinci yüzyılın başlarına yerleştirmek suretiyle muhtemel yazım tarihini paylaşmışlardır. Kitap için hem *terminus a quo* hem de *terminus ad quem* için genel bir tarih vermek gerekirse kitap Pavlus’un idam tarihi MS 60 ile Markion’un kanonunu oluşturmaya başladığı tarihin 5 yıl öncesi olan MS 135’e yerleşmektedir.

⁵³ Elç.14:23.

⁵⁴ Smith-Tyson, *Acts and Christian Beginnings*, 163.

⁵⁵ Joseph Verheyden, “The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose?”, *Issues in Luke-Acts Selected Essays*, ed. Sean A. Adams-Michael Pahl (Piscataway: Gorgias Press, 2012), 41.

⁵⁶ Richard I. Pervo, “The Date of Acts”, *Acts and Christian Beginnings The Acts Seminar Report*, ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (Salem: Polebridge Press, 2013), 5.

⁵⁷ Örnek olarak Dicken, MS 130-135 tarihini gösterir Dicken, “The Author and Date of Luke-Acts”, 21.

4. Muhtemel Kaynakları

Elçilerin İşleri Kitabı kaynaklarının tespit edilebilir ve güvenilebilir olması önem atfetmektedir. Çünkü Erken Hristiyan tarihi, özellikle kilise tarihi anlatısının doğruluğu önemli bir şekilde kaynakların güvenliği ile doğrudan bağlantılıdır. Lakin kitabın kaynaklarını tespit etmek, metin eleştirmenleri için büyük bir problem olmuştur. Luka İncili için gerek Markos İncili gerekse Q İncili kaynak olarak gösterilebilirken Elçilerin İşleri için net bir şey söylene-memektedir. Ernst Haenchen, yazarın Luka İncilinde kaynakları kullanırken kendi üslup ve teolojisiyle metinleri yeniden revize ettiği gibi Elçilerin İşle-rinde de aynı metodu uyguladığını varsayar ve böylece Elçilerin İşleri kayna-ğının belirlenmesinin imkânsız olduğundan bahseder.⁵⁸

Elçilerin İşlerine yapılan ilk kaynak eleştirilerinden 18. yüzyılda bir semi-ner programında kitabın farklı kaynaklara sahip olduğunu belirten Flensburg Rektörü, Bernhard L. Königsman, dikkat çekmektedir. Königsman, Elçiler ki-tabının metnindeki üslubun farklı olması, birbiri içinde düzensizlikler barındır-ması ve çelişkiler içermesini delil göstererek farklı birçok kaynağın var oldu-ğunu gündeme getirmiştir. Königsman, kitabın farklı kaynaklar barındırdığını belirterek metin eleştirmenleri tarafından Elçilerin İşleri kaynağının araştırıl-masına ilgi uyandırırken kitabın hangi kaynakları kullanıldığını belirtmemiş-tir.⁵⁹ Bu kısa girişten sonra aşağıdaki bölümden itibaren metin eleştirmenleri-nin muhtemel Elçilerin İşleri kaynağı hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Jacob Jervell, sözlü geleneğin, Elçilerin İşleri Kitabı'nın ana kaynağını oluşturduğunu düşünmektedir. Ona göre Luka'nın tarihsel dönemi Elçilerin dö-nemiyle ilgili bir geleneğin oluşması için uygun bir zamandı. Erken Hristiyan-lıktaki önemli figürlerin misyon faaliyetleri ile kilisenin tutum ve tavrı belli bir gelenek halini almış ve vaazlarda bu faaliyet, tutum ve tavırlar cemaatlere ak-tarılıyordu. Jervell, sözlü geleneğin Hristiyan cemaat arasında yaygın olması-nın yanı sıra misyonerlerle iletişim için kullanılan mektuplarında Elçilerin İş-leri için kaynak olabileceğinden bahsetmektedir.⁶⁰

Bilim insanları kuvvetli bir muhtemel olarak Eski Ahit'in spesifik olarak Septuagint'in (LXX) Elçilerin İşlerinde kaynak olarak kullanıldığını varsay-maktadırlar. Onlara göre kitabın içerisinde toplamda 37 adet LXX'ten bölümler bulunmaktadır.⁶¹ Yazarın Aramice yerine Yunanca versiyondan yararlanması

⁵⁸ Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 81.

⁵⁹ Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 24.

⁶⁰ Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, 6-7.

⁶¹ Perry V. Kea, "Sources in Acts", *Acts and Christian Beginnings The Acts Seminar Report*, ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (Salem: Polebridge Press, 2013), 11.

LXX'in inananlar arasında bilinir ve güvenilir bir kaynak olduğunu düşündürmektedir. Yazar Septuagint'ten muhtemel 37 yerden yararlanmasının yanı sıra kullandığı üslup ve teolojik bağlamı ile benzerlik göstermesi de dikkat çekmektedir.⁶²

Crowe, bir makale yazısında bazı araştırmacıların Eski Ahit'teki bazı karakter ve olayların Elçilerin İşlerindeki karakter ve olaylar ile benzerliğinin olduğunu vurguladıklarından bahsetmektedir. Bir tane örnek vermek gerekirse Crowe, Elçilerin İşleri pasajlarında geçen⁶³ Hananya ile karısı Safıra'nın ölümü, Eski Ahit'teki⁶⁴ Akan'ın ölümünü hatırlattığını aktarır.⁶⁵ Kenneth D. Litwak ise yazarın kendi teolojik amacı için Eski Ahit'teki bazı vaat ve kehanetlerin Elçilerin İşlerinde gerçekleştiğini göstermeye çalıştığından bahseder. Buna da tek bir örnekle yetinmek gerekirse on iki havariden biri olan Yahuda'nın ölmesi ve onun yerine başka birinin geçmesi Eski Ahit'in vaatlerinden bir tanesidir.⁶⁶ Fitzmyer ise Eski Ahit'teki hikâyelerin, Elçilerdeki hikâyelere temel yapılarak, kutsal tarih vurgusunun ön plana çıkarılması ve anlatılan hikâyelerin zenginleştirilmesi amaçlandığını vurgulamaktadır.⁶⁷

Metin eleştirmenleri arasında Pavlus'un mektupları Elçilerin İşleri Kitabı'na kaynak olup olmadığı önemli bir yer tutmuştur. Ayrıca bu konu son yıllarda düşünce değişikliğine uğramıştır. Elçilerin İşlerinde çok önemli bir kısmı tutan hatta kitabın ikinci yarısında ana karakter rolü olan Pavlus, misyon çalışmaları sırasında birtakım mektuplar yazmıştır. Lakin Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un bu mektupları yazdığına dair herhangi bir bilgi geçmemektedir. Ayrıca Pavlus'un mektuplarındaki Pavlus karakteri ile Elçilerin İşlerindeki Pavlus karakteri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu iki nedenden dolayı metin eleştirmenleri Pavlus'un mektupları ile Elçilerin İşleri arasında kaynak yönünden bir ilişkinin olmadığına inanmaktaydılar. Fakat son yıllarda birçok bilim insanı mezkûr metinlerin bazı pasajları arasında bir kaynak ilişkisinin var olduğundan bahsetmişlerdir. Bu kaynak ilişkisi, Elçilerin İşleri ile Pavlus'un bazı mektupları arasındaki sözel paralelliklerden meydana gelmektedir. Yine tek bir örnek ile yetinmek gerekirse Pavlus'un Şam'da öldürülmek istenmesi ve bunun

⁶² Marion L. Soards, *The Speeches In Acts: Their Content, Context, And Concerns* (Westminster: John Knox Press, 1994), 144.

⁶³ Elç.5:1-11.

⁶⁴ Yşu7:1-26.

⁶⁵ Crowe, "The Sources for Luke and Acts", 88.

⁶⁶ Kenneth D. Litwak, "Use of the Old Testament in Luke-Acts: Luke's Scriptural Story of the "Things Accomplished among Us"", *Issues in Luke-Acts*, ed. Sean A. Adams-Michael Pahl (Piscataway: Gorgias Press, 2012), 151.

⁶⁷ Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 90.

sonucunda öğrencileri tarafından bir sepet içinde surlardan aşağıya indirilmek suretiyle kaçırılarak kurtulması hadisesidir. Elçilerin İşleri kitabı ile Pavlus'un mektupları⁶⁸ arasındaki tek farkın Pavlus'un canına kasteden kişinin/kişilerin farklı olmasıdır. Yukarıdaki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi Elçilerin Yazarı eline geçen kaynakları kendi teolojisi bağlamında yeniden revize etmiştir.⁶⁹

Elçilerin İşleri muhtemel kaynakları hakkındaki metin eleştirmenlerinin görüşlerine devam etmeden önce yukarıdaki bazı bilgilere istinaden kitabın ikinci yarısının kendi başına farklı bir kaynağa isnat edildiği hakkında kısa bilgi verilecektir. Bazı bilim insanları kitabın ikinci yarısını ilk yarısından ayırarak ikisi arasında farklı kaynakların kullanıldığını belirtirler. Böyle bir ayırım yapmanın birkaç sebebi vardır. İlk sebep olarak yukarıda ifade ettiğimiz üzere kitabın ikinci yarısının büyük bir kısmında olay ve örgüler belli karakterler etrafında şekillenmesidir. Başka bir sebep ise kitabın ikinci yarısı detaylardan yoksun olması ve hikâyenin anlatısındaki olaylar silsilesi birbirinden kopuk durmasıdır. Ek olarak, Elçilerin İşlerinde otuz yedi adet LXX'den alıntı olduğunu belirtmiştik, bu alıntıların otuz beş tanesi ilk yarıda yer alırken sadece iki tanesi ikinci yarıda yer almaktadır. Bu durumdan dolayı bazı metin eleştirmenleri her iki kısmın kaynaklarının farklı olduğunu düşünmüşlerdir.⁷⁰

Bazı metin eleştirmenleri “Antakya Kaynağı” ismini verdikleri sözlü veya yazılı bir kaynağın Elçilerin İşleri Kitabında kullanılabilme ihtimalinden bahsederler. Bu görüşü savunanlardan birisi R. Bultmann'dır. O Elçilerin İşleri yazarının Antakyalı olduğunu düşünmesinin yanı sıra kitabın iki tane muhtemel kaynağından bahseder; “Antakya Kaynağı” ve “Seyhat Planı”.⁷¹ Frederick F. Bruce, Elçilerin İşleri yazarının Antakya'ya özel bir ilgi gösterdiğinden bahseder. Örnek olarak şunları verir; Kudüs Kilisesindeki yedi liderden sadece Antakyalı olanının kökeninin belirtilmesi; Antakya Kilisesinin kuruluşuna dair verilen bilgilerin diğer Gentile Kiliselerinkinden daha detaylı olması; Peygamberleri ve öğretici kadrosu açıklanan tek Gentile Kilisesi, Antakya Kilisesi olması; Antakyalı dini önderlerin daha ön planda tutulması.⁷² Haenchen ise Antakya'da Gentillere vaaz verilmesi; Hristiyan adının Antakya'dan çıkması gibi

⁶⁸ Elç.9:23-25, 2; Ko.11:32-33.

⁶⁹ William O. Walker, “The Letters of Paul as Sources for Acts”, *Acts and Christian Beginnings The Acts Seminar Reports*, ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson (Salem: Polebridge Press, 2013), 116.

⁷⁰ Crowe, “The Sources for Luke and Acts”, 89.

⁷¹ Donald Guthrie, “Recent Literature on the Acts of the Apostles”, *Vox Evangelica* 2 (1963), 40.

⁷² Frederick F. Bruce, *The Acts Of The Apostles The Greek Text With Introduction And Commentary* (İngiltere: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), 9.

örneklere binaen Antakya Kaynağının muhtemel varlığından bahseder.⁷³

Bazı bilim insanları Elçilerin İşleri kitabının içindeki bazı anlatıların antik literatürden alınmış olabileceğini gündeme getirir. Örnek vermek gerekirse, antik dünyada meşhur olan Ovidius adlı birinin “Metamorfozlar” adlı eserinde “Baucis” ve “Philemon” adlı iki kişinin hikâyesi Elçilerin İşlerindeki Barnabas ve Pavlus’un Zeus ve Hermes’e benzetilmiş olmasıdır. Eğer yukarıdaki hikâye kaynak olarak kullanıldıysa Elçilerin muhtemel kaynaklarından birisi de antik literatürdür ve yukarıdaki bölümlerde birkaç kez ifade ettiğimiz üzere yazar burada da ulaştığı kaynakları kendi ideolojisi doğrultusunda revizyona tabi tutmuştur.⁷⁴

Antik Literatür gibi klasik edebiyatta metin eleştirmenlerinin dikkatini çekmiştir. Perry V. Kea, “Sources in Acts” isimli yazısında Dennis R. MacDonald’ın Elçilerin İşleri Kitabı’nın kaynakları hakkındaki düşüncelerini paylaşmaktadır. MacDonald, Greko-Romen dünyası insanların “Homeros” ve “Euripides” gibi klasik eserlere çok fazla aşina olduklarını ve o eserleri taklit etmek için eğitim aldıklarından bahseder. Bu yüzden Elçilerin yazarı da klasik edebiyat eğitimi almış olma ihtimalini gündeme getirir. Örnek olarak İsa’nın getirdiği dinin büyümesi anlatıları, klasik eserlerdeki anlatılar ile benzer olduğunu düşünür.⁷⁵ Crowe ise makale yazısında, bazı metin eleştirmenlerinin Elçilerin İşleri yazarının bazı bölümlerini Homeros’un eserlerinden yararlandığını düşündüklerini belirtir. Crowe, bu görüşün genel kabul görmediğini ama Homeros’un “Odysseia” adlı eserinin, Pavlus’un gemi hikâyesine etki etme ihtimalinin yüksekliğine değinir.⁷⁶

Sonuç

Elçilerin İşleri kitabı üzerine yürütülen tarihsel eleştiriler, bu eserin geleneksel Hristiyan inancında sahip olduğu özel konumun sorgulanmasını sağlamıştır. Kitabın geleneksel olarak Doktor Luka’ya atfedilen yazarlığı, günümüz Yeni Ahit araştırmalarında artık büyük ölçüde kabul görmemekte, eserin anonim bir yazar tarafından kaleme alındığı düşüncesi ağırlık kazanmaktadır. Bu anonim yazarlık, Elçilerin İşleri’nin tarihsel güvenilirliğini ve erken dönem kilise tarihi anlatısını da yeniden değerlendirme ihtiyacı doğurmaktadır. Metin eleştirileri sonucu ortaya çıkan tablo, Elçilerin İşleri’nin tarihsel bir kaynak olarak titizlikle kullanılmasını gerektirmektedir. Zira yazarın kaynakları revize etmesi ve kendi teolojik perspektifi doğrultusunda aktarması, eserdeki bilgilerin

⁷³ Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 84.

⁷⁴ Smith-Tyson, *Acts and Christian Beginnings*, 161-162.

⁷⁵ Kea, “Acts and Christian Beginnings”, 13.

⁷⁶ Crowe, “The Sources for Luke and Acts”, 93.

doğrudan tarihsel veriler olarak değerlendirilmesini güçleştirmektedir. Bu durum, özellikle Pavlus'un yaşamı ve misyon faaliyetleriyle ilgili anlatıların, Pavlus'un kendi mektuplarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Pavlus'un mektuplarıyla Elçilerin İşleri arasında görülen tutarsızlıklar, yazarın amacının tarihsel bir biyografi oluşturmak yerine, belirli bir teolojik ve ideolojik mesaj vermek olduğunu açıkça göstermektedir.

Kitabın yazım tarihi üzerine yapılan çalışmalar da metin eleştirmenlerinin eser hakkındaki kuşkularını derinleştirmiştir. Geleneksel tarihleme olan MS 60'lı yılların aksine, eserin ikinci yüzyılın ilk yarısında yazıldığına dair güçlü kanıtlar bulunmaktadır. Kitapta yer alan bazı terminolojiler, dini ve sosyal kurumlara yapılan göndermeler ve yazarın Flavius Josephus'tan etkilenmiş olması ihtimali, geç tarihleme tezini desteklemektedir. Bu durum, eserin erken dönem Hristiyan tarihini değil, aksine ikinci yüzyılın başındaki Hristiyan cemaatlerin gündemini yansıttığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Kaynaklar açısından bakıldığında, eserin yazarının çeşitli sözlü ve yazılı geleneklerden, Eski Ahit metinlerinden ve muhtemelen antik edebi eserlerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu kaynakların revize edilerek kullanılması, eserdeki bilgilerin kaynağının kesin tespitini imkânsız hale getirmiştir. Bu durum, Elçilerin İşleri kitabının kaynak değerini azaltmakla birlikte, yazarının yararlandığı materyalleri kendi teolojik amacına hizmet edecek şekilde yorumladığını göstermektedir.

Sonuç olarak, Elçilerin İşleri kitabı, tarihsel eleştiri yöntemleri ışığında değerlendirildiğinde, geleneksel Hristiyan inancında atfedilen kesinlikten uzak, ancak ikinci yüzyılın başlarında şekillenen Hristiyan cemaatlerin düşünce dünyasını anlamak açısından değerli bir eserdir. Kitabın tarihsel veriler yerine teolojik ve ideolojik mesajları aktarmak üzere şekillendirilmiş olması, Yeni Ahit çalışmalarında eserin farklı bir perspektifle ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Keteve Yayınları, 2021.
- Barett, Charles K. *A Critical and Exegetical Commentary the Acts of the Apostles*. 1. Cilt. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- _____. *The Acts of the Apostles a Shorter Commentary*. England: T & T Clark, 2002.
- Bruce, Frederick F. *The Acts of the Apostles the Greek Text With Introduction and Commentary*. İngiltere: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 3. Basım, 1990.

- Crowe, Brandon D. "The Sources for Luke and Acts: Where Did Luke Get His Material (and Why Does it Matter)?" *Issues in Luke-Acts Selected Essays*. ed. Sean A. Adams-Michael Pahl. 73-96. Piscataway: Gorgias Press, 2012.
- Dicken, Frank. "The Author and Date of Luke-Acts: Exploring the Options". *Issues in Luke-Acts Selected Essays*. ed. Sean A. Adams-Michael Pahl. 7-26. Piscataway: gorgias press, 2012.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir?*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Ehrman, Bart D. *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.
- Guthrie, Donald "Recent Literature on the Acts of the Apostles". *Vox Evangelica* 2 (1963), 33-49.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: The Westminster Press, 10. Basım, 1971.
- Jervell, Jacob. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 4. Basım, 2005.
- Kea, Perry V. "Sources in Acts". *Acts and Christian Beginnings The Acts Seminar Report*. ed. Dennis E. Smith-Joseph B Tyson. 10-14. Salem: Polebridge Press, 2013.
- Litwak, Kenneth D. "Use of the Old Testament in Luke-Acts: Luke's Scriptural Story of the "Things Accomplished among Us"". *Issues in Luke-Acts Selected Essays*. ed. Sean A. Adams-Michael Pahl. 147-170. Piscataway: Gorgias Press, 2012.
- Pervo, Richard I. "The Date of Acts". *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Report*. ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson. 5-6. Salem: Polebridge Press, 2013.
- Shea, Christine R. "Names in Acts". *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Report*. ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson. 22-29. Salem: Polebridge Press, 2013.
- Smith, Dennis E. "The Author of Acts". *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Report*. ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson. 9-10. Salem: Polebridge Press, 2013.

Soards, Marion L. *The Speeches In Acts: Their Content, Context, And Concerns*. Westminster: John Knox Press, 1994.

Verheyden, Joseph “The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose?”. *Issues in Luke-Acts Selected Essays*. ed. Sean A. Adams-Michael Pahl. 27-50. Piscataway: Gorgias Press, 2012.

Walker, William O. “The Letters of Paul as Sources for Acts”. *Acts and Christian Beginnings: The Acts Seminar Reports*. ed. Dennis E. Smith-Joseph B. Tyson. 116-117. Salem: Polebridge Press, 2013.



Diyalektik ve Aşkınlık Arasında: Barth ve Rahner'in Lütuf Kavramına Bakışı

Esra Nur KILIÇ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[esra.kilic14@ogr.sakarya.edu.tr], Orcid ID: 0009-0003-8705-3403



Öz: Karl Barth ve Karl Rahner 20. yüzyıl Hristiyan teolojisinin iki önemli düşünürüdür. İki teolog da lütuf kavramına ilişkin özgün yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Her ne kadar lütuf kavramını Protestanlık ve Katoliklik, aşkınlık ve diyalektiklik gibi farklı bağlam ve şekillerde değerlendirmiş olsalar da ortak bir kavram üzerine fikir yürütmeleri açısından benzerlikler taşıdıkları da görülmektedir. Bu makale, Barth'ın diyalektik teolojisi ile Rahner'in aşkın teolojisini karşılaştırarak, bu iki düşünürün lütuf kavramına dair benzerliklerini ve farklılıklarını ele almaktadır. Barth, günah nedeniyle Tanrı'dan kopmuş olan insanın tamamen pasif bir kurtuluş sürecine ihtiyaç duyduğunu vurgularken Rahner ise insan varoluşunun zaten Tanrı'ya yönelik olduğunu ve lütfun bu Tanrı'ya açıklık içinde sürekli işlediğini savunmaktadır. Makale, lütfun doğası, evrenselliği, kaynağı ve işlevi ekseninde bu iki yaklaşımı değerlendirerek, lütfun Hristiyan teolojisindeki rolüne ve çağdaş dünyadaki anlamına dair yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Barth ve Rahner'in teolojik çerçeveleri, Hristiyan geleneğindeki lütuf anlayışının derinliğini ve çok yönlülüğünü keşfetmek için bir rehber niteliği taşımaktadır. Ayrıca, bu çalışma, literatürde yeterince ele alınmamış olan bu konu üzerine mukayeseli bir analiz yaparak alana katkı sağlamayı ve ilgisine fayda sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Barth, Rahner, Lütuf, Teoloji, Tanrı, Aşkın, Diyalektik.

Giriş

Lütuf, Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın insanlara sunduğu karşılıksız ve sınırsız bir iyilik olarak tanımlanmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te bu, "İman yoluyla, lütufla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrı'nın armağanıdır. Kimsenin övünmemesi için iyi işlerin ödülü değildir."¹ şeklinde ifade edilmektedir. Lütuf kavramı, teolojik tartışmaların merkezinde yer almakla birlikte, tarihsel süreçte farklı düşünürler tarafından çeşitli açılardan ele alınmıştır.

Barth'a göre lütuf tamamen Tanrı'nın irade ve inisiyatifine bağlı bir armağan olarak görülürken insanın bu lütfat katkıda bulunamayacağı vurgulanmaktadır.² Onun için lütuf, İsa Mesih'in enkarnasyonu ve kurtarıcı eyleminde somutlaşmakta ve insanı kurtuluşunun tek kaynağı olarak görmektedir.³ Rahner ise lütfu daha geniş bir çerçevede ele alarak onu Tanrı'nın insanla daimî ilişkisinin bir ifadesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre lütuf, insanın Tanrı'ya yönelmiş olan aşkın doğasının bir parçası olarak yalnızca Hristiyanlar için değil, tüm insanlar için geçerlidir.⁴

Bu çalışmada, Hristiyan teolojisinin önemli iki figürü olan Karl Barth ve Karl Rahner'in lütuf anlayışlarını inceleyerek, bu iki düşünürün diyalektik ve aşkınlık arasındaki dengeyi nasıl kurduklarını analiz edeceğiz.

1. Karl Barth ve Karl Rahner: Teolojinin İki Yüzü

İsviçreli Protestan bir teolog olan Karl Barth, 1886'da hem anne hem baba tarafından dedeleri, Basel'de Protestan papazı olması dolayısıyla dindar Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Barth, savaşlar boyunca Orta Avrupa'da yaşamış, iki dünya savaşı arasındaki dönemde insan davranışları üzerine fikirler yürütmüş ve bu onu liberal teolojiden yüz çevirmeye sevk etmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği kaosun ardından Protestan liberalizmine alternatif bir teoloji ortaya çıkarmış ve Tanrı hakkında konuşma idealini ne felsefeye ne spekülasyona ne de insan zihnine değil, İncil'e dayandırmıştır.⁵ Liberalizmin etkisiyle dış kontrollerin zorlamasından kurtulma is-

¹ Efesliler 2:8-9.

² Thomas F. Torrance Geoffrey W. Bromiley (ed.), *Church Dogmatics Vol:2*, (Edinburgh: T&T Clark, 2009), 7.

³ Andrew Bartholomew Torrance, "Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace", *Journal of Reformed Theology*, 10/2 (2013), 2.

⁴ Karen Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, (Londra: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), 55.

⁵ Philip Kennedy, *Twentieth-Century Theologians: A New Introduction to Modern*

teği ve bunun sonucunda içsel motivasyona duyulan ilgiye karşı Barth, liberal teologları yanlış fikirleri dolayısıyla eleştirmiştir. Lütuf teolojisiyle Tanrı-insan ilişkisini zıtlıklarıyla ele almış ve bu ilişkinin Tanrı odaklı olduğunu belirtmiştir. Barth'a göre "İnsan ancak Tanrı'nın önünde suçlu olduğunu keşfettiğinde, Tanrı'nın egemenliğini ve sadakatini tanıyabilecek bir konuma gelecektir." Bu sebeple Barth'ın teolojisi neo-ortodoks, diyalektik ve hatta kriz teolojisi olarak adlandırılmaktadır.⁶

20. Yüzyıla damgasını vurmuş bir diğer önemli isim, Alman Cizvit teolog Karl Rahner ise, dindar Katolik bir ailenin çocuğu olarak 1904'te Freiburg'da dünyaya gelmiştir. Rahner, teolog olmak istemesini Tanrı'nın en önemli varlık olduğu görüşüyle açıklamıştır ve ona göre insanlar Tanrı sayesinde var oldukları bilinciyle onu sevip ibadet etmek zorundadırlar.

II. Vatikan Konsiliyle Yeni Teoloji Hareketinin savunucularından ve Katolik reformunun temsilcilerinden biri olarak dikkatleri üzerine çeken Rahner, Katolik dünyasında önemli değişikliklere imza atmakla birlikte, lütuf teolojisi gereği Tanrı'nın kucaklayıcı yapısını "anonim Hristiyanlar" teziyle savunarak da kapsayıcı yaklaşımın mimarı olmuştur.⁷

2. Lütuf Kavramı ve Temel Teolojik Çerçeve

Lütuf kavramı, lütfun doktoru olarak bilinen Aziz Augustinus'un etkisiyle Batı Hristiyan teolojisinin de gelişimine olan katkısıyla birlikte Hristiyan teolojisinde büyük bir önem kazanmıştır. İnsanın günaha meyyal doğasından dolayı onu ancak Tanrı'nın lütfu ve iradesinin kurtuluşa erdireceği düşüncesi lütuf fikrini pekiştirmektedir. Augustinus, insan iradesinin günaha düşkün ve kurtuluşun yalnızca Tanrı yoluyla olabileceğini savunmaktadır.⁸

Lütuf, doğrudan Tanrı'nın insana sunduğu bir hediye olmasının ötesinde, insanın kurtuluşunun ve varlık amacının temeli olarak kabul edilmektedir. Hristiyanlıkta lütuf, Tanrı'nın iradesinin insan hayatındaki en somut ifadesidir. Bununla birlikte, lütuf yalnızca bir hediye değil, aynı zamanda insanın Tanrı ile olan ilişkisini belirleyen bir gerçekliktir. Bu açıdan, lütuf sadece in-

Christian Thought, (I.B.Tauris, 2010), 70-71.

⁶ Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 78.

⁷ Osman Eraslan, *Karl Rahner Hayatı Eserleri ve Teolojisi*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2024), 59.

⁸ Osman Şahin, "Hristiyan Teolojide Özgür İrade ve Lütfun Tartışmaları", *Sokrates 8. Uluslararası İşletme, Ekonomik ve Sosyal Bilimler Kongresi* (28-30 Eylül 2023), 295.

sanın kurtuluşuna imkân tanımakla kalmayıp aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin şekillenmesini de sağlamaktadır.⁹

3. Karl Barth ve Lütuf: Diyalektik Bir Yaklaşım

Karl Barth, 20. yüzyılın en etkili Protestan teologlarından biri olarak Hristiyan teolojisinde derin izler bırakmıştır. Barth'ın lütuf kavramına yaklaşımı, onun diyalektik teolojisiyle sıkı bir bağlantı içinde olmuştur. Diyalektik teolojisinde Barth, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi hem ayrılık hem de bağlılık ekseninde incelemektedir.¹⁰ Bu yaklaşım, Tanrı'nın tamamen aşkın bir varlık olarak insanın ötesinde yer aldığını, ancak lütuf aracılığıyla insanla ilişki kurduğunu vurgulamaktadır.¹¹

Barth'a göre lütuf, insanın kendi çabalarıyla ulaşamayacağı, tamamen Tanrı'dan gelen bir armağandır.¹² Bu armağan, insanın düşmüş durumundan kurtuluşunu ve Tanrı ile olan ilişkisinin yeniden tesis edilmesini sağlamaktadır. Bunu da Barth, *Church Dogmatics* eserinde "Bu, taşan, özgür, zorlanmamış ve hiçbir şarta bağlı olmayan bir sevgidir."¹³ şeklinde aktarmaktadır. Barth, lütuf, Tanrı'nın özünde bulunan sevginin bir tezahürü olarak görmektedir. Tanrı, insanın tamamen pasif olduğu bir kurtuluş süreci başlatmıştır. Bu anlayış, Barth'ın kurtuluş düşüncesinin merkezinde yer almakta ve lütfun koşulsuzluğunu öne çıkarmaktadır.

Onun lütuf anlayışı, özellikle İsa Mesih'in kişiliği ve işlevinde somutlaşmaktadır. Mesih, Tanrı'nın insanla olan en yüksek ilişki biçimini temsil etmektedir.¹⁴ Tanrı'nın lütuf, Mesih'in çarmıhtaki fedakarlığında en yoğun şekilde ortaya çıkmaktadır. Barth, İsa Mesih'i Tanrı'nın kendisini insanlığa tam anlamıyla açığa vurduğu bir olay olarak görmektedir. Bu açıdan, lütuf, insanı Tanrı ile tam bir ilişkiye davet eden ve onu Tanrı'nın egemenliğine dahil eden bir süreçtir.¹⁵

Barth, diyalektik bir yaklaşımla lütuf kavramını hem Tanrı'nın egemenliğinin ilanı hem de insanın bu egemenlik karşısındaki acziyetinin bir yansıması olarak ele almaktadır. Tanrı'nın lütuf, bir yandan tamamen bağımsız ve özgür bir şekilde hareket ederken, diğer yandan insanın köklü bir dönüşümü-

⁹ Şahin, "Hristiyan Teolojide Özgür İrade ve Lütfun Tartışmaları" 294-295.

¹⁰ Bromiley vd., *Church Dogmatics Vol:2*, 10.

¹¹ Torrance, "Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace", 7.

¹² Torrance, "Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace", 7.

¹³ Bromiley vd., *Church Dogmatic Vol:2*, 7.

