

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF, CULTURE, AND MYTHOLOGY

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

CİLT / VOLUME 21 1 SAYI / ISSUE 1

HAZİRAN / JUNE 2024

Dizin /Indexing

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



Sahibi /Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına

On behalf of Milel ve Nihal: Association of Education, Culture and Thought Platform

Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology - Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yazı İşleri Sorumlusu /Legal Representative

Prof. Dr. Yasin Aktay • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University - Türkiye, yaktay@ybu.edu.tr

Yönetim Yeri /Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzi paşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3

Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

e-posta: dergi@milelvenihal.org

<http://www.milelvenihal.org>

<http://dergipark.org.tr/pub/milel>

Baskı /Publication

Arena Kağıtçılık Matbaacılık İç ve Dış Tic. Ltd. Şti. – İstanbul, Haziran 2024

Sertifika No: 47101 – Davutpaşa Cad. No: 81 D:138-138 Topkapı / Zeytinburnu

Tel: 0212 613 03 88/89

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

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

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

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Patacı
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Doç. Dr. Mahmut Salihoglu

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - mahut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Marmara University, Faculty of Theology
Türkiye - daykit@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Cengiz Batuk

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology
Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Richard Foltz

Concordia Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Concordia University, Faculty of Arts and Science
Canada - Richard.Foltz@concordia.ca

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology
Türkiye - aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Türkan

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Necmettin Erbakan University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar

Osnabrück Üniversitesi, İslam İlahiyatı Enstitüsü
Osnabrück University, Institute of Islamic Theology
Germany - bucar@uni-osnabrueck.de

Dr. Martin Whittingham

Oxford Üniversitesi, Teoloji ve Din Fakültesi
Oxford University, Faculty of Theology and Religion
UK - martin.whittingham@theology.ox.ac.uk

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Mehmet Alıcı

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology
Türkiye - mehmetalici@artuklu.edu.tr

Doç. Dr. Tolga Savaş Altınel

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - tolga.altinel@yalova.edu.tr

Doç. Dr. Abdullah Altuncu

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Türkiye - abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Emine Battal

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology
Türkiye - emine.battal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Ali Gül

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Trabzon University, Faculty of Theology
Türkiye - aligul@trabzon.edu.tr

Doç. Dr. Musa Osman Karatosun

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology
Türkiye - osman.karatosun@hbv.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Emin Sular

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - me.sular@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Bilal Toprak

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Düzce University, Faculty of Theology
Türkiye - balaltoprak@duzce.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Memiç

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kırklareli University, Faculty of Theology
Türkiye - fatihmemic@klu.edu.tr

Yazım ve Dil Editörü / Copy Editor

Arş. Gör. Ömer Faruk Gündüz

Ondokuz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ondokuz University, Faculty of Theology
Türkiye - omerfaruk.gunduz@omu.edu.tr

Yabancı Dil Editörü / Language Editor

Elif Yalçın

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Letters
Türkiye - cliff.yalcinn.09@gmail.com

İçindekiler / Contents

Araştırma makaleleri / Research Articles

1-21 | Ziya POLAT

Haçlıların Antakya Kuşatmasında Motivasyon Aracı Olarak Günah-Tövbe Denklemi

The Sin-Repentance Equation as a Motivational Tool in the Crusader Siege of Antioch

23-42 | Talha FORTACI

17. Yüzyıl İngiltere'sinde Gizli Bir Üniteryan: Isaac Newton

A Secret Unitarian in 17th Century England: Isaac Newton

43-59 | Ömer Faruk KALINTRÜK

Edward Gibbon ve Pavlikanlık: Kilise Tarihyazımında Bir Kırılma

Edward Gibbon and Paulicianism: A Rupture in Church Historiography

61-80 | Tahir MEHTİOĞLU

Rusların Hıristiyanlığı Kabulü ve Hıristiyanlaşma Süreci

Russian Acceptance of Christianity and the Christianization Process

81-90 | Şir Muhammed DUALI

The Russian Orthodox Church and Moscow-the Third Rome Concept

Rus Ortodoks Kilisesi ve Moskova-Üçüncü Roma Konsepti

91-106 | Doğukan ORUÇ

Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Budizm'i Anlamak ve Yorumlamak:

Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat Efendi

Understanding and Interpreting Buddhism in the Late Ottoman World:

Sami Frashëri and Ahmed Midhat Efendi

107-120 | Fatma SAYIN

Söz ve Ötesi: Söz, Müzik, Ritüel İlişkisine Ontolojik (Kozmik) Bir Yaklaşım

Word and Beyond: An Ontological (Cosmic) Approach to the Relationship Between Word, Music and Ritual

121-136 | Sevil DERİN

Balıkesir'de Karesioğlu Emir Bey Türbesi

The Tomb of Karesioğlu Emir Beg in Balıkesir

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

137-139 | Hilal GÜR

Mehmet Alıcı, Maniheizt Gnostik Yaşamın Şifreleri (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2023)

Editörden

Dergimizin 8 araştırma makalesi ve 1 kitap incelemesi içeren yeni sayısıyla (21/1, Haziran'24) karşınızdaki olmaktan mutluluk duymaktayız.

Bu sayı ile dergimizdeki bazı gelişme ve haberleri sizlerle paylaşmak istiyoruz. Uluslararası EBSCO HOST Research Database ve ULAKBİM TR DİZİN tarafından halihazırda taranmakta olan dergimiz 2024 yılı itibarıyla ERIHPLUS uluslararası alan indeksi tarafından da taranmaya başlamıştır. Başvuru sürecine katkı sağlayan Yayın Kurulu üyelerimiz ile Yazım Desteği ekibine teşekkürlerimi sunarım.

Geçtiğimiz sayı editöryal kurullarını, yazım ve atf kurallarını, yayın politikalarını güncelleyen dergimiz, 21/1 sayısıyla birlikte yeni bir iç tasarım ve dizgi tercihiyle yenilenme sürecini sürdürmektedir. Ayrıca yayıncı kuruluşumuz olan Milet ve Nihal: Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu'nun web sitesini Türkçe ve İngilizce seçenekleriyle yeniden yayına hazırlayarak uluslararası araştırmacı ve okuyucunun da erişimine sunmaya çalıştığımızı ifade etmek isterim.

Geçtiğimiz sayı yayımlandığında, gasıp İsrail güçlerinin Gazze'de gerçekleştirdiği soykırım karşısında İsrail'i tel'in edip, bağımsız Filistin idealinin tarafı olduğumuzu beyan etmiştik. Bir an önce durmasını umduğumuz bu katliamın anlık bir aksiyon değil, yetmiş beş yıldır süren işgalin bir uzantısı olduğunu biliyoruz. Bu açıdan meselenin bu boyutunun akademik bir veçheden ele alınması niyetiyle bir girişimde bulunuyoruz. Dergimiz Gazze'de yaşanan soykırımın itici gücü ve İsrail'in politik ideolojisi olan Siyonizm'in akademik bir eleştirisine odaklanan *İngilizce özel bir sayı* yayınlamaya karar vermiştir. Siyonizm üst başlığına odaklanan özel sayımız "Siyonizm ve Yahudiler, Siyonizm ve İsrail, Siyonist organizasyonlar, Siyonizm ve Yahudi hukuku, Siyonizm ve Arkeoloji, Siyonizm ve Kutsal Kitap, Siyonizm'in ortaya çıkışı, Siyonizm'in tarihi, Hıristiyan Siyonizmi, Siyonizm algısı ve akademideki yaklaşımlar, Semitizm ve anti-semitizm kavramları gibi alt başlıklara eğilecektir. Hazırladığımız bu özel sayının Aralık 2024 tarihinde yayınlanması planlanmaktadır. Baş-editör Şinasi Gündüz rehberliğinde hazırlanan bu özel sayımızın konuk editörlüğünü ise 29 Mayıs Üniversitesi öğretim üyesi Abdullah Marouf üstlenmektedir.

Gelecek sayımızda görüşmek üzere...

Editör

From Editor

We are pleased to welcome you with the new issue of *Milel ve NİHAL* (21/1, June'24), which includes 8 research articles and 1 book review.

With this issue, we would like to share with you some developments and news in our journal. Our journal, which is already scanned by the international EBSCO HOST Research Database and ULAKBIM TR INDEX, has started to be scanned by ERIHPLUS international field index as of 2024. I would like to thank our Editorial Board members and Yazım Desteği team for their contribution to the application process.

Our journal, which updated its editorial boards, spelling and citation rules, and publication policies in the last issue, continues its renewal process with a new interior design and typesetting preference with issue 21/1. I would also like to express that we are trying to make the website of our publisher *Milel ve Nihal: Association of Education, Culture, and Thought Platform*, with Turkish and English options, and make it accessible to international researchers and readers.

When the last issue was published, we condemned Israel for the genocide perpetrated by usurper Israeli forces in Gaza and declared our support for the ideal of free Palestine. We know that this massacre, which we hope will stop as soon as possible, is not a momentary action, but an extension of the seventy-five-year occupation. In this respect, we are making an attempt to address this dimension of the issue from an academic perspective. Our journal has decided to publish a special issue in English focusing on an academic critique of Zionism, the driving force behind the genocide in Gaza and the political ideology of Israel. Our special issue will focus on the sub-headings such as Zionism and Jews, Zionism and Israel, Zionist organizations, Zionism and Jewish law, Zionism and Archaeology, Zionism and the Bible, the emergence of Zionism, the history of Zionism, Christian Zionism, the perception of Zionism and approaches in academia, and the concepts of Semitism and anti-Semitism. This special issue is planned to be published in December 2024. The guest editor of this special issue, which is prepared under the guidance of editor-in-chief Şinasi Gündüz, is Abdullah Marouf, a faculty member at 29 Mayıs University.

See you in our next issue...

Editor



Haçlıların Antakya Kuşatmasında Motivasyon Aracı Olarak Günah-Tövbe Denklemi

► Araştırma makalesi / Research article

Ziya POLAT

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ortaçağ Anabilim Dalı / Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Middle Ages | ROR ID: 0396cd675 | Mardin, Türkiye

ORCID: 0000-0001-7297-6828 | ziyapolat@artuklu.edu.tr

Atf: Polat, Ziya. "Haçlıların Antakya Kuşatmasında Motivasyon Aracı Olarak Günah-Tövbe Denklemi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 1-21

Öz

Haçlı seferleri göz önüne alındığında Antakya süreç boyunca önemli bir şehir olagelmıştır. Nihai noktalarını Kudüs olarak belirleyen Haçlılar, yol üstü kutsal addettikleri Antakya'yı almadan yollarına devam etmek istememişlerdir. Yaklaşık dokuz ay kuşattıkları Antakya'yı 3 Haziran 1098'de içerdeki gayrimüslimlerin ihaneti sonucu teslim almışlardır. Makalenin konusu kışın zorlu şartlarına, çekilen sıkıntılara, açlık ve yokluğa, salgın hastalıklara ve büyük oranda ölümlere rağmen Haçlıların hangi motivasyonla kuşatmayı sürdürdüklerine odaklanmıştır. Bu bağlamda metinde de görüldüğü üzere günah-tövbe denklemi üzerine yoğunlaşmıştır. Haçlılar kuşatma boyunca ve sonrasında şehri ele geçirdiklerinde karşılaştıkları sıkıntıları günahlarının çokluğuna bağlamışlardır. Dolayısıyla bu durum Tanrı'yı gazaba getirmiş, böylece yukarıda sayılan sıkıntılar üzerinden cezalandırıldıklarına inanmışlardır. Tanrı'nın öfkesini dindirmek ve merhamet etmesini sağlamak için de din adamları öncülüğünde çeşitli ritüeller aracılığıyla tövbe etmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Tövbe sürecine sebep olan önemli unsurlardan biri de görülen vizyonlardır. Özellikle Kutsal Mızrak efsanesi Haçlıların boyut değiştirmelerine sebep olmuştur. Bundan sonra elde edilen başarılar yapılan tövbelere bağlanmış, böylece Tanrı'nın onlara merhamet ettiklerine iman etmişlerdir. Makale birinci Haçlı Seferi kronikleri üzerinden tarihsel analiz yöntemiyle konuyu tartışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Haçlı Seferi, Antakya, Günah, Tövbe, Motivasyon

The Sin-Repentance Equation as a Motivational Tool in the Crusader Siege of Antioch

Cite as: Polat, Ziya. "The Sin-Repentance Equation as a Motivational Tool in the Crusader Siege of Antioch", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 1-21

Abstract

Considering the Crusades, Antioch has been an important city throughout the process. The Crusaders, who determined their final destination as Jerusalem, did not want to continue their way without taking Antioch, which they considered sacred, on the way. They besieged Antioch for about nine months and captured it on 3 June 1098 as a result of the betrayal of the non-Muslims inside. The subject of the article focuses on the motivation of the crusaders to continue the siege despite the harsh conditions of winter, hardships, hunger and poverty, epidemics and deaths. In this context, as seen in the text, the focus is on the sin-repentance equation. The Crusaders attributed the troubles they encountered during and after the siege to the multitude of their sins. Therefore, this situation brought God's wrath, and they believed that they were punished for the troubles above. To appease God's anger and obtain his mercy, they thought they should repent through various clergymen-led rituals. One of the important factors that cause the repentance process is visions. Especially the legend of the Holy Lance caused the crusaders to change their dimension. The successes that followed were attributed to their repentance, which led them to believe that God had mercy on them. The article discusses the issue through historical analysis of the chronicles of the First Crusade.

Keywords: Crusade, Antioch, Sin, Repentance, Motivation

Giriş

Beşerî kanunların çiğnenmesi suç kavramıyla karşılanırken dini alandaki hatalar veya aşırılıklar günah olarak ifade edilmektedir.¹ Günah kavramı tarih boyunca yaşamış bütün dinlerde ve toplumlarda karşılık bulmuştur. Hristiyanlığa göre günah; insanın ilahi arzuları bir tarafa bırakıp kendi arzularının peşinden gitmesi, böylece Tanrı ile arasındaki ilişkiye zarar vermesi olarak kabul edilmektedir. Söz konusu tavır insanı günahkâr durumuna düşürmektedir.² Hristiyanlara göre günah; asli ve fiili olmak üzere iki şekilde tasnif edilir.³ Hristiyanlıkta ilk günah veya asli günah Hz. Âdem üzerinden temellendirilen ve bütün insanlığı etkileyen bir unsur olarak ön plana çıkarılmıştır. Bunun için bir gün bile yaşayan bir çocuk vaftiz edilmediği müddetçe günahkârdır.⁴ Fili günah ise insanın kendi irade ve arzusu sonucu ortaya çıktığından kişi ondan sorumludur. Fiili günahta hem tabii hem de ilahi kanunlar çiğnenir. Bu günah asli günahtan farklı olarak kasten işlendiği için tövbe edilmediği müddetçe ebedi cezayı gerekli kılar.⁵ Haçlı Seferleri için papanın kullandığı dil dikkate alındığında günah kavramının hem Tanrı'nın arzusuna karşı gelmeyi hem de toplumda düzensizlik ve kargaşa çıkarmayı kapsadığı görülecektir. Makalenin söz konusu ettiği ifadelerden biri de tövbe kavramıdır. Tıpkı günah gibi tövbe de bütün dinlerde ve toplumlarda karşılığı olan bir terimdir. Doğrudan kurtuluşa atıfta bulunan kavram, bunun karşılığında insanlardan çeşitli taleplerde bulunur. Hristiyanlığa göre tövbe insanın yaptığı hataların ve kötülüklerin farkına varması, bunlardan dolayı kendini kınaması ve günahı terk edip Tanrı'nın rızasına uygun bir hayata adım atmasıdır.⁶

Orta çağlar dini duyguların yoğun olarak hissedildiği ve eylemlerin bu hisler üzerinden şekillendiği bir dönem olarak tanımlanabilir. Özellikle olağanüstü olaylar ve kurgu anlatılar üzerinden kitleleri manipüle etmenin oldukça yaygın olduğu Batılı toplumlarda basit bir söylenti bile büyük bir heyecana sebep olabiliyordu.⁷ Haçlı Seferleri teorik ve pratik bağlamda bu duyguyu gözler önüne seren nevi şahsına münhasır birçok örnek barındırmaktadır. Bu anlamda ilk veriler Clermont konsilinde Papa II. Urbanus'un konuşmasında görülmektedir. Mesela burada Kutsal Toprakların işgal altında olduğu ve doğulu Hristiyanların zulme uğradığı fikirleri işlenmiş, kardeşlerini kurtarmanın batılı Hristiyanlar için bir görev olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu görevin yerine getirilmesi için de kitleleri motive edecek bazı argümanlar kullanılmıştır. Orta Çağ'daki dini hassasiyet göz önünde bulundurulduğunda günah, ceza ve tövbe kavramları oldukça elverişli

¹ Ömer Faruk Harman, "Günah", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/278.

² Bilal Doğan, *Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 20; Harman, "Günah", 14/281.

³ Cengiz Batuk, *Hristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 81; Harman, "Günah", 14/282; Ferruh Kahraman, *İslâm Kelâmı ve Hristiyan Teolojisine Göre Günah* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17.

⁴ Günay Tümer, "Asli Günah", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/496; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/362; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019), 135; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 43-44.

⁵ Harman, "Günah", 14/282; Batuk, *Asli Günah Doktrini*, 81; Kahraman, *İslâm Kelâmı ve Hristiyan Teolojisine Göre Günah*, 17.

⁶ Mehmet Katar, *Yabudilik Hristiyanlık ve İslâm'da Tövbe* (Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2017), 76-77; Mehmet Katar, "Tövbe: Diğer Dinlerde", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41/287.

⁷ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 1/185.

durmaktadır. Nitekim Batılı toplumların günah içinde yüzdükleri söylemi papanın konuşmasının ana temalarından birisidir. Ona göre yağmacılık, hırsızlık, adam öldürme, gasp, zina ve ahlaksızlık gibi günahlardan dolayı Tanrı onları cezalandırmıştı. Üstelik kilisenin ısrarla sağlamaya çalıştığı Tanrı barışının tesis edilmesi sürekli ihmal edilmiştir. Çünkü papanın anlatımına göre kitleler sürekli birbirleriyle savaşıyor, böylece coğrafyada düzen sağlanamıyordu. Dolayısıyla Batı'daki kargaşa ve karmaşayı önlemenin en iyi yolu, haydutları ve düzeni bozanları çeşitli saiklerle coğrafyanın dışına çıkarmaktı.

Foucault hapishanenin doğuşu adlı eserinde Modern iktidarın büyük bir gözaltı olduğu fikrini işler.⁸ Papanın çağrısı serkeş askerleri sefere katarak gözetim altında tutmak mıydı bilinmez ama sefere katılanlar üzerinden bir iktidar alanı oluşturma amacıyla olduğu ifade edilebilir. Bunu sağlamanın en iyi yolu da öncelikle dini duyguyu merkeze alarak kitleleri günahkâr olduklarına inandırmak, sonra da asırlardır putperestlerin pis ayakları altında çiğnenen kutsal toprakları kurtarmanın bir vazife olduğunu benimsetmektir. Böylece içinde buldukları durumdan kurtulmaları için tövbe etmelerini isteyerek sefere katılmalarını sağlamak kullanışlı bir sahanın açılmasına hizmet etmiştir. Bu sefere katılan herkesin bütün günahları affedilecektir. Yani Haçlı seferine katılanlar tövbe etmiş kabul edilecek, böylece yepyeni bir hayata başlamış olacaklardır.

Antakya stratejik bakımdan önemli bir mevkide yer alması hasebiyle orta çağlar boyunca önemli bir şehir olagelmiştir. Bunun yanında Hristiyanlar açısından Kudüs'ten sonra ilk patrikliğin Antakya'da kurulması, havarilerin tebliğ faaliyetlerini buradan yürütmesi ve Hristiyanlık isminin ilk kez bu şehirde kullanılmaya başlanması, Hristiyanlar için şehrin önemli bir dini merkez olarak tasavvur edilmesine sebep olmuştur.⁹ Haçlılar hissettikleri dini hissiyat sebebiyle Antakya'yı almadan Kudüs'e yürümek istememişlerdir. Bundan dolayı sekiz aydan uzun bir süre, bütün zorluklara rağmen şehri kuşatıp ele geçirmeyi başarmışlardır. Bu makalenin konusu Birinci Haçlı Seferi'nde uzun bir kuşatmanın ardından Antakya'nın Haçlıların hakimiyetine girme sürecine; şehrin kuşatılması, ele geçirilmesi ve Kürboğa ile yapılan mücadelenin detaylarına odaklanmak değildir. Çünkü Birinci Haçlı Seferi'nde Antakya'nın Haçlıların hakimiyetine girmesi ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır.¹⁰ Fakat konunun anlaşılması bağlamında kuşatmanın önemli süreçlerine kısmen de olsa değinilecektir.

Bu çalışma uzun süren kuşatmada ve şehre girildikten sonra içeride çekilen sıkıntılara rağmen Haçlılar motivasyonu nasıl sağladılar sorusuna odaklanmaktadır. Özellikle birbirinden farklı grupların yer aldığı, sürekli tartışmaların ve çekişmelerin yaşandığı Haçlı ordusunu bir arada tumanın zorlukları göz önünde bulundurulduğunda, soru daha da önem kazanmaktadır. Haçlı Seferleri ile ilgili çalışmalar dikkate alındığında soruya toptan bir cevap verildiği söylenebilir: Dini motivasyon. Fakat detaylar söz konusu olduğunda bu genel cevabın yeterli olmadığı görülmektedir. Evet dini motivasyon fakat hangi açıdan,

⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019).

⁹ *Letters From East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries*, çev. Malcolm Barber - Keith Bate (New York: Routledge, 2016), 32.

¹⁰ Ebru Altan, *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018); Gürhan Bahadır, *Antakya Haçlı Prenslüğü (1098 - 1126)* (Ankara: Pegem Akademi, 2011); Özlem Genç - Harun Korunur, "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi", *Studies of the Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları)* 6/10 (29 Şubat 2016), 60-83; Serkan Özer, "Haçlıların Antakya'yı Zaptına İslam Dünyasının Tepkileri", *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 65-92.

çünkü din söz konusu olduğunda çok yönlü etkiden söz edilebilir. Makalenin özgün yönü burada ön plana çıkmaktadır. Çalışma din adamlarının, Haçlı neferlerinin işledikleri günahları, çeşitli vizyon¹¹ anlatıları ve söylentiler üzerinden motivasyona dönüştürme çabalarına yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla makale sıkıntılar üzerinden umutsuzluğun ortaya çıktığı ve Haçlıların bazı liderlerinin dahi karargâhtan kaçmaya başladığı süreci din adamlarının günah-töbve eksenli bir yaklaşımla nasıl motivasyona dönüştürdüklerini ele almaktadır. Tabii Haçlı ordusunun sadece bu unsurlar üzerinden motive edilmesi yeterli olmayacaktır. Bunun tamamlayıcı unsuru yöntemin başarı ile sonuçlanmasıdır. Ancak bu şekilde sonraki adım için örnek teşkil edebilirdi. Dolayısıyla makale Haçlıların şehri kuşattıkları süreçte ve sonrasında şehirde muhasara altındayken motivasyon sağlayan günah-töbve denklemi ve bu denklemin elde edilen başarılar üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu tartışmayı amaçlamaktadır. Tartışma Haçlı kroniklerindeki veriler üzerinden tarihsel analiz yöntemiyle yapılacaktır.

1. Clermont'tan Antakya Surlarına

Temelleri 910 yılında Cluny manastırının kurulmasına kadar götürülebilse de Haçlı Seferleri Papa II. Urbanus'un 27 Kasım 1095 tarihinde Clermont Konsilinde yaptığı çağrı üzerinden şekillenmiştir. Papa çağrısını; Doğu'daki Hristiyan kardeşlerinin zulme uğradığı, kiliselerin yakılıp yıkıldığı, ahırlara çevrildiği, bal ve süt akan nehirlerin olduğu kutsal toprakların putperestlerin pis ayakları ve pislikleri altında kirlendiği ve oraya giden hacıların haksızlıklara uğradığı gibi birçok sebep üzerinden şekillendirdi. Bütün bu olumsuzlukların sorumluluğunu da Türklere/Müslümanlara yükledi.¹² Ardından konsile katılanlara kınamanın ve yas tutmanın yeterli olmayacağını ve bu olumsuzluklar karşısında sorumluluk hissetmeleri gerektiğini söyledi.¹³ Tıpkı Batı'daki kardeşlerine yardım ettikleri gibi Doğu'dakiler için de yola çıkmaları gerektiğini ifade etti.¹⁴ Bu aynı zamanda onlar için bir görevdi. Çünkü söz konusu vazife bizzat Tanrı tarafından onlara tevdi edilmişti.¹⁵ Üstelik bunu gerçekleştirdiklerinde olumsuzluk içinde olan mevcut durumlarını düzeltme imkanına kavuşacaklardı. Çünkü sürekli savaşır birbirlerinin kanını akıtıyorlar, tanrı barışının sürmesine imkân tanımıyorlardı. Böylece sefere katılmaları durumunda işledikleri

¹¹ Hristiyanlıkta Vizyon; genellikle akıl tarafından herhangi bir şekil ya da imge olmaksızın görülen bir gerçeğin ya da gizemin basit bir zihinsel sezgisidir (J. Aumann, "Visions", *New Catholic Encyclopedia* (Detroit, Washington, D.C.: Thomson/Gale; Catholic University of America, 2003), 14/562). Başka bir kaynak da Vizyon terimini genellikle rüyada, vecd halinde, trans halinde ya da benzer şekilde görülen şeyler için ve özellikle de tamamen öznel nitelikteki deneyimler için kullanıldığını ifade eder Arthur (Bumstead, "The Risen Christ at Damascus", *The Monist* 13/1 (ts.), 138; Fatih Mehmet Berk, "Aziz Paul ve Şam Vizyonu", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 511).

¹² Robertus Monachus, *Robert the Monk's History of The First Crusade: Historia Iberosolimitana*, çev. Carol Sweetenham (London and New York: Routledge, 2016), 79-80; Baldric of Bourgueil, *History of the Jerusalemites: A Translation of the Historia Ierosolimitana*, çev. Susan B. Edgington (Woodbridge: The Boydell Press, 2020), 45-46; Guibert de Nogent, *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*, çev. Robert Levine (Suffolk, Rochester: The Boydell Press, 1997), 42-43; Ayşe Çekiç, "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs", *Şarkiyat Mecmuası* 42 (2023), 77.

¹³ Bourgueil, *History of the Jerusalemites*, 47; Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, 43.

¹⁴ Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Aktüel, 2004), 5.

¹⁵ Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, 44.

bütün günahları affedilecek, gittikleri yerlerde büyük imkanlara kavuşacaklardı.¹⁶ Bunun üzerine konsilde bulunanlar heyecana gelmiş ve papanın konuşmasını Tanrı bunu istiyor naralarıyla tamamlamışlardı.¹⁷

Papanın konuşmasından hemen sonra orada bulunanlardan Le Puy Piskoposu Adhemar hemen oracıkta diz çökerek sefere katılmak için izin istedi. Papa orada onu seferin birinci dereceden sorumlusu ilan etti.¹⁸ Ardından konsilde bulunup sefere katılmak isteyenler hemen oracıkta yemin edip günah çıkardılar. Günahları bağışlananlar adeta annelerinden yeni doğmuşçasına büyük bir heyecanla sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada sefere çıkmaya söz verenler, sözlerinde durmadığında kanun kaçağı sayılacaktı. Sefere katılanların ailelerine ve mallarına el uzatanlar lanetlendi. Yolculuğa katılanların elbiselerinin üstüne haç dikmeleri kararlaştırıldı.¹⁹ Konsil dağıldıktan sonra Nisan 1096'da yola çıkan ilk ordu Pierre l'Hermite öncülüğündeki düzensiz yapılardan oluşan büyük bir kitle oldu. Ağustos ayında Konstantinopolis'e varan ordu çıkardığı karışıklık sebebiyle hemen Anadolu yakasına geçirildi. Çevreyi yağmalamaya çalışan bu kitle 21 Ekim'de İznik civarındaki Drakon'da I. Kılıçarslan tarafından imha edilmekten kurtulamadı. Haçlılardan sadece keşiş ve az sayıda maiyeti hayatta kaldı.²⁰

Konsilden sonra yemin edip sefere katılmayı kabul eden liderler rastgele hareket etmek istemiyorlardı. Gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra papanın belirlediği tarihte düzenli ordularla yola çıkmak istiyorlardı. Bunlardan ilki Fransa kralı I. Henri'nin küçük oğlu Hugue de Wermandois 1096 Ağustos ayının sonlarında küçük bir ordu ile İtalya'ya doğru yola çıktı. Yoldayken bazı şövalyeler de ona katıldılar.²¹ Onun ardından Aşağı Lorraine Dükü Godefroi de Bouillon, Güney İtalya Normanlarının lideri Bohemond, Toulouse Kontu Raymond, Normandia Dükü Robert, Champagne Kontu Etienne de Blois ve Flanre Kontu II. Robert komutasındaki ordular Ağustos ayından itibaren yola çıktılar.²²

¹⁶ Monachus, *Historia*, 81; Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, 43, 47; Bourgueil, *History of the Jerusalemmites*, 49.

¹⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/85; Ayşe Çekiç, *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyubi - Haçlı İlişkileri 1171-1250* *Ş Savaş, Diplomasi ve Barış* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 385.

¹⁸ Monachus, *Historia*, 83; Bourgueil, *History of the Jerusalemmites*, 50; Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, 45.

¹⁹ Bernold of St Blaisen, "Chronicle", çev. I. S. Robinson, *Eleventh-Century Germany: The Swabian Chronicles*, Manchester Medieval Sources (Manchester and New York: Manchester University Press, 2008), 329; Nogent, *The Deeds of God Through the Franks*, 45; Monachus, *Historia*, 82; Bourgueil, *History of the Jerusalemmites*, 50.

²⁰ Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 305-307; *Anonim Haçlı Tarihi*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 51-54; Peter Tudebodur, *Birinci Haçlı Seferi: Bir Tanığın Kaleminden Kudüs'e Yolculuk*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 59-64; Tyrensis Willermus, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), 60-68; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/97-103, 110.

²¹ Carnotensis Fulcherius, *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009), 56-57; Komnena, *Alexiad*, 308; *Anonim Haçlı Tarihi*, 55-56; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/110.

²² Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrnt D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 188-189; *Anonim Haçlı Tarihi*, 55-56; Aguilers Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev. Süleyman Genç (Yeditepe Yayınevi, 2019), 50; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 56; Süryani Mihail, *Süryani Patrik Mibailin Vakainamesi: İkinci Kısım 1042-1195*, çev. Hrnt D. Andreasyan (TTK Basılmamış Nüsha, 1944), 40; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987),

Bunların ilki Godefroi komutasında Büyük Şarlıman'ın yaptırdığı yolu takip ederek 23 Aralık'ta İstanbul'a vardı.²³ Ardından 9 Nisan'da Bohemond, 21 Nisan'da Raymond, Robert ise mayıs başında İstanbul'a vardılar.²⁴ Gelen orduların komutanları İmparatora vasallık yemini ettikten sonra peyder pey Anadolu yakasına geçirildiler.²⁵ Haçlı ordularının boğazı aşip Anadolu topraklarında yürüyüşe geçmesi, güzergah üstündeki Müslüman toplulukları endişelendirmişti.²⁶ Haçlıların ilk hedefi Anadolu Selçukluların başkenti İznik'ti. 6 Mayıs'ta şehrin önüne ulaşmaya başlayan Haçlı orduları ayın on dördünde şehri kuşattılar. Yaklaşık beş hafta süren kuşatma sonucu müdafiler 19 Haziran 1097 tarihinde şehri imparatora teslim etmek zorunda kaldılar.²⁷ Böylece Haçlılar ilk başarılarını elde etmiş oldu.

Bu başarı Haçlı ordusunu motive etmiş olmalı ki iki kola ayrılıp hızlı bir şekilde Anadolu içlerinde yürüyüşlerine devam ettiler. 1 Temmuz günü Dorylaion muharebesinde az daha I. Kılıçarslan'a mağlup olacaklardı ama diğer ordunun yetişmesi sonucu Haçlılar ikinci başarılarını elde etti. Haçlılar I. Kılıçarslan'ın karargâhı dahil büyük miktarda ganimet ele geçirdi.²⁸ Bu da onlara bir müddet daha Anadolu'da sıkıntı çekmeden yollarına devam etme imkânı sağladı. Ayrı ayrı yola devam etmenin sakıncalarını gören Haçlılar ayrılmadan Anadolu içlerine doğru yürümeye devam ettiler. Fakat I. Kılıçarslan'ın yol güzergahını yakıp yıkması ve kuyuları kapatması sebebiyle Haçlı ordusu sıcak, susuzluk ve açlığın eşliğinde Konya üzeri yollarına devam etti. Ardından Ereğli, Kayseri, Maraş hattından Anti Toros dağlarını aşip Amanos üzerinden 20 Ekim 1097 Salı günü Antakya'ya üç saat mesafedeki Demirköprü'ye varıp burayı ele geçirdi. Bir gün sonra da 21 Ekim'de Suriye'nin kapısı addedilen şehri kuşattı.²⁹

II/339; Müverrih Vardan, *Türk Fetihleri Tarihi* (İstanbul: Post Yayınevi, 2017), 50; Ebru Altan, "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar", *Belleten* 65/243 (Ağustos 2001), 572.

²³ Komnena, *Alexiad*, 313; *Anonim Haçlı Tarihi*, 51, 56; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/115.

²⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/118, 124, 129; David Nicolle, *The First Crusade 1096-99 Conquest of the Holy Land* (Oxford: Osprey Publishing, 2003), 114-116.

²⁵ *Anonim Haçlı Tarihi*, 63-65; Komnena, *Alexiad*, 317, 319, 322, 324; Muhammed b. Ali Azimî, *Târibu Haleb*, thk. İbrahim Za'rûr (Dımaşk, 1984), 358; *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, çev. Vedii İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), 10; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi'l-Târib Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özyayın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 10/228; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/131.

²⁶ İbnü'l-Kalânisi, *Târibu Dımaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1983), 218; İbnü'l-Kalânisi, *Zeylû Tarihi Dımaşk Tercümesi*, çev. Hasan Aydın (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık (kdy), 2023), 63.

²⁷ *Anonim Haçlı Tarihi*, 67-70; Komnena, *Alexiad*, 325-329; *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, 10; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/136-138; Altan, "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar", 572-573; Nicolle, *The First Crusade*, 32-33.

²⁸ İbnü'l-Kalânisi, *Târibu Dımaşk*, 218; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, 10/228; *Anonim Haçlı Tarihi*, 73; Komnena, *Alexiad*, 332-333; Radulphus Cadomensis, *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*, çev. Bernard S. and David S. Bachrach (England: Ashgate Pub., 2010), 44-56; Albertus Aquensis, *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Oxford: Oxford University Press, 2007), 129-137; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 63-66; Vardan, *Türk Fetihleri Tarihi*, 50; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/142-143; Altan, "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar", 573; Nicolle, *The First Crusade*, 38-39.

²⁹ Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 92; *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, 10; *Anonim Haçlı Tarihi*, 82, 76; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 76; Azimî, *Târibu Haleb*, 359; Monachus, *Historia*, 120; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/148; Altan, "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar", 575; Malcolm Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 59; Genç - Korunur, "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi", 63-64.

2. Kuşatmanın Başlaması ve Sıkıntılar

Haçlılar Anadolu'dan geçerken her ne kadar iki önemli zafer elde etmiş olsa da büyük kayıplar da vermişti. Nitekim İbnü'l-Esîr, Haçlılar yola çıktığı zamandaki sayılarını korumuş olsalardı şüphesiz bütün İslam ülkelerini ele geçirebilirlerdi demektedir.³⁰ Haçlılar bölgeye varmadan önce Yağısıyan Antakya'yı tahkim etmeye başlamış, güvenmediği için Hristiyan erkekleri surların dışına çıkarmış, kadın ve çocuklarını ise kendisinin emaneti olduğunu söyleyerek içerde korumaya almıştı. Bu arada oğlunu elçi olarak gönderip çevredeki emirlerden yardım istemişti.³¹

Haçlılar şehrin kuzey doğu köşesindeki surların önünde karargâh kurup kuşatmayı başlattılar. Bu arada hangi ordunun nereye kuşatacağı ile ilgili paylaşım yaptılar. Buna göre Bohemond Aziz Pavlus kapısının, Raymond Köpek kapısının, Godefroi ise Dük kapısının karşısına konumlandı. Hemen ardından nehir üzerinde sallardan bir köprü inşa edilerek Köprü kapısı kontrol altına alındığı gibi ordunun çevreye ve yollara ulaşımı da sağlandı.³² Bu durum şehrin sıkı bir şekilde kuşatma altına alınmasına sebep oldu. Haçlılar bir yandan kuşatmayı tamamlamaya çalışırken diğer yandan ordunun ihtiyaçları için çevreye akınlar düzenlemekteydi. Kroniklere göre şehirden çıkarılan Hristiyanların verdiği bilgiler sayesinde iki yönlü bilgi akışı sağlanıyor fakat bu daha çok Haçlı ordusuna zarar veriyordu. Çünkü kuşatanlar hakkında bilgi alan müdafiler, etrafa ve limana erzak aramaya giden veya başka amaçlarla çevrede bulunan Haçlılara saldırılar düzenliyor, böylece onlara büyük zararlar veriyorlardı.³³ Haçlılar kuşatmayı tamamlama sürecindeyken bir Cenova filosu deniz üzerinden yardım getirmiş, bu da Haçlılara büyük bir moral olmuştu. Dolayısıyla hem Antakya hinterlandındaki Süveydiye (Samandağı) limanı işgal edilmiş hem de geldikleri coğrafya ile bağlantı kurulmuş oldu.³⁴ Öte yandan iki tarafı da etkileyen irili ufaklı çarpışmalar devam ediyordu. Kasım ayında meydana gelen çarpışmaların birinde Bohemond, Antakya ile Halep arasındaki geçişi sağlayan Harim kalesini zapt etmiş, böylece buradan yapılacak saldırıların önü kesildi. Haçlılar kuşatmayı daraltmak ve kayıplarını azaltmak amacıyla şehrin kuzey doğusunda Aziz Pavlus kapısının karşısındaki dağın üzerine 1097 yılı sonlarında Malregard adını verdikleri bir kale inşa ettiler.³⁵

Haçlılar bölgeye yerleşme çabasını devam ettirirken kış gelip çatmıştı. Şehri kuşattıkları ilk dönemde bölgedeki erzak bolluğu Haçlıları önlem almaktan alıkoymuş, yağmaladıkları yerlerdeki tutumları bölgenin çoraklaşması sonucunu doğurmuştu. Dolayısıyla

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Muhammed Yusuf Dukâk (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 9/14; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarîhi*, 10/229.

³¹ İbnü'l-Kalânîsi, *Târîhu Dimaşk*, 218; *Anonim Haçlı Tarîhi*, 83; Monachus, *Historia*, 121; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/14; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 77; Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-baleb min târihi Haleb*, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 237; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Tarih, 2015), 85.

³² Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 74; Monachus, *Historia*, 121; Aquensis, *Historia*, 199-201; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 77; Nicolle, *The First Crusade*, 50-51; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarîhi*, 1/166.

³³ Monachus, *Historia*, 121; Aquensis, *Historia*, 221; *Anonim Haçlı Tarîhi*, 83, 95; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 78; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 93; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 75; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 178; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarîhi*, 1/167-168. Anonim'e göre 9 Şubat'ta benzer bir durum meydana gelmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar Harimi geri almış, bu tarihte haçlılar yeniden ele geçirmişti.

³⁴ İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-baleb*, 237; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarîhi*, 1/168.

³⁵ Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 94; *Anonim Haçlı Tarîhi*, 85; Monachus, *Historia*, 122; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 39.

kuşatmanın uzaması, kışın bastırması ve Haçlıların müsrif tutumları orduda erzak sıkıntısının ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bu süreçte yaşananlara müdafilerin huruç hareketleri de eklenince Haçlıların şartları daha da zorlaşmıştı. Özellikle kuşatmanın üçüncü ayından itibaren erzak yetersizliği ve açlık, orduda dayanılmaz hale gelmişti. Haçlı askerleri erzak arama amacıyla çıktıklarında bölgede onlara karşı mücadele eden Türklerin tuzaklarına düşmekteydi. Bu süreçte çevreden gelen yardımlar da yetersiz kalıyordu.³⁶ Erzak temin etmek için uzak yerlere arayışa çıkan birlikler genelde elleri boş dönüyordu. Mesela 28 Aralık tarihinde bizzat Bohemond'un başında olduğu yirmi binden fazla bir birlik, Asi İrmak boyunca erzak aramaya gitti fakat önemsiz bir ganimetle geri döndü.³⁷ Tam da bu sıkıntının devam ettiği dönemde 30 aralıkta şiddetli bir deprem meydana geldi. Ardından kışın zorlu şartları iyice etkili olmaya başladı, uzun süre şiddetli yağmurlar yağdı, fırtınalar koptu. Gesta'nın yazarı vahim durumu "*Bütün bu fırtınalara açlık, açlığa da ölüm eşlik ediyordu*" ve "*Her yerde yoksulluk, felaket ve ıssızlık vardı*" şeklinde ifade etmiştir.³⁸ Kaynaklar Haçlı ordusunun durumunu öyle acıklı bir şekilde tasvir eder ki askerlerin ağızlarını ve dillerini parçalayan deve dikenini bitkisini, eşek, köpek ve fare gibi bilimum hayvanları ve hayvan derilerini yemek zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir.³⁹ Bir müddet sonra müdafilerin ve yardıma gelenlerin kurduğu baskılar Haçlıların cesaretinin kırılmasına ve ordugahlardan çıkmamalarına neden oldu. Liderler bile bu korkuları iliklerine kadar hissediyorlardı.⁴⁰

Kronikler şehirdeki çetin savunmanın ve açlığın bezdirdiği Haçlı askerlerinin yaşadığı korkuyla ilgili detaylı bilgiler paylaşmışlardır. Mesela Fulcherius "*savaşçıların çoğu deniz veya kara yoluyla kaçmak için gizli planlar yapmaya başladılar*"⁴¹ diyerek ordunun haleti ruhiyesini gözler önüne sermektedir. Öte yandan kötü şartlardan dolayı Haçlı ordusundan erzak aramaya gidenler istediklerini elde ettiklerinde bile karargâha dönmüyorlardı. Her tabakadan askerler kaçarak ya dağlara sığınıyor ya da Anadolu ve Kıbrıs'a gidiyorlardı.⁴² Haçlıların bölgede yağmaladıkları veya az da olsa bulup satın aldıkları erzak çok az kişiye yetiyor, bu da orduda hırsızlıkların artmasına sebep oluyordu. Hatta öyle ki bazı kaynaklar tarafından Birinci Haçlı Seferi'ni başlatan veya organize eden şahıs olarak ifade edilen keşiş Pierre L'Hermit bile açlığa dayanamayıp erzak çalmış, muhtemelen bu da ihtiyaçlarını karşılamamış olacak ki karargâhtan kaçmıştı.⁴³ Kıtlik dolayısıyla fiyatların artması zenginlerin bile ciddi sıkıntılar çekmelerine neden oluyor, fakir insanlar açlıktan ölüyordu.⁴⁴ Ordudaki zor şartlar salgınlara sebep olmuş, ölümlerin çokluğundan dolayı cesetleri

³⁶ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 78; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 70-71; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 80; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 177-178.

³⁷ Aquensis, *Historia*, 217-221; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 69; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 94-95; Monachus, *Historia*, 121; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/168-169.

³⁸ Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 79, 81, 85-86; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 76; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79; Monachus, *Historia*, 123, 127; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/170.

³⁹ *Letters From East*, 23; Abdurrahman Onur Çalışır, *Denizasırlı Ülkeden Havadisler-Haçlıların Mektupları 1097-1252* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2018), 25; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79-80; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 97.

⁴⁰ *Anonim Haçlı Tarihi*, 92; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 100.

⁴¹ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 78.

⁴² *Anonim Haçlı Tarihi*, 92; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 100; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79.

⁴³ Monachus, *Historia*, 127; Komnena, *Alexiad*, 303; *Anonim Haçlı Tarihi*, 89; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 98; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 44-48; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/171.

⁴⁴ Aquensis, *Historia*, 217-221; *Anonim Haçlı Tarihi*, 88; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 97.

gömecek yer bulunamıyordu.⁴⁵ Mateos bu süreçte ölenlerin sayısını ordunun beşte biri olarak kayıtlara geçmiştir.⁴⁶

3. Günahın Getirdiği Cezalar

Kaynaklara göre kuşatmanın uzamasında, kıtlığın baş göstermesinde, salgının ortaya çıkmasında ve Haçlıların Müslümanlar tarafından tuzağa düşürülmesinde şaşılacak bir durum yoktu. “Çünkü günahları; lüks tutkusu, açgözlülük, kibir ve yağmacılık onları lekelemişti.”⁴⁷ Yani bütün bunlar “günahların çokluğundan” kaynaklanmaktaydı.⁴⁸ Öte yandan Doğu kapısı üzerinde kurdukları burç şehrin tamamen kuşatılmasını sağlamış, bu Haçlıların öz güvenini arttırmıştı. Tanrı’yı unutup duydukları öz güven ve işledikleri günahlar ordunun Tanrı tarafından cezalandırmasına sebep olmuştu. Haçlılar bu cezaların da açlık, sefalet, dondurucu soğuklar, salgın hastalıklar, deprem ve kahredici ölümler olduğuna inanıyorlardı⁴⁹ Fulcherius’a göre bu günahların ana sorumlusu kadınlardı. Çünkü onlar askerleri zinaya teşvik ediyor, böylece Tanrı’nın gazabını Haçlıların üzerine çevirmesine neden oluyorlardı. Nitekim bir müddet sonra evli veya bekar fark etmeksizin bütün kadınlar ordudan tard edildi. Bu aynı zamanda işledikleri günahlara tövbe ettikleri anlamına gelmekteydi. Gidecek yerleri olmayan “yersiz yurtsuz kalan bu kadınlar” çevredeki kasabalardan sığınacak yer arayışına girdiler.⁵⁰

Sıkıntılıların zirveye çıktığı 30 Aralık 1097’de deprem olmuş, bu esnada kuzeyden doğuya doğru uzanan kırmızı aydınlık Haçlı ordusuna Tanrı tarafından verilen bir uyarı olarak algılanmış, adeta günah içindeyken depremle ortaya çıkan ışıqla ordunun yüzünü karanlıktan/günahattan aydınlığa/tövbeye çevirmesi gerektiğine işaret ettiği düşünülmüş, ama Raimundus bu cezaya rağmen “bazıları yine de öylesine kalın kafalı, öyle inatçıydı ki ne yağmacılıktan ne de sefih bayatlarından yüzlerini çevirdiler” ifadesini kullanarak Haçlıların içinde bulunduğu durumu tasvir etmektedir.⁵¹ Fulcherius içinde bulunulan durumu “Artık bu insanların gökyüzünden başka sığınakları yoktu” ifadeleriyle işlenen günahlar karşısında yapılacak tövbenin Tanrı tarafından kabul edilmesi dışında başka bir kurtuluş yolunun olmadığına inanmaktadır. Haçlılar eğer tövbe ederlerse çektikleri acıların günahlarından arınmalarına vesile olacağını düşünmekteydi. Fakat müellife göre Haçlılar günah işlemeye devam etmekteydi; “Adamlarımızın bazıları sıkıntıdan ya da cesaretsizlikten kuşatmadan çekilmişlerdi.”⁵² Benzer bir aktarımı Raimundus da yapmakta, askerlerin savaş meydanından kaçmasını “ordumuzun utanmazlığını naklediğimiz”⁵³ diye ifade etmekte, ardından Adhemar’ın çadırında yapılan konseyde buna önlem olarak piyadelerin kaçmaması için ordugahı korumaları, şövalyelerin ise saldırı ve bire bir savaşa

⁴⁵ Willermus, *Haçlı Kroniği*, 178.

⁴⁶ Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 193; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/170. Runciman bu esnada ölenlerin ordunun yedide biri olduğu kanaatindedir.

⁴⁷ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 177-178.

⁴⁸ Aquensis, *Historia*, 229.

⁴⁹ *Letters From East*, 27; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 99; Aquensis, *Historia*, 229; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/170; J. F. Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, çev. Güray Kırpık (Lotus Yayınevi, 2011), 218.