¹⁴ Thomas F. Torrance Geoffrey W. Bromiley (ed.), *Church Dogmatics Vol:4*, (Edinburg: T&T Clark, 2009), 4.

¹⁵ Torrance, "Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace", 8.

ne yol açmaktadır.¹⁶ Bu, Barth'ın teolojisindeki temel gerilimi ifade etmektedir, bu da Tanrı'nın sonsuzluğu ile insanın sonluluğu arasındaki gerilimdir. Bu gerilim, lütuf aracılığıyla aşıp insan, Tanrı'nın kutsal amacına dahil edilmektedir.¹⁷

Barth, insanın kurtuluşunu tamamen Tanrı'nın inisiyatifine bağlı olarak tanımlamaktadır. Bu kurtuluş anlayışında insanın rolü, yalnızca Tanrı'nın eylemine yanıt vermekle sınırlı olmaktadır. Barth, lütfun evrenselliğini vurgulamakla birlikte, bu lütfun yalnızca Tanrı'nın belirlediği yollarla ulaşılabilir olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, Barth'ın lütuf anlayışı hem evrensel hem de özeldir çünkü Tanrı'nın lütfu herkese açıktır fakat bu lütuf, Tanrı'nın kendi iradesi doğrultusunda hareket etmektedir.¹⁸

Böylelikle Karl Barth'ın lütuf anlayışı, Tanrı'nın insanla olan ilişkisini derin bir diyalektik perspektiften ele almaktadır. Bu anlayış, lütfun tamamen Tanrı'nın eseri olduğunu ve insanın bu eserin yalnızca bir alıcısı olarak yer aldığını vurgulamaktadır. Barth'ın teolojisindeki bu diyalektik gerilim, lütfun Hristiyan inancındaki merkezî rolünü yeniden anlamamıza olanak tanımaktadır.¹⁹

4. Karl Rahner ve Lütuf: Aşkınlık ve İçsel Deneyim

Yirminci yüzyılın önde gelen Katolik teologlarından biri olan Karl Rahner, Hristiyan teolojisine derinlemesine katkılarıyla bilinmektedir. Rahner, lütuf kavramını, insanın Tanrı ile kurduğu ilişkinin merkezine yerleştirirken, bu kavramın hem metafizik hem de deneyimsel boyutlarını ele almıştır. O, Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamakla birlikte, bu aşkınlığın insanın içsel dünyasında doğrudan tecrübe edildiğini ileri sürmektedir.²⁰ Bu nedenle Rahner, lütuf kavramını yalnızca teolojik bir soyutlama olarak değil, insanın yaşamsal tecrübeleriyle bağlantılı bir gerçeklik olarak ele almaktadır.

Rahner, insanın Tanrı ile ilişkisinin temelinde derin bir aşkınlık deneyiminin yattığını savunmaktadır. Ona göre, Tanrı, kâinatın aşkın ve mutlak gerçekliği olarak, insan deneyimine dolaylı ya da dolaysız bir şekilde nüfuz etmektedir. Karen Kilby, Rahner'ın bu görüşünü, "Rahner'a göre, farkında olsak da olmasak da Tanrı ile zaten bir ilişki içindeyiz. Eğer Rahner'ın görüşü doğruysa, Tanrı ile olan bu ilişki, insan yapısının o kadar ayrılmaz bir parça-

¹⁶ Bromiley vd, *Church Dogmatics Vol:2*, 7.

¹⁷ Torrance, "Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace", 9.

¹⁸ Bromiley vd., *Church Dogmatic Vol:4*, 5.

¹⁹ Bromiley vd., *Church Dogmatics Vol:2*, 10.

²⁰ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 20.

sıdır ki, sevgiyi tanımlamak, irade etmeyi veya hatta düşünmeyi tamamen sıradan, insani bir şekilde açıklamak bile Tanrı'yı bu tanımın içine katmadan mümkün değildir.”²¹ şeklinde ifade etmektedir. Bu noktada Rahner, lütuf kavramını insanın Tanrı'nın bu aşkın gerçekliğine açılması olarak tanımlamaktadır. İnsanın sonsuz varlığa olan aşkınsal açıklığı hem lütfun gizliliğini hem de kendi varoluşunun derinliklerindeki örtük mevcudiyetini oluşturmaktadır.²² Lütuf, insanın içsel dünyasında ortaya çıkan ve onu Tanrı'nın varlığına yönelten bir tecrübedir. Bu tecrübe, bireyin kökensel bir varoluş sorusuyla yüzleşmesi ve bu soruya yanıt ararken Tanrı ile karşılaşması olarak özetlenebilmektedir.²³

Rahner'in teolojisindeki çarpıcı kavramlardan biri de “anonim Hristiyanlık” anlayışıdır. Bu kavram, lütfun yalnızca belirli bir inanca sahip bireylerle sınırlı olmadığını, evrensel bir gerçeklik olarak tüm insanlığı kapsadığını ileri sürmektedir. Rahner, Tanrı'nın lütfunun, Hristiyanlık dışındaki bireylerin yaşamsal deneyimlerinde de aktif bir şekilde çalıştığını, dürüst ve sade bir yaşam süren kişinin de ‘anonim’ bir Hristiyanlık biçimi yaşadığının inkâr edilemez olduğunu iddia etmektedir.²⁴ Bu durum, Tanrı'nın insanlıkla kurduğu ilişkinin evrenselliğini ve aşkınlığını ortaya koymaktadır. Lütuf, insanın içinde, onun bilincini aşan bir düzeyde faaliyette bulunur ve insanın kökensel varoluşu ile derin bir uyum içinde çalışmaktadır.²⁵

Rahner, Tanrı'nın insanın çevresinde soyut bir kavram olarak değil, insanın içsel yaşamında somut bir varlık olarak yer aldığını ileri sürmektedir. Tanrı'nın aşkın doğası, insanı kendi derinliklerinde Tanrı'nın varlığıyla buluşmaya yönlendirmektedir. Bu anlamda lütuf, insanın kendi varoluşu içerisinde Tanrı'yı keşfetmesine aracılık etmektedir. Rahner'a göre, lütuf, insanı Tanrı ile ilişki kurmaya hazırlayan bir potansiyelin ortaya çıkmasıdır. Bu potansiyel, bireyin Tanrı'nın aşkınlığına açılması ve bu gerçeklikle etkileşim kurması sonucu hayata geçmektedir.²⁶

²¹ David Cheetham, “Inclusivisms: Honouring Faithfulness and Openness”, *Christian Approaches to Other Faiths*, Alan Race, Paul M. Hedges (Londra: SCM, 2008), 70.

²² Gavin D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions: An Introduction to the Theology of Religion*, (Singapur: Wiley-Blackwell, 2009), 19.

²³ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 20.

²⁴ Karl-Heinz Krüger (ed.), *Theological investigations Vol:5*, (Londra: Helicon; Darton, Longman & Todd, 1966), 8.

²⁵ Osman Eraslan, “Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri”, *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021), 33.

²⁶ Eraslan, “Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri”, 36.

Lütfun, Rahner'in düşüncesindeki diğer bir boyutu da insanın varoluşunun temelinde yatan çağrışımsal bir tecrübe olarak tanımlanmasıdır. Bu tecrübe, bireyin yalnızca Tanrı ile değil, diğer insanlar ve kâinat ile de derin bir ilişki kurmasını sağlamaktadır. Rahner'a göre, lütuf, insanı diğerlerine açarak toplumsal bir boyut da kazanmaktadır. Bu toplumsallık, Tanrı'nın aşkın gerçekliğinin bireyler arasında da etkin olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Rahner'in lütuf anlayışı hem bireysel hem de toplumsal boyutları bir arada ele alarak, lütfun kapsamı ve etkisini genişletmiştir.²⁷

Rahner, lütfun sınırlı bir teolojik kavram olmadığını, insanın varoluşunun temel bir parçası olduğunu göstermek istemiştir. Tanrı'nın aşkınlığını insanın içsel dünyasına yerleştiren bu anlayış, bireylerin hem kendilerini hem de Tanrı'yı daha derin bir şekilde anlamalarını sağlamayı amaçlamıştır. Rahner, lütfun evrenselliğini ve çok boyutluluğunu ele alarak, bu kavramın hem bireysel hem de toplumsal yaşam için taşıdığı önemi yeniden tanımlamaktadır.²⁸

5. Doğa Üstü Lütuf

Rahner'a göre, insanın aklanmasını sağlayan ve onun kurtuluşsal eylemler gerçekleştirmesine imkân veren doğa üstü lütuf, tamamen bilinç alanının ötesinde bir şey olarak kabul edilmiştir. Aslında bu yalnızca skolastik bir görüştür ve her zaman tartışmalı olmuştur. Çünkü Thomist teoloji her zaman, doğaüstü bir eylemin, asla tamamen doğal bir eylemle ulaşılamayacak bir *formel nesneye* sahip olduğunu savunmuştur. Ancak bu görüş, skolastik ekollerde baskın hale gelmiş ve genel zihniyeti şekillendirmiştir.

Doğaüstü lütuf, yalnızca iman öğretisi aracılığıyla bilinebilen, ancak kendisi bilinçli, kişisel yaşamda hiçbir şekilde hissedilmeyen bir gerçeklik olarak görülmüştür. İman aracılığıyla bu lütfun varlığı öğretilen insanın, elbette ona referans vermesi, onu elde etmeye özen göstermesi (ahlaki eylemler ve sakramentleri kabul etme yoluyla), onun varlığını tanrılaştırılması ve sonsuz yaşamın güvencesi ve ön koşulu olarak değerlendirmesi gerekmektedir. Ancak insanın bilinç düzeyinde kendini tanıdığı, deneyimlediği ve yaşadığı alan, bu lütuf tarafından doğrudan doldurulmamaktadır. Kendi ruhsal ve ahlaki eylemlerini, içsel gerçeklikleri içinde deneyimlemesi, doğaüstü bir "yüceltilme" olmasaydı da nasıl olacaksa, yine aynı şekilde gerçekleşir. Başka bir deyişle, bu lütuf insanın doğrudan algılayabileceği bir şey değildir; ancak onun varlığı, insanın manevi yaşamına derinlemesine etki eder.

²⁷ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 125.

²⁸ Eraslan, "Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri", 35.

Böylece, yaygın olan bu görüşe göre, lütuf bilincin ötesinde yer alan bir üstyapıdır; ahlaki varlığın zihinsel deneyimi açısından doğrudan hissedilemez. Ancak aynı zamanda lütuf, bilincin bir nesnesi olarak kabul edilir ve insanın sahip olduğu en yüce ve ilahi unsur, onun kurtuluşunun tek gerçek teminatı olarak görülür. Bu görüş, çoğu kişi için hem tek mümkün hem de en açık görüş gibi görünmektedir.²⁹

6. Barth ve Rahner'ın Lütuf Anlayışlarındaki Temel Fark

Karl Barth ve Karl Rahner'ın lütuf kavramına yaklaşımlarındaki en temel fark, Tanrı'nın lütfunun aşkınlığı ve insan deneyimi ile ilişkisini ele alış biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Barth lütuf, Tanrı'nın tamamen aşkın bir armağanı olarak değerlendirirken, Rahner ise, lütfun insanın içsel deneyimleri ile bağ kurarak anlam kazandığını savunmaktadır. Bu iki teolojik yaklaşım, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğasına dair farklı perspektifler sunmaktadır.

6.1. Barth: Aşkınlık ve Tanrı'nın Egemenliği

Karl Barth'ın teolojisinde lütuf, insanın hiçbir katkısı olmaksızın Tanrı'dan gelen bir hediye olarak tanımlanmaktadır. Barth'a göre insan, günah nedeniyle tamamen yetersiz ve Tanrı ile ilişki kurma kapasitesinden yoksundur. Bu nedenle, lütuf, Tanrı'nın insanı kurtarma iradesinin saf bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır. Tanrı, bu lütuf, insanın çabalarından bağımsız olarak vermekte ve bu süreçte tamamen egemen olmaktadır.³⁰ Barth'ın diyalektik teolojisi, Tanrı'nın aşkınlığını sürekli olarak vurgulamaktadır; bu aşkınlık, Tanrı'nın insan anlayışını ve sınırlarını aşan bir gerçeklik olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bu düşüncesini “Tanrı'nın özgür lütuf, yalnızca O'nun, kendi yüceliği için savaşmış olduğu bu savaşın aynı zamanda bizim kurtuluşumuz için bir savaş olması ve zaferin aynı zamanda bizim kurtuluşumuzu ve özgürlüğümüzü içermesidir. Yine O'nun özgür lütuf, bu savaşta bizim de bir payımız olması, çağrılmamız ve O'nunla bu davada savaşmaya, acı çekmeye ve zafer kazanmak için güçlendirilmiş olmamızdır. Bunu kendi başımıza yapmayı umamayız. Sadece bize verilebilir.”³¹ şeklinde ifade etmektedir.

Barth'a göre lütuf, İsa Mesih'in ilahi ve insani doğasının bir araya gelmesiyle insanlığa sunulmaktadır.³² Bu süreçte, Tanrı'nın insan üzerindeki

²⁹ Kevin Smyth (ed.), *Theological Investigations Vol:4*, (Londra: Helicon; Darton, Longman & Todd, 1966), 166.

³⁰ Torrance, “Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace”, 9.

³¹ Bromiley vd., *Church Dogmatic Vol:4*, 23.

³² David F. Ford, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, (John Wiley & Sons, 2013) 38.

egemenliği, tamamen aşkın bir şekilde işlemektedir. İnsan, bu lütfu sadece pasif bir şekilde kabul edebilmekte çünkü lütuf, Tanrı'nın iradesinin saf bir yansımasıdır. Bu anlayış, insanın kurtuluş sürecini tamamen Tanrı'nın eline bırakarak, insan iradesinin ve çabasının herhangi bir rol oynamadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Barth, lütfu insanın varoluşunu aşan, tamamen dışsal bir müdahale olarak konumlandırmaktadır.³³

6.2. Rahner: İçsel Deneyim ve Tanrı'nın Varlığı

Karl Rahner, Barth'ın aksine, lütfun insanın içsel varoluşunda işleyen bir süreç olduğunu savunmaktadır. Rahner'ın aşkın teolojisi, Tanrı'nın aşkınlığını kabul etmekle birlikte, bu aşkınlığın insan deneyimi aracılığıyla tecrübe edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.³⁴ Ona göre, Tanrı, insanın bilincinin derinliklerinde faaliyet gösteren bir varlıktır. Bu nedenle, lütuf, insanın Tanrı'nın bu içsel varlığına açık olmasıyla anlam kazanmaktadır.³⁵

Rahner, lütfun, insanın varoluşsal sorularına yanıt ararken Tanrı ile karşılaşmasını sağlayan bir içsel deneyim olduğunu belirtir.³⁶ Bu karşılaşma, insanın Tanrı ile bir tür birleşme yaşadığı bir bilinç düzeyinde gerçekleşmektedir. Rahner'ın teolojisindeki “anonim Hristiyanlık” kavramı, lütfun sadece Hristiyan inancına sahip bireylerle sınırlı olmadığını, tüm insanlığı kapsayan evrensel bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayış, Tanrı'nın lütfunun, insanın varoluşsal derinliklerinde sürekli işlediğini savunmaktadır.³⁷

6.3. Farkların Derinlemesine İncelenmesi

Barth'ın diyalektik yaklaşımı ile Rahner'ın aşkın teolojisi arasındaki farklar, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin doğasına dair iki farklı teolojik anlayışı yansıtmaktadır. Barth, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi bir gerilim olarak görmektedir: Tanrı'nın mutlak egemenliği ve insanın tam pasifliği bu ilişkinin temel unsurları olmuştur.³⁸ Rahner ise insanın Tanrı'ya yönelik bir açıklık içinde olduğunu ve bu açıklığın insan deneyiminde sürekli olarak çalıştığını öne sürmektedir.³⁹ Barth için lütuf, insanın dışından gelen aşkın bir mü-

³³ Hardy, *The Modern Theologians*, 38.

³⁴ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 54.

³⁵ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 21.

³⁶ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 8.

³⁷ Eraslan, “Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri”, 33.

³⁸ Metin Yasa, “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17, (Eylül 2004), 153-154.

³⁹ Kilby, *Karl Rahner Theology and Philosophy*, 20.

dahaleyken Rahner için ise lütuf, insanın iç dünyasında işleyen ve Tanrı'nın varlığını hissettiren bir gerçekliği ifade etmektedir.

Bu farklar, Hristiyan teolojisinde lütuf kavramının hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını anlama açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Barth'ın lütfu aşkın bir armağan olarak tanımlaması, insanın Tanrı'ya mutlak bir bağımlılık içinde olduğunu vurgularken, Rahner'ın lütfu içsel bir deneyimle ilişkilendirmesi, insanın Tanrı ile kişisel ve bilinçli bir bağ kurma potansiyelini öne çıkarmaktadır. Barth'ın diyalektik gerilimi, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin bir sınav alanı olduğuna⁴⁰ işaret ederken, Rahner'ın teolojik çerçevesi, bu ilişkinin bir birleşme ve bütünleşme⁴¹ süreci olduğunu göstermektedir.

Bu iki yaklaşım, Hristiyan teolojisinde lütfun anlamına dair çok boyutlu bir anlayışı yansıtmaktadır. Barth'ın diyalektik teolojisi ile Rahner'ın aşkın teolojisi arasındaki bu farklılıklar, lütuf kavramının bireysel, toplumsal ve kozmik boyutlarını anlamak için önemli bir rehberlik sunmaktadır

Sonuç

Karl Barth ve Karl Rahner, lütuf kavramına farklı perspektiflerden yaklaşmış olmalarına rağmen, her ikisi de Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin kutsal bir bağ olduğunu kabul etmektedir. Barth, bu ilişkinin aşkın bir biçimde gerçekleştiğini ve diyalektik bir süreç olduğunu savunurken, Rahner, lütuf anlayışını insanın içsel dünyasında bir aşkınlık deneyimi olarak ele almaktadır. Her iki düşünür de Tanrı'nın lütfunun insanın hayatındaki merkezi rolünü kabul etse de bunun nasıl bir deneyim haline geldiği konusunda farklı bakışlar ortaya koymuşlardır. Barth'ın diyalektik yaklaşımıyla Rahner'ın içsel deneyimci anlayışı, Hristiyan teolojisinin derinlikli tartışmalarında önemli bir yere sahiptir ve bu iki düşünürün lütuf kavramına dair görüşleri, modern teolojinin şekillenmesinde büyük bir etkiye sahiptir.

Barth'ın yaklaşımında, lütuf Tanrı'nın egemenliğinin bir tezahürü olarak aşkın ve radikal bir boyut taşıırken, Rahner'ın lütuf anlayışı, insan deneyimine ve Tanrı'nın içkinliğine odaklanarak lütfun evrensel ve kapsayıcı doğasını öne çıkarmaktadır. Bu iki yaklaşım, ilk bakışta çelişkili gibi görünse de aslında birbirini tamamlayan bir bütünlük oluşturmaktadır. Barth, insanın kendi yetersizliğini ve Tanrı'nın kurtarıcı iradesini yüceltirken Rahner ise, insanın Tanrı'ya yönelik açık yapısını ve lütfun insan yaşamındaki somut etkilerini

⁴⁰ Bromiley vd., *Church Dogmatic Vol:2*, 150.

⁴¹ Krüger (çev.), *Theological Investigations Vol:5*, (Londra: Helicon; Darton, Longman & Todd, 1966), 445.

ileri sürektedir. Bu şekilde, Barth'ın Tanrı merkezli teolojisi ile Rahner'in insan merkezli yorumu arasında ilginç bir diyalog zemini oluşmuştur.

Barth ve Rahner'in teolojilerinde "lütuf" sadece soyut bir teolojik kavram olmamakla birlikte insanlık için sürekli bir çağrı ve rehber niteliği taşımaktadır. Barth'a göre lütuf, insanın kendi sınırlarını aşır Tanrı'nın mutlak özgürlüğüne ve sevgisine teslim olmasını ifade etmektedir. Rahner ise lütfu, insanın kendi varoluşunda zaten mevcut olan Tanrı'nın şefkatve sevgi dolu dokunuşunun bir yansıması olarak görmektedir.

Bu bağlamda, Barth ve Rahner'in lütuf anlayışları, Tanrı'nın insanla olan ilişkisinin derinliğini ve kapsamını anlama konusunda iki farklı ama birbiriyle örtüşen pencere açmaktadır. Barth'ın Tanrı'nın aşkınlığına yaptığı vurgu, Tanrı'nın insan hayatında ne kadar büyük bir değişime sebep olabileceğini gösterirken, Rahner'in Tanrı'nın içkinliğine yönelik yaklaşımı, Tanrı'nın her insanın yaşamında nasıl kişisel ve somut bir şekilde var olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Barth ve Rahner'in teolojileri, "lütuf" kavramını farklı boyutlarıyla ele alarak Tanrı'nın insanlığa sunduğu sevginin çok yönlü yapısını vurgulamıştır. Lütuf, Barth'a göre, Tanrı'nın insanlığa sunduğu saf ve karşılıksız bir armağanken Rahner'a göre ise insanın Tanrı ile olan varoluşsal birliğin dinamik bir ifadesidir.

Kaynakça

- Alan Race, P. M. (2008). *Christian Approaches to Other Faiths*. Londra: SCM.
- Barth, K. (2009). *Church Dogmatics Vol:2*. Edinburg: T&T Clark.
- _____. (2009). *Church Dogmatics Vol:4*. Edinburg: T&T Clark.
- Cheetham, D. (2008). Inklusivisms: Honouring Faithfulness and Openness. P. M. Alan Race içinde, *Christian Approaches to Other Faiths* (s. 63-84). Londra: SCM.
- D'Costa, G. (2009). *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions: An Introduction to the Theology of Religion*. Singapur: Wiley-Blackwell .
- Eraslan, O. (2021). "Karl Rahner'in Anonim Hıristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri." *Universal Journal of Theology*, 29-46.
- _____. (2024). *Karl Rahner*. Ankara: Eski Yeni.
- Ford, D. F. (2013). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since* . John Wiley & Sons.

- Hardy, D. W. (1998). *God's Ways with the World Thinking and Practising Christian Faith*. The Journal of Theological Studies.
- _____. (2013). Karl Barth. D. F. Ford içinde, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* (s. 21-46). John Wiley & Sons.
- Kennedy, P. (2010). *Twentieth-Century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought*. I.B. Tauris.
- Kilby, K. (2005). *Karl Rahner Theology and Philosophy*. Londra: Routledge Taylor and Francis e-Library.
- Rahner, K. (1966). *Theological investigations Vol:1*. Londra : Helicon; Darton, Longman & Todd.
- _____. (1966). *Theological investigations Vol:3*. Londra: Helicon; Darton & Todd.
- _____. (1966). *Theological Investigations Vol:4*. Londra: Helicon; Darton, Longman & Todd.
- _____. (1966). *Theological investigations Vol:5*. Londra: Helicon; Darton, Longman & Todd.
- Şahin, O. (2023). “Hristiyan Teolojide Özgür İrade ve Lütfun Tartışmaları”. *Sokrates 8. Uluslararası, İşletme, Ekonomik ve Sosyal Bilimler Kongresi* (s. 293-301). Sokrates 8. Uluslararası, İşletme, Ekonomik ve Sosyal Bilimler Kongresi.
- Torrance, A. B. (2013). “Karl Barth on the Irresistible Nature of Grace.” *Journal of Reformed Theology*, 1-23.
- Yasa, M. (2004). “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 147-157.



Hristiyanlıkta Vahiy Anlayışı ve Karl Barth

Nilda ÖZTEMEL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[kepeli137@gmail.com], Orcid ID: 0009-0009-4610-575X



Öz: Vahiy düşüncesi Hristiyanlık teolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. İfşa etmek, açıklamak, ortaya çıkarmak gibi anlamlara gelen vahiy düşüncesi, Hristiyanlıkta Tanrı'nın insanlarla iletişimini ifade eder. Bu iletişimin doruk noktası da İsa Mesih'te gerçekleşen inkarnasyon ile olmuştur. Erken dönemden itibaren vahiy düşüncesine yönelik farklı perspektifler gelişmiş, teolojik olarak farklı süreçlerde bu kavramın anlam çerçevesi genişletilmiştir. Aydınlanmaya kadar geleneksel olarak vahiy düşüncesi merkezi bir konumda yer alırken aydınlanma ile birlikte Hristiyan dogmaları aklın süzgecinden geçirilmiş ve geleneksel görüşlere alternatif düşünceler eklenmiştir. Özellikle vahiy düşüncesinde, doğal vahiy düşüncesi öne çıkarılarak, İsa Mesih'te gerçekleşen vahyin önemi azalmaya başlamıştır. Bu noktada 20.yy'da Karl Barth, Aydınlanma düşüncesi ile klasik temelciliğin karşısında durmuş ve 'Neo-Ortodoks' denilen akımın öncesi haline gelmiştir. Barth ile birlikte vahiy düşüncesi tekrar Hristiyanlığın merkezine yerleşmiş, vahyin mahiyeti daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bu çalışma Barth'ın vahiy düşüncesini ele alarak, Barth'ın insan düşünce sistemine karşı geliştirdiği teolojik devrim hareketini betimleyici şekilde açıklayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Neo-Ortodoks, Hristiyanlık, Aydınlanma.

Giriş

Hristiyanlığın temel kavramlardan biri olan vahiy, doktrinel bir önem taşımaktadır. Yunanca *apokalupsis* ve *epiphaneia*, Latince *revelatio* terimlerinden türeyen vahiy kelimesi, tezahür etmek, gizli olan şeyin açığa çıkması anlamlarında kullanılmıştır.¹ Tanrı ile ilişkili olarak bu terim Tanrı'nın söz ve eylemlerle ilahi iradesini ve şahsını insanlığa açması ve inananların da bu açılım vasıtasıyla Tanrı'nın iradesinden haberdar olması demektir.²

Pavlos'a göre vahiy, İsa Mesih'te ortaya çıkan bir gizem; havariler ve Pavlos bu gizemi insanlara açıklamakla görevlendirilen kimselerdir.³ Yuhanna'da vahiy İsa-Mesih'te Tanrı'nın Kelâmı “vahiy” olarak betimlenmiştir. Yuhanna'nın vahyine göre ölümden sonra dirilmiş İsa, Tanrı'nın sözüdür.⁴

Hristiyan teolojisine göre, Hz. Âdem ile başlayan Tanrı-insan iletişiminin zirve noktası İsa-Mesih'tir.⁵ İncil'in Latince çevirisinde yer alan *apokalypsiss* kelimesinin tercümesinden kaynak alınarak vahiy anlamı kazanan ‘revelatio’ kelimesi, Tanrı hakkındaki gizli bilgilerin ortaya çıkmasını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.⁶ Bu bağlamda vahiy, bir aracı vasıtasıyla bilginin bilinmesine olanak sağlamaktır. Hristiyan inancında vahiy sadece Tanrı'ya ait bir bilgi olmanın ötesinde Tanrı ile yüz yüze gelmeyi de ifade etmektedir.⁷ Tanrı'nın kendini ifşa etmesi olarak adlandırılan bu olay İsa-Mesih'te gerçekleşir. ‘Özel vahiy’ ya da ‘kişi merkezli vahiy’ olarak adlandırılan bu durum Hristiyanlığın gerçek anlamındaki vahiy olarak kabul görmektedir.⁸

Tanrı İsa-Mesih'te bedenleşerek yeryüzünde yaşamıştır. İnanan kişiler bu aracılıkla Tanrı'yı idrak etmişlerdir. İsa'nın tabiatını kaplayan Tanrı, kendi kendisini ifşa etmiş, insanlar da böylece onun vahyine tanık olarak Tanrı'yı

¹ Emir Kuşçu - Mahmut Aydın, “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı”, *Milel ve Nihal*, 8/1, (2011), 166.

² Kuşçu - Aydın, “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı”, 166.

³ M. Abdulkadir Yılan, *Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 12.

⁴ Harun Dünder Karahan, *Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 76.

⁵ Muhammet Tarakçı, “Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 187.

⁶ Harun Dünder Karahan, “Hristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 4/1 (2020), 307.

⁷ Karahan, “Hristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri”, 307.

⁸ Karahan, “Hristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri”, 309.

tecrübe edinmişlerdir.⁹ Bu nedenledir ki İsa'nın tüm hayatı vahiy olarak algılanmıştır. Kilise ise, Kutsal metinleri gerçek anlamına sadık kalarak okumamızı sağlayan apostolik geleneğin koruyucusudur.¹⁰

Şüphesiz ki Ortaçağ ile ilgili en önemli dönüm noktası Martin Luther'in mimarı olduğu reformasyon sürecidir. Tanrı tarafından bildirilen, insanlar tarafından inanılan, kutsal metinlerde muhafaza edilen ve Kilise'nin dogmalarında sistemleştirilen vahiy, teolojik bilginin ana gövdesini oluşturmuştur.¹¹ Bu önerme merkezli vahiy anlayışı 16.yy. da ilk reformcular tarafından özellikle de Luther tarafından terkedilerek yeniden düzenleme yoluna gidilmiştir. Luther'e göre Tanrı hakkındaki bilgi Kutsal Kitap ile desteklenmediği müddetçe sınırlı ve yetersiz olacaktır.¹² İnsanlar Tanrı'nın âlemi yarattığı ile ilgili genel bilgiye sahiptirler ancak onları günahattan kurtarması için gerekli özel bilgiye sahip değildirler. Bir diğer teolog olan Calvin'de, Luther'in görüşlerinden etkilenerek kendi düşüncelerini düal bir yapıyla açıklamaktadır. Ona göre Kitabı Mukaddes, gerçek Hristiyan imanı ve yaşantısı için tek gerçek otoritedir.¹³

Aydınlanma sonrasında Batı'da Kutsal Kitap araştırmalarının sonucunda İncillerin ilham yoluyla yazıldığına dair önemli endişeler ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda inancın epistemolojik değeri, vahiy-akıl çatışması Aydınlanmanın kayda değer en temel problemleri arasına girmiştir. Literal ilham görüşüne göre Kutsal Kitap'taki bütün sözler Tanrı tarafından yazdırılmıştır. Burada yazıcı olan kişi sadece verilen görevi yerine getirmekle sorumludur. Yapılan araştırmalar sonucu Kutsal Kitap'ta yer alan tarihi tutarsızlıklar bu düşüncenin sarsılmasına ve teolojinin beşerî yönü üzerine yoğunlaşmalarına neden olmuştur. Bu yeni anlayışa göre Kutsal Kitap hem ilâhi hem beşeridir; ilâhi olmasına rağmen beşerî, beşeriliği aracılığıyla da ilâhidir.¹⁴

I. ve II. Dünya savaşı arasındaki yıllarda Karl Barth'ın yazdıkları, farklı bir vahiy anlayışının şekillenmesinde etkili oldu.¹⁵ 19.yüzyılın sonlarına doğru etkisini giderek güçlendiren bir akım olan Liberal Protestan Teoloji ve onun temel yaklaşımları Batı dünyasını etkisi altına alan teolojik bir hareket olarak

⁹ Karahan, "Hristiyanlıkta Vahyin Gerçekleşme Şekilleri", 310.

¹⁰ Kuşcu - Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", 174.

¹¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2002), 24.

¹² Tarakçı, "Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", 182.

¹³ Kuşcu - Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", 178.

¹⁴ Muhammet Tarakçı, *Yahudilik'te ve Hristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 74.

¹⁵ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 34.

vuku bulmuştur. Almanya’da başlamasına karşın yayılmacı bir etki göstererek Avrupa ve Kuzey Amerika’da da etkisini göstermiştir.

Liberal Protestan Teoloji, Aydınlanma’nın getirmiş olduğu rasyonalizmi ön plana alarak akıllı ve insan düşüncesinin önemini vurgulayan yeni yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu bağlamda ise dini doktrinler ve kutsal metinler akıllı süzgecinden geçirilmeye başlanmıştır. Bu durum dogmatik düşünceye karşı açılan bir savaş olarak görülmekle birlikte uzlaşıcı bir teoloji geliştirmeyi amaçlamışlardır. Tanrı’nın evrensel olarak anlaşılabilirliği, insan akıllı ile bilinebileceği vurgusu ön plana çıkarken, vahyin doğrudan bir müdahaleden daha çok insanın deneyimi ve süreç içerisinde şekillenen bir bilgi olarak görülmesi yaygın bir tutum haline gelmiştir. İnsan dini olarak adlandırdığı bu dinin, vahiyden bağımsız bir şekilde ele alınması yeni bir teolojik yönelimin yansımasıdır.

1. Karl Barth ve Hristiyanlık Açısından Önemi

Karl Barth (1886-1968), İsviçre’de Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁶ Güçlü bir inanç sistemi içerisinde yetiştirilen Barth, Almanya’nın ileri gelen üniversitelerinde felsefe ve teoloji eğitimi almıştır. 20. yüzyıl Hristiyan teolojisinde önemli tartışmalara yol açan Barth, ‘Neo-Ortodoks’ ya da ‘Diyalektik Teoloji’ olarak adlandırılan akımın öncüsüdür ve özellikle modernizmin rasyonalist yaklaşımlarına karşı Tanrı’nın doğrudan vahyini merkeze alarak bir teoloji inşa etmiştir. Barth’ın tüm teolojik yapısı vahiy kavramı üzerine inşa edilmiştir: “Kilise dogmatğinde, Tanrı hakkındaki konuşmasını kendi varlığının, yani ilahi vahyin standardıyla ölçmek zorundadır.”¹⁷ Teorisi diyalektik ya da paradoksaldır çünkü Tanrı ile insanlar arasındaki zıtlığı vurgular. Tanrı, insanlara vahyedilir ama onlar tarafından vahiy yoluyla kavranmaz.¹⁸ Barth’ın düşüncesi, klasik liberal teolojinin insan aklını ve deneyimini Tanrı’yı bilmenin bir aracı olarak görmesine karşı köklü bir eleştiridir. Vahyin insan çabasıyla kavranmayacağını, insan kontrolü dışında gerçekleşen bir ‘mucize’ olduğunu dile getiren Barth, dönemi içerisindeki teologlara karşı kendi bakış açısını savunmuştur. Barth döneminin teologlarının aksine devasa olan eserine, diğer disiplinleri meşrulaştırmaya çalışan bir söylemle başlamaz. Doğrudan Tanrı Sözü Doktrini’nden bahsederek başlar: “Kutsal Kitap vahye gerçekten tanıklık ettiği için Tanrı Sözü’dür ve vahi gerçekten vahiy vaat ettiği

¹⁶ Pilliph Kennedy, *Twentieth-Century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought* (London: I.B.Tauris, 2010), 71.

¹⁷ Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 81.

¹⁸ Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 78.

için Tanrı Sözü'dür.¹⁹ Vahyi, teolojinin temeli olarak konumlandıran Barth, Tanrı'nın insan düşüncesi ve deneyimi üzerinde tam bir önceliğe sahip olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Tanrı hakkındaki tüm bilgi, insanların Tanrı hakkındaki düşüncelerine değil, Tanrı'nın insanlara hitap etmesine bağlıdır.²⁰

2. Barth ve Din Anlayışı

20. yy. için en önemli teologlardan biri olarak araştırma konumuz içerisinde yer alan Barth'ın geleneksel Hristiyanlık açısından yeri oldukça önemlidir. Klasik kristoloji alanında önemli bir şahsiyet olmasının yanı sıra vahyi eskatolojik bir olay olarak ele almıştır. Kristomonizm adında bir teoriyi geliştiren Barth, ilk olarak din ile vahiy arasında ayrım yapar. Ona göre din, insanın Tanrı'ya ulaşmak için oluşturduğu bir şey iken vahiy Tanrı'nın bütün insanlara inayetidir. Pek çok din bulunmasına rağmen tek bir vahiy vardır ve o da İsa-Mesih'in şahsında tecelli etmiştir. Dolayısıyla tüm dini gelenekler her ne kadar yüksek ahlaki idealler ve samimi inananlar barındırsa da insani oluşumlar olarak kötüdürler.²¹

İnsani oluşmalar denilen kavramın karşılığını din olarak alan Barth, ele aldığı bu kavramın aslında bir inançsızlık sistemi olduğunu düşünmektedir.²² Barth, dini ilk olarak inançsızlık sistemi olarak tanımlayarak dinlerin insan tarafından oluşturulduğu bir olgu olmasına dikkat çeker. Bu tanımlamayla Hristiyanlık'ta bir din olarak inançsızlığın bir parçasıdır. Ona göre Tanrısal vahiyden eksik olarak ortaya çıkan her din bir anlamda da inançsızlığı körüklemektedir. Fakat bu yargılama ile birlikte Barth, ilahi vahiy ile doğal vahiy yani insan aklına dayalı vahyin farklı olduğu üzerine dikkat çekmek ister. Barth, vahyi bizzat "Tanrı tarafından ele alınması, yargılanması ve mahkûm edilmesi" gereken bir olgu olarak ele alır.²³ Vahyin bulunduğu tek din Hristiyanlık olduğuna göre diğer dinlerin doğruluğu hakkında konuşmak anlamsız kalacaktır. Tanrı vahiyle Hristiyanlığı gerçek bir din olarak seçmiştir. Bu durum gerçekleşmeseydi Barth'a göre diğer dinler gibi Hristiyanlık'ta inançsızlık olarak ele alınabilecek bir din olacaktı. Bu nedenle Tanrının kendisini vahiyettiği yoldan

¹⁹ Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 81.

²⁰ Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 82.

²¹ Mehmet Şükrü Özkan, "Dini Çeşitlilik Karşısında Hristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14, (2016), 83.

²² Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G.W. Bromiley ve Thomas Torrance, çev. G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1958), 1/2, 299.

²³ Barth, *Church Dogmatics*, 1/2, 300.

başka hakikati bilme çabası boşunadır. Çünkü insan kendiliğinden Tanrıyı bilemez.

Her şeyden evvel din beşerî bir çaba iken vahiy, Tanrı'nın fiili olarak bu çabaların çok ötesinde yer almaktadır. Her zaman için insan mutlak, aşkın, eşsiz bir varlığı kavradığını iddia etse de bu iddiaların ya da varsayımların içeriği Tanrı'nın vahiyiyle çelişir. Akıl yoluyla hakikati elde etmeye çalışan insan bunu başaramaz.²⁴ Hakikat, vahiy ve kurtuluş meselelerinde hemen kavranamaz. Genel değerlendirmeler veya kendiliğinden varolan biliş ve algı güçlerimizin temelinde de erişilebilir bir durum değildir. İster Tanrı'nın bizimle ister Tanrı'yla ilişkimizdeki kimliğimiz ile ilgili bir sorun olsun İsa-Masih hakikatin tek aracısı olarak görev görür. Çünkü o, insan doğasında Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'da insan doğasının varlığıdır.²⁵ Ekseriyetle ele aldığı vahiy kavramını inançla değil Tanrı'nın kendisiyle bağdaştırmıştır.

3. Karl Barth ve Vahiy Anlayışı

Barth, din dediği olguları açıklarken vahiy merkeze alarak Aydınlanmanın doğal vahiy ile Tanrı'yı keşfetme düşüncesine karşı çıkmıştır. Barth'ın teolojisi Tanrı'nın mutlak öznelliği fikrini merkeze almıştır. Barth'a göre Tanrı'nın Sözü, basit bir şey değildir; o yaşayan, kişisel ve özgür olan Tanrı'dır.²⁶ Vahiydeki kaynağı ve İsa-Masih'teki tecellisi ışığında, Tanrı'nın Sözü'nü (yani vahiyi) Tanrı'nın lütfunun özü olarak anladığımızda, lütuf basitçe insanın artık kendi haline bırakılmaması, aksine Tanrı'nın eline teslim edilmesi anlamına gelir.²⁷ Döneminin teolojik dayanaklarından biri olan insan aklının Tanrı'yı anlamada etkin olmasına eleştiri niteliğinde olan bu söz, insanın kendi haline bırakıldığı takdirde Tanrı'nın bağışlayıcı tavrından mahrum kalacağını ifade etmektedir. İnsan kendi halinde kaldığında umutsuz ve güvensizlik hissiyatına bürünür. Bu durumdan kurtulması yalnızca Tanrı'ya kendini teslim etmesiyle mümkün olur.

Barth, Tanrı'nın vahyinin üç biçiminden bahseder: vahyedilen Söz, yazılı Söz ve vaaz edilen Söz.²⁸ İlk olarak vahyedilen söz İsa-Masih'te beden almıştır. Barth İsa-Masih merkezli bir vahiy merkeze alarak vahiy soyut bir hakikat olarak ele almaz. Aksine vahiy İsa-Masih bedeninde somutlaşan Tanrı'nın kendini açmasıdır. Tanrı'nın İsa-Masih'te enkarne olan sözü, önce tarih olarak ve

²⁴ Özkan, "Dini Çeşitlilik Karşısında Hristiyan Düşünürlerin Cevapları", 84.

²⁵ George Hunsinger, *How To Read Karl Barth: The Shape His Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 76.

²⁶ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 94.

²⁷ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 147.

²⁸ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 147.

ardından bu şekilde bir karar olarak anlaşılmamalıdır.²⁹ Öncelikli ve temel olarak bir karar olarak, ardından bu şekilde bir tarih olarak anlaşılmalıdır. Yuhanna İncili'nde yer alan "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı... Söz insan olup aramızda yaşadı."³⁰ İfadesi Barth'ın enkarnasyon düşüncesinin çıkış noktası olarak yer almaktadır.

Tanrı'nın yazılı sözünü Barth, Kutsal Kitap olarak nitelendirmiştir. Kutsal Kitap, İsa Mesih'e tanıklık eden dolaylı vahiydir. Bu sebeple, Kutsal Kitab'ın kendisi vahiy olmaktan ziyade, İsa Mesih'te gerçekleşen vahyin tanıklığını içermektedir.³¹ Barth'a göre, Kutsal Kitap'ta insan diliyle yazılmış insan sözleriyle karşılaşırız ve bu sözler aracılığı ile üçlü birliğin Rab'liği hakkında bir şeyler duyarız. Ancak Kutsal Kitap, vahiy ile tamamen özdeş değildir; yalnızca vahye tanıklık eden bir araçtır.³²

Barth'a göre Kutsal Kitap yazarları kendi iç deneyimlerini veya kişisel yetkinliklerini sunmak için değil, Tanrı'nın kendisine tanıklık etmek için konuşur ve yazarlar. Kutsal Kitap, kendi içinde vahiy değildir, aksine Tanrı'nın vahyine işaret eden insan sözlerinden oluşur. Barth, bunu Yuhanna üzerinden açıklar: "O büyümeli, ben küçülmeliyim."³³ diyerek kendi önemini değil Mesih'in önemini göstermeye çalışır. Bu nedenle Kutsal Kitap, kendi başına Tanrı'nın sözü olarak görülmemelidir. Tanrı'nın Sözü ile Kutsal Kitap arasındaki özdeşlik, ancak Tanrı'nın etkin olduğu bir olayda, Yani Tanrı'nın Sözü gerçekten insana ulaştığında gerçekleşir. Barth'a göre bu ayrımı gözetmeden Kutsal Kitap'ı doğrudan vahiy olarak görmek hem liberal hem de aşırı muhafazakâr düşüncelerin ortak bir hatasıdır. Asıl olan Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın kendisine tanıklık eden bir vasıta olduğunun kavranmasıdır.³⁴

Son olarak Tanrı'nın vaaz edilen sözü de kendisini Kilise'de ifade eder. Barth'a göre Kilisenin vaazı ve kilisenin kendisi yalnızca dışsal bir gerçeklik olarak mevcut olmakla yetinemez. Her seferinde yeniden Tanrının etkinliği sayesinde gerçek anlamlarına kavuşmalıdır. Bir vaaz yalnızca bir konuşma eylemi değildir; ancak Tanrının sözü gerçekten etkin olduğunda gerçek bir vahiy olayı haline gelir.³⁵ Aynı şekilde Kilise de yalnızca bir topluluğun varlığı ile Kilise olmaz. Tanrının Sözü ile karşılaştığı ve ona tanıklık ettiği anda gerçek Kilise olur. Barth bu durumu Komünyon örneği ile açıklar: ekmek ve şarap

²⁹ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 1-25.

³⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2022), Yu.1:1-14.

³¹ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 98-108.

³² Barth, *Church Dogmatics*, 1/2, 463.

³³ Yu.3:30.

³⁴ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 109-11.

³⁵ Barth, *Church Dogmatics*, 1/1, 85-96

fiziksel olarak oradadır, ancak kutsal bir anlamı yalnızca Tanrının etkin müdahalesiyle kavuşur. Bu nedenle vaaz ve Kilise görünürde var olsalar bile teolojik olarak gerçek olmaları için her zaman yeniden bir “olay” olmak zorundadır.³⁶

Sonuç olarak yazılı ve vaaz edilen söz İsa- Mesih’e işaret eder. Nihayetinde İsa Mesih’te gerçekleşen sözü gerçek göstermek için dolaylı vahiy olarak değerlendirilir. Tanrı kendisini açığa çıkarmak istediği için göstermiştir. Bu Tanrının kendi isteği ile gerçekleştirdiği bir eylemdir. “İsa Mesih’teki” ilk kararını Barth lütuf olarak değerlendirir. “Tanrının varlığı olan sevginin bir tezahürü, taşmasıdır.” Kendi içinde tamamen yeterli olan, kendi içinde bile yalnızlığı bilmeyen Tanrı tüm ilahi görkemi içinde bile hayatını bir başkasıyla paylaşmayı ve o başkasını kendi görkeminin tanığı olarak istemiştir. Tanrı’nın bu sevgisi O’nun lütfudur. Bu, en derin alçalış biçiminde bir sevgidir. Bu sevgi, diğerinin herhangi bir hak iddiası ya da liyakati söz konusu olmadığına bile gerçekleşir. Bu taşan, özgür, sınırsız ve koşulsuz bir sevgidir.³⁷

Tanrı’nın inayeti olarak vahiy, insanlıkla ilgili gerçekleşmekte olan içinde Tanrının kendini bilinir kıldığı bir olaydır. İnsanların karşılaşması olarak Barth’ın düşüncesinde şekillenen vahiy, Kutsal Kitap’la bu olguya tanıklık etmektedir. Hem okuyucuya hem dinleyici ile benzer bir karşılaşma deneyimi oluşturur. Church Dogmatics’te bu durumu şu şekilde açıklamıştır;

“Tanrı, kendisini ifadelerle, konuşma aracılığıyla ve gerçekten de insan konuşmasıyla açığa çıkarır. Onun sözü her zaman peygamberler ve elçiler tarafından söylenmiş olan bu veya o sözdür ve Kilise’de duyurulmuştur. Tanrı’nın Sözü’nün kişisel karakteri, sözel veya ruhsal karakterine karşı kullanılmamalıdır. Onu anlamamız gereken bu ikinci yönün, irrasyonelliğini ima etmesi ve dolayısıyla onu anlamamız gereken birinci yönü ortadan kaldırdığı doğru değildir.”³⁸

Vahiy mucize olarak ele alan Barth, Kristomonizm adlı bir teori geliştirerek Tanrı’nın vahyinin İsa’nın bedeninde gerçekleştiğini savunmuştur. Barth, Tanrı Sözü yalnızca vahiy ve kutsal yazı değil, vahiy ve kutsal yazıdaki Tanrı’nın vahyi olarak anlamak mecburiyetinde olduğunu belirtir. Tanrı’nın vahyi Tanrı’nın oğlu olan İsa-Mesih’tir.³⁹ Vahyin ve Kutsal Yazı’nın farklı olduğunu, ifade edilen bu cümle ile anlamaktayız.

³⁶ Barth, Church Dogmatics, 1/1, 85.

³⁷ Barth, Church Dogmatics, 2/1, 10.

³⁸ Barth, Church Dogmatics, 1/1, 135.

³⁹ Barth, Church Dogmatics, 1/1, 135.

Kutsal Kitab'a göre, Tanrı'nın vahyi, Tanrı'nın Kelamının bir insan olduğu, bu insanın Tanrı'nın Kelamı olduğu olgusunda gerçekleşir.⁴⁰ Sonsuz kelam Barth'ın da ifade ettiği üzere Tanrı'nın tecessümü şeklindeki durumudur. Vahiyde Tanrı'nın ilk andan itibaren özne olduğu hususunda Barth ısrar edici bir tutum sergilemektedir. The Oxford Handbook'ta Barth'ın görüşleri şu şekilde ifade edilmiştir;

“Barth'a göre ise İsa-Mesih, Tanrı'nın öz-sunumudur. Bu öz-sunum Kutsal Yazılar'da tanıklık edilen ve Ruh tarafından Tanrı'nın verdiği bir bağıntı içinde doğrulanan biçimde ilahiyatın nesnesi haline gelir. Vahiy olayında enkarnasyon yoluyla inananların gözlerine serilen ise üçlü birlikten (Trinity) başka bir şey değildir. Tanrı'nın üçlü birliği vahyin sadece içeriğini değil, yapısını da ortaya koyar. Tanrı'nın “öz-nesnelleşmesi “ onun vahyin kaynağı, özü ve duyusal boyutu olarak hareket etmesidir. Barth'ın da ifade ettiği gibi Tanrı, vahyi veren, vahyin kendisi ve vahyi açıklayandır.”⁴¹

İfade edildiği üzere Barth'ın teolojisinin temel dayanağı bu görüş ekseninden ortaya çıkararak hâkimiyetini sürdürmüştür. Vahyin basite indirgenip görmezden gelinmeye çalışılarak hafifletilmesi Barth için kabul edilemez bir durumdur. Tanrı'nın mucizesi olarak vahiy, İsa-Mesih'teki enkarnasyonu ile bizlere Tüm Söz'ün Tanrı'da olduğunu ve Hristiyanlığın bu mucize ile diğerlerinden farklı bir dini özelliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı, insanın varlığına yönelik söz söyleme gücüne sahiptir.⁴² Tanrı'nın sözleri insanlarla yaşamış onlarla konuşmuş ve etkileşim içerisinde bulunmuştur.

Sonuç

Ele alınan konunun Hristiyan teolojisinde oldukça dikkat çeken Karl Barth ve onun vahiy anlayışının klasik Hristiyanlıktaki konumudur. Bu bağlamda ifade edilen vahiy olgusu tarihsel dönem içerisinde evrimleşerek, dönemsel süreçler içerisinde yeni akımların ortaya çıkması ve diğer birçok gelişme, varlığı kabul edilen bu olguyu sorgulama yoluna gidilmiştir.

Barth'ın teolojisi, modern insanın akla ve deneyime dayalı Tanrı anlayışına köklü bir reddiye sunarak, vahyi Tanrı'nın mutlak, özgür ve kişisel eylemi olarak konumlandırmıştır. Ona göre insanın çabasıyla ulaşılan hiçbir bilgi, Tanrı'yı bilemez; Tanrı ancak kendisini açıklamak suretiyle bilinebilir. Bu

⁴⁰ Kuşçu, “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı”, 182.

⁴¹ John Webster vd (ed.), *The Oxford Handbook Of Systematic Theology* (New York: Oxford University Press, 2007), 333.

⁴² Kennedy, *Twentieth-Century Theologians*, 81.

açıklama da en mükemmel biçimde İsa-Mesih'in beden alışında, yani enkarnasyonda gerçekleşmiştir. Barth için Hristiyanlık, diğer tüm insan kaynaklı dinlerden yalnızca Tanrı'nın bizzat vahiyle müdahil olması nedeniyle ayrılır ve hakiki olur. Vahiy, Tanrı'nın sevgisinin bir tezahürü ve kurtuluşun tek kaynağıdır.

Kutsal Kitap, vaaz ve Kilise gibi araçlar ise doğrudan vahiy değil, Tanrı'nın İsa Mesih'te açtığı bu gerçeğe tanıklık eden, her defasında Tanrı'nın etkinliği ile anlam kazanan işaretlerdir. Barth'ın düşüncesinde vahiy bir bilgi nesnesi değil, yaşayan bir olaydır. Tanrı'nın kendisi tarafından verilen, gerçekleştirilen ve insanla ilişki kuran dinamik bir eylemdir. Bu nedenle Barth, Hristiyan teolojisini Tanrı'nın mutlak egemenliğini ve inisiyatifini esas alarak yeniden kurmuş, insan merkezli her türlü dini çabayı ilahi gerçeğin dışında bırakmıştır. Sonuç olarak, Karl Barth'ın teolojisi, Hristiyanlığın temelini ve özgünlüğünü Tanrı'nın özgür lütfunda ve İsa Mesih'in kişiliğinde temellendiren güçlü bir Tanrı Sözü teoloji ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Barth, Karl. *Church Dogmatics* (Ed. G.W.Bromiley and Thomas Torrance. Translated by G.W. Bromiley. Edinburgh:T&T Clark, 1958.
- Çakmak, Mustafa. “*Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*”, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.
- Hunsinger, George, *How To Read Karl Barth: The Shape His Theology*. Oxford: Oxford University Press,1993.
- Karahan, Harun Dünder. *Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2020.
- Karahan, Harun Dünder. “*Hristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri*”. Koceli İlahiyat Dergisi 4/1 (Haziran 2020), 305-324
- Kennedy, Philip. “*Twentieth-Century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought*” I.B.Tauris, 2010.
- Kılıç, Recep. “*Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 2022.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2022.
- Kuşcu, Emir - Aydın, Mahmut. “Hristiyanlıkta Vahiy Algısı Perceptions of Revelation in Christian Thought”. *Milel ve Nihal* 8/1 (Mart2011), 167-199.

Özkan, Mehmet Şükrü. “Dini Çeşitlilik Karşısında Hristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Eylül2016), 81-113.

Tarakçı, Muhammet. “Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran2003).

Tarakçı, Muhammet. *Yahudilik’te ve Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Webster, John vd. (ed.) *The Oxford Handbook Of Systematic Theology*, Oxford University Press, New York, 2007.

Yılan, M. Abdulkadir, *Fazlur Rahman’ın Vahiy Anlayışı*, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.



Erasmus'un Yeni Ahit Çevirisi *Novum Instrumentum* *

Özge Terzi YAZICI

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ozgetrz930@gmail.com], Orcid ID: 0009-0007-4723-7127



Öz: Desiderius Erasmus (1466-1536), Avrupa'daki entelektüel gelişimi önemli ölçüde şekillendiren Rönesans hümanizminin en belirleyici isimlerinden biridir. Çeşitli alanlarda çok sayıda eser kaleme alan Erasmus, teoloji alanında da önemli çalışmalar yapmış ve Hristiyanlık öğretilerinin yeniden yorumlanması noktasında dikkate değer bir etki oluşturmıştır. Bu bağlamda, en dikkat çeken eseri Yeni Ahit çevirisi olan *Novum Instrumentum*'dur. Bu eserde Erasmus, kutsal metinleri filolojik yöntemlerle incelemiş ve kastedilen orijinal anlamı ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kilise tarafından kullanılan Vulgate metniyle karşılaştırmalı bir çalışma ortaya koyan Erasmus, mevcut metinde gördüğü yanlış ve eksik çevirileri ve buna bağlı olarak gelişen hatalı yorumları *Novum Instrumentum*'a eklediği *Açıklamalar* bölümünde ele almış ve kendi çevirisinin mümkün kıldığı yeni anlamları savunmuştur. Erasmus, *Novum Instrumentum*'da Mesih'in doğası, asli günah anlayışı ve boşanma yasağı gibi temel konularda mevcut doktrinin aksine yenilikçi görüşler öne sürmüş ve çeşitli teolojik tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu çalışma, *Novum Instrumentum*'un arka planı ve ortaya çıkış süreci hakkında bilgi vermeyi ve tartışmalara neden olan belirli konular üzerine incelemede bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Erasmus, Yeni Ahit, hümanizm, Hristiyanlık, Çeviri.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT danışmanlığında hazırlanan “Erasmus'un Hristiyanlık Eleştirisi ve Yeni Ahit Çevirisi (*Novum Instrumentum*)” (Marmara Üniversitesi: 2023) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Rönesans hümanizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Erasmus edebiyat ve ahlak alanında yapmış olduğu çalışmalarla Avrupa'daki entelektüel hareketlere yön vermiştir. Çalışmalarının birçoğunda teolojik konulara da değinen Erasmus'un özellikle *Enchiridion Militis Christiani* (Hristiyan Askerin El Kitabı), *Julius Exclusus e Coelis* (Cennetten Kovulan Julius), *Colloquia Familiaria* (Günlük Sohbetler) isimli eserlerinde Hristiyanlığa dair görüşlerine sıkça yer verdiği ve çeşitli konularda eleştiriler dile getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte, Erasmus'un doğrudan teoloji alanına yönelik çalışmaları da bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı, *Novum Instrumentum* isimli Yeni Ahit çevirisidir. Erasmus bu çalışmayı Yunanca el yazmalarını baz alarak yapmış ve dönemin *Vulgate* metniyle karşılaştırmalı olarak sunarak alternatif bir çeviri ortaya koymuştur. 1516 yılında yayımlanan bu eser, 1535 yılına kadar 4 kez daha basılmış ve Avrupa'da teolojik tartışmaların seyrini önemli ölçüde etkilemiştir.

Erasmus, *Novum Instrumentum*'da, Kutsal Kitap metinlerinin zaman içerisinde değişime uğrayabileceğini ve bu durumun hatalı yorumların ortaya çıkmasına sebep olacağını vurgulamıştır. Bu sebeple, tüm metinleri filolojik yöntemlerle ele alarak yeniden incelemiş ve orijinal anlamı tespit etmeye çalışmıştır. Erasmus yaptığı analizler sonucunda kutsal metinlerin yanlış tercüme edilen kısımlarının değiştirilmesi, sonradan eklenen kelimelerin ya da cümlelerin çıkartılması ya da noktalama işaretlerinin yanlış kullanımından kaynaklanan anlam hatalarının düzeltilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Metin üzerinde yapılan bu müdahaleler bazı teolojik doktrinlerin ortadan kaldırılması ya da değiştirilmesini de gerekli kılmaktadır. Katolik çevreler tarafından tepkiyle karşılanan bu durum hem Erasmus'un hem de *Novum Instrumentum*'un şiddetle eleştirilmesine ve eserin yasaklanması yönünde taleplerin gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmada, ilk olarak Erasmus'un hayatının öne çıkan noktalarına değinilecek daha sonra *Novum Instrumentum*'un arka planı ve ortaya çıkış süreci ele alınacaktır. Ardından çeviride yapılan değişikliklerin teolojik sonuçları ve Erasmus'un yapmış olduğu açıklamalar ele alınacaktır. Bu bölümde özellikle İsa'nın doğası, asli günah anlayışı ve boşanma gibi konulara dair yenilikçi yorumlar ve bu yorumların yol açtığı tartışmalar çerçevesinden bir anlatım gerçekleştirilecektir. Çalışma boyunca, çeşitli kaynakların yanı sıra Erasmus'un düşüncelerini kendi anlatımıyla okuyucuya aktarabilmek adına, arka-

daşlarına ve kendisini eleştirenlere yazdığı mektuplardan sıkça faydalanılabilmektedir.

1. Erasmus'un Hayatı

Erasmus, yaşamı boyunca kendi hayatını iki kez anlatma girişiminde bulunmuştur. Bunlardan ilki, 1516 yılında hayali bir karaktere yazdığı ve çocukluk ve ilk gençlik yıllarına dair bilgi verdiği mektuptur. Diğeri ise 1528 yılında arkadaşı Conradus Goclenius'a gönderdiği *Compendium Vitae* isimli otobiyografik eserdir.² Bu iki metin Erasmus'un biyografisi söz konusu olduğunda birincil kaynak niteliği taşımaktadır. Burada, temelde bu iki metinden elde edilen bilgiler konuyla bağdaşıklığı ölçüsünde sunulacaktır.

Erasmus, 27 Ekim 1466 yılında Rotterdam'da doğmuştur. Robert Gerard ve Margareta Boeckel çiftinin ikinci çocuğu olan Erasmus, 1475 yılında henüz dokuz yaşındayken abisi Peter ile Deventer'de bulunan St. Lebuin kolejine gönderilmiştir. Aynı yıl annelerini veba salgınında kaybeden kardeşler bir süre sonra bu okuldan ayrılarak Gouda'da yaşayan babalarının yanına gitmek zorunda kalmışlardır. Erasmus burada babasının yönlendirmeleri sonucu Latince öğrenmiş ve pek çok klasik eserden haberdar olmuştur. Ne var ki kısa süre sonra Baba Robert Gerard da arkasında mütevazı bir miras bırakarak vebadan dolayı hayatını kaybetmiştir.³

Ailelerini kaybeden çocuklar üç vasiinin himayesi altına girmişlerdir. Vasiler içinde en önde geleni o sırada Gouda'da okul müdürü olan Pieter Winckel'dir. Erasmus o dönemde yazdığı mektuplarda bu isimden daima nefretle bahsetmiştir. Bu nefretin temel sebebi, Winckel'in, çocukları üniversite eğitiminden uzak tutması ve manastıra gitmeleri konusunda son derece ısrarlı olmasıdır. İsrarlar sonucunda önce büyük kardeş Peter manastıra yerleşme fikrini kabul etmiş ardından daha fazla direnemeyen Erasmus 1488 yılında Gouda yakınlarındaki Steyn Manastırına bağlılık yemini etmiştir. Kardeşlerin bu kararı almasında ekonomik sebeplerin etkisi de büyüktür.

Erasmus her ne kadar manastır ortamının kendisi için uygun olmadığını düşünse de Steyn'de kaldığı süre, onun antik dönem edebiyatı ile ilgili düşüncelerinin gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu durum, manastır ortamında entelektüel konuşmalar yürütebilecek arkadaşlar edinmiş olmasıyla yakından ilgi-

² Peter G. Bietenholz vd. (ed.), *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 446-593)*, çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 4/8.