⁵⁰ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79.

⁵¹ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 76; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 79; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 793.

⁵² Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 80.

⁵³ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 72-73.

katılmaları için gerekli önlemin alındığını belirtmektedir.⁵⁴ Bu arada şubat ayının başında Konstantinopolis'ten bu yana Haçlılara refakat eden imparatorun temsilcisi Tatikios, Bohemond'un oyunları sonucu aniden orduyu terk etmek zorunda kaldı. Bu durum Haçlılar nezdinde Doğu Roma'nın ihaneti iddiasını pekiştirdi.⁵⁵

4. Tövbe, Motivasyon ve İhanet Denklemine Başarı

Haçlılar işledikleri günahlar karşısında Tanrının gazabını dindirme yolu olarak tövbe ederek arınmayı ve yemin ederek söz vermeyi zorunlu olarak görüyorlardı.⁵⁶ Kaynakların anlatımından anlaşıldığına göre Haçlıların Antakya'da buldukları süre boyunca işledikleri günahlar yüzünden ciddi sıkıntılarla karşılaştıklarını düşünmeleri üzerine Adhemar öncülüğünde toplu olarak en az iki kez tövbe ettikleri ve Haçlı Seferi'ne devam edeceklerine dair yemin ettikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki Antakya kuşatmasının ilk safhasındadır. Yukarıda ifade edilen olumsuzluklar üzerine toplanan konsey, Hristiyanların kuşatma esnasında çektikleri sıkıntının sebebinin günahların çokluğu olduğuna karar verdi. Buna göre hiçbirinin diğerini aldatmaması, hırsızlık yapmaması ve kimsenin zina ya da livataya karışmaması gerektiği karara bağlandı. Ardından alınan bu kararlara uymayanların en ağır şekilde cezalandırılması için din adamlarından bir komisyon oluşturuldu.⁵⁷ Bu komisyonun ilk işlerinden biri, işlenen günahlar sonucu öfkelenen Tanrı'nın gazabını yatıştırmak için bir tövbe programı oluşturmak oldu. Kaynaklar bu programın "*Adhemar insanları üç gün oruç tutup sadaka vermeye, dua alayı oluşturmaya teşvik edip rabiplere ayinler düzenlemelerini, papazlara da mezmurları tekrarlamalarını emretti*" şeklinde olduğunu kaydetmişlerdir.⁵⁸ Fakat sadece tövbe etmek yeterli olmayacaktı. Haçlılar yaptıkları toplantıda liderleri öncelikli olmak üzere hiçbiri "*yaşadığı müddetçe ölüm korkusundan veya bayatını kurtarmak üzere kaçmayacağına*", yedi yıl bile sürse Antakya kuşatmasını devam ettireceklerine ve seferin devamında Kudüs'e gideceklerine dair yemin etmişti. Bu yemin onları büyük ölçüde cesaretlendirmişti.⁵⁹ Böyle yaparak Tanrının onları mükafatlandıracağını, onlara yardım edeceğini ve istedikleri başarıyı elde edeceklerini düşünüyorlardı.

Haçlılar kuşatmanın devam ettiği esnada alınan karar gereği üç gün oruçlu bir şekilde kiliseleri dolaşıp günah çıkartarak "*komünyon ayininde iman kuvvetiyle Mesih'in vücudu ve kanını kabul ettiler ve sadaka dağıtarak, kuddas ayini yaptılar.*" Bundan sonra orduyu yeni bir düzene sokup savunmayı yarmak için gerekli hazırlıkları yaptılar. Bu esnada din adamları günahlara tövbenin gereklerini yerine getirmek ve motivasyonu sağlamak amacıyla kararlaştırılan ritüelleri yapmaya devam ediyorlardı.⁶⁰ Öte yandan yukarıda ifade edildiği gibi alınan kararlara rağmen günah işlemeye devam edenler, din adamları tarafından gerekli

⁵⁴ *Anonim Haçlı Tarihi*, 93; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 79.

⁵⁵ Monachus, *Historia*, 128-129; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 78; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/172.

⁵⁶ Aquensis, *Historia*, 229.

⁵⁷ Aquensis, *Historia*, 229. Raimundus "Bu nedenle şövalyelerin günahkâr vicdanları, Hristiyan cesaretinden yoksun olduğu için fiyatlar yüksekti. Yeşil incirleri, ayrıca kısıp ateşte kaynatılmış sığır ve at develerini, bunların yanı sıra mühimsenmeyen yenilebilir şeyleri toplayıp pişirip öyle fahiş fiyatlarla satıyorlardı ki iki solidiye hiç kimse yiyecek bir şey bulamıyordu" diyerek sorunların biz kısmının bizzat şövalyelerden kaynaklandığını ifade etmiştir (Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 108).

⁵⁸ Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 76; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/170.

⁵⁹ *Anonim Haçlı Tarihi*, 117-118; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 78; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 77.

⁶⁰ *Anonim Haçlı Tarihi*, 129.

cezalara çarptırıldılar. “Tanrı’nın halkı arasındaki bu adalet, Tanrı’nın öfkesinin yatıştırılması için önderlerin iradesiyle uygulanıyordu.” Ama buna rağmen durumları düzelmeyordu. Nitekim bu süreçte birçok kont çıktığı yağmalamalarda elleri boş dönüyordu.⁶¹ Fakat bu tedbirler açlığı bitiremeye de kısmen orduda düzenin sağlanmasına vesile olmuştu. Raimundus “Böylelikle, müşfik merhametiyle bizleri unutmayan Yüce Rab, putperestlerin kibrini arttırmasın diye evlatlarının cezasını erteledi” diyerek tövbe faslının, yeminin ve alınan karaların uygulanmasının, Tanrı’nın gazabı yerine merhametinin devreye girmesine vesile olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Kroniklerde tövbeden ve verdikleri sözden sonra Tanrı’nın onlara yardım ederek ödüllendirdiğine dair bazı anlatılar mevcuttur. Mesela Antakya kuşatmasının sürdüğü esnada 9 Şubat 1098’de meydana gelen çarpışmada kroniklerin iddiasına göre Haçlılar sadece iki yüz veya yedi yüz şövalye iken, sayılarının on beş bin ile yirmi beş bin arasında olduğu söylenen Müslüman orduya karşı büyük bir zafer elde etmişlerdir.⁶³ Bu zafer tövbe sonucu “Tanrı’nın izni” ve “bağ işaretlerinin koruması altında” elde edilmişti.⁶⁴ Bu savaşta Haçlı birliğinin yürüyüşünü tasvir eden Raimundus; “Tanrı, altı birlik şövalyenin uzaktan görünüşünü, her biri zar zor yedi yüz adamken iki binden fazlaymış gibi göstermişti” demiş ve birlikteki şövalyelerin spora gider gibi çarpışmaya gittiklerini ifade etmiştir. Aynı şekilde savaş esnasında işleri kolaylaştırmak için Tanrı’nın onlara birbirine bitişik altı vadi sunduğunu ve yapılan savaşta Tanrı’nın şövalyelere kalkan olması ve yüzlerine gülümsemesi sonucu Haçlılar zafer kazanmıştı. Nitekim Tanrı’nın gönderdiği yardım üzerine elde edilen zafer sonucu Antakya yönünde çatışmalar azalmış, bu süreçte düşmanın yeni saldırısı Tanrı’nın birlikte savaştığı piyadeler tarafından püskürtülmüştü. Müellif bütün bunların Tanrı’nın buyruğu olduğunu söyleyerek tövbenin sonuçlarını göstermeye çalışmıştır.⁶⁵ Antakya kuşatması Haçlılar lehine sona erene kadar kronikler birçok çarpışmada Tanrı’nın yardımını, iradesini ve korumasını ifade etmek için “sayıca düşmandan daha az olmamıza rağmen Tanrı’nın lütfu bizi düşmandan çok daha güçlü kıldı” türünden cümleleri çok fazla kullanırlar.⁶⁶ Dolayısıyla onlara göre tövbe etkili olmuş, “ilahi merhamet her zamanki gibi imdatlarına yetişmişti.” Böylece Haçlılar sıkışık oldukları bir dönemde tövbe etmeleri ve yardım dilemeleri sonucu Tanrı, rahmetiyle onlara yetişmişti. Nitekim büyük farka rağmen yapılan savaşta Harim yeniden Haçlıların eline geçmiştir.⁶⁷

Haçlılar tövbe ile ordunun motivasyonunu sağladığı dönemde ilk bahar gelmiş, kışın zorlu şartları bitmişti. Bu arada erzak ve inşaat malzemesi taşıyan bir İngiliz filosu 4 Mart tarihinde yardıma yetişmişti. Haçlılar çetin bir mücadeleden sonra zorlansa da malzemeyi karargâha ulaştırdılar. Gelen yardımla 19 Mart’ta köprü kapısına, nisan ayı içinde de Aziz Georgius kapısına girişi kontrol eden birer kule inşa edilince Antakya tamamıyla kuşatılmış

⁶¹ Aquensis, *Historia*, 229.

⁶² Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 76.

⁶³ Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 81-82; Aquensis, *Historia*, 235-239; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 100-103; Monachus, *Historia*, 131-134; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 79-80.

⁶⁴ Anonim *Haçlı Tarihi*, 94-95.

⁶⁵ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 79-81.

⁶⁶ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 84, 86, 87, 88; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 80, 82; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 102-103.

⁶⁷ Monachus, *Historia*, 129-131; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 103; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/173.

oldu. Böylece kuşatanların durumu düzelmeye, müdafilerin durumu da kötüleşmeye başladı.⁶⁸ Ardından da Urfa Kontluğu, Ermeni prensleri, Kıbrıs, Rodos ve Sakız Adası'ndan, kiliselerden ve manastırlardan gelen yardımlarla erzak sıkıntısı azalmış, böylece sefalet ve hastalıklar bitmeye yüz tutmuştu. Haçlılar bu durumu tövbe sebebiyle Tanrı'nın onlara acımasının sonucu olduğunu düşünüyorlardı.⁶⁹ Fakat bu arada nisan başlarında Kürboğa'nın ordu toplamaya başladığı bilgisi Haçlı cenahında endişelere sebep olmuştu. Mayıs başında ise Haçlılar üzerine yürümeye başladığı bilgisi gelmişti. Bu durum var olan endişeyi arttırmış, kuşatmanın zorlukları ve uzamasını hesaba katan bazı Haçlılar ordudan kaçmaya başlamıştı. Ordudaki kaçıların en büyüklerinden biri kaynakların asil bir adam ve ordunun en güçlü kişisi veya lideri olarak ifade ettiği Blois Kontu Stephan'ın hastalığını bahane ederek önce Doğu Roma İmparatorunun yanına oradan da Fransa'ya dönmesiydi. Onun gidişini büyük bir üzüntüyle anlatan Fulcherius ertesi gün de Antakya'nın düştüğünü söylemektedir.⁷⁰

Mayıs sonunda Kürboğa'nın Fırat nehrini geçip Antakya'ya yürüdüğü bilgisi gelmişti.⁷¹ Bunun üzerine Bohemond müdafilerden Ermeni dönmesi olduğu söylenen Firuz'la bir müddet önce kurduğu iletişiminden kesin bir sonuç almak üzere harekete geçmişti. Görüşmeler sonucu yapılan anlaşmaya göre koruduğu "iki kız kardeş" ve idaresinde olan diğer kuleleri Haçlılara teslim etmeyi kabul etmişti. Haçlılar 3 Haziran 1098 tarihinde planlandığı gibi Firuz'un ihaneti sonucu burçlara tırmanıp Bohemond öncülüğünde "Tanrı bunu istiyor/Tanrı'nın izniyle" naralarıyla şehre girmişti. Kısa sürede dehşet veren bir katliamla şehirde hakimiyet sağlanmıştı. Bu kargaşada Firuz'un kardeşi dahil birçok Hristiyan da öldürülmüştü. Katliam bittikten sonra fidye için kullanılabilir olanlar ve iç kaleye sığınanlar dışında şehirde tek canlı Müslüman kalmamıştı.⁷² Haçlı kaynakları zihniyet bağlamında analiz edildiğinde zaferi doğrudan Tanrı'nın kendisi onlara vaat etmişti. Tanrı sözünü tutmuş onlar da görev bilinciyle şehirdeki bütün Müslümanları katletmişlerdi. Nitekim Antakya'nın düşüşü esnasında Haçlıların kullandığı ifadeler bunu örneklemiştir. "Rab onları öyle bir kaosa sürüklemişti ki bir teki bile durup savaşıyor." ⁷³ Mateos da "fakat korkularından felce uğramış bir halde olup kaçamadılar" ifadelerini kullanmıştır.⁷⁴ Bütün her şey Tanrı'nın emri, iradesi, talebi ve yardımı üzerine meydana gelmişti. Onlar sadece günahlarına tövbe ederek aracı olma

⁶⁸ Anonim Haçlı Tarihi, 96-100; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 82-86, 88; Monachus, *Historia*, 131, 138; *Letters From East*, 28; Aquensis, *Historia*, 247; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/174-175; Genç - Korunur, "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi", 69.

⁶⁹ Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 192-193; Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, 220-221; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/170-171.

⁷⁰ Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 96; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 80-81; Monachus, *Historia*, 158; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 109-110; Aquensis, *Historia*, 267-269; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 84; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/176-178.

⁷¹ Aquensis, *Historia*, 269.

⁷² Monachus, *Historia*, 143-148; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 88-94; *Letters From East*, 28, 31; Anonim Haçlı Tarihi, 102-106; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 82-83; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 117-118; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 89-94; Azimî, *Târibu Haleb*, 359; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 196-197; Aquensis, *Historia*, 271-285; İbnü'l-Adim, *Zübde*, 239-240; Süryani Mihail, *Vakainame*, 41; Abû'l-Farac, *Tarih*, II/339-340; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/176-180; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 41; Genç - Korunur, "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi", 71.

⁷³ Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 92, 94.

⁷⁴ Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 197.

görevlerini yerine getirmişlerdi. Dolayısıyla bu durum onlara gerekli motivasyonu sağlamış, böylece ordudaki zaafı bertaraf edip askerlerin direncini arttırmış ve zafere giden yolu açmışlardı.

5. Günah-Tövbe Döngüsü, Vizyonlar ve Yeni Motivasyon

Kaynakların ifadesiyle Haçlılar Tanrı'nın merhameti sayesinde başarı elde etmiş olmalarına rağmen şehre girdiklerinde daha önce verdikleri sözlere uygun hareket etmemişlerdi. Şehirde iç kale ele geçirilemediği halde oraya saldırmaktan kaçınmış, bunun yerine ganimetin derdine düşmüşlerdi. Yaptıkları taşkınlıklar şehirde var olan erzak mahvetmelerine sebep olmuştu. Bu arada günahlara meyleden Haçlı askerlerini kaynaklar “*bunca lütfu bahşeden Tanrı'dan habersizce dans eden kızlara dikkat kesilmiş, şatafatlı ve şaşalı biçimde midesine tıkınıyordu*” ifadesiyle anlatmıştır. Haçlılar zafer sarhoşluğu yaşarken Kürboğa'nın büyük bir ordu ile Antakya'ya doğru yürüyüşe geçtiği haberi gelmiş, çok geçmeden de 5 Haziran tarihinde Asi Irmak civarına varmış, iki gün sonra da şehri kuşatmıştı.⁷⁵ Dolayısıyla Haçlılar açısından büyük bir endişe ortaya çıkmıştı. Kaynaklar bu durumun Haçlıların cesaretini her zamankinden daha çok kırdığını ifade etmiştir. İşte bu olumsuzluk esnasında İsa, içinde din adamlarının da olduğu bazılarına görünerek Haçlıları İznik'te ve sonrasında yol boyunca ve Antakya kuşatmasında desteklediğini fakat onlar şehre girer girmez, onun ifadesiyle çoğu Hristiyan oradaki “*sefih putperest kadınlarla*” birlikte olmuşlar, “*böylece kokusu göklere çıkan günabkâr arzularını*” tatmin etmişlerdi. Dolayısıyla Haçlı askerleri yine kadınlar yüzünden günaha girmiş, bu da onlara sıkıntı olarak geri dönmüştü.⁷⁶ Fulcherius'a göre bu günah onların cezalarını ikiye katlamalarına sebep olmuştu.⁷⁷

Kürboğa öncülüğündeki Türk ordusu Antakya'yı kuşatıp saldırılara başlamıştı. İlk birkaç gün yapılan saldırılar müdafilerin moralini bozmuş, kuşatanları motive etmişti. Bunun üzerine korkuya kapılan sıradan askerler, bazı din adamları, soyluların ve prenslerin bir kısmı halatlardan sarkarak surun dışına çıkıp şehirden kaçmaya başlamıştı. Bunlar arasında Grant-Mesnil Kontu Guillaume ve Alberich ile Haçlı seferine çağrının yapıldığı yer olan Clermont kontu Lambert komutasındaki bir birlik kuşatma hatları arasından sızarak Süveydiye limanına gidip oradan gemilerle denize açılıp kaçmışlardı. Öte yandan kuşatmanın uzaması erzak sıkıntısına ve pahalılığa neden olmuştu. Bu durum Haçlıların atları, katırları, eşekleri, kurumuş hayvan derilerini ve ayakkabı tabanlarını bir gün suda beklettikten sonra yemelerine, bunları bulamayan yoksul kesimde ise ölümlere sebep

⁷⁵ Aquensis, *Historia*, 291-293; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 122; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 94; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 96-97; Monachus, *Historia*, 150; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/177, 181-182.

⁷⁶ *Anonim Haçlı Tarihi*, 116; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 97; Monachus, *Historia*, 161. İsa'nın vizyon aracılığıyla bazı haçlılara görünerek şimdiye kadar onlara yardımcı olduğunu söylemesi bazı kaynaklarda farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Mesela Raimondus Antakya kuşatmasının ilk safhasında kontların yaptığı bir toplantıda Raymod'un “Tanrı'nın ilhamıyla buralara kadar geldik, O'nun müşfik teveccühüyle kaya gibi sağlam istihkamları olan İznik'i kazandık ve O'nun şefkatinin yanı sıra ordumuzun sükün ve ahengiyle Türklere karşı zafer kazandık; hülasa işlerimizi O'na tevdi etmemiz gerek. Ne krallardan yahut kralların önderlerinden ne de dehşetli yerlerden ya da zamanlardan korku duymamız gerek, zira efendimiz şimdiye dek bizi sayısız tehlikeden korudu” diyerek kuşatmanın seferin devamını sağladığını aktarır (Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 67). Diğer kaynaklarda vizyon gördük diye anlatılanlar bu konuşmanın farklı versiyonları olmalıdır (Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 131).

⁷⁷ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 85.

olmuştu. Sıkıntılardan dolayı Haçlılar işgal ettikleri evlere kapanmış, açlık ve korku yüzünden savaştan kaçınmışlardı. Kaynaklar bu sıkıntılar dolayısıyla kaçanların Hristiyanlık inancına imansızlık ederek düşmana bilgi verdiklerini, böylece orduyu büyük tehlike içine attıklarını kaydetmiştir. Bunun yanında Haçlılar günah işlemeye devam etmişlerdi. Özellikle şehvete olan düşkünlükleri onları Tanrı'dan uzaklaştırmıştı.⁷⁸ Aynı şekilde kroniklere göre Haçlılar ihanet ederek daha büyük bir günah işlemişlerdi. Şehri aldıktan sonra Antakya'da yaşanan açlık ve perişanlık karşısında savunmada olan bazı Haçlılar, muhtemelen yiyecek karşılığı, içerde zayıf olan yerleri Müslümanlara bildirmişlerdi. Nitekim kaynaklara göre ihanet dolayısıyla savunmasız kulelerden birine sızmaya çalışan Müslümanlar, büyük bir zorlukla engellenebilmişti.⁷⁹ İhanet konusu vizyonlarda da gündeme gelmiş, mesela Peter'e görünen Aziz Andreas da kaçanları İsa Mesih'e ihanet etmekle suçlamıştı.⁸⁰

Günah döngüsü başlayınca Tanrı tarafından bazı sıkıntılarla cezalandırıldıkları inancı da yeniden pekişmiş oldu. Öncelikle Kürboğa tarafından kuşatılmışlardı, bu onlar için en büyük cezaydı. Kuşatma sonucu dışarı ile bağlantıları kesilmiş, böylece tekrar korku, açlık ve yoklukla cezalandırılmışlardı. Şehirdeki erzak sıkıntısı had safhaya çıkmış, fiyatlar yükselmiş, özellikle şövalyeler imkanları olmasına rağmen durumu iyi olmayanlara yardım etmek bir yana ellerinde olanları çok fahiş fiyatlara satmaktaydılar. Mesela kısık ateşte kaynatılmış sığır ve at derileri bile çok yüksek fiyata satılmaktaydı. Bunu yapan şövalyelerin bizzat kendileri hayvanların kanlarını içerek hayata tutunmaya çalışmaktaydılar.⁸¹ Kroniklere göre Tanrı bu cezalarla Haçlılara acıyıp onların yola gelmelerini sağlamaya çalışmaktaydı. Bunu yaparken de arka kapıdan onlara destek olmayı sürdürmekteydi. Örneğin çarpışmalar süreklilik arz etmekte, bu çarpışmalarda düşman sürülerle telef olmakta, onlardan ise çok az kişi ölmekteydi. Böylece Tanrı merhamet ederek onlara yardım etmekteydi. Aksi halde Haçlıların hiçbiri hayatta kalamazdı.⁸² Bu ceza-ödül-koruma denklemi içerisinde olan Haçlılar çıkış yolu aramak amacıyla Peter l'Hermitte'yi elçi olarak Kürboğa'ya gönderdiler, fakat yapılan görüşmelerde herhangi bir sonuç ortaya çıkmadı. Bunun üzerine bilenen Haçlılar "*Havarilerin önderi Petrus buradaki birliklere komuta ediyor*" diyerek Kürboğa ile savaşmaya karar verdiler.⁸³

Haçlılar Antakya'yı ele geçirdikten sonra verdikleri sözlere itibar etmeyip günah işlemeye devam edince Stephen adındaki bir papaz kendisine görünen İsa Mesih'in ona "*Piskopos'a söyle bu insanlar yaptıkları kötülüklerle beni kendilerine yabancılaştırdılar, bu yüzden Piskopos'a söyle emretmeli, 'Günahtan yüz çevirin ki ben de tekrar siz döneyim'*"⁸⁴ ya

⁷⁸ Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 129-130, 134, 136-138; Monachus, *Historia*, 151, 157-158; *Letters From East*, 29; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 95-97, 105; Aquensis, *Historia*, 299-301, 305-307; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 101-102; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 197; Kommena, *Alexiad*, 340; *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, 12; Willermus, *Haçlı Kroniği*, 239-240; Süryani Mihail, *Vakainame*, 41; Abû'l-Farac, *Tarih*, II/340; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/183.

⁷⁹ Aquensis, *Historia*, 301-303; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 109; Aquensis, *Historia*, 301-303; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/182.

⁸⁰ Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 111.

⁸¹ Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 108.

⁸² *Letters From East*, 31; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 97; Monachus, *Historia*, 157, 161.

⁸³ Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 103.

⁸⁴ Monachus, *Historia*, 165-166; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 103.

da “*ümmetimin bana geri dönmesi gerektiğini söyle*”⁸⁵ veya “*git halkıma söyle, bana dönsünler ki ben de onlara döneyim*”⁸⁶ şeklinde telkinde bulunarak tekrar tövbe etmelerini talep etmişti. Tövbeden sonra işledikleri günahların kefaretni ödemelerini, kiliselerde yalınayak yürüyüş yapmalarını ve yoksullara sadaka vermelerini istemişti. Ayrıca şunları da eklemişti; sebatkar olmaları durumunda Türklere karşı onları galip getirmek için beş gün içinde önemli bir yardım gönderecekti.⁸⁷ Aksi halde herhangi bir yardım onlara ulaşmayacaktı. Bunun üzerine din adamları var olan sıkıntının Tanrı tarafından giderilmesi için Haçlıların tövbe ederek bazı ritüellerde bulunmaları gerektiğine karar verdiler.⁸⁸ Ardından bu vizyonu gerçek olarak kabul eden Adhemar öncülüğünde “*Lord’dan kullarının çektiği sıkıntıları dindirmesini istemek için üç gün oruç tutmaya, kefaretlere için düzenli olarak sadaka vermeye ve Tanrı’ya yatıştırmak için dua etmeye karar vermişlerdi.*”⁸⁹ Süryani Mihail çekilen sıkıntılar karşısında Haçlılar duaya sığındılar demektedir.⁹⁰ Nitekim Albertus benzer bir örnek vererek Haçlıların, günahlardan arınıp Kutsal topraklar için yola devam ettikleri taktirde, yaşadıkları sıkıntılardan kurtulacaklarını ve bir yıl içinde Kudüs’e sahip olacaklarını iddia eden bir vizyondan bahsetmekte, böylece alınan kararları desteklemektedir.⁹¹

Haçlıların okuyacakları duaları ve yapacakları ayinleri Tanrı onlara belirlemişti. Buna göre papazların her gün ilahiler söylemelerini, cevap ayetlerini okumalarını, Mesih’in kanı ve bedeniyle komünyon ayini yapmalarını istemişti.⁹² Bu esnada savaşa gittiklerinde yapacakları duayı papaza; “*Düşmanlarımız bir araya gelmiş ve kudretleriyle böbürleniyorlar; kudretlerini kabreyle, Ey Rab! Ve onları bozguna uğrat, öyle ki senin, Rabbimizin sadece bizim yanımızda savaştığını öğrensinler*”⁹³ diyerek onlara kazanmaya giden yolu da göstermişti. Böylece Tanrı, Türklere karşı galip getireceğini söyleyerek Haçlıları zaferle müjdelemişti.⁹⁴ Papaz Stephen’in gördüğü vizyonu anlatması ve alınan kararlar Haçlıların büyük oranda motive etmişti. Nitekim ara ara toplantı yapıp şehirden kaçmanın mümkün olup olmadığını tartışan prensler bu tür vizyon anlatıları üzerine genel konseyde alınacak karar dışında kaçmayacaklarına ve Antakya’yı terk etmeyeceklerine dair yemin etmişlerdi. Bu durum Haçlıların moralinin yükselmesine ve daha sıkı bir şekilde savunma yapmalarına sebep olmuştu.⁹⁵

Antakya’da kuşatma altında olan Haçlıların içinde buldukları olumsuz durumu hafifletip vizyon üzerinden başarıya dönüştürmeye çalıştıkları en önemli hadiselerden biri Kutsal Mızrak efsanesi olmuştur. Kaynaklara göre din adamı olan Peter Barthelemaeus’a üç kez İsa Mesih ve Aziz Andreas görünerek Havari Petrus kilisesinde gömülü olan kutsal

⁸⁵ Anonim Haçlı Tarihi, 116.

⁸⁶ Monachus, *Historia*, 162.

⁸⁷ Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 132; Anonim Haçlı Tarihi, 117; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 104; Monachus, *Historia*, 162; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 86; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/187.

⁸⁸ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 104-105; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 87.

⁸⁹ Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 87.

⁹⁰ Süryani Mihail, *Vakainame*, 41.

⁹¹ Aquensis, *Historia*, 307-309.

⁹² Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 132; Anonim Haçlı Tarihi, 117.

⁹³ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 103-104.

⁹⁴ Anonim Haçlı Tarihi, 117; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 86.

⁹⁵ Aquensis, *Historia*, 313-316; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 104; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 132-133; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/187.

mızrağın yerini göstererek bunu Haçlı seferinin liderlerine vermesini istemişti.⁹⁶ “Hz. İsa’yı, dinsiz Yahudilerin eliyle kaburgasından yaralamış olan mızrak, kilisenin sol tarafında saklı bulunuyor. O, minberin önünde duruyor. Onu ortaya çıkarıp onunla mubarebeye girin, hazreti İsa, şeytani yendiği gibi siz de onunla düşmanı yeneceksiniz.” Böylece onların büyük tehlike içinde bulunduğunu gören Tanrı bu yolla onlara merhamette bulunmuştu.⁹⁷ Adhemar, Peter’in anlattığı hikâyenin düzmece olduğunu düşünmesine rağmen Raymond hemen inanmış, 14 Haziran’da yapılan kazıda demir bir çubuk çıkarılmış, bunun kutsal mızrak olduğu iddia edilmişti. Dolayısıyla daha önce planlanan oyun başarılı bir şekilde uygulanmıştı. Mızrağın bulunması Haçlı kronikleri tarafından şehirde kuşatma altında bulunan Hristiyanlara göklerden yardım gelmesi olarak değerlendirilmiş, şehirde büyük bir umut ve inanç dalgasına yol açmıştı.⁹⁸

Mızrak hikâyesinin gelişim sürecinde başka bir vizyon yaşanmıştır. Buna göre Peter, tıpkı papaz Stephen gibi, Andraes’in ona görünerek Haçlıların zafer elde etmeleri için yapmaları gereken bazı önerilerde bulunmuştur. Buna göre “*Hepiniz Tanrı’yı muazzam derece gücendirdiniz, bu yüzden mustaripsiniz; Tanrı’ya dua ettiniz ve O da size kulak verdi. Şimdi herkes günahından yüz çevirip Tanrı’ya dönsün ve Efendimizin beş yarası yüzünden beş sadaka versin. Şayet bunu yapamayacak durumdaysa beş kez Pater Noster duasını okusun.*”⁹⁹ Andreas işledikleri günahlara tövbe edip söylenenleri yaptıktan sonra Haçlıların “*Tanrı bize yardım eder*” narasıyla savaşa girmelerini istemiş, bu durumda Tanrı’nın elinin mutlaka onların üstünde olacağını söylemiştir. Böyle yapmaları durumunda Tanrı, onların yerine düşmanın onda dokuzu ile bizzat kendisinin savaşaacağını söylemiştir.¹⁰⁰ Peter ve Stephen’in vizyonları sonucu alınan karar gereği Haçlılar; sadaka dağıtarak, üç gün oruç tutarak, günah çıkararak, kiliseler arası yalın ayak ayin yürüyüşü yaparak, af dileyerek, kilise ve komünyon ayini yaparak verilen emirleri yerine getirmiştir.¹⁰¹ Kaynaklar Haçlıların tövbe için önerilenleri yerine getirdikten sonra üstlerindeki ataleti attığını, savaşıma azimlerinin geri geldiğini ve Kürboğa’ya karşı zafer elde edeceğine inanmaya başladıklarını ifade etmiştir.¹⁰² Birkaç gün önce Antakya sokaklarında birbirlerinin yüzüne bakmayan, korkudan figan edip Tanrı’dan yardım dileyen Haçlılar cesaretlenmiş, artık bir mucizenin kaçınılmaz olduğuna inanmaya başlamıştı.¹⁰³

Haçlılar günahlarını itiraf ve tövbe ettikten sonra orduyu düzene sokmuş, rahip kıyafetlerini giymiş din adamlarının duaları ve okunan ilahiler öncülüğünde surların dışına

⁹⁶ Monachus, *Historia*, 162-163; *Letters From East*, 31; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 140; *Anonim Haçlı Tarihi*, 118; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 98; Aquensis, *Historia*, 317; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/185-186; Gülşen İstek, “Haçlı Kroniklerine ve Batı Kaynaklarına Göre Kutsal Mızrak Efsanesi”, *Tarih Okulu Dergisi* 43 (2019), 1369.

⁹⁷ Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 197; *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, 12.

⁹⁸ İbnü’l-Esir, *İslâm Tarihi*, 10/231; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 84; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 98-106; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 140; *Letters From East*, 29; Monachus, *Historia*, 163; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 45; İstek, “Kutsal Mızrak Efsanesi”, 1369.

⁹⁹ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 111; Komnena, *Alexiad*, 341. Komnena benzer ifadelerle tövbe konusunu Pierre Hermit üzerinden anlatıyor.

¹⁰⁰ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 111.

¹⁰¹ Monachus, *Historia*, 167; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 142.

¹⁰² Vardan, *Türk Fetihleri Tarihi*, 51; Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 112; *Letters From East*, 31.

¹⁰³ Raimundus, *Haçlılar Kudüs’te*, 113; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/188.

çıkıp savaş düzenine girmişti.¹⁰⁴ Motivasyon aracına dönüştürülen Kutsal Mızrak da en ön safta askerlerin göreceği şekilde yukarı kaldırılmıştı. Taşıyıcısı da bizzat Raimundus'un kendisiydi.¹⁰⁵ Ordu savaş meydanındayken Adhemar son bir ayinle etkileyici bir vaaz vererek orduyu motive etmeye çalıştı.¹⁰⁶ Antakya muharebesi 28 Haziran 1098 tarihinde başladığında ordudaki çekişmeler ve ihanetler yüzünden Müslümanlar mücadele etmeden dağılmış, kaçamayıp savaş meydanında kalan gönüllüler ve yayalar kılıçtan geçirilmiş; Haçlılar, ordunun karargâhı dahil önemli miktarda ganimet elde ederek büyük bir zafer kazanmışlardı. Onlar bu büyük başarıda vizyon sonucu yapılan tövbeye karşılık Tanrı'nın beyaz atların üstünde savaş meydanına gönderdiği ordunun payı olduğuna inanmışlardı.¹⁰⁷ Haçlıların günah-tövbe denklemi üzerinden sağladığı motivasyon Antakya savaşı için sonuç vermiş, kuşatılan Haçlı ordusu yokluk, kıtlık ve açlığa rağmen başarıya ulaşmış, Tanrıyla mücadele etmeye kalkışan Kürboğa'nın ordusu da savaşmadan dağılmıştı. Böylece Haçlılar İsa'nın merhametiyle onların tövbelerine karşılık verdiğini düşünmüşlerdi. Muzafferler zaferi Tanrı'nın emrine uyarak elde ettiklerine inanmışlardı. Aksi halde Antakya'daki Haçlıların hiçbiri hayatta kalamazdı.¹⁰⁸ Çünkü Türklerin görkemini yok eden oydu. Haçlılar savaştan sonra kaçamayanların kaldığı karargâhta büyük miktarda ganimet elde ettiler. Galipler, Kürboğa'yı mağlup ettikten sonra iç kalede direnen Müslümanlar can güvenliklerine karşılık kaleyi teslim etmeyi kabul ettiler. Böylece Haçlıların Antakya hakimiyeti kesinleşmiş oldu.¹⁰⁹

Sonuç

Dini duyguların yoğun bir şekilde yaşandığı orta çağ toplumlarında siyasi bir güç veya iktidar kurmanın en meşru yolunun din olduğu ifade edilebilir. Nitekim Haçlı Seferleri dini motivasyonun muharrik güç olarak araçlaştırılması sonucu icra edilebilmiştir. Bu sebeple hem çağrı hem de hareketin organizesi, Batı'daki herhangi bir dünyevi güç üzerinden değil, doğrudan Tanrı adına hareket ettiğini iddia eden Papalık üzerinden organize edilmiştir. Bu da sefere katılan toplulukların birbirleriyle çekişmelerinin önüne geçen ve aralarında denge sağlayan önemli bir unsur olmuştur. Papalık seferin çağrısından itibaren günah-tövbe denklemi önemli bir unsur olarak kullanılmaktan kaçınmamıştır. II. Urbanus konuşmasında toplumun neredeyse tamamının günaha battığını, bunun için de Tanrı tarafından toplumsal karmaşa gibi çeşitli cezalara çarptırıldıklarını, bundan kurtuluşun ancak tövbe ederek ve Tanrı'nın yoluna baş koyarak mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

¹⁰⁴ *Letters From East*, 32; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 143; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 115; Monachus, *Historia*, 167.

¹⁰⁵ *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, 13; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 197-198; Abû'l-Farac, *Tarih*, II/340; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 116; *Letters From East*, 29, 32; Aquensis, *Historia*, 331; Monachus, *Historia*, 167.

¹⁰⁶ Monachus, *Historia*, 169.

¹⁰⁷ Azimî, *Târihu Haleb*, 359; İbnü'l-Kalânisî, *Târihu Dimaşk*, 221; İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, 10/231; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 116; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 144-145; Monachus, *Historia*, 141-143, 170-175; Aquensis, *Historia*, 321-331; Cadomensis, *The Gesta Tancredi*, 104-110; *Letters From East*, 32; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 88-90; Komnena, *Alexiad*, 342; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 198; Süryani Mihail, *Vakayiname*, 41; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/189-191; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 46; Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, 85.

¹⁰⁸ Monachus, *Historia*, 161; Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, 197.

¹⁰⁹ *Anonim Haçlı Tarihi*, 121-122, 129-133; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, 90; Raimundus, *Haçlılar Kudüs'te*, 116-117; Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 146; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/190-191.

Günah-Tövbe denkleminin ilk ayağının Haçlı Seferi'ne büyük kitlelerin katıldığı gerçeği göz önüne alındığında muazzam bir başarı sağladığı görülecektir.

Papa'nın başarısı sefer boyunca tekrarlayan önemli bir döngü olmuştur. Antakya surlarına kadar zorlanarak da olsa varan Haçlı ordusu asıl sıkıntıları burada yaşamıştır. Kuşatma boyunca yaşanan açlık, hastalık, ölümler gibi sıkıntılar, işlenen günahlar sonucu Tanrı'nın gazaba gelmesi üzerine verdiği cezalar olarak algılanmıştır. Bunun üzerinden Haçlılar Tanrı'nın öfkesini yatıştırmak için kadınları ordudan atarak, oruç tutarak, ayinler yaparak, aralarındaki yoksullara el uzatarak ve sefere devam edeceklerine dair söz vererek tövbe etmiş, böylece Tanrı'nın onlara merhamet ederek durumlarını düzeltmesini ve şehri onlara vermesini beklemişlerdir. Haçlıların bu tavrı onlara gerekli motivasyonu sağlamış, Haçlılar şehre girişlerini tövbe sonucu Tanrı'nın öfkesinin dinmesine bağlamış, böylece tövbe bir sonraki sürece geçişlerini sağlayan önemli bir araç olmuştur. Aynı şekilde şehir içinde Kürboğa tarafından kuşatıldıklarında benzer sıkıntılar yaşanmış, korkudan ordudan kaçışlar artmıştı. Burada da günah-tövbe denklemi devreye girmiş, Haçlı ordusu ek olarak vizyonlar üzerinden motive edilmiştir. Nitekim burada dini argüman temelli oluşturulan motivasyon başarılı olmuş, Haçlılar içinde buldukları sıkıntılara rağmen Kürboğa'nın ordusunu zorlanmadan mağlup etmişlerdir.

Haçlı Seferleri'ndeki dini yoğunluk yazılan metinlere aşırı bir şekilde yansımıştır. Metinler neredeyse her olayı dini bir gerekçe, bir mucize veya bir vizyon üzerinden açıklama gayretine girmiştir. Bunu yaparken başarıyı getiren şartların neler olduğu göz ardı edilmiştir. Mesela papanın çağrısında ortaya çıkan başarıda Batı'daki yokluk, yoksulluk, kargaşa ve çatışmalar göz ardı edilmiştir. Papanın dini duyguları harekete geçiren çağrısı etkili olduğu gibi insanlar daha iyi şartlarda hayatlarını sürdürecekleri düşüncesiyle sefere katılmak istemişlerdir. Aynı şekilde Antakya'nın düşüşünde tövbe etmeleri, Haçlı ordusu içinde motivasyonu sağlayan temel unsur olsa da Firuz'un ihaneti şehri düşüren ana etken olmuştur. Öte yandan kaynaklarda muazzam büyüklükte olduğu ifade edilen Kürboğa'nın ordusuna karşı zafer yine dini gerekçelerle açıklanmıştır. Oysa büyüklüğü ne olursa olsun, birlik ve bütünlük sağlayamayan bir orduyu mağlup etmenin zor olmayacağı gözlerden uzak tutulmuştur. Dolayısıyla kaynaklar Haçlıların elde ettiği başarıları somut unsurlar üzerinden açıklamak yerine, dönemin şartlarına uygun olarak kitleleri motive yöntemi olarak kullanılan dini argümanlar üzerinden açıklamayı daha önemli görmüşlerdir.

Konunun tartışılmasında bazı zorlukların olduğu ifade edilmelidir. Öncelikle Haçlı kronikleri dini duyguların yoğun olduğu metinler oldukları için her olaya olağanüstü bir açıklama getirilmiştir. Bu da konuyla ilgili verilerin çokluğunu sağlamış, makalede neredeyse her olaya değinilmek zorunda kalınmıştır. Diğer bir zorluk Haçlı kroniklerindeki bilgilerin tasnifinde yaşanan sıkıntılardır. Haçlı kronikleri, İslam tarihçileri gibi konuları yıllar üzerinden tasnif etmemişlerdir. Olaylar bazen öncelik sonralık sıralaması dikkate alınmadan kaydedilmiştir. Bu da hem kaynakların kendi içlerinde hem de kaynaklar arası bütünlük ve tutarlılık sağlamada önemli zorlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum metnin akışı dikkate alınarak bazı tercihlerde bulunmayı zorunlu kılmıştır. Öte yandan yukarıda ifade edildiği gibi verilerin zenginliği, alanda yapılacak çalışmalara yeni imkanlar da sağlamaktadır. Mesela II. Urbanus'un Clermont Konsili'ndeki konuşması günah tövbe denklemi bağlamında yeniden okunabilir. Aynı şekilde Antakya'dan sonraki süreç, özellikle Kudüs kuşatması da aynı denklem üzerinden değerlendirmeye açıktır. Dolayısıyla Haçlı Seferleri günah-tövbe denklemi üzerinden okumaya açık bir alan sunmaktadır. Bu bağamda

yapılacak tartışmalar seferlerin daha iyi anlaşılmasına ve analiz edilmesine imkan sağlayacaktır.

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

Kaynakça

- Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Altan, Ebru. *Antakya Haçlı Prinkepliği Tarihi Kuruluş Devri (1098-1112)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- _____. "Haçlı Ordularının Anadolu'da Geçtiği Yollar". *Belleten* 65/243 (Ağustos 2001), 571-582.
- Aquensis, Albertus. *Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Aumann, J. "Visions". *New Catholic Encyclopedia* (2nd ed). 14/562-563. Detroit, Washington, D.C.: Thomson/Gale ; Catholic University of America, 2003.
- Anonim Haçlı Tarihi*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Azîmî, Muhammed b. Ali. *Târîhu Haleb*. thk. İbrahim Za'rûr. Dımaşk, 1984.
- Bahadır, Gürhan. *Antakya Haçlı Prensiği (1098 - 1126)*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Barber, Malcolm. *Haçlı Devletleri Tarihi*. çev. Doğan Mert Demir. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Letters From East: Crusaders, Pilgrims and Settlers in the 12th-13th Centuries*. çev. Malcolm Barber - Keith Bate. New York: Routledge, 2016.
- Batuk, Cengiz. *Hristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Berk, Fatih Mehmet. "Aziz Paul ve Şam Vizyonu". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 505-516.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *DİA*. 1/358-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Bourgueil, Baldric of. *History of the Jerusalemites: A Translation of the Historia Ierosolimitana*. çev. Susan B. Edgington. Woodbridge: The Boydell Press, 2020.
- Bumstead, Arthur. "The Risen Christ at Damascus". *The Monist* 13/1 (ts.), 138-146.
- Cadomensis, Radulphus. *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*. çev. Bernard S. and David S. Bachrach. England: Ashgate Pub., 2010.
- Çalışır, Abdurrahman Onur. *Denizafarı Ülkeden Havadisler-Haçlıların Mektupları 1097-1252*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2018.
- Çekiç, Ayşe. "Düşman Yaratma Aracı Olarak Tarih Yazımı: Haçlı Kaynaklarında Kutsal Şehir Algısı ve Kudüs". *Şarkiyat Mecmuası* 42 (2023), 75-94.
- _____. *Kudüs'ün Gölgesinde Eyyubi - Haçlı İlişkileri 1171-1250 & Savaş, Diplomasi ve Barış*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Aktüel, 2004.
- Doğan, Bilal. *Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini (Pavlus-Pelagius Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2019.
- Fulcherius, Carnotensis. *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*. çev. İlcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.
- Genç, Özlem - Korunur, Harun. "Antakya'nın Haçlılar Tarafından Ele Geçirilişi". *Studies of The Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sabası Çalışmaları)* 6/10 (29 Şubat 2016), 60-83.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- _____. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *DİA*. 14/278-282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Tarih, 2015.
- İbnü'l-Adim, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Zübdetü'l-haleb min târîbi Haleb*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Muhammed Yusuf Dukâk. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- _____. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. çev. Abdülkerim Özeydin. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

- İbnü'l-Kalânîsî. *Târihu Dımaşk*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü Hassân, 1983.
- _____. *Zeylî Tarihi Dımaşk Tercümesi*. çev. Hasan Aydın. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık (kdy), 2023.
- İstek, Gülşen. “Haçlı Kroniklerine ve Batı Kaynaklarına Göre Kutsal Mızrak Efsanesi”. *Tarih Okulu Dergisi* 43 (2019), 1365-1383.
- Kahraman, Ferruh. *İslâm Kelâmı ve Hristiyan Teolojisine Göre Günah*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Katar, Mehmet. “Töve: Diğer Dinlerde”. *DİA*. 41/285-288. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- _____. *Yabudilik Hristiyanlık ve İslâm'da Töve*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2017.
- Komnena, Anna. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Michaud, J. F. *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*. çev. Güray Kırpık. Lotus Yayınevi, 2011.
- Monachus, Robertus. *Robert the Monk's History of The First Crusade: Historia Iberosolimitana*. çev. Carol Sweetenham. London and New York: Routledge, 2016.
- Nicolle, David. *The First Crusade 1096-99 Conquest of the Holy Land*. Oxford: Osprey Publishing, 2003.
- Nogent, Guibert de. *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*. çev. Robert Levine. Suffolk, Rochester: The Boydell Press, 1997.
- Özer, Serkan. “Haçlıların Antakya'yı Zaptına İslam Dünyasının Tepkileri”. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 65-92.
- Raimundus, Aguilers. *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*. çev. Süleyman Genç. Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- St Blaisen, Bernold of. “Chronicle”. çev. I. S. Robinson. *Eleventh-Century Germany: The Swabian Chronicles*. 245-337. Manchester Medieval Sources. Manchester and New York: Manchester University Press, 2008.
- Süryani Mihail. *Süryani Patrik Mihailin Vakainamesi: İkinci Kısım 1042-1195*. çev. Hrant D. Andreasyan. TTK Basılmamış Nüsha, 1944.
- Tudebodus, Peter. *Birinci Haçlı Seferi: Bir Tanığın Kaleminden Kudüs'e Yolculuk*. çev. Süleyman Genç. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Tümer, Günay. “Aslı Günah”. *DİA*. 3/496-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Urfalı Mateos - Papaz Grigor. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Vardan, Müverrih. *Türk Fetihleri Tarihi*. İstanbul: Post Yayınevi, 2017.
- I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*. çev. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Willermus, Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016.