³ Johan Huizinga, *Erasmus ve Reform Çağı*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 21.

lidir. Erasmus ve arkadaşları, kendilerini o ortam içinde ve “cahillikle yoğrulan Hollanda’da” klasik edebiyatı canlandıracak kahramanlar olarak görmüşlerdir.

Tüm bunlara rağmen manastır ortamında istediği gelişimi gösteremeyen ve buradan uzaklaşma fırsatı arayan Erasmus, nihayet 1493 yılında, Latince bilgisi sayesinde Cambray Piskoposunun sekreterliği görevine getirilmiş ve böylece manastırdan ayrılma fırsatı edinmiştir.⁴

Manastırdan ayrıldıktan sonra şans eseri James Batt ile tanışması Erasmus’un hayatının dönüm noktalarından biri olmuştur. Batt, Erasmus’a hep arzuladığı üniversite eğitimini sağlamak için destek olmuş ve bağlantıları aracılığıyla onun Paris Üniversitesinde teoloji alanında eğitim almasını mümkün kılmıştır. Ancak bir süre sonra Erasmus’un derslerden ve okulun aşırı gelenekçi tavrından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. O dönemden bahsederken, konuya dair düşüncelerini açık bir şekilde dile getirmiş ve “teoloji beni tiksindiriyordu” demiştir.⁵ Erasmus’un, bu dönemde yazdığı mektuplarda skolastik düşünceye ve dönemin teologlarına yönelik eleştirilerde bulunduğu ve küçümseyici bir tutum sergilediği de görülmektedir. Genç dostu Thomas Grey’e yazdığı mektupta teologları Yunan filozof Epimenides’e⁶ benzettiği bir hikâye anlatmış ve “Epimenides kırk altı yıl süren uykusundan uyandı ama bizim şimdiki teologlarımızın çoğunluğu asla uyanmayacak” demiştir.⁷

Paris’te kaldığı süre boyunca entelektüel isimlerle tanışan ve kendisini tamamen hümanist çalışmalara adan Erasmus bu dönemde, dilbilimci ve edebiyatçı kimlikleriyle ön plana çıkmış ve teolojiyle ilgili herhangi bir çalışma içerisinde olmamıştır. Paris’te bir süre kaldıktan sonra kendisine burs veren kişi yardımını kestiği için maddi sıkıntılar çekmiş ve geçimini sağlayabilmek adına zengin ailelerin çocuklarına özel dersler vermeye başlamıştır. Bu amaç doğrultusunda İngiltere’ye davet edilen Erasmus, Mayıs 1499’da Mountjoy Lordunun çocuklarına ders vermek için yola çıkmıştır.⁸ Bu İngiltere seyahati onun entelektüel bakışında önemli değişiklikler meydana getirmesi sebebiyle bir diğer dönüm noktası niteliğindedir.

⁴ Huizinga, *Erasmus*, 31.

⁵ Bietenholz vd., *CWE: The Correspondence of Erasmus*, 4/408.

⁶ Epimenides yarı efsanevi bir Yunan filozofudur. Efsaneye göre Zeus için bir mağarada 46 yıl uyumuş ve uyandığında Zeus tarafından kendisine öngörü yeteneği bahsedilmiştir.

⁷ R.J. Schoeck vd. (ed.), *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 1-141)*, çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson (Toronto: University of Toronto Press, 1974), 1/138.

⁸ Huizinga, *Erasmus*, 46.

Erasmus, İngiltere’de bulunduğu dönemde, ilerleyen yıllarda büyük bir takdirle anacağı iki önemli isimle tanışmıştır: Thomas More (ö. 1535) ve John Colet (ö. 1519). Thomas More, Erasmus’un dönemin hümanist çevreleriyle tanışmasında önemli rol oynamıştır. More sayesinde entelektüel zihinlerle vakit geçirme fırsatı edinen Erasmus ondan hep yakın dostu olarak bahsetmiş ve hümanist kültürün yapıtlarından biri kabul edilen *Moriae Encomium* (Deliliğe Övgü) isimli eserini More’a ithaf etmiştir. John Colet ise Erasmus’u Hıristiyanlık üzerine çalışmalar yapmaya teşvik eden en önemli isimlerden biri olmuştur. Teolojiye derin ilgi duyan Colet, İngiltere’de bulunduğu süre zarfında gerek yüz yüze sohbetler gerekse mektuplaşma yoluyla Erasmus’u bu alanda çalışma yapma noktasında istekli hale getirmiştir.⁹ Bu istek kalıcı bir ideale dönüştüğünde Erasmus, sonraki yaşamını büyük oranda etkileyecek önemli bir misyon edinmiştir. Bu misyon, Hristiyan teolojisine ait eserlerin düzenlenmesi ve ıslah edilmesidir. Bu çerçevede ünlü hümanist, oldukça önemli eserler ortaya koymuştur. Bunlardan en önemlisi şüphesiz hayatının 20 yılını adadığı (1516-1536) Yeni Ahit Çevirisi *Novum Instrumentum*’dur.

2. *Novum Instrumentum*’un Arka Planı ve Ortaya Çıkış Süreci

Novum Instrumentum, önemli bir teoloji eseri olmasının yanı sıra XIV. yüzyılın başından XVI. yüzyılın sonuna kadar Avrupa’yı etkileyen hümanist akımın da etkileyici bir ürünüdür. Hümanistler, klasik dönem yazarlarının orijinal metinlerini keşfetmeye ve yaymaya büyük önem göstermişlerdir. Erasmus da antik metinleri okuyabilme gayesiyle önce Yunanca öğrenmiş ardından çeşitli şehirleri gezerek Yunanca el yazması metinleri aramaya başlamıştır. Bu çaba doğrultusunda, 1504 yılında Louvain yakınlarındaki “eski bir kütüphanede avlanırken” ünlü metin kritikcisi Lorenzo Valla’nın (ö.1457) Yeni Ahit’in Mektuplar ve Vahiy bölümleri hakkında yazdığı açıklamalara rastlamıştır.¹⁰ Valla’nın edebi üslubundan ve eserlerinden hayranlıkla bahseden Erasmus, bu esere karşı kayıtsız kalamamış ve metni düzenleyip 1505 yılında orijinal adıyla (*Annotationes*) yeniden yayımlamıştır. Onun, Yeni Ahit çalışmalarıyla ilk teması bu sayede gerçekleşmiştir.¹¹

⁹ Charles G. Nauert, *Avrupa’da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 208.

¹⁰ Erasmus bu keşfinden arkadaşı Christopher Fisher’a şu şekilde bahsetmiştir: “Geçen yaz eski bir kütüphanede avlanırken, ki bu tür yerler en zevkli etkinlikleri sunarlar, şans bana hiç de sıradan olmayan bir av getirdi: Lorenzo Valla’nın Yeni Ahit üzerine notları.” Bkz. Peter G. Bietenholz vd. (ed.), *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 142–297)*, çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson (Toronto: University of Toronto Press, 1975), 2/89.

¹¹ Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/93.

Erasmus, *Annotationes*'i Paris'te kaldığı dönemde ev sahibi olan Christopher Fisher'a ithaf etmiş ve ithaf mektubunda Kutsal Metin çalışmaları yapacak olanlar için belli başlı ilkeleri dile getirmiştir. Bu doğrultuda ilk olarak, Yeni Ahit'in yazıldığı orijinal metinleri temsil eden Yunanca el yazmalarının Latince çeviriden öncelikli olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte, kutsal yazıların tercümesini ancak bir gramercinin yapabileceğini, dil bilgisinin teoloji için büyük önem ifade ettiğini ve çevirinin ilham yoluyla değil filolojik çalışmalarla yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Mektuptaki en dikkat çekici nokta ise Erasmus'un Kutsal Metinler'in zamanla bozulabileceğini öne sürmesi ve hatalı bir metnin ilkelerini takip etmek yerine, bu hataları düzeltmenin daha doğru olduğunu savunmasıdır.¹²

Erasmus'un söz konusu mektupta olduğu gibi birden fazla eserinde Kutsal Kitap çalışmalarına yönelik ilkeler belirlediği ve bunları ısrarla savunduğu görülmektedir. Bu durum henüz ortada bir çalışma planı yokken dahi onun konuya dair düşünceler geliştirdiğini göstermektedir. Manastırdan yeni ayrıldığı yıllarda yazdığı *Antibarbari* (Barbarlara Karşı) isimli kitabında Kutsal Kitap bilginleri için çeşitli kriterler ortaya koymuştur. Bu metinde, Jerome'dan yaptığı alıntıyla bütün pozitif bilimlerin teoloji için 'hizmetçi' olarak kullanılması gerektiğini savunan Erasmus, bu kapsamda kutsal metinlerle ilgilenecek olan kişinin Yunanca ve Latinceye hâkim olması ve gramer ve retorik konusunda uzman olması gerektiğini vurgulamıştır.¹³

Erasmus'un Kutsal Kitap ile ilgili çalışmalarına işaret eden bir diğer durum 1499 yılında, henüz Colet ile yeni tanıştıkları dönemde, İsa'nın Gethsemane bahçesinde çektiği acıya yönelik yaptıkları tartışmadır. Onun bu tartışma bağlamında Colet'e yazdığı mektuplar daha sonraki Yeni Ahit çalışmasında önem taşıyan bazı özelliklere işaret etmektedir. O, bu mektuplarda Kutsal Kitap'ın gizemlerle dolu olduğunu teyit etmiş ve bir dilbilgisi uzmanının metni yorumlama noktasında ne kadar etkin olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca görüşlerini sağlamlaştırmak adına Kutsal Kitap'ın ilgili bölümlerini uzun uzadıya tefsir etmesi de dikkat çekmektedir. Böylece, ileride Yeni Ahit'e yazacağı açıklamaların ufak bir örneğini sunmuştur.¹⁴

Aynı durum 1502'de kaleme aldığı *Enchiridion Militis Christiani* (Hristiyan Askerin El Kitabı) isimli eserde de görülmektedir. Erasmus bu eserde "kendisini Kutsal Yazılar'ın incelemesine adanmış bir adam" olarak tanımlar ve

¹² Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/93-95.

¹³ Robert D. Sider, *Collected Works of Erasmus: The New Testament Scholarship of Erasmus*, (Toronto: University of Toronto Press, 2019), 41/9.

¹⁴ Sider, *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/12.

Hristiyanın", pagan şairlerin ve filozofların yazıları hakkında eğitimden geçmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre pagan edebiyatı, Kutsal Yazılar'ın anlaşılması için ön hazırlık sağlamaktadır. Böylelikle Erasmus, Yeni Ahit üzerine bir çalışma yapmaya başlamadan önce hatta teoloji alanında ilerleme düşüncesine dahi sahip değilken yukarıda bahsedildiği gibi mektuplarında ve birden fazla eserinde ileride yapacağı çalışmanın temel ilkelerini ortaya koymuştur.¹⁵

Erasmus'un Yeni Ahit üzerine derli toplu bir çalışma yapmaya ne zaman ve nasıl karar verdiğine dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, 1525'te yayımladığı *Apologia Adversus Petrum Sutores*'de (Petrus Sutor'a Karşı Savunma) kısa bir açıklama yapmış ve şunları söylemiştir:

O zamanlar yeni yeni gelişmeye başlayan Yunan edebiyatına saygı duyduğum ve aynı zamanda hala seküler edebiyatla meşgul olanlarda dindarlık için bir şevk uyandırmak istediğim için, Yunanca Yeni Ahit'i bazı ek açıklamalarla birlikte yayınlamayı düşündüm. Bunun yanına Vulgate metnini eklemeye karar vermiştim. Kendi çevirimi eklemek niyetinde değildim, ancak bazı bilgili dostlarım beni ikna etti ve kendi kararımdan ziyade onların tavsiyesine uydum.¹⁶

Noel Beda'ya yazdığı 15 Haziran 1525 tarihli mektupta ise "Yeni Ahit'teki tek amacım saf bir metin oluşturmak ve birçok kişinin içinden çıkmadığı sorunlara biraz ışık tutmaktır" demiştir.¹⁷ Bu ifadelerden Erasmus'un temel gayesinin hümanist bir çabayla Kutsal Kitap'ı incelemek ve onda var olan hataları ortadan kaldırmak olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu çalışmayı ne zaman yapmaya karar verdiği ve yayına kadar geçen aşamaların tüm detayları tam olarak bilinmese de elimize ulaşan mektuplardan yaklaşık dört yıl boyunca devam eden bir hazırlık dönemi olduğu ve bu dönemin İngiltere ile Basel ekseninde şekillendiği anlaşılmaktadır. Burada bu sürece kısaca değinilecektir.

Erasmus, 1511-1514 yılları arasında dönüşümlü olarak Cambridge ve Londra'da bulunmuş ve burada Yunanca ile Latince Yeni Ahit yazmalarını, mevcut Vulgate çevirisi ile karşılaştırarak kiliselerde kullanılan metni revize etmeye çalışmıştır. Bu iki yıl içerisinde yazdığı mektuplarda, çalışmasından yalnızca üç kez bahsetmiştir. 1512 sonbaharında Pieter Gillis'e yazdığı mek-

¹⁵ Erasmus, *Enchiridion*, 33.

¹⁶ Sider, *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/27.

¹⁷ Alexander Dalzell vd. (ed.), *The Correspondence of Erasmus: Letters 1535-1657* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), 11/135.

tufta Yeni Ahit'in revizyonunu bitirmek niyetinde olduğunu,¹⁸ 1513 Temmuz'da John Colet'e yazdığı mektupta Yeni Ahit'in kolajını tamamladığını ve Jerome'un eserlerine yöneldiğini¹⁹ ve aynı yılın Ekim ayında Colet'e yazdığı bir diğer mektupta ise Matta İncili'nin çevirisini tamamladığını ve kaybolmasından endişe ettiğini dile getirmiştir.²⁰ Bu üç mektuptan Erasmus'un 1514'ün sonuna kadar kapsamlı bir çalışma yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Erasmus, 1514'ün Eylül ayında İngiltere'den Basel'e giderken Yeni Ahit çalışmasından tekrar bahsetmiş ve Servatius Roger'a yazdığı mektupta, "Son iki yıl içinde, diğer pek çok şeyin yanı sıra, Yeni Ahit'in tamamını Yunanca ve eski el yazmalarından derleyerek gözden geçirdim ve teologlara bazı faydalar sağlayacak şekilde binden fazla yere açıklama ekledim" demiştir.²¹ Bu zamana kadarki mektupları incelendiğinde Erasmus'un yalnızca Katolik Kilise'nin halihazırda kullandığı Latince Vulgate çevirisini revize ettiği ve Latince'nin yanına bir Yunanca çeviri ekleme fikrinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu fikir Basel'da yayıncısı Johann Froben ile tanıştıktan sonra ortaya çıkmıştır. Tüm bu bilgiler ışığında, Erasmus'un Yeni Ahit çalışmasının hem niyet hem de tasarım açısından yavaş yavaş şekillendiği anlaşılmaktadır. Ünlü hümanist başlangıçta yalnızca Vulgate'yi revize etmeyi düşünmüş, ancak süreç içerisinde Yunanca metni de dahil ederek akademik ve teolojik bir çalışma ortaya koymuştur.

Erasmus, Basel'e vardığında Yeni Ahit üzerine yoğun bir şekilde çalışmaya başlamış ve buradan ilk mektubunu ağustos ayında Johann Reuchlin'e yazmıştır. Bu mektupta, Reuchlin'den Basel Dominikenleri'nden ödünç aldığı bir el yazmasını istemiştir. Mektupta şu ifadelere yer vermiştir:

Yeni Ahit'in tamamına notlar yazdım ve şimdi onu yorumlarımla birlikte basmayı düşünüyorum. Çok güvenilir bir el yazmasına sahip olduğunuzu duydum. Eğer Johann Froben'e erişim izni vererseniz, sadece bana ve ona değil, konunun tüm öğrencilerine bir hizmet vermiş olursunuz. Eser size bozulmamış ve sorunsuz olarak iade edilecektir.²²

Eylül ayında Strasburg'daki ev sahibi Jakob Wimpfeling'e yazdığı bir başka mektupta, Yeni Ahit üzerine yaptığı şerhleri yeniden gözden geçirme

¹⁸ Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/234

¹⁹ Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/249.

²⁰ Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/260.

²¹ Bietenholz vd., *The Correspondence of Erasmus*, 2/300.

²² R.A.B Mynors- D.F.S Thomson (ed.), *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus: Letters 298-445*, (Toronto: University of Toronto Press, 1976), 3/32.

ve genişletme çalışmasının kendisini son derece meşgul ettiğini belirtmiştir. Ancak, ilerleyen süreçte başka yayınlarla ilgilenmeye başlamıştır. Ekim 1514'ten Mayıs 1515'e kadar çeviri ile ilgili herhangi bir çalışma gerçekleştirilmeyen Erasmus, Haziran'da Kardinal Grimani'ye yazdığı bir mektupta Yeni Ahit'in 1516 yazına kadar yayımlanma ihtimalinin olmadığını ifade etmiştir. Ancak, Temmuz 1515'e gelindiğinde çalışma yeniden öncelik kazanmış ve Erasmus 30 Ağustos 1515'te Thomas Wolsey'e yazdığı mektupta "Havari-ler tarafından yazıldığı şekliyle Yunanca ve benim tarafımdan tercüme edildiği şekliyle Latince Yeni Ahit'in baskıda olduğunu bildiririm" yazmıştır. Baskı süreci Eylül 1515'te geçici olarak duraksamış, ancak Ekim ayında yeniden başlamıştır. Aralık ayında Erasmus eserin neredeyse bitmek üzere olduğunu bildirmiş nihayet 7 Mart 1516'da *Novum Instrumentum* yayımlanmıştır.²³

3. Erasmus'un *Novum Instrumentum*'da Ortaya Koyduğu Doktrinel Farklılıklar

Erasmus'un Yeni Ahit çevirisi 1516'da basılmaya başladıktan sonra 1519, 1522, 1527 ve 1535 yıllarında olmak üzere toplam 5 baskı daha yapılmıştır. Her baskıda, büyük küçük birtakım değişiklikler ve düzeltmeler söz konusudur. Erasmus, mevcut Vulgate çevirisini Yunanca el yazmalarıyla karşılaştırarak çeviri hatalarını tespit etmiş ve bu hataların yol açtığı doktrinel yanlışları *Novum Instrumentum*'da açığa çıkarmıştır. Çeviriyle birlikte, açıklama gerektiren noktalar için ek açıklamalar bölümü de hazırlayan Erasmus, burada anlam farklılıkları yaratan tercüme değişikliklerini ve bu değişikliklerin gerekçelerini detaylı bir şekilde ele almıştır.

İlk baskıya eklediği *Açıklamalar*'dan önce 'Okuyucuya' başlıklı bir ön-söz yazan Erasmus, bu önsözde, Yeni Ahit'e yazdığı açıklayıcı notların amacını ve mahiyetini kısa bir şekilde anlatmıştır. Burada ilk olarak yazdıklarının yorum değil, metnin bütünlüğünü sağlayan kısa açıklamalar olduğunu söylemiş ve okuyucuyu bu anlamda beklentiye girmemesi konusunda uyarmıştır. Ardından, neden çevirisine notlar eklediğini makul bir zemine oturarak açıklamaya çalışmıştır.

Her şeyde, ama özellikle öğrenme alanında, yeniliğe itiraz etmenin insan doğası olduğunu ve çoğu insanın eski tanıdık tadı ve geleneksel lezzet dedikleri şeyi bulmayı beklediğini biliyorum. Ayrıca, günümüzde sağlam bir metni bozmanın bozuk bir metni düzeltmekten daha kolay olduğunu da farkındayım. Sonuç olarak, Kutsal Kitapları gözden geçirdikten sonra, okuyucunun yapılan her değişikliğin altında yatan sebebi öğrenip tatmin olma-

²³ Mynors vd., *CWE: The Correspondence of Erasmus*, 3/98,108, 252.

sını ya da sevmediği bir şeyle karşılaştığında sakinleşebilmesini istediğim için bu notları yazdım.²⁴

Erasmus, mektubunun ilerleyen sayfalarında yazdığı açıklamaların işlevini de ortaya koymuştur. Açıklamaların temelde iki işlevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, zaman içinde yıpranmış ya da “yazarların cahilliğinden ya da dikkatsizliğinden dolayı” yanlış aktarılmış bir metni tespit etmek ve hatalı kısımları düzeltmektir. Diğeri ise anlaşılması güç, kapalı ifadeleri açıklığa kavuşturmadır.

Bana anlaşılabilir bir şekilde ifade edilen bir şey geldiyse, üzerine ışık tuttum; muğlak ya da karmaşık olanları açıkladım, nüshalar arasındaki farklılıklar veya alternatif noktalama işaretleri veya sadece dilin muğlaklıkları birkaç anlama yol açıtıysa, son kararı okuyucuya bırakarak bana hangisinin daha kabul edilebilir göründüğünü gösterecek şekilde bunları açtım. Çevirmen her kimse ona isteyerek karşı çıkmasam da (çünkü onun versiyonu gelenekseldir ve genel kabul görmektedir), yine de gerçekler onun yanlıgı içinde olduğunu ilan ettiğinde, bunu okuyucuya da açıkça belirtmekten çekinmedim.²⁵

Böylece, Yeni Ahit’in hümanist yöntemlerle, gramer ve retorikle açıklığa kavuşturulabileceği fikri, henüz metnin girişinde okuyucuya sunulmuştur. Bununla birlikte, Erasmus yazdığı açıklamaların eserini bozulmadan koruyacağına dair umudunu da dile getirmiştir. Ona göre, bu kadar büyük çabalarla inşa edilen bir şeyi bozmak kimse için o kadar kolay olmayacaktır.²⁶

Açıklamalar’da düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde ifade etmesine rağmen, Erasmus’un kilise tarafından kullanılan Vulgate çevirisinde birtakım hatalar bulunduğunu öne sürmesi ve mevcut doktrinlere aykırı görüşler dile getirmesi, Katolik çevreler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Peş peşe gönderilen mektuplarla tehdit edilen Erasmus, bir süre sonra baskıya direnememiş ve *Novum Instrumentum*’un sonraki baskılarından bazı tespitlerini çıkarmak zorunda kalmıştır.

Erasmus’un *Novum Instrumentum*’da ortaya koyduğu görüşler arasında en dikkat çekici olanları ve en çok eleştirilenleri; İsa’nın mahiyetine dair değerlendirmeleri, asli günah anlayışına dair yorumları ve Kilise tabularından biri olan boşanma yasağı hakkındaki itirazlarıdır. Burada, bu üç konu sırasıyla ele alınacaktır.

²⁴ *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/782, 784.

²⁵ *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/783.

²⁶ *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/784.

3.1. İsa'nın Mahiyetine Dair Açıklamalar

Erasmus, *Novum Instrumentum*'un ilk baskısında, İsa'nın doğasına ilişkin bazı pasajları Vulgate metninden farklı bir şekilde çevirmiştir. Bu çeviriler, Hristiyan inancının temel doktrinlerinden biri olan İsa'nın Tanrılığı konusunda alternatif bir yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle Yuhanna 1:1, Filipililer 2:6-7, Elçilerin İşleri 4:27 ve Romalılar 9:5 gibi bölümlerde yaptığı farklı tercümelere, onun yoğun bir şekilde eleştirilmesine hatta Ariusçu olarak damgalanmasına sebep olmuştur. Aşağıda, söz konusu çeviriler ve Erasmus'un açıklamaları incelenecektir.

Yuhanna 1:1 Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrıyla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı.

Erasmus'un Yuhanna 1:1'e ilişkin açıklamalarında Yunanca artikel *ó* üzerine yaptığı analizler teoloji açısından oldukça önem ifade etmektedir. Yunancada bir isim artikelsiz olarak kullanıldığında, bir sınırlılık ya da kısıtlılık ifade etmektedir. Öte yandan, bir isimden önce belirli bir artikel kullanılırsa, bu ismin mutlak ve evrensel olana, örneğin 'güzel olana', 'iyi olana' gönderme yaptığı anlaşılmaktadır.

Yuhanna 1:1'in ilk iki cümlesinde kullanılan artikel, Tanrı'yı mutlak olarak ve Söz'ü, yani Oğul'u, Baba'yla sonsuza dek birlikte olan tek ve gerçek Oğul olarak tanımlar. Üçüncü cümlede ise 'Tanrı'yı belirten bir artikel yoktur. Erasmus'a göre yazar buraya bilerek artikel koymamış çünkü 'kişilerin karıştırılmasından' endişe duymuştur. Eğer artikel olsaydı 'Tanrı Söz'dü' diye okunmak zorunda kalırdı, yani Tanrı kendi varlığında Söz'dü, yani Baba Oğul'du. Burada artikelin kullanılmaması mutlak anlamda (artikel kullanılan) 'Tanrı' kelimesinin sadece Baba'ya atfedildiğini, hatta belki de Oğul'a hiç atfedilmediğini göstermiştir.²⁷ Böylece Erasmus, Baba ve Oğul'un farklı şahsiyetler olduğunu ortaya koymuş ve bu sebeple uzun yıllar boyunca oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır. Erasmus, eleştiriler sonucunda, ilk baskıda iddia ettiği Tanrılığın yalnızca Baba'ya ait olduğu ile ilgili açıklamalarını 1522'deki üçüncü baskıdan çıkarmak durumunda kalmıştır.

Filipililer 2:6-7. Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrıya eşitliği sımsıkı sarılabacak bir hak saymadı.

Erasmus, bu pasajın açıklamasında İsa'nın insanlığına ve çarmıhta acı çekerek ölmesine vurgu yapmıştır. O, bir insan olarak Mesih'in eylemlerinin

²⁷ Andrew J. Brown (ed.), *Opera Omnia Desideri Erasmi Roterodami: Annotationes in Novum Testamentum*, (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 2001), 6.2/13-14.

insanlara ilahi göründüğünü ancak Mesih'in, bu ilahiliği (Tanrı ile eşitliğini) iddia etmediğini hatta bunun yerine çarmıhta acı çeken ve cezalandırılan bir köle olarak inananların karşısına çıktığını iddia etmiştir.²⁸ *Novum Instrumentum* 'u en çok eleştiren isimlerden biri olan Katolik ilahiyatçı Edward Lee (ö.1544), burada ortaya koyulan anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır.²⁹ Erasmus, Lee'ye karşı yazdığı metinde kendisini şu şekilde savunmuştur;

Yunancada ἴσων, (aequalem) 'eşit' değil, ἴσα, (aequaliter) 'eşit bir biçim' anlamı taşıyan kelimelerin yer aldığını daha önce belirtmiştim. Bununla birlikte zarf, Yunanca'da sıfatla aynı anlamı vermektedir. Kimse bu konuda endişelenmesin diye buna dikkat çektim; yine de ben aequaliter çevirisini tercih ettim. Lee beni Jerome ile karşı karşıya getirdi; Jerome, Lee'nin indeksten aldığı bazı yerlerde aequaliter değil, aequalem okumuş. Sanki ben birine aequaliter okuması için talimat vermişim gibi.³⁰

Erasmus, burada daha sonra da sıkça başvuracağı bir yöntemle, sunduğu çeviri biçiminin kişisel bir tercih olduğunu vurgulamış ve dileyenlerin Vulgate'deki metni okumaya devam edebileceğini ifade etmiştir. Bu şekilde, kendisine yöneltilen eleştirilerden kaçınmayı hedefleyen Erasmus, öte yandan Yunanca bilgisi konusundaki iddiasından taviz vermemiştir. İki farklı çeviri yöntemini bir arada sunarak herhangi bir görüşü zorla dayatmadığını fakat okuyucuya dil bilgisi açısından daha doğru bir alternatif sunduğunu belirtmiştir.

Elçilerin İşleri 4:27 Gerçekten de Hiroides ile Pontius Pilatus, bu kentte İsrail halkı ve öteki uluslarla birlikte senin mesh ettiğin kutsal kulun İsa'ya karşı bir araya geldiler. Senin kendi gücün ve isteğinle önceden kararlaştırdığın her şeyi gerçekleştirdiler.

Erasmus burada Yunanca ifadenin 'oğul' mu yoksa 'kul' anlamını mı geldiğinin tam olarak bilinemeyeceğini dile getirmiş fakat yüksek ihtimalle oğul anlamında olduğunu vurgulamıştır. Bunun üzerine, İsa'nın oğulluk sıfatını öne çıkardığı için Edward Lee ve Lopez Zuniga tarafından Apollinarius ve Arius'un sapkınlığını barındırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Erasmus üçüncü baskının *Açıklamalar*'ında kendisine yöneltilen eleştirileri reddetmiş ve çevirisini savunmuştur.³¹

Romalılar 9:5: Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır. Her şeyin üstünde olan Tanrı sonsuza dek kutsanmış olsun! Âmin.

²⁸ Brown, *Opera Omnia*, 6.3/575.

²⁹ Jane E. Phillips (ed.), *Collected Works of Erasmus: Controversies*, (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 72/393-395.

³⁰ Phillips, *CWE: Controversies*, 72/303.

³¹ Sider, *The New Testament Scholarship of Erasmus*, 41/208.

Buradaki temel problem, dilbilgisel bir ifadenin yorumundan değil, noktalama işaretleriyle ilgili bir sorundan kaynaklanmaktadır. Erasmus bu ifadeyi şu şekilde açıklamıştır.

‘Mesih de bedence onlardandır’. Bu ifadeden sonra cümleyi bir nokta bitirir. Sonra Tanrı’nın böylesine büyük iyiliği göz önünde bulundurularak bir şükran ifadesi eklenir: ‘Her şeyin üstünde olan Tanrı, sonsuza dek kutsanmış olsun.’ Böylece verilen Yasa’nın, peygamberlerin ve son olarak insan bedeninde gönderilen Mesih’in, Tanrı’nın tarif edilemez bir planla insan ırkını kurtarmak için gönderildiğini anlarız.³²

Bu açıklamalarla Erasmus, metni Pavlus’un soteriolojik tarih anlayışına yerleştirmiştir. Devam eden sayfalarda konuyu İsa’nın Tanrılığı açısından yeniden ele alan Erasmus’un *Açıklamalar*’ın son baskısında dile getirdiği bu ifadeler, onun Teslis anlayışını ortaya koyması açısından büyük önem taşımaktadır.