17. Yüzyıl İngiltere'sinde Gizli Bir Üniteryan: Isaac Newton

► Araştırma makalesi / Research article

Talha FORTACI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religions | ROR ID: [037vfvf096](https://orcid.org/037vfvf096) | Karaman, Türkiye

ORCID: [0000-0002-6539-9302](https://orcid.org/0000-0002-6539-9302) | talhaforta@gmail.com

Atf: Fortacı, Talha. "17. Yüzyıl İngiltere'sinde Gizli Bir Üniteryan: Isaac Newton", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 23-42

Öz

Isaac Newton (1642-1727) bilim tarihinin en önemli figürlerinden biridir. Evrensel çekim yasası ve hareket yasaları da dahil olmak üzere fizik ve matematikte çığır açan keşifler yapmıştır. Ayrıca hem teorik hem de pratik simya ile derinlemesine ilgilenmiştir. Newton, bilimsel çalışmalarının yanı sıra yetiştiklik hayatı boyunca erken Kilise tarihi ve Kutsal Kitap'ın yorumu konularında da kalem oynatmış bir isimdir. Teoloji alanındaki görüşleri çok bilinmese de Newton'ın bu bahiste önemli açılımları vardır. Özellikle teslis hakkındaki görüşlerinin gelenekten ayrılan bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Tanrı'nın sıfatları, Mesih ve Kefareti, teslisin unvanları olan Baba ve Oğul Newton'ın üzerinde durduğu temel teolojik konulardan biridir. Bahsi geçen konular irdelerken temel kaynak olarak Kutsal Kitap'ı referans aldığı, bunun yanında Augustinus, Athanasius ve Origen gibi kilise babalarının yorumlarına da hakim olduğu bilinmektedir. Bu makalenin temel iddiası Newton'ın Üniteryanizm olarak ifade edilen hareket Hıristiyanlık anlayışı bakımından özellikle de İsa Mesih konusunda çok yakın olduğudur. Bu bakımdan makalede Isaac Newton'ın teslis hakkındaki düşüncelerinin bir analizi yapılmaktadır. Çalışmanın amacı, teslis karşıtı görüşleriyle temayüz eden Isaac Newton'ın teslis hususunda Hıristiyan geleneği içerisinde nerede konumlandırılacağıni tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Üniteryanizm, Isaac Newton, Teoloji, Heretizm, Teslis

A Secret Unitarian in 17th Century England: Isaac Newton

Cite as: Fortacı, Talha. "A Secret Unitarian in 17th Century England: Isaac Newton", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 23-42

Abstract

Isaac Newton (1642-1727) is one of the most important figures in the history of science. He made groundbreaking discoveries in physics and mathematics, including the universal law of gravity and the laws of motion. He was also deeply interested in alchemy, both theoretical and practical. In addition to his scientific endeavours, Newton wrote throughout his adult life on early church history and biblical interpretation. Although his views on theology are not well known, Newton had important expansions in this area. In particular, it can be said that his views on the Trinity take a different approach from the tradition. The attributes of God, Christ and His atonement, the Father and the Son, are some of the main theological issues that Newton emphasised. It is known that he used the Bible as his main source of reference when analysing these topics, and that he was also familiar with the interpretations of Church Fathers such as Augustine, Athanasius and Origen. The main claim of this article is that Newton's understanding of Christianity is very close to the so-called Unitarianism, especially in terms of Jesus Christ. In this respect, this article analyses how Isaac Newton thought about the Trinity. The study aims to determine where Isaac Newton, who is notable for his anti-trinitarian views, can be placed within the Christian tradition on the question of the Trinity.

Keywords: Christianity, Unitarianism, Isaac Newton, Theology, Heretism, Trinity

Giriş

25 Aralık 1642'de İngiltere'de dünyaya gelen Isaac Newton, bilim tarihinde en önemli simalar arasındadır. Çocukluğu üvey babasının kütüphanesi içerisinde geçen Newton, hayatı boyunca okumaya, araştırmaya ve incelemeye şevkle bağlanmış biridir.¹ Yerçekimi kanununu ve kendi adıyla anılan üç meşhur hareket yasasını keşfederek bunları matematiksel olarak formüle etmesi bilim camiasında meşhur olmasını sağlamıştır. Bunlara ilaveten, güneşi sistemin merkezine oturarak dünya merkezli evren anlayışını değiştirmesi de onun önemli buluşları arasında yer almaktadır.²

Genellikle yaptığı bilimsel çalışmalar ve buluşlarla bilinse de Newton aynı zamanda teolojiyle de ilgilenen derinlikli bir ilahiyatçıdır. Teolojiye dair yazılarının toplamının en az iki buçuk milyon kelimeden müteşekkil olduğu ve el yazması külliyatındaki en büyük kategoriye teolojik bahislerin oluşturduğu ifade edilmektedir.³ Hayatı boyunca her zaman çeşitli bir okuma yelpazesine sahip olmuştur ve bu ilgi alanları arasında teoloji baş sınırlardadır. Ancak Newton hayattayken teolojik görüşlerini çok açık etmemiştir. Bugün anlaşıldığına göre, Hıristiyanlık anlayışı gelenekten ve özellikle zamanının kabullerinden oldukça farklıdır.⁴ Bunun için teolojiye dair görüşlerini yaşamı sırasında açıktan dillendirmemiştir. En önemli eseri olan *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*'da (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) teolojiye dair bazı yorumları olsa da onun dinî görüşlerini kapsamlı bir biçimde bu eserinden çıkarmak zordur. Bununla birlikte Newton'un vefatının ardından o güne değin yayınlanmamış pek çok el yazması ortaya çıkmıştır.

Newton teolojisinin aydınlatılmasına ilişkin önemli bir dönüm noktası 1991 yılında el yazmalarının büyük bir kısmının kırk üç makara mikrofilm halinde yayınlanmasıyla yaşanmıştır. Bu koleksiyon akademisyenlere Newton'un yayınlanmamış yazılarının kopyalarını bir arada inceleme kolaylığı sağlamıştır. Bununla birlikte Newton belgelerinin uzun bir süre boyunca dünyanın dört bir yanında dağınık bir vaziyette bulunması fiziksel anlamda bunu imkânsız hale getirmiştir. Yedi yıl sonra, Newton'un metinsel mirasının incelenmesinin geleceği için büyük umut vaat eden Newton Projesi'nin kuruluşu gerçekleşmiştir. Newton Projesi el yazması transkripsiyonlarının giderek artan sayıda elektronik formda erişilebilir hale gelmesini sağlamıştır. Buna ilaveten Newton'un düşüncesinin sistematik bir biçimde anlaşılması konusunu yeni bir seviyeye yükseltmiştir. Newton'un günümüze ulaşan teolojik el yazmalarının bu proje tarafından hazırlanan ayrıntılı kataloğu, bu belgelerin çeşitliliğini ve kapsamını ortaya koymaktadır. Son olarak, 1991'den

¹ Enis Doko, *Dâbi ve Dindar* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 9-14 Isaac Newton'un hayatıyla ilgili bazı biyografi çalışmalarına örnek olarak bk. Gale E. Christianson, *Isaac Newton* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2005); James Gleick, *Isaac Newton* (New York: Vintage, 2003); A. Rupert Hall, *Isaac Newton* (Edinburgh: Cambridge University Press, 1992).

² İshak Arslan, "Evrenin Mekanik Tasarımı: Newton", *Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1000-1015.

³ Stephen D. Snobelen, "The Theology of Isaac Newton's Principia Mathematica: A Preliminary Survey", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52/4 (2010), 378.

⁴ Newton'un şahsi doktoru Richard Mead, o vefat ettiğinde arkadaşına gönderdiği mektupta Newton için "Görüşleri hakkında bildiklerimden şu kadarını söyleyebilirim ki, ortodoks ilahiyatçılarımızın inanç ilkeleri haline getirdiği doktrinlere olmasa da vahye inanan bir Hristiyandı." ifadelerini kullanmıştır. Bk. David Boyd Haycock, "Claiming Him as Her Son: William Stukeley, Isaac Newton and Archeology of Trinity", *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, ed. John Brooke - Ian Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2005), 302.

bu yana kurumlarda, özel ellerde ve müzayedelerde bir avuç teolojik el yazması daha gün ışığına çıkmıştır. Bu el yazmaları boyut ve sayı olarak küçük olsalar da Newton'ın görüşlerinin aydınlatılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.⁵ Binlerce sayfadan oluşan bu yazmaların çoğu da onun teolojiyle ilgili görüşlerini muhtevidir.⁶ Newton'ın bu metinlerinden, kutsal metinlerin analizinden yola çıkarak bir dizi teolojik soruyu anlamaya çalışırken geniş çaplı bir arayışa girdiği anlaşılmaktadır.⁷

Newton, kendi teolojik bakış açısını yansıtan pek çok metin kaleme almıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere ölümünün ardından ortaya çıkan el yazmaları onun teolojik görüşlerini yansıtan en açık metinlerdir. Bu bakımdan, makalemizde söz konusu metinlerden mümkün mertebe faydalanılmıştır. Ayrıca, bir diğer önemli kaynak da onun *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri) isimli eseridir. Bunlara ilaveten, Batı akademik literatürüne bakıldığında ise Newton'ın teolojik görüşlerini ele alan hatırı sayılır kitap ve makale dikkati çekmektedir. Çalışmada bu akademik araştırmalardan da yararlanılmıştır. Ülkemizde Newton'ın Hıristiyanlık anlayışını özellikle teslis hakkındaki düşüncelerini müstakil olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Türkiye'de Isaac Newton'ın teolojiye dair görüşlerini konu edinen belki de tek çalışma Enis Doko'nun kaleme aldığı "Dahi ve Dindar" isimli kitaptır. Yazar bu çalışmasında Newton'a ait birkaç metnin tercümesini yapmakta ve bu metinlere dair birtakım analizlere yer vermektedir. Kitapta Newton'ın teslis hakkındaki görüşlerine de yer verilmektedir ancak bu görüşlerin dinler tarihi perspektifinden detaylı bir değerlendirmesi yapılmamıştır.⁸ Dolayısıyla, makalemizin Türkçe literatürdeki ilgili boşluğu doldurmak için alana mütevazı bir katkı sunacağını ifade edebiliriz.

Principia'nın ikinci (1713) ve üçüncü (1726) baskılarında yer alan *General Scholium* (Genel Açıklama) bölümü, Newton'ın teoloji üzerine nadir yorumlarından bazıları içerir. Bu kısa ama son derece zengin kısım Newton'ın doğa felsefesi ve teoloji düşüncesinin önemli yönlerini bir araya getirir. Newton, *General Scholium*'da hem geleneksel mekanik felsefeye hem de Tanrı'yı Doğa ile özdeşleştiren felsefi anlayışlara yönelik eleştiriler yapmaktadır.⁹ Newton bu bölüme, gök cisimlerinin hareketlerinin Descartes'ın mekanik hipoteziyle nasıl açıklanamayacağını anlatarak başlar. Newton'ın ifadesiyle, bir doğa filozofunun görevi yerçekimini açıklamak için hipotezler "icat etmek" değil olgulardan "önergeler" çıkarmak ve bunları "tümevarım yoluyla" genelleştirmektir.¹⁰

⁵ Stephen D. Snobelen, "To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy", *Science and Dissent in England, 1688*, ed. Paul B. Wood (Aldershot&Hampshire: Ashgate, 2004), 4; Newton projesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. "<https://www.newtonproject.ox.ac.uk/>" (19 Şubat 2024).

⁶ Newton'ın söz konusu el yazmalarının bir bölümü 1936'da bir orta doğu uzmanı olan Abraham Şalom Yehuda (1877-1951) tarafından Londra'daki Sotheby's'de halka açık bir müzayedede satın alınmıştır. Bugün İsrail Ulusal Kütüphanesinde muhafaza edilen bu metinlerin transkripsiyonu ve İngilizce tercümesi yapılmıştır. Metinler için bk. "<https://www.nli.org.il/en/discover/humanities/newton-manuscripts>", ts. (Erişim 29 Aralık 2023); Yehuda'nın elindeki teolojik metinlerin John Maynard Keynes tarafından kendisine verildiği, daha doğru bir ifadeyle Keynes ve Yehuda arasında Newton yazmalarına dair bir değiş tokuş olduğu bilgisi de vardır. Detaylı bilgi için bk. "<https://www.newtonproject.ox.ac.uk/history-of-newtons-papers/sotheby-sale>" (19 Şubat 2024).

⁷ Margaret J. Osler (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 254.

⁸ İlgili eser için bk. Doko, *Dâbi ve Dindar*.

⁹ Isaac Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1729), 2/542-547.

¹⁰ Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/542-543.

Bu metodolojik çerçevede, Newton'ın Tanrı hakkındaki tartışmaların, doğal fenomenlerin gözlemine dayandıkları sürece doğa felsefesine ait olduğunu iddia etmesine olanak tanır.¹¹ Buna uygun olarak, Tanrı hakkındaki tartışma, doğanın mükemmel yapısının bir Yaraticısının varlığına tanıklık ettiği tasarım argümanının tipik bir ifadesiyle başlatılır.¹² Bunu izleyen Tanrı tanımlamasıyla Newton, doğanın canlı olduğunu ve gizli niteliklerle donatıldığını ima etmediğini açıkça ortaya koyar; aksine Newton'ın Tanrısı, yarattıkları üzerinde mutlak bir hükümdar olarak hüküm süren Kutsal Kitap'ın Tanrı'sıdır. Newton'ın Tanrı'ya ilişkin diğer yorumlarında, Kutsal Kitap tefsiri, erken dönem Kilise ve diğer dinler üzerine on yıllardır sürdürdüğü araştırmalarından mülhem çeşitli düşünce çizgileri bir araya gelmektedir.¹³ Bazı araştırmacıların, Newton'ın hem doğa yasalarına tabi olan hem de gücü yaratılmış doğal mekanizmayı istediği zaman değiştirmeye yeterli, aktif, dualara cevap veren, kehaneti yerine getiren bir Tanrı sentezinde paradoksal bir gerilim olduğunu düşündükleri ifade edilmektedir.¹⁴

Newton'ın "Tanrı" kelimesi hakkındaki iddiaları özellikle ilgi çekicidir. Newton için bu göreceli bir terimdir ve yalnızca "Tanrı" olarak adlandırılan varlığa tabi olduğu söylenen varlıklara atıfta bulunularak tanımlanabilir. Bu akıl yürütmenin sonuçları Newton'ın teolojik el yazmalarında geniş bir şekilde görülmektedir. Onun bakış açısına göre, aynı zamanda bu akıl yürütmenin de bir sonucu olarak doğru ve yanlış tanrılar ve daha yüksek ve daha düşük tanrılar vardır. En yüce Tanrı tanım gereği sadece bir tanedir ve Newton'a göre bu, Kutsal Kitap'ın Tanrısı yani yalnızca Baba Tanrı'dır. Mesih yüce bir Tanrı değildir. Bu nedenle *General Scholium*'dan hareketle teolojik olarak geleneksel teslisçi bir anlayışın izleri sürülebilse de zımni bir teslis eleştirisi olduğu da söylenebilir. Metin on sekizinci yüzyılın başlarında da zaman zaman bu şekilde yorumlanmıştır.¹⁵ Bu çıkarımı doğrular bir biçimde, vefatının ardından keşfedilen el yazmaları Newton'ın hiç de geleneksel bir Hıristiyanlık anlayışına sahip olmadığını göstermektedir.

Bu makalede Isaac Newton'ın Hıristiyanlıkla ilgili görüşleri özellikle teslis bağlamında incelenmektedir. Hıristiyanlık tarihinde kendisine gelene kadar tevarüs eden teslis karşıtı gelenekte Newton'ın hangi bakış açısını temsil ettiğinin tespit edilmesi önemli bir girişim olacaktır. Nitekim Newton teslisi reddeden ilk ve tek Hıristiyan değildir. Hıristiyanlık tarihinde Newton'dan önce de teslis karşıtı görüşleriyle öne çıkan pek çok Hıristiyan düşünür ve ilahiyatçı vardır. Bu doğrultuda makalenin en önemli soruları şunlardır; Newton teslisi niçin reddetmektedir? Gelenek dışı Hıristiyanlık anlayışını inşa ederken hangi düşünce veyahut akımlardan etkilenmiştir? Teslis hakkındaki görüşlerinin özgünlüğü nedir? Newton'ın teslis anlayışı daha önce ortaya çıkmış teslis karşıtı düşüncelerle hangi açılardan benzetilmekte ve hangi yönlerden ayrılmaktadır? Makalede Newton'ın eserleri çerçevesinde bir doküman analizi yapılmakta ve teolojik anlayışının Hıristiyanlık içerisinde hangi düşünce ve

¹¹ Ernest Wolf-Gazo, "Din Bağlamında Newton'ın Bilim Anlayışı", çev. İbrahim Özdemir, *Journal of Islamic Research* 6/4 (1992), 285-289.

¹² "Bu Varlık her şeyi yönetir... her şeyin Rabbi olarak; ve hakimiyetinden dolayı ona Rab Tanrı... ya da Evrensel Hükümdar denir; çünkü Tanrı'nın kullara saygısı vardır; ve Tanrılık Tanrı'nın kullar üzerindeki hakimiyetidir." Bk. Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/544.

¹³ Pablo Toribio, "Newton on Theology", *An Anthology of European Neo-Latin Literature*, ed. G. Manuwald vd. (London: Bloomsbury, 2020), 2; Scott Mandelbrote, "A Duty of the Greatest Moment': Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism", *The British Journal for the History of Science* 26/3 (1993), 283.

¹⁴ Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, 254.

¹⁵ Toribio, "Newton on Theology", 2-3.

akımlarla benzeştiği/ayırıştığı konularının açıklığa kavuşmasında mukayeseli bir metodoloji benimsenmektedir.

1. Isaac Newton'ın Düşüncesinde Teslis

Newton'ın dini ele aldığı çerçevede klasik Hıristiyan teolojisinden çok farklı bir perspektifi yansıtmaktadır. Ona göre gerçek dinin en önemli özelliği, dünyayı insanların tapındığı Tanrı'nın mabedlerinden biri olarak görüp onu inceleyerek hakikatlerini kavramanın en önemli ibadet olduğunu vaz etmesidir. Bundan dolayı Newton, erken dönemlerdeki kendisini dine adanmış kimselerin doğanın gerçek yapısını bilme konusunda diğer insanlardan çok daha yetenekli olduklarını ve bunu teolojilerinin büyük bir parçası olarak gördüklerini ifade etmiştir.¹⁶ Newton bu nedenle eskilerin dünyevi tapınaklar ile göksel tapınak arasında ve dolayısıyla teoloji ile kozmoloji arasında bir bağlantı gördüklerine inanmıştır. Doğanın deneysel olarak incelenmesini içeren ve on yedinci yüzyılın sonları ile on sekizinci yüzyılın başlarında birçok doğa filozofu tarafından savunulan fiziko-teoloji idealinin, antik *prytaneum*'da önceden var olduğunu düşünmüştür. Tanrı hakkındaki bilgi doğada keşfedilebildiği için (tıpkı Tanrı hakkındaki bilginin Kutsal Yazılarda da keşfedilebilmesi gibi) doğanın incelenmesi adına saf ve doğru bir yöntem gereklidir.¹⁷ Newton'ın bu bakış açısı genel geçer teolojik kabullerin çok ötesinde konumlanan bir anlayışın ürünüdür ve bu haliyle İsa-Mesih merkezli Hıristiyan dini düşüncesinin dışında yer alır.

Newton'ın dinî meselelere karşı merakı doğa felsefesine olan ilgisinin belli olmasından çok daha önce ortaya çıkmıştır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'i inancın ve dinî yaşantının merkezine koyan Protestan bir dünyada büyümüştür.¹⁸ Bununla birlikte, metinlerinden anlaşıldığı üzere Newton doğa felsefesi ile teolojiyi çoğu zaman birlikte ele almayı tercih etmektedir.¹⁹ Henüz üniversite yıllarında tuttuğu notlarda Tanrı, yaratılış, ruh ve Kutsal Kitap tefsiri tartışmaları gibi konuların doğa felsefesi hakkında yazdığı bölümde de yer alması bunu kanıtlar niteliktedir.²⁰ Onun düşüncesinde doğa, alçakgönüllü ve tümevarımcı bir metotla okunması gereken bir kitaptır ve böyle okunduğunda kişiyi yaratıcıya götürür. Aynı şekilde Kutsal Kitap'ın da benzer bir yaklaşımla okunması insanı tek ve gerçek Tanrı'ya götürecektir. Aşağıdaki ifadeleri bu anlayışı yansıtan önemli örneklerdendir:

Çıplak gözle bakıldığında nesnelerin en büyük çeşitliliğini sergileyen dünya, felsefi bir anlayışla incelendiğinde iç yapısında çok basit görüldüğü ve ne kadar iyi anlaşılırsa o kadar basitleştiği gibi, bu görülerde de öyledir. Tanrı'nın işlerinin mükemmelliği, hepsinin büyük bir sadelikle yapılmış olmasıdır. O düzenin Tanrı'sıdır, karışıklığın değil. Bu nedenle, dünyanın yapısını anlamak isteyenlerin bilgilerini mümkün olan yalınlığa indirgemek için çaba göstermeleri gerektiği gibi, bu metinleri (Vahiy Kitabı) anlamaya çalışırken de öyle olmalıdır.²¹

¹⁶ Stephen D. Snobelen, "The True Frame of Nature': Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy", *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, ed. John Brooke - Ian Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2005), 223.

¹⁷ Snobelen, "The True Frame of Nature': Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy", 245-246.

¹⁸ Mandelbrote, "A Duty of the Greatest Moment': Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism", 284.

¹⁹ Snobelen, "To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy", 4.

²⁰ J. E. McGuire - Martin Tamny, *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 337-9, 356-7, 374-5, 376-7, 406-9.

²¹ Isaac Newton, *Yabuda MS 1.1a*, Jewish National and University Library, 14r.

Yukarıdaki ifadeleri çerçevesinde, Newton'ın bilimsel rasyonalitesinin onun Kutsal Kitap kehanetlerini yorumlama yaklaşımını da etkilediği düşünülmektedir. Bilimsel kanıtlamada olduğu gibi Kutsal Kitap yorumlamasında da doğruluk testlerinin sabitlik ve tutarlılık olduğu vurgulanmaktadır.²² Esasen Isaac Newton'ın bilim ve felsefeye olan ilgisinin temelde Tanrı ve hakikate olan tutkusuyla bağlantılı olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Üvey babası Rahip Barnabas Smith'in 1653'teki ölümünden sonra geride bıraktığı iki ila üç yüz teoloji kitabını erken yaşlarda okumaya başlamış olması teolojiye olan ilgisini gösteren bir durumdur. Cambridge'deki Trinity College'a girdiği 1661 yılında satın aldığı bilinen on kitaptan dördünün teoloji üzerine olması söz konusu ilginin bir başka tezahürüdür.²³ Newton'a göre Hıristiyanlık, Kilise'nin belli bir zaman zarfında bozulmasının ve doktrinsel olarak gerçek inançtan sapmasının dolaylı olarak anlatılmasıyla sahte eklentilerinden arındırılabilir. Hıristiyan dininin aslı sadedir ancak putperestlerin ve kabalacıların kutsal metinleri ahlaki bir anlamdan metafizik bir anlama doğru zorlayarak anlaşılmasız hale getirmeleriyle bozulmuştur.²⁴ Bu bakımdan Hıristiyanlıkla ilgili tüm hususların doğru anlaşılması kilise tarihinin objektif bir biçimde okunmasıyla mümkündür.²⁵

Newton'ın kadiri mutlak Tanrısı ve bu Tanrı'ya bağımlı doğa görüşü bir bütünün iki yarısıdır. Her birinin doğru anlaşılması, sırasıyla doğa ve Kutsal Kitapların da doğru anlaşılmasıyla sonuçlanır. Ancak ona göre Athanasius ve Homoousiusçular (Baba ile Oğul'un aynı özden olduğunu savunanlar) metafizik ve doktriner yenilikler aşılıyarak dinde bir irtidat meydana getirmişlerdir. Descartes ve diğer mekanik filozoflar da doğa felsefesinde yanlış bir yol tutmuşlardır. Doğanın hakikatinin yerine felsefi romantizm getirecek bir yozlaşma ve insani gurur yolu teklif etmişlerdir. Hipotezler, tıpkı doğa felsefesinde katı kürelere ve girdaplara yol açtığı gibi, dinde de maddileşmeye ve teslis gibi "iğrenç" dogmalara yol açmıştır ve her ikisi de putperestliğin biçimleridir.²⁶

Newton, kabalacıların, platoncuların ve gnostiklerin ortak bir yanlış doktrine sahip olduklarını ve bu doktrini din değiştirdikleri sırada Hıristiyan teolojisine aşıladıklarını düşünülmektedir. Bu doktrin, küçük ruhani varlıkların Tanrı'dan türediği ve O'nun özünden olduğu düşüncesidir. Buna ilaveten, bahsedilen grupların bir diğer ortak yanışı südur düşüncesine sahip olmalarıdır. Newton, bu düşüncenin bir sonucu olarak Tanrı'nın zihninde yer alan düşünceleri ya da fikirleri gerçek varlıklar ya da tözler olarak kabul ettiklerini ve bunların erkek ve dişi olduklarını ve hayvanların ürettiği gibi ya da putperestlerin tanrılarının ürettiğini varsaydıkları gibi töz yayarak ürettiklerini düşündüklerini ifade etmektedir. Bu nedenle onları Tanrı'yla özdeş saymışlar ve büyük bir yanlışya düşmüşlerdir.²⁷

²² Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, 255-256.

²³ Richard Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 58,309-310.

²⁴ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 5, 97v).

²⁵ Isaac Newton, *Yabuda MS 11*, Jewish National and University Library, 1r.

²⁶ Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 58-59; Snobelen, "The True Frame of Nature": Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy", 261.

²⁷ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 108v); Newton başka bir metninde İsa'nın havarilerini metafiziği bilgisiz sıradan insanlara, onların eşlerine ve çocuklarına vaaz etmeleri için gönderip göndermediğini sorarak bu durumu tekraren eleştirmektedir. Bk. Isaac Newton, *Keynes MS. 11*, King's College; Manuel, Newton'ın Athenagoras'ı Mesih'i her şeyin "ideası" olarak adlandırdığı ve onu Platoncuların Logos'u gibi gördüğü için eleştirdiğini aktarır. Bk. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, 71-72.

Newton'a göre, dünyanın tek bir Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını inkâr eden ve yüzlerce pagan ruhun, yarı tanrıların, tanrıların ve şeytanların doğuşu ve çoğalmasıyla ilgili masalları hatırlatan böyle bir doktrin, on emrin ilk ve en önemli kuralının inkârı olan yozlaşmanın göstergesidir. Bu yozlaşmanın kaynağını çok gerilerde, ilkel Mısır ve Keldani tek tanrıcılığının, doğadaki güçlere gerçek güçler atfeden karışık bir metafizik putperestliğe dönüşmesinde keşfetmiştir. Bazı araştırmacılar bu konunun on yedinci yüzyılda çokça tartışıldığını ve Newton'ın yaklaşımının bazı erken dönem kilise babalarına ve İbn Meymun'a kadar izlenebilen çağdaş teorilerin bir karışımı olduğu görüşündedir.²⁸

Newton'ın klasik teslis formülasyonuna karşı oluşunun bir diğer nedeni kilise tarihi anlayışıdır. İznik Konsili sonuçlarının Athanasius tarafından çarpıtıldığını ve onun inanç yorumunun ilk Kilise Babalarının gerçek görüşlerinden bir sapmayı temsil ettiğini düşünmektedir. Ona göre Athanasius ve Roma Kilisesi Kilise'ye sahte bir teslis doktrini sokmuş ve büyük irtidat IV. yüzyılda başlamıştır.²⁹ Bu cümleden olmak üzere, teslis karşıtı görüşleriyle bilinen ve günümüz Hıristiyanlarından Üniteryanların öncüsü kabul edilen Michael Servetus'un da benzer bir biçimde İznik Konsili'ni Hıristiyanlığın bozulmaya başladığı an olarak gördüğünü ve konsilde alınan kararların özellikle hipostatik birlik anlayışını reddettiğini burada kaydetmek önemli olacaktır.³⁰

Newton'ın kullandığı eşzamanlı kehanet yorumlama yöntemi Yuhanna ve Timoteos'un mektuplarındaki bazı ayetlerin gerçekliğini sorgulamasına, Hıristiyanlığı yolundan saptıran durumun teslisçi anlayış olduğunu düşünmesine ve Eski Ahit kitaplarına atfedilen geleneksel yazarlardan şüphe etmesine yol açmıştır.³¹ Daha açık bir ifadeyle, Newton teslis doktrininin geleneksel metafizik temeline katılmamakla kalmamış aynı zamanda bunu kanıtlamak için kullanılan Kutsal Kitap metinlerinin (örneğin Yuhanna I ve I. Timoteos: III gibi) de hatalı olduğunu düşünmüştür.³² Newton'a göre Tanrı'nın dili matematiktir. Peygamberlerin dili ise Tanrı'nın amaç ve yöntemlerini insanlara iletmektedir. Newton bu ikisini anlamının, uzlaştırmanın ve yozlaşmış dinin gizlediği hakikatleri deşifre etmenin kendi görevi olduğunu düşünmüştür. Matematikğin problemleri ilahî heybetin çözümlerinde son bulmakta ve matematiksel dil teslis hakkındaki teolojik problemleri çözmektedir.³³

Newton'ın teolojik kabullerini özellikle teslisin uknumları hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce belirtmemiz gereken en önemli husus, onun dinî alanda reform niteliği taşıyan düşüncelerinin türedi fikirler olmadığıdır. Özgünlük bakımından evet Newton bilhassa teslis konusunda son derece kendine has yorumlar yapmıştır. Ancak bunları Newton'ın yaşadığı dönem ve coğrafyadan bağımsız okumak konuyu eksik anlamaya sebep olabilir. Yaşadığı çağ itibarıyla bakıldığında zaten Hıristiyanlık bir reform sürecinden geçmektedir. Luther ve Calvin gibi ilahiyatçıların başlattığı hareket Katolik Kilisesi'nin otoritesini çoktan yıkmış, ayrıca dinî alanda daha önce tartışılıyor olsa da görünürlüğü olmayan pek çok mevzuu gün yüzüne çıkarmıştır.³⁴ Sadece dinî düzlemde değil, rönesansın getirdiği ivmeyle bilim ve felsefe

²⁸ Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, 69.

²⁹ Thomas C. Pfizenmaier, "Was Isaac Newton an Arian?", *Journal of the History of Ideas* 58/1 (1997), 63-64.

³⁰ Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2022), 218.

³¹ Mandelbrote, "A Duty of the Greatest Moment": Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism", 294.

³² Herbert McClachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton* (Manchester, 1941), 101.

³³ Isaac Newton, *Yabuda MS 14*, Jewish National and University Library, 173r-173v.

³⁴ Konuyla ilgili detaylı malumat için bk. J. Leslie Dunstan, *Protestantism* (New York: George Braziller, 1962); Hans J. Hillerbrand (ed.), *The Protestant Reformation* (New York: Harper Perennial, 1968); Mario Colacci,

alanlarında da köklü bir dönüşümün yaşandığı yıllardır.³⁵ Teslis özelinde söylenecek olursa, Michael Servetus gibi düşünürler Newton'dan yaklaşık iki asır önce konuyu tartışmaya açan isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Dolayısıyla konuyu bu geniş çerçeveden ele almak ve Newton'ın Hıristiyanlık hakkındaki düşüncelerini bu bakış açısıyla incelemek doğru olacaktır.

1.1. Baba

1670'lerde Newton kendisini Tanrı Kelamı'nı derinlemesine incelemeye vermişti. Bu süreçte Kitab-ı Mukaddes üzerine yaptığı yoğun çalışmalar onu kısa sürede geleneksel Hıristiyanlığın temel ilkesi olan teslisin Kutsal Kitap sonrası bir bozulma olduğu sonucuna götürdü. Newton'ın teslis karşıtı görüşlerinin referans noktası bizzat Kitab-ı Mukaddes'ti ve bu teolojinin merkezinde Kutsal Kitap'ta "Baba" olarak ifade edilen Tanrı'nın gerçek Tanrı olduğu kabulü yer alıyordu. 1670'lerin başında yazdığı on iki teslis karşıtı ifadeden oluşan bir listenin ikincisinde şu iddiada bulunmaktaydı: "Oğul ya da Kutsal Ruh'a özel bir kısıtlama getirilmeksizin mutlak olarak kullanılan Tanrı kelimesi, kutsal metinlerin bir ucundan diğer ucuna kadar her zaman Baba'yı ifade eder."³⁷ Newton'a göre Baba ve Oğul arasındaki birlik bir töz birliği değil, ahlaki bir irade birliğidir.³⁸ Ayrıca ona göre Tanrı'nın tözü hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmanın da imkanı yoktur:

Onun [Tanrı'nın] nitelikleri hakkında fikirlerimiz vardır, ama herhangi bir şeyin gerçek özünün ne olduğunu bilmeyiz. Cisimlerin sadece şekillerini ve renklerini görürüz. Sadece seslerini duyarız. Sadece dış yüzeylerine dokunuruz. Sadece kokularını alır, tatlarını tadarız; ama içsel özlerni ne duyularımızla ne de zihnimizin herhangi bir refleks eylemiyle bilemeyiz: o halde Tanrı'nın özü hakkında da herhangi bir fikrimiz yoktur.³⁹

Doktrinel yenilikleri ayıklamaya ve ilk Hıristiyanların "orijinal" inancını geri kazanmaya kararlı olan Newton, Snobelen'in ifadesine göre 1675'lere geldiğinde eski "sapkınlık" olan Ariusçuluğa⁴⁰ benzer bir Tanrı görüşüne ulaşmıştı. Newton üzerine yazan düşünce tarihçileri, onun teslis anlayışına ilişkin değerlendirmelerinde geniş bir yelpazeye sahiptir. Bunlardan kimi onu bir Arius takipçisi olarak tanımlarken kimileri onun bir Üniteryan olduğunu dillendirmekte, çok az sayıda da olsa bir kesim ise onun ortodoks (mezhep anlamında değil) bir inanca sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna ilaveten Frank Manuel gibi bazı araştırmacılar ise Newton'ın teolojik ve kristolojik pozisyonunun herhangi bir akım veyahut grup içerisinde değerlendirilmemesi gerektiği kanaatinde dir.⁴¹

The Doctrinal Conflict Between Roman Catholic and Protestant Christianity (Minneapolis: T. S. Denison, 1962).

³⁵ Susan Wise Bauer, *Rönesans Dünyası*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013); Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Rönesans*, çev. Eren Buğlalılar - Barış Yıldırım (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014).

³⁶ Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*.

³⁷ Isaac Newton, *Yabuda MS 41*, Jewish National and University Library, 25.

³⁸ Newton, *Yabuda MS 41*, 25.

³⁹ Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/546.

⁴⁰ Sadece Snobelen değil Newton'ı bir Ariusçu olarak tanımlayan farklı araştırmacılar da vardır. Örnek için bk. Mandelbrote, "A Duty of the Greatest Moment": Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism", 283; Thomas C. Pfizenmaier, "Was Isaac Newton an Arian?", 315; Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, 58.

⁴¹ Snobelen, "The True Frame of Nature": Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy", 232-233.

Newton'a göre Kitab-ı Mukaddes'in ve gerçek Hıristiyanlığın tek Tanrısı olan Baba, ezeli ve ebedidir, her yerde hazır ve nazırdır, her şeyin bilgisi kendisinde olandır, yücedir, Dünya'yı ve gökleri yaratandır. O hiçbir mahlukatın görmediği ve göremeyeceğidir. O'nun haricindeki tüm varlıklar zaman zaman görülebilmektedir. Baba'nın kendinde var olan yaşam yine onun iradesiyle Oğul'a verilmiştir.⁴²

L.T. More gibi bazı araştırmacılar Newton'ı her ne kadar bir Ariuşçu olarak görmeye eğilimli olsalar da bu nitelendirmeyi tereddütsüz bir biçimde yapmak hiç de kolay değildir. Arius'un arkadaşı Nikomedialı Eusebius'a yazdığı bir mektuptan anlaşıldığına göre Ariuşçuluğun iki temel kabulü vardır. Bunlardan ilki Oğul'un yaratılmış olduğu, yoktan var edildiği ve bu anlamda diğer yaratılmışlar gibi olduğudur. İkincisi ise Oğul'un var olmadığı bir zaman olduğu yani Oğul'un ezeli olmadığı anlayışıdır.⁴³ Bu iki temel nokta Newton için de geçerlidir ancak yalnızca bunlardan hareketle onu bir Ariuşçu olarak tanımlamak doğru olmayabilir. Nitekim diğer başlıkta da ifade edileceği üzere Newton'ın İsa Mesih'i bir peygamber olarak görüşü ve onu yalnızca bir beşer olarak nitelendirmesi Ariuşçu düşüncelerden onu uzaklaştırmaktadır. Zira Arius'a göre İsa Mesih yaratılmış olsa da derece itibarıyla diğer insanlardan farklıdır.⁴⁴

Newton Baba'yı tarif ederken O'nun hareketsiz olduğunu, oysa mahlukatın bir yerden başka bir yere hareket edebildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Newton, hiçbir şeyin O'ndan daha dolu ya da daha boş olmadığını dillendirmekte ve O'nun doğanın ebedî zorunluluğu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, Newton için fiziksel evrenin açıklanmasında Tanrı kilit bir roledir.⁴⁵ Baba, insanoğlunu yaratmıştır ve insana hayatını devam ettirebilmesi için gerekli tüm nimetleri bahşetmiştir. Bundan dolayı bahşettiği tüm nimetler için O'na şükür borçluyuzdur. İsteklerimizin ve dualarımızın kabul edilmesi için yalnızca O'ndan yardım istemeliyizdir.⁴⁶ Bu çizgide onun kendi tasavvurundaki Tanrı üzerine sözleri dikkat çekicidir:

O ezeli ve ebedidir, her şeye gücü yeter ve her şeyi bilir, yani ezelden ebede kadar kalıcıdır ve sonsuzdan sonsuza kadar mevcuttur; her şeye hükmeder ve olan ya da olabilecek her şeyi bilir. O sonsuzluk ve ebediyet değil, ebedî ve sonsuzdur; süre ve mekân değil, kalıcı ve mevcut olandır.⁴⁷

Newton burada hem Tanrı'nın ebediliği ve her yerde hazır ve nazır oluşu hakkında derin bir kavrayışa sahip olduğunu göstermekte hem de panteizme karşı olarak bugün klasik teizmin tarafında yer aldığını belli etmektedir. Ayrıca, her yerde hazır ve nazır olan Tanrı'dan bahsederken yalnızca Baba'yı kastettiği ve böylece teslis uknumlarının eş değer tanrılar olduğu inancını reddettiği görülmektedir. Bu anlayış *General Scholium*'un Newton'ın çağdaşları tarafından gözden kaçırılan yönünü temsil eder ancak Newton'ın el yazmalarıyla doğrulanabilen anti-teslisçi bir tavrıdır.⁴⁸ Ayrıca Newton'ın evren tasavvuru metafizik

⁴² Newton, *Yabuda MS 41*, 25.

⁴³ William G. Rusch, *The Trinitarian Controversy, in Sources of Early Christian Thought Series* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 17.

⁴⁴ Rusch, *The Trinitarian Controversy, in Sources of Early Christian Thought Series*, 30.

⁴⁵ Abdülhan Ünlüsoy, *Postmodern Teoloji* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021), 53.

⁴⁶ Newton, *Yabuda MS 41*, 25; Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, 315-316; Newton Katolik Kilisesi'ne de muhalif olacak bir biçimde Tanrı'nın rahmetine mazhar olmak adına azizlere ve meleklerle dua edilmesi konusunda da olumsuz bir kanaate sahiptir. Bk. Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 4, 67v).

⁴⁷ Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/545.

⁴⁸ Haycock, "Claiming Him as Her Son: William Stukeley, Isaac Newton and Archeology of Trinity", 301.

mülahazalardan arındırılmış değildir. Çünkü Tanrı'nın doğasına ilişkin iradeci teorisinde Tanrı, ister doğrudan özel takdir eylemleri yoluyla ister tasarım argümanında açığa çıkan genel takdirin yaratıcı eylemi yoluyla dolaylı olarak olsun, her zaman doğayı denetlemektedir.⁴⁹

Buna ek olarak, Tanrı hakkında kendi teolojik el yazmalarında bulunan kavramların bir izdüşümünü burada da görmek mümkündür.⁵⁰ Daha önce de zikredildiği üzere Newton'ın "Tanrı" kavramı hakkında söyledikleri ayrıca dikkate değerdir. Zira ona göre Tanrı isminin veya isimlerinin meleklere veyahut krallara verilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Problem olan durum, meleklere ve krallara Yahudilerin Tanrısı'na tapar gibi tapmaktır. Çünkü Kutsal Kitap'ın bu husustaki emri açıktır: "Tanrı'n Rabb benim. Benden başka tanrın olmayacak."⁵¹ Dolayısıyla Newton'a göre Baba, biz de dahil olmak üzere her şeyin kaynağı "bir" olandır. Yüce Tanrı olarak tapınılmayı hak eden yalnızca O'dur.⁵²

Newton'ın Tanrı hakkındaki bu düşüncelerinden açıkça görüldüğü üzere o mutlak monoteist bir Tanrı anlayışına sahiptir. Baba hakkındaki tasvirlerinin pek çoğu geleneksel Hıristiyan anlayışındaki Baba Tanrı ile örtüşse de yalnızca O'na dua edilmesi ve yalnızca O'ndan yardım istenilmesi yönündeki telkinleri klasik teslis taraftarlarından onu ayıran en önemli detaylardır. Özellikle kendi dönemindeki teslis yanlısı Anglikan dindaşlarının bakış açısına göre bu düşünceler en derin sapkınlık alametidir.⁵³ Bundan dolayı Newton'ın Tanrı ile ilgili söz konusu teolojik tutumu kendi zamanı için hem reformist hem de "sapkın" olarak tanımlanabilir. Yaşadığı dönemde çok az kişi tarafından bilinmesine rağmen, İngiltere Kilisesi'nin on yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyılın başlarındaki Üniteryan muhalifleriyle⁵⁴ benzer radikal söylemleri paylaşıyor olması bize Newton'ı da bir Üniteryan olarak tanımlayabilmenin imkanını vermektedir.⁵⁵

1.2. Oğul

Newton'ın 1710'dan sonra kaleme aldığı düşünülen "Tanrı ve Mesih Üzerine On İki Makale"sinde İsa Mesih ile ilgili onun düşüncelerini çok net bir biçimde ortaya koyan şu ifadeler yer alır: "Her zaman yaşayan, her yerde var olan, her şeyi bilen, her şeye kadir, göğün ve yerin yaratıcısı olan tek bir Baba Tanrı ve Tanrı ile insan arasında tek bir aracı vardır: İnsan Mesih İsa."⁵⁶ İsa'yı burada bir beşer olarak zikretmesi kristolojik bakış açısının açılımlarını göstermesi bakımından önemlidir. Burada İznik Konsili'nde gördüğümüz "Tanrı'dan Tanrı,

⁴⁹ Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, 257.

⁵⁰ Snobelen, "The Theology of Isaac Newton's Principia Mathematica: A Preliminary Survey", 402.

⁵¹ Çıkış 20: 2-3.

⁵² Newton, *Yabuda MS 41*, 25; Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, 315-316.

⁵³ Snobelen, "The True Frame of Nature': Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy", 233.

⁵⁴ William Freke ve Stephen Nye gibi isimler örnek olarak verilebilir. Bk. Haycock, "Claiming Him as Her Son: William Stukeley, Isaac Newton and Archeology of Trinity", 311.

⁵⁵ Monoteist karakterli teslis karşıtı bir hareket olan Üniteryanizm'in İngiltere'deki varlığıyla ilgili bk. İsmail Yılmaz, *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994), 80-87; Newton'ın mutlak tek tanrıci yaklaşıma etki eden faktörler üzerine çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Bunlardan en meşhuru onun yaşadığı dönemde ses getiren hareketlerden biri olan Socianizm'dir. Bununla birlikte, Newton'ın düşüncelerinin Socianistlerle uyumadığını fakat onun İbn Meymun ekolüne mensup bir tek tanrıci olduğunu dillendiren yaklaşımlar da vardır. Bk. Thomas C. Pfizenmaier, "Was Isaac Newton an Arian?", 58.

⁵⁶ Isaac Newton, *Keynes MS. 8* (Cambridge UK: King's College, 1r.).

nurdan nur, hakiki Tanrı'dan hakiki Tanrı"⁵⁷ anlayışına tamamen ters bir İsa Mesih inancı vardır. Bu kristoloji, geleneksel Hıristiyanlık perspektifinden de Ariusçu İsa yaklaşımından da uzaktır. Bununla birlikte Hıristiyan mezhepleri içerisinde Üniteryanizm olarak ifade edilen hareketin İsa Mesih inancıyla Newton'ın pozisyonunun paralel olduğu izlenimi vardır.

Newton'ın düşüncesinde Tanrı, her şeyin sahibi kadiri mutlak bir güç olarak karşımıza çıkar. Geçmiş ve geleceğe ait bilginin de bütünü onda toplanmıştır. Ancak O, şeylerin bilgisini İsa Mesih'e anlatmıştır. Gökte, yerde ve dahi yer altında Baba'dan geleceğin bilgisini almaya layık tek kişi İsa Mesih'tir.⁵⁸ Çünkü bu özelliği ona veren bizzat Tanrı'nın kendisidir. Bu çerçeveden bakıldığında Newton'a göre İsa bir peygamberden başkası değildir.⁵⁹ İsa gelmeden önce de geldikten sonra da Tanrı'ya karşı yapılan her türlü tazim yine aynı şekilde Tanrı'ya yapılmaya devam etmektedir. İsa'nın gelişi Baba'ya hasredilen ibadetleri veyahut yüceltmeyi herhangi bir biçimde değiştirmemiş ve azaltmamıştır.⁶⁰ Bu düşünce geleneksel Hıristiyanlık anlayışıyla doğrudan çatışan bir pozisyon olarak okunmalıdır. Zira Hıristiyanlık İsa Mesih merkezli bir dindir. Geleneksel Hıristiyanlıkta Baba'ya yapılan her türlü tazim aynı şekilde Oğul'da yapılır ve Oğul da Baba'yla eş değer bir Tanrı olarak yüceltme görür.⁶¹ Dolayısıyla Newton'ın bu ifadelerinin onun Hıristiyanlık anlayışının kendine özgü bir çerçeveyi yansıttığı ifade edilebilir.

Newton'ın Oğul hakkında söyledikleri yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Örneğin, "Aracılık için İsa'ya yalvarmak zorunda değiliz. Eğer Baba'ya doğru düzgün yalvarırsak o bizim bağışlanmamıza vesile olacaktır. Etkili dualar Oğul adıyla Baba'ya yapılan dualardır. Yüce Tanrı olarak tapınılacak olan yalnızca Baba'dır. İsa'ya ise sadece katledilerek ve kanıyla kefaretimizi ödeyerek bizi kral ve papaz yapan Efendi, Mesih, büyük Kral, Tanrı'nın Kuzusu olarak tapacağız."⁶² şeklindeki açıklamaları yine İsa'yı bir peygamber olarak gördüğüne delil olabilecek ifadelerdir. Ayrıca, *General Scholium*'da her yerde hazır ve nazır bir Tanrı sunumu, mutlak uzayın Tanrı'nın uzamsal her yerde bulunuşunun bir yüklemi olduğu inancıyla bağlantılı olmakla kalmaz, aynı zamanda teslis karşıtı bir sonuca da sahiptir.⁶³ Çünkü Newton, şahsi el yazmalarında hareket edemezlik sıfatına sahip olanın Oğul değil, yalnızca Baba olduğu konusunda kararlıdır.⁶⁴

Kullandığı argümanlar, heterodoks kristolojide devrim niteliğinde yenilikler olmasalar da özgün bir yöne sahiptir. Newton'a göre, Tanrı ismi Kutsal Metinlerde hiçbir zaman teslisin üç kişisinden birden fazlasını aynı anda ifade etmek için kullanılmamıştır. Tanrı kavramı Oğul ya da Kutsal Ruh'la ilgili özel bir kısıtlama olmaksızın geçtiğinde her zaman Baba'yı ifade etmektedir.⁶⁵ Oğul'un Baba'nın iradesine bağımlı olduğunu itiraf etmesiyle, Baba'nın daha büyük olduğunu kabul etmesiyle ve gelecekteki tüm şeylerin öngörüsünün yalnızca

⁵⁷ Charles Joseph Hefele, *A History of Christian Councils*, çev. William R. Clark (Edinburgh: T&T Clark, 1891), 294; Turhan Kaçar (ed.), *İzmit Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 20223), 219.

⁵⁸ Newton, *Yabuda MS 41*, 25, 25; Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, 315-316.

⁵⁹ Louis Trenchard More, *Isaac Newton: A Biography 1642-1727* (New York: C. Scribner's Sons, 1934), 642-643.

⁶⁰ Newton, *Yabuda MS 41*, 25.

⁶¹ Hefele, *A History of Christian Councils*, 293-295.

⁶² Newton, *Yabuda MS 41*, 25.

⁶³ Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/243-246.

⁶⁴ Newton, *Keynes MS*. 8 (1r.).

⁶⁵ Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, 59.

Baba'da olduğunu kabul etmesiyle Baba'nın Oğul'dan farklı oluşunu kanıtlamaktadır. Oğul'un nitelikleri Baba tarafından bahşedildiği için doğalarının bir ve aynı olduğunu söylemek büyük hatadır. Şayet Baba ve Oğul egemenlikte birleşirlerse, Oğul Baba'ya tabi olur ve onun tahtında oturursa, onlara iki Tanrı demek, bir Kral ve onun vekiline iki kral demekten daha kolaydır.⁶⁶

Tanrı'nın doğasını Kutsal Kitap'ta açıklandığı şekliyle ya da "Doğa Kitabı"nda açıklandığı şekliyle okumak akıl ve inanç arasındaki ilişki bağlamında Newton nazarında herhangi bir problemi beraberinde getirmez. Bu doğrultuda, Newton'ın hem Mesih'in doğası hem de Baba Tanrı'nın doğası hakkında vardığı sonuçlar çoğunlukla Kutsal Kitap referanslıdır ve bu sonuçların geneli "Oğul birçok yerde Baba'nın iradesine bağlı olduğunu itiraf eder" anlayışıyla temellendirilir:

Baba'nın yüce olarak adlandırılması uygun bir sıfattır. Çünkü her şeye kadir Tanrı'dan her zaman Baba'yı anlarız. Yine de bu, Oğul'un yüceliğini sınırlamak için değildir çünkü Baba'nın yaptığını gördüğü her şeyi O'da yapar (Baba'nın izni ve iradesiyle). Ancak tüm gücün aslında Baba'da olduğunu, Oğul'un kendisinde hiçbir güç olmadığını ve esasen tüm gücünü Baba'dan aldığını O da kabul eder. Ayrıca kendi başına hiçbir şey yapamayacağını itiraf eder.⁶⁷

Nihayetinde Newton'ın anlayışında tüm tazimin son bulunduğu kişi yalnızca Baba'dır. Burada İsa'ya ilk emri (on emrin) ihlal etmeden "Tanrı" diyebilirsek de ona "Her şeye gücü yeten Tanrı" olarak değil, sadece hükümdarlık makamıyla ilişkili olarak, "Rab, Mesih, Büyük Kral ve Tanrı Kuzusu" gibi sıfatları kullanabiliriz. Bu bakımdan Newton teolojisine göre Mesih'e ontolojisi temelinde değil Hıristiyanlık içerisinde ifade ettiği anlam bakımından bir tazim söz konusudur:

Kutsal kitapta İsa Mesih'e yapmamız emredilen tazim onun ölümüne ve Tanrı'nın sağına yüceltilmesine bağlanmıştır. Ona Rabbimiz ve Kralımız olarak saygı duyarız ancak gerçek yüceltme Baba'ya yöneliktir. Oğul'a yapılması gereken yüceltmeyi Baba'ya yaparsak Patripaşçı oluruz. Baba'ya yapılması gereken tapınmayı Oğul'a yapmak da iki yaratıcı ortaya çıkarmak ve çoktanrıçılıktan suçlu olmak anlamına gelir. Her iki durumda da pratikte Baba ve Oğul'u inkâr etmiş oluruz. Tanrı'ya (Baba) ve Kuzu'ya (İsa Mesih) birlikte kutsama, onurlandırma, yüceltme verebiliriz ama bu farklı açılardan olmalıdır. Tanrı'ya, yeri ve göğü yaratan her şeye gücü yeten Baba Tanrı olduğu için; Kuzu'ya ise bizim için öldürülen, günahlarımızı kendi kaniyle temizleyen ve Baba Tanrı'nın sağına yüceltilen Rab olduğu için bir yüceltme söz konusudur. Onlara tazim gösterirken erken dönemki imanda onlara verilen karakterlere sadık kalmalıyız. O zaman güvende oluruz.⁶⁸

Yukarıdaki ifadeler Newton'ın Oğul'a yüklediği pozisyonu çok açık bir biçimde göstermektedir. Onun Oğul'u geleneksel Hıristiyanlık öğretisinde yer alan teslisin ikinci unsuru olan Oğul değildir. Bu yüzden de mevzu bahis kabulü "batının bu garip dini" ve "üç eşit Tanrı kültü" olarak nitelendirmekten çekinmemiştir.⁶⁹ En önemlisi, Newton'a göre yüce hâkimiyete sahip bir Tanrı, özü bakımından bölünemezdir. Tanrısallığın herhangi bir

⁶⁶ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 154r).

⁶⁷ Isaac Newton, *Yabuda MS 14*, Jewish National and University Library.

⁶⁸ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 46); Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 68).

⁶⁹ Isaac Newton, *Yabuda MS 1.4*, Jewish National and University Library, 50; Isaac Newton, *Yabuda MS 11*, Jewish National and University Library, 7.

putperestlik biçiminde bu şekilde seyreltilmesi Newton'ın yaşamı boyunca temel teolojik kaygılarından biri olmuştur. Gerçek ve yüce hâkimiyetin Rab Tanrısı dışında herhangi bir şeye tapınmak, Tanrı'nın hâkimiyetinin mutlak doğasını azaltır ve putperestlik teşkil eder.⁷⁰

Sobelen, 1726'daki baskısında yer alan bir başka eklemede *General Scholium*'un teslis karşıtı argümanını daha da güçlendirdiğini dile getirmektedir. “Farklı zamanlarda, farklı duyu ve hareket organlarında bulunan her duyarlı ruh aynı bölünmez kişidir” ifadesini birkaç satır sonra “Tanrı her zaman ve her yerde bir ve aynı Tanrı’dır” ifadesiyle takip eden Newton, Üniteryan Hıristiyan inancının “Tanrı birdir” (Deus est unus) ifadesini *Principia*'ya yerleştirmeyi hem de kendi dindaşlarına göre “sapkın” bir inanç olan Tanrı'nın tek kişiliğini ima etmeyi başarmıştır. Bu teslis karşıtı anlayış çerçevesinden bakıldığında, Newton'ın yaratılışın birliğinin Tanrı'nın birliği üzerine kurulu olduğuna dair kanaatinin daha da önem kazandığı anlaşılmaktadır.⁷¹

Yine *General Scholium*'dan anlaşıldığı üzere, Newton'ın düşüncesinde Baba Oğul'a güç, egemenlik ve otorite vermiştir. Bu bakımdan İsa Mesih'in yüceltilmesi gereken tek nokta budur. Bunun haricinde evrenin nihai ve temel ilkesi olarak Baba'nın yanında Oğul'a da aynı vasıfları vermek söz konusu değildir.⁷² Onun nazarında teslisçiler bu yanılığa düşmüşler ve Baba'nın otoritesini ve birliğini tehlikeye atmışlardır. Oysa Oğul her şeyi Baba'dan alır, ona tabi olur, onun iradesini yerine getirir, onun tahtında oturur ve ona Tanrım der.⁷³

Newton putperestler ve gnostiklerin sadece putlarının değil insan ve yıldız ruhlarının da yüce Tanrı ile tek bir özden olduğunu varsaydıklarını ve zaten onlara taptikları için putperest olduklarını düşünmektedir. Ayrıca, bu görüşte olanların Mesih'in Baba ile tek bir özden olduğuna inanabileceklerini ancak bunun onu (İsa Mesih) sıradan bir insandan daha fazlası yapmayacağını ifade etmektedir. Ona göre tapınılma hakkı veren şey özdeşlik değil, güç ve egemenliktir. O da yalnızca Baba için geçerlidir.⁷⁴ Mesih'in özünü Tanrı'nın özüyle birleştirmek küfürlerin en büyüğüdür.⁷⁵ Dolayısıyla Newton için İsa Mesih yalnızca Tanrı'nın emirlerini yerine getiren bir beşerden başkası değildir.

Bugün dahi Hıristiyan camianın kahir ekseriyeti İznik Konsili'nde (325) üzerinde ittifak edilen kredoya iman etmektedir. Burada alınan kararlara göre İsa “yegâne doğurulmuş, Baba ile aynı özden (*homoousius*) olan, Tanrı'dan Tanrı, nurdan nur, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı olan, tevlid edilen, yaratılmamış olan, Baba ile aynı tabiatla (*homoousius*) olan, gökte ve yerde bulunan, her şeyin O'nun vasıtasıyla yapıldığına, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için semadan indiğine, bedenleştiğine ve insan olduğuna” inanılan gerçek bir Tanrı'dır.⁷⁶ Oysa Newton'ın düşüncesinde yukarıda İsa Mesih için anılan tüm sıfatlar yalnızca Tanrı için geçerli olan ifadelerdir. Ayrıca o, Athanasius hakimiyetinde şekillenen İznik Konsili'ne de eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Newton Athanasius'u yalancılık, cinayet, zina ve İskenderiye okulunun kanonlarını karşı fitne ve şiddet yoluyla ele geçirmekle suçlamıştır. Dahası, Newton'a göre Athanasius'un Tyre Konsili'nde makamından azledilişi doktrin

⁷⁰ Isaac Newton, *Yabuda MS 14*, Jewish National and University Library, f. 9v.

⁷¹ Snobelen, “The True Frame of Nature’: Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy”, 256.

⁷² Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/544-545.

⁷³ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 47).

⁷⁴ Newton, *Yabuda MS 15* (47).

⁷⁵ Newton, *Yabuda MS 15* (7, 154r).

⁷⁶ Hefele, *A History of Christian Councils*, 294.

konusundaki tartışmalardan değil, Piskopos olarak uyguladığı çirkin taktiklerle ilgilidir.⁷⁷ Bu düşünceleriyle Newton geleneksel Hıristiyanlık içerisinde tanımlanabilecek biri değildir. Onun Hıristiyanlık anlayışı, bu makalenin de ileri sürdüğü üzere yine Hıristiyan dünyasında günümüzde de varlığını devam ettiren Üniteryan Hıristiyanların anlayışıyla örtüşmektedir.

2. Bir Üniteryan Olarak Isaac Newton

Geleneksel Hıristiyan anlayışına göre teslis formülasyonunda Oğul'un doğasının Baba ile aynı olduğunu temellendiren en önemli Kutsal Kitap referanslarından biri Yuhanna 10: 30'da yer alan "Ben ve Baba biriz" ifadesidir. Newton bu pasajı hiç de Hıristiyan geleneğinde olduğu şekliyle yorumlamaz ve şunları söyler: "Bu nedenle İsa kendisini Tanrı'nın Oğlu olarak adlandırarak ve ben ve Baba biriz diyerek, Baba'nın kendisini kutsadığını ve dünyaya gönderdiğini söylemekten başka bir şey kastetmemiştir."⁷⁸ Buradan Newton'ın söz konusu metni İsa ve Baba'nın ontolojik olarak bir olduğu şeklinde anlamadığı açıktır. Daha ziyade, Baba'nın onu bir amaç için kutsadığını ve aralarındaki ilişkinin tamamen amaca yönelik olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu düşüncenin bir yansıması olarak da Platoncuları, Kutsal Kitap'ta İsa Mesih hakkında kullanılan "Tanrı Kuzusu", "İnsanoğlu", "Tanrı'nın Oğlu" gibi isimlere ezoterik anlamlar yüklemekle suçlamakta ve "Bütün bunların Platoncu düşüncelerle ya da metafizikle ne ilgisi var anlamıyorum" diye eleştirmektedir. Onun anlayışına göre kutsal yazılar insanlara metafiziği değil, ahlakı öğretmek için verilmiştir.⁷⁹

More, bu düşüncelerin -şayet bir kategoriye yerleştirilecekse- onun bir Üniteryan olarak değerlendirilebilmesine (her ne kadar kendisi bu düşüncede olmasa da) delil olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Ayrıca, Newton'ın teslis karşıtı argümanlarının birçoğunun paralelleri birer Newton takipçisi olan Samuel Clarke ve William Whiston'ın yazılarında ve açık bir Üniteryan olan Thomas Emlyn, Hopton Haynes ve Sosyanist Samuel Crell'in metinlerinde de bulunabilir. Newton da bazı Üniteryanların eserlerini titizlikle incelemiştir ancak her zaman kendi yolunu bulmaya çalışmıştır. Tüm bunlardan hareketle onu bilinen "sapkınlık" kategorilerinden birine -Arian, Socinian, Üniteryan ya da Deist- dahil etmek tartışmalı bir konudur.⁸¹ Bununla birlikte, bu çalışmada onun bir Üniteryan olarak değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Gelinek noktada, söz konusu iddiayı temellendirmek için Üniteryan düşüncede teslisin uknumlarından Baba ve Oğul konusunun nasıl değerlendirildiğinin incelenmesi önem arz etmektedir.

2.1. Üniteryanizm'de Baba

Üniteryanizm'in Hıristiyanlık anlayışına baktığımızda, hareketin ortaya çıkışından günümüze kadar teslis karşıtı bir ekol olarak ön plana çıktığını söylemek mümkündür.⁸² Söz konusu anlayışın kökleri ise Hıristiyanlık tarihi içerisinde 16. Yüzyılda yaşamış olan Michael Servetus'a (1509-1553) dayanmaktadır. Nitekim Servetus bu hareketin öncüsü ve kurucusu

⁷⁷ Mandelbrote, "A Duty of the Greatest Moment": Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism", 301; Isaac Newton, *Keynes MS. 10*, King's College.

⁷⁸ More, *Isaac Newton: A Biography 1642-1727*, 643.

⁷⁹ Isaac Newton, *Yabuda MS 15* (Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 190r).

⁸⁰ More, *Isaac Newton: A Biography 1642-1727*, 643.

⁸¹ Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, 58.

⁸² İbrahim Kaplan, "Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi", *Turkish Academic Research Review* 6/4 (31 Aralık 2021), 92-95; Talha Fortacı, "Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hıristiyanlığındaki Yeri" (Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu I, Ankara: ASBÜ Yayınları, ts.), 754-762.

kabul edilmektedir.⁸³ Bu bakımdan Üniteryanizm'in Baba ve Oğul hakkındaki yaklaşımını irdelerken Servetus'un konuyla ilgili görüşlerine odaklanmak doğru olacaktır.

Michael Servetus tarihte teslis karşıtı görüşleriyle tanınmış ve Protestanlığın önemli isimlerinden John Calvin ile yürüttüğü teolojik tartışmalar ve teslis hakkında yazdığı eserlerle meşhur olmuş bir isimdir.⁸⁴ Hıristiyanlık hakkındaki gelenek dışı görüşleri sebebiyle zamanında büyük tepki çekmiştir ve nihayetinde düşüncelerinden vazgeçmemesi sebebiyle 1553'te Cenevre'de yakılarak öldürülmüştür.⁸⁵ Servetus'un Tanrı öğretisinin temelinde Tanrı'nın tekliği ve değişmezliği vardır. O, Tanrı'nın sonsuz olduğunu, tek olduğunu ve bölünemez olduğunu düşünmektedir.⁸⁶ Buna ilaveten Servetus'a göre Tanrı kendi içinde anlaşılmasa da varlığını yaratılış aracılığıyla bilinir kılmaktadır. Bu vesileyle yalnızca canlılar değil cansız varlıklar da Tanrı'nın bir tezahürü olmaktadır.⁸⁷

Servetus'un teslis hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun geleneksel teolojik kabulde teslis uknumları için kullanılan *ousia* (öz), *hypostasis* (şahsiyet) ve *person* gibi kavramları kullanmayı tercih etmediği, bunların yerine varlık (*being*) kavramını kullanmayı yeğlediği görülmektedir. Ayrıca eserlerinde varlık olarak adlandırdığı her uknum için detaylı izahlar yapmıştır. Teslis uknumları için şahıs (*person*) kavramını kullanmaya istekli olsa da bu kavramın genellikle yanlış anlamda kullanıldığını düşündüğü için bundan geri durmuştur.⁸⁸ Daha önceden de ifade edildiği üzere Isaac Newton da İznik Konsili'nde alınan kararlara eleştirel bir gözle yaklaşmaktadır. İznik Konsili'nin içeriğine bakıldığında ise *ousia*, *hypostasis* ve *homoousius* gibi kavramların inanç esaslarını formüle ederken kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan Servetus ve Newton'ın bu konuda benzer bir pozisyonda olduklarını söylemek mümkündür.

Üniteryanizm'de Tanrı (Baba) tek, ezeli, ebedi ve kâdir-i mutlaktır ancak Baba hiçbir zaman teslisin bir uknumu olarak değerlendirilmez. Tanrı "Baba" şeklinde nitelendirilmektedir zira O, Kutsal Metinlerde "Baba" olarak isimlendirilmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Üniteryanizm için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında tanrısallık bakımından bir mukayese yapma ihtiyacı da duyulmamıştır. Nitekim Oğul ve Kutsal Ruh yalnızca Tanrı'nın tezahürlerinden biridir. Onlarda tanrısallık bakımından herhangi bir özellik bulunmamaktadır. Servetus'a göre Baba, her şeyin kendisinden neşet ettiği tek Tanrı'dır ve yaratılış vasıtasıyla yarattıklarına kendisini bilinir kılmıştır. Baba, tıpkı Yehova ve Elohim gibi Tanrı'nın isimlerinden biridir ancak sadece ona mahsustur.⁸⁹

⁸³ John F. Fulton, *Michael Servetus* (New York: Herbert Reichner, 1953), 45; Mark Mattison, "Michael Servetus: Fountainhead of Anti-Trinitarianism", *A Journal from the Radical Reformation A Testimony to Biblical Unitarianism* 1/1 (1992-1991), 27.

⁸⁴ Servetus'un yazdığı eserler için bk. Michael Servetus, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, çev. Earl Morse Wilbur (London: Wipf & Stock Pub, 2013); Michael Servetus, *The Restoration of Christianity: An English Translation of Christianismi Restitutio, 1553 By Michael Servetus (1511-1553)*, çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007).

⁸⁵ Michael Servetus hakkında geniş malumat için bk. Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*.

⁸⁶ Tanrı'nın özünün bölünemez olduğu konusunda Newton'da neredeyse Servetus ile birebir aynı şeyleri ifade etmektedir. Bk. Newton, *Yabuda MS 14*, f. 9v.

⁸⁷ Servetus, *The Restoration of Christianity: An English Translation of Christianismi Restitutio, 1553 By Michael Servetus (1511-1553)*, 33-34, 39-43.

⁸⁸ Servetus, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, 34, 144.

⁸⁹ Servetus, *The Restoration of Christianity: An English Translation of Christianismi Restitutio, 1553 By Michael Servetus (1511-1553)*, 33-34, 39-43, 233-234.

Servetus'un düşüncesinde Baba, yaşamı tamamen kaplamaktadır ve tüm varlıklar onun ruhuyla doludur. Her yerde hazır ve nazır olmasıyla birlikte Baba, uzayın ve tüm zamanın da ötesindedir. Baba'dan zuhur eden formlar ve varlıklar ölümlüdür. Bu bakımdan fani olan varlıkların ebedi olanla (Baba) karıştırılmaması gerekir.⁹⁰ Bu düşünce, açıkça İsa Mesih'in yaratılmış olduğuna ve fani olduğuna atıf yapmaktadır. Dolayısıyla Üniteryan düşüncede Oğul ile Baba'nın aynı tanrısallığı paylaşması söz konusu değildir. Yalnızca Servetus değil günümüz Üniteryanları da teslis karşıtı bir pozisyonu benimsemekte ve Baba konusunda hala Servetus'la aynı çizgide durmaktadırlar. Burada ifade etmek gerekir ki günümüz Üniteryanlarıyla Servetus arasında misyon bakımından önemli farklar vardır. Servetus, kendisini Hıristiyanlığın yeniden inşasına adanmış bir isimdir. Ona göre Hıristiyanlık İznik Konsili ile birlikte bozulmaya başlamıştır. Bu bozulma ise öncelikle teslis ismi verilen doktrinin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Ancak günümüz Üniteryanları kendilerine böyle bir misyon yüklememektedir. Hareketin Evrenselcilik ekolüyle birleşiminden sonra tüm dinlere ve inançlara eşit bir biçimde yaklaşıldığına dair bir anlayışı vardır.⁹¹

Esasen Tanrı (Baba) konusunda Michael Servetus, Isaac Newton ve geleneksel Hıristiyanlık arasında kapanmaz boşluklar yoktur. Baba'ya atfedilen hususiyetler bakımından her üç ekolün de hemen hemen ortak bir görüşü paylaştıklarını söylemek mümkündür. Asıl fark bir doktrin olarak teslisin kabul edilmesinde ve özellikle Oğul'a atfedilen pozisyonda ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Üniteryanizm'in Oğul hakkındaki yaklaşımına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

2.2. Üniteryanizm'de Oğul

Üniteryan hareketin öncüsü olan Michael Servetus, ilk eseri *Teslisin Yanlışlan Üzerine Yedi Kitap*'ta; İsa Mesih'i bir hipostaz olarak değerlendirip onu teslisin bir uknumu ilan eden düşünceyi net bir biçimde eleştirmektedir. Servetus'a göre İsa Mesih bir insandır ve bu durum hem Kutsal Kitap'ta hem de erken dönem Kilise Babalarının metinlerinde açıkça görülmektedir. Mesih, mucizevi bir şekilde doğmuştur ancak o bir hipostaz değil, Tanrı'nın gerçek oğludur. Buna ilaveten teslis taraftarlarının Kutsal Ruh'u ayrı bir Tanrı olarak kabul etmeleri de büyük hatalardan biridir.⁹² Servetus'un teslis ve Oğul hakkındaki bakış açısının Newton'ın Oğul ile ilgili ifadeleriyle benzerliği gerçekten dikkat çekicidir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Newton da Oğul'un tanrısallığına karşı çıkmaktadır ve ilk dönem babaların da bu kanaatte olduklarını düşünmektedir.⁹³

Servetus'a göre Kutsal Kitap'ta Baba'dan, Oğul'dan ve Kutsal Ruh'tan söz edilmiş, ancak bunlardan teslisin uknumları olarak bahsedilmediği gibi teslis şeklinde bir doktrin oluşturacak bağlamda da kullanılmamıştır. Buna ek olarak üçünün bir arada geçtiği ve teslis formülasyonu inşa edecek bir pasaj da yoktur. Dolayısıyla Servetus, teslis öğretisinin ne Kutsal Kitap'la ne de akılla temellendirilebilecek bir doktrin olmadığı kanaatindeydi.⁹⁴ Onun

⁹⁰ Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*, 42.

⁹¹ Fortacı, "Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hıristiyanlığındaki Yeri", 758-762.

⁹² Servetus, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, 3.

⁹³ Newton, *Yabuda MS 15* (46); Newton, *Yabuda MS 15* (68).

⁹⁴ Servetus, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, 3,49-50,58; Servetus, *The Restoration of Christianity: An English Translation of Christianismi Restitutio, 1553 By Michael Servetus (1511-1553)*, 5-11; Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*, 196-197.

düşüncesinde Kutsal Kitap'ta yer alan Oğul ve Kutsal Ruh gibi isimler Tanrı'nın çeşitli suret veya tezahürlerine işaret etmektedir.⁹⁵

Geleneksel Hıristiyanlıkta İznik Konsili'yle birlikte kabul edilen tanrısallık bakımından ikinci şahıs olan, ebedîlikten (Baba'dan) doğan ve O'nunla aynı derecede ezeli olan bir Oğul düşüncesi Üniteryanların her zaman reddettiği bir doktrindir. Kutsal Metinlerde geçen Oğul ifadesi hiçbir zaman Kelam/Logos anlamına gelmemektedir. Tam tersine her zaman bir beşeri işaret eder manada kullanılmıştır. Bunun haricinde herhangi bir anlam çıkartılması metinlerin tahrif edilmesi anlamı taşır. Örneğin, Tanah'ta "Tanrı'nın Oğlu" şeklinde bir ifade geçtiğinde burada kastedilen şey zamanla mukayyet olan ve bu dünyada doğmuş/doğacak bir oğuldur.⁹⁶ Bu kabuller Newton'ın kristolojisi ile oldukça yakın görünmektedir. Zira Oğul hakkında daha önceden incelenen ifadeleri söz konusu benzerliği gözler önüne seren önemli örneklerdir.⁹⁷

Üniteryan kristoloji tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman Oğul'u teslis formülasyonunun bir parçası olarak değerlendirmemiştir. Örneğin, Servetus'un özgün teolojik anlayışında Oğul'un yalnızca Kutsal Kitap'ta geçen bir kavram olarak bağımsız bir yeri vardır. Bu çerçevede içerisinde Kelam, Oğul ve İsa Mesih gibi kavramlara Üniteryan bakış açısının hangi anlamları yüklediğinin tespit edilmesi de önemlidir. Yine Servetus'un görüşleri incelendiğinde Kelam'ın (Logos) Tanrı'nın geçmişte kendisi için kullandığı diğer tüm isimlere benzer şekilde, varlığını ifşa etme tarzına atıfta bulunan bir kavram olarak ele alındığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta geçen Mesih kavramı, ilahî iradeyi tecelli ettirmek için bu dünyaya gelen beşer İsa'ya atıfta bulunduğu Üniteryan kabul gözden kaçırılmamalıdır. Bir terim olarak Oğul ise, Mesih'in tanrısallık bir Baba'dan ve insan anneden doğmuş olduğuna delalet etmektedir. Bu durum İsa Mesih'in beşeriyetine herhangi bir zarar vermemektedir.⁹⁸

İsa Mesih'e tazim konusunda da Newton ile Üniteryan düşüncenin çok yakın olduğu ifade edilebilir. Zikredildiği üzere Newton, tazim ve yakarışların yalnızca Baba'ya yönelmesi gerektiği kanaatindedir.⁹⁹ Benzer bir biçimde Servetus da teslis konusunu tartışırken "Her keskin ve gerçek akıl, ibadet için yönlendirildiğimiz "üç ayrı şey" olduğunu görmek zorundadır." diyerek teslis taraftarlarını eleştirmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla onun düşüncesinde Oğul'a ve Kutsal Ruh'a tanrısallık atfetmek dua ederken bile üç farklı Tanrı'ya yönelmek anlamına gelecektir. Bahis konusu her iki bakış açısı da İsa Mesih'in bir beşer olduğuna vurgu yapmaktadır. Aksi halde insan, Tanrı'ya yakarışlarında bir kafa karışıklığı yaşayabilir. Zaten Newton, Kutsal kitapta İsa Mesih'e yapılması emredilen tazimin onun ölümü ve Tanrı'nın sağına yükseltilmesiyle ilgili olduğunu ifade ederek bu konudaki nihai kararını belirtmekte ve bir bakıma Üniteryan düşünceyle olan benzerliğini gözler önüne sermektedir.¹⁰¹

⁹⁵ Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*, 197.

⁹⁶ Servetus, *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, 26-27.

⁹⁷ Newton, *Yabuda MS 41*, 25; Newton, *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*, 2/243-246.

⁹⁸ Jerome Friedman, *Michael Servetus: The Theology of Optimism* (University of Wisconsin, Doktora Tezi, 1971), 112-113.

⁹⁹ Newton, *Yabuda MS 15* (46); Newton, *Yabuda MS 15* (68).

¹⁰⁰ Allwoerden Heinrich Von - Mosheim Johann Lorenz Von, *Historia Michaelis Serveti* (Helmstad: Stanno Buchholtziano, 1728), 131.

¹⁰¹ Newton, *Yabuda MS 15* (46); Newton, *Yabuda MS 15* (68).

Sonuç

Newton'ın kristolojisi, Tanrı anlayışı, araştırma metodolojisi ve epistemolojik düalizmine genel bir perspektifle bakıldığında, inanç ile doğanın incelenmesi arasında dikilmiş pratik ya da bilişsel duvarlar olmadığı görülür. Onun hem doğa felsefesini hem de dinî anlayışını şekillendirirken takip ettiği yol bu çıkarımı yapmaya imkân tanımaktadır. Bu bakımdan onun teolojik bakış açısını tasvir ederken tercih edilebilecek en iyi model Newton'ın kendisi tarafından da ifade edilen, doğanın incelenmesinin dinin bir alt kümesi olduğu modelidir. Böyle bir değerlendirmenin varacağı nokta ise din ve bilimi aynı potada konumlandırın görüşün hâkim olması anlamına gelir.

Isaac Newton'ın heterodoks Hıristiyanlık anlayışını analiz eden pek çok düşünür onu farklı ekollerle irtibatlandırmıştır. Bunlardan kimisi onu bir Ariuşçu olarak tanımlarken kimisi bunun tam aksine onu bir ortodoks olarak tanımlayabilmektedir. Bununla birlikte Newton'ın bir "ortodoks" ya da "Ariuşçu" olduğu sonucuna varanların, onun konumunu yetersiz bir seçenekler çerçevesi ışığında yorumladıkları çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Zira Newton bu iki grubun da metafizik spekülasyonlara sarmış olduğuna inanmıştır. Bunlara ilaveten çok görünür olmasalar da bazı yaklaşımlarda Newton'ın bir Üniteryan olarak değerlendirildiğini görmek de mümkündür.

Tüm bunlardan hareketle Newton'ı bir Hıristiyan olarak tanımlayabilecek en doğru tanımlama onun bir "teslis karşıtı" olduğudur. Bununla birlikte Newton ve Üniteryan ekolün teolojik bakış açıları ve sahip oldukları Hıristiyanlık anlayışı çok yakındır. Her iki bakış açısında da Hıristiyanlığın İznik formülü ile bozulmaya başladığı düşüncesi ve teslisin bir dogma olarak Hıristiyanlık içerisinde yer almaması gerektiğine dair kanaatler hâkim durumdadır. En önemlisi de geleneksel Hıristiyanlık anlayışında teslisin bir uknumu olan Oğul'a yüklenen pozisyon hem Newton'da hem de Üniteryan düşüncede hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Newton, Hıristiyanlıkta bir ekol içerisinde değerlendirilecekse onun teolojik bakış açısına en uygun hareketin Üniteryanizm olduğunu söylemek mümkündür.

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

Kaynakça

- Arslan, İshak. “Evrenin Mekanik Tasarımı: Newton”. *Düşüncenin Serüveni*. 999-1016. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bauer, Susan Wise. *Rönesans Dünyası*. çev. Mehmet Morali. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- Christianson, Gale E. *Isaac Newton*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2005.
- Colacci, Mario. *The Doctrinal Conflict Between Roman Catholic and Protestant Christianity*. Minneapolis: T. S. Denison, 1962.
- Doko, Enis. *Dâbi ve Dindar*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Dunstan, J. Leslie. *Protestantism*. New York: George Braziller, 1962.
- Ernest Wolf-Gazo. “Din Bağlamında Newton’ın Bilim Anlayışı”. çev. İbrahim Özdemir. *Journal of Islamic Research* 6/4 (1992), 279-292.
- Fortacı, Talha. *Teslis Karşıtı Bir Hıristiyan Michael Servetus*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2022.
- _____. “Üniteryan Evrenselci Cemiyeti ve Günümüz Hıristiyanlığındaki Yeri”. 752-770. Ankara: ASBÜ Yayınları, ts.
- Friedman, Jerome. *Michael Servetus: The Theology of Optimism*. University of Wisconsin, Doktora Tezi, 1971.
- Fulton, John F. *Michael Servetus*. New York: Herbert Reichner, 1953.
- Gleick, James. *Isaac Newton*. New York: Vintage, 2003.
- Hall, A. Rupert. *Isaac Newton*. Edinburgh: Cambridge University Press, 1992.
- Haycock, David Boyd. “Claiming Him as Her Son: William Stukeley, Isaac Newton and Archeology of Trinity”. *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. ed. John Brooke - Ian Maclean. 297-318. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hefele, Charles Joseph. *A History of Christian Councils*. çev. William R. Clark. Edinburgh: T&T Clark, 1891.
- Heinrich Von, Allwoerden - Johann Lorenz Von, Mosheim. *Historia Michaelis Serveti*. Helmstadt: Stanno Buchholtziano, 1728.
- Hillerbrand, Hans J. (ed.). *The Protestant Reformation*. New York: Happer Perennial, 1968.
- Kaçar, Turhan (ed.). *İznik Konsili’nin Siyasi ve Entelektüel Taribi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 20223.
- Kaplan, İbrahim. “Üniteryanizm ve Teslis Eleştirisi”. *Turkish Academic Research Review* 6/4 (31 Aralık 2021), 85-107.
- Mandelbrote, Scott. “‘A Duty of the Greatest Moment’: Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism”. *The British Journal for the History of Science* 26/3 (1993), 281-302.
- Manuel, Frank E. *The Religion of Isaac Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Mattison, Mark. “Michael Servetus: Fountainhead of Anti-Trinitarianism”. *A Journal from the Radical Reformation A Testimony to Biblical Unitarianism* 1/1 (1992 1991), 27-43.
- McClachlan, Herbert. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester, 1941.
- McGuire, J. E. - Tamny, Martin. *Certain Philosophical Questions: Newton’s Trinity Notebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- More, Louis Trenchard. *Isaac Newton: A Biography 1642-1727*. New York: C. Scribner’s Sons, 1934.
- Newton, Isaac. *Keynes MS. 8*. Cambridge UK: King’s College, 1r.
- _____. *Keynes MS. 10*. Cambridge UK: King’s College.
- _____. *Keynes MS. 11*. Cambridge UK: King’s College.
- _____. *Mathematical Principle of Natural Philosophy and His System of the World*. 2 Cilt. Berkeley,

- Los Angeles, London: University of California Press, 1729.
- _____. *Yabuda MS 1.1a*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 14r.
- _____. *Yabuda MS 1.4*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 50.
- _____. *Yabuda MS 11*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 1r.
- _____. *Yabuda MS 11*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 7.
- _____. *Yabuda MS 14*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 173r-173v.
- _____. *Yabuda MS 14*. Jerusalem: Jewish National and University Library.
- _____. *Yabuda MS 14*. Jerusalem: Jewish National and University Library, f. 9v.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 5, 97v.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 108v.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 4, 67v.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 154r.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 46.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 68.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 47.
- _____. *Yabuda MS 15*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 7, 190r.
- _____. *Yabuda MS 41*. Jerusalem: Jewish National and University Library, 25.
- Osler, Margaret J. (ed.). *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Rusch, William G. *The Trinitarian Controversy, in Sources of Early Christian Thought Series*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Servetus, Michael. *The Restoration of Christianity: An English Translation of Christianismi Restitutio, 1553 By Michael Servetus (1511-1553)*. çev. Christopher A. Hoffman - Marian Hillar. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2007.
- _____. *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*. çev. Earl Morse Wilbur. London: Wipf & Stock Pub, 2013.
- Skinner, Quentin. *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri: Rönesans*. çev. Eren Buğlalılar - Barış Yıldırım. II Cilt. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- Snobelen, Stephen D. "The Theology of Isaac Newton's Principia Mathematica: A Preliminary Survey". *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52/4 (2010), 377-412.
- _____. "The True Frame of Nature': Isaac Newton, Heresy and The Reformation of Natural Philosophy". *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. ed. John Brooke - Ian Maclean. 223-265. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. "To Discourse of God: Isaac Newton's Heterodox Theology and His Natural Philosophy". *Science and Dissent in England, 1688*. ed. Paul B. Wood. 39-65. Aldershot&Hampshire: Ashgate, 2004.
- Thomas C. Pfizenmaier. "Was Isaac Newton an Arian?" *Journal of the History of Ideas* 58/1 (1997), 57-80.
- Toribio, Pablo. "Newton on Theology". *An Anthology of European Neo-Latin Literature*. ed. G. Manuwald vd. 267-278. London: Bloomsbury, 2020.
- Ünlüsoy, Abdülhan. *Postmodern Teoloji*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.
- Westfall, Richard. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Yılmaz, İsmail. *Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Faktörler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.
- "https://www.newtonproject.ox.ac.uk/". 19 Şubat 2024
- "https://www.newtonproject.ox.ac.uk/history-of-newtons-papers/sotheby-sale". 19 Şubat 2024
- "https://www.nli.org.il/en/discover/humanities/newton-manuscripts", ts. Erişim 29 Aralık 2023



Edward Gibbon ve Pavlikanlık: Kilise Tarihyazımında Bir Kırılma

► Araştırma makalesi / Research article

Ömer Faruk KALINTÜRK

Doktora Öğrencisi, Exeter Üniversitesi, Beşeri, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Klasikler, Eskiçağ Tarihi, Din ve Teoloji Bölümü, Exeter, Birleşik Krallık / PhD Candidate, University of Exeter, The Faculty of Humanities, Arts and Social Sciences, The Department of Classics, Ancient History, Religion and Theology | ROR ID: [03yghzc09](https://orcid.org/03yghzc09) | Exeter, United Kingdom

ORCID: [0000-0002-9767-8971](https://orcid.org/0000-0002-9767-8971) | o.kalinturk@exeter.ac.uk

Atf: Kalıntürk, Ömer Faruk. "Edward Gibbon ve Pavlikanlık: Kilise Tarihyazımında Bir Kırılma", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 43-59

Öz

Kilise tarihinin en az göze çarpan hareketlerinden biri olan Pavlikanlar hakkında Aydınlanma Dönemine kadar hâkim olan kanaat, onların Maniheizm'in yeniden dirilişi olduğu yönündeydi. Ancak Aydınlanma ile birlikte Kilise'ye yöneltilen eleştiriler bağlamında bu geleneksel tasvir alternatif bir tarih yazımı geliştirildi. İngiltere'nin yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olan Edward Gibbon meşhur tarihinde Pavlikanlara şaşırtıcı bir şekilde ayrı bir bölüm tahsis etmesiyle Protestan tarihyazımı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip oldu. Gibbon Pavlikanları, Elçilerin İşleri'nde anlatılan ilk Hıristiyanların son tanıkları ve bu sebeple de Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin ruhani zulmünün kurbanları olarak tasvir etmiştir. Bu konudaki kanaatleri, Pavlikanlara isnat edilen, yerleşik Kilisenin, ruhban sınıfının ve onların çevresinde gelişen sakramentlerin reddedilmesi, Kutsal Kitap karşısında daha serbest bir tutum takınmaları, ikonaları reddetmeleri, haça, azizlere ve kutsal emanetlere hürmet etmemeleri gibi Bizans tarihçilerinin ithamlarına dayanmaktadır. Bu iddiaların Protestanlık ile olan yakınlığı nedeniyle Gibbon, kendisinden sonra büyük bir infiale neden olan, on altıncı yüzyılda Avrupa'da meydana gelmiş olan Reformasyon'un tarihsel, teolojik ve coğrafi olarak da geriye doğru takip edilebilecek ilk atalarının Pavlikanlar olduğunu ileri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Pavlikanlık, Protestanlık, Papalık, Sapkınlık, Aydınlanma

Edward Gibbon and Paulicianism: A Rupture in Church Historiography

Cite as: Kalıntürk, Ömer Faruk. "Edward Gibbon and Paulicianism: A Rupture in Church Historiography", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 43-59

Abstract

Until the Enlightenment, the prevailing opinion about the Paulicians was that they were the resurrection of Manichaeism. However, with the Enlightenment, an alternative historiography to this traditional portrayal was developed in the context of criticism of the church. Edward Gibbon, one of the greatest historians England ever produced, had a seminal influence on Protestant historiography when he surprisingly allocated a separate chapter to the Paulicians in his famous history. Gibbon portrayed the Paulicians as the last witnesses of the early Christians described in Acts and therefore as victims of spiritual persecution by the Catholic and Orthodox Churches. His conclusions were based on charges attributed to the Paulicians by Byzantine historians, such as their rejection of the established Church, her clergy, and the sacraments that developed around them, as well as their more liberal attitude towards the Bible, their rejection of icons, the veneration of the cross, saints, and relics. Due to the proximity of these claims to Protestantism, Gibbon argued that the Paulicians were the forefathers of the Reformation in Europe in the sixteenth century, which caused a great uproar later and can be traced back historically, theologically, and geographically.

Keywords: Paulicianism, Protestantism, Papacy, Heresy, The Enlightenment

Giriş

On altıncı asırdan beri Avrupa entelektüel dünyası iki kesim arasında uzun soluklu bir mücadeleye sahne oldu: Katolikler ve Protestanlar. Mr Punch'ın güzel Avrupa'sının bu iki düşman evladı, kendilerini birbirlerine karşı konumlandırmış ve günümüze kadar ulaşan bir literatür yaratmışlardır.¹ Protestanlık, doğduğu andan itibaren Katolik tarihyazımını hedef almış, Katolikler kendisini tehdit altında hissettiğinde ise bu tehditten, kendi tarihyazımlarındaki bazı mahut unsurların oluşturduğu o meşum zincire, *heresiography* literatürüne Protestanları da eklemek suretiyle kurtulmaya çalışmıştır.² Protestan tarihyazımının, Katolikler karşısında hissedilen kronolojik ve teolojik üstünlük münakaşasında tarihi geriye doğru uzatma yönündeki inşasına, Katolikler doğrudan destek vermişlerdir. Bu manada on altıncı yüzyılda Avrupa'da başını kaldıran bu yılanın, Protestanlığın kuyruğunu, eldeki tartışmalı malumatın yardımı ve zengin hayal güçleriyle çekebildikleri kadar geriye çekmişlerdir.³ Tartışma kalemin ve kitabın dışına taşıdığı, bu literatürün yaratılmasında kullanılan mürekkepten daha fazla kanın döküldüğü şiddetli savaşlar olduğunu söylemeye gerek yoktur. Katolik ve Protestan tarihyazımının bu teorik savaş, nihayetinde Protestanları ve Katolikleri kendi kiliselerine hapsedene yahut seküler dünya görüşünün zaferine; her iki tarafı da iddialarını kendi amaçları için kullanarak tüketecek bir dönemin başlangıcı olan on sekizinci yüzyılın sonuna, Aydınlanma Çağına dek devam etmiştir.⁴

Buraya konu ettiğimiz tartışma, Ortodoks ve Katolik kilise tarihlerinde heretik kabul edilen bir hareket olan Pavlikanlık ile bir Aydınlanma tarihçisinin ilişkisine dair olacaktır. Pavlikanlık, miladi yedinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Bizans Küçük Asya'sında çeşitli etnik halkların karışımı şeklinde ortaya çıkan muhalif bir harekettir. Tarihlerine, yani kim olduklarına yahut neye inandıkları noktasında kendi tanıklıklarına, ilişkin malumatımız muhaliflerinin bize bildirdiklerine dayanmaktadır. Bu nedenle Pavlikanların adil bir tarihini yazmak neredeyse imkânsızdır. Bu noktada, tanıklığın eksik olduğu yerde, tarihin tarihyazımı devreye girmektedir. Asırlar boyunca düalist Maniheizm heretikler olarak tekrar tekrar lanetlenerek on sekizinci yüzyıla gelen Pavlikanların tarihyazımında bir köşe taşı varsa o da Edward Gibbon'un [1737-1794]⁵ Pavlikanların tarihini yeniden okumasıdır. Gibbon'un Pavlikanların tarihini yeniden okuması birkaç nedenden ötürü önemlidir. Aydınlanmanın yetiştirdiği tarihçilerden Gibbon, -kendisi Hume ve Kant ile aynı dönemde yaşamıştır-

¹ D. G. Paz, "Popular Anti-Catholicism in England, 1850-1851," *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 11/4 (1979), 331-59; Eleanor McNees, "'Punch' and the Pope: Three Decades of Anti-Catholic Caricature," *Victorian Periodicals Review* 37/1 (2004), 18-45.

² John Bossy, "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe," *Past & Present* 47 (1970), 51-70.

³ Patrick McGrath, "Catholic Historians and the Reformation-I," *Blackfriars* 44/513 (1963), 108-15; McGrath, "Catholic Historians and the Reformation-II," *Blackfriars* 44/514 (1963), 156-63.

⁴ Felicity Heal, "Appropriating History: Catholic and Protestant Polemics and the National Past," *Huntington Library Quarterly* 68/1-2 (2005), 109-32; Joseph Liechty, "Testing the Depth of Catholic/Protestant Conflict: The Case of Thomas Leland's History of Ireland, 1773," *Archivium Hibernicum* 42 (1987), 13-28. Bu konuda ortaya konmuş gayet başarılı bir eser için bk.; Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

⁵ Gibbon üzerine bazı araştırmalar için bk. J. C. Morrison, *Gibbon* (Londra: Macmillan and Co, 1878); Christopher Dawson, *The Dynamics of World History* (New York: Sheed and Ward, 1956), 326-353; Roy Porter, *Edward Gibbon: Making History* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1988); ve en önemlisi J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion I-VI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999-2015).

tarhinde cömertçe bir bölümü Pavlikanlara ayırmıştır. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704),⁶ Pierre Bayle (1647-1706),⁷ veya Johann Lorenz Mosheim (1693-1755),⁸ gibi evvelki bazı yazarlar Pavlikanlar hakkında yazmış olsa da Avrupalı tarihçiler Gibbon'un eserindeki değerlendirmesiyle on sekizinci yüzyılda Pavlikanlar hakkında yeniden düşünmeye ve yazmaya başlayacaklardır.⁹

Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü'nün ilk cildi 17 Şubat 1776'da yayımlandı.¹⁰ Hem genel okur-yazar kitlesi hem de soylular sınıfı hayretler içinde bırakan eser "adeta geçmişin on sekizinci yüzyıl kültürünün diline tercümesiydi."¹¹ "İskoçya'nın Tacitus'u" David Hume, bu eserin yayınlanmasından dolayı Gibbon'u kutlamak için övgü dolu bir mektup yazdı. Gibbon, göndermiş olduğu eserini okuyan Hume'dan gelen bu sıcak övgülerin, tarihini hazırlarken sarfettiği on yıllık emeğin karşılığını fazlasıyla verdiğini belirtmektedir.¹² Gibbon 1783'te, eserini tamamlamak üzere Lozan'a çekildi.¹³ Tarihi Konstantinopolis'in Türklerin eline geçmesine (1453) kadar getiren sonraki üç cilt 1787'nin sonlarında tamamlandı. Ancak yayın tarihi Gibbon'un 51. doğum gününe denk gelmesi için 8 Mayıs 1788'e alındı.¹⁴ Sonuç bölümünde, çabalarını çok bilinen bir cümlesiyle özetledi:

⁶ Jacques Bénigne Bossuet, *The History of the Variations of the Protestant Churches II*, trans. Levinius Brown (Dublin: Richard Coyne, 1836), XI. Kitap, 46-65, 142-145.

⁷ Peter Bayle, *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle IV*, trans. P. Des Maizeaux (Londra: D. Midwinter, J. Brotherton, 1737), 512-528.

⁸ Johann Lorenz Mosheim, *Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern*, trans. Archibald Maclaine (Cincinnati, Applegate & Co., 1858), Kısım II, Bölüm V, I-VI, 155, 202-204, 255-258.

⁹ Gibbon ve etkisini tarihsel olarak gözlemlemek için bk. Joseph Milner, *History of the Church of Christ III* (Boston: Farrand D. Mallory & Co., 1809), 491-499; William Jones, *The History of the Waldenses: Connected with a Sketch of the Christian Church from the Birth of Christ to the Eighteenth Century I* (London: Gale and Fenner, 1816), 350-353; S. R. Maitland, *Facts and Documents Illustrative of the History, Doctrine, and Rites, of the Ancient Albigenses & Waldenses* (London: J. G. & F. Rivington, 1832), 73-74; John Goulter Dowling, *A Letter to S. R. Maitland on the Opinions of the Paulicians* (London: J. G. & F. Rivington, 1835), 9, 24-29; George Stanley Faber, *An Inquiry into the History and Theology of the Ancient Vallenses and Albigenses* (London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1838), 31-61; George Herbert Orchard, *A Concise History of Foreign Baptists: Taken from the New Testament, the First Fathers, Early Writers, and Historians of All Ages* (London: George Wightman, Paternoster Row, 1838), 125-138; George Punchard, *History of Congregationalism from about A.D. 250 to 1616* (Salem: John P. Jewett, 1841), 79-96; Robert Baird, *Sketches of Protestantism in Italy, Past and Present; Including a Notice of the Origin, History, and Present State of the Waldenses* (Boston: Benjamin Perkins & Co., 1845), 18, 275-76, 286, 291, 293, 295, 299, 335-390, 402; David Benedict, *A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World* (New York: Lewis Colby & Co., 1848), 11-13, 115-118, 122-123; Johann Karl Ludwig Gieseler, *A Text-Book of Church History II*, trans. Samuel Davidson and John Winstanley Hull (New York: Harper & Brothers, 1865), 234.