Burada Tanrı ifadesinin teslisin tüm kutsal öğelerini içerdiğini kabul ederse-
niz (bu anlam kutsal literatürde sıkça rastlanan bir anlamdır, örneğin Tanrı’ya sadece ibadet etmemiz ve sadece ona hizmet etmemiz emredildiğinde) Mesih dışlanmamaktadır. Ama eğer ‘Tanrı’ burada Baba’nın kişiliği anlamına geliyorsa (Pavlus’ta sık sık olduğu gibi, özellikle aynı pasajda Mesih ya da Ruh’tan bahsedildiğinde) O zaman, her ne kadar Kutsal Yazılar’daki diğer pasajlarda Mesih, Baba ya da Kutsal Ruh kadar Tanrı olarak adlandırıl-
rılrsa da yine de bu özel pasaj Aryusçuları etkili bir şekilde çürütmez, çünkü hiçbir şey Baba’nın kişiliğine atıfta bulunulmasını engellemez. Bu nedenle, bu pasajdan Mesih’in açıkça Tanrı olarak adlandırıldığının gösterildiğini iddia edenler, ya diğer kutsal metinlerin tanıklığına çok az güveniyor ya da Aryüsçülere hiç zeka atfetmiyordur.³³

Erasmus sonuca yaklaşırken, bu pasajın tartışılmasında filolojinin önemi-
mine işaret eder:

Şimdi eğer kilise bu pasajın sadece Oğul’un tanrısallığıyla ilişkili olarak yorumlanması gerektiğini öğretiyorsa, o zaman kiliseye itaat edilmelidir, ancak bu pasajın Yunanca’ya göre başka bir şekilde açıklanamayacağını söylerse, gerçeklerin çürüttüğü şeyi onaylamış olur.³⁴

Erasmus bu açıklamayla kilisenin savunduğu anlayışa itaat etmekle birlikte, dilbilgisinin ortaya koyduğu gerçekliğin de göz ardı edilmemesi gerek-

³² Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/242.

³³ Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/243.

³⁴ Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/246.

tiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte, oldukça güven duyduğu filolojinin verilerine rağmen, aksi bir iddianın kabul edilmesinin tutarsızlığı noktasında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

3.2. Asli Günah Anlayışına Yönelik Açıklamaları

Erasmus, Hristiyanlığın temel doktrinlerinden biri olan asli günah anlayışı konusunda da farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşler, Romalılar 5:12 ve 14'ün çevirisi bağlamında şekillenmiş ve ilk baskısından itibaren *Açıklamalar*'da ele alınmıştır. Erasmus, bu düşünceleri nedeniyle Pelagiuscu olmakla suçlanmış ve özellikle Edward Lee başta olmak üzere Katolik çevrelerle tartışmalara girmek zorunda kalmıştır.

Romalılar 5:12 Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlar üzerinde yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi.

Romalılar 5:14 Oysa, Adem'den Musa'ya dek, yasanın olmadığı dönemde bile, ölüm egemen oldu. Çünkü Adem'in günahı onun soyundan olan herkese geçti. Ancak, Âdem, gelecek olanın bir örneğiydi.

Erasmus, her iki pasajda da Yunanca ifadelerde belirsizlik olduğunu dile getirmiştir. 5:12'deki Yunanca *ἐφ'* (üzerinde/ hakkında) kavramı Adem'e ya da onun günahına atıfta bulunacak şekilde tercüme edilmiştir. Ancak aynı Yunanca ifadenin Pavlus'un diğer yazıları incelendiğinde 'ne ölçüde olursa olsun' ya da 'ne kadar olursa olsun' gibi başka anlamlar içerdiği de görülmektedir. Eğer bu kelime Erasmus'un bahsettiği alternatif anlamlardan biriyle okunursa o halde yeni çeviri şu şekilde olacaktır: *Böylece, bir insanla günah dünyaya girdi, günah yüzünden de ölüm geldi. Ve ölüm, tüm insanlara yayıldı, çünkü herkes ne ölçüde olursa olsun günah işledi.* Çevirinin bu şekilde değişmesi herkesin günahının boyutunun farklı olduğunu dolayısıyla günahın kişiselliğini ortaya koymaktadır. Bu da ilk günah anlayışını ortadan kaldıran ve her insanı kendi günahından sorumlu kılan Pelagiuscu bir yorumu mümkün kılabilmektedir.³⁵

Benzer şekilde, 5:14'te geçen Yunanca *τύπος τοῦ μέλλοντος* (gelecek kişinin örneği) ifadesi de farklı anlamlara gelmektedir. Yunanca bir zamir olan *τοῦ* (bu veya o) eril ya da nötr olarak okunabilir. Dolayısıyla 'gelecek olan kişinin örneği' (Mesih) şeklinde anlaşılabilceği gibi 'gelecek olan şeyin örneği' şeklinde de anlaşılabilir. Yani her insanın Adem'i taklit ederek işleyeceği kendi günahı olarak okunabilir. Bu yorum ilk günah anlayışını ortadan

³⁵ Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/151-152.

kaldıran bir yorumdur. Erasmus bu yorumu yaparken kendisine yönlendirilecek eleştirilerin farkındadır. Bu yüzden açıklamasını tarafsızlığını koruyarak bitirmeye çalışmış ve şöyle demiştir: “Grekçe kelimelerden hangi anlamın çıkarılabileceğini gösterdim; bilgi ve ihtiyatlı okuyucu en iyisi olduğuna karar verdiği şeyi takip edecektir.”³⁶

Erasmus, 1516 baskısından itibaren, filolojik incelemeler ışığında burada ifade edilen günahın Adem’in işlediği ilk günah değil ‘taklit günahı’ olabileceğini dile getirmiştir. Titelmans’ın ve Parisli teologların eleştirileri üzerine sonraki baskılarda tekrar kendi metnini savunarak eklemeler yapmış, gramerin belirsiz olduğunu ve bu nedenle yapının kesin bir sonuç ortaya koymadığını dile getirmiştir. O, ayrıca yorum tarihinde burada bahsedilen günahın ‘taklit günahı’ olabileceğini kabul eden tek kişi olmadığını da altını çizmiştir. İnşa ettiği anlamın Pelagiusculara kapı araladığını ve kilisenin yorum geleneğine karşı olduğunu bilmesine rağmen yorumun sabit hale gelmesi için Origen, Ambrosiaster, Chrysostom ve Theophylact gibi isimlerin tanıklığından faydalanmış ve düşüncesini destekleyecek önemli alıntılar yapmıştır.³⁷

Ancak eleştirmenler, özellikle de Edward Lee, Erasmus’un açıklamalarını yeterli bulmamış ve geleneksel teolojiye yönelik tehdit içerdiği gerekçesiyle şiddetle eleştirmiştir. Lee, Erasmus’u ilk günah doktrinini kabul etmemekle dolayısıyla ortodoks inançtan sapmakla suçlamıştır. Erasmus bu ithamlara, Lee’ye karşı yazdığı *Responsio ad Annotationes Lei* (Lee’nin Yorumlarına Yanıt) isimli metinle cevap vermiş ve ortodoks inançtan sapmadığını peşinen söyleyerek şunları eklemiştir:

Bu pasajda, ilk günah hakkında ortodoks bir inanca sahip olduğumu açıkça beyan ediyorum, dolayısıyla Lee’nin en azından bu konuda beni kınaması için hiçbir neden yok. Sadece, ilk günah kavramını gereksiz yere kullanmamamızı ve Kutsal Yazıların anlamını, başka bir anlamın da geçerli olabileceği durumlarda, insanlığın ilk babası olan Adem’in suçlanmasına atıfta bulunarak her yerde çarpıtmamamızı tavsiye ediyorum. Şu ana kadar burada dindar kulakları rahatsız edebilecek ne var? ‘Ama siz,’ diyor Lee, ‘ilk günahın ilahiyatçıların bir icadı olduğunu ima ediyorsunuz.’

Pelagius ile yaşanan çatışmadan önce bu pasaj iki şekilde de yorumlanıyordu; Artık Pelagiusculara savaş ilan ettiğimize göre, pasajı sanki başka türlü yorumlanamazmış gibi dar bir şekilde yorumluyoruz. Ancak Aziz Ambrose bunu, ilk günahı dahil etmeye gerek duymadan yorumluyor. Ve Origen, her

³⁶ Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/167-168.

³⁷ Sider, *CWE: Annotations on Romans*, 56/130.

iki yorumu da bildirmesine rağmen, yine de ilk günah kavramı olmadan anlamlı olanı benimsiyor.³⁸

Böylece Erasmus, her ne kadar mevcut anlayışa karşı olmadığını dile getirirse de kilise babalarının da tanıklılığıyla, pasajın ilk günah anlayışını ifade etmeyecek şekilde yorumlanmasının daha anlamlı olacağını dile getirmiştir.

3.3. Boşanma

Erasmus, Hristiyan inancına dair iki temel doktrinde farklı görüşler ortaya koymasının yanı sıra, Katolik Kilisesi tarafından evlilik sakramentinin ihlali olarak görülen boşanma konusunda da geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Boşanma kurallarının esnetilmesi gerektiğini savunan Erasmus, konuya dair görüşlerini Matta 5:32, 19:6 ve 1. Korintliler 7:39 pasajlarına yönelik açıklamalarda dile getirmiştir.

Matta 5:32 Ama ben size diyorum ki, karısını fuhuş dışında bir nedenle boşayan onu zinaya itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.

Matta 19:6 Şöyle ki, onlar artık iki değil, tek bedendir. O halde Tanrı'nın birleştirdiğini, insan ayırmaz.

Erasmus, mevcut öğretinin aksine, bazı durumlarda boşanma ve yeniden evlenmeye izin verilmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla ilgili, kilise düzenlemelerinin boşanmayı Matta 5:32'de belirtilen tek istisnanın (zina) gerektirdiğinden çok daha fazla kısıtladığına dikkat çekmiş ve nasıl Matta'daki diğer yasaklar (küfür, intikam, misilleme) insan zayıflığına uyum sağlayacak şekilde yorumlanıyorsa boşanma ile ilgili emrin de yorumlanması gerektiğini öne sürmüştür.³⁹ Erasmus, daha sonra Matta 19:6'nın açıklamasında evliliğin bozulmamasına yönelik gerekçelendirmeye değinmiştir. Erasmus'a göre burada 'Tanrı'nın birleştirdiği' ifadesiyle kastedilen Tanrı'nın 'doğru bir şekilde' birleştirdiğidir. Bu tanım zamanın birçok "aceleci ve akılsız" evliliğini dışarıda bırakmaktadır. Bununla birlikte, evliliğin Mesih'in kiliseye olan ayrılmaz sevgisinin iki kişinin birlikteliğinde yaşandığı bir sakrament olduğu düşüncesinin her evlilik için geçerli olmadığını da vurgulamıştır.⁴⁰

³⁸ Phillips, *CWE: Controversies*, 72/269.

³⁹ P.F Hoving (ed.), *Opera Omnia Desideri Erasmi Roterodami: Annotationes in Novum Testamentum*, (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 2000), 6.5/142.

⁴⁰ Hoving, *Opera Omnia*, 6.5/ 266.

1. Korintliler 7:39 Kadın, kocası yaşadıkça kocasına bağlıdır. Kocasız ölürse dilediği kimseyle evlenmekte özgürdür; yeter ki, o kişi Rabb'e ait biri olsun.

Erasmus'un *Novum Instrumentum*'un ikinci baskısındaki boşanma ile ilgili eklemeleri, dönemin Katolik Kilisesi'nin evlilik anlayışına karşı eleştirel bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu bağlamda Erasmus, iki temel noktayı vurgulamıştır:

1. Kilisenin Boşanma Konusundaki Öğretisini Sorgulamak Meşrurdur

Erasmus, boşanma meselesinin tartışmaya açık bir konu olduğunu ve bu konuda kilise öğretilerinin eleştirel bir incelemeye tabi tutulabileceğini savunmaktadır. O, evlilik ve boşanma ile ilgili dogmatik yaklaşımların, Kutsal Kitap'ın gerçek anlamına ne derece uygun olduğu konusunda düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir.

2. Antik ve Orta Çağ Otoritelerinin Gözden Geçirilmesi Gerekmektedir

Erasmus, boşanma meselesinin yalnızca kilise dogmalarıyla değil, tarihsel otoriteler ışığında da ele alınması gerektiğini öne sürmüştür. Bu bağlamda antik Roma hukuku, erken dönem kilise babalarının görüşleri ve Orta Çağ teologlarının yorumları gibi kaynakların yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴¹

Erasmus'u bu düşünceye yönlendiren durum, yaşadığı döneminde birçok evliliğin içler açısı halde olmasıdır. Bu noktada hümanist kimliğiyle düşünen Erasmus, insanın mutluluğunu ön plana koymuş ve bireysel ve toplumsal huzur için sağlıklı ailelerin kurulması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Sonuç

Erasmus, *Novum Instrumentum*'da, Yunanca el yazmaları ile mevcut Latince çeviriyi karşılaştırarak orijinal metinlere dayalı yeni bir çeviri ortaya koymuştur. Vulgate'ye alternatif olarak sunulan bu çeviride, yaptığı her değişikliğin gerekçesini açıklamak amacıyla tercümeyle birlikte Açıklamalar bölümü de yayımlanmış ve çeviri sürecine dair notlarını burada paylaşmıştır.

Çalışmalarında öncelikli olarak filolojik değerlendirmelere odaklanan Erasmus, Kilisenin kullandığı mevcut Latince çeviride yer alan anlam kaymalarını ve dil bilgisi hatalarını düzelterek daha doğru bir metin oluşturmayı hedeflemiştir. Bu yöntemle, kilise tarafından yüzyıllardır temel doktrinlerin kaynağı olarak kabul edilen Vulgate'in güvenilirliğini sorgulayan bir çeviri

⁴¹ Brown, *Opera Omnia*, 6.3/247.

ortaya koymuş ve geleneksel metne dair önemli tartışmaların fitilini ateşlemiştir.

Erasmus, eklediği açıklamalarda çeviri tercihlerini detaylandırarak, eserinin Yunanca kaynaklara ve filolojik yöntemlere dayandığını vurgulamış ve *Novum Instrumentum*'u güçlü bir şekilde savunmuştur. Ancak eserinin yayılmasıyla birlikte kendisine yöneltilen eleştiriler de giderek artmış, hatta bazı çevreler tarafından ortodoks inanca karşı gelmekle ve sapkınlıkla suçlanmıştır. Erasmus, metninin akademik ve filolojik temellere dayandığını her fırsatta vurgulamış ve çalışmalarına yönelik eleştirilere rasyonel bir zeminde karşılık vermeye devam etmiştir. Bununla birlikte, tehditlerin giderek arttığı noktada iddialarından geri adım attığı da olmuştur. Bu tutumunda, yaşadığı dönemin koşulları önemli bir rol oynamıştır. Kilise karşıtı söylemlerin yaygın olduğu bu dönemde, Erasmus arkadaşlarının cezalandırıldığını görmüş ve kiliseye karşı çıkmanın olası sonuçlarından çekinmiştir.

Erasmus karakter olarak tartışmalardan uzak kalmayı ve sakinliği tercih etmesine rağmen yoğun baskılara boyun eğmemiş ve uzun bir süre çevirisinin arkasında durarak elde ettiği verilerin doğruluğundan emin olduğunu göstermiştir. Her ne kadar sonunda bazı değişiklikler yapmak zorunda kalsa da akademik yaklaşımı ve eleştirilere karşı sergilediği direniş, onun eserine güvendiğini göstermektedir. Bu durum, *Novum Instrumentum*'un sunduğu verilerin değerini artırmakta ve üzerine daha detaylı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Bietenholz, Peter G. vd. (ed.). *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 142-297)*. çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson. 2. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 1975.
- _____. *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 298-445)*. çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson. 3. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- _____. *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 446-593)*. çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson. 4. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- Brown, Andrew J. (ed.). *Opera Omnia Desideri Erasmi Roterodami: Annotationes in Novum Testamentum*, 6.Cilt. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 2001.
- Dalzell, Alexander vd. (ed.). *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 1535- 1657)*. çev. Alexander Dalzell. 11. Cilt. Toron-

to: University of Toronto Press, 1994.

Erasmus. *Enchiridion Militis Christiani*. London: Methuen and Co., 1905.

Hoving P.F. (ed.), *Opera Omnia Desideri Erasmi Roterodami: Annotationes in Novum Testamentum*, 6. Cilt. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 2000.

Huizinga, Johan. *Erasmus ve Reform Çağı*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Nauert, Charles G. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Phillips, Jane E. (ed.). *Collected Works of Erasmus: Controversies*. 72. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Schoeck, R.J. vd. (ed.). *Collected Works of Erasmus: The Correspondence of Erasmus (Letters 1-141)*. çev. R.A.B. Mynors- D.F.S. Thomson. 1. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 1974.

Sider, Robert D. (ed.). *Collected Works of Erasmus: The New Testament Scholarship of Erasmus*. 41. Cilt. Toronto: University of Toronto Press, 2019.



Ateizm ve Hristiyanlık İkileminde Schleiermacher Teolojisi

Semanur ARAT

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[semanur.arat1@ogr.sakarya.edu.tr], Orcid ID: 0009-0001-3553-6433



Öz: 18 ve 19. yüzyılları arasında yaşamış olan Alman teolog Friedrich Schleiermacher, Hristiyanlığa ilişkin düşünceleriyle modern Hristiyanlığın kilit rolü haline gelmiştir. Liberal Hristiyanlığın başat figürü olarak nitelenen Schleiermacher, Katolik Hristiyanlığın dogmalarına yönelttiği çeşitli eleştirileriyle birden çok düşünürün ilham kaynağı olmuştur. Makalemizin amacı liberal Hristiyanlığın kurucusu Friedrich Schleiermacher'in, döneminde geniş yankı uyandıran iki eserinde ortaya koyduğu düşüncelerin geleneksel Hristiyan inancıyla ne ölçüde bağdaştığını incelemek ve bu düşünceleri Hristiyanlık zemini üzerinde tartışmaktır. Makalenin girişinde, Schleiermacher'in hayatı ve düşüncelerinin şekillendiği ortamdan kısaca bahsedilmiş olup ortaya çıkardığı hermenötik bilimi üzerinde durulmuş, ardından Hristiyanlığın temel taşları üzerinde yaptığı yorumlar birer birer ele alınmış, bunlar dogma haline gelmiş Hristiyan inanç esaslarıyla karşılaştırılarak incelemeye tabi tutulmuştur. Neticede, bu fikirlerin Hristiyan dünyasında bıraktığı etki,eleştiriler özelinde tartışılmıştır. Schleiermacher'in dini, Tanrı'ya mutlak bağımlılık duygusu olarak nitelendirmesi, Tanrı'yı tasarılanamaz olarak ifade etmesi, doğaüstü her şeyi reddetmesi, asli günahı insanın Tanrı'dan uzaklaşması olarak nitelendirmesi, teslisin yerine tek Tanrı düşüncesini ikame etmesi gibi zihni faaliyetleri Hristiyanlık camiasında ateist ve Spinozacı olarak tanınmasına sebep olmuştur. Tüm bu düşüncelere rağmen Schleiermacher'i ateist olarak nitelendirmek yanlış bir tutum olacaktır. Zira Alman filozof, Tanrı'yı tamamen bilinemeyen bir varlık olmaktan ziyade -Aydınlanmacıların aksine- onu insan aklıyla tanımlanamaz, onu yalnızca duygu yoluyla bilinebilir bir varlık derecesine indirgemektedir. Yahudilikten Hristiyanlığa geçen ve bunu Schleiermacher'in "Din Üzerine" adlı kitabına bağlayan Neander, Schleiermacher'in ölümünü duyururken "Bundan böyle teoloji tarihinde yeni bir çağın başlangıcı olacak bir adamı kaybettik" demiştir. Hristiyan dünyasında böylesine bir etki bırakmış bir teoloğun ülkemizde Türkçeye çevrilmiş herhangi bir eserinin olmaması ve kendisiyle ilgili yapılan çalışmaların Hristiyanlık özelinden çok din felsefesi alanında yapılmış olmasından ötürü böyle bir çalışmaya tarafımızca ihtiyaç duyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Liberal Hristiyanlık, Schleiermacher, Din, Aydınlanma, Mutlak Bağımlılık.

Giriş

Friedrich Schleiermacher, 18 ve 19. yüzyıllarda yaşamış ve düşünceleriyle modern Hristiyanlığın temellerini atmış önemli bir Alman teolog olarak kabul edilmektedir. Alman idealizminin ve Aydınlanma düşüncesinin etkisi altında şekillenen Schleiermacher, aynı zamanda Romantizm hareketinin¹ de bir parçası olarak görülmektedir. Bu bağlamda, onun düşüncelerinin şekillenmesinde birkaç temel faktör öne çıkmaktadır; Schleiermacher, Aydınlanma dönemi düşüncesinin birey ve akıl vurgusunu benimsemekle birlikte, bunun soyut rasyonalizmini eleştirmiştir. İnsan yaşamını yalnızca akıl temelinde açıklamaya çalışan Aydınlanma düşüncesine karşı, dinin ve duyguların insan tecrübesindeki vazgeçilmez yerini vurgulamıştır. Bu açıdan Aydınlanma'nın teolojik ve felsefi indirgemeciliğine karşı çıkmış ve bireysel deneyimin özgünlüğünü savunmuştur.

Romantizm, Schleiermacher'ın düşüncelerini şekillendiren bir diğer önemli etkidir. Romantik hareketin sanat, duygu ve bireyselliği ön plana çıkaran anlayışı, onun özellikle din felsefesindeki görüşlerini derinden etkilemiştir. Schleiermacher, dini tecrübeyi bireyin içsel ve duygusal bir hali olarak görmüş, bu deneyimi “mutlak bağımlılık hissi” şeklinde tanımlamıştır. Bu, onun klasik teolojiye getirdiği özgün yorumlardan biri olarak dikkat çeker. Schleiermacher, Alman idealist felsefesi bağlamında hermenötik (yorum bilimi) alanında da önemli katkılarda bulunmuştur. Johann Gottfried Herder ve Wilhelm von Humboldt gibi düşünürlerden etkilenmiş, anlamın dilsel ve tarihsel bağlam içinde kavranması gerektiğini savunmuştur. Schleiermacher'ın hermenötüğü, yalnızca kutsal metinlerin değil, tüm insan ifadelerinin yorumlanmasında kullanılabilecek bir yöntem sunmayı amaçlamıştır.² Schleiermacher, bir Protestan teolog olarak Halle ve Berlin Üniversitelerinde çalışmış, burada dönemin önemli akademik ve teolojik tartışmalarıyla iç içe olmuştur. Kant'ın ahlak felsefesinden ve Spinoza'nın panteist düşüncelerinden etkilenmiş, ancak bu fikirleri özgün bir şekilde yeniden yorumlayarak, dinin bir ahlaki sistemden ya da felsefi bir doktrinden çok daha derin bir varoluşsal tecrübe olduğunu savunmuştur. Schleiermacher'ın yaşamı, Napolyon Savaşları ve Alman milliyetçiliğinin yükselişi gibi önemli toplumsal ve siyasal olay-

¹ Romantizm Hareketi, 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve akılcılığın sınırlarına karşı bireysel duygu, doğa, sezgi ve içsel deneyimi öne çıkaran bir edebiyat, sanat ve düşünce akımıdır. Schleiermacher'ın din anlayışında bireysel tecrübenin ön plana çıkması bu akımla paralellik göstermektedir.

² Vefa Taşdelen, “Çağdaş Hermeneutige Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik”, *Felsefe Dünyası* 46 (15 Aralık 2007), 189-203.

larla şekillenmiştir. Bu olaylar, onun toplumsal birlik ve bireysel özgürlük arasındaki dengeye dair düşüncelerini de etkilemiştir. Özellikle Almanya'nın yeniden birleşmesi ve modernleşmesi sürecinde dinin toplumsal rolüne dair görüşleri, bu bağlamda şekillenmiştir. Bu unsurlar, Schleiermacher'ın düşüncesini yalnızca teolojik bir çerçevede değil, aynı zamanda felsefi, kültürel ve tarihsel bir bağlam içinde anlamlandırmak için önemlidir. Onun felsefi-teolojik sistemi, dönemin entelektüel dinamikleriyle derin bir etkileşim içinde gelişmiştir.³

1. Schleiermacher'ın Hayatı ve Düşüncelerinin Şekillendiği Ortam

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 21 Kasım 1768 tarihinde, o dönem Prusya Krallığı'na bağlı olan Silezya bölgesindeki Breslau (bugünkü Wrocław) kentinde doğmuştur. Babası Reforme edilmiş bir kilise papazı⁴, annesi Berlinli bir saray vaizinin kızıdır. Dayısı ise Halle'de aynı anda hem rektörlük hem de teoloji profesörlüğü görevini yürütmüştür. Oldukça kültürlü bir aileden gelen Schleiermacher mistik ve duygusal yoğunluğu ile bilinen ve Moravyalı kardeşler ile ilişkilendirilen Herrnut Cemaati'nin okulunda eğitim almıştır. Ancak bu topluluğun sert teolojik anlayışlarına karşı şüphe duymaya başlayarak daha özgürlükçü bir düşünceye yönelmiştir. 1787'de Halle Üniversitesi'ne giderek teoloji ve felsefe eğitimi alan Schleiermacher, ilk kariyer yıllarında farklı yerlerde papazlık yapmıştır. Bu süre zarfında teoloji ve felsefe alanında derinlemesine çalışmalar yapmaya devam etmiştir. Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Schelling ve Spinoza gibi filozoflardan fazlasıyla etkilenmiş özellikle Kant'ın ahlak felsefesi ve epistemolojisi, Schleiermacher'ın düşüncelerinde derin bir iz bırakmıştır.

1796'da Berlin'e taşınan Schleiermacher burada dönemin entelektüel çevrelerine katılmış aynı zamanda Romantik hareketin önemli isimleriyle de yakın ilişki kurma fırsatı elde etmiştir. Bu dönemde hem bireysel dini deneyimin hem de duyguların önemine olan ilgisi artmıştır. Schleiermacher, din felsefesi ve hermenötik alanında önemli eserler kaleme almıştır: *Din Üzerine Söylevler* (1799) adlı eserinde dinin özünü “mutlak bağımlılık hissi” olarak tanımlamış ve dinin ahlaktan ya da doktrinden bağımsız bir deneyim olduğunu savunmuştur. Kitabın burada temel hedefi, dini hem bilgi ve metafizik ile bağlantılandıran görüşten hem de eylem ve ahlakın sınırları içinde tutan bakış

³ Duran, Asim. “Tarih yoluyla teoloji: XIX. yüzyılda tarihsel teolojinin doğası sorunu” *Bilimname* 2020, sy 43 (30 Kasım 2020): 7-30.

⁴ Kilise'de vaizlik görevi üstlenen baba Gottlieb Adolph Schleyermacher (1727-1794)'in on iki yıl boyunca iman etmeksizin vaaz verdiği ve masonluğa eğitiminin olduğu kayıtlarda yer almaktadır.

açısından kurtarmak olarak belirlenmiştir.⁵ “Hristiyan İmanının Kısa Açıklaması” (1821-22) adlı eserinde ise Hristiyan teolojisini, bireysel dini tecrübe üzerinden sistematik bir şekilde ele almıştır. Ayrıca Schleiermacher, metnin yorumlanması için evrensel bir hermenötik yöntemi geliştirmiştir. Ona göre, her metnin anlaşılması hem yazarı hem de metnin tarihsel bağlamını dikkate almayı gerektirmektedir. Araya giren tarihsel zaman, metinde yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermektedir. Schleiermacher, 1810’da Berlin Üniversitesi’nin kurucuları arasında yer almış ve burada teoloji profesörü olarak görev yapmıştır. Üniversitedeki çalışmaları, modern teolojinin temel taşlarından biri olarak kabul edilen sistematik bir teoloji anlayışı geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Friedrich Schleiermacher, 12 Şubat 1834’te Berlin’de hayatını kaybetmiştir.⁶ Onun düşünceleri, modern Protestan teolojisinin yanı sıra hermenötik ve din felsefesine yaptığı katkılarla anılmaktadır. Schleiermacher, bireysel dini deneyimi ön plana çıkaran ve dinin yalnızca öğretilerden ibaret olmadığını savunan yaklaşımıyla, modern teolojinin biçimlenmesinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

2. Schleiermacher Teolojisi

Schleiermacher felsefe ve teoloji alanlarında oldukça etkili düşüncelere sahip olması yanında kendisini bir teologdan ziyade filozof olarak görmektedir. Bulunduğu çağda felsefî tartışmalara çok katılmamasının sebebi olarak zihninde planladığı sistemi gerçekleştirme idealinin olduğu düşüncesi öne sürülmektedir. Zira akademideki faaliyetlerine bakıldığında bir ahlak sistemi kurma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Felsefe ve teolojiyi birbirinden farklı iki alan olarak yorumlayan Schleiermacher, bu iki farklı disiplini birleştirme yoluna gitmemiş ikisinin kendine has yol ve yöntemleri olduğunu belirtmiştir.⁷ Eserlerini de bu düşünceden yola çıkarak oluşturduğu aşikardır. Burada, teolojiye yönelik görüşlerini ele alacağımız Friedrich Schleiermacher’ın teolojik düşüncelerini daha çok *On Religion* (Din Üzerine) ve *Christian Faith* (Hristiyan İnanıcı) adlı eserlerinden yararlanarak incelemiş bulunmaktayız. Bu eserler, Schleiermacher’ın din anlayışını derinlemesine ele aldığı modern teolojinin şekillenmesinde önemli bir yer tutan metinlerdir.

Schleiermacher, dini seleflerinden farklı bir bakış açısıyla evren sezgisi olarak yorumlamaktadır. Kant’ın özellikle dini, ahlak ile yorumlaması aydın-

⁵ Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi* (Ankara: Elis, 2011), 91.

⁶ Atilla Erdemli, “Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher- Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma” 28 (1991), 248-249.

⁷ Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, 148-149.

lanmacıların da metafizik olarak tanımlaması Schleiermacher'ın ilgi odağında yer almaktadır. On Religion eserinde bu konuyu geniş bir şekilde ele alan Schleiermacher, benzer şeyler birbirine benzer şekilde bağlanmalı ve belirli olan genel olana tabi olmalıdır ilkeleri gereği dinin metafizik ve ahlak ile açıklanamayacağını zira dinin felsefenin en yüksek noktasında yer aldığını oysa metafizik ve ahlakın felsefenin alt dalları olduğunu belirtmektedir.⁸ Schleiermacher din kavramını öncelikle bu iki kavramla arasındaki münasebeti çürüterek aydınlığa kavuşturur ve dinin metafizik gibi ne evreni anlama ereğinin olduğunu ne de ahlak gibi evrenin gelişimini insanın Tanrısal iradesi aracılığıyla mükemmelleştirme amacının olduğunu belirtir. Ona göre dinin özü sezgi ve duygudur. Schleiermacher tezini şu ifadelerle aktarmaktadır.