¹⁰ David P. Jordan, "Edward Gibbon: The Historian of the Roman Empire," *Daedalus* 105/3 (Summer, 1976), 6; Porter, *Edward Gibbon*, 67-93. Gibbon'ın tarihinin İngilizce dışındaki dillerde yankı bulması da büyük önem arz etmektedir. Gibbon ve eseri sadece Anglofon çevrelerde değil, Fransız ve Alman tarih yazımında da neredeyse yayınlandığı ilk yıllardan itibaren takdir görmüştür. Gibbon'un Fransa'daki alımlanmasına dair; Pierre Ducrey (dir.), *Gibbon et Rome à la Lumière de l'Historiographie Moderne* (Genève: Librairie Droz, 1977); Almanya'daki genel alımlanması için ise Wilfried Nippel, "Gibbon and German Historiography," *British and German Historiography, 1750-1950: Traditions, Perceptions, and Transfers*, ed. Benedikt Stuchey and Peter Wende (Oxford: Oxford University Press, 2000), 67-81. Ayrıca, Gibbon'un eserinin yayınlanmasının ayrıntılı bir öyküsü için bkz: H. R. Trevor-Roper, "Gibbon and the Publication of The Decline and Fall of the Roman Empire 1776-1976," *Journal of Law & Economics* 19/3 (1976), 489-505.

¹¹ Dawson, *The Dynamics of World History*, 352.

¹² Edward Gibbon, *The Autobiographies of Edward Gibbon*, ed. J. Murray (London: John Murray, 1896), 312.

¹³ J. G. A. Pocock, "Gibbon and the Invention of Gibbon: Chapters 15 and 16 Reconsidered," *History of European Ideas* 35/2 (2009), 209-216.

¹⁴ Jordan, "Edward Gibbon," 6.

"[bu eserde] Barbarlığın ve dinin zaferini anlattım."¹⁵ Üstadı Voltaire gibi Gibbon da Orta Çağ'da zulüm ve batıl inançtan başka bir şey görmüyordu. Orta Çağ, Voltaire, Gibbon ve Hume'un yazılarındaki şeytanların, kölelerin, şeytani rahiplerin ve tiranların karanlık uğrak yeri idi.¹⁶

Gibbon'un *Gerileyiş ve Çöküş*'ünü inceleyen herkes, onun okumalarının kapsamına ve kaynaklarından temel gerçekleri çıkarma ve değerlerini değerlendirme konusundaki olağanüstü yeteneğine hayran kalmalıdır. Ancak bir tarihçi olarak tüm büyüklüğüne rağmen, Bizans'ın ruhunu gözden kaçırmıştır. Üslubunun ihtişamı ve hicvinin zekâsı Bizans çalışmalarını neredeyse bir yüzyıl boyunca öldürmüştür.¹⁷

Aydınlanma düşüncesi ile Gibbon arasındaki ilişki çokça araştırılmış bir konudur.¹⁸ Ancak bu çalışmalarda Pavlikanlara bırakın ciddi bir yer bulmayı, alelade bir yer bulmak bile mümkün değildir. Bu nedenle burada yaptığımız katkı Gibbon'un tarihyazımında Pavlikanların baskın bir yere sahip olduğunu göstermektir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyıldan itibaren DUALİZM ve ADOPTIONİZM arasında bölünecek olan Pavlikanların tarihyazımında belirleyici rolü oynayan şaşırtıcı bir şekilde Gibbon olmuştur. Ancak Gibbon aynı zamanda Pavlikanların on altıncı yüzyıl Avrupa'sında kristalleşen Reformasyonun ve erken dönem Hıristiyanlığın kalıntılarının en son tanıkları olduğu iddiasının en önemli temsilcilerinden birisidir. Adoptionizm teorisindeki önemi, Gibbon'un bu teoriyi dile getiren en önde gelen isim olan F. C. Conybeare üzerindeki etkisinde görülebilir ki Conybeare'in kendisi de bunu doğrulamaktadır.¹⁹

Bundan dolayı Gibbon'un dinler tarihi üzerine yazdığı bölümlerin sonuncusu ve belki de en tuhafı, Protestanlığın kökenlerine ayrılan ve Waldensianlar, Albigenianlar ve diğer Ortaçağ sapkın hareketler aracılığıyla Pavlikanlara kadar izini sürmeyi öneren 54. Bölümdür. Burada Gibbon, zamanının kilise tarihyazımından saparak Fransa'daki Albigenianların Pavlikanların teolojik torunları olduğunu ve bu talihsiz sapkınların aslında modern Avrupa'nın gurur duyduğu Reformasyonun öncüleri olduğunu iddia eden ilk tarihçilerden biriydi.²⁰ Bizans dünyasına duyduğu tüm nefrete rağmen Gibbon'un çalışması beklenmedik bir sonuca yol açtı: On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Avrupalılar, özellikle de Protestanlar arasında Pavlikanlara karşı bilimsel bir ilgi oluştu. Gibbon ve onun görkemli

¹⁵ Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (bundan sonra DF), ed. J. B. Bury (Londra: Methuen & Co. Ltd., 1912), Cilt VI, Bölüm LXXI, 308.

¹⁶ Christopher Dawson, *Edward Gibbon* (London: Humphrey Milford, 1934), 14, Porter, *Edward Gibbon*, 135-157.

¹⁷ Steven Runciman, "Gibbon and Byzantium," *Daedalus* 105/3 (Summer 1976), 109. Yakın dönem tarih yazımında *Bizans'ın namevcüdiyeti* en etkin şekilde Averil Cameron'ın yazılarında geliştirilmiştir. Bk. *Averil Cameron, Byzantium Matters* (Princeton, NJ: Princeton Üniversitesi, 2014), 7. Ayrıca bk. Glen W. Bowersock, "The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49/8 (1996), 29-43.

¹⁸ Frank E. Manuel, "Edward Gibbon: Historien-Philosophe," *Daedalus* 105/3 (1976), 231-245; J. G. A. Pocock, "Gibbon's Decline and Fall and the World View of the Late Enlightenment," *Eighteenth-Century Studies* 10/3 (1977), 287-303; Paul Cartledge, "The Enlightened Historiography of Edward Gibbon, Esq.: A Bicentennial Celebration," *The Maynooth Review / Revue Mbá Nuad* 3/2 (1977), 67-93; Christopher Kelly, "A Grand Tour: Reading Gibbon's 'Decline and Fall,'" in *Greece & Rome* 44/1 (1997), 39-58; B. W. Young, "Scepticism in Excess': Gibbon and Eighteenth-Century Christianity," *Historical Journal* 41/1 (1998), 179-199.

¹⁹ F. C. Conybeare (ed. and trans.), "Preface," *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia* (Oxford: The Clarendon Press: 1898), V-IX.

²⁰ Runciman, "Gibbon and Byzantium," 110.

üslubu ve Pavlikanlara olan yakınlığı sayesinde, bu hareket her zamankinden daha fazla tanınır hale geldi. Özellikle de tarihçi olmayanlar üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Gibbon'un tarihi, misyonerlerden kilise adamlarına, gezginlerden siyasetçilere kadar geniş bir kesim tarafından kullanılan bir kaynak oldu.

Ancak unutmamak gerekir ki tarih bir tür çeviridir: geçmişin, mütercimini/tarihçinin içinde yaşadığı çağın diline çevrilmesi. Dolayısıyla tarihçinin, ele almış olduğu şeye vermiş olduğu itibarın bir bedeli vardır: tarihsizleştirme. Pavlikanlar Gibbon'dan sonra kendi bağlamları dışında birçok bağlamda ele alınacaktır. Biz sadece bu bağlamların ve bunların nedenlerinin izini sürebiliriz. Gibbon akademi ve tarihçiler çevresinin ötesinde bir ün kazandı. Başyapıtı çok sayıda insan tarafından okundu. Yaşadığı çağın getirdiği aydınlanmacı tutum, din ve doğaüstüne ilişkin şüpheli düşünce, Tanrı hakkında geliştirilen deistik argümanlar, kilise hiyerarşisine karşı duyulan düşmanlık ve ruhban sınıfının Kutsal Kitap üzerindeki otoritesine duyulan nefret, Gibbon'un tarihinin hem etkisini hem de sınırlarını Gibbon'un düşündüğünün çok ötesine taşıdı. Gibbon'un eseri, bu bağlamda sadece Roma İmparatorluğu'nun değil, aynı zamanda kin ve özlemleriyle Avrupa'nın da tarihiydi.

1. Pavlikanlar: Metin ve Bağlam

Gibbon'un *Tarih*'inde 54. bölüm Pavlikanlara ayrılmıştır.²¹ Reformasyondan önceki evanjelizmin köklerini bu Ortaçağ hareketi içinde keşfetmenin mümkün olup olmadığı asırlık bir sorudur. Gibbon, burada Protestanlığın tarihini sadece Yunan değil, aynı zamanda neo-Platoncu olan kökenlerden çıkarır. Öyle görünüyor ki, Gibbon'a göre, Gnostikler Pavlikanları, Pavlikanlar Bogomilleri, Bogomiller Albigenianları, Albigenianlar genel olarak diğer Batılı sapkınları ve bunlar da Protestanları doğurmuştur.²² Bu, Gibbon'un Ortaçağ sapkınlıklarının, bilhassa Pavlikanlığın Protestanlığın selefi olduğu düşünülebilir mi sorusuna duyduğu ilgiden kaynaklanan bir sapmadır.²³ Bu nokta, yazdığı Roma Tarihi'nin bir parçası değildir, ancak Gibbon'un tarihinin ikinci üçlemesinde Ortaçağ döneminden modern ve şimdiki çağlara doğru ilerlediği ilk ve tek zamandır.²⁴

Bu bölümde Pavlikanların kökenleri ve doktrinleri, "Yunan imparatorları tarafından zulme uğramaları, Ermenistan'daki isyanları ve Trakya'ya nakledilmeleri", ardından "Reformasyonun tohumları, karakteri ve sonuçları" alt başlığı altında Batı'da yayılmaları yer almaktadır.²⁵

Ferguson'un da belirttiği gibi, Gibbon iyi bir tahlilciydi, ancak çağının önyargıları nedeniyle Doğu Hıristiyanlığının doğası hakkında kapsamlı bir anlayışa sahip olmaktan uzaktır.²⁶ Hıristiyanlık ve onunla ilgili konular üzerine yazarken çağının öfkesini yansıtmıştır. Birçok çağdaşı gibi Gibbon da 'Klasikler'den Sokrates, Platon ya da Aristoteles'i değil Seneca,

²¹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 116 ve 131.

²² Pocock, "Gibbon's Decline and Fall," 301.

²³ J. G. A. Pocock, "Gibbon's Second Trilogy: An Introductory Survey," *History of European Ideas* 43/7 (2017), 713.

²⁴ J. G. A. Pocock, "An Overview of the Decline and Fall of the Roman Empire," *The Cambridge Companion to Edward Gibbon* içinde, ed. Karen O'Brien ve Brian Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 20-40, özellikle 31.

²⁵ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 116.

²⁶ Duncan S. Ferguson, "Historical Understanding and the Enlightenment: Edward Gibbon on Christianity," *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 52/4 (1983), 396-97.

Cicero ve Tacitus'u anlamaktadır.²⁷ Onun Antik Çağı Stoacıların çağıydı.²⁸ Gibbon'a göre Roma Klasik Roma'ydı, prensliğin ve senatonun Roma'sı, ilahileriyle Mesih'e ağıtlar yakan yalın ayaklı rahiplerin değil, ancak Jüpiter Tapınağı'nın Roma'sıydı.²⁹ Gibbon'un şu sözleri bu bağlamda anlaşılabilir:

Hristiyanlığın tarihsel güzergâhında, ulusal karakterlerin çeşitliliği açıkça ayırt edilebilir. Suriye ve Mısır'ın yerlileri hayatlarını tembelleğe ve tefekküre bırakırken, Roma yeniden dünyanın egemenliğine talip oldu; canlı ve lafazan Yunanlıların zekâsı metafizik teoloji tartışmalarında tüketildi.³⁰

Gibbon, belki de Anglikan formunda Hristiyanlığın hakikatine hakaret etmeyi veya inkâr etmeyi yasaklayan yasalar ve bunların olası cezaları nedeniyle, eseri boyunca herhangi bir din meselesi hakkında yazarken her zaman ironik bir üslup kullanmaktan hoşlanmıştı, ancak 54. bölümde oldukça açık ve doğrudan davranmıştır. Kendi sözleriyle:

Yedinci yüzyılın ortalarında, Maniheiztlerin bir kolu ruhani zorbalığın kurbanları olarak seçildi; bu insanların sabırları sonunda umutsuzluğa ve isyana dönüştü ve [Trakya'ya] sürgünleri, Batı'ya reform tohumlarını saçtı. Bu önemli olaylar, Pavlikanların öğretisi ve öyküsü hakkında biraz araştırma yapılmasını haklı çıkaracaktır ve kendilerini savunamayacakları için, samimi eleştirimiz, hasımları tarafından bildirilen az sayıdaki iyi hasletlerini büyütecek ve kötülüklerini azaltacak ya da en azından şüphelendirecektir.³¹

Başlangıçta, Edward Gibbon'un Ortaçağ inancının rahipler tarafından yozlaştırılmasını zikretmesi, Pavlikanları ele alması açısından önemlidir.³² Gibbon, kendi ifadesiyle, batıl çok tanrıcılığı ortadan kaldıran ve en rasyonel inancı ve saygıyı ilham eden Aydınlanmadan ilham alan İsa Mesih'in otantik vahyini kabul etmiştir. Ancak bir süre sonra, ona göre, bu rasyonel inanç ve başkalarına duyulan saygı, insanların merakını ve şaşkınlığını çekebilecek her türlü şeyle süslenerek aslından uzaklaşmıştı. Bu nedenle de eski saflığını kaybetmeye başladı. Bunun üzerine Hristiyan rahipler bir adım daha ileri giderek pagan putperestliği yeniden dirilttiler. Büyük Konstantin'in iktidarı ile on altıncı yüzyıldaki Alman Reformu arasında, azizlere ve kutsal emanetlere tapınma ve ruhban sınıfının halk üzerinde yekpare bir otorite olarak yükselişi, bu ideal akılcı ve ötekine saygılı Hristiyanlık modelinin basit ama mükemmel sadeliğini yok etti. Bu anlamda Gibbon, Roma şehrinin Katolik Kilisesi'nin dünyevi çıkarlarını destekleme eğiliminde olan her türlü sahte, yozlaşmış ve dahası yozlaştırıcı uygulamalar için bir nevi fabrika olduğunu ve bu sahte ürünlerin satışının, onun anladığı şekliyle, dönemin derin cehaleti tarafından büyük ölçüde teşvik edildiğini ileri sürmüştür.³³ Gibbon'un Avrupa'daki Protestan ve dolayısıyla Katolik karşıtı tarihyazımının bir örneğini sunduğu dikkat çekmektedir. Bu anlatıya göre, İmparator Konstantin zamanına kadar Kilise mazideki onurlu konumunu koruyabilmiş ve geri dönülmez bir şekilde yozlaşmamıştır. Gibbon'un cömertliğinin derecesine bağlı olarak bu mutlu dönem beşinci ya da altıncı

²⁷ Gibbon, *The Autobiographies of Edward Gibbon*, 139-141, 172.

²⁸ Thomas W. Africa, "Gibbon and the Golden Age," *The Centennial Review* 7/3 (1963), 273-81.

²⁹ Gibbon, *The Autobiographies of Edward Gibbon*, 270-71.

³⁰ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 116.

³¹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 116.

³² S. J. Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests: The Origins of Enlightenment Anticlericalism* (London: MacMillan Press Ltd., 1999), 126.

³³ Gibbon, *DF*, Bölüm XVI ve XVII; bu hikâyenin gayet renkli bir tasvirini için bk. Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests*, 126-7.

yüzyıllara kadar uzatılabilir. Ancak özde Kilise'ye genelde ise dine yönelik bu hoşgörünün sınırları, modern felsefenin doğuşu olarak adlandırabileceğimiz on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren daralmaya başlamıştır. On sekizinci yüzyılın başında, özellikle Protestanlar arasında Aydınlanmanın meşhur hoşgörü ilkesi artık Kilise'ye ve onun tarihine teşmil edilmeyecektir.³⁴ Katolik Kilisesi'nin artık ziyadesiyle lekelenmiş olan itibarının izinin Reformasyondan çok öncesine kadar sürüldüğü yeni bir tarihsel anlatı inşa edilecektir. Bu anlatı bir anlama çabası değildir. Kınama hükmü daha en başta, neredeyse tüm yazarların eserlerinin başlıklarında ilan edilmiştir.³⁵ Bu mahkûmiyet kararının açıklanmasıyla birlikte Kilise, ruhban sınıfının yozlaşması ve dejenere olmasından dolayı suçlu bulunmuştur. Ancak bu durum, geleneksel ruhban sınıfının tamamının meşruiyetinin reddedilmesine sebep olmuş ve bu da daha sonra bu kınamayı onaylayan Protestan teologlar için büyük sorunlara neden olacak bir yol açacaktır.³⁶

Gibbon, Pavlikanların kendileri hakkındaki tanıklıklarının yokluğuna dikkat çeker. Gibbon anlatısında, Theophanes, Photios, Cedrenus ve Anna Comnena gibi Yunan otoritelere atıfta bulunarak Sicilyalı Petrus'un tarihini esas olarak takip etmiştir. Gibbon, Markioncular ve Pavlikanlar gibi çok sayıda hareketin sonunda Maniheiztler gibi Kilisenin gözünde melun bir isim altında kaybolduğuna dair Ortaçağ'da yaygın olan bir tutumu ifade eder.³⁷ Tarihiçi Pavlikan isminin kökeni konusunda ikna olmuştur: "Pavlikanların ismi, düşmanlarına göre, meçhul ve yerli bir öğretmenden türetilmiştir, ancak ben onların Yahudi olmayanların elçisine [Pavlus] olan yakınlıklarıyla övündüklerinden eminim."³⁸ Daha sonra bu görüşünü Titus, Timothy, Sylvanus, Tychicus gibi Constantine Sylvanus'un öğrencilerinin ve Küçük Asya'daki Pavlikan kiliselerin Aziz Pavlus'un kiliseleriyle olan isim benzerliğiyle desteklemiştir. Gibbon, Pavlikanların, önderlerinin ve kurdukları kiliselerinin alegorik isimlendirmelerinde, erken dönem Hristiyanlığın örneğini ve anısını canlandırmaya çalıştıklarını ileri sürmüştür.³⁹

Gibbon'a göre Pavlikanlar, özellikle de önderleri Konstantin Sylvanus, İncillerde ve Aziz Pavlus'un Mektuplarında ibtidai/erken Hristiyanlık itikadını aramışlardır. Buradaki ibtidai Hristiyanlık fikri uzun süre ününü koruyacaktır. Bu noktada Gibbon, Pavlikanların başarısı ne olursa olsun, Protestan bir okuyucunun, bu tür bir araştırma ve soruşturmanın ruhunu takdir edeceğini belirtmektedir.⁴⁰ "Protestan okuyucuya" yaptığı nadir atıflardan biri, bize çağının, daha sonraki Katolik ve Ortodoks Kiliseleri tarafından temsil edildiğine inandığı

³⁴ Peter W. Walker, "Tolerating Protestants: Anti-Popery, Anti-Puritanism, And Religious Toleration In Britain, 1776-1829," *Against Popery: Britain, Empire, and Anti-Catholicism*, ed. Evan Haefeli (Londra: University of Virginia Press, 2020), 257-88.

³⁵ Örneğin Thomas James, *A Treatise of the Corruptions of Scripture, Councils, and Fathers, by the Prelats, Pastors, and Pillars of the Church of Rome, for maintenance of Popery and Irreligion*, ed. John Esmund Cox (Londra: J. W. Parker, [1611] 1843); Henry Foulis, *The History of Romish Treasons and Usurpations: a Particular Account of many Gross Corruptions and Impostures* (Londra: J.C. for Richard Chiswell 1671); Daniel Whitby, *A Discourse concerning the Idolatry of the Church of Rome* (Londra: Tho. Basset, 1674); Antonio Gavin, *The Frauds of Romish Monks and Priests* (Londra: Samuel Roycraft, 1691); John Dennis, *Priestcraft distinguished from Christianity* (Londra: J. Roberts, 1715).

³⁶ Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests*, 127; Colin Haydon, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c. 1714-1780: A Political and Social Study* (Manchester: Manchester University Press, 1993), 164-203.

³⁷ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 116.

³⁸ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 117.

³⁹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 117.

⁴⁰ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 118.

bozulmuş ve yozlaşmış durumdan ziyade, Hıristiyanlığın otantik formunu aramaya yönelik coşkusu hakkında bir ipucu verir. Bir ibtidai Hıristiyanlık arayışı, Kilise, Kutsal Kitap ve genel olarak dini hayatla ilgili konularda ruhban sınıfından olmayan insanlar için kilise otoritesinin dışında güvenli bir yer aramak anlamına gelmektedir.

Pavlikanların Aziz Petrus'un iki mektubunu reddettiği iddia edilmektedir. Gibbon bunun nedeninin "sünnetin elçisi" Petrus'un, Pavlikanların gözdesi Pavlus'la yasaya uyma konusunda anlaşmazlığa düşmesi olduğunu söylemektedir. Çünkü Gibbon'a göre Pavlikanlar, Yahudilerin ve onların yozlaşmış ruhbanlarının yasalarına uymanın affedilemez bir suç olduğuna inanmışlardır.⁴¹ Gibbon Pavlikanların itikadından bahsederken, Kutsal Kitap'a yaklaşımlarını methetmektedir: "Kutsal Kitap'ı gayet elverişli bir serbesti içinde yorumluyorlardı, [bu sayede metinde] gerçek anlam tarafından sıkıştırıldıkları zaman, şekil ve alegorinin karmaşık labirentlerine kaçabiliyorlardı."⁴² Gibbon'a göre, Kutsal Kitap'ı kelimesi kelimesine okumak, okuyuculara yozlaşmış geçmişin hayaletinden kaçmak için kilise geleneğinin çetrefilli zincirinin haricinde özgür bir hareket alanı sağlayabilirdi. Felsefedeki özgürlük ruhu, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının en vazgeçilmez karakteridir. Pavlikanlar bu özgürlük uğruna her şeylerini feda etmişler ve nihayetinde canlarını da feda eden bu insanlar, Roma'nın manevi tiranlığının kurbanları olarak görülecekti.

Bu bölümde Gibbon, Pavlikanların; Zerdüştiliğin Ehrimen ve Hürmüz'üne benzeyen Maniheistlerin düalizmine sahip olduklarını varsaymıştır.⁴³ Bu, yaklaşık elli yıl sonra, 1830'lu yıllarda Anglikan teologlar arasında gayet soruna yol açacak bir nokta olacaktır. Pavlikanların Zerdüşti ve Maniheist inançlara sahip olduğunu savunmak, eğer Pavlikanlar Protestanlığın öncüleri iseler, dolaylı olarak Protestanlığın köklerinin de bu düalist ilkeye dayandığı anlamına gelecektir. Gibbon şöyle yazmaktadır:

Böylesine basit ve ruhani bir yaklaşım [düalist tavır] zamanın ruhuna uygun değildi; İsa'nın ve havarilerinin hafif boyunduruğu ve kolay yüküyle yetinebilecek olan akılcı Hıristiyan, Pavlikanların doğal ve vahyedilmiş dinin ilk maddesi olan Tanrı'nın birliğini ihlal etmeye cüret etmelerinden haklı olarak rahatsız oldu.

Gibbon'a göre, Pavlikanlar Baba'ya, Mesih'e, Kutsal Ruha ve görünmeyen dünyaya inanıyorlardı. "Ama aynı şekilde inatçı ve asi bir töz olan maddenin ebediliğine, bu görünür dünyayı yaratan ve ölüm ve günahın son bulmasına kadar geçici hükümlerini sürdüren faal bir varlığın ikincil bir ilkesinin kökenine de inanıyorlardı."⁴⁴

Gibbon'a göre, Pavlikanlar İmparatorluk tarafından çok acımasız bir şekilde zulüm görmüştür. Bu zulümlerin sonunda da radikalleşmişlerdir:

İsyankarların en öfkeli ve çaresiz olanları, uzun süre zulüm görmüş ve sonunda kışkırtılmış bir dinin taraftarlarıdır. Kutsal bir davada, artık korku ya da pişmanlık duymazlar: silahlarının adaleti onları insani hislerine karşı katılaştırır ve babalarının yaptığı yanlışların intikamını, tiranlarının çocuklarından alırlar. Bohemya'daki Hussitler ve Fransa'daki Calvinistler böyledir; dokuzuncu yüzyılda Ermenistan'daki ve komşu eyaletlerdeki Pavlikanlar da böyleydi.⁴⁵

Gibbon, Pavlikanların Divriği'ndeki durumunu anlatırken ilginç bir noktaya değinir:

⁴¹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 118.

⁴² Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 119.

⁴³ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 120.

⁴⁴ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 120-121.

⁴⁵ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 123.

Sivas ve Trabzon arasındaki dağlık bölgede, bugün halen vahşi ve sefih bir halk tarafından işgal edilen Divriği şehrini tesis ya da tahkim etti ve civardaki tepeler, şimdi Kutsal Kitap ve kılıcın kullanımını uzlaştıran Pavlikan firarilerle doldu.⁴⁶

Gibbon'un zamanında, yukarıda bahsedilen bu yerlerde büyük ölçüde, Kızılbaşlar yaşamaktaydı.⁴⁷ Sadece ortodoksluğun değil, heterodoksluğun da Küçük Asya'daki Hristiyanlık ve İslam tarihinde bir noktaya kadar coğrafi bir sürekliliğe sahip olduğu ihtiyatlı bir dikkatle tartışılabilir. Gibbon bile Pavlikanların Bizans topraklarına yaptıkları akınlar hakkında "düşmanca saldırılarında Aziz Pavlus'un müritlerinin [Pavlikanların] [Hz.] Muhammed'in müritlerine katıldılar" şeklinde yazarak bu noktada bir öneride bulunur.⁴⁸ Gibbon'un İslam tarihine ilişkin tasvirinin Bizans Hristiyanlığına ilişkin görüşünden daha olumlu olması şaşırtıcı değildir.⁴⁹ Gibbon'un İslamiyet ve Hz. Muhammed tasvirlerinin her ikisi de, onun Hristiyanlığa karşı saldırısında tamamlayıcı silahlar olarak hizmet etmektedir. Buna ek olarak, Gibbon'un döneminde henüz Philhellenizmin başlamamış olduğu da belirtilebilir. Bunun için 1820'lerin ortalarına ve Lord Byron'a kadar beklemek gerekecektir. Sekizinci yüzyılın ortalarında, putlara tapanlar tarafından kendisine Copronymus soyadı verilen İmparator Konstantin (718-775) Bizans Ermenistanına bir sefer düzenlemiştir. Seyahatleri sırasında Melitene ve Theodosiopolis (modern Malatya ve Erzurum) şehirlerinde önemli bir Pavlikan nüfusu keşfetmiştir. Gibbon, "bir lütuf ya da ceza olarak" diye yazar, "imparator onları Fırat kıyılarından alarak Konstantinopolis ve Trakya'ya nakletti ve bu göç sayesinde öğretileri Avrupa'da tanıtıldı ve yayıldı."⁵⁰ Pavlikanların Avrupa'ya yayılmasının Reform hareketine neden olduğu fikri, on dokuzuncu yüzyıl Protestan teologları arasında şaşırtıcı derecede popüler olacaktır. Ortodoks ve Katolik Kiliselerinin gözünde bir sapkınlık olan Protestanlık için kendisine bir Ortaçağ menşei temin etmek ve bunu Hristiyanlığın ibtidai bir şekliyle ilişkilendirmek gayet arzu edilir bir şey olarak görülmektedir.

Pavlikanların dokuzuncu yüzyıldaki liderlerinden Chrysocheir'in ölümüyle birlikte ihtişamlarının solması ve sönmesi, Divriği'nde inşa edilen kalenin İmparator Basil (811-886) tarafından yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Gibbon kentin yok edildiğini ama Pavlikanların özgürlük ruhunun dağlık bölgelerde yaşamaya devam ettiğini belirtmektedir. Pavlikanlar bir yüzyıldan fazla bir süre inançları ve özgürlükleri için savaşmış, Roma sınırlarını rahatsız etmiş ve hem İmparatorluğa hem de onun kilisesine karşı olan Müslümanlarla ittifaklarını sürdürmüşlerdir.⁵¹

Bizans tarih yazımına göre Trakya'daki Pavlikanlar zulüm fırtınalarına dayanmış ve Ermeni kardeşleriyle gizli bir iletişimi sürdürmüşlerdir. Gibbon, Pavlikanların Trakya'da başarılı olduklarını çünkü Bulgarların yeni Hristiyanlaştığını ve bildiğimiz gibi Basil II Bulgaroktonos'un (Bulgar kasabı) (958-1025) acımasızlığı nedeniyle pek hoşgörülü olmadıklarını ima etmektedir. Pavlikanlar da onuncu yüzyılda İmparator John Tzimiscas tarafından Haldia tepelerinden (Bizans Küçük Asyası'nın kuzeyindeki Pontus ve Kapadokya) Haemus Dağı vadilerine sürülmüştür. Gibbon bu ikircikli imparatorluk politikasını şu şekilde ifade etmektedir:

⁴⁶ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 124.

⁴⁷ Bk. Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

⁴⁸ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 124.

⁴⁹ Bk. Bernard Lewis, "Gibbon on Muhammad," *Daedalus* 105/3 (Summer 1976), 89-101.

⁵⁰ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 126.

⁵¹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 125-126.

Doğu'nun din adamları Maniheistlerin yok olmasını arzuluyor ve bunun için sabırsızlanıyorlardı: savaşı imparator da onların yığıtlıklarını hissediyor ve takdir ediyordu: [Pavlikanların] Araplara olan düşkünlükleri pek çok kötülüğe gebeydi; ama Tuna kıyısında, İskitya'nın barbarlarına karşı yapacakları hizmetler faydalı, mağlubiyetleri ise arzu edilebilir olabilirdi.⁵²

Gibbon'a göre, Pavlikanların batıya nakledilmeleri diğer proto-Protestan gruplar üzerinde etkili olmalarına yol açmış ve daha sonra Pavlikan gruplar çeşitli yerlerde değişik şekillerde yaşamaya devam etmiştir. Gibbon, İmparator Alexius Comnenus'un (1048-1118) Trakya'daki Pavlikanları din değiştirmeye teşvik etme çabalarından bahsettikten sonra, Pavlikanların Batı'ya yayıldığını belirtmektedir:

Onlar [Pavlikanlar] çok geçmeden kendi dini ve toplumsal kurallarına uygun hareket etmeye başladılar. On üçüncü yüzyılın başında, [Pavlikanların] papa ya da piskopos (çok bariz bir yozlaşma) Bulgaristan, Hırvatistan ve Dalmaçya sınırlarında ikamet ediyor ve vekilleri aracılığıyla İtalya ve Fransa'daki kardeş cemaatleri yönetiyordu.⁵³

Bu noktada Gibbon bize yine kendi dönemindeki Pavlikanlar hakkında şaşırtıcı bir bilgi verir: “Geçen yüzyılın sonlarında bu halk hala Trakya'nın kuzeyindeki Haemus Dağının vadilerinde yaşamakta, cehaletleri ve yoksullukları nedeniyle Türk hükümetinden çok Yunan din adamları tarafından eziyet görmektedirler.”⁵⁴ Gibbon'un, daha sonra birçok misyoner, gezgin ve tarihçinin tanıklığıyla teyit edilen bir gerçek olarak, çok yakın zamana kadar Trakya'da Pavlikanların varlığından bahsettiği görülmektedir. Gibbon'un Rum Ortodoks din adamlarının Pavlikanların kalıntılarına kötü muamele konusunda Türk hükümetinden çok daha ileri gittiklerini belirtmesi dikkat çekicidir. Yunan Kilisesi'ne ve Bizans İmparatorluğu'na olan düşmanlığı, İmparatorluğun çöküşünden sonra bile güçlü bir şekilde devam etmiştir. Gibbon, “modern Pavlikanların kökenlerine dair tüm hafızalarını kaybettiklerini ve dinlerinin, bazı eserlerin Tataristan'ın vahşi doğasından ithal ettikleri haça tapınma ve kanlı kurban uygulamasıyla rezil bir hale geldiğini” üzüntüyle ifade etmektedir.⁵⁵ Proto-Protestan gruplar konusuna geri dönen Gibbon, Pavlikanların üç farklı yoldan Avrupa'ya ulaşmış olabileceğini belirtmiştir.⁵⁶ Birincisi, Macaristan'ın Hıristiyanlaştırılmasından sonra Kudüs'e giden Hıristiyan hacılar Tuna'ya gidip gelirken

⁵² Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 127.

⁵³ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128.

⁵⁴ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128.

⁵⁵ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128. Bu nokta oldukça önemli olabilir çünkü Tataristan ile olan ilişki ve Pavlikanlar arasındaki kanlı kurban uygulaması bize Kırım Hanlığı topraklarındaki küçük bir Hıristiyan grubu hatırlatıyor: Gagavuz halkı. Ortodoks Hıristiyan olmalarına rağmen kanlı kurban uygulamasını yerine getiren bu halk, ekseriyetle Kırım Hanlığının bir parçası olan güney Moldova'da yaşamaktadır. Gagavuz halkının kökeni tartışmalıdır; ancak Türkiye Selçukluları tezi, Gagavuzların on üçüncü yüzyılda Anadolu Selçuklu Sultanı II. Keykavus'u (1236-1276) takip eden Selçuklu Türklerinden geldiğini öne süren Polonyalı oryantalist Tadeusz Jan Kowalski (1889-1948) tarafından desteklenmektedir. Bu Selçuklu Türklerinin Ortaçağ'da İkinci Bulgar İmparatorluğu'nun Dobruca bölgesine yerleştikleri söylenir ki burası aynı zamanda Bedreddin'in on beşinci yüzyıldaki ayaklanmasının da merkezini teşkil edecektir. Bu Selçukluların on üçüncü yüzyılda Balkanlar'a geldikten sonra Ortodoks Hıristiyanlığına geçtikleri ve sonunda “Gagavuz” olarak tanınmaya başladıkları söylenmektedir. Wittek'in çok daha yüksek sesle dile getirdiği bu teze göre Gagavuz sözcüğü Keykavus'tan türemiştir. Bk. Paul Wittek, “Yazijoghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/3 (1952), 639-668. Ermeni Ayrıca Hıristiyanlıkta hayvan kurbanı için bakınız F. C. Conybeare, “The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church,” *The American Journal of Theology* 7/1 (Jan. 1903), 62-90, özellikle 65-66.

⁵⁶ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 123-24.

Trakya'daki Philippopolis'ten geçmek zorunda kalmışlardır. Alexiad'dan bildiğimiz üzere bu bölge, Küçük Asya'dan Balkanlar'a sürülmüş olan Pavlikanların merkezidir.⁵⁷ Gibbon, sapkın Pavlikanların burada kılık değiştirmiş ve Fransız ya da Alman hacı kafilerine katılarak Avrupa içlerine kadar gitmiş olabileceklerini öne sürer. Böyle bir olasılık tarihsel araştırmanın kapsamı dışındadır. Gibbon, bu yayılma için ikinci bir olasılık olarak, Venedik şehir devletinin ticari hâkimiyetiyle birlikte gelişen Venedik şehrinin misafirperver cumhuriyetçi karakterine işaret eder. Gibbon'un özlemini çektiği Roma hoşgörüsünün bir örneği olarak Venedik, her iklimden ve dinden yabancıya kucak açmıştır. Gibbon'un ideal dünyasında, Pavlikanlar Venedik'in hoşgörüsünden yararlananlar arasında olabilmektedirler. Üçüncüsü ve bize göre en muhtemel olanı, Pavlikanların askeri yetenekleri nedeniyle Bizans İmparatorluğu'nun bayrağı altında askere alınmaları ve sık sık İtalya ve Sicilya'daki Yunan eyaletlerine seferlere gönderilmeleridir. Bu şekilde, barış ve savaş zamanlarında, Bizans İmparatorluğu'nun burnunun dibindeki Philippopolis'de yapamadıklarını, bu bölgelerin yabancıları ve yerlileriyle serbestçe konuşabilmişler ve sapkın fikirlerini Roma, Milano ve Alpler'in ötesindeki krallıklarda sessizce yayabilmişlerdir.⁵⁸ Bu aşamada Gibbon, Katolik Avrupa'da Pavlikanlara karşı baskının ilk adımı ve göstergesi olarak 1022'deki Orleans'ın on iki kanonuna işaret eder çünkü "her sınıftan ve her iki cinsiyetten binlerce Katolik Maniheist sapkınlığı benimsemişti; ve Orleans'ın on iki kanonunu yakan alevler zulmün ilk eylemi ve işaretiydi."⁵⁹

Pavlikanların Fransa'ya girişi ve Albigenianlara yapılan zulümle ilgili olarak burada uzun bir alıntı okumamız gerekmektedir. Bu pasajda Gibbon sistematik bir şekilde Divriği'ndeki Pavlikanlar ile Languedoc'taki Albigenianların tecrübeleri arasında paralellikler kurmaktadır.

Fransa'nın güney eyaletlerindeki Albigenianların bölgesinde Pavlikanlar iyice kök salmışlardı; Fırat'ın çevresinde sergilenen aynı şehadet ve infial hareketleri on üçüncü yüzyılda Ren nehri kıyılarında da tekrarlanıyordu. Doğu imparatorlarının yasaları İkinci Frederic tarafından yeniden canlandırıldı. Divriği'ndeki asiler Languedoc'un baronları ve kentleri tarafından temsil ediliyordu: Papa Üçüncü Innocentius, [zulümde] Theodora'nın acımasız ününü aştı. Askerleri yalnızca zulümde Haçlı Seferleri'nin kahramanlarına denk olabilirdi ve rahiplerinin zulmü, kötü bir ilkeye olan inancı çürütmekten çok onu teyit etmeye yarayan bir makam olan Engizisyonun kurucuları tarafından çok daha mükemmel bir seviyeye getirildi. Pavlikanların ya da Albigenianların göz önündeki toplulukları ateş ve kılıçla yok edildi; geriye kalanlar ise kaçarak, saklanarak ya da Katolik Kilisesi'ne katılarak canlarını kurtardılar. Ama uyandırdıkları bu mağlup edilemez ruh Batı dünyasında hâlâ yaşıyor ve nefes alıyordu. Devlette, kilisede ve hatta manastırlarda, Roma'nın tiranlığına karşı çıkan, Kutsal Kitap'ı dinin esası olarak benimseyen ve inançlarını Gnostik teolojinin tüm tasavvurlarından arındıran Aziz Pavlus'un talebelerinin [Pavlikanların] gizli bir silsilesi varlığını sürdürüyordu. İngiltere'de Wickliff'in, Bohemya'da Huss'un mücadeleleri zamansız ve sonuçsuz kaldı; ama ulusların kurtarıcıları olarak Zwingli, Luther ve Calvin'in adları şükranla anılmaktadır.⁶⁰

⁵⁷ Anna Comnena, *Alexiad*, trans. Elizabeth A. S. Dawes (Cambridge: In Parentheses Publications, 2000), 99-100.

⁵⁸ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 123.

⁵⁹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 123-24.

⁶⁰ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 124-25.

Gibbon bu noktada Reformcuların Kristoloji konusunda son derece ortodoks bir pozisyona sahip olduklarını belirtmektedir. Orta Çağ boyunca varlığını korumuş olan hurafelere yönelik eleştiri ve saldırılarının bu inanca karşı zafer kazandığını ifade ederek, geleneksel kilisenin temeli olan din adamlarının elinde yozlaşmış olan geleneğin otoritesini yok ettiklerini ileri sürmektedir. Bundan böyle bir Hıristiyan için Kutsal Kitap'tan başka bir yasa ve bu yasanın kendi vicdanından başka bir yorumcusu olmayacaktır.⁶¹ Ancak Gibbon bu noktada bazı eleştirilerini de dile getirmektedir.⁶² Ona göre Reformcular, teorideki bu liberal, müsamahakâr fikre rağmen, seleflerinin otoriter geleneğini devam ettirmişlerdir. “Kaplanın doğası yine aynıydı ama yavaş yavaş dişlerinden ve pençelerinden mahrum kalacaktı” diye yazmaktadır.⁶³ Ancak bu noktadan sonra kilisenin Reformasyon öncesinde sahip olduğu otoriteyi yeniden tesis etmesi imkansızdı.⁶⁴

Gibbon, Reformasyon'un eleştirerek ortaya çıkardığı Katolik Kilisesi geleneğine benzemeye başladığı, daha doğrusu onun gibi otoriter bir yapıya bürünmeye başladığı ilk andan itibaren, içinde sessizce bir reform çabasının işlemekte olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ İşte bu noktada Erasmus'u devreye girmektedir. Gibbon, Erasmus'u rasyonel teoloji olarak adlandırdığı bu yeni hareketin babası olarak görür. Erasmus'un fikirleri bir asırlık uykunun ardından Hugo Grotius (1583-1645), Hollandalı Arminianlar, William Chillingworth (1602-1644) ve İngiliz Latitudinarianlar tarafından yeniden canlandırılacaktır.⁶⁶ Gibbon bu kişi ve grupların reformasyon içinde bir reform olarak düşünülmesi gerektiğini varsaymıştır. Bu anlatıya göre iki tür reform vardır. Birincisi, Luther ve Calvin tarafından temsil edilen, iyi bilinen ancak bir hayli mahdut ve cılız olan Reformasyon. İkincisi ise Erasmus tarafından başlatılan çok daha geniş bir reformdur.⁶⁷ Ancak Gibbon'un burada gerçek Reformasyon olarak anlattığı şey, Hollanda ve İngiliz hükümetleri tarafından tesis edildiğini iddia ettiği dini alanda gösterilen tolerans ve vicdan hürriyetidir ki bunların nereye kadar tarihsel gerçeklerle uyduğu Gibbon'un kendi tecrübelerinde dahi aksini bulabileceğimiz için gayet sorunludur.⁶⁸

Sonuç

Gibbon aydınlanma döneminin bir tarihçisiydi. Bundan dolayı tarih yazıcılığında hümanizmi ve romantizmi tarihinde her zaman belirleyici ilkeler olmuştur. Reformcuları

⁶¹ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 126.

⁶² Bruce Mansfield, *Interpretations of Erasmus, c.1750-1920* (Toronto: University of Toronto Press, 1992), 34.

⁶³ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 127.

⁶⁴ Mansfield, *Interpretations of Erasmus*, 34.

⁶⁵ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128.

⁶⁶ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128.

⁶⁷ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128; Gibbon'un Erasmus ile ilişkisi için bk. Mansfield, *Interpretations of Erasmus*, 32-38.

⁶⁸ Gibbon, *DF*, Bölüm LIV, 128. Gibbon, Oxford'da henüz 16 yaşında bir lisans öğrencisi iken, 8 Haziran 1753'te Katolik Kilisesine geçmiştir. Oxford'un Katolik öğrencileri bünyesine kabul etmemesinden hareketle babasına durumu bildirmiş ve akabinde derhal Oxford'u terk etmek zorunda kalmıştır. Çünkü on sekizinci yüzyılın İngiliz hukukçusu ve muhafazakâr siyasetçisi William Blackstone'un (1723-1780) da belirttiği üzere, Roma Katolikliğine geçen bir Protestan vatana ihanet suçu işlemektedir. Oğlunun Katolikliğe geçişi karşısında dehşete düşen babası onu telaş içinde Lozan'a, Kalvinist Daniel Pavilliard'ın evine göndermiştir. Nihayetinde Gibbon 1755 yılının Christmas Günü'nde yeniden Anglikan Kilisesine dönmüştür. Bk. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England in Four Books* (London: A. Strahan, J. Butterworth and Son, Fleet-Street, 1825), cilt IV, 74-93, 103-118, özellikle 114-118; Gibbon, *Autobiographies of Edward Gibbon*, 297, 299; Jordan, “Edward Gibbon,” 1-12.

eleştiriyordu çünkü onlar tahttan indirdikleri ruhani tiranlığın halefi olmaya çalışmışlardı. Katolik Kilisesi'nin otoritesini ve hiyerarşisini yok etmişlerdi ama farklı bir isim altında başka bir hiyerarşi kurmuşlardı. Dolayısıyla Reformasyon yanlış yönlendirilmiş bir hareketti. Ancak Pavlikanların kendi ruhban sınıflarını ihdas edip onların elinde yozlaşmak için yeterli zamanı olmamıştı. İmparatorluğun kılıcı ile yok edildikten sonra, artıkları da sürgünler ile tek bir noktada kesafet oluşturmalarına müsaade edilmemek üzere dağılmışlar ve kilise tarihlerindeki heretikler arasında yerlerini almışlardı.

Ancak Pavlikanlar on sekizinci yüzyılda çok uzaklarda, Britanya'da Edward Gibbon'un eserinde yeniden doğacaklardır. Gibbon, burada Pavlikanlara gayet cömertçe uzun bir bölüm ayırmış ve onları Roma'nın ruhani zulmünün kurbanları olarak övmüştür. Buradaki zulmün ruhaniliğinin önemini ve başta Roma olmak üzere ruhban sınıfının bu noktadaki suçluluğunu ısrarla vurgulamıştır.

Gibbon başlangıçta onları Elçilerin İşleri'ndeki otantik Hıristiyanlığın son gerçek temsilcileri olarak görüyordu. Aynı zamanda onların, resmi Kiliseyi, onun ruhban sınıfını ve onların çevresinde gelişen sakramentleri reddetmeleri, Kutsal Kitap karşısında daha serbest bir tutum takınmaları, ikonaları reddetmeleri, haça, azizlere ve kutsal emanetlere hürmet etmemeleri gibi hasımları tarafından nakledilen tasvirlerinden hareketle, Protestanlığın ataları olduklarını ileri sürmüştür. Bu iddiasını, Pavlikanlardan Bogomillere, oradan Katharlar, Albigenianlar, Waldensianlar gibi hareketler kanalıyla kronolojik olarak on altıncı asra kadar takip edilebilecek olan bir mirasın devri olarak göstermiştir.

Gibbon'un Pavlikanlar hakkındaki görüşlerinde samimi olduğunu, ancak bu noktadaki kanaatinin din fikrinin Hristiyanlık nokta-i nazarında yerleşik, resmi biçimine duyduğu nefretten kaynaklandığını belirtmek durumundayız. Hepimiz gibi o da kendi çağının bir evladydı. Tek fark, onun çağının geriye bakarken ileriye gitmek için daha çok mücadele etmiş olmasıdır. Aydınlanma düşüncesi bir yandan şimdiki zamanda dini ve onun teklif ve talep ettiği dini yaşamı yapıbozuma uğratarak iddialarını güçlendirme ihtiyacı duyuyor, diğer yandan da görkemli, belki de mağdur/ötekileştirilmiş bir geçmişe dayanarak yeni bir şimdiki zaman kurmaya çalışıyordu. Yapıbozum sürecinin anahtarı, bu sürecin sonunda her zaman yeniden inşa ihtiyacı duymasıdır. Zira tarih ve toplum boşluk kabul etmemektedir. Bu nedenle Gibbon'un Pavlikanlar hakkındaki incelemesi makul kabul edilebilir, ancak Doğu ve Batı ya da Katolik ve Ortodoks Kilise tarihi hakkındaki sözleri göz önüne alındığında, onunla aynı fikirde olmak gerçekten zordur. Yine de Gibbon'a Pavlikanları unutulmaktan kurtardığı için minnettarız. Onları önceki yazarların ellerinde süregelen işkencelerinden kurtarmış ve tarihte, en azından kendi tarihinde, lanetlemelerden uzak bir yer edinmelerini sağlamıştır.

Gibbon'un Pavlikanlara dair anlatısının Protestan yazarlar üzerindeki etkisi küçümsenmemelidir. İngiliz İmparatorluğu'nun gücü ve etkisi ile Aydınlanma felsefesinin baskın gücü arttıkça Gibbon'un ünü ve etkisi de artmıştır. Gibbon, tarihin sekülerleştirilmesi ve kutsallıktan arındırılmasında önemli bir rol oynamıştır ve bu noktada Anglikanlar, Lutheranlar, Baptistler, Kongregasyonalistler gibi Protestan gruplar arasında Pavlikanlar için neredeyse en temel kaynak olmuştur. Protestan yazarlar, Gibbon'u büyük bir iştiyak ve özlemle takip ederek Pavlikanları Protestanlıktan önce Protestanlar olarak tasvir etmişlerdir. Bu sayede Protestanların Katolik ve Ortodoks Kiliseleri karşısında maruz kaldıkları tarihsel kompleksiten kurtulma yolu belirlemiştir. Zira Pavlikanlar eğer İsa Mesih'in ilk takipçilerinin itikadının son tanıkları idiyse, onların halefi olan Avrupa Protestanlığı da ruhban sınıfı elinde hakikati yok edilmiş olan Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin evveline giderek doğrudan

Mesih'e bağlanabilecektir. Bu noktada Katoliklik ve Ortodoksluk karşısında hissedilen teolojik ve tarihsel zaaf ortadan kalkmış olacaktır.

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

Kaynakça

- Africa, Thomas W. 1963. "Gibbon and the Golden Age." *The Centennial Review* 7/3: 273–281.
- Anna Comnena. 2000. *Alexiad*, translated by Elizabeth A. S. Dawes. Cambridge: In Parentheses Publications.
- Baird, Robert. 1845. *Sketches of Protestantism in Italy, Past and Present; Including a Notice of the Origin, History, and Present State of the Waldenses*. Boston: Benjamin Perkins & Co.
- Barnett, S. J. 1999. *Idol Temples and Crafty Priests: The Origins of Enlightenment Anticlericalism*. London: MacMillan Press Ltd.
- Bayle, Peter. 1737. *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle I-IV*, translated by P. Des Maizeaux. London: D. Midwinter, J. Brotherton.
- Benedict, David. 1848. *A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World*. New York: Lewis Colby & Co.
- Blackstone, William. 1825. *Commentaries on the Laws of England in Four Books*. London: A. Strahan, J. Butterworth and Son, Fleet-Street.
- Bossuet, Jacques Bénigne. 1836. *The History of the Variations of the Protestant Churches I-II*, translated by Levinus Brown. Dublin: Richard Coyne.
- Bossy, John. 1970. "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe." *Past & Present* 47: 51–70.
- Bowersock, Glen W. 1996. "The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome." *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 49/8: 29-43.
- Cameron, Averil. 2014. *Byzantium Matters*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Cartledge, Paul. 1977. "The Enlightened Historiography of Edward Gibbon, Esq.: A Bicentennial Celebration." *The Maynooth Review / Reviú Mhá Nuad* 3/2: 67–93.
- Conybeare, Frederick C. (editor and translator). 1898. *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: The Clarendon Press.
- _____. 1903. "The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church." *The American Journal of Theology* 7/1: 62-90.
- Dawson, Christopher. 1934. *Edward Gibbon*. London: Humphrey Milford.
- _____. 1956. *The Dynamics of World History*. New York: Sheed And Ward.
- Dennis, John. 1715. *Priestcraft Distinguished from Christianity*. London: J. Roberts.
- Dowling, John Goulter. 1835. *A Letter to S. R. Maitland on the Opinions of the Paulicians*. London: J. G. & F. Rivington.
- Ducrey, Pierre. (directeur). 1977. *Gibbon et Rome à la Lumière de l'Historiographie Moderne*. Genève: Librairie Droz.
- Faber, George Stanley. 1838. *An Inquiry into the History and Theology of the Ancient Vallenses and Albigenses*. London: R.B. Seeley and W. Burnside.
- Ferguson, Duncan S. 1983. "Historical Understanding and the Enlightenment: Edward Gibbon on Christianity." *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church* 52/4: 391–403.
- Foulis, Henry. 1671. *The History of Romish Treasons and Usurpations: ... a Particular Account of Many Gross Corruptions and Impostures*. London: J.C. for Richard Chiswell.
- Gavin, Antonio. 1691. *The Frauds of Romish Monks and Priests*. London: Samuel Roycraft.
- Gibbon, Edward. 1896. *The Autobiographies of Edward Gibbon*, edited by J. Murray. London: John Murray.
- _____. 1909-1912. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, edited by J. B. Bury. London: Methuen & Co. Ltd.
- Gieseler, Johann Karl Ludwig. 1865. *A Text-Book of Church History I–III*, translated by Samuel Davidson and John Winstanley Hull. New York: Harper & Brothers.
- Gregory, Brad S. 2012. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Haydon, Colin. 1994. *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c. 1714–1780: A Political and*

- Social Study*. Manchester: Manchester University Press.
- Heal, Felicity. 2005. "Appropriating History: Catholic and Protestant Polemics and the National Past." *Huntington Library Quarterly* 68/1-2: 109-32.
- James, Thomas. 1843. *A Treatise of the Corruptions of Scripture, Councils, and Fathers, by the Prelats, Pastors, and Pillars of the Church of Rome, for Maintenance of Popery and Irreligion [1611]*, edited by John Esmund Cox. London: J. W. Parker.
- Jones, William. 1816. *The History of the Waldenses: Connected with a Sketch of the Christian Church from the Birth of Christ to the Eighteenth Century I*. London: Gale and Fenner.
- Jordan, David P. 1976. "Edward Gibbon: The Historian of the Roman Empire." *Daedalus* 105/3: 1-12.
- Karakaya-Stump, Ayfer. 2019. *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kelly, Christopher. 1997. "A Grand Tour: Reading Gibbon's 'Decline and Fall.'" *Greece & Rome* 44/1: 39-58.
- Lewis, Bernard. 1976. "Gibbon on Muhammad." *Daedalus* 105/3: 89-101.
- Liechty, Joseph. 1987. "Testing the Depth of Catholic/Protestant Conflict: The Case of Thomas Leland's 'History of Ireland', 1773." *Archivium Hibernicum* 42: 13-28.
- Maitland, Samuel R. 1832. *Facts and Documents Illustrative of the History, Doctrine, and Rites, of the Ancient Albigenses & Waldenses*. London: J. G. & F. Rivington.
- Mansfield, Bruce. 1992. *Interpretations of Erasmus, c1750-1920*. Toronto: University of Toronto Press.
- Manuel, Frank E. 1976. "Edward Gibbon: Historien-Philosophe." *Daedalus* 105/3: 231-245.
- McGrath, Patrick. 1963. "Catholic Historians and the Reformation—I." *Blackfriars* 44/513: 108-15.
- _____. 1963. "Catholic Historians and the Reformation—II." *Blackfriars* 44/514: 156-163.
- McNees, Eleanor. 2004. "'Punch' and the Pope: Three Decades of Anti-Catholic Caricature." *Victorian Periodicals Review* 37/1: 18-45.
- Milner, Joseph. 1809. *History of the Church of Christ III*. Boston: Farrand D. Mallory & Co.
- Morrison, J. C. 1878. *Gibbon*. London: Macmillan and Co.
- Mosheim, Johann Lorenz. 1858. *Institutes of Ecclesiastical History, Ancient and Modern*, trans. Archibald MacLaine. Cincinnati, Applegate & Co.
- Nippel, Wilfried. 2000. "Gibbon and German Historiography." In *British and German Historiography, 1750-1950: Traditions, Perceptions, and Transfers*, edited by Benedikt Stuchtey and Peter Wende, 67-81. Oxford: Oxford University Press.
- Orchard, George Herbert. 1838. *A Concise History of Foreign Baptists: Taken from the New Testament, the First Fathers, Early Writers, and Historians of All Ages*. London: George Wightman, Paternoster Row.
- Paz, D. G. 1979. "Popular Anti-Catholicism in England, 1850-1851." *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 11/4: 331-359.
- Pocock, J. G. A. 1977. "Gibbon's Decline and Fall and the World View of the Late Enlightenment." *Eighteenth-Century Studies* 10/3: 287-303.
- _____. 1999-2015. *Barbarism and Religion*, 6 volumes. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2009. "Gibbon and the invention of Gibbon: Chapters 15 and 16 Reconsidered." *History of European Ideas* 35/2: 209-216.
- _____. 2017. "Gibbon's second trilogy: an introductory survey." *History of European Ideas* 43/7: 701-731.
- _____. 2018. "An Overview of The Decline and Fall of the Roman Empire." In *The Cambridge Companion to Edward Gibbon*, edited by Karen O'Brien and Brian Young, 20-40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Porter, Roy. 1988. *Edward Gibbon: Making History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Punchard, George. 1841. *History of Congregationalism from about A.D. 250 to 1616*. Salem: J. P. Jewett.
- Runciman, Steven. 1976. "Gibbon and Byzantium." *Daedalus* 105/3: 103-110.
- Trevor-Roper, H. R. 1976. "Gibbon and the Publication of The Decline and Fall of the Roman Empire

- 1776-1976.” *The Journal of Law & Economics* 19/3: 489–505.
- Walker, Peter W. 2020. “Tolerating Protestants: Anti-Popery, Anti-Puritanism, And Religious Toleration In Britain, 1776–1829.” In *Against Popery: Britain, Empire, and Anti-Catholicism*, edited by Evan Haefeli, 257–88. London: University of Virginia Press, 2020.
- Whitby, Daniel. 1674. *A Discourse Concerning the Idolatry of the Church of Rome*. London: Tho. Basset.
- Witteck, Paul. 1952. “Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/3: 639-668.
- Young, B. W. 1998. “‘Scepticism in Excess’: Gibbon and Eighteenth-Century Christianity.” *The Historical Journal* 41/1: 179–199.

§



Rusların Hıristiyanlığı Kabulü ve Hıristiyanlaşma Süreci

► Araştırma makalesi / Research article

Tahir MEHTİOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri / PhD Candidate, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences | ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50) | Ankara, Türkiye

ORCID: [0000-0002-3233-4414](https://orcid.org/0000-0002-3233-4414) | tahirmetioglu@gmail.com

Atf: Mehtioğlu, Tahir. "Rusların Hıristiyanlığı Kabulü ve Hıristiyanlaşma Süreci", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 61-80

Öz

Bu çalışmada, Slav halklarından biri olan Rusların Hıristiyanlık öncesi inançlarıyla ilgili ve Hıristiyanlığın kabulündeki sürece yer verilmektedir. Slav, Bulgar ve Bizans kronikleri Rusların tarihini 9. yüzyıldan itibaren başlatmaktadır. Türkiye'de daha önce yapılan çalışmalar Hıristiyanlaşmayı genellikle Knez Vladimir dönemiyle sınırlı tutmaktadır. Ancak bu çalışmanın amacı, Hıristiyanlaşma sürecini Askold ve Dir kardeşlerin dönemine kadar götürerek o dönemlere ışık tutmaktır. Bununla birlikte Knez Vladimir'in dönemini ele alırken onun Hıristiyan olmadan önceki inançıyla Hıristiyanlığı kabul etme sürecine geniş yer verilmektedir. Daha sonra da Slav topraklarında Hıristiyanlığın yayılışıyla ilgili olarak Kiril ve Methodius (Mefodiy) kardeşlerinin misyonuna ve Hıristiyanlaşma sürecine olan katkılarına değinilmiştir. Bunun yanında ilk dönemlerde Slav topraklarında kilise, manastır veya rahiplerin bulunup bulunmadığı bilgisine de ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rusların Tarihi, Hıristiyanlık, Askold ve Dir Dönemi, Olga Dönemi, Vladimir Dönemi, Kiril ve Methodius

Russian Acceptance of Christianity and the Christianization Process

Cite as: Mehtioğlu, Tahir. "Russian Acceptance of Christianity and the Christianization Process", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 61-80

Abstract

This study covers the pre-Christian beliefs of the Russians, one of the Slavic peoples, and the process of their acceptance of Christianity. Slavic, Bulgarian and Byzantine chronicles start the history of Russia from the 9th century. Previous studies in Turkey generally limited Christianization to the period of Prince Vladimir. However, this study sheds light on those periods by taking the Christianization process back to the period of Askold and Dir brothers. However, while discussing the period of Knez Vladimir, his pre-Christian faith and the process of accepting Christianity are given extensive coverage. Then, regarding the spread of Christianity in Slavic lands, the mission of the brothers Cyril and Methodius (Mefodiy) and their contributions to the Christianization process was mentioned. In addition, attempts were made to obtain information about whether there were churches, monasteries or priests in the Slavic lands in the early periods.

Keywords: History of Russians, Christianity, Askold and Dir Period, Olga Period, Vladimir Period, Cyril and Methodius

Giriş

Rus kroniklerinden *Letopis Vremennıh Let (Geçmiş Yılların Hikâyesi) Lavrentyev Kroniği* Slav tarihini Kitab-ı Mukaddes kronolojisine uygun şekilde hatta adeta onu taklit edencesine Hz. Âdem'den itibaren başlatarak peygamberler şeceresini aktarmakta ve Kiev Rusya'sının kurucu knezlerinin soyunu bu şecereye dayandırdıktan sonra devletin kuruluşunu ve Slav halklarının ortaya çıkışını anlatmaktadır.¹

Bu tarih yazımından ilk kronik yazarlarının Slav ırkının Hıristiyanlık öncesi dinlerini bir nevi görmezden gelmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık sonrası oluşturulmuş olan kronikler her ne kadar kendi ata dinlerini kayıt altına almakta olumsuz tavır sergilemiş olsalar da bazı kroniklerde Slav toplumunun eski dinlerini onları yermek, küçümsemek ve tahkir etmek maksadıyla bile olsa da kayıt altına almaktadır. Dolayısıyla kronik yazarları eski Slav dinlerinden bahsederken onları yeni dinleri ile kıyaslamakta ve Hıristiyanlığı yüceltmek için kullanmaktadır.²

Son yapılan modern araştırmalar Slav – Rus halklarının kendine has dini inançları ve dini folkloru yanında zengin mitolojilerinin de bulunduğunu tespit etmiştir. Gerek Slav bölgelerinde yapılan arkeolojik kazılar ve buluntular gerekse yazılı kaynakların ciddiyetle yeniden okunması yeni bilgilerin ortaya çıkmasına ve yorumlanmasına yardım etmiştir. Bu kaynaklardan en önemlisi *Golubinaya Kniga* adlı Rusların Hıristiyanlığa geçişiyle birlikte oluşturulmaya başlanan dini halk folkloru derlemesi olmuştur. Bu eserde Slavların eski dinleri paganizm, doğaya tapınma kültürleri ve adetleri şiişsel tarzda aktarılmıştır.³

1. Rusların Hıristiyanlıkla Tanışmaları

İlk Rus kronikleri Doğu Slav halklarının Vareglar⁴, Peçenekler, Bulgarlar, Hazarlar ve daha pek çok Ugor-Fin boylarına mensup halklarla birlikte yaşam sürdürdüklerini aktarmaktadır. Geçim kaynakları ve işlerini hayvan avcılığı, balıkçılık ve arıcılık yanında avladıkları hayvanların derilerini ve kürklerini satarak karşılayan Doğu Slavları dünyada oluşan değişimlerle birlikte yeni kaynak arayışlarına girmiş oldukları görülmektedir.⁵ 4. yüzyıldan itibaren Doğu Slav toplumlarının komşularının çoğunlukla Hıristiyanlık, İslam ve Yahudi dinini benimsemiş halklardan oluştuğu görülmektedir. Roma imparatoru Konstantin'in 313 yılında çıkardığı Milan Fermanı'yla birlikte Hıristiyanlık Bizans İmparatorluğunda meşru bir din kabul edilerek bütün Avrupa'ya yayıldığı bilinmektedir.⁶

Ruslara komşu olan Bulgarlar 869 yılında Hıristiyanlığı Bizans etkisiyle kabul etmiştir.⁷ Öte yandan İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte Arap fütuhatının 6-7. yüzyıl itibarıyla başlaması ve İdil Bulgarlarına kadar sıçraması Rusları bir diğer din İslam'la ve Müslüman yöneticilerle

¹ *Povest Vremennıh Let 01*, çev. D.S. Lihaçeva - B.A. Romanova (Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1950), 1/213. Nestor, *Geçmiş Yılların Menkıbesi*, çev. Batuhan AKSUNGUR (İstanbul: Post Yayınları, 2022). Ahmet Ulsan, *“Geçmiş Yılların Hikâyesi” (Povest Vremennıh Let) Adlı Kroniğin Tablili ve Tenkiili Tercümesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016).

² *PVL 01*, 1/216. (*Povest Vremennıh Let* eseri bundan sonra kısaca *PVL* olarak geçecektir.)

³ Mihail Seryakov, *Rojdeniya Vselenny Golubinaya Kniga* (Moskva: Naslediye Predkov, 2005).

⁴ Vareglar veya Varyaglar Norveç-Viking kökenli Avrupa göçebe toplumlarından biri. Bk. Sena Özbay, *Bizans'a Giden Yolda Vareglar (11. Yüzyıl)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: TTK, 1987), 9.

⁶ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Hristiyanlık”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 144.

⁷ *PVL 01*, 1/215.

komşu etmiştir.⁸ Son olarak Slavların güney komşuları Yahudi dinini benimsemiş oldukları kabul edilen Hazarların 7. yüzyılda devlet kurmaları onları Yahudilerle de komşu etmiştir. Bu üç dinden oluşan sacayağı ileride Rusların Hıristiyanlığı kabulü sürecinde önemli rol oynayacak ve Rus Kronik yazarları tarafından efsanevi bir şekil kazandırılarak yorumlanmıştır.⁹

Rusların farklı dinleri benimsemiş komşuları tarafından, özellikle Yahudi Hazarlar tarafından sıkıştırılması onları 9. yüzyıldan itibaren bölgeden uzaklaşmaya götürmüştür. Rusların kendi bölgelerinden çıkarak yaptıkları akınlar ilk olarak Bizans üzerine olmuştur. Bizans'ın başkenti İstanbul'a düzenlenen akınlar onları batıya doğru genişlemeye yönlendirmiştir. Bu akınlar sayesinde Ruslar Bizans kültürüyle tanışma fırsatı bulmuştur.¹⁰

Kroniklerin aktardığına göre, Rusların ilk Bizans akınları Askold (ö.882) ve Dir (ö.882) zamanında gerçekleşmiştir. Bu süreç aynı zamanda Slavların ilk defa Hıristiyanlıkla ciddi bir şekilde karşılaşmaları anlamına gelmektedir. Fakat Askold ve Dir dönemi Hıristiyanlığı Rus Kilisesinin resmi tarih yazımı tarafından kabul edilmemekte ve bu dönem bazı araştırmacılara göre adeta kapatılmaya çalışılmaktadır.¹¹ Biz bu çalışmamızda Rus Hıristiyanlığının başlangıç tarihini Askold dönemiyle başlatarak bunu kronik yazarlarının yazılarıyla, ilk dönem İslam tarihçilerinin, coğrafyacıların bilgileriyle ve günümüz Rus Hıristiyanlığı araştırmacılarının ulaştığı verilerle desteklemeye çalışacağız.

2. Rusların İlk Vaftizi ve Askold ile Dir Etrafında Dönen Tartışmalar

Doğu Slavlarının özellikle Rusların Hıristiyanlaştırılması “Kreşeniye Rusi” ve ilk Hıristiyanlık deneyimleri araştırmacılar tarafından tartışılacağı mevzulardandır. Özellikle knez Askold ve Dir yönetimi ile Askold'un Bizans rahipleri tarafından vaftiz edilerek Hıristiyanlığı kabulü hararetle tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Askold ve Dir etrafında dönen tartışmalar iki ana eksen etrafında oluşmaktadır. İlki Askold ve Dir'in tarihi kimliği, gerçekten yaşayıp yaşamadıkları ve Rus Kronik yazarlarının efsanesinden ibaret olup olmadığıdır. İkinci tartışma konusu ise Rusların Hıristiyanlıkla ilk tanışmaları ve Askold döneminin Doğu Slavlarının vaftiz edilmesindeki etkisi üzerinedir.

Askold ve Dir üzerine yapılan tartışmalar bu kişilerin tarihi kimlikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Askold ve Dir isimlerinin tarihi kimliklerini tespit edebilmemiz için öncelikle dönemin tarih kroniklerini incelemek gerekiyor. Bizans kroniklerinde rastlanmayan¹² bu kişiler ilk olarak Rus Kronik yazarları tarafından kayıt altına alınmışlardır. Bu kroniklere bakıldığında isimler tarihi kişilik olarak *Letopis Vremennih Let* kroniğinin iki farklı varyantında geçmektedir. Bunlar Lavrentyev (1377 yılında yazılmıştır) ve Nikon (1575 yılında yazımı tamamlanmıştır) Kronikleridir.

Lavrentyev Kroniğine göre, Rurik (d.830 – ö.879) Slav topraklarını yakın soylularına dağıtırken knez soyundan olmayan iki kardeşin Dinyeper nehri üzerine bulunan Kiy, Şek ve

⁸ İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 74-76.

⁹ *PVL 01*, 1/216.

¹⁰ *PVL 01*, 1/215.

¹¹ Bu konuda geniş literatür bulunmaktadır. Mevcut bazı tartışma literatürü için bk. M. Yu. Brayçevskiy, “Neizvestnoye Pismo Patriarha Fotiya Kiyevskomu Kaganu Askoldu i Mitropolitu Mihailu Sirinu”, *Vizantiyskiy Vremennik* 47/72 (1986), 31-38.; S Şumilo, *Knyaz Askold i Hristianizatsiya Rusi* (Kiev: Duh i Litera, 2010); M. Yu Brayçevskiy, *Utverjdeniye Hristiyanstva Na Rusi* (Kiev: Naukovo Dumko, 1989).

¹² Alexander A. Vasiliev, *The Russian Attack on Constantinople in 860* (Cambridge-Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1946), 177.

Horiv adlı kardeşlerin kurdukları sonradan adı Kiev olacak şehri ele geçirdiklerini yazmaktadır.¹³ Kronik yazarı, Varegları etrafında toplayan ve şehri ele geçiren kardeşleri Askold ve Dir olarak kaydetmiştir. Nikon Kroniğinde de aynı şekilde Askold ve Dir kardeş olarak gösterilmekte ve hikâye tekrarlanmaktadır.¹⁴ Lavrentyev Kroniği, devamlı Askold ve Dir kardeşlerinin Bizans üzerine 200 gemiyle sefer düzenlediklerini ve Patrik Potius'nin ettiği dua ile çıkan fırtına sonucu geri dönmek zorunda kaldıklarını aktarmaktadır.¹⁵ Nikon kroniği bu konuyu kısa geçmekle birlikte aynı şeyleri yazmaktadır.¹⁶

Bazı Rus tarihçileri yukarıda vermiş olduğumuz kronik bilgilerinin uydurma olduğunu ve Askold ile Dir kardeşlerin gerçek tarihi kişilik olarak hiçbir zaman yaşamadıklarını iddia etmektedirler. Bu iddiaya karşı Rus Kroniklerini destekler mahiyetinde dönemin İslam tarihçileri ve coğrafya yazarlarının eserlerinde kardeşlerin isimlerine rastlamak mümkündür. İslam tarihçileri Sekâlibe'nin yani Slavların yöneticilerinden çok nadir olarak bahsetmektedirler. Genellikle knez ve melik gibi unvanlarla tarif edilen yöneticilerin isimleri verilmez.¹⁷ Tek istisna tarihçi, coğrafya âlimi ve seyyah kimlikleriyle tanınan Ebü'l Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî el-Hüzelî'nin 943 yılında yazdığı *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevber (fi tühâfî'l-eşraf mine'l-mülûk ve ehlî'd-dirâyât)* adlı eseridir. Bu yazar Askold ve Dir kardeşlerin ismini zikreden tek yazar olması açısından önem kazanmaktadır. Mes'ûdî bu eserinde Slav toplumundan bahsetmekte ve knez Dir'in ismini "Melik Dir" olarak aktarmaktadır. Mes'ûdî'nin eserinde Dir hakkında şöyle denilmektedir: "فالاول من ملوك الصقالبة ملك الدبر". Mes'ûdî her ne kadar eserinde Dir'in ismini vermiş olsa da onun kardeşi Askold'dan hiç bahsetmemektedir.¹⁸

Mes'ûdî, eserinde kardeşlerden Askold'u bahsetmeden sadece Dir'in ismini zikretmiş olması bazı tarihçilerin bunları tek bir şahıs olarak kabul etmelerine sebep olmuştur. Bunlardan E. Kunik ve Alfred Rimbaud, kardeşlerin tek kişi olabilecekleri üzerine durmaktadır.¹⁹ Kunik'in iddiasına göre kroniklerde kardeş olarak aktarılan bu iki farklı isim onların kardeş olduklarını göstermemektedir. Aksine bahsedilen isimlerden birinin soyadı olarak anlaşılması gerekmektedir.²⁰ Kunik ve Alfred Rimbaud'un iddialarına farklı şekilde yaklaşan Slav ve Hazar tarihçisi Brutskus'a göre ise Dir, Kiev Rus'unun kurucusu Oleg Veşiy'den başkası değildir.²¹ Brutskus Mes'ûdî'nin "*İlk Slav Meliki Dir*."²² kaydından yola çıkarak bu sonuca ulaşmış gözükmektedir. Fakat bu iddiaların aksine Lavrentyev Kroniği Askold ve Dir'in iki farklı kişiler olduklarının altını net bir şekilde çizmektedir. Kroniğe göre Rurik'in ölümünden sonra iktidara gelen Oleg (d.855 – ö.912) tüccar kılığına girerek Askold

¹³ PVL 01, 1/215.

¹⁴ *Polnoye Sobraniye Russkih Letopisey 09 Patriyarşiy ili Nikonovskiy Letopis* (Sanktpeterburg: Tipografiya Eduarda Pratsa, 1862), 9/9.

¹⁵ PVL 01, 1/215.

¹⁶ *PSRL 09 NL*, 9/9. (*Polnoe Sobraniye Russkih Letopisey* eseri bundan sonra kısaca *PSRL* olarak geçecektir.)

¹⁷ Padişah notu da vardır. bk. A.P. Novoseltsev, "Vostoçniye İstoçniki o Vostoçnih Slavyanah i Rusi VI-IX vv", *Drevnerusskoye Gosudarstvo i YegoMejdunarodnoye Znaçeniye* (Moskva: Nauka, 1965), 415.

¹⁸ Ali b. Hüseyn Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevber*, ed. Kemal Hasan Meri (Beyrut-Sayda: Mektebetü'l-İsriyye, ts.), 2/26.

¹⁹ Vasiliev, *The Russian Attack*, 178.

²⁰ Vasiliev, *The Russian Attack*, 178-179.

²¹ Yu.D. Brutskus, "Varyagi i Kolbyagi", *Seminarium Kondakovianum* 7 (1935), 83.

²² Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 2/26.

ve Dir'i tuzağa düşürerek öldürmüştür. Öldürülen kardeşlerden Askold Ugor Dağına Dir ise farklı bir tepeye gömülmüştür.²³

Askold ve Dir kardeşlerin Oleg tarafından öldürülmesi bizi farklı tartışmaya götürmektedir. Bu tartışmalar kardeşlerin soy bağlantıları üzerine yapılan tartışmalardır. Lavrentyev Kroniği Oleg'in kardeşleri öldürmeden önce onlara karşı söylediği “Knez değilsiniz Knez soyundan da değilsiniz. Fakat ben Knez soyundanım. Bu çocuk ise Rurik'in oğlu İgor” sözünü aktararak onların knez soyundan olmadığını iddia etmektedir. Kronik yazarı aynı şekilde kardeşlerin Rurik'in komutanlarından olduğunu fakat aynı soya sahip olmadıklarını da yazmaktadır.²⁴ Bir diğer kaynak Nikon Kroniğinde Askold'la ilgili ilginç bir kayda rastlanılmaktadır. Kronik yazarı Askold'u her ne kadar Rus asıllı olarak gösterse de onu “*Knez Rüstem Askold Hakkında* (О Князи Рустемъ Оскольде)” olarak kaydetmektedir.²⁵ Bu ise bazı tarihçilerde onun Türk asıllı olabileme şüphesini uyandırmaktadır. Örneğin Hazar tarihçisi Brutskus Askold'un isminin Türkçeden geldiğini ve “deniz komutanı/gemi kaptanı” anlamını taşıdığını söyleyerek onun Türk asıllı olabileceğini ima etmektedir.²⁶

Askold ve Dir etrafında dönen tartışmaların bir diğeri ise Doğu Slavlarının bu kardeşler döneminde vaftiz edilmeleri meselesidir. Genel kabulün aksine bazı araştırmacılar Rusların 10. yüzyılın sonlarında değil de 9. yüzyılın ortalarında vaftiz edilerek Hıristiyanlığı kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu hususa delil olarak ilk kroniklerden Lavrentyev kroniğinde imalar bulunsa da net bir kayıt bulunmamaktadır.²⁷ Fakat Nikon kroniğinin yazarı Askold ve Dir'in Hıristiyanlığı kabulüne dair efsanevi bir rivayet aktarmaktadır. Bizans akınlarından dönen kardeşler Kiev'e vardıkdan bir süre sonra ülkelerine Hıristiyanlığı tebliğ için Bizans rahiplerinin geldiğini bildirmektedir. Rahipleri kabul eden Askold onları dinledikten sonra Hıristiyanlığı tek şartla kabul edeceğini belirtmektedir.

Askold rahiplerden kendisi için mucize göstermelerini talep etmektedir. Kronik yazarı olayı devamlı şöyle aktarır: “Askold rahibe sende mucize göremiyoruz, Hıristiyan olmayacağız dedi. Rahip, Askold'a dile benden ne istersen diye cevap verdi. Bunun üzerine kardeşler: Elindeki Tanrı sözü İncili ateşe at. Ateşten yanmadan çıkarsa Hıristiyanlığı kabul ederiz. Sende bize öğretirsin dediler. Derken rahip Tanrıya dua ederek İncili ateşe attı ve uzun süre ateşte kalmasına rağmen ateş ona dokunmadı. Bu mucizeyle tanrının gücünü gören Rus halkı vaftiz oldu”.²⁸ Nikon kroniği yazarı bu olayın tarihini miladi 876 yılı olarak kaydeder.

Nikon Kroniği, Askold ve Dir kardeşlerin Hıristiyan olarak vaftiz edildiğini efsanevi bir şekilde aktarmaktadır. Askold ve Dir kardeşlerin Hıristiyanlığı kabul ettiklerine dair bir başka kanıt onların mezarlarının üzerine yapılan kiliselerdir. Pek çok kronik yazarı buna dikkat çekmektedir. İlk kroniklerden Lavrentyev Kroniği Askold'un Ugor tepesine defnedildiğini ve üzerine Olma²⁹ adlı bir kişi tarafından Kutsal Nikol Kilisesi inşa edildiğini aktarmaktadır.

²³ PVL 01, 1/216.; Bir farklı yorum da tarihçi Artamonov tarafından gelmiştir. Artamonov, Dir'i Askold'un selefi olarak kabul etmektedir. Bk. M.İ. Artamonov, *İstoriya Hazar* (Leningrad: İzdatelstvo Gosudarstvennogo Ermitaja, 1962), 369.; Eserin Türkçe tercümesi için bk. M.İ. Artamonov, *Hazar Tarihi*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 474.;

²⁴ PVL 01, 1/215-216.

²⁵ PSRL 09 NL, 9/13.

²⁶ Tarihçi Yu. D. Brutskus'un iddialarını alıntılaman Vasiliev, *The Russian Attack*, 177.

²⁷ Örneğin Lavrentyev Kroniği Askold ve Dir öldürüldükten sonra mezarlarının üstüne kilise inşa edildiğini haber vermektedir. Bk. PVL 01, 1/215.

²⁸ PSRL 09 NL, 9/13.

²⁹ Olma'nın kimliğine dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Bk. *Povest Vremennıy Let 02*, çev. D.S. Lihaçeva - B.A. Romanova (Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1950), 2/252.

Dir'in mezarının üzerinde ise Kutsal İrina Kilisesinin inşa edildiği bildirilmektedir.³⁰ Kardeşlerin mezarlarının bulunduğu yerlere inşa edilmiş kiliseler ilk dönem Rus Hıristiyanlığı üzerine araştırma yapan tarihçiler tarafından Askold'un Hıristiyan inancını kabulüne dair önemli bir veri olarak kabul edilmektedir.³¹

Askold döneminde Hıristiyan rahiplerinin Rus halkına Hıristiyanlığı tebliğ ettiklerine dair Nikon Kroniğini destekler mahiyette bilgiler Bizans kroniklerinde de geçmektedir. Bizans Kronik yazarı Theofanes Continuatus Rusların 860 yılında³² gerçekleştirdikleri İstanbul seferinden sonra İmparatora elçiler göndererek Hıristiyan dinini kabul etmek istediklerini ve kendilerine öğretmen rahipler göndermesini talep ettiklerini aktarmaktadır. Kronik yazarına göre Rusların talebi yerine getirilmiştir. *Theofanes Continuatus* kroniğine göre Hıristiyan rahiplerini Ruslar davet etmiştir.³³

Askold döneminde Hıristiyanlığın Rus topraklarında yayıldığını gösteren rivayetleri İslam kaynaklarında da bulmak mümkündür. Bunlardan ilki Askold dönemine en yakın tarihli kaynak olarak kabul edilen İbn Hurdâzbih'in *Kitabu'l Mesalike'el Memalik* adlı eseridir. İbn Hurdâzbih eserinin ilk nüshasını 846-847 yılında yazmış olsa da 885 yılında eserini özetleyerek tekrardan yazmıştır.³⁴ İbn Hurdâzbih'in eserinde Rusların Askold döneminde Hıristiyanlığı kabul ettiklerine dair deliller bulunmaktadır. İbn Hurdâzbih Hazar Denizini aşarak Bağdada kadar gelen Slav kölelerin Hıristiyan inancında olduklarını ve onlar için cizye ödendiğini aktarmaktadır.³⁵ İbn Hurdâzbih'in verdiği bilgiler Rus ve Bizans kronikleri ile uyusmaktadır.

3. Kraliçe Helena/Olga/Yelena Döneminde Slav Topraklarında Hıristiyanlaşma

Rusya'nın ilk dönem Kilise tarihçisi Vasiliy Nikitiç Tatişev (1686-1750) kilise yazarlarına dayanarak Slav-Rus toplumunun altı aşamada Hıristiyanlaştırıldığını belirtmektedir. Tatişev'e göre Slav toplumuna Hıristiyanlığı getiren kişi Andrey Pervozvanniy adıyla bilinen Havari Andreas'tır. Andrey Pervozvanniy Kiev tepelerine haçı ilk diken kişi olarak bilinmektedir. Bu Slavların Hıristiyanlaşmasının ilk aşamasıdır. Hıristiyanlaştırılmanın ikinci aşaması ise Roma tarafından Bulgarların Hıristiyanlaştırılmasıdır. Bulgarların Hıristiyanlığı kabulü kral Svyatopolk ve Rostislav döneminde gerçekleşmiştir. Bulgarlarla birlikte Slav olan topluluklarda bu dönemde Hıristiyanlıkla tanışmıştır. Bulgarların Hıristiyanlığı kabul tarihini Tatişev 745 yılı olarak kaydetmiştir.³⁶ Kroniklerden Lavrentyev kroniği ise Bulgarların Hıristiyanlaşma tarihini miladi 869 yılı olarak vermiştir.³⁷

Üçüncü aşama, Moraviy bölgesinin Hıristiyanlaştırılması dönemidir. Moraviy bölgesi Slav toplumunun yoğun olarak yaşadığı bölge olmakla birlikte Rus toplumunun

³⁰ PVL 01, 1/216.

³¹ Şumilo, *Knyaz Askold*, 15-37.

³² Lavrentyev Kroniğine göre 866 yılı. Bk. PVL 01, 1/216.

³³ Artamonov, *İstoriya Hazar*, 368.; Ayrıca bk. Theophanis Continuati, *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Liber Quo Vita Basilii Imperatoris Amplectitur*, çev. İhor Sevcenko (Berlin-Boston: De Gruyter, 2011).

³⁴ Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Hurdâzbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/78-79.

³⁵ İbn Hurdâzbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi, 2008), 131.

³⁶ V.N. Tatişev, *İstoriya Rossiyskaya s Samıb Drevneyşib Vremen* (Moskva: İmperatorskiy Moskovskiy Universitet, 1768), 1.1/23-26.

³⁷ PVL 01, 1/215.

Hıristiyanlaştırılmasında birincil rolleri bulunan Kiril ve Methodius kardeşlerin misyonerlik faaliyetlerini sürdürdükleri bölge olarak bilinmektedir. Bir sonraki dönem Askold ve Dir kardeşlerin Hıristiyanlığı kabulü Tatişev'in listesinde dördüncü döneme tekabül etmektedir.³⁸ Tatişev'e göre Slavların Hıristiyanlaşmasının beşinci dönemi Kraliçe Olga (d.890 – ö.969) dönemidir. Ona göre, Hıristiyanlık gerçek anlamda 955 yılından itibaren gerek devlet düzeyinde gerek halk düzeyinde olsun Kraliçe Olga döneminde yayılmaya başlamaktadır. *Povest Vremennih Let* kroniği Rusya'da Hıristiyanlığı ilk kabul eden kişinin Kraliçe Olga olduğunu yazmaktadır.³⁹ Hıristiyanlık Olga zamanında Slav sarayına girerek soylular arasında itibar görülmeye başladığı bilinmektedir. Hıristiyanlaşmanın altıncı ve nihai dönemi ise Knez Vladimir dönemi olarak kabul edilmektedir.⁴⁰

Tatişev'in sıralamasının beşinci aşaması kraliçe Olga döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık Saray çevrelerinde tartışmasız bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Her ne kadar Olga'nın etrafındaki soylu kimselerin Hıristiyanlığı kabul edip etmediği hususunda elimizde yeterli bilgi bulunmasa da Olga'dan sonraki dönemlerde bu çevrelerde Hıristiyanlığa bakışın göreceli bir şekilde yumuşadığını tahmin etmek mümkündür. Kronik yazarları Kraliçe Olga'nın hayatını efsanevi bir şekilde anlatmaktadır. Olga'nın Knez İgor'un (d.878 – ö.945) eşi olması dışında onun hayatının ilk dönemleri ve kimliği konusunda erken dönem kronik yazarları suskun kalmaktadırlar. Olga'nın Knez İgor'un ilk eşi olmadığı dolayısıyla Svyatoslav'ın gerçek annesi olup olmadığı hususundaki tartışmalar yanında doğum yılı, evlilik yaşı ve gerçek isminin ne olduğu etrafında dönen tartışmalar da mevcuttur. Nispeten daha geç dönemlerde yazılmış olan Ustyujskiy ve Vologodskiy kroniklerinde Kraliçenin doğum yılını tespit etmemizi mümkün kılan bazı bilgiler verilmiş⁴¹ olsa da son yapılan çalışmalar kronik yazarlarının verdiği tarihleri tartışmaya açmış durumdadır.⁴²

Kronik yazarlarının Kraliçe Olga'nın hayatının ilk dönemlerini bahsetmeden geçmesini Rus tarihçi Kozlov onun pagan geçmişine vurgu yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, Olga kocası Knez İgor'un ölümünden sonra cenazesinde insan kurban etme gibi ritüeller uygulamıştır. Dolayısıyla Kozlov'a göre Rus kilise yazarları tarafından Olga'nın hayatının belli dönemlerinde pagan ritüellerini uygulamış olması onun azizliğe yükselen kutsal ve bilge karizmatik kişiliğine zarar vereceğinden özellikle aktarılmaktan kaçınılmaktadır.⁴³ Biz bu araştırmamızda Kraliçe Olga'nın kimliği etrafında oluşan tartışmalara girmeden onun ihtida serüvenini ve ölümünden sonraki mucizelerini ele alacağız.

Kronikler Kraliçe Olga'nın eşi İgor'un ölümünden sonra oğlu Svyatoslav (d.942 – ö.972) ile birlikte 946 yılında yönetimi ele aldığını yazmaktadır.⁴⁴ Svyatoslav'ın daha küçük yaşta olmasından dolayı yönetimin Olga'nın elinde olduğu anlaşılmaktadır. Olga yönetimi ele geçirir geçirmez kronik yazarlarına göre Slav topraklarına seferler düzenleyerek köylüler

³⁸ Tatişev, *İstoriya Rossiyskaya*, 1.1/26-27.

³⁹ *PVL 01*, 1/169.

⁴⁰ Tatişev, *İstoriya Rossiyskaya*, 1.1/28.

⁴¹ *Polnoye Sobraniye Russkih Letopisey 37 Ustyujskiy ve Vologodskiy Letopisi XVI-XVIII vv* (Leningrad: Nauka, 1982), 37/19.

⁴² Örneğin bk. A.S. Korolev, "K Voprosuob Ustroitelnoy Deyatelnosti Knyagini Olgi", *Nauka i Şkola* 5 (2015), 176-179.; S.N. Bezzakonov, "Yelena Koraleva Rugov, O Zagadkah Biografii Knyagini Olgi", *İstorişeskiy Format* 2 (2020), 74-91.

⁴³ M.N. Kozlov, "Velikaya Knyaginya Olga: Ot Verhovnoy Jritsi Do Prosvetitelnı Rusi", *Vestnik Slavyanskib Kultur* 43 (2017), 82.

⁴⁴ *PVL 01*, 1/241.

tarafından öldürülen eşi İgor'un intikamını almak,⁴⁵ farklı bölgelerde vuku bulan isyanları bastırmak ve oğlunun tahtının akıbetini sağlama almakla meşguldür.⁴⁶ Öte yandan Kraliçe Olga, Rus toplumunda farklı reform faaliyetleriyle de anılmaktadır. Olga'nın gerek toprak reformu gerek vergi reformları Kiev Rusya'sının merkezileşme faaliyetlerinin başlangıcı olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Olga Slav toplumunu düzene koyduktan ve iktidarının devamlılığını sağlama aldıktan sonra 955 yılında Bizans başkenti İstanbul'u ziyaret etmektedir.⁴⁸ Kaynaklar kraliçe Olga'nın Bizans başkentine yaptığı seferin ayrıntıları üzerine durmamaktadır. Dolayısıyla Olga'nın İstanbul'a hangi amaçlarla gittiği sorusu hala araştırmacılar arasında ciddiyetini korumaktadır.

Lavrentyev kroniği Olga'nın Kayser Konstantin ile görüşmesini ve kraliçeyi ihtidaya götüren sürecini ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Buna göre Bizans başkentine gelen Olga Konstantin tarafından beğenilmekte ve kendisine evlilik teklifi sunulmaktadır. Konstantin Olga'nın güzelliği, zekâsına ve bilgeliğine âşık olmuştur. Olga kendisinin pagan olduğunu ve bizzat Konstantin tarafından vaftiz edilmesi halinde kralın evlilik teklifine olumlu cevap vereceğini söylemiştir. Böylece Kraliçe Olga Bizans kralı Konstantin tarafından vaftiz edilmiştir.⁴⁹ Kraliçe Olga Hıristiyan olduktan sonra vaftiz ismi olarak Bizans kralının eşi İmparatoriçe Yelena'ya hürmetle onun ismini almıştır.⁵⁰ Bizans Kralı tarafından vaftiz edilen Olga aynı zamanda Konstantin'in evlilik teklifini kurnazca reddetmiştir. Kronik Olga'nın vaftiz olduktan sonra Kral Konstantin ile aralarındaki diyalogu şöyle aktarır:

Konstantin ona şöyle dedi. "Seni kendime eş olarak almak istiyorum." Bunun üzerine Olga Konstantin'e şöyle cevap verdi "Sen beni vaftiz ettin ve kızım diye isimlendirdin. Sen bilmez misin Hıristiyanlıkta buna izin verilmez" Konstantin ona şöyle cevap verdi "Kurnazca kandırdın beni Olga."⁵¹

Olga'nın Hıristiyanlığı nerede ve ne zaman kabul ettiği konusundaki bir tartışmaya değinmekte yarar vardır. Olga'nın vaftiz edilmesi sorunu hem Kilise tarihçileri hem de Rus – Slav tarihçileri arasında ciddiyetini koruyarak tartışılmaya devam edilmektedir. Rus kroniği "Povest Vremennih Let"e göre kraliçenin Bizans başkentini ziyareti ve akabinde Hıristiyanlığı kabulü 955 yılında gerçekleşmiştir. Aynı şekilde kronik yazarı Prümlü papaz Regino'nun ve onun takipçisi Magdeburg papazı Adalbert'in kroniklerinde Kraliçe Olga, Bizans İmparatoru tarafından bizzat vaftiz edilmiştir.⁵²

Tarihçi Georgiy Vladimiroviç Vernadskiy'nin tespitlerine göre Rus Kroniği ve onu destekleyen Prümlü Regino'nun kroniğinin verdiği tarihler Bizans İmparatoru Constantine Porphyrogenitus'un eseri *De Cerimoniis Aulae Byzantinae*'deki bilgilerle çelişmektedir. Zira

⁴⁵ Korolev, "K Voprosuob Ustroitelnoy Deyatelnosti", 176.

⁴⁶ M.V. Talaşov, "K Voprosu O Smene Vlasti v Kiyev v Naçale 60-h gg. X v", *Yaroslavskiy Pedagogičeskiy Vestnik* 2/1 (2014), 7.

⁴⁷ George Vernadsky, *Kievan Russia* (London: Yale University Press, 1948), 39-40.

⁴⁸ *PVL 01*, 1/241.

⁴⁹ *PVL 01*, 1/241.

⁵⁰ Dimitri Obolensky, "The Empire And Its Northern Neighbours 565—1018", *The Cambridge Medieval History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 4/511.; Kraliçe Olga'nın vaftiz ismi olan Yelena etrafında tartışmalar devam etmektedir. Yelena isminin Olga'nın ismi değil de İgor'un ilk eşinin ismi olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Tartışmalar için bk. Bezzakonov, "Yelena Koraleva Rugov", 74-91.

⁵¹ *PVL 01*, 1/242.

⁵² A.V. Nazarenko, *Nemetskiye Latınoyazıçıye İstočniki IX-XI Vekov* (Moskva: Nauka, 1993), 107.; A.V. Nazarenko, *Drevnyaya Rus v Svete Zarubejnih İstočnikov Hrestomatiya* (Moskva: RAN, 2010), 4/45.

Porphyrogenitus eserinde Olga'nın Bizans'ı Rus Kroniğinde yazıldığı gibi 955 yılında değil 957 yılında ziyaret etmiştir. Öte yandan *Radzivilovskaya Letopis* kroniğinin aktardığı 944/945 yılında gerçekleşen Bizans-Rus antlaşmasında Rusya "Hıristiyan Rusya'sı" ve "Pagan Rusya'sı" şeklinde ikiye bölünerek aktarılmıştır.⁵³ Antlaşmadaki ayırım dikkate alınacak olursa Rusya'da Olga döneminde ciddi Hıristiyan nüfusu bulunduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Olga, Bizans'a kendisine refakat eden papazıyla⁵⁴ Hıristiyan dinine mensup bir kraliçe olarak gelmektedir.⁵⁵

Kroniklerin çelişkili gözükten aktarımlarına tarihçilerden Olga'nın İstanbul'a iki kere ziyaret ettiği yorumu getirilmiştir. İlki 955 yılında Hıristiyanlığı kabul etmek üzere vaftiz olmak için ziyaret ettiği, ikincisi de 957 yılında tekrar ziyaret ettiği şeklinde yorumlar getirilerek çözülmeye çalışılmıştır.⁵⁶ Fakat Vernadskiy bu yorumların hiçbirini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre eğer Kraliçe Bizans başkentini iki kere ziyaret etmiş olsaydı bu kronik tarafından mutlaka kayıt altına alınmış olurdu. Olga'nın Bizans sarayında Hıristiyanlığı kabul ettiği konusuna gelecek olursak Vernadskiy bu olayın Bizans saray vakanüvisleri tarafından kayıt altına alınmadığını belirtmektedir.⁵⁷

Vernadskiy polemik etrafında şekillenen yorumları eleştirdikten sonra isabetli gördüğü kendi yorumunu getirmektedir. Ona göre Bizans ve Rus kroniklerinin kaydettiği farklı tarihler iki farklı olaya işaret etmektedir. Buna göre kraliçe Olga 955 yılında Kiev'de Hıristiyan olmuştur. Olga Hıristiyan dinini kabul etmekle birlikte Kiev'de oluşan ve oğlu Svyatoslav etrafında toplanan pagan gruplara karşı Hıristiyan grupları desteklemeyi amaçlamıştır.⁵⁸ Dolayısıyla Olga'nın Hıristiyanlığı kabulü tamamen siyasi amaçlarla olmuştur. Fakat Olga başarısız olunca 957 yılında Hıristiyan olan İmparator'dan destek bulmak amacıyla Bizans başkentini ziyaret etmiştir. Bizans İmparatoru Constantine Porphyrogenitus'un eseri *De Cerimoniis Aulae Byzantinae* de bu ziyaret hakkında bilgiler vermiştir.⁵⁹

Konu ile ilgili olarak farklı bir yorum tarihçi G. Ostrogorskiy'den gelmiştir. Ostrogorskiy Constantine Porphyrogenitus'un eseri *De Cerimoniis Aulae Byzantinae*'nin bir tarih kroniği olarak okunmasına gerek görmemektedir. Ona göre Porphyrogenitus'un kitabı tamamen Bizans saray adetleri ve kültürünü kaydetmek için yazıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla kronik yazarı Olga'nın Hıristiyanlığı kabul edip etmemesiyle ilgilenmemekte ve kronikte

⁵³ *Polnoye Sobraniye Russkikh Letopisey 38 Radzivilovskaya Letopis* (Leningrad: Nauka, 1989), 38/25-29.