Din, evreni sezgisel olarak kavramak ister. Evrenin kendi tezahür ve eylemlerini huşu içinde dinlemek ister. Evrenin doğrudan etkileriyle kavranmayı ve bunlarla dolup taşmayı arzular.⁹

Schleiermacher'a göre evrenin hissedilmesi dinin özünün kavranılması ile eşdeğerdir. Nitekim o, evrene dair düşüncelerinde Spinoza'nın panteist görüşünden etkilenmiştir. Spinoza'nın evrene sonsuzluk atfetmesi ve onu Tanrı ile özdeş görmesi, onun geleneksel teizm anlayışından ayrılmasına ve dışlanmasına yol açmıştır. Ancak Schleiermacher, Spinoza'nın evren anlayışını kendi dinî sezgi kavramıyla örtüştürmeye çalışmaktadır. Spinoza'nın evrenin birliği ve sonsuzluğunu vurgulaması, Schleiermacher'ın onu en saf dinî bakış açısına sahip bir düşünür olarak görmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Schleiermacher, Spinoza'nın evren ve Tanrı'yı bir bütün olarak algılayışını kutsal bir sezgi olarak yorumlamakta ve bunu bir tür dinî tecrübe olarak değerlendirmektedir. Nitekim onun, Spinoza'nın "*kutsal ruhla dolu*" olduğuna dair ifadeleri, onu yalnızca spekülatif bir düşünür değil, aynı zamanda Tanrısal olanı hissetme kapasitesine sahip mistik bir bilge olarak gördüğünü düşündürmektedir.¹⁰

Schleiermacher'a göre din bir sisteme indirgenebilen bir olgu değildir. Din kişinin yaşantıları yoluyla şekillenen sezgi ve duygularla sınırlıdır. Bu bağlamda dini deneyimlerin sonuçları birbirinden bağımsızdır ve din farklı kişilerce farklı şekillerde algılanabilmektedir. Schleiermacher burada dine bireysellik ve sonsuzluk atfetmekte, onun dogmalarla sınırlandırılmayan bir

⁸ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, ed. Richard Crouter (Carleton College, Minnesota: Cambridge University Press, 1996), 20.

⁹ Schleiermacher, *On Religion*, 22.

¹⁰ Schleiermacher, *On Religion*, 24.

tecrübe olduğunu ifade etmektedir. Schleiermacher bu ideolojisi vasıtasıyla dinin toplumları yok ettiği, kan döktüğü ve çatışmalara sebebiyet verdiği gibi suçlamaları da bertaraf etmektedir. Ona göre dini, bir sisteme uydurmaya ve felsefeyle bozmaya çalışanlar asıl suçlanılması gereken kesimlerdir.¹¹ Schleiermacher dinin, -kötülük ve sıradanlık da olmak üzere- her şeyi kutsal kıldığını ileri sürmektedir. Bu düşüncesi her şeyin sonsuz evrenin bir yansıması olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, evrene bir bütün olarak bakıldığında, içindeki her bir varlık bu bütünlüğün bir parçası olduğu için kutsal bir anlam taşır. Dinin sezgi ve duygudan ibaret olduğunu düşünen Schleiermacher bu içsel duygunun dışarı tezahür ettiğinde yani pratik ve eyleme dönüştüğünde artık din değil batıl bir inanç haline geldiğini savunmaktadır. Bu durumu “dine yabancı bir alan” olarak tasvir etmektedir.¹² Ona göre her eylem ahlaki olmalıdır ancak din emrettiği için yapılan her eylem ahlaki olmaktan çıkmaktadır. Kişi zaten ahlaki bir eylem yapıyorken dini huzuru içinde hissediyorsa gerçek dindardır.¹³ Oysa geleneksel Hristiyanlık düşüncesine bir göz atıldığında kilisenin tekelinde olan din öğretilerinin çoğunun pratik temelli olduğu görülmektedir. Bu cihetten bakıldığında Schleiermacher’ın düşüncelerinin Hristiyan dünyasında ne denli büyük bir etki yarattığı daha iyi anlaşılmaktadır. Schleiermacher’ın ahlak düşüncesinin biçimlenmesinde Kant’ın ahlak anlayışının etkileri görülmektedir. Nitekim her ikisi de dini eylemleri ahlaki eylemlerle karıştırmamak gerektiğini, bireysel içsel bir yönelimi ve özgürlüğü vurgulamaktadırlar ancak Schleiermacher, dini deneyimi daha çok duygusal bir boyutta ele alırken, Kant daha çok akıl ve mantık temelli bir yaklaşım benimsemektedir.

Schleiermacher’a göre dinî deneyimlerin en saf hali, sezgi ve duygunun insanın içine doğduğu ve henüz ayrılmadığı anlarda yaşanmaktadır. Ancak insan bunu kelimelere dökerken veya düşünmeye çalışırken bölmek zorunda kalır. Dolayısıyla insanlar yaşadıkları dini deneyimleri birbirlerine tam olarak aktaramazlar böylece din her bir bireyde özel olarak tezahür eder. Buradan yola çıkarak Schleiermacher sezgi ve duygunun insanın bizzat kendi içine doğması gerektiğini aksi takdirde dinin sadece öğrenilen ve taklit edilen sahte ve yüzeysel bir şeye dönüşeceğini savunmaktadır. Dine ezber ve taklitte yaklaşan kimselerin duygularını da başkalarının yüz ifadelerini canlandırma cihetinden karikatürlere benzetmektedir. Dini anlamaya çalışmak bu yönüyle teh-

¹¹ Schleiermacher, *On Religion*, 27.

¹² Schleiermacher, *On Religion*, 29.

¹³ Schleiermacher, *On Religion*, 30.

likelidir. Onu anlamaya çalışırken oluşturulan formül ve imgeler zamanla sistemeleşip dinin özüne zarar vermektedir.¹⁴

Schleiermacher'a göre ne doğanın güzellikleri ne de geçmişteki insanların evreni teolojik yorumlamalarından kaynaklı korkuları gerçek dine ulaşmak için yeterli değildir. Sezgiyi elde edebilmek için evrenin ruhunun hissedilmesi gerektiği düşüncesinde olan Schleiermacher bunun evrendeki düzeni ve işleyişi anlamakla, ilahi birliği ve değişmezliği sezmekle mümkün olacağını savunmaktadır. Düzen ve yasalar ancak bütünsel bir bakış açısı ile, evrenin tüm parçaları arasındaki ilişki ve birlik göz önünde bulundurularak doğru bir şekilde anlaşılabilir. Evren, kutsal birliği ve derin anlamı yalnızca parçalara ayrılmış şekilde değil, tüm yönleriyle bir bütün olarak değerlendirildiğinde yansır.¹⁵ Schleiermacher dinin insanın içsel dünyası ve zihninden beslendiğini düşünmektedir, ona göre evren, içsel yaşamda tasvir edilmekte ve ancak içsel bir sezgi ile dış dünya anlaşılabilir. Bu durumu şiir ve dinin en eski kaynaklarından aldığını ifade ettiği şu sırla açıklar kılar;

İlk insan, kendisi ve doğa ile yalnızken, tanrı onun üzerinde hüküm sürüyordu; ona çeşitli şekillerde hitap ediyordu ama o bunu anlamıyordu çünkü ona cevap vermiyordu; cenneti güzeldi ve yıldızlar ona güzel bir gökyüzünden parlıyordu ancak dünya duygusu içinde uyanmıyordu; ruhunda bile gelişim göstermiyordu, ancak kalbi dünyaya olan bir özlemle hareket ediyordu ve bu yüzden hayvan yaratığını önünde toplamaya başlamıştı, acaba ondan bir şey oluşabilir mi diye. Tanrı, insan yalnızken dünyasının hiçbir şey olmayacağını fark etti ve ona bir eş yarattı; şimdi ilk kez canlı ve ruhsal tonlar içinde kıpırdandı; şimdi ilk kez dünya gözlerinin önünde yükseldi. Etinden ve kemiğinden insanlığı keşfetti ve insanlıkta dünyayı; bu andan itibaren tanrının sesini duymaya ve ona cevap vermeye başladı. Bundan sonra en kutsal yasaların ihlalleri bile onu ebedi varlıkla ilişkisinden alıkoymadı.¹⁶

Schleiermacher bu anlatıdan yola çıkarak insanın dünyayı ve Tanrı'yı sezebilmek için önce insanlığı bulmasının elzem olduğunu insanlığın da sadece aşkla bulunabileceği sonucuna varmıştır.¹⁷ Ayrıca o bu rivayetle Âdem ve Havva hikayesine de farklı bir perspektif sunmaktadır.

Schleiermacher'e göre insanlık, bireylerin bağımsız varlıklar olarak görülmemesi gereken, bütüncül bir yapıdır. Ona göre, insan tek başına bir varlıktan öte büyük bir sistemin parçasıdır ve her birey insan doğasının farklı taraflarını yansıtır. Bu bağlamda Schleiermacher, insanın kendisiyle birlikte

¹⁴ Schleiermacher, *On Religion*, 31-33.

¹⁵ Schleiermacher, *On Religion*, 34-36.

¹⁶ Schleiermacher, *On Religion*, 37.

¹⁷ Schleiermacher, *On Religion*, 37.

başkalarını anlamasının, dini tecrübenin temel bir unsuru olduğunu vurgular. Schleiermacher bu argümanını şu sözlerle dile getirmektedir;

Öyle anlar olmuştur ki, cinsiyet, kültür veya dış koşullar fark etmeksizin, siz de başka biri gibi düşündünüz, hissettiniz ve hareket ettiniz. Gerçekte, insan doğasının bu farklı formlarının hepsinden geçtiniz. Sonuç olarak siz, insanlığın bir özeti, bir antolojisisiniz. Bütün insanlık sizin kişiliğinizde farklı versiyonlarıyla yeniden üretilmiş, belirginleşmiş ve ölümsüzleşmiştir.¹⁸

Bu bakış açısı, Schleiermacher'ın din anlayışında önemli bir yere sahiptir. Din, bireyin kendi iç dünyasında yaşadığı sezgisel bir deneyimdir ve bu deneyim, evrenin ve insanlığın büyük bütünlüğü içinde anlam kazanmaktadır. Bu noktada Schleiermacher, dini yalnızca bireysel bir bilinç olarak değil, insanın evrensel bir düzene dahil olma biçimi olarak da tanımlamaktadır. Dini, dünya ruhunu anlamlandırmaya ilişkin birtakım faaliyetler olarak gören Schleiermacher, dinin ahlaki yaşama hizmet eden bir araç olduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve bu düşünce ile hareket eden kimselerin ahlaki bozduğunu dile getirmektedir. Ona göre ahlak sevgi, merhamet ve alçak gönüllülük gibi dini duyguları dışlayıp kendi yasalarıyla uyumlu olan eylemleri ön plana çıkarmaktadır. Oysa din içsel bir eylem olup onu saf bir şekilde yaşamak dışsal bir amaca hizmet etme güdüsünü beraberinde getirmez. Din ahlaki da kapsayan daha geniş bir anlam ifade etmekle birlikte ahlaki duyguların bir yansıması değil kaynağı ve aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan din, yalnızca ahlakın hizmetçisi değil, onu da kapsayan ve evrensel olarak insanın içsel duygularını yönlendiren bir güç olarak varlık gösterir.¹⁹

Schleiermacher teolojisini oluşturan en önemli kavramlardan biri mutlak bağımlılık hissidir. Onun dinin özü olarak adlandırdığı bu his, insanın kendi varoluşu ve deneyimlerinin kendi iradesiyle gerçekleşmediğini daha yüksek bir bilinç vasıtasıyla oluştuğunu fark etmesiyle meydana gelmektedir. Bu yüksek bilinç Tanrı'da tezahür etmektedir ki insan mutlak bağımlılık hissine eriştiği an dini bir deneyim yaşamış olmaktadır.²⁰ Schleiermacher'a göre mutlak bağımlılık hissi yaşantı yoluyla edinilen yahut mantıksal çıkarımla ulaşılan bir şey değildir. İnsanın varoluşu üzerine düşünsel faaliyetleri sonucunda aşkın bir gücün varlığına ilişkin bir idrake varması onu dini bilince ulaştır-

¹⁸ Schleiermacher, *On Religion*, 41.

¹⁹ Schleiermacher, *On Religion*, 47.

²⁰ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. Paul T. Nimmo (Bloomsbury Academic, 2016), 12.

maktadır. Dolayısıyla birey dışsal faktörlerle değil kendi iç deneyimi vasıtasıyla Tanrı'yı hissetmektedir.²¹

Schleiermacher'a göre mucize geleneksel Hristiyanlık düşüncesinde olduğu gibi açıklanamaz yahut garip olaylar değildir. O, dini bir gözle evrene bakan herkesin bir mucizeye rastlayabileceğini savunmaktadır. Yani ona göre evrendeki her şey mucize olarak adlandırılabilir. Bu bakımdan Schleiermacher kişinin ne kadar dindar olursa o kadar mucize göreceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte mucizenin kapsamını tartışan kimseleri dini duyarlılığı az kimseler olarak eleştiriye tabi tutmaktadır.²² Ona göre mucizeler nesnel gerçeklik değildirler, bireylerin inancına göre farklı şekillerde yorumlanan durumlardır. Bu düşünce itibarıyla Schleiermacher mucizenin inanca sebebiyet vermeyeceğini ancak kişinin inancının mucizeyi kabul etmeyi belirlediğini ifade etmektedir. Schleiermacher Hristiyan düşüncesi özelinde İsa'nın, Kurtarıcı olarak tanınması ve insan doğasının en yüksek gelişiminin başlangıcı olarak kabul edilmesi durumunda insanların ondan kendilerinden farklı doğaüstü özellikler göstermesini beklemesinin doğal olduğunu vurgular. Ancak bunlar mutlak mucize olarak değerlendirilememekte yalnızca doğa hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımızdan ötürü henüz açıklayamadığımız durumlar olarak ifade edilmektedir. Özetle Schleiermacher mucizelerin insanlığın ruhsal gelişim sürecinde yeni bir aşama olarak yorumlanmasını dile getirdiği mucizelerin dinden dine farklılık gösterebilen subjektif bir olgu olduğu düşüncesinde karar kılmaktadır.²³

Geleneksel Hristiyan düşüncesinde geçmişten bu yana vahiyle ilgili pek çok yorum ve düşünce oluşturulmasına karşın vahiy denilince anlaşılan Tanrı'nın kendini insanlara çeşitli vasıtalar ile açıklamasıdır. Bu, genel vahiy ve özel vahiy olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel vahiy; Tanrı'nın doğa, akıl ve vicdanla ulaşılabilir olması iken özel vahiy; Tanrı tarafından insanlara İncil, peygamberler, mucizeler ve en önemlisi İsa Mesih aracılığıyla sunulan ilahi mesajdır. İsa Mesih Hristiyanlıkta en büyük ve nihai vahiy olarak değerlendirilmektedir. Schleiermacher, özellikle özel vahiy anlayışına karşı çıkmış ve Tanrı'nın bilgisine ulaşmanın bireysel bir sezgi ve içsel farkındalık meselesi olduğunu savunmuştur. Ona göre, insanın evrene dair edindiği her özgün ve yeni sezgi vahiydir. Yani vahiy doğrudan Tanrı'dan gelen dikey bir iletişim değil, insanın evrenle kurduğu bağ sonucu oluşan içsel bir duygudur. Bu duy-

²¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 22.

²² Schleiermacher, *On Religion*, 49.

²³ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 71-72.

gu bir iç tecrübe olmasından ötürü kişiye özeldir.²⁴ Schleiermacher *The Christian Faith* adlı eserinde benzerliklerinin bulunmasından ötürü ilham ve vahyin sınırlarını çizmektedir. Buna göre vahiy, bütün bir varoluşun ilahi iletişimle şekillenmesiyle mümkün olmaktadır. Yani genel olarak varoluşu kapsayan bir daimiliktir. Oysa ilham kişide tek bir anlık deneyimle zuhur etmektedir. Bu bağlamda Pavlus'un "*Dünya Tanrı'nın asli vahyidir*" düşüncesini örnek gösteren Schleiermacher bu perspektif ekseninde ilerleyerek vahyi bireysel ve toplumsal gelişim süreciyle ilişkilendirmektedir. Schleiermacher'ın vahiy anlayışı onun diğer dinlere nasıl yaklaştığını görmemiz açısından da önemlidir. Zira o tüm dinleri insanlığın Tanrı bilincini geliştirme sürecinin bir parçası olarak görmekte ve her birinin kendi yürüngesinde vahyin bir yansımasını taşıdığını düşünmektedir. Bununla beraber vahyi din ve kişilerin tekelinden de kurtarmaktadır.²⁵ Schleiermacher özellikle geleneksel Hristiyan düşüncesinde yer alan vahyin sadece peygamberlerin tekelinde bulunduğu yönündeki dogmatik anlayışa, vahyin her bir kişide farklı tezahür eden bireysel bir tecrübe olduğu şeklindeki yorumuyla yeni bir bakış açısı sunmuştur. Bu düşünce modern Hristiyan teolojisinde bireysel dini deneyimin ön plana çıkarılması ve vahye subjektif bir perspektif sunması açısından önemlidir.

Geleneksel Hristiyan teolojisinde ilham, Tanrı'nın kutsal kişilere doğrudan vahyetmesi şeklinde değerlendirilmektedir. Bu durumun en önemli sonucu kutsal yazıların Tanrı tarafından bu kişilere ilham vasıtasıyla gönderilmesi inancıdır. Tanrı'nın kendi seçtiği özel bireylere doğrudan ilham etmesi bu kişilerin yazdıkları metinlerin ilahi otoriteye sahip metinler olarak kabul görmesini beraberinde getirmektedir. Schleiermacher tam da bu düşünceye karşı çıkarak ilhamı insanın ruhsal bakımdan tamamen özgür olduğu anlarda Tanrı'yı kendi öz bilinci vasıtasıyla deneyimlemesi olarak yorumlamaktadır. Ona göre kişinin kendi hür iradesiyle yaptığı bir eylem dini bir eyleme dönüştüğünde, her dini sezgi kişide yeniden canlandığında yahut her dini duygu başkalarına aktarılabilir şekilde ifade edildiğinde bu ilham vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu anlamda ilham, kişinin dışsal dogmalardan soyutlanarak Tanrı ve evreni sezgisel olarak kavrayabildiği farkındalık anıdır. Schleiermacher'a göre dini duygu ve sezgi insanın en özgür olduğu anlarda meydana gelmektedir dolayısıyla Schleiermacher ilham ile özgürlüğü birbirine eş faktörler olarak değerlendirmektedir.²⁶ Schleiermacher *The Christian Faith* adlı eserinde, düşüncesine Hristiyanlık özelinde yaptığı eleştiriler ile daha fazla açıklık getirmektedir. Ona göre ilham İsa'ya onun zaten büsbütün ilahi vahyi oluşturduğundan

²⁴ Schleiermacher, *On Religion*, 49.

²⁵ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 51.

²⁶ Schleiermacher, *On Religion*, 49.

dolayı ve Havarilerin de Kutsal Ruh'tan aldıklarının tamamen İsa'nın öğretisine dayanmasından ötürü Hristiyanlıkta ikinci bir öneme sahiptir. Yani insanların Hristiyan inancını benimsemesinde ilham herhangi bir etki teşkil etmemektedir. Kutsal kitapların ilhamı mevzusunu da incelemeye tabi tutan Schleiermacher kutsal yazıların ilham ile yazılıp yazılmadığı meselesinin Hristiyan inancını zorunlu kılmadığını ileri sürer. Ona göre Eski Ahit'teki peygamberlerin ilham almış olması kişinin imanına tesir etmemektedir. Yeni Ahit için de aynı durum söz konusudur. Schleiermacher burada Hristiyanlığın yeni ahit otorite kabul edilmeden 200 yıl önce yayıldığı argümanını ileri sürerek insanların iman etmesinde dolaylı imanın herhangi bir etkisinin bulunmadığını savunmaktadır. Schleiermacher "*İnsanlığın kurtuluşa ihtiyacı var ve Mesih onların Kurtarıcısıdır*" gibi nesnel bilgilerin kişilerde içsel bir hakikate sebep olup olmayacağını da tartışmaya açmaktadır. Ona göre bu tür bir bilgi kişinin dini bilincini uyandırabilir ve bu vasıta ile Mesih'in bütüncül bir algısını kazanmaya teşvik edebilir. Ancak bu şekilde bireyde gerçek iman oluşabilmektedir.²⁷

Schleiermacher'ın peygamberlik hakkındaki düşünceleri de diğer düşüncelerinden farklı değildir. Geleneksel Hristiyan düşüncesinde yer alan peygamberlerin Tanrı'dan doğrudan mesaj aldığı inancı Schleiermacher teolojisiinde yerini bireyin Tanrı'yı kendi dini sezgi ve bilinciyle hissetmesine bırakmıştır. Schleiermacher peygamberleri salt ilahi mesajı ileten araçlar olmaktan ziyade Tanrı ile bağ kurarak dini hakikati kavrayan bireyler olarak değerlendirmektedir.²⁸ Bu noktada Schleiermacher İsa'nın peygamberliğinin bir kanıtı olarak da gösterilen, Eski Ahit'te bir kurtarıcının geleceğini ifade eden kehanetlere odaklanmaktadır. Bu kehanetlerde tasvir edilen tüm özellikler İsa'da şekil bulmuştur dolayısıyla İsa gerçek kurtarıcı peygamberdir. Schleiermacher'ın aktarımıyla Eski İbrani inancında peygamberlerin ilahi olup olmadığı kehanetlerinin zorluğu değildi, onun gerçekleşip gerçekleşmediğiydi. Schleiermacher belirli argümanlarla bu kehanetin gerçekleştiğine kani olup İsa'nın kurtarıcılığını kabul etmiş Hristiyanların inancını sorgulamaktadır. Ona göre kehanetin gerçekleşmesi İsa'nın kurtarıcı rolünü kabullenmek için ön koşul değildir. Burada asıl mesele kişinin peygamberlik olgusunu daha önceden kabul edip etmediğidir. Bu da peygamberlerin ilham aldığıının kanıtlanması meselesini beraberinde getirmektedir. Kişi eğer peygamberliğe tam olarak iman etmeden kehanete bakarak iman etmişse Schleiermacher'ın benzetmesiyle bu ilişki bir yön tabelasından farksızdır. Ona göre kurtuluşa ihtiyaç duyan kimseler yalnızca bu tür bir vasıta ile iman edebilirler ki burada da ki-

²⁷ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 75-76.

²⁸ Schleiermacher, *On Religion*, 50.

şinin kehaneti ile Eski Ahit'in kehanetinin paralellik arz etmesi gerekmektedir. Ancak bu yönlendirme kişiyi kendi deneyimini edinmeye teşvik edebilir. Bu deneyimin başarılı olması halinde kişi gerçek imana kavuşmuş olur.²⁹ Bu düşünce biçimi Schleiermacher'ın kehanet tanımının anlaşılması bakımından önemlidir. O, kehaneti; “*Dini bir olayın yarısı gözlemlendiğinde, diğer yarısının önceden tahmin edilmesi*” olarak ifade etmiştir.³⁰ Anlaşılan odur ki Schleiermacher teolojisinde kehanet yalnızca metafizik bir bilgi aktarımı değil dini bilinç ve sezgi vasıtasıyla geleceğe yönelik çıkarımlarda bulunmaktır.

Schleiermacher'a göre Mesih'in dünyada görülmesi ne akıl ötesi ne de doğaüstü bir olaydır. O Mesih'i tamamen bir insan olarak görmektedir. Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğu argümanına ise insan doğasında kendini ilahla birleştirme yetisi olduğunu iddia ederek karşılık vermektedir.³¹ Ona göre ilahi unsurun Mesih'e fiilen yerleşmesi insan doğasının bir eylemi olmakla birlikte o tüm geçmiş tarihi boyunca buna hazırlanmıştır. Bu durum insanın ruhsal güç gelişiminin en zirve noktası olarak anlaşılmalıdır. Mesih'in bu durumu içinde bulunduğu çevrenin tabiatını aşıyor olsa da insanın gelişim gücü açısından bir problem teşkil etmemektedir. Schleiermacher bu gelişme gücünü şu şekilde ifade etmektedir;

Belirli zamanlarda ve belirli bireylerde, bizim bilemediğimiz ancak Tanrı'nın düzenlediği yasalara göre ortaya çıkar. Bu bireyler aracılığıyla diğer insanlara rehberlik edilir. Aslında, bu varsayım olmadan, insan ırkının bir bütün olarak veya herhangi bir kesiminin ilerlemesi de düşünülemez.³²

Bu bakışı itibarıyla Schleiermacher herhangi bir dinin kurucusu yahut onun bir aşağı kategorisindeki kimselerde bile özgün olması kaydıyla, bu türden durumların görülmesini normal karşılamaktadır. Mesih'i bu kişilerden ayıran husus ise onun zaman ve mekanla sınırlı olmamasıdır. Mesih insanlığı tek başına daha üst bir hayata geçirmek için belirlenen ilahi vahiydir. Schleiermacher bu düşünceyi Hristiyanlığın ilahi bir din olması hususunda kanıt olarak sunmaktadır.³³

Kurtuluş doktrini Hristiyanlığın temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Geleneksel Hristiyanlık düşüncesinde kurtuluş, insanın asli günahı sebebiyle Tanrı'dan uzaklaştığını ve yalnızca İsa Mesih'in fedakarlığı sayesinde Tanrı'ya yeniden yaklaşmanın mümkün olacağını ifade etmektedir. Buna

²⁹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 73-74.

³⁰ Schleiermacher, *On Religion*, 49.

³¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 62.

³² Schleiermacher, *The Christian Faith*, 63.

³³ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 63.

göre insan tek başına kurtuluşa ulaşmaya yetkin değildir ancak Tanrı'nın lütfu sayesinde kurtuluş gerçekleşmektedir. İsa'nın çarmıhta gerilmesi tüm insanlık için bir fedakârlık olarak görülmenin yanında kurtuluş için bir teminat niteliğindedir. Bu düşüncenin oluşmasında Augustinus'un etkileri görülmektedir. Schleiermacher kurtuluşu mecazi bir kavram olarak değerlendirmekle birlikte onu esaret tasviri gibi kötü bir durumdan iyi bir duruma geçiş olarak nitelendirmektedir. Bu durum kurtuluşun pasif yönünü ifade ederken devamında kişiye gelen yardım da kurtuluşun aktif yönünü işaret etmektedir. Dini literatür ekseninde Schleiermacher kötü durumu, insanın yüksek benlik bilincinin (God-consciousness) zayıflaması yahut engellenmesi olarak tasvir etmektedir. Böyle bir durumda kişinin duyuşal bilinci ile Tanrı bilinci arasında tüm bağlantılar kesilmekte ve dini hayat yaşanmamaktadır. Bu türden bir uzaklaşma kişinin günah kavramı ile özdeşleşmesine sebep olmaktadır.³⁴ Schleiermacher teolojisinde günah kavramı doğuştan gelen lanet manasına gelmemekte olup kişinin Tanrı bilincinin zayıflamasını ifade etmektedir.³⁵ Burada Schleiermacher'ın özellikle üzerinde durduğu konu Tanrı'ya mutlak bağımlı olduğunu fark edip dini deneyimi yaşamış olan kişinin Tanrı bilincinin tamamen yok olmamasıdır. Ona göre bu tür durumlar ancak "Tanrısızlık" veya "Tanrıyı unutma" olarak nitelendirilebilmektedir. Schleiermacher Hristiyan geleneğinde var olan kurtarıcı figürüne yeni bir perspektif sunarak İsa'nın bir topluluğun kurucusu olduğunu savunmakta gerekçe olarak da insanların Tanrı ile yeniden etkileşim kurmalarında bir aracı rolüne sahip olduğunu belirtmektedir.³⁶

Schleiermacher'ın lütfü düşüncesi kurtuluş teolojisinin devamı niteliğindedir. Geleneksel Hristiyanlıkta lütfü, kişiye Tanrı tarafından sunulan ve onun günahkâr doğasını aşıp kurtuluşa ermesini sağlayan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda lütfü bireyin kendi çabasıyla elde edemeyeceği ilahi bir konumda yer almaktadır. Nitekim, Efesliler Kitabı'nda da bu durum şu şekilde belirtilmektedir; '*İman yoluyla, lütufla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrı'nın armağanıdır.*' (Efesliler 2:8)" Schleiermacher teolojisinde lütfü, kişinin Tanrı ile paydaşlığının ötesinde Kurtarıcı'dan (İsa Mesih) gelen iletişimi fark etmek olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Bu tanımın dışında Schleiermacher lütfü kavramını pek çok bağlamda kullanmaktadır. Schleiermacher'ın yalnızca lütfü kavramını inceleme maksadıyla yapılmış bir araştırmada kavram, şu şekillere ifade edilmektedir;

³⁴ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 54-56.

³⁵ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 262.

³⁶ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 54-56.

³⁷ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 262.

Lütuf, Mesih'in bizlere kendi 'nimet' ve "huzurunu" sunduğu bir armağandır; bu, onun her şeye gücü yeten Tanrı-bilincinin bir meyvesidir; lütuf, Mesih ile birlik hâli (state of union), yani "Mesih'in içimizde olması bilinciyle kutsanmışlığın gerçek sahipliği"dir; lütuf, sıkıntıyı, özellikle de günahın sıkıntısını ortadan kaldırır; lütuf, içimizdeki ilahi yaşam", "özel bir ilahi bahşediliş" ve en nihayetinde bizim bizzat Mesih aracılığıyla kurtuluşumuzdur.³⁸

Schleiermacher'ın lütuf teolojisi en temelde enkarnasyon düşüncesiyle birlikte şekillenmektedir. Buna göre Mesih'in dünyaya inişi, Tanrı'nın insanlıkla etkileşiminde en üst düzeyi oluşturmaktadır. Bu etkileşim insanların Mesih'e iştirak etmesiyle devam etmektedir. Burada Schleiermacher'ın ele aldığı önemli kavramlardan biri de dönüşümdür. Dönüşüm, en kısa tabirle bireyin lütuf vasıtasıyla Tanrı ile birleşmesidir. Bu tanım Tanrı'nın insan doğasına girip onunla birleşmesi manasına gelen enkarnasyon kavramıyla bağlantılıdır. Ona göre bireyin içsel dönüşümü Mesih'in dünyaya gelişiyle paralellik arz etmektedir. Bu minvalde lütuf, Mesih'in Tanrı ile olan bağlantısının bireylere aktarım sürecini ifade etmektedir.³⁹

Schleiermacher lütfu yeniden bir yaratılış olarak da tahayyül etmektedir. Buna göre Mesih'in doğuşu Tanrı'nın insan doğasına girişini başlatmakta Mesih'in Tanrı birlikteliğini insanlara aktarım sürecinde tanrının bireyin ruhuna girişi de insanın dönüşümünü yani yeniden yaratılışını başlatmaktadır. Lütuf yalnızca bireysel deneyimle sınırlı değildir. Hristiyan cemaatinde sürekli etkisinin varlığı lütfu Mesih'in enkarnasyonu gibi tarihsel bir olay olmaktan çıkıp devamlı bir faaliyet haline getirmektedir. İnsan, Tanrı'nın lütfu vesilesiyle günahın etkisinden kurtulabilmekte ve Tanrı'yla yeniden bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda Schleiermacher teolojisinde tövbe ve iman dönüşüm deneyiminin tamamına hükmeden bileşenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin dönüşüm sürecinde tövbe, günahlı yaşamın sona ermesini ifade ederken iman, Mesih ile birlikteliğin başlangıcını simgelemektedir. Dolayısıyla bu iki unsurun bir araya gelmesi günahkâr yaşamın sona ermesine ve kişinin Mesih ile paydaşlık içinde bir yaşama dahil olmasına yol açmaktadır.⁴⁰

Friedrich Schleiermacher, asli günah kavramını kabul etmekle birlikte ona geleneksel Hristiyan anlayışından farklı bir bakış açısı getirmiştir. Geleneksel Hristiyan düşüncesinde aslî günah, Âdem ve Havva'nın cennette Tan-

³⁸ Julia A. Lamm, "Schleiermacher's Treatise on Grace", *Harvard Theological Review* 101/2 (Nisan 2008), 140.