⁵⁴ M.V. Levçenko, *Oçerki Po İstorii Russko-Vizantiyskib Otnoşeniy* (Moskva: Akademiya Nauk SSSR, 1956), 228.

⁵⁵ Vernadsky, *Kievan Russia*, 39-40; Levçenko, *Oçerki*, 228.; Ye. Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi 1.1* (Moskva: Universitetskaya Tipografiya, 1901), 1.1/77; Constantine Porphyrogenitus'un eserinin kraliçe Olga'nın Bizans ziyaretine dair bölümünün Rusça çevirisi için bk. Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, 1.1/99-102.

⁵⁶ Kraliçe Olga'nın Bizans başkentini ziyareti konusunda yürütülen tartışmalar için bk. G.G. Litavrin, "Puteşestviye Russkoy Knyagini Olgi v Konstantinopol. Problema İstoçnikov", *Vizantiyskiy Vremennik* 42 (1981), 35-48.; Nazarenko, *Nemetskiye Latınoyazıçıye İstoçniki*, 114.; J.P. Arinon, "Mejdunarodnyye Otnoşeniye Kiyevskoy Rusi v Seredine X v. İ Kreşeniye Knyagini Olgi", *Vizantiyskiy Vremennik* 41 (1980), 113-124.; G Ostrogorskiy, "Vizantiya i Kiyevskaya Knyagina Olga", *İn ToHonor Roman Jacobson* (Paris: Mauton The Hague, 1967), 1458-1473.; A.V. Nazarenko, "Kogda Je Knyaginya Olga Yezdila v Konstantinopol?", *Vizantiyskiy Vremennik* 50 (1989), 66-83.; M. Yu. Brayçevskiy, "Olga i Konstantinopol", *Yujnaya Rus i Vizantiya Sbornik Nauçnıb Trudov (K XVIII Kongressu Vizantinistov)* (Kiev: Naukovo Dumka, 1991), 12-20.

⁵⁷ Vernadsky, *Kievan Russia*, 39-40.

⁵⁸ V.T. Paşuto, *Vneşnyaya Politika Drevney Rusi* (Moskva: Nauka, 1968), 68.

⁵⁹ Vernadsky, *Kievan Russia*, 39-40.

aktarıldığı gibi yemek seremonisine odaklanmaktadır. Kroniği bu bakışla okursak sorun kendiliğinden çözülecektir.

Tarihçi Vernadskiy gibi Ostrogorskiy'de Kraliçe Olga'nın Bizans başkentini ziyaret etmekle birlikte onun orada vaftiz olmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre Olga'nın İmparatoriçe Yelena'nın ismini vaftiz ismi olarak alması bu sonucu değiştirmeyecektir. Tıpkı Olga'nın torunu Vladimir'in Hıristiyan olduktan sonra vaftiz ismi olarak Vasiliy ismini alması gibi. Aynı şekilde Bulgar knezi Boris çağdaşı İmparator Mihail'in ismini vaftiz ismi olarak almıştır. Bu şahsiyetlerin hiçbiri Hıristiyanlığı Bizans başkentinde kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla Ostrogorskiy'e göre kraliçe Olga'nın vaftizi ve Hıristiyanlığı kabulü Kiev'de gerçekleşmiştir.⁶⁰

Rus Kroniklerindeki bilgileri dikkate alarak devam edecek olursak, Hıristiyan olduktan sonra Kiev'e geri dönen Olga'nın hayatı ibadetlerle geçmiştir. Oğlu Svyatoslav'a Hıristiyanlığı kabul ettirmeye çalışan Olga, bu konuda başarısız olmuştur. Zira Svyatoslav kroniklerin anlatısına göre, "eğer Hıristiyanlığı kabul ederse kendisinin boyarlar/soylular tarafından reddedileceğini ve knezliğinin tanınmayacağını" belirterek Hıristiyanlığı kabule yanaşmamıştır.⁶¹ Her ne kadar Svyatoslav Hıristiyanlığı kabul etmemiş olsa da Hıristiyanlığı kabul edenlere karşı olumsuz tavır içinde olmamıştır. Rus kronikleri bu konuda Olga'dan sonraki dönemlerde Ruslar arasında Hıristiyanlığın yayılmaya başladığını bildirmiştir. Fakat bu konuda Olga kendi döneminde pek başarılı olamamıştır.⁶² Kraliçe Olga 969 yılında Kiev'de ölmüş ve Hıristiyan adetlerine göre açık bir alanda defnedilmiştir. Olga'nın ölümünden sonra kilise tarafından azize ilan edilmiş ve onun şahsiyeti etrafında ciddi menkıbevi anlatılar oluşmuştur. Örneğin, cesedinin çürümediğine ve ölümünden sonrada Rus toplumu için dualar etmeye devam ettiğine dair inanç kronik yazarlarının döneminde şekillenmeye başlamıştır.⁶³ O Rusya'da Hıristiyanlığı kabul eden ilk kadın ve azizelik mertebesine yükseltelen ilk soylu olarak kabul edilmiştir. Olga Rus toplumu arasında Hıristiyanlığı bir din olarak yerleşmesinin önünü açmıştır.⁶⁴ Hıristiyanlığın Rusya'da yayılması Olga'nın torunu Vladimir döneminde gerçekleşmiştir.

4. Knez Vladimir Döneminde Hıristiyanlığın Yayılışı

Knez Vladimir (d. 958 - ö.1015) diğer Rus kardeşlerinin kavgaları sonucu iktidara gelmiştir. Kraliçe Olga'nın tek oğlu Svyatoslav, kronik yazarı Nestor'a (d. 1050- ö.1113) göre "20 ve 8 yıl" knezlik yaptıktan sonra giriştiği mücadelede Peçenek kralı Kurya tarafından öldürülmüştür. Svyatoslav'ın ölümünden sonra oğulları Yaropork (d.950 – ö.980), Oleg ve Vladimir arasında taht kavgaları başlamıştır. Bu dönemde Yaropolk ve Oleg arasındaki kavgayı gözlemleyen Vladimir, Yaropolk'un Olegi öldürmesinden sonra Novgorod'u terk ederek Rus toprakları dışında kendisine asker ve taraftar toplamak için İsveç'e kaçmıştır.⁶⁵ Kardeşini öldüren Yaropolk 973 yılında knez olmuştur. Kronikte aktarıldığına göre Vladimir, Yaropolk'un tahta çıkışından birkaç yıl sonra yani 980 yılında Vareglerden oluşan

⁶⁰ Ostrogorskiy, "Vizantiya i Kiyevskaya Knyagina Olga", 1461-1466.

⁶¹ PVL 01, 1/243.

⁶² Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil Meral Harzem (İstanbul: İndie, 2020), 6/340.

⁶³ PVL 01, 1/246.

⁶⁴ Gibbon, *Roma İmparatorluğu*, 6/339.

⁶⁵ Lev Gumilev, *Ot Rusi Do Rossii* (Moskva: Avris Press, 2008), 51.

destekçileriyle birlikte Novgorad'ı ele geçirecek Kiev'de bulunan kardeşine meydan okumuştur.

Kronik yazarı, Vladimir'in ordusunun Vareglerden, Slovenlerden, Çud ve Kriviçlerden oluştuğunu bildirmiştir. Vladimir'in ordusunda bulunan kabile grupları bize o dönemde Vladimir'in bağlı olduğu dini inancı açıklamaktadır. Buna göre Vladimir bu kabilelerin desteğiyle kardeşinin ordusunu yenerek Yaropolk'u öldürmüştür. Vladimir, Kiev'i ele geçirdikten sonra şehirde bulunan tapınak tepesine diğer kabilelerin de kutsal tanrılarının heykellerini yerleştirerek hem kendisine destek olan kabileleri hem de Kiev halkını onore etmiştir. Tepeye öncelikle Slav tanrılarının en büyüğü olan kellesi gümüştan bıyıkları altından olan ahşap Perun heykeli dikilmiştir. Ayrıca Hors/Güneş Tanrısı, Dajbog/Gök Tanrısı, Volos veya Veles/Ölümler Tanrısı Stribog/Rüzgâr Tanrısı, Simargl/Kutsal Köpek Tanrısı ve Mokoş/Kadın Tanrıça tanrılarının heykelleri kutsanarak dikilmiştir.⁶⁶ Bu olayın 980 yılı itibarıyla gerçekleşmesi hem knez Vladimir'in dini inancını hem de Kiev halkının dini inancını anımsatması bakımından önemlidir.

Knezliğin erken dönemlerinde Slav pagan inancının savunucusu olan Vladimir 986 yılına doğru farklı inançlara merak duymaya başlamış ve bunun sonucunda Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Kronik yazarı Nestor, bu süreci üç farklı aşamada efsanevi bir dille anlatmıştır. Anlatının ilk aşamasında elçiler Knez Vladimir'e kendi dinlerini anlatmak için gelmişlerdir. Efsanenin ikinci aşamasında Knez, on kişiden oluşan bilge kişilerini dinleri araştırmak için farklı bölgelere göndermiştir. Üçüncü aşama ise Vladimir'in vaftiz olduğu yerin anlatımından oluşmaktadır. Buna göre, Vladimir'e ilk gelenler Müslüman Bulgarlar olmuştur. Bulgarlar Kneze İslam'ı kabul etmesi için teklifte bulunmuşlardır. Müslümanların sünnet olması ve İslam dininde yasak kabul edilen domuz eti Knez'in hoşuna gitmemiştir. İslam'daki şarap konusunda ise Knez Vladimir Müslüman elçilere şöyle demiştir "Rusya'da şarap eğlence için içilir, onsuz yapamayız".⁶⁷ Dolayısıyla Knez, Müslüman Bulgarları geri çevirmiştir.

Kroniğe göre, Vladimir'e gelen ikinci tayfa Hıristiyan Almanlardan oluşmaktadır. Alman elçileri kendilerinin Papa tarafından gönderildiklerini söyleyerek Knezi Hıristiyanlığa davet etmişlerdir. Vladimir onları da atalarının bu dini kabul etmedikleri gerekçesini sunarak reddetmiştir. Nestor'un anlatısında Vladimir ile buluşan üçüncü dini grup ise Yahudiler olmuştur. Hazar bölgesinden gelen Yahudiler de aynı şekilde Knez'e kendi dinlerini anlatmışlardır. Knez, Yahudilere vatanlarını sorduğunda onlar vatanlarının Kudüs'te olduğunu bildirmişlerdir. Yahudiler atalarının tanrıya isyan etmeleri yüzünden Tanrı tarafından sürüldüklerini ve topraklarının Hıristiyanlara verildiğini söylemeleri üzerine Vladimir onlara "Tanrı tarafından reddedilmiş ve sürülmüş olduğunuz halde insanlara ne cüretle dininizi yaymaya çalışıyorsunuz? Tanrı sizi ve şeriatınızı sevseydi yabancı topraklara sürülmezsiniz. Yoksa bize de mi aynı şeyi istiyorsunuz?" diyerek onları da reddetmiştir.⁶⁸

Vladimir'e gelen son grup, Nestor'un isim vermeden Filozof dediği kişinin başını çektiği Bizans'tan gelen Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Nestor kroniğinde Filozofun Vladimir ile olan sohbetini diğer din mensuplarına ayırdığından daha uzun bir pasajla aktarmıştır.

⁶⁶ *PVL 01*, 1/254.; Ayrıca Rus-Slav tanrıları üzerine bk. B.A. Rıbakov, *Yazıçestvo Drevnih Slavıyan* (Moskva: Nauka, 1994), 354.; Robin Milner Gulland, *Ruslar*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 104-107.

⁶⁷ *PVL 01*, 1/258.

⁶⁸ *PVL 01*, 1/258.

Vladimir aynı şekilde Filozofu dinler ve sorular sorarak merakını gidermeye çalışmaktadır. Nestor burada Filozofun ağzından Tevrat'ta bahsedilen yaratılış, peygamberler ve kralların tarihini, İsa'nın babasız olarak mucizevi bir şekilde dünyaya gelişine kadar olan süreci aktarmıştır. Nestor, ayrıca Ortodoks Hıristiyan inancına göre iyi ve kötünün, günah ve sevabın, cennet ve cehennemin tarifini Filozofun ağzından aktarmıştır.

Filozof, Vladimir'e cennet ve cehennemin tasviri olan bir tablo göstererek ölüm sonrası hayatı da anlatmıştır. Tabloda sol tarafta çizilen insanlar cehennem azabında yanarken sağ tarafta ise cennet nimetlerinden faydalanan insanlar tasvir edilmiştir. Vladimir tabloyu gördükten sonra şöyle demiştir: “ne mutlu sağda olanlara ne acı solda olanlara.” Bunun üzerine Filozof “sağdakilerden olmak istiyorsan vaftiz ol” diyerek sözünü tamamlamıştır. Sonunda Vladimir, Filozofun anlatısından memnun ve ikna olmuştur. Fakat yine bu dini de kabul etmekte acele etmemiştir. Vladimir, Filozofa bütün dinleri iyice araştırmak istediğini söyleyerek ona diğer din mensuplarına göstermediği nezaketi göstermiş ve kıymetli hediyelerle birlikte yolcu etmiştir.⁶⁹

Kronik yazarı Nestor'un anlatısının ikinci aşaması Vladimir'in dinleri araştırmak için on kişiden oluşan bilge kişiler seçmiştir. Bu bilge kişiler hangi dinleri kendi inançları arasında görmek istediklerini ve bunun için de araştırmak yapmak üzere farklı ülkelere gönderilmiştir. Buna göre, Vladimir elçileri dinledikten sonra boyarlarını çağırarak hangi dini kabul etmesi gerektiği üzerine istişarede bulunmuştur. Boyarlar ona herhangi bir dini kabul etmede acele etmemesini ve bazı merkezlere elçiler göndererek diğer dinleri derinlemesine araştırmasını önermişlerdir. Vladimir bu tavsiyeye uyararak Bulgarlara, Almanlara ve Bizans'a elçiler gönderme kararı almıştır. Nestor'un anlatısına göre, elçiler ilk olarak Bulgar memleketine gitmiş ve onların ibadetlerinin kötü olduğunu görmüşlerdir. Daha sonra Almanlara giderler ve onların ibadetlerine şahitlik etmişler. Fakat onu da beğenmemişlerdir. Almanlardan sonra Bizans başkenti İstanbul'a gitmişlerdir. Elçiler Bizans'ta gördükleri kilise ve ayinler karşısında adeta büyülenmişlerdir. Nestor, Bizans kralının Rus elçilerinin ülkesine dinlerini araştırmak için geldiklerini öğrenince onları ikna etmek için özel çaba sarf ettiğini de vurgulamıştır. Anlatıya göre, elçiler nihayet memleketlerine Knez Vladimir'in yanına dönmüşler ve kneze şöyle demişlerdir:

İlk önce Bulgarlara gittik ve onların camilerinde nasıl ibadet ettiklerini gördük. Camilerinde bellerinde kemerleri olmadan eğilerek ve oturarak deli gibi sağa sola bakınarak ibadet ediyorlardı. Hiç eğlenceleri de yok hep keder ve pis kokuyorlardı. Ayrıca kanunları da çok sertti. Sonra Almanlara gittik ve onların çeşitli ibadetlerine şahit olduk fakat hiçbir estetik ve güzellik göremedik. Nihayet Bizans memleketine vardık ve bizi onların tanrılarına ibadet ettikleri yere götürdüler. Biz gökte miyiz yeryüzünde miyiz anlayamadık. Dünyada böyle bir manzarayı ve güzelliği biz ne gördük ne de anlatabiliriz. Biz sadece orada tanrının ve kendisine ibadet eden insanların var olduğunu biliyoruz ve onların ibadetleri diğer ülkelerdekilerden çok çok daha iyidir. Biz o güzelliği unutuyoruz, zira tatlı yiyen adam acıyı tatmak istemez. Bizde artık böyleyiz ve putperest olmak istemiyoruz”. Elçilerinin konuşmasından sonra kronik boyarların şöyle dediğini aktarır: “Eğer Bizans dini kötü olsaydı büyükannen Olga bu dini kabul eder miydi? Zira o insanların en bilgesiydi”. Nihayet

⁶⁹PVL 01, 1/259.

Vladimir Hıristiyan olmayı kabul etmiş ve şöyle demiştir: “Nerede vaftiz olacağız?” Boyarlar ise şöyle cevap vermiştir: “İstedığın yerde.”⁷⁰

Efsanenin üçüncü aşaması Vladimir’in “Nerede Vaftiz Olacağız?” sorusu etrafında şekillenmektedir. Nestor, Knez Vladimir’in Korsun/Herson şehrine düzenlediği sefer esnasında Hıristiyanlığı kabul ederek vaftiz olduğunu yazmaktadır. Fakat bu olay da yukarıda bahsi geçen elçiler olayı gibi efsaneleşmiş ve Ortodoks Hıristiyan inancının yüceliği vurgulanmaya çalışılmaktadır. Buna göre, Vladimir Herson şehrini ele geçirmeye çalışırken güçlü bir direnişle karşılaşmaktadır. Vladimir “şehri ele geçirirse vaftiz olacağını” ifade etmektedir. Herson şehri uzun uğraşlar sonucu ele geçirilmektedir. Fakat anlatının devamında Vladimir verdiği sözü unuttuğu aktarılmaktadır. Şehri alan Vladimir, Bizans kralına elçiler göndererek Herson şehrini ele geçirdiğini ve kız kardeşini kendisiyle nikâhlanamazlarsa Bizans başkentine gelerek orayı da işgal edeceğini bildirmekte ve onları tehdit etmektedir. Bunun üzerine Bizans kralı Basilos, kız kardeşi Anna’yı Knez Vladimir ile evlenmeye ikna etmeye çalışmıştır. Anna, knezle ancak vaftiz olması durumunda evlenebileceğini söylemiştir. Anna’nın vaftiz olma şartı kneze ulaştınca Vladimir Bizans dinini sevdiğini ve Hıristiyan olacağını ifade etmiştir. Böylece şartları kabul görülen Bizans kralının kız kardeşi Anna, Herson şehrine gitmiştir.

Bu dönemde Vladimir göz hastalığına tutulmuş ve kör olmuştur. Anna Herson şehrine gelir gelmez Vladimir’in göz hastalığından mustarip olduğunu öğrenmiş ve Kneze vaftiz olarak Hıristiyan olması durumunda gözünün iyileşeceğini söylemiştir. Knez, Vaftiz için hemen Herson piskoposunu çağırarak Hıristiyanlığı kabul etmiş ve gözleri iyileşerek görmeye başlamıştır. Kronik yazarı Nestor, bu hikâyeyi vaftizin mucizevi iyileştirme ve şifa verme gücünü göstermek için anlatmıştır. Vladimir “şimdi gerçek tanrıyı buldum” diyerek Hıristiyanlığı kendi adamlarının da kabul etmesini istemiştir. Böylece ordusundaki askerlerin çoğu Hıristiyanlığı topluca kabul ederek vaftiz olmuşlardır. Nestor’un anlatımı Ortodoks Hıristiyan inancının ayrıntıları ve konsiller tarihi ile devam etmiştir.⁷¹

Nestor’un anlattığı hikâyenin Rusların kabul etmiş oldukları Bizans Ortodoksluğunun diğer dinlere karşı üstünlüğünü ve hatta Katolikliğe karşı üstünlüğünü öne çıkarmak için üretilmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁷² Kronik yazarı, hikâyede Müslümanları ve Yahudileri dinlerinden dolayı aşağılarken Katolikliği de fazla yorum yapmadan küçümsemektedir. Bu anlatının tamamen uydurulmuş olduğunu Rus kilise tarihçileri 19. yüzyılın başlarından itibaren dillendirmeye başlamaktadır.⁷³ Nestor’un anlatısına en ciddi eleştiri kilise tarihçisi Golubinskiy’den gelmektedir. Golubinskiy, bu efsanevi anlatının Rus kronik yazarlarının değil Bizans tarihçilerinin uydurmuş olabilecekleri üzerinde durmaktadır.⁷⁴ Aynı şekilde tarihçi A.A. Şahmatov, bu anlatının tamamen kronik yazarları tarafından uydurulduğu kanaatinde.⁷⁵

Aslında Kronik yazarı Nestor, hikâyede Knez Vladimir’i Slavların vaftiz babası olarak görmekte, onu Hıristiyanlığın kurucusu ve azizi Pavlus ile eşleştirmektedir. Dolayısıyla

⁷⁰ PVL 01, 1/272-274.

⁷¹ PVL 01, 1/258.

⁷² İgor Froyanov, *Zağadka Kreşeniya Rusi* (Moskva: Algoritm, 2007), 100.

⁷³ Polina Fedotova, “Korsunskaya Legenda i Letopisniy Rasskaz o Kreşenii Vladimira”, *Svobodnaya Mysl* 3/1678 (2021), 30.

⁷⁴ Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, 1.1/105.

⁷⁵ A.A. Şahmatov, *Korsunskaya Legenda O Kreşenii Vladimira* (Sanktpeterburg: Tipografiya İmparatorskoy Akademii Nauk, 1906), 8.; Fedotova, “Korsunskaya Legenda”, 34.

anlatılan hikâye ona göre şekil almakta ve efsaneleşmektedir. Rus kilise yazarlarına göre, Knez Vladimir “Ravnoapostol” olarak tanımlanmaktadır. Bu ise havarilere eşit anlamına gelmekte ve kişinin kutsiyetine vurgu yapılmaktadır. Anlatıda vurgulanmak istenen de Knez Vladimir’in havari statüsünde bir aziz olduğudur. Nestor, Vladimir’in hayatını Aziz Pavlus’un Resullerin İşleri Kitabı’nda aktarılan hayatına benzer şekilde ve ona paralel olarak anlatmaktadır.

Buna göre, Nestorun kurmaya çalıştığı paralellikleri birkaç maddede özetlemek mümkündür.

- Pavlus, Hıristiyanlığın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Knez Vladimir aynı şekilde Slavları vaftiz eden ilk Knez olarak anılmaktadır.
- Pavlus, hidayete ermeden önce İsa cemaatine zulmetmiştir.⁷⁶ Knez Vladimir’de aynı şekilde Kiev’de Perun tepesine putlar dikerek Hıristiyanları aşağılamıştır.
- Pavlus, Şam’a giderken kendisine İsa gözükmüş ve hidayet etmiştir.⁷⁷ Knez Vladimir’ ise Herson şehrinde hidayet edilmiştir.
- Pavlus, Hıristiyan olmadan önce Şam’da geçici körlük yaşamış ve vaftiz olduktan sonra gözleri mucizevi bir şekilde açılmıştır.⁷⁸ Aynı şekilde Knez Vladimir’de de Herson şehrinde kör olmuştur. Knez’in vaftiz olmasından sonra gözleri mucizevi bir şekilde açılmıştır.
- Son olarak Pavlus, ömrünü Hıristiyan dinini gentile/gentilis⁷⁹ arasında yaymak için harcamıştır.⁸⁰ Knez Vladimir’de Pavlus’a benzer şekilde pagan Slavlar arasında Hıristiyanlığın yayılması için çabalamıştır.

Bu anlatıda, Knez Vladimir’in vaftiz edildiği yer diğer bir önemli problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışma kronik yazarlarını meşgul ettiği gibi modern araştırmacıların da dikkatini çekmiş, farklı araştırmalara ve tartışmalara konu olmuştur. Nestor, Knez Vladimir’in Herson şehrinin alınmasından sonra vaftiz olduğunu aktarmıştır. Nestor, burada kendi döneminde devam etmekte olan tartışmaya da değinerek Vladimir’in Kiev veya Vasilev şehrinde vaftiz olduğunu söyleyenleri hakikati bilmemekle suçlamaktadır. Nestor, vaftizin ve Anna ile evliliğin Aziz Vasiliy Kilisesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu bilgi her ne kadar vaftiz yeri konusunda tartışmalara devam etmekte olsa da o bölgede inşa edilmiş kiliseyi ve azımsanmayacak Hıristiyan nüfusun varlığını göstermektedir. Aslında yukarıda tartışıldığı gibi Knez Vladimir dönemine kadar Ruslardan azımsanmayacak topluluğun Hıristiyan dinini kabul ettiği bilinmektedir.

Askold ve Dir’in dönemlerinden itibaren varlığından haberdar olduğumuz Hıristiyanlar kraliçe Olga zamanında güçlenerek devlet içindeki konumlarını arttırdıkları görülmektedir. Vladimir’in babası Svyatoslav zamanında Hıristiyanların ordudaki Paganlara başkaldıracak kadar güçlendiğini de kaynaklardan öğrenmekteyiz. Tarihçi Lev Gumilev, Knez Svyatoslav’ın Peçeneklere karşı savaşı kaybetmesinin asıl sebebinin Rus ordusunda bulunan

⁷⁶ Resullerin İşleri 9:1-4.

⁷⁷ Resullerin İşleri 9:1-4.

⁷⁸ Resullerin İşleri 9:8-18.

⁷⁹ Yahudi olmayan topluluklar, yabancılar. Bk. Behnan Konutgan vd., *Kutsal Kitap Sözlüğü* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), 786.

⁸⁰ Resullerin İşleri 9:21.

pagan inançlıların Hıristiyanları uğursuz olarak görmeleri ve bunun sonucunda iki din arasında cereyan eden kavgada aramaktadır. Aynı şekilde Gumilev, Kiev’de bulunan pagan grubunun Svyatoslav’ın ölümüyle birlikte güçlerini yitirerek zayıfladıklarını düşünmektedir.⁸¹ Bu argümanı dikkate alarak Hıristiyan nüfusunun Rus ordusundaki konumlarının Svyatoslav döneminde güçlenerek onun ölümünden sonra pagan inançlıları tamamen alt edecek konuma yükseldiklerini söylemek mümkündür. Svyatoslav’ın oğlu Knez Vladimir’in vaftiz olmasıyla birlikte Hıristiyanlık soylu kesimlere sirayet ederek devlet dini haline geldiği bilinmektedir.

Vladimir, Hıristiyanlığın Bizans yorumu olan Ortodoksluğu devlet nezdinde kabul ederek kroniklerde anlatıldığı gibi Kiev’i kutsal emanetlerle doldurmuştur. Knez, kutsal emanetlerden Aziz Clement’in ve öğrencisi Aziz Fiva’nın kutsal kemiklerini yanına alarak Kiev’e dönmüştür. Döndükten sonra Slav ve Rus topluluklarını vaftiz etmeye başlamış ve kendisini kutsal saydığı bu işe adanmıştır. Bizans’tan ustalar getirterek Kiev’de büyük bir kilise inşa ettirmiş ve bunun için araziler vakfetmiştir. O dönemde Kilisenin başına Herson patriği Anastasi atanmıştır. Kronik yazarına göre, Kilisenin inşası 996 yılında tamamlanarak ibadete açılmıştır. Burada sorulması gerek sorulardan biri Vladimir’in Rusları vaftiz ederek Hıristiyanlaştırırken kullandığı yöntemin ne olduğudur.

İlk dönem kronikleri Vladimir’in Rus toplumunu Hıristiyanlaştırırken zor kullandığına dair kayıt bırakmamışlardır. Fakat paganların baş tanrısı Perun’un tepede bulunan tapınağından sürüklenerek çıkarıldığını ve farklı aşağılanmalara maruz bırakıldıktan sonra yakıldığına dair kayda rastlıyoruz. Bunun dışında Vladimir kendisini Sadakacı Yuhannayı örnek alarak Kutsal Meryem adına fakirleri doyurarak sadakalar dağıtmıştır.⁸² Bu da Knez Vladimir’in Hıristiyan inancını yayarken zor kullanmadığını göstermektedir. Her ne kadar Vladimir toplu halde Hıristiyanlığı yayarak Rusları vaftiz etmiş olsa da Hıristiyanlık Timothy Ware’nin de işaret ettiği gibi 14. yüzyıla kadar şehir dini olarak kalmıştır. Slav topluluklarının çoğunluğu 14. ve 15. yüzyıla kadar pagan dinlerini muhafaza etmişlerdir.⁸³

5. Kiril- Methodius Kardeşlerin Hıristiyanlaşma Süresine Katkısı

Buraya kadar Doğu Slav topraklarında Hıristiyanlığın yayılma aşamalarını Rus knezlerini merkeze alarak açıklamış bulunmaktayız. Bu bölümde ise Slav-Rus Hıristiyan geleneğinde önemli yeri bulunan iki aziz Konstantin (Kiril) ile Methodius kardeşlerden ve onların Slav topraklarındaki misyonundan bahsedeceğiz. Kiril (d. 826-ö.869) ve Methodius (d. 827-ö.885) kardeşler hakkında ilk bilgilere kilise tarihçisi ve kronik yazarı Nestor’un eserinde rastlamaktayız. Nestor’un eserinde kardeşler hakkında kısa bilgi verilmektedir. Kardeşlerin Moravya misyonu dışında özel hayatlarına dair hiçbir tarihi bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Fakat ilk dönem yazarları tarafından kayda geçirilmemiş hayat hikâyelerine dair farklı spekülasyonlar türetilmiş olmakla birlikte bu spekülasyonlara dair ciddi akademik yekûn oluşmuş durumdadır. Biz kardeşlerin etrafında dönen spekülatif bilgilere temas etmeden onların Slav Ortodoks Hıristiyanlığına katkılarını en eski kaynak Nestor’un aktardığı bilgiler etrafında irdelemekle yetineceğiz.

⁸¹ Gumilev, *Ot Rusi Do Rossii*, 48-49.

⁸² *PVL 01*, 1/282-284.

⁸³ Timothy Ware, *Ortodoks Kilisesi Doğu Hıristiyanlığına Giriş*, çev. Mehmet Katar - Arif Gören (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 97.

Nestor, hikâyeye Moravya kralı Rostislav'ın ve Alman vasalı⁸⁴ Kotsel ve Svyatopolk'un Bizans İmparatoru Mihail'e topraklarında bulunan Hıristiyanların eğitilmesi amacıyla kendilerine kutsal yazıları öğretecek bir öğretmen göndermelerini talep etmesiyle başlamaktadır:

“Slavlar Hıristiyanlığı kabul ederek vaftiz olduktan sonra Knez Rostislav, Svyatopolk ve Kotsel Bizans kralı Mihail'e elçiler göndererek şöyle dediler: Topraklarımız vaftiz edildi fakat bize kutsal kitabı öğretecek öğretmenlerimiz yoktur. Biz Latinceyi ve Grekçeyi bilmeyiz. Birileri bir şey diyor diğerleri başka şeyi savunuyor. Harfleri okumayı bilmediğimiz gibi anlamlarını dahi bilmiyoruz. Bize kitabın sözlerini ve anlamlarını öğretecek öğretmen gönderin.”⁸⁵

Moravya'luların mektubuna olumlu cevap veren Bizans İmparatoru Mihail Selun şehrinin⁸⁶ sakini Lev adındaki birinin oğulları Kiril ve Methodius'u kendisine göndermesini istemektedir. Nestor, Lev hakkında pek fazla bilgi aktarmamaktadır. Fakat son dönem kilise tarihi araştırmacıları kardeşlerin babaları olan Lev'i Slav ve soylu biri olarak kaydetmektedirler.⁸⁷ Bizans kralı ile görüşen kardeşler kralın talimatıyla Moravya şehrine gittiği bilinmektedir. Nestor, kardeşlerin Bizans başkentinde İmparator Mihail ile kısa sohbetinden bahsederek onların Hıristiyan misyonerleri olarak bölgeye gönderildiğini aktarmaktadır. Fakat sonradan oluşturulmuş “Jitiya Svyatıh/Azizlerin Hayatı” türü eserlerde kroniklerde bahsi geçmeyen konuşmalar ayrıntılı bir şekilde ifade edilmektedir. Buna göre, İmparator Mihail kardeşleri Moravya bölgesine bölge halkının Slav dilli halklardan oluşması dolayısıyla göndermektedir. Kardeşler ise Slav diline aşina ve Hıristiyan litürjisine hâkimdirler. Bununla birlikte kardeşlerden Konstantin manastır eğitiminden geçerek Kiril adını aldığı bilinmektedir.⁸⁸

Kiril ve Methodius kardeşler Slavların yoğun olarak yaşadıkları bölgeye gelince ilk olarak kutsal metinlerden bazı bölümleri Slavcaya aktarmaya başlamışlardır. İlk aşamada Slavcaya aktarılan metinler Nestor tarafından kaydedilmiştir. Fakat kardeşlerin Kiliseyi Slavcaştırma girişimi bölgede bulunan Alman Katoliklerin hoşuna gitmemiştir. Dolayısıyla “Yahudiler, Grekler ve Latinler dışında hiçbir topluluğun yazısı olmamalıdır. Zira Pontius Pilatus tarafından tanrının çarmihına ancak bu dillerde yazılmıştır” denilerek kardeşler Roma'ya yani Papa'ya şikâyet edilmiştir. Almanların şikâyeti üzerine kardeşler Roma'ya Papanın huzuruna çağırılırlar. Kiril ile Methodius'nin Roma seyahati ve Slavcanın savunusu kronik yazarları tarafından kayda alınmamıştır. Nestor, sadece Papa'nın kardeşlere Slav memleketlerinde kendi dillerinde ibadet etmelerine izin verdiğini kaydetmiştir.

Mihail Seryakov gibi araştırmacılar Papanın Kilise Slavcasını onaylamasını Kiril'in Hazar misyonu esnasında bulunduğu kutsal emanetlerle ilişkilendirmiştir. Buna göre, Kiril Moravya

⁸⁴ Kneze veya Derebeyine bağlı toprak ağaları. Bk. Umberto Eco (ed.), *Ortaçağ & Barbarlar Hıristiyanlar ve Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 1/212.

⁸⁵ *PVL 01*, 1/218.

⁸⁶ Selun şehrinin coğrafi konumuna ilişkin farklı açıklamalar bulunmakla birlikte tercih edilen görüş günümüz Selanik şehridir. “Saloniki” ve “Fessalonik” şeklinde okunan Selanik şehri Balkan Slavcasında “Selun” şeklindedir. Bk. Dimitriy Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov v İstoriı Rusi, Rossii i SSSR* (Moskva: Bibleysko Bogoslovkiy İnstitut Sv. Apostola Andreye, 1995), 363; F.A. Brokgauz Ansiklopedisinde ise Kardeşlerin doğdukları yer Makedonya'daki Selun şehri olarak gösterilmektedir. Bk. “Kiril i Mefodiy”, *Ensiklopedičeskiy Slovar*, ed. F.A. Brokgauz - İ.A. Yefron (Sanktpeterburg: Tipo-Litografiya İ.A. Yefrona, 1895), 15/116.

⁸⁷ “Kiril i Mefodiy”, 15/116.

⁸⁸ *PVL 01*, 1/218-220.

şehrine gitmeden önce Hazar misyonu ile görevlendirilmiştir. Hazar bölgesine ziyareti esnasında Herson bölgesine uğramıştır. Kiril orada bulunan ve 90-99 yılları arasında Papalık yapan I. Clement'in unutulmuş mezarını tespit ederek kemiklerden oluşan kutsal emanetleri Roma'ya götürmüştür. Havari Petrus'un öğrencisi olduğuna inanılan Clement'in kutsal emanetleri Papa II. Hadrianus'u alfabe konusunda ikna etmeye yetmiştir. Kutsal emanetleri alan Papa kardeşlerin kutsal kitabı Slavcaya tercümesine izin vermiştir.⁸⁹ Kardeşlerden Kiril Roma'da kalmış ve 869 yılında orada ölmüştür. Methodius ise Moravya'ya dönerek misyonerliğe devam etmiştir. Moravya'daki anlaşmazlıklar ve Slavcaya itirazlar Papa'nın vermiş olduğu beraata rağmen sürmüştür.⁹⁰

Almanlar, Kiril ve kardeşinin bölgeye ve kiliseye getirmiş oldukları Slavlaştırma politikasını hiçbir zaman onaylamamışlardır. İlerleyen dönemlerde Methodius bu yüzden hapse girmiş ve orada 885 yılında ölmüştür. Her ne kadar kardeşlerin misyonerlik faaliyetlerinin merkez üssü olarak kabul edilen Moravya bölgesinde Ortodoks inancı tutunamamış olsa da Rusya, Bulgaristan ve Sırbistan gibi bölgelerde Ortodoks inanç yayılmıştır. Kutsal kitaplar Slavcaya Methodius'un öğrencileri tarafından sonraki dönemlere aktarılmıştır. Böylece Kilise litürjisinde Grekçenin yerini Slavca almıştır.⁹¹

Sonuç

Slav halklarından olan Rusların ilk defa Hıristiyanlıkla ciddi bir şekilde karşılaşmaları Bizans'la başlamış ve bu da Hıristiyanlaşmanın Askold ile Dir zamanında gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir. Fakat Askold ve Dir dönemi Hıristiyanlığı Rus Kilisesinin resmi tarih yazımı tarafından kabul edilmediği ve bu dönemin bazı araştırmacılara göre adeta kapatılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Bu çalışmada, Doğu Slav topraklarında Hıristiyanlığın yayılma aşamaları Rus Knezleri merkeze alarak açıklanmıştır. Her dönem kendi içinde ortaya çıkan olaylarla ilgili araştırmacıların tartışmalarına ve eleştirilerine geniş yer verilmiştir.

Knez Vladimir, ilk başta Slav pagan inancının savunucusu olmuş ve daha sonra farklı inançlara ilgi duymaya başlamıştır. Bunun sonucunda da Hıristiyanlığı kabul ettiği görülmüştür. Yine Kronik yazarı Nestor, bu süreci üç farklı aşamada ve efsanevi bir dille anlatmıştır. Anlatısının ilk aşamasında Vladimir'e gelen elçiler kendi dinlerini, ikinci aşamasında Knez tarafından on kişiden oluşturulan bilge kişilerin diğer dinleri araştırmak için farklı bölgelere gönderildiğini ve anlatının üçüncü aşaması ise Vladimir'in vaftiz olduğu yerle ilgili olmuştur.

Slav-Rus Hıristiyan geleneğinde önemli yeri bulunan iki aziz Konstantin (Kiril) ve Methodius kardeşleri Hıristiyan misyonerleri olarak İmparator Mihail tarafından bölgeye gönderilmiştir. Kardeşler Slavların yoğun olarak yaşadıkları bölgeye gelince ilk iş olarak kutsal metinlerden bazı bölümleri Slavcaya aktarmışlar. Bunun sonucunda Rusya toprakları farklı bir yazı ile tanışmış ve Kilise litürjisinde Grekçe yerini Slavcaya bırakmıştır.

İlk Kiliselere, Askold ve Dir kardeşlerin dönemlerinde rastlanıldığı görülmektedir. İlk kronikler Askold'un Ugor tepesine defnedildiğini, üzerine Kutsal Nikol Kilisesi ve Dir'in mezarı üzerine de Kutsal İrina Kilisesinin inşa edildiğini bildirmektedir. Yine bu dönemde ilk

⁸⁹ Seryakov, *Golubinaya Kniga*, 362-363.; Yu.K. Begunov, "Russkoye Slovo O Çude Klimenta Rimskogo Kirillo-Mefodiyevskaya Traditsiya", *Slavia* 43/1 (1974), 26-28.

⁹⁰ *PVL 01*, 1/218-220.

⁹¹ *PVL 01*, 1/218.

kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Slav topraklarında başta Bizans'tan gelen rahiplerin bulunduğunu, ancak Rus Manastırlarının henüz ortaya çıkmadığını görmekteyiz.

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

Kaynakça

- Ahmad, Sayyid Maqbul. "İbn Hurdâzbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arinon, J.P. "Mejdunarodniye Otnoşeniye Kiyevskoy Rusi v Seredine X v. İ Kreşeniye Knyagini Olgi". *Vizantiyskiy Vremennik* 41 (1980), 113-124.
- Artamonov, M.İ. *Hazar Tarihi*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
- _____. *İstoriya Hazar*. Leningrad: İzdatelstvo Gosudarstvennogo Ermitaja, 1962.
- Begunov, Yu.K. "Russkoye Slovo O Çude Klimenta Rimskogo Kirillo-Mefodiyevskaya Traditsiya". *Slavia* 43/1 (1974).
- Bezzakonov, S.N. "Yelena Koraleva Rugov, O Zagadkah Biografii Knyagini Olgi". *İstoriçeskiy Format* 2 (2020), 74-91.
- Brayçevskiy, M. Yu. "Neizvestnoye Pismo Patriarha Fotiya Kiyevskomu Kaganu Askoldu i Mitropolitu Mihailu Sirinu". *Vizantiyskiy Vremennik* 47/72 (1986), 31-38.
- _____. "Olga i Konstantinopol". *Yujnaya Rus i Vizantiya Sborka Nauçnih Trudov (K XVIII Kongressu Vizantinistov)*. 12-20. Kiev: Naukovo Dumka, 1991.
- _____. *Utverjdeniye Hristiyanstva Na Rusi*. Kiev: Naukovo Dumko, 1989.
- "Kiril i Mefodiy". *Ensiklopedičeskiy Slovar*. ed. F.A. Brokgauz - İ.A. Yefron. C. 15. Sanktpeterburg: Tipografıya İ.A. Yefrona, 1895.
- Brutskus, Yu.D. "Varyagi i Kolbyagi". *Seminarium Kondakovianum* 7 (1935).
- Continuati, Theophanis. *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Liber Quo Vita Basilii Imperatoris Amplectitur*. çev. İhor Sevcenko. Berlin-Boston: De Gruyter, 2011.
- Eco, Umberto (ed.). *Ortaçağ & Barbarlar Hristiyanlar ve Müslümanlar*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. 4 Cilt. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Fedotova, Polina. "Korsunskaya Legenda i Letopisniy Rasskaz o Kreşenii Vladimira". *Svobodnaya Mysl* 3/1678 (2021).
- Froyanov, İgor. *Zagadka Kreşeniya Rusi*. Moskva: Algoritm, 2007.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. çev. Asım Baltacıgil - Meral Harzem. 8 Cilt. İstanbul: İndie, 2020.
- Golubinskiy, Ye. *İstoriya Russkoy Tserkvi 1.1*. 2 Cilt. Moskva: Universitetskaya Tipografiya, 1901.
- Gulland, Robin Milner. *Ruslar*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023.
- Gumilev, Lev. *Ot Rusi Do Rossii*. Moskva: Avris Press, 2008.
- İbn Fadlan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.
- İbn Hurdâzbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Konutgan, Behnan vd. *Kutsal Kitap Sözlüğü*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Korolev, A.S. "K Voprosu ob Ustroitelnoy Deyatelnosti Knyagini Olgi". *Nauka i Şkola* 5 (2015), 176-179.
- Kozlov, M.N. "Velikaya Knyaginya Olga: Ot Verhovnoy Jritsi Do Prosvetitelnetsi Rusi". *Vestnik Slavyanskib Kultur* 43 (2017).
- Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: TTK, 1987.
- Levçenko, M.V. *Oçerki Po İstorii Russko-Vizantiyskiht Otnoşeniy*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR, 1956.
- Litavrin, G.G. "Puteşestviye Russkoy Knyagini Olgi v Konstantinopol. Problema İstoçnikov". *Vizantiyskiy Vremennik* 42 (1981), 35-48.
- Meş'ûdi, Ali b. Hüseyin. *Mürüçü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. ed. Kemal Hasan Meri. Beyrut-Sayda: Mektebetü'l Asriyye, ts.
- Nazarenko, A.V. *Drevnyaya Rus v Svete Zarubejnht İstoçnikov Hrestomatiya*. Moskva: RAN, 2010.
- _____. "Kogda Je Knyaginya Olga Yezdila v Konstantinopol?" *Vizantiyskiy Vremennik* 50 (1989), 66-

83.

- _____. *Nemetskiye Latınoyazıcıye İstoçniki IX-XI Vekov*. Moskva: Nauka, 1993.
- Nestor. *Geçmiş Yılların Menkıbesi*. çev. Batuhan AKSUNGUR. İstanbul: Post Yayınları, 2022.
- _____. *Geçmiş Yılların Menkıbesi*. çev. Aksungur. İstanbul: Post Yayınları, 2022.
- Novoseltsev, A.P. “Vostoçniye İstoçniki o Vostoçnih Slavyanah i Rusi VI-IX vv”. *Drevnerusskoye Gosudarstvo i Yego Mejdunarodnoye Znaçeniye*. Moskva: Nauka, 1965.
- Obolensky, Dimitri. “The Empire And Its Northern Neighbours 565—1018”. *The Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Ostrogorskiy, G. “Vizantiya i Kiyevskaya Knyagina Olga”. *În To Honor Roman Jacobson*. 1458-1473. Paris: Mauton The Hague, 1967.
- Özbay, Sena. *Bizans'a Giden Yolda Vareğler (11. Yüzyıl)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Paşuto, V.T. *Vneşnyaya Politika Drevney Rusi*. Moskva: Nauka, 1968.
- Polnoye Sobraniye Russkih Letopisey 09 Patriyarşiy ili Nikonovskiy Letopis*. Sanktpeterburg: Tipografiya Eduarda Pratsa, 1862.
- Polnoye Sobraniye Russkih Letopisey 37 Ustyujskiye i Vologodskiye Letopisi XVI-XVIII vv*. Leningrad: Nauka, 1982.
- Polnoye Sobraniye Russkih Letopisey 38 Radzivilovskaya Letopis*. Leningrad: Nauka, 1989.
- Pospelovskiy, Dimitriy. *Pravoslavnaya Tserkov v İstoriî Rusi, Rossii i SSSR*. Moskva: Bibleysko Bogoslovkiy İnstitut Sv. Apostola Andrey, 1995.
- Povest Vremennih Let 01*. çev. D.S. Lihaçeva - B.A. Romanova. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1950.
- Povest Vremennih Let 02*. çev. D.S. Lihaçeva - B.A. Romanova. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1950.
- Rıbakov, B.A. *Yazıçestvo Drevnih Slavyan*. Moskva: Nauka, 1994.
- Seryakov, Mihail. *Rojdeniya Vselennoy Golubinaya Kniga*. Moskva: Naslediye Predkov, 2005.
- Şahmatov, A.A. *Korsunskaya Legenda O Kreşenii Vladimira*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmparatorskoy Akademii Nauk, 1906.
- Şumilo, S. *Knyaz Askold i Hristianizatsiya Rusi*. Kiev: Duh i Litera, 2010.
- Talaşov, M.V. “K Voprosu O Smene Vlasti v Kiyeye v Naçale 60-h gg. X v”. *Yaroslavskiy Pedogağičeskiy Vestnik* 2/1 (2014).
- Tatişev, V.N. *İstoriya Rossiyskaya s Samih Drevneyşih Vremen*. Moskva: İmperatorskiy Moskovskiy Universitet, 1768.
- Ulus, Ahmet. “Geçmiş Yılların Hikâyesi” (*Povest Vremennih Let*) *Adlı Kroniğin Tablili ve Tenküllü Tercümesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Vasiliev, Alexander A. *The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge-Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1946.
- Vernadsky, George. *Kievan Russia*. London: Yale University Press, 1948.
- Ware, Timothy. *Ortodoks Kilisesi Doğu Hıristiyanlığına Giriş*. çev. Mehmet Katar - Arif Gören. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.