³⁹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 495.

⁴⁰ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 483-484.

rı'nın yasağını çiğneyerek ona itaatsizlik etmeleri sonucunda, tüm insan soyuna miras kalan doğuştan günahlı bir durum ve Tanrı'dan kopuş olarak görülür. O, bu düşünceyi üç perspektiften eleştirmektedir; bu minvalde ilk eleştiri asli günahın, günahın kökenine tam bir açıklama getirememesi olmuştur zira Âdem ilk günahıtan önce Tanrı'dan kopmuş olmalıdır; bir diğeri insan, doğasına uygun hareket eden bir varlıktır ki bu hikâyede Âdem doğasının üstünde hareket etmektedir. Bu yönüyle asli günah kavramı kendi içerisinde tutarsızlık barındırmaktadır; son ve en önemli eleştiri ise asli günahın bireylere dışarıdan aktarılan bir suç olmasıdır ki bu öğretiyi “inanılmaz” ve “rahatsız edici” kılmaktadır.⁴¹ O günahın evrenselliği hususunda farklı yerlerdeki pasajlarda çeşitli boyutlarda açıklamalar ileri sürmektedir. Günahın gelişimsel boyutu hususunda Schleiermacher; Tanrı bilincinden önce insanda günahın güç ve eylem olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Bu durum İnsanların bedensel benliğe kavuşup ilk anda dünyayı deneyimlemesinin dindarlık bilincinin gelişimini engellemesiyle açıklanmaktadır. Buna göre günah içerisinde bulunan insan Tanrı bilincine ilk etapta direnç göstermektedir. Bir başka pasajda Schleiermacher günahı, zihin ve iradenin dengesiz iletişimi olarak açıklamaktadır. Bu görüşe göre insanlar ne yapmaları gerektiğinin farkına varsalar da iradeleri henüz bunu kontrol etmeye muktedir değildir. Schleiermacher teolojisinde günah son olarak sosyal açıklama ile açıklığa kavuşmaktadır. Buna göre insan sosyal ve tarihsel bir varlıktır ve kendinden önceki nesillere göre şekillenmektedir. Bu minvalde insandaki kötü doğa da geçmiş insanlardan alınmış ve devam ettirilmiştir. İnsanların eksik ve bozulmuş bir Tanrı bilinciyle yetiştirilmesinin sonucu günaha eğilimli olmaları ve günahı yeniden üretip başkalarına aktarmaları kişinin sorumluluk alanının nereden başladığı sorusunu akıllara getirir. Schleiermacher bireylerin bu günahı eylemleriyle onayladıklarını belirtir. Ona göre günah herkesin ortak çalışması ve suçudur.⁴² Netice itibariyle Schleiermacher'ın düşüncesinde asli günah kavramı, metafiziksel bir bozulmayı ifade eden anlamını geride bırakarak insan toplumunun kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

3. Schleiermacher'ın Teolojisine Eleştiriler

Bazı eleştirmenler, Schleiermacher'ın düşüncelerini, özellikle Tanrı anlayışını, “ateizm” ile ilişkilendirmiş ve döneminde onu Spinozacı olarak tanımlamışlardır. Bunun sebeplerinden birisi Tanrı'nın insan deneyiminden ayrılmayan bir varlık olarak tanımlanmasıdır. Schleiermacher'ın Tanrısı aşkın ve

⁴¹ Jacqueline Mariña (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 134.

⁴² Mariña, *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, 135-136.

insan deneyimlerinin dışında bir varlık olarak görülmeyen bir perspektife dayanır. O, Tanrı'yı insanın dini bilincinin ve içsel deneyiminin bir ürünü olarak tanımlar. Bu bakış açısı, Tanrı'yı, mutlak bir varlık olarak değil, insanın içsel bir yapısının bir uzantısı olarak tasvir eder. Bu noktada Karl Barth, Schleiermacher'ın Tanrı'yı tanımlarken onun sıfatlarını bizatihi kendi özünden değil de insan bilincindeki değişikliklerden türettiğini ileri sürer. Bu, başka bir ifadeyle Tanrı'nın özelliklerinin insanların Tanrıyla ilişkilerinin türlerine göre başkalaştığı şeklinde dile getirilebilir. Bu durumun vardığı nihai nokta, Tanrı hakkında konuşmanın aslında insan deneyimi hakkında konuşmak anlamına gelmesidir." Barth bu durumun teolojiiyi insan doğasına indirgemek olduğunu belirtir ve Schleiermacher'ın teolojisini "teolojinin antropolojikleştirilmesi" olarak niteler. Barth'ın Schleiermacher'a yaptığı en meşhur eleştirisi onu dogmatik nominalizm ile suçlamış olmasıdır. Bu ifade Tanrı'nın varlığına dair yapılan her açıklamanın, Tanrı'nın gerçek doğasında karşılık bulmadığını ve sadece öznel fikirler ve tanımlamalar olduğunu savunur. Barth ne yazık ki bu eleştirisinde yalnız değildir. T.F. Torrance ise aynı eleştiriye iki cümleye sığdırır, Schleiermacher'ın Tanrısı ona göre; "İsa Mesih'in arkasındaki Tanrı" ya da "Tanrı'nın arkasında bir Tanrı"dır. Feuerbach da Schleiermacher'ı Tanrı'nın sıfatları konusunda eleştiriye tabi tutar. Buna göre insanlar yalnızca Tanrı'nın bilinçlerinde uyandırdığı etki hakkında konuşabiliyorlarsa teologlar Tanrı'dan değil kendi özbilinçleri hakkında konuşuyorlar demektir. Bu durum dinin dışsal verilerinin nesnelliğini yitirmesine neden olmaktadır. Robert Williams, Feuerbach'ın Schleiermacher'a yaptığı eleştirilerin yersiz olduğunu dile getirmektedir. Bu minvalde Christine Helmer, Schleiermacher'ın sonsuz varlığının insan algısından bağımsız bir şekilde var olduğunu savunmaktadır.⁴³ Schleiermacher'a en sert eleştiri Protestan Teolog Heinrich Emil Brunner'den gelmektedir. Nitekim o Schleiermacher'ın doğayı tanrılaştırması, ruhi ve manevi olanı maddeleştirmesi sebebiyle Schleiermacher'ın teolojisini kafirlik olarak nitelemektedir.⁴⁴ Alman İdealizminin önde gelen temsilcisi ve aynı zamanda Schleiermacher'ın çağdaşı olan Hegel ise Schleiermacher'ın din tanımı üzerinden eleştiride bulunur, buna göre bağlılık duygusu hayvana da özgüdür.⁴⁵

Schleiermacher her ne kadar liberal Hristiyanlığın kurucu figürü sayılsa da onun dini yaklaşımı günümüzde hala tartışılmaktadır. Nitekim onun dini

⁴³ Jared Michelson, "A Barthian Critique of Schleiermacher's Doctrine of God: Questioning the Schleiermacher Renaissance", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30/4 (2021), 4-5.

⁴⁴ Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, 231.

⁴⁵ Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, 234.

duyguyu evrenle bütünleşme aşamasında açığa çıkan bir olgu olarak nitelemesi, Tanrıyı bilinemez ve tanımlanamaz bir olgu haline getirmesi gibi faktörler Schleiermacher'ın Hristiyanlığının sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu minvaldeki eleştiriler Karl Barth gibi 20. yüzyılın Protestan teologlarının yanında felsefecilerden de gelmiştir. Schleiermacher özellikle Tanrı hakkındaki düşüncelerinden dolayı Spinozacı ve Panteist olarak adlandırılmıştır. Bu konuda en önemli eleştirisi ise onun Spinoza'nın töz kavramının yerine Tanrı'yı ikame etmesidir.⁴⁶ Ahmet Cevizci ise Felsefe Sözlüğü adlı kitabında Schleiermacher'i panteist olarak betimlemiştir.⁴⁷ Aliy, bu durumu büyük bir hata olarak nitelendirmektedir.

Schleiermacher, içinde bulunduğu dönemin entelektüel havası içerisinde kendine has bir teoloji geliştirmiştir. Tanrı bilincini insanın zihni faaliyetlerine bağlı kılan teolojisi her ne kadar katı eleştirilere maruz kalsa da Hristiyanlığa yeni bir perspektif sunması ve kendisinden sonra gelecek kişilere bireysellik düşüncesiyle ilham olması yönünden değerlidir. Schleiermacher'ın dini hususunda ise kendisini Hristiyan olarak adlandırması ve hatta Hristiyanlık üzerine pek çok yazı kaleme alması sebebiyle- Tanrı düşüncesi her ne kadar Hristiyanlık düşüncesine ters olsa da- kanaatimizce bize çok laf düşmemektedir. Schleiermacher'ın Tanrı'ya duygu temelli yaklaşımının gençliğinde kendisinden etkilendiği Moravyan Kardeşler cemaatinden geldiği gayet açıktır. Dönemine bakıldığında doktrinel kilise yapılanmasının içsel tatmini geri planda bıraktığını düşünecek olursak Schleiermacher'ın bu türden bir dönüşüm yaşamayı tarafımızca anlaşılır hale gelmektedir.

Sonuç

Aydınlanma Dönemi felsefecilerinden biri olan Schleiermacher, modern Hristiyanlık anlayışında derin izler bırakmış ve özellikle liberal teolojinin temel taşlarından biri olmuştur. Schleiermacher'ın içinde şekillendiği Hristiyan düşüncesine yönelik eleştirel yaklaşımı ve yenilikçi fikirleri, her ne kadar temel Hristiyan doktrinleriyle kimi noktalarda çatışsa da, modern Hristiyanlık düşüncesinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Onun tanrı anlayışı ve insanın ilişkisi konusundaki teolojisi özellikle modern Hristiyanlık içerisinde kendisinden sonra gelecek olanları bir hayli etkilemiştir. Bu minvalde Schleiermacher teolojisinin ön plana çıkan bazı yönleri vardır; O, Tanrı'yı insanın evren ile kurduğu etkileşim sonucunda ulaşılan bir varlık olarak nitelemekte; Tanrı'yı kişisel bir varlıktan öte, mutlak bağımlılık hissinin bir kaynağı olarak görmekte; geleneksel vahiy anlayışına mesafeli bir tavır ta-

⁴⁶ Aliy, *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, 235.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 758.

kınmakta; Hristiyanlığı ahlaki ve metafizik bir sistem olmaktan çok, duygu ve bilinç hali olarak yorumlamakta; ayrıca kurtuluş, mucize, lütuf gibi önemli Hristiyan doktrinlerini akla uygun bir biçimde yorumlayarak açıklamaktadır. Ne var ki tüm bunlar ve onun Tanrı'yı insan deneyiminin bir yansıması olarak görmesi, onu ateist hatta kafir olarak nitelendiren eleştirilerle karşı karşıya bırakmıştır.

Schleiermacher, dini bireyin ruhsal deneyimi olarak tanımlar; bu nedenle Tanrı ile birey arasındaki ilişkiyi herhangi bir nesnel aracıya ihtiyaç duymadan gerçekleşen doğrudan bir içsel karşılaşma olarak temellendirmektedir. Bu düşüncesi itibariyle görünürde var olan dogmalaşmış tüm Hristiyan doktrinlerine dinin özünden uzaklaştıkları gerekçesiyle karşıt bir tutum sergilemektedir. O, ne Barth'ın iddia ettiği gibi Tanrı'yı gerçekte tezahürü bulunmayan bir varlık mesabesine indirgemiş, yani nominalizme düşmüş; ne de Brunner'in eleştirdiği gibi doğayı Tanrılaştırma gayreti içerisine girmiştir. Burada Schleiermacher'ın gayesi Hristiyanlığı, ritüellerden çok dini tecrübenin görünürde olduğu ilk Hristiyanlığa (safı) geri döndürmektedir. Bu yönüyle Schleiermacher, Tanrı'yı reddeden bir pozisyondan çok dini geleneksel dogmalardan arındırarak özsel bir deneyim alanı olarak yeniden tanımlamayı amaçlayan bir teolog olarak okunabilir. Onun Tanrı tanımlanamaz şeklindeki ifadesi de Tanrıyı tanımlanacak bir nesne değil, deneyimlenecek bir varoluş kaynağı olarak görmesi hasebiyle vuku bulmuştur. Ona göre Tanrı o kadar aşkın bir varlıktır ki o kelimeler yahut akıl vasıtasıyla kavranıp aktarılmaktan beridir. Netice itibariyle Schleiermacher kendini Hristiyan teolog, felsefi din bilimcisi, felsefeci ve toplum eleştirmeni olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla kendini Hristiyan olarak gören ve Hristiyanlıkta yeni bir dönem başlatan bu tür bir şahsiyeti ateist olarak ilan etmek yerinde bir itham olmayacaktır.

Kaynakça

- Aliy, Abdurrahman. *Teolog Filozof F.D.E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*. Ankara: Elis, 2011.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Erdemli, Atilla. "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher- Felsefe Tarihçisi Gözüyle Bir Tanıtma" 28 (1991).
- Lamm, Julia A. "Schleiermacher's Treatise on Grace". *Harvard Theological Review* 101/2 (Nisan 2008), 133-168.

Mariña, Jacqueline (ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Michelson, Jared. "A Barthian Critique of Schleiermacher's Doctrine of God: Questioning the Schleiermacher Renaissance". *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30/4 (2021), 484.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. ed. Richard Crouter. Carleton College, Minnesota: Cambridge University Press, 1996.

_____. *The Christian Faith*. ed. Paul T. Nimmo. Bloomsbury Academic, 2016.

Taşdelen, Vefa. "Çağdaş Hermeneutiğe Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik". *Felsefe Dünyası* 46 (15 Aralık 2007), 189-203.



Sühreverdî'in İshrâk Felsefesinde İdrakin Mutluluk Üzerindeki Etkisi

Sema GÜLER

Doktora Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[Sema_segmen1990@hotmail.com], Orcid ID: 0000-0002-0256-4470



Öz: Var olan evren ve evrendeki nesneler insanlar için açıklanması gereken bir makro kozmostur. İnsan da bu evren içinde anlamayı ve açıklamayı yapacak olan, evrende kendine yer edinecek olan mikro kozmostur. Evrendeki hakikati aramaya ve bulmaya çalışan insan, evreni ve Tanrı'yı idrak etmek istemektedir. Evrenin ve Tanrı'nın bilgisi insanın hem evreni hem de kendisini anlamlandırmada büyük önem taşımaktadır. Evrenin ve Tanrı'nın bilgisine sahip insan için bu bilgi bir güçtür. İnsan bilginin verdiği bu güçle doğru ile yanlış olanı ayırt edip doğru olanın peşinden gitmeye çalışacaktır. Sühreverdî'de diğer İslam filozofları gibi evrenin oluşumunu ve evrendeki insanın konumunu açıklayabilmek için ilk önce duyuşsal alan olan madde alanının algılanmasının ve açıklanmasının önemini dile getirmektedir. Sühreverdî için madde alanında idrak duyularımızla gerçekleşmektedir. Duyularla elde edilen madde alanı bilgisi Sühreverdî için kesin doğru olarak kabul edilmemektedir. Duyular ile elde edilen bilgiler akıl denilen süzgeçten de geçirilerek tekrar bu bilgilerin madde alanı ile olan uyumu kontrol edilmelidir. Sühreverdî'de akıl süzgecinden geçirilen bilgilerin uyumunun anlamlandırılması işi ise nefse bırakılmıştır. Sühreverdî'nin madde alanının algılanması ile ilgili görüşünden dolayı Sühreverdî'yi akli önemseyen bir filozof olarak düşünemeyiz. Nitekim Sühreverdî için evren duyularla idrak edilemeye hazırken Tanrı gibi soyut âlem olarak geçen ay üstü âlemin idrakinin nasıl gerçekleşeceği de ayrı bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî'nin Tanrı olarak nitelendirdiği Nurlar Nuru bütün oluşumların tek başlangıcıdır. İnsan ve evren Nurlar Nuru'nun birer parçalarıdır. Evren ve insan Nurlar Nuru'na oranla yetkinlik ve yakınlık bakımından eksiktirler. Bu eksiklik ancak Nurlar Nuru'na yaklaşmakla kapanacak bir eksikliktir. İnsan iç dünyasında hissettiği bu eksikliği kopup geldiği anavatani olan Nurlar Nuru'na ulaşmakla giderebilmektedir. İnsanın Nurlar Nuru'na ulaşabilmesi içinde üzerine giymiş olduğu kıyafetinden yani bedeni ve bedeni arzularından kurtulması ile mümkündür. Mutluluğu burada yakalayacak olan insanın idrakinin sınırları ve idrakinin mutlulukla ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Sühreverdî, İdrak, İnsan, Mutluluk.

Giriş

Sühreverdî’de insan, sadece maddi bir varlık olarak ele alınmamaktadır. İnsanın hem bedeni hem de ruhani bir yönün olduğunu dile getiren Sühreverdî, insan bedeninin maddi yapısının sürekli çözülüş ve eriyiş içerisinde olduğunu söylemektedir. Çözülüş içerisinde olan bedeni ile insan geçici mutlulukları yaşarken iç görüşü denilen sezgisi ile de derin bir mutluluk yakalayacaktır. Bu mutluluğun kapsamı, sınırları, devamlılığı ve ulaşılma yolları metinde detaylandırılacaktır. İnsanın idrakinin bu yol üzerindeki önemi ve mutlulukla bağı irdelenecektir.

1. Sühreverdî’nin Varlık Ontolojisi

Sühreverdî’nin varlık ontolojisinde Nurlar Nuru kavramı bilinmesi gereken en önemli kavramdır. Nurlar Nur’u varlık hiyerarşisinin en üst mertebesinde her oluşun başladığı ana merkezdir. Sühreverdî varlığın oluşunu bu Nurlar Nuru ile açıklamaktadır. Varlıkların oluşma şansları ve epistemolojik değerleri Nurlar Nuru’ndan alınan aydınlanmaya göre değerlendirilir. İşte bu yüzden Nurlar Nuru bizim hem varlığımızın başlangıcı hem de koptuğumuz ana vatanımıza dönmek için çabalayacağımız tek nurumuzdur. İnsanoğlu ve evrendeki diğer varlıklar direk olarak Nurlar Nuru’ndan madde denilen dünyaya direkt gelmemiştir. Işıkların Işığı’ olan Nurlar Nuru’na gelince, “O’nun” nurunun kemali sonsuzdur ve hiçbir şey “O’nu” kuşatmamaktadır fakat “O”, her şeyi kuşatmaktadır. Işıkların Işığı olan Nurlar Nuru’nun bizden gizliliği “O’nun” perdelenmişliğinden değil, ışığının kemalinden ve kuvvetlerimizin zayıflığındandır. “O’nun” ışığının veya nurunun şiddeti bir sınırla belirlenerek “O’nun” ötesinde daha şiddetli bir ışığın bulunduğu hayal edilemez. Çünkü bu durum, “O’nun” bir sınırı ve belirlenimi olmasını, dolayısıyla “O’nu” belirleyecek ve “O’na” galebe çalacak/hükmedecek bir şeyin varlığını gerektirir. Oysa “O’nun” ışığı veya nuru ile her şeye galebe çalan/hükmeden “O’dur.” “O’nun” bilmesi ışıklığıdır yani nurluğudur. Onun kudreti ve eşyaya hükmetmesi de ışıklığı ile. Faillik de ışıklığın bir özelliğidir. “Tanrı en yoğun, en parlak, en mükemmel, kendisinden daha şiddetli ve daha fazla nur bulunmayan Nur’dur. Nurların -Nuru “O’dur.” İlk ilke ve Son amaç “O’dur.” Her şeyi ahenkle düzenleyen, kemalinin sınırı olmayan “O’dur.” Tanrı’nın ışığının yansıması, yoğunluğu, parlaklığı sonsuz ve sınırsızdır. Hiçbir şey, “O’nu”

kuşatamaz. “O’na” nispet edilecek ilim kudret gibi her nitelik, “O’nun” nurluğundan başka bir şey değildir. “O’nun” nuru, bütün eşyaya hâkimdir.”¹

Sühreverdi’nin varlık felsefesindeki diğer nurlarından bahsedecek olursak Nur’ul Akreb yani Akli cevher olarak geçen akıldır. Meşşai felsefede Nur’ul Akreb, akıl olarak nitelendirilen basamağa denk gelmektedir. İlk çağ filozoflarından Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos felsefesinde de Bir’den sonra zuhur eden Nous’a denk gelmektedir. Sühreverdi için Nurlar Nuru’ndan yalnızca tek bir nur çıkmaktadır. İki nur aynı anda çıkmamaktadır. İki nurun aynı anda Nurlar Nuru’ndan çıkması Nurlar Nuru’nun basitliğine zarar getirmektedir. Çokluk çıkan ilk nurdan sonra başlamaktadır. İlk sudur Nurlar Nuru’nun iradesinin bir sonucu olarak çıkmaktadır. İlk nurun çıkması Nurlar Nur’unun zatının bir gereği olarak hiçbir amaca yönelik olmadan gerçekleşen bir süreçtir. Bu durum Nurlar Nuru’ndan hiçbir şey eksiltmez. Bu “O’nun” cömertliğini ve kendisinden sonra devam edecek olan çokluk üzerindeki bereketini göstermektedir. Nurlar Nuru’nu dönüp ilk müşahede eden nur Nur’ul Akreb’tir. Nuru’l Akreb ile Nurlar Nur’u arasında hiçbir şekilde perde bulunmamaktadır. Dolayısıyla Nuru’l Akreb, Nurlar Nur’undan doğrudan bir ışık almaktadır. Nuru’l Akreb hem Nurlar Nuru’nu müşahede eden hem de kendini akıl edebilen bir özelliğe sahiptir. Nur’ul Akreb’in Nurlar Nuru’nu müşahadesi ile bir başka soyut nur daha oluşmaktadır. Kendini idraki ile madde âleminin ilk gölgesi olan misal âlemi oluşmaktadır. Nuru’l Akreb, Nurlar Nur’undan sonra en yetkin ve en üstün nurdur. “En yakın nurdan bir berzah ve soyut nur, ondan da başka bir soyut ve berzah meydana geldiği ve bu süreç böylece dokuz felek ve unsurlar âlemi oluşuncaya kadar devam ettiğinden, düzenli nurlar zincirinin sonluluğunun zorunluluğunu bildiğinden- bu düzen kendisinden başka bir soyut nurun meydana gelmediği bir nurda son bulur.”² Nuru’l Akreb, cisimlikten uzak ve kendi özlerini bilen nurlardır. Dışarıdan bir etki bu nurların özlerini bilmelerine etki etmemektedir. Bu durum Aristoteles’in maddeye şekil verilmeden önceki halini anlatan heyula kavramı ile benzerlik göstermektedir. Nuru’l Akreb’in Tanrı denilen Nurlar Nuru’nu müşahadesi ile kendini akıl edebilmesi çokluğun varoluşa gelmeye başladığı aşamaya geçiştir. Nuru’l Akreb’in Nurlar Nuru’ndan aydınlanması yeni bir nur olan Nuru’l Kahir’i oluşturur. Her nur kendinden bir üst nuru müşahade ederek başka bir nuru, kendi eksikliğini idrak ederek de berzah yani madde

¹ Cevdet Kılıç, “Sühreverdi’nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe ile Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 59.

² Şihâbüddin Sühreverdi, *Hikmetü’l İsrâk*, çev. Eüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 376.

âleminin oluşmasına neden olmaktadır. Bu oluşumu sağlayan hâkimiyet üstteki nurların alttaki nurlara duyduğu sevgi, alttaki nurların da üstteki nurlara duyduğu aşktan kaynaklanır. Varoluş hâkimiyet ve aşkın zorunlu ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Alttaki nurlar üstteki nurlara göre daha az aydınlanmaya sahip olduklarından dolayı bu o nurlarda bir eksiklik verir bu eksiklik ve fakirlik bulunmaktadır. “Altaki nur üstün nuru kuşatamaz çünkü üstteki nur ona hükmeder. Her ne kadar O, onu(üsttekini) müşahade ediyor olsa da. Nurlar çoğaldığında Üstün nur alttakine hâkim olur, alttaki nur ise üstün nura karşı aşk ve şevk ile bağlıdır. Nurların Nuru kendisi dışındakilere hâkim olup kendi zatına âşık iken başkasına âşık olmaz. Çünkü O’nun mükemmelliği zatına apaçık görünmekte ve O şeylerin en güzeli ve en yetkinidir. Bu nedenle O’nun kendi zatına görünmesi O’ndan başka her şeyin başkasına görünmesinden çok daha açıktır. Haz ancak oluşan mükemmelliği, mükemmel ve oluşmuş olması bakımından fark etmektir. O hal de mükemmelliğin oluşumunun farkında olmayan kişi haz duyamaz. Haz sahibinin hazları, kendi yetkinliği ve mükemmelliği idraki ölçüsündedir. Nurların Nur’undan daha mükemmel, daha güzel, zatına ve başkalarına daha açık görünen ve daha fazla haz veren başka bir şey yoktur.”³

Nuru’l Akreb’ten sonra Üçüncü Nur yayılım sürecini devam ettirmektedir. Dördüncü aşama ise Tûlî nurlar veya Ümmehât aşamasıdır. Tûlî nurlar üçüncü nur gibi kendisinden öncekinden dört ikinci nurdan iki, birinci nurdan bir ve Nurlar Nuru’ndan bir kez olmak üzere sekiz kez nur almaktadırlar. Bu da gösteriyor ki bir nurun ışımaya olan gereksinimi ne kadar çoksa o nur o kadar çok yoğun karanlık içindedir. En yoğun ışık Nurlar Nuru’ndadır. Yayılım sürecinin beşinci aşaması Erbabü’l Envâ yani Türlerin Efendileridir. Bu nurlar âlemin altında bulunan feleklerin, basit unsurların ve nurani suretlerin bulunduğu varlık alanını kapsamaktadır. Altıncı aşamada Unsurlar Âlemi bulunmaktadır. Berzah âlemi diye nitelendirilen bu âlem en üst nurların fakirliğinden ortaya çıkanlardır. Nurlar Nuru’ndan uzak olan bu nurlar madde âlemine yakındırlar. Bu nurlar da hakikat olarak ışıktırlar fakat duyulur dünya ile iletişimi bakımından da hey’et olarak bulunurlar. Bu nurlar var olabilmek için başkasına muhtaçtırlar. Kendi özleri gereği ışık olsalar da soyut nurlara bağımlı olarak yaşamaktadırlar. Kendi özleri bakımından yeterli olmadıkları için karanlıktadırlar. Bu nurların maddi âlemle ilişki bakımından yakınlığının olması madde âleminin oluşmasında önemlidir. Madde âlemindeki karanlık ve eksikliğin tanımı de zulmet kavramı ile açıklanmaktadır. Zulmet ise karanlık ve iyilikten yoksunluk olarak geçmektedir. Madde âlemini karanlık ve ışıgın

³ Sühreverdî, *Hikmetü’l İsrâk*, 376.

yeri olarak algılayan Sühreverdî karanlık ve nuru iki bağımsız varlık olarak görmemektedir. Karanlık, nur ve ışımaya bakımından daha sönük olan bir varlıktır. Dolayısıyla eksiktir. Bu eksiklik de ancak Nurlar Nuru'na yaklaştıkça kapanır. Nuru sönük ve eksik varlık olarak madde, cisim olarak berzah diye geçmektedir.

Nurların Nuru'ndan en yakın nur'dan başka bir şey sudur etmez ve en yakın nurla ise pek çok yön bulunmaz. Çünkü en yakın nurdaki çokluktan birçok yön gerekli olur, bu ise Nurların Nuru'unun çokluğuna yol açar ki, bu imkânsızdır. Ne var ki berzahlarda çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan bir tek berzah oluştuğu halde ondan bir nur oluşmazsa, varlığın mutlaka onda son bulması gerekir ki durum böyle değildir. Çünkü berzahlarda olduğu gibi, müdebber/yönetici nurlarda da çokluk bulunur. Eğer en yakın nurdan soyut bir nur ve ondan da aynı şekilde başka bir soyut nur oluşsaydı var oluş berzaha ulaşmazdı. Ayrıca sudur ile oluşan şeylerin her biri nur olduğu sürece, onun nurluğundan kapkaranlık bir cevher oluşmaz. O halde en yakın nurdan hem soyut nurun hem de berzahın oluşması gerekir. Çünkü o, özünde muhtaç iken, ilk ile de müstağnidir. Yine onun kendi eksikliğini akletme özelliği bulunur ki, bu onun karanlık hey'etidir. O, aralarında bir perde bulunmadığından Nurların Nuru'nu ve zatını müşahade eder.⁴

Sühreverdî evrendeki maddeleri tanımlarken Nurlar Nuru'ndan ışığı çok az almış olarak tanımlamaktadır. Çok az ışık alan maddeler karanlıkta kalmış ve gölgeleri ile sadece varlık olarak orada kalmaktadır. Sühreverdî zulmeti tanımlarken nurdaki ışığın azlığı veya yokluğu şeklinde tanımlamaktadır.

Sühreverdî zulmeti nurun yokluğu şeklinde tanımlar. Zulmet özü itibariyle karanlık olan cisimsel varlıklara gönderimde bulunur. Özü itibariyle karanlık olmak zâhir olmamak ve dolayısıyla var olmamak demektir. Bu varlıkların cevher veya araz olması fark etmez. Cisimler ancak kendilerine arız olan bir nurla zâhir yani var olur. Cisimlerden arız nurun ayrılması ile geriye sadece karanlık yani zulmet kalır.⁵

Madde âleminde hem bedeni hem de ruhuyla evrene anlam vermeye çalışan insanın konumu ve nuraniliği de burada önem arz etmektedir. Çünkü insan bedeni ile maddedir fakat duyguları bakımından da içsel özellikleri kendisinde barındırmaktadır. İnsanların nuraniliği bilmesi ve karanlıktaki aydınlığı görmesi için âlemin oluşumunda etkili olan nurani ilhamlara dayanan arındırıcı ve Nurlar Nuru'na götüren basamakları aşmaları gerekmektedir. Bir madde olarak insanın basamakları aşması için kendi özüne dönüp kendisini idrak etmesi yani varlığının amacını ve kendini tanıması bilmesi gerekmektedir.

⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, 366.

⁵ Erol Eker, *Sühreverdî'de Âlemin Tanrı'dan Suduru* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 64-65.

Nitekim kendi içsel sınırlılıkları olan nefsanî ve hazcî duygularını geri plana iten kendiyle baş başa kalan insan karanlıktaki aydınlığa giden yolda ilk basamakları aşmaya başlamaktadır. Bu şekilde kendi içsel dünyasındaki güzellikleri keşfeden ve dünyaya geliş amacının bilincinde olan insan mutlu olan ve erdemlere yönelik yaşayan insandır.

2.Sühreverdî’de İdrak ve Mutluluk

2.1.Sühreverdî’de İdrak

Felsefe tarihinde idrak zihnin kendine has yeteneği ile suretleri kavrama yetisi olarak düşünülmüştür. Evrendeki nesnelerin algılanarak kavrayış halinde insan zihninin yetisi kadar yansımalarının bilinebilmesi de idrak olarak geçmektedir. İnsan zihnindeki mevcut yetilerle evreni algılayarak zihninde tasavvur edebilmektedir. İdrak tek başına evreni anlama ve algılamamıza yetmemektedir. Nitekim idrak nefste zuhur eden ve ondan ayrı da düşünülmeyen bir kavramdır. İdrak etme eylemi, insan nefsinin duyularından gelen görüntüyü, bilgiyi nefsin kuvvelerinden olan aklın devreye girip işlemesi ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla idrak etmek demek bir farkındalık durumunun olması anlamına gelmektedir. İdrak etmek nefste oluşan şuurlu bir kavrama düzeyi olarak ortaya çıkmaktadır. Oluşan farkındalık durumu o nesnenin veya bilginin insan üzerinde bıraktığı bilinçlilik halidir. İnsan sadece o bilgi nesnesinin varlığından haberdardır oysa bu tek başına yeterli değildir. Nefste ortaya çıkan bu farkındalığın ait olduğu eşya ile de uygunluk arz etmesi gerekmektedir. Sühreverdî için idrak, idrak edilen şeyin hakikatiyle idrak konusu olan şeyin suretini kendinde bulundurması ve idrak edilmek için çabalanan şeyin zihinde açığa çıkması olarak görmektedir.

İdrak suret ile değildir. Bilakis idrak, mücerret olarak onun zatından gaip/habersiz olmamasıdır. Kendisinden bir şeyin ondan gizli kalması nasıl doğru olsun? Onun zâtı ancak idrak ettiği şeydir. Bu zât diri, zâtını idrak eden, kaim olan ve taşıyıcılardan ayrı bir mahiyettir. İşte bu, onun soyutluğuna delalet eder.⁶

Sühreverdî’de idrak ruha yani nefse bağlı ve duyularla çalışan bir yetidir. Bu yetinin nefsteki yani ruhtaki suretler ile uyumu insanın seçiminde veya evrendeki nesnenin anlamlandırılmasında önem kazanmaktadır. Dolayısıyla idrak ve düşünme bir eylemdir. Bu eylemin oluşabilmesi için nefsteki suretin şuurlu bir farkındalık ile idrak edilenle uyuşması ile gerçekleşmektedir. Sonuç olarak idrak etmek nefste meydana gelen bilinçli bir kavramdır. Sühreverdî için idrak eylemi “müdrikin idrak edilenin hakikatini ve idrake konu olan şe-

⁶ Veysi Abdülaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak* (Ankara:KitabeYayınları, 2023),181.

yin suretini kendinde bulundurması ve idrak edilmek istenen şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır.”⁷ Sühreverdî için bir şey idrak edildiğinde o şeyin kendisi idrak edende bir belirti ya da farkındalık oluşturmadıkça o şey idrak edilmiş sayılmamaktadır. Dolayısıyla da idrak her ne kadar duyular yoluyla gerçekleşiyor olsa da asıl idrak eden nefstir. Sühreverdî idrakin insanın sadece duyu organları ile meydana geleceğini söyleyen Meşşâî felsefeyi eleştirmektedir. Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeyi eleştirdiği bir diğer nokta ise insanın idrak ettiğinin farkında bile olamayabileceği görüşüdür. Sühreverdî idrak ile ilgili idrak eden varlık, bir şeyi idrak ettiği sırada o şeyi sureti ile birleşir düşüncesini de kabul etmemektedir. Düşünceyi kabul etmemesinin nedeni ise bir şey başka bir şey ile birleştğinde önceki halini koruyamamaktadır. Bu yüzden de o iki şey birleşik gibi gözükseler de aslında tek şeyler olarak kalırlar. Kırmızı bir renk düşündüğümüzde yeşile dönüştü denilebilir ama kırmızı, kırmızılık özelliğini koruyarak yeşile dönüştü diye söylenememektedir. Sühreverdî için nefsin idraki de idrak edilenle nefsin birleşmesi ile değil idrak edilen bir şeyin suretini kendinde taşıması ile gerçekleşmektedir. Bundan dolayıdır ki idrak edilen şey ile nefiste oluşan şeyin birbirine uyması şarttır. Aksi halde idrak eylemi gerçekleşmemektedir. O halde akla şöyle bir soru gelmektedir: Evrendeki tek tek nesnelerin nefiste tek tek suretleri mi bulunmaktadır yoksa nesnelerin ortak özelliklerine göre mi nefiste suretleri bulunuyor? Bu sorular Sühreverdî için oldukça önemlidir. Sühreverdî tümellerin ve tikellerin idrak edilmesinin nasıl olduğunu açıklamaktadır. Nefsin kendi zatında bir bütün halde tümeller hazır durumdadır. Tikeller nefsin idrak etmesi için nefsin kuvvelerinde hazır halde bulundurulurlar.

Sühreverdî için nefis kendisini idrak eden ve diri olan bir özelliğe sahiptir. Nefsin diri olması onun maddi âlemde bir surete denk geldiğini düşünmek nefsi beden olarak görmek anlamına gelmektedir. Kendini beden olarak idrak eden nefiste kendisini kendi özü bakımından idrak etmiş sayılmamaktadır, nefis gerçek anlamda kendisini idrak etmektedir. Bu idrak insanın kendisinden ve bedeninden ayrı olarak gerçekleşmemektedir. İnsan hem nefisinin hem de bedeninin farkındalığını yaşamaktadır.

Sen kendi özünden gafil olamazsın. Bedeninden herhangi bir cüzü ara sıra unutmuş olabilirsin. Eğer senin özün bu cümleden ibaret olmuş olsaydı ara sıra unutmakla beraber hiçbir zaman unutmamak nasıl müm-

⁷ Sühreverdî, Şehâbetin. *Kitâbü'l-Mukâvemat*. çev. Ahmet Kamil-Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 123.

kün olabilirdi? “ben” dediğin zaman bu benlik bedeninden ve cüzlerinden çok üstündür.”⁸

Sühreverdî insanın özünün bedeninden bir parça olmadığını söylemektedir. İnsanın özünü Nurlar Nuru’nun bir parçasıdır ve bu öz bir yönü ile maddi alanda bedeninin içindedir bir yönü ile de Nurlar Nuru’na doğru her an dönme istemi içerisindedir. Beden gibi maddi şeyleri idrak etmek onların duyularla algılanıyor olmasından dolayıdır. Beden dışındaki şeyleri idrak etmek o şeylerin suretlerinin veya örnek türlerinin insan nefsinde ortaya çıkması ile mümkün olmaktadır. Bir tür insan zihninde ortaya çıktığında o türü tümel olarak insan zihni kendinde saklamaktadır. O türe it bundan sonra gördüğü, duyduğu, dokunduğu, bildiği her şey farklı olsa bile o türe ait olduğunu bilmektedir. Burada insan zihni bir tür sınıflama yapmaktadır. Bu sınıflama idrak edilen ve nefiste ortaya çıkan türe özgü bir kavrayıştır. Sühreverdî için bu kavrayışta sadece salt bir akıl değil bunun yanında iç görü ve sezgide önem kazanmaktadır.

2.1.1. Sühreverdî’de İdrak Türleri

Sühreverdî’nin idrak türleri üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlar; duyuusal idrak, tahayyülî idrak, sezgisel(huzurî)idrak’dır. Duyusal idrak maddi âlemi duyular yoluyla tanımamıza neden olan idrak türüdür. Bu idrak beden gibi maddi bir cisimle iş gördüğü için idrakle elde ettiği sureti içselleştirememektedir. Bu yüzden bu idrakte tamamen bir soyutlamadan bahsedilememekte ve maddeyle ilişki kesildiğinde maddeden elde edilen surette ortadan kalkmaktadır. İnsanda beş tane dış duyu idrak kuvvesinden bahsedilebilmektedir. Sühreverdî için bu beş dış duyu kuvvesinin içinde görme duyusunun önemi fazladır. Bunun nedeni ise nur teorisi ile açıklanmaktadır. Nurlu şeylerin ışıkları göz ile görünebildiği için görme kuvvesi daha şerefli bir duyudur.

İnsan nefsindeki ve hayvandaki en önemli duyu da dokunma duyusudur. Dokunma duyusunun önemli olmasının nedeni dokunma duyusunun etkisinin bedene nispetle daha fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Bu duyuda ten madde ile temas halindedir. İnsan ten ile temasında sıcaklığı ve soğukluğu, kuruluşu, ıslaklığı hissetmektedir. Ayrıca maddelerdeki sertliği, yumuşaklığı; ağırlığı, hafifliği; pürüzlülüğü vs. dokunarak hissetmektedir. Dokunma duyusu beden her bölgesine yayılmıştır fakat dokunma duyusunun her bir bölgesi aynı hassasiyette temas ve etki etmemektedir. Şehrezûrî Hikmetül İşrâk şerhinde;

⁸ Sühreverdî, Şehabettin. Nur Heykelleri Heyâkilü’n Nûr. çev:Fatih Yıldız-Cihat Demirci. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları), 94.

Bu kuvvenin, hayvani nefste bulunan ve insan için önem arz eden haz veya acıların onunla idrak olunduğu en güçlü duyu olduğunu ifade eder. Bu duyunun yardımıyla faydalı veya zararlı şeylere karşı davranışlar ortaya konulur. Bütün bedene yayılan dokunma duyusu diğer duyular gibi spesifik olarak bir duyunun karakteristik özelliğini göstermez.⁹

Sühreverdî dokunma duyusunun tat alma duyusu ile ilişkisi bulunduğunu söylemektedir. Tatma işleminin gerçekleşmesi için o şeye veya nesneye dokunulması ve tadının dil üzerinde bıraktığı etkiye bakılması gerekmektedir. Tatma duyusunun idraki denildiğinde dil üzerindeki sınırlara bağlı olarak düzenlenen bir yetidir denilebilmektedir. Tatma duyusu ağzın içi sayesinde gerçekleşmesinden dolayı burada ıslaklık önem kazanmaktadır. Ağzın içindeki tükürük salgıları sayesinde ortaya çıkan ıslaklık tadın alınmasına neden olmaktadır. Burada idrak ıslaklık aracılığıyla gerçekleşmektedir. Koklama duyusunun idrakinde ise herhangi bir temastan söz edilememektedir. Bu duyuda hava yoluyla ortamda bulunan koku algılanabilmektedir. Bu duyudaki algılama maddeye uzaklık ve yakınlık olarak etkilenmektedir. Yakın olan madde nin kokusu daha net ve anlaşılırdır ve madde hakkında daha gerçek bilgiler verebilmektedir. Uzak olarak algılamanın ise kokusu net ve anlaşılır değildir. Kokunun geldiği madde hakkında da tam olarak bilgi verememektedir. İşitme duyusunun idraki de çarpma ve vurmada dolayı oluşan sesleri işitmektedir. Sühreverdî için sesin düşünülmesi havaya bağlı bulunmamaktadır fakat sesin yankı yapmasına hava neden olmaktadır. İnsan sesi duymadan ve tecrübe etmeden asla sesi idrak edememektedir. Sesi idrak eden insanın aklındaki ses sureti ile duyuda idrak ettiği suret gibidir.

Görme duyusunun idraki Sühreverdî için görme organı olan gözdeki sınırlara bağlı olarak çalışmaktadır. İnsan nefsi olan hayvani nefis, maddelerdeki şekilleri, renkleri, miktarları idrak etmektedir. Sühreverdî'ye göre görme sadece maddelerdeki boyutları seçme olarak algılanmamalıdır. Nurların saçtığı ışıkları görme olayı hayvani nefsin görme olayından farklıdır. Sühreverdî bu konuyu Hikmetü'l İsrâk da;

Gözüne ait bir görme ve ışığın göze yansımalarının bulunduğunu bilmelisin. Işğın göze yansımaları görmeden farklıdır. O halde ışık onda o olduğu için oluşur. Güneşin uzaktan gözle görülmesi bizzat Güneş'ten kesinlikle farklıdır. Eğer göz kapağı nurdan olsaydı ya da Güneş göz kapağı gibi yakın olsaydı bu durumda ışık ve görme mutlaka artardı.¹⁰

⁹ Abdülaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, 196.

¹⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l İsrâk*, 374.

Sühreverdî için görmede cisimlerin yakınlığı ve ışığın artması oldukça önemli bir mevzudur. Yakınlaştıkça ışık ve ışığın yansımaları daha net ve açık olmaktadır; uzaklaştıkça ışık ve yansımaları karanlığa doğru gitmektedir. Sühreverdî nesneye aşırı yakınlığın ve aşırı uzaklığın görmeyi engelleyebileceğinden de bahsetmektedir. Aşırı uzaklık ışığın kesilmesine neden olurken aşırı yakınlıkta ışığın algılanamamasına yol açmaktadır.

Görmenin görülen şeyin suretinin gözde oluşmasıyla veya gözden kaynaklanan bir şeyden dolayı oluşmadığını öğrendiğinde, görmenin ancak aydınlanan bir nesnenin sağlıklı gözle buluşmasından başka bir şey olmadığını anlarsın. Göz ile görülen şeyin karşılaşması gören ile görülenin arasında bir engelin bulunmayışıyla açıklanabilir.¹¹

Sühreverdî'ye göre görme idrak yetisinin en önemli ögesi olsa da şeyler hakkında insanı her zaman doğru çıkarıma götürmemektedir. İnsan şeylerin görünüşüne bakarak aldanabilmektedir. Görülen herhangi bir şeyi genele yayarak açıklama getirmek insanı yanıltabilmektedir. Daha önceki bölümde anlatılan hiss-i müşterekteki suretler insanın iç idrak güçlerinin ön verileridir. Bu idrak türünden sonra soyut olanı idrak etmeye yarayan ve insanın iç idrak gücüne denk gelen tahayyülü idrak burada devreye girmektedir. Tahayyuli idrak olan ikinci idrak türü soyut şeyleri idrak etmemize yarayan idraktır. Soyut şeyleri idrak ederken daha önce idrak kuvveleri başlığında değinilen kısımdaki iç kuvveleri kullanır. Bu kuvveleri hatırlatmak gerekirse hiss-i müşterek, hayal ve vehim ve mutehayyile/müfekkire olarak söylenebilmektedir. Yine tahayyülü idrak da dış duylardan gelen idraklar ve maddeler kaybolduktan sonra nefiste meydana gelen veriler tahayyuli idrak da iç kuvvelerin yardımıyla devam etmektedir. Burada nesneler veya şeyler soyut olarak idrak ediliyor diye düşünülse de yine de nesnelere araz veya ilintili olan şeyler tamamen soyutlanamamaktadır. Fakat şeylerin veya nesnelerin varlığı da somutta değildir. Tahayyülü idrak da hiss-i müşterek tikel olan tasavvurların toplandığı ve idrak edildiği kısımdır. Örnek vermek gerekirse kırmızı olan acıdır dendiğinde bu tip şeylerin özellikleri idrak edilmektedir. Bu güçten mahrum olmamız kırmızı olana acı dememizi engellemektedir. İnsan hiss-i müşteregin ne olduğunu ayırt edebilmektedir. Bunu da sezgisel veya duysal olarak sezmektedir.

İnsan rüyada veya uyanıkken gözlerini kapatınca hiss-i müşteregin verilerinin ne olduğunu bilebilmektedir. İnsan uyanıkken veya rüyada müşahade ettiği şeyle tahayyül ettiği şeyin aynı olmadığını sezmektedir. İnsan müşahade ile elde ettiği şeyi tahayyüle gerçekleştirdiğini bilseydi o zaman tahayyüle giren

¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, 370.

her şey idrak alanına girmiş olmaktadır. Sonuç olarak tahayyül ile müşahade aynı anlama gelmiş olurdu ki Sühreverdî için bu mümkün değildir. Tahayyül idrakinin diğer bir kuvvesi de hayal kuvvesidir. Hayal kuvvesi hiss-i müşte-rekte toplanan verileri toplama ve koruma altına alınan yer olarak tanımlanmaktadır. Vehim kuvvesi de duyularla idrak etmediği ve daha öncesinde herhangi bir tecrübeye bulunmadığı şeyleri algılayan ve onları idrak eden kuvvedir. Sühreverdî için bu vehim idraki hayvani nefse hüküm veren duyulur olmayan mana ve anlamları idrak eden kuvvedir. Duyularla algılanamayan manalarda vehim kuvvesi akla karşı çıkararak anlamlar üzerinde ayrıştırma ve birleştirme işlemi görmektedir. Tahayyülün diğer bir kuvvesi de hafıza/zâkire'dir. Bu kuvvede depolama görevi görmektedir. Depoladığı olaylar ve anlamlar vehmin deposundaki olayların ayrıntılarını ve tahayyül yetisinin yaptıklarını saklamaktadır. Mütahayyile kuvvesinde Sühreverdî'ye göre akıl devreye girerse müfekkire, vehim devreye girerse mütahayyile olarak kendini göstermektedir.

Nitekim ortak duyu, duyulabilir bütün varlıkların görüntülerini toplar ve böylece onları müşahade yoluyla idrak eder. Eğer böyle olmasaydı, “şu beyaz şey tatlıdır” şeklinde aynı anda iki hükme varmamız mümkün olmazdı. Çünkü dış duyulardan biri tek başına ancak bu hükümden sadece birine ulaşabilir. Oysa hüküm veren kuvvet, bu iki hükmü aynı anda verebilmesi için, iki görüntünün de hazır olmasına ihtiyaç duyar. Bir tek kuvvetin birçok idraki gerçekleştirmesi mümkün olduğunda, onun birçok fiili gerçekleştirmesi de mümkün olur. Çünkü vehime dayalı bir hüküm, mütahayyileye dayalı fiillere aykırı olamaz.¹²

Sühreverdî'ye göre Meşşâilerin mütahayyile yapılabileceği ancak idrak edilemeyeceği düşüncesi mümkün değildir. Çünkü idrak denilen durum suret ile gerçekleşmektedir. Mütahayyilede suretin düşünülmemesi onda idrakin rolünü ortadan kaldırmaktır. Oysa mütahayyile de suret vardır ve bu suret üzere idrak gerçekleşmektedir. Suret olmadan herhangi bir hükme varma, birleştirme veya ayırma mümkün olmamaktadır.

Mütahayyile kuvvesi hayal kuvvesiyle de hareket eden bir kuvvedir. Eğer zihinde bir şeyleri bir araya getirerek hüküm verebiliyorsak bu mütahayyilede gerçekleşmektedir. Akıl ile hüküm verilen müfekkire de sanatlar ve ilimler ortaya çıkmaktadır.

Sezgisel (Huzurî) idrak denilen idrak türünde bir bütünün doğrudan içsel süreçlerle kavranılması durumu söz konusudur. “Meydana gelen sezgisel idrak, zihin tarafından apaçık ve kesin olarak kavranır. Bu idrak türünde, “kav-

¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l İshrâk*, 530.

ramlar arası ilişki kurulmadan akıl yürütmesiz, vasıtasızca bir zihin işlemi vardır.”¹³ Buradan gelen bilgi türü Sühreverdî için üstün bilgidir. Bu bilgi Sühreverdî’nin nur teorisindeki Nurlar Nuru’nun bilgisine ulaşmaktır. Nurlar Nur’u, içinde bulunulan âlemi meydana getiren ve bütün eşyayı kuşatan nurdur ve varlıklar bu nurdan ışık ve aydınlanma almaktadır. Varlık, Nurlar Nuru’ndan taşmıştır ve mevcudatının devamı için Nurlar Nuru’nun aydınlatmasına ihtiyacı bulunmaktadır. İnsan da Nurlar Nuru’nun bir parçası olduğu için kendisindeki nefis aracılığıyla bu nurdan payına düşeni almıştır. Nurlar Nuru’nun bilgisine ulaşmaya çabalayan insanın bunu başarabilmesi için ve sezgisel idrakin oluşabilmesi için “şuur, zihin, anlama, fikir ve zekâ” gibi nefsin fiillerine ihtiyaç vardır. Nefsin fiilerinden olan Şuur; insanın bildiğinin farkında olması durumudur. Zihin; nefsi şeyler üzerinde düşünmeye ve onları kavramaya uygun hale getiren fiildir. Anlama; Dışarıdan gelen bilgileri düşündükten sonra tasavvur eden ve bilgileri yoruma açık hale getirmek için zihni önceden hazırlayandır. Fikir; zihnin sonuçları anlamak için ilkelere doğru hareket etmesi durumudur. Sezgi; zihnin ilkeler üzerinde çok uğraşmadan en iyi hareketi yakalama durumudur. Zekâ; bu kuvvenin en kuvvetli olanıdır. Madde olan bedende meydana gelen şeyler hakkında bilgi edinilmesi olan sezgisel idrak nefsin bir işlevi olarak tasarlanmıştır. Nefsin fiilleri kaynağını yönetici nur olan nefsten almaktadır. Nefsin de yönetici nur olması ve insanın anlama idrak yönüne hitap etmesi sezgisel idrakle ilişkisinden dolayıdır. Dolayısıyla Sühreverdî için hakikat bilgisi içe doğan bir nurdan kaynaklanmaktadır ve bu nurda Nurlar Nuru’ndan gelen bir hakikatin ışığıdır. İnsanda da bu nur arınmasına bağlı olarak azalabilme ve artabilme ihtimali bulunmaktadır. Nefsin üzerindeki nuraniyet azalırsa yaşadığı hayat zorlaşmakta ve bilgiyi idrak etmekten yoksun kalmaktadır. İnsan bu durumda cahillikle eş değer bir hareketi ve eğilimi davranışlarında açığa çıkarmaktadır. Nurunun azaldığının farkına varan insan nura ulaşmak için çabalar ve doğru bir bilgiyi elde edince de cahilliği içindeki karanlıktan kurtularak feraha ermektedir. Bu durum şu sorunu ortaya çıkarmaktadır: “Herkes Nurlar Nuru’ndan aynı şekilde mi nur almaktadır ve ulaştığı bilgi herkeste aynı şekilde mi oluşmaktadır?” Sühreverdî için herkes aynı oranda aynı şekilde nura sahip olamamaktadır. Herkes kendisinde mevcut olarak ortaya çıkan nurun dercesine ve iç aydınlanmasına göre âlemi idrak edip âlem üzerindeki hakikatin bilgisine varmaktadır. Bütün bilgi ve varlık sisteminin açıklanmasının temeli insanın kendisine ilişkin bilgiyi bilmesi anlamasından geçmektedir. İdrak etme konusunda bile farklılık olmasına rağmen nihai gaye hep Nurlar Nuru’nu bilmekten geçmektedir. İnsanın kendini tanımmasının ilk basamağı kendi varlığının idrakine vara-

¹³ Abdülaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak*, 225.

rak varlığından haberdar olmasında yatmaktadır. İnsan kendi bedenindeki hissi ve sezgisel kuvveleri tanıması onları hâkimiyeti altına alması bu kuvvelerin asıl amaçlarının şuurunda olması gerekmektedir. İnsan bu şuurla sezgisel idraktaki nefsin fiillerini de kullanarak cisim olarak bize ilişen bedeni ve onun arzularının işgalinden kurtarabilmektedir. Kötü arzu ve huylarını terk eden insanın anından hemen bedeninden uzaklaştığı düşünülmemesi gerekir. Sühreverdî buradaki müşahedeyi insanın bedenle ilişkisi devam ederken Nurlar Nuru'nu müşahedenin önünde herhangi bir engelin kalmamasından bahsetmektedir. Bu durum bedeni hevesler ile engellenmek istense de kişi buna izin vermediği sürece bağlantı ve içsel yaşamın huzuru bozulmamaktadır.

2.1.2. İnsan Nefsinin Mutluluğu

Sühreverdî' için nefsin arındırılması ile mutluluk olan kurtuluşa ermesi önemlidir çünkü bu şekilde asıl mutluluk olan iki cihan mutluluğuna ulaşılacaktır. İki cihan mutluluğuna götürecek ilk basamak doğru davranışlar sergilemektir. Doğru davranışlarda erdemler yoluyla elde edilmektedir. Erdemlerle donanmış bir kişi bu dünyada saadeti yakalayacağı gibi ahiret hayatında da davranışlarındaki süreklilik ile dünyada göçüp gittikten sonra ruhani varlığı ile birlikte ebedi saadeti elde edecektir. Sühreverdî için insanî nefis mutlu olma potansiyeline sahiptir. Fakat her insani nefsin mutluluğundan da söz edilemez. Mutlu olan kimseler kendilerini maddi unsurlardan uzaklaştıran kimselerdir. Sühreverdî için mutlu olmak isteyen kişilere yönelik en önemli şart ahiret ve ahiret mutluluğu tasasıdır. Bu tasayı taşıyan insanlar ölümün gerçekleşmesi ile nefislerinin beden hapisanesinden kurtularak özgürleşeceğini bilmektedirler.

Sühreverdî'ye göre mutluluk lezzet ve haz kavramları ile ilişkilidir. Sühreverdî; hazı “ıdrak edenin kemali ve kendisine dönük iyiliği olarak gelen şeyi, bir kemal ve iyilik olarak idrak etme.” şeklinde tanımlayarak bu eylemi, “bil ki lezzet, bir engel ve zıt bir durum olmadığı takdirde, idrak edilenin kemalinden gelen şeyi ve verdiği hayrı idrak etmektir.” İdrak edilen kemâl mükemmel ve yetkinse şevk ve arzu kuvvelleri de en üstün nura yükselişi daha rahat ve daha kolaydır. İşte burada bu kuvveleri suflî şeylerin peşinde gezdirerek kendisini heba etmemesi gerekmektedir. Çünkü suflî şeyler insandaki gazap ve öfke kuvvesinin doğmasına sebep olarak insanı mutsuzluğa ve eleme sürüklemektedir. Nurlar Nuru'na ulaşmak için çabalayan insanın şevk ve arzu kuvveleri o insanı harekete geçirmiş ve Nurlar Nuru'na yöneltmiş olması gerekmektedir. Şevk ve arzu kuvvelerini mükemmel bir şekilde kullanan kişi Nurlar Nuru'na ulaşmada yetkinleşmiştir.

Sühreverdî için mutsuzluk insanın kendisinden kaynaklanan bir durumdur. İnsanın nura olan yönelimindeki sevgisinin azalması, kendisini suflî şeylere bağlaması, bütün dikkatini geçici âleme vermesi mutsuzluğa götürmektedir. İnsanın bedenini iyi yönetmesi, bedeninin isteklerine hâkim olması şehvet ve gazap kuvvelerinde ölçülü olarak orta yolu bulması insanın kendisini dünyaya vermesine engel olur. Sühreverdî için elem mutlulukla bağlantılıdır. Mutluluğun eksikliği olarak tanımlanan elem; nefsin kuvvelerini kullanarak idrak ettiği şeyde kemâl derecesinde nefse ilişerek kendisini mutlu eden şeyin lezzetini anlamasıdır. Haz veren şeylerin kemâl derecesinde idrak edilmesi idrak duyularının tam çalışmasıyla mümkündür. Tam çalışmayan idrak duyuları hazzın lezzetini tam olarak bize aktaramamaktadır. Hazzı idrak ederken araya herhangi bir engel girmemelidir ki kemâl seviyesinde hazzın lezzeti alınabilsin.

Sühreverdî insan nefsinin, hazzı da elemi de taşıyabilecek potansiyele sahip bir cevher olarak görmektedir. İnsan nefsin idrak kuvvelerinden kemâl derecelerine ulaşarak uygun olan hazzı yaşarken kemal derecelerinden aşağı katmanlara düştüğü durumlardan kaynaklanan elemeleri de bulunmaktadır.

Sonuç

Sühreverdî İslam düşüncesinde keşf ve sezgi yolunu benimseyerek insana ve doğaya yeni bir bakış kazandırmaktadır. İnsan sadece nefsi ile değil nefsinin öncesinde idraki ile kendini ve doğayı anlamlandırmaktadır. Bu anlam insanın hem kendisini hem de doğayı hem zihninde hem de gerçekte yeniden tanımasına olanak tanımaktadır. Sühreverdî için nefis bütün bu olanakların düzenleyicisi olarak kendini ortaya çıkarmaktadır. İdraktan gelen elde edinilmiş bilgiler ve anlamlar nefisteki var olan potansiyelin içinden geçerek bir doğruluk ve anlam kazanmaktadır. İnsan da kendi benliğini ve kendi özel içyapısını hatta bedenini ve bedenindeki organların çalışmasını dahi kendi nefsindeki Nurlar Nuru'ndan gelen ışıkla bilmekte ve anlamaktadır. Kendi özel yapısını insan anlamlandırırken burada ilk olarak göz organı önem kazanmaktadır. Göz hem görüyor hem de görünmeyenin ardındaki ışığı tanımamızda yardımcı olmaktadır. İnsan bir cismi değerlendirirken ondaki önce görünür olan özellikleri ve farkları anlamaktadır. Sonrasında o cismin diğer cisimlerden daha açık, anlaşılır olması veya daha parlak olması bize bu canlılığı katanın ne olacağını düşündürmektedir. Bu canlılığın madde âleminde olamayacağını düşünen insan, bu canlılığı vereni aramaktadır. Aradığını önce kendi içsel yapısında bulan insan kendindeki ve bedenindeki yüklerinden kurtulmak istemektedir. Bu yükler insanın omzuna çökmüş ve onun gerçek olana ulaşmasına engel teşkil etmektedir. Bu engeli aşmanın yolu da hem kendinin

hem de bedeninin kontrolünü elinde tutabilmektir. Kontrolün elinde kalabilmesi için hem kendini hem de nefsini eğitmesi gerekmektedir. Bunun adına riyazet diyen Sühreverdî bu yolun insanın hem zihinsel hem de bedensel bir rahatlama vereceğini söylemektedir. Az uyuyan az yemek yiyen insan önce kendi bedeninin sağlığını sonra ruhun yani nefsinin sağlığını korumaktadır. İnsanın hayatına bir denge ve güzellik getiren riyazet yolunun amacı insanın üzerine bulaşmış kirlerinden arınarak Nurlar Nuru'na yaklaşmasını sağlamaktır. Bunu başaran insan hem mutlu olmakta hem de dünyanın insana verdiği acı ve kederden kurtulmuş olmaktadır.

Kaynakça

- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*. Ankara: Kitabe Yayınları, Ankara,2023.
- Eker,Erol.*Sühreverdî'de Âlemin Tanrı'dan Suduru*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Kılıç, Cevdet.“Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşai Felsefe ile Karşılaştırılması”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2(2008), 55-72.
- Sühreverdî, Şehâbettin. *Hikmetü'l İshrâk*. çev: Eyüp Bekir Yazıcı- Üsmetullah Sami. İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- _____. *Nur Heykelleri Heyâkilü'n Nûr*. çev:Fatih Yıldız-Cihat Demirci. İstanbul:Büyüyenay Yayınları.
- _____. *Kitâbü'l-Mukâvemat*. çev: Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