The Russian Orthodox Church and Moscow-the Third Rome Concept

► Araştırma makalesi / Research article

Şir Muhammed DUALI

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı / Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences | ROR ID: [04f81fm77](https://orcid.org/04f81fm77) | Sivas, Türkiye

ORCID: [0000-0003-0136-1214](https://orcid.org/0000-0003-0136-1214) | muhammedduali@cumhuriyet.edu.tr

Cite as: Duali, Şir Muhammed. "The Russian Orthodox Church and Moscow-the Third Rome Concept", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 81-90

Abstract

In 988, under the leadership of Kinyaz Viladimer, Russians accepted Christianity through the Patriarchate of Constantinople and entered a new phase in their history. With Christianity, the Russians were introduced to writing and, most importantly, to religious texts. At the same time, this religious conversion also led to the acceptance of the belief of chosenness, which had spread to Christianity from Judaism. Nestor, a Russian priest who lived in the 12th century, wrote in his work that although Russians were the last community to accept Christianity, they would undertake important missions in the future. He also attributed a mission to the Russian society by referring to the biblical passage that the feet will be the head and the head will be the feet. However, in the mentioned centuries, the Eastern Roman Empire was still the center of Orthodoxy. For this reason, the Russian Orthodox Church would remain for many years as a Metropolitanate under the Patriarchate of Constantinople. However, the increasing Ottoman pressure on Constantinople from the 1400s onwards created several historical opportunities for the Russians. In particular, the Byzantine agreement with the Pope of Rome in Florence in 1439 mobilized the Russian Church. Using this agreement as a pretext, Moscow severed its relations with Constantinople. In 1453, the Ottoman conquest of Constantinople, the center of the Orthodox world, opened a new page in Russian Theo-politics. Russian priests believed that Nestor's prophecy had been fulfilled and Moscow developed the concept of the Third Rome. Appearing in the 16th century, the Moscow-Third Rome concept soon became the ideological basis for the formation of the Moscow kingdom. In this article, the concept of Moscow Third Rome, which is one of the important turning points in Russian history, is analyzed through an analytical method. The background of the concept, the conditions that led to its emergence, its historical development and its reflections on the present day are emphasized.

Keywords: History of Religions, Moscow Third Rome, Russian Orthodox Church

Rus Ortodoks Kilisesi ve Moskova- c nc  Roma Konsepti

Atf: Duali, Şir Muhammed. "Rus Ortodoks Kilisesi ve Moskova- c nc  Roma Konsepti", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 81-90

 z

Ruslar 988-90 yıllarında Kinyaz Viladimer  nc l ğ nde Hristiyanlığı Konstantinopolis Patriklilđi ile kabul ederek kendi tarihlerinde yeni bir evreye geçmiş oldu. Hristiyanlıkla birlikte Ruslar, yaz ve en önemlisi de dini metinlerle tanıŐacaklardır. Aynı zamanda bu din değişimi, Hristiyanlığa Yahudilikten sırayet eden seçimlilik inancının da geçmesine yol açmıştır. Daha 12. yüzyılda yaşamış Rus rahip Nestor, kaleme aldığı eserinde Rusların Hristiyanlığı en son kabul eden topluluk olmasına rağmen gelecek önemli misyonlar  steneceğini yazmıştır. O İncil'de yer alan ayaklar baş başlar ise ayak olacaktır pasajına atf yaparak, Rus toplumunun da günü geldiğinde baş olacağı kehanetinde bulunmuştur. Ancak söz konusu dönemlerde Doğu Roma İmparatorluğu g c l  bir şekilde Ortodoksluğun merkezi olma konumunu sürdürmekteydi. Bu sebeple Rus Ortodoks Kilisesi de uzun yıllar boyunca Konstantinopolis Patriklilđine bağlı bir Metropolitik olarak kalacaktır. Lakin 1400'l  yıllardan itibaren giderek artan Osmanlının Konstantinopolis  zerindeki baskısı, Ruslar açısından birtakım tarihi fırsatlar doğurmuştur. Özellikle 1439'da Bizans'ın Floransa'da Roma Papası ile yaptığı anlaşma, Rus Kilisesini harekete geerecektir. Bu anlaşmayı  ne süren Moskova, Konstantinopolis ile iliŐkisini kesecektir. 1453 yılında Ortodoks dünyasının merkezi konumunda olan Konstantinopolis'in Osmanlılarca fethedilmesi, Rus teo-politiğinde yeni bir sayfa açmış oldu. Dolayısıyla son Ortodoks patriklilđinin de Müslümanların kontroline geçmesi adeta Rus Rahipler açısında Nestor'un kehanetinin gerçekleşmesi olarak algıladı. Konjonktürü iyi değerlendiren Pskovlu Rahip Filotheus, Moskova  c nc  Roma konseptini geliŐtirdi. 16. yüzyılda gündeme gelen Moskova- c nc  Roma konsepti, kısa zaman içerisinde Moskova Krallığının oluŐumunun ideolojik temeli haline geldi. Bu makale Rus Ortodoks Kilisesi ve dahi Rus devlet politikası açısından önemli geliŐmelere yol açan Moskova  c nc  Roma konseptini analitik bir yöntemle ele alarak analiz etmektedir. Bu kapsamda konseptin arka planı, ortaya ıkıŐ şartları, gelişimi ve günümüze yönelik yansımaları üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Moskova  c nc  Roma, Rus Ortodoks Kilisesi

Introduction

There are some turning points in the history of societies. These turning points play an important role in shaping the future of those societies. One of these turning points in the history of Russian society is its acceptance of Christianity in the 10th century. The second is the "Moscow Third Rome" concept, which enabled the transformation of Moscow, which was a feudal state, into a Tsardom starting from the 16th century. The Russians' acceptance of Christianity saved them from being a pagan society and paved the way for them to attain writing and civilization. This also caused the Russians to connect to Byzantium through the Church. However, the conquest of Byzantium, the last bastion of Orthodoxy, by the Turks in 1453 created a vacuum of authority in the Orthodox world. Taking advantage of this gap, Russian priests developed the "Moscow Third Rome" concept. With this concept, the Russian Orthodox Church was proposing a new vision to the political authority. This was the second turning point in Russian History, and the Russians were showing the way from a fiefdom to an empire. According to the "Third Rome" concept, the first two Rome were erased from the stage of history, and Moscow (that is, the Russians) was entrusted with the mission of patron of Orthodoxy within the framework of God's plan. Now Moscow is the Third Rome and there will be never a fourth. This concept also will assert the election of the Russian people and attributes a historical mission to Moscow. In this context, the present study examines the emergence of the Moscow Rome concept, its development process, and its reflections on today.

1. Third Roman Concept of Moscow

The discourse of the "Third Rome" is a theological and political concept that expresses Moscow as the successor of the Roman Empire. Its foundations were formulated in the 15th and 16th centuries in the Moscow overlordship. This concept shows that Moscow declared itself the heir of Byzantium and the leader of Orthodox civilization. By the 16th century, the Church had begun to advocate a Theo-political ideology that emphasized the divinity of Moscow. The whole story began in 988 when the Russians accepted Orthodoxy under Byzantine influence. Already in the 12th century, the Russian priest Nestor formulated in his work the idea that in the future the Russians would be the heirs of the Byzantine Empire. In his work, Nestor praised Kinyaz Vladimir who officially converted to Christianity. Nestor called him "the new Constantine of Great Rome".¹ At this time, however, the Russians were ruled by more than one overlordship. The Theo-political conditions had to mature for the Russians to emerge with the claim of the Third Rome.

In 1204 Constantinople, considered the center of Orthodox Christianity, was occupied by the Crusaders. At the same time, the old hierarchy of power, led by the Byzantine monarch, who was replaced by the Latin emperor, was destroyed. Soon the Russians were also invaded by the Mongols. In such an environment, the Russians had to make a choice. Either they would submit to the supremacy of the West or the East. Without hesitation, they refused to get closer to the West. The Russian clergy concluded that the Catholic West was the one to be avoided. The logic went like this: if the East was sinful in God's eyes, then God would not have created heaven there. The West, on the other hand, was in chaos and

¹ Se Povesti vremennykh let (Lavrentyevskaya letopis), Sost, avtory primechaniy i ukazateley. A.G. Kuzmin, V. V. Fomin, vstupitel'naya statya i perevod A.G. Kuzmina, (Arzamas: 1993). 109.

confusion because it had drifted away from Christian truth. The supporters of the submission to the Khans of the Golden Army were Metropolitan Kirill II (d. 1280), Prince Yaroslav and his son Alexander Nevsky (d. 1263). From 1245 onwards, Russian chronicles began to give the khan the title "Cesar", a title used by Byzantine kings.² The main reason why the Russian clergy remained loyal to the Golden Horde was that the Mongol-Tatars, unlike the Catholics, did not touch Orthodoxy. Towards the end of the 15th century, the Golden Army state was losing power, while Moscow, on the contrary, was gaining strength. In such an atmosphere, Archbishop Vassian (d. 1481) wrote a work in which he argued that the Tsar should bow not to the Tatar Khan but to God. He compared the Russian people to the Jewish people and wrote: "Just as the Lord saved the people of Israel from the Pharaoh, he will save us, the new Israel, from the pagan son of Ishmael."³

In 1439, the Byzantine treaty with the Pope of Rome in Florence strengthened the hand of the Russian Orthodox Church. One article of this agreement stipulated the acceptance of Papal supremacy over Orthodoxy.⁴ The Russians rejected this agreement. There was more than one reason for this courageous behaviour of the Russians. Firstly, by the middle of the 15th century, Russia was free from the Mongol Tatar oppression. Secondly, the process of centralization of Russian territories was largely completed. Add to this the conquest of Constantinople by the Turks in 1453, and the Russians were the only independent representatives of the Orthodox Christian world.⁵ The Russian bishops saw this situation as a unique opportunity and confidently formulated the thesis that "Moscow is the Third Rome" regarding the historical role of the Moscow state. This thesis was initially proposed by Philotheus of Pskov (d. 1542), a monk of the Eleazar Monastery, who firmly believed that Russia was the final country to preserve the original and unspoiled form of the true Orthodox faith. Philotheus wrote to Vasili III Ivanovich (d. 1533), "that all Christian kingdoms have ceased to exist and are united in one kingdom... and that is the Russian kingdom. For two Rome have fallen, the third is standing, and the fourth will not be!"⁶ There is a slight inconsistency in this ideology. Namely, even after the establishment of the Moscow Patriarchate in 1590, it did not deny the ecclesiastical primacy of the Constantinople Patriarchate. However, the excitement of this new idea led the Russian clergy of the time to ignore the contradiction. For them, there was now a holy Russia with its own Tsars and Patriarchs.⁷ According to Philotheus' idea of the Third Rome, there is a state in the world that is eternal in its spiritual existence - Rome. Its worldwide boundaries may change, and it may take different names. However, Rome is the most powerful state in the world. The First Rome is the ancient Roman Empire, which over time became overflowing with sin and was destroyed by the barbarians by the fate of God. The second Rome is its successor, the Byzantine Empire.⁸ The mistake of Constantinople was to sign the League of Florence with the Catholics in 1439. Consequently, they faced invasion by the Turks as a divine

² Nikolay Asonov, "Vtoroy Izrail ili Trety Rim", *Gosudarstvennaya Sluzhba* 6 (2008), 181-182.

³ *Polnoye Sobraniye Russkikh Letopisey*, t. VIII, (Sankt-Peterburg: 1859), 211.

⁴ Cyril Toumanoff, "Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea", *The Catholic Historical Review* 40/4 (1955), 435.

⁵ Asonov, "Vtoroy Izrail' ili Trety Rim", 183.

⁶ Oleg Viktorovich Parilov, "Poslaniye startsa Filofeya i mesto Rossii sredi drugikh gosudarstv", *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo* 1 (2003), 17.

⁷ Toumanoff, "Moscow the Third Rome, 444.

⁸ Asonov, "Vtoroy Izrail ili Trety Rim ", 184.

punishment. After that, Moscow emerged as the only major line of defence for Orthodoxy. Moscow became not only the capital of a powerful state but also the Third Rome as the defender of spirituality and morality. In his message, Philotheus formulated ideas about the global significance of the formation of the Moscow State and its messianic role concerning Orthodoxy and other peoples. The main goal is the transformation of Moscow into the Third Rome, which will last for a thousand years. On the contrary, according to him, if Moscow falls, the end of the world will be inevitable.⁹

This thesis of Philotheus is a rather unique eschatological theory in spatial and temporal terms. In time, this theory would form the basis of not only the religious but also the political ideology of Russia. So much so that the thesis that Moscow is the Third Rome gave rise to the claim that it was the heir to the lands of the former Byzantine Empire. This idea was strengthened during the reign of Tsar Ivan III (d. 1505), who married Sophia Paleologus, the niece of the last Byzantine emperor Constantine.¹⁰ However, there was a problem. That is the Russian Orthodox Church was still dependent on the Patriarchate of Constantinople. This problem would be solved because of the shortsighted church policy of the Ottoman Sultan Murad III (d. 1595). Namely, during the reign of Sultan Murad III, Pammakaristos Monastery was converted into Fethiye Mosque because of the fatwa issued by Çivizâde Mehmet Efendi. Patriarch Jeremias II of Fener (d. 1595) was asked to acquire a new patriarchal centre. Patriarch Jeremias II sought financial support and thought that this support would come from the Russian Tsardom. He asked the Sultan's permission to pay a visit to Moscow and travelled there. Jeremias II met with Boris Fyodorovich Godunov, heir to the throne, and asked for financial support. Godunov, in turn, requested Jeremias II to promote the Metropolitan of Moscow to the Patriarchate. Returning to Istanbul, Patriarch Jeremias II of Fener, with the approval of the other churches, elevated the Moscow Metropolitanate to the status of Patriarchate in 1590.¹¹

Gaining formal independence from Byzantium was a significant milestone for the Russian Church on its path to becoming the Third Rome. The Russian Church could now be elevated nationally and politically. The ideology of one Orthodox Tsar-Sesar and one true faith Orthodoxy in the whole world contributed greatly to the formation and growth of Russian national self-awareness. Only the will of the Tsar and an abstract theory were not enough to implement the new concept of the Russian national church in life and society. The help of the patriarchs was necessary, so the Russian church that became national also became the state itself.¹²

The new state ideology, with its idea of Moscow as the Third Rome, was designed to reflect the unprecedented growth of the patriotic consciousness of the masses. So much so that the liberation from the Tatar yoke, the reunification of all Russian lands and the fall of Constantinople gave rise to the belief that the Russian people were God's chosen people.

⁹ Kirillov Ivan Akimovich, *Tretiy Rim Oчерk istoricheskogo razvitiya idei russkogo messianizma*, (Moskva; 1914), 28.

¹⁰ Valeriy Alekseyevich Rokunov, "The Doctrine 'Moscow the Third Rome'", *And Challenges of the Modern Geopolitical Situation* 6/87 (2022), 1939.

¹¹ Dualı Ş. Muhammed, "Fener ve Moskova Patriklığı Arasında; Birleşik Ukrayna Ortodoks Kilisesi Meselesi", *10th International Conference of Strategic Research on Scientific Studies*, ed. Ömer K. Tüfekci (17-18 June, Rome: 2019), 3.

¹² Nadezhda Zhukova, "Kontseptsiya Moskva-Tretiy Rim", *geopolitics.rus* (Erişim 22 Ocak 2024).

Russian chroniclers wrote with great appetite that all other Orthodox kingdoms fell to the Turks, but the "Russian lands" continued to exist independently by the grace of God.¹³ As a result, the formation of the Russian autocracy was reflected in the extraordinary state ideology that emerged from the late 15th century onwards. The vision of an unimaginably vast Orthodox kingdom and Moscow-Third Rome, which was, in fact, a political myth, swept Russia.

The Moscow Third Rome Concept was introduced to strengthen the official ideology and policy of the autocracy and to give it a national character isolated from the West. This was facilitated to some extent by Ivan III's marriage to Sophia Paleolog. Although Sophia was the princess of the Byzantine Empire, which no longer existed, her Byzantine coat of arms with the double-headed eagle and her religious and political calling seemed to have been transferred to the Moscow principality.¹⁴ Moscow became the successor of Byzantium, both politically and religiously. All these developments resulted in the public acceptance of Philotheus' prophecy that the Russian people were chosen by God. Moreover, the Moscow Third Rome theory was soon embraced by government circles and found its way into official state documents.¹⁵

2. Role of the Russian Orthodox Church

Father Philotheus' theory of the Third Rome led the Moscow Tsars to the idea of a single universal ruler for all Orthodox Christians. This theocratic ideology resulted in the Moscow kings seeking closer ties with the Greeks and other Orthodox Christians. Tsar Alexei Mikhailovich (d. 1676) firmly believed that he was the undisputed leader of all Orthodoxy. He considered himself equally responsible for the fate of both the state and the church. Emulating the older Byzantine monarchs, Tsar Alexei confidently aspired to be the true leader of Orthodoxy.¹⁶ This was also expressed by the Greek clergy. For example, Patriarch Paisios of Jerusalem (d. 1660), who visited Moscow in 1649, directly expressed the following laudatory thoughts in his conversation with the Tsar; "May the Holy Trinity strengthen you and increase your years in the depths of old age". Paisios continued his speech, demanding that the Tsar save Orthodox Christians from the hands of savages, just as Moses saved the Israelites from captivity. In the memories of the Tsar, "Since the time of our grandfathers and fathers, patriarchs, bishops, monks, and merchants have not ceased to come to us, groaning from the insults and oppression of their enslavers. For this reason, I fear that Almighty God will punish me for them, and I am ready to shed my soldiers and even my blood for this cause, if God so will" he wrote.¹⁷ In the context of these ideas, the 'Greekisation' of the Russian church has acquired a special meaning. The Kievan priests were positive about a possible inter-church union, believing that a rapprochement with the Greeks, particularly in rituals, would facilitate the political unification of the Orthodox peoples under the Tsar of Moscow. As part of this plan, Tsar Alexei Mikhailovich confidently decided to introduce both scriptural and ritual law through Greek-trained

¹³ Marshall T. Poe, "Izobreteniyе Kontseptsii "Moskva-Tretiy Rim", *Ab Imperio* 2 (2000), 64.

¹⁴ Kirillov, *Tretiy Rim*, 24.

¹⁵ Zhukova "Kontseptsiya Moskva-Tretiy Rim".

¹⁶ Anton Vladimirovich Kartashov, *Ocherki po İstorii Russkoy Tserkvi*, V 2-x t. Tom II. (Moskva Berlin: 2020), 103.

¹⁷ Kartashev, *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi*, 104.

priests. The arrival of Patriarch Paisius of Jerusalem in Moscow in 1649 presented an excellent opportunity to highlight the issue. Patriarch Paisius was warmly welcomed in Moscow and received generous gratuities. He issued a decree boldly describing the Tsar of Moscow as the new Moses. Some clergymen, most notably Nikon who would later become patriarch, confidently began translating the language of religious books and rituals into Greek. Stefan Vonifatiev (d. 1656), the Archbishop of the Moscow Cathedral of the Annunciation, presented a petition to the Tsar in response, accusing the Patriarch and the Bishops of neglecting the Church's splendour. Despite Moscow Patriarch Joseph's (d. 1652) demand for punishment of Stefan and his followers, the Tsar remained steadfast in his support for the Church's reform process. This process, however, faced two obstacles. The group of priests within the Russian Orthodox Church was a challenge, as previously mentioned. Additionally, Greek priests refused to allow Russians and Slavs to make the two-fingered sign of the cross, claiming superiority in their faith.¹⁸ Naturally, the Russians were not happy with such an unconditional denigration of their piety. The Russian and Greek clergy met several times to try to resolve the problem. However, there was more discussion of superiority than reconciliation. Historian Karteshev gives some examples of the negotiations that took place during this period. For example, the Greek priest asks, "Where did you get the faith if not from us, from the Greeks?" The Russian priest Arseny replied: "We received faith from God, not from you, and baptism from the Apostle Andrew from the very beginning". "And from whom did you Greeks receive baptism?" Archimandrite Philemon: "We received it from Christ, from the apostles and James the brother of the Lord." Monk Arseny: "You are not telling the truth. You Greeks live in Greece, in Macedonia and the whole country of Constantinople near Thessalonica, while Christ and James the brother of the Lord preached in Jerusalem. And in Jerusalem, there are no Greeks."¹⁹ As can be seen, Tsarist Russia's dream of becoming the Third Rome is about to be interrupted by the superiority dispute between the Russian and Greek clergy.

3. Efforts of Patriarch Nikon

Nikon served as Patriarch of Moscow for fourteen years, from 1652 to 1666. He was renowned for his strong personality and his close relationship with Tsar Alexei Mikhailovich, who even bestowed upon him the title of 'Great Monarch'. In the preface of the Church Service Book, the Tsar and the Patriarch were referred to as 'God's chosen duo'. Whenever the Tsar was absent from Moscow, Nikon acted as his replacement.²⁰

Patriarch Nikon knew that to realize his thesis of Moscow becoming the Third Rome, some reforms within the Church were necessary. He was especially determined to harmonize the worship of the Russian Church with the Greek version. For this, the religious books that had existed for a long time had to be reformed. At first, there was a clergy around him who supported his ideas. In time, however, Nikon's despotic attitude mobilized the archbishop Avvakum (1620-1682) and the hermit Fyodor (d.1682). These priests were against

¹⁸ Andrei Bogdanov, "The Debate on Faith with the Greeks", by Arseny Sukhanov: complete author's text *Leteraturny Fakt* 2/12 (2019), 146.

¹⁹ Kartashev, *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi*, 107.

²⁰ Kartashev, *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi*, 121.

innovations and wanted the old order to continue.²¹ This led to the division of the Russian Orthodox Church into old believers and reformers.

So, what did Patriarch Nikon's reforms include? First of all, in the Russian Church, the act of crossing oneself has always been done with two fingers. With the reform, this practice was increased to three fingers, as in the Greek tradition. Another changing practice was the abolition of the practice of blessing wine during the mass ritual. In addition, the eight-pointed cross used by the Russians was changed to the four-pointed Greek cross. Another change was the way baptism was administered. The Russian Church used to baptize by full immersion in water. With the Reformation, the Greek practice of pouring water on the head during baptism was accepted. Finally, religious literature is brought into line with the Greek versions because there are many inconsistencies in the Slavic translations.²²

All these reforms aimed to have common literature and ritual with the Orthodox world on the way to becoming the Third Rome and to accustom the Greek perception to this idea. Nikon's endeavours caused him to make more than one enemy in time. So much so that Nikon's enemies took it upon themselves to provoke the Tsar against him. In that time, the Tsar grew up, matured, gained wisdom, and the Boyars' suggestions paid off. Nikon was dismissed and the process of reform in the church was interrupted. In the end, Moscow, which had managed to expand its borders as far as the Great Wall of China, could not overcome local reflexes. Karteshev summarized this situation as "the horizon of the native Russian Church clergy could not conceive the dream that a cross could again be erected on the dome of Hagia Sophia". The anti-innovationist Archbishop Ivan Neronov (1670) wrote to Tsar Alexei: "We do not see a single virtue in them (the Greeks); they do not have the humility of Christ, but an evil pride."²³ As a result, the ambition of Moscow to become the Third Rome, which had been dreamt of in the 17th century with the great efforts of Patriarch Nikon, was again thwarted by the Russian clergy.

Thus, the concept of the Moscow Third Rome was shelved for three hundred years. Moreover, it was forgotten. In the second half of the 19th century, during the reign of Emperor Alexander II, the ideas of Philotheus, including his messages about the Third Rome, were revived. The concept of the Third Rome was again frequently mentioned in popular scientific works. Readers believed that the building of the great Russian state was based on this eschatological mission. Pan-Slavists used the idea of the "Third Rome" to justify their calls for the preservation of the "Slavic brotherhood" and even the conquest of Constantinople.²⁴ The famous Slavophile Nikolai Danilevsky (d. 1885) wrote that for this dream to be realized, Russia must immediately get rid of the "disease of Europeanisation".²⁵

The Bolshevik Revolution of 1917 and the subsequent Soviet regime did not adopt the thesis as a political goal initially. However, according to some thinkers, such as Berdiaev, Russian messianism was the main driving force behind Bolshevism, which he believed was preserved in the depths of Russian spirituality. Berdiaev also argued that Lenin's Third

²¹ Makariy Bulgakov, *Istoriya Russkoy Tserkvi*, t 12 (Moskva: Spaso Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrnya, 1994), 112.

²² Sergey Petrovich Obnorskiy, *Kbrestomatiya po istorii russkogo yazyka*, t I (Moskva: Klassicheskiy uchebnik Aspekt Press, 1999), 324.

²³ Kartashev, *Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi*, 103.

²⁴ Poe, "Izobreteniyeye Kontseptsii "Moskva-Tretiy Rim", 76.

²⁵ Danilevskiy Nikolay Yakovlevich, *Rossiya i Yevropa* (Moskva: Kniga, 1991), 576.

International replaced the Third Roman thesis.²⁶ However, the Soviets, who adopted communism as the official ideology, ignored the Russian Orthodox Church and its mission until 1947. However, after World War II, Stalin, at the suggestion of the Moscow Patriarchate, attempted to make Moscow the centre of the Orthodox world, but this attempt failed due to the intervention of the Patriarchate of Constantinople.²⁷ Especially since 2000, with the rule of Vladimir Putin, the Theo-politics of being the leader of the Orthodox world, designed by the Moscow Patriarchate, has become functional again. The Moscow

Patriarchate, which now has an estimated 150 million followers worldwide, serves Russian political power by extending its spiritual influence beyond the borders of Russia. The Church's concept today is formulated under the title of "Unity of the Russian World". In this framework, the ties between the Putin regime and the Orthodox Church are so close that Patriarch Kirill calls the Putin era "God's miracle".²⁸

Conclusion

V. S. Solovyov says: "The fate of a nation depends not on what it thinks about itself, but on what God has planned for it in eternity."²⁹ One of the most important ideological components of the Russian national idea is the concept of "Moscow is the third Rome". In a way, this concept can also be called the "Red Apple" of the Russians. The concept of "Moscow is the third Rome" has two dimensions: spiritual/religious and geopolitical. The spiritual/religious aspect involves a genetic link between Byzantium and the Russians through Orthodoxy. The geopolitical aspect of this concept also originates from the spiritual sphere and is closely linked to it. Namely, because Byzantium fell into the hands of Muslims, Russia was the only independent Orthodox country in the world. This positioned Russia as the defender of Orthodoxy worldwide. In the 15th century, Orthodox Russian priests claimed that God had chosen Russia to fulfil His divine destiny. Although the concept of the Third Rome was relegated to the background after the failure of Patriarch Nikon, it remained the driving force of Russian Theo-politics.

The concept of the "Third Rome" has caused intense debates, especially in the Western world since its introduction. Whether in the late Tsarist period or during the Cold War years, the concept of the Third Rome has always been on the agenda. According to most Western commentators, this was a "Russian messianism". After the collapse of the Soviet Union, especially with the Putin government, the Third Rome concept has been used as a soft power element in international relations. Again, this concept makes the central role of the Orthodox Church in national identity meaningful and fills the ideological vacuum created by the Soviet collapse. Finally, the Third Rome concept constitutes an important basis for Russia's global confrontation against the West.

²⁶ Nikolay Aleksandrovich Berdyayev, *The Russian Revolution*, trans. Ann Arbor (The University of Michigan Press, 1961), 41.

²⁷ Dualı Ş. Muhammed, *Rus Ortodoks Kilise Tarihi* (İstanbul: Divan Yayınları, 2024), 161.

²⁸ Rakunov, "the Doctrine Moscow the Third Rome", 1941.

²⁹ Vladimir Sergeevich Solovyov, *Russkaya İdeya*, Sost. Y. A. Vasilyev (Moskva: Ayris-press, 2002), 228.

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

Bibliography

- Akimovich Ivan, Kirillov. *Tretiy Rim Ocherk istoricheskogo razvitiya idei russkogo messianizma*. Moskva: 1914.
- Asonov, Nikolay. "Vtoroy Izrail ili Tretiy Rim". *Gosudarstvennaya Sluzhba* 6 (2008), 181-208.
- Berdyayev, Nikolay Aleksandrovich. *The Russian Revolution*. çev. Ann Arbor. the University of Michigan Press, 1961.
- Bogdanov, Andrei. "The Debate on Faith with the Greeks", by Arseny Sukhanov: complete author's text *Literaturny Fakt* 2/12 (2019), 145-188.
- Bulgakov, Makariy. *Istoriya Russkoy Tserkvi*. 12 Cilt. Moskva: Spaso Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyraya, 1994.
- Dualı, Ş. Muhammed. "Fener ve Moskova Patrikliği Arasında; Birleşik Ukrayna Ortodoks Kilisesi Meselesi", *10th International Conference of Strategic Research on Scientific Studies*, ed. Ömer K. Tüfekci 17-18 June, Rome, 2019.
- Dualı, Ş. Muhammed. *Rus Ortodoks Kilise Tarihi*. Divan Yayınları, İstanbul: 2024.
- Kartashov, Anton Vladimirovich. *Ocherki po İstorii Russkoy Tserkvi*. 2 Cilt. Moskva: Berlin, 2020.
- Nadezhda, Zhukova. "Kontsepsiya Moskva-Tretiy Rim". geopolitics.rus. (Ocak 26 2024). <https://xn--80afgmamexaj0b.xn--p1acf/doktrina-moskva-tretiy-rim>
- Obnorskiy, Sergey Petrovich, *Kbrestomatiya po istorii russkogo yazyka*. 1 Cilt. Klassicheskiy uchebnik Aspekt Press, Moskva:1999.
- Parilov, Oleg Viktorovich, "Poslaniye startsa Filofeya i mesto Rossii sredi drugikh gosudarstv". Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo, 1 (2003), 14-19.
- Polnoye Sobraniye Russkikh Letopisey*, t. VIII Sankt-Peterburg: 1859.
- Rokunov, Valeriy Alekseyevich. "The Doctrine 'Moscow the Third Rome'". *And Challenges of the Modern Geopolitical Situation* 6/87 (2022), 1937-1994.
- Se Povesti vremennykh let Lavrentyevskaya letopis. Sost. avtory primechaniy i ukazateley. A.G. Kuzmin, V. V. Fomin, vstupitelnaya statya i perevod A.G. Kuzmina, Arzamas, 1993.
- T. Poe, Marshallb. "Izobreteniy Kontseptsii "Moskva-Tretiy Rim". *Ab Imperio* 2 (2000), 61-86.
- Toumanoff, Cyril. "Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea". *The Catholic Historical Review* 40/4 (1955), 411-447.
- Yakovlevich, Danilevskiy Nikolay. *Rossiya i Yevropa*. Kniga Moskva: 1991.

§



Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Budizm'i Anlamak ve Yorumlamak: Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat Efendi

► Araştırma makalesi / Research article

Doğukan ORUÇ

Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Yakın Çağ Tarihi Anabilim Dalı / Res. Asst., Kırklareli University, Faculty of Science and Letters, Department of Late Modern History | ROR ID: [0000-0003-0242-2285](https://orcid.org/0000-0003-0242-2285) | dogukanoruc@klu.edu.tr

ORCID: [0000-0003-0242-2285](https://orcid.org/0000-0003-0242-2285) | dogukanoruc@klu.edu.tr

Atf: Oruç, Doğukan. "Geç Dönem Osmanlı Dünyasında Budizm'i Anlamak ve Yorumlamak: Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat Efendi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 91-106

Öz

Geç dönem Osmanlı dünyasında hem genel kültür sahasının içeriği sayılan bilgi çerçevesindeki paradigma değişimi hem de pek çok konu hakkındaki asli referans kaynaklarının Avrupa'da üretilen yeni eserlerle ikame edilmesi devrin müelliflerini o güne değin hakkında kalem oynatılmayan çeşitli konularda metin üretmeye teşvik etmiştir. Ek olarak, dinler tarihinin ayrı bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkışı da Osmanlı dünyasında bu alanda bir literatürün vücuda getirilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu makalede de aynı yüzyılı tecrübe etmiş ve dinler tarihi disiplinine ait sayılabilecek eserler üretmiş iki Osmanlı müellifinin, Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat Efendi'nin, Budizm'i anlama ve yorumlama çabaları ele alınmaktadır. Sözü geçen yazarların konu hakkında kendilerinden önce yazılmış eserlerden devraldıkları bilgiler incelendiği gibi hem Sâmî hem de Midhat'ın düşünüş biçimlerini etkilemesi son derece muhtemel olan biyografilerine de değinilmiştir. Çalışma esas olarak Sâmî'nin Esâtir adlı eseri ile Ahmed Midhat'ın Tedris-i Edyân adlı çalışmasının Budizm bağlamında karşılaştırmalı bir tahilini içermektedir. Bu iki metin 19. yüzyılda yaşamış iki entelektüel Osmanlı dünyasında doğrudan temas kurma imkânları bulunmayan bir dini anlamak noktasında geliştirdikleri stratejileri ortaya koymaları bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şemseddin Sami, Ahmed Midhat Efendi, Dinler tarihi, Budizm

Understanding and Interpreting Buddhism in the Late Ottoman World: Sami Frashëri and Ahmed Midhat Efendi

Cite as: Oruç, Doğukan. "Understanding and Interpreting Buddhism in the Late Ottoman World: Sami Frashëri and Ahmed Midhat Efendi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 91-106

Abstract

During the late Ottoman period, a paradigm shift in the information framework considered to be the content of general culture, as well as the substitution of primary reference sources with new European works on numerous topics, served as catalysts for the authors of the time to compose texts on a spectrum of previously unexplored subjects. Moreover, the emergence of the history of religions as an independent scientific discipline, too, played a significant role in the production of literature in this field in the Ottoman sphere. In this article, the efforts of two Ottoman authors, Şemseddin Sâmî and Ahmed Midhat Efendi, contemporaries who experienced the same century and authored works falling within the purview of history of religion, to understand and interpret Buddhism are discussed. Apart from examining the knowledge transmitted from preceding works on the subject to Sâmî and Midhat, the article also delves into the biographies of both authors, given the strong prospect that life stories are highly likely to have shaped their thoughts. The tenet of this study is constituted of a comparative analysis of Sâmî's Esâtir and Ahmed Midhat's Tedris-i Edyân, in the context of Buddhism. These two books offer valuable insights into the strategies devised by two intellectuals in the 19th century within the Ottoman world to comprehend a religion to which they had no direct exposure.

Keywords: Sami Frashëri, Ahmed Midhat Efendi, History of religion, Buddhism

Giriş

Osmanlılar ve Budizm, aralarında irtibat kurulması ilk bakışta pek kolay gözükmeyen iki dünyaya işaret eden kavramlar gibi durmaktalar. Bu izlenimi yaratan iki temel tarihî gerçek bulunuyor: Geniş Osmanlı coğrafyasında Budistlerin bir dinî azınlık olarak varlık gösterdikleri bir bucak dahi yok ve karşılıklı olarak, Budist tapınaklarının yükseldiği Hindistan ötesindeki Asya topraklarında mevcudiyet gösteren bir Osmanlı topluluğuna rastlamak da olanaksız. Ancak tarihteki her ilişkinin ve karşılaşmanın böylesi bir doğrudanlık içermesi gerekmiyor. Toplulukların hareketliliği, dinlerin yayılımı, bilginin dolaşımı, fikirlerin tedavülü gibi süreçler çok daha dolambaçlı, çok daha kendilerine mahsus seyirler izlemeleriyle meşhurdurlar.

Bu dolambaçlı yolun kökenlerini Osmanlıların önemli bir parçasını vücuda getirdikleri İslâm medeniyet havzasının Budizm ile tarihsel bir temasında bulabiliriz. İslâmiyet'in İran'ın kuzeydoğusuna yayılmaya başlamasıyla beraber böylesi bir temas kaçınılmaz hâle gelir. Bugün Afganistan, Pakistan, Özbekistan gibi devletlerin bulunduğu coğrafya İslâm fetihleri öncesinde ve esnasında önemli Budist merkezleri konumundadırlar. Bu karşılaşma, İpek Yolu'nu önemli bir süre boyunca İslâm ve Budizm inançlarının birbirlerinden etkilendikleri bir ticarî-entelektüel hat hâline getirir.¹ Ancak Osmanlı tecrübesi hem tarihsel hem coğrafi olarak bu temasın etkilerinin hemen bütünüyle unutulduğu, ancak bazı göstergeler üzerinden okunmasının ihtimal dâhilinde kaldığı, dolayısıyla doğrudanlığını yitirdiği bir zaman ve mekânın ürünüdür. Öyleyse Osmanlı müellifleri böylesi bir ortamda Budizm gibi bir fenomeni anlamlandırabilmek için ne gibi yollar izlerler? Bu çabalarında beslendikleri kaynaklar neler olmuştur? Onları bu yönde söz söylemeye iten nedir ve karşılaştıkları zorlukları aşmak için ne gibi yollara müracaat etmişlerdir?

Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904) *Esâtir* (1879) adını taşıyan ve Ahmed Midhat'ın (ö. 1914) *Tedrisî Târih-i Edyân* (1911) başlıklı eserleri İslâm medeniyetinin Budizm'e dair bilgi ve yorum birikimi ile bir 19. yüzyıl fenomeni olarak karşımıza çıkan dinler tarihi disiplininin bulgularını bir araya getiren özgün metinler olarak bu türden soruları yanıtlamaya elverişli örneklerdir. İki eser de münhasıran “Budizm'i anlamaya” yönelik bir çabanın ürünü olmamakla beraber kapsamı gereği yazarlarının Budizm'e dair söz söylemesini, yani onu anlama ve anlatmaya yönelik bir çaba içerisine girmesini gerektirmiştir. Bu iki Osmanlı müellifinin okurlarına sundukları Budizm anlatılarının karşılaştırılması ve bu anlatıları şekillendiren hususların incelenmesi hem ilgili müellifleri hem yaşadıkları devrin bağlamını hem de dinler tarihi disiplinin Osmanlı'daki tarihini anlamak noktasında yarar sağlamaya müsaittir.

1. Kökenler: Bir Osmanlı Müellifinin Budizm Hakkında Devraldığı Bilgi Mirası

Bir Osmanlı yazarı ait olduğu medeniyet havzasının geleneksel kaynaklarından ve Osmanlı tecrübesinin ürettiği metinlerden hareket ederek Budizm'e dair bilgisini ne ölçüde genişletebilir? Bu sorunun cevabı ilk başta pek iç açıcı görünmemektedir. Budizm hakkında bilgi edinmek isteyen ortalama bir Osmanlı okurunun müracaat edeceği ilk kaynağın

¹ Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. Johann Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014). Yine Budizm-İslâm ilişkilerine dair ilginç bir araştırma şurada bulunabilir: Alexander Berzin, “Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings”, *The Muslim World* 100/2-3 (2010), 187-203.

Şehristanî'nin (ö. 1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i olması çok yüksek bir ihtimaldir. Bu kitabı eline alır ve fihrisine bakarsa “ashâbü'l-bedede” başlığı altında Budizm'den de bahsedildiğini görür. Fakat ilgili bölüme gittiğinde karşısına yalnızca birkaç paragraf çıkar.² Literatür hakkındaki bilgisi biraz daha genişse Bîrûnî'nin (ö. 1061?) bütünüyle Hint dinlerinden bahsettiği bir kitabı olduğunu hatırlayarak ona bakmayı da akıl edebilir. Ancak sonuç pek değişmez. Bu eserde uzun uzadıya Hint dininin çeşitli mezheplerine ilişkin tahlillere rastlar fakat Budizm hakkında çok bir şey öğrenme imkânını yakalayamaz.³ Osmanlı dünyasında Fars dili eğitiminde sıklıkla başvurulan bir kaynak olan *Burbân-ı Kâtı*'da Buda'nı “kefere-i Hind i'tikâdlarında sâhib-i kitâb peygamberdir” diye tanıttığını görmesi de muhtemeldir.⁴

Mevcut örneklerle baktığımızda karşımıza şu manzara çıkar: 1850 tarihinde Osmanlılarca hazırlanan bir Endonezya haritasında Bender Siyam (Tayland Limanı) olarak işaretlenen bölgenin üzerine orada yaşayan halkın dini olarak “*mecûsî*” kelimesi yazılmıştır. Bu kelime seçimi Osmanlı dünyasında Budizm'in algılama şekli konusunda bir şey söyler: Siyam ahalisinin müstakil bir din olan Mecusîlikle bir ilgilerinin olmadıkları haritayı hazırlayanların malumu olmalı, ancak yapmak istedikleri kelimenin “ateşperest” çağrışımından hareketle Budizm'in “putperest” bir inanç olduğuna işaret etmektir.⁵

Bu tür geleneksel önyargıların Budistlerin varlık gösterdiği bölgelerde görev yapmış Osmanlı bürokratlarında da etkili olduğu görülür. Bunun güzel bir örneği Batavya/Jakarta'daki Osmanlı şehbenderi Mehmed Kâmil Bey'in Hindistanlı bir Budist'ten bahsetmesi gerektiğinde “*abede-i esnâm ya'ni bir Bûdî-yi Hindî*” ibaresini kullanmasıdır.⁶ Mehmed Kâmil Bey'in görev yaptığı Jakarta'da 18. yüzyılın ortalarından itibaren Budistler yaşamaktaydı.⁷ Anlaşılan o ki Mehmed Kâmil bölgenin tarihi hakkında okumalar yapmıştı. Endonezya'da İslâm'ın çoğunluğun dini hâline gelmesinden önce halkın kahir ekseriyetinin Budist olduğunu bildiği gibi bunun Endonezyalıların Çin ve Hint kültürünün tesiri altında kalmasından kaynaklandığına dair çıkarımlarda da bulunabiliyordu.⁸ Ancak hem bölgeyi tanımasına hem de bu tarihsel koşullardan haberdar olmasına rağmen Budistlerden “putperestler” olarak bahsetmeye devam ediyordu.

Öte yandan, diğer dinlerin tarihsel gelişimleri hakkında bilgi sahibi olma teşebbüsleri salt entelektüel merakın artmasıyla ilişkili bir durum değildi. Bunun arkasında yatan bazı siyasî gerekçeler de mevcuttu. II. Abdülhamid'in saltanat devrinde (1876-1909) hilâfet eksenli bir politik diskur –gerektiği ölçüde ve icap eden yerlerde– yaygınlaşması dünya Müslümanları ile çeşitli temaslar kurma teşebbüslerini de beraberinde getirmişti.⁹ Endonezya'daki

² Şehristanî, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 455-456.

³ Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tabkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kiyameddin Burslan (Ankara: TTK, 2015).

⁴ Âsım Efendi, *Terceme-i Burbân-ı Kâtı* (Bulak: Dârü't-tıbaatu'l-Mısıriyye, 1251), 749.

⁵ Bu harita için bk. BOA, İ.DH, 73/5311, vr. 5.

⁶ BOA, Y.PRK.EŞA, 28/66, 28.08.1315 (7.01.1895).

⁷ Lohanda Mona, *The Kapitan of Cina of Batavia, 1837-1942: A History of Chinese Establishment in Colonial Society* (Jakarta: Djambatan, 1994), 27.

⁸ BOA, Y.PRK.EŞA, 28/58, 19.07.1315 (14.12.1897).

⁹ II. Abdülhamid'in hilâfet anlayışının pratikteki bazı karşılıklarına ilişkin bk. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti 1856-1908* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018), 198-204. Cevdet Paşa'nın şu cümlesi II. Abdülhamid'in saltanat devri boyunca görünürliğini koruyan bu hilâfet söylemi ve alımlamasının hayli kısa bir diyeti gibidir: “*İmamı'l-müslimindeki hilâfet-i nebeviyye padişahın zatıyla katim bir sıfat-ı celîledir.*” Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 109.

Müslüman çocuklar için İstanbul'dan Kur'an nüshaları gönderilmiş, Tayland'ın başkenti Bangkok'da İslâmî eğitim veren bir kurum açılmıştı.¹⁰ Keza Budistlerin ezici bir çoğunluk teşkil ettikleri Seylan'daki (Sri Lanka) Müslümanlar ile İstanbul arasında çeşitli ilişkiler, padişah-halifenin şahsına yapılan yoğun göndermelerin eşliğinde, II. Abdülhamid'in saltanat yılları boyunca sürmüştü.¹¹

Ancak bu türden temasların sağladığı bilgi akışının çoğu kez tatmin edici boyutlara gelmekten uzak kalmışa benzer. Osmanlı Devleti ile resmî temasları geç bir tarihte başlayan Siyam (Tayland) kraliyet ailesinin bazı mensuplarının İstanbul'u ziyareti dolayısıyla Münif Paşa'nın ülke hakkında hazırladığı rapor bunu gösterir.¹² Avrupa'da Budizm hakkında vücuda getirilen ilmî literatür ise özellikle 1800'lerin ikinci yarısından itibaren esaslı biçimde gelişim göstermeye başlar.¹³

Bu dönemde dinler tarihi de kendi kuralları, yöntemi ve ilkeleri olan bir disiplin hâlini alma sürecindeydi. 19. asırda Osmanlı elitinin ve okur-yazarının eğitim anlayışı ve dil öğrenme tercihleri de değişmiş, entelektüel sahada Arap ve Fars dillerinin uzun süren saltanatının yerini öğrenimi gitgide yaygınlaşan Fransızca ele geçirmişti.¹⁴ Fransızca yayınları takip eden Osmanlılar kısa sürede bu disiplin hakkında da genel malumat sahibi olacak ve sonuçta dinler tarihi, "Batı dünyası ile hemen hemen aynı tarihlerde", 1873'ten itibaren Dârülfünûn müfredatına girecekti.¹⁵

2. Şemseddin Sâmî'nin *Esâtîr* ve Ahmed Midhat Efendi'nin *Tedrisî Târih-i Edyân* İsimli Eserlerinde Budizm Anlatıları

Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat, en geniş anlamıyla, bahsedilen bütün bu birikimin üstüne ve bütün bu şartlar dâhilinde metin üretmekle beraber son derece farklı portrelerdi. Sâmî, Arnavutluk'taki mahallî bir hanedana mensuptu, ailesi eşraf zümresinin bir temsilcisiydi. Blumi onu "devr-i Hamidî'nin muhtemelen en önemli entelektüel" olarak anıyorsa bu, sosyal statüsünün ona sağladığı imkânları değerlendirmesi sayesinde mümkün

¹⁰ BOA, MF.MKT, 462/33, 19.04.1317 (27.08.1899).

¹¹ Ekrem Saltık, "Osmanlı Devleti'nin Seylan Adası ile İlişkilerine Methal", *Türkiyat Mecmuası*, 30/2 (2020): 669-733.

¹² Münif Paşa bu raporunda Taylandlı Budistlerin "fillere ziyâde i'zâz edib ma'bûd ittihaz ettikleri"ni söylemekle ve "diyânet-i gâlibe Buda mezhebidir" demekle yetinir. Bu bilgileri "ba'zı Avrupa kitaplarından istihrac ettiği"ni de ilave eder. bk. BOA, Y.EE, 14/84, 12.09.1307 (24.11.1891). Prens Damrong'un (ö. 1943) bu seyahati boyunca aldığı notlar yayımlanmıştır. bk. Srisurang Poolthupya, "Türkiye Seyahati," *Belleten* LII/202: 257-290. Bu seyahat hakkında kapsamlı bilgi için bk. İsmail Hakkı Kadı – A.C.S. Peacock, *The Ottoman Empire and the Kingdom of Siam through the Ages* (Bangkok: Chulalongkorn University, 2017), 37-61.

¹³ Cizvitlerin Hint dinlerini bir bütün olarak putperestlikle eşleyen bakış açısının yerini, özellikle Hegel ve Schopenhauer'ın çalışmalarında bu dinlere atfettikleri önem dolayısıyla ilgili coğrafyanın bağlamına uygun, daha serinkanlı yorumlar almaya başlamıştı. bk. Ales Weiss, "Buddhism as a Tool of Polemic and Self-Definition among German Rabbis in the 19th and early 20th Century", *Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien* 23 (2017), 75-76. erken dönem Budist kanonunun en önemli bileşenlerinden olan *Dhammapada* henüz 1840 senesinde İngilizceye tercüme edilmiş, bu tercüme esas alınarak diğer Avrupa dillerinde de çeşitli neşirler boy göstermişti. bk. Peter Gerard Friedlander, "Dhammapada Traditions and Translations", *Journal of Religious History* 33/2 (2009), 215-234.

¹⁴ Fransızca öğreniminin bu kadar kısa sürede yaygınlaşmasının maddî gerekçeleri de bulunuyordu. Fransızca bilgisi bu yüzyıl itibarıyla bir "terfi tılsımı"na dönmüş ve memuriyet kariyerini olumlu yönde etkileyen bir etki kazanmıştı. bk. Carter V. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform*, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 158.

¹⁵ Ali Gül, "Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi Kitabı ve Dersleri Üzerine Bazı Tespitler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 756.

olabilmişti.¹⁶ Öte yandan Midhat'ın babası manifaturacıydı. İyi bir eğitim aldıysa ve hâlâ hatırlanan bir yazara dönüşebilirdiye bunu bir şekilde küçük bir memuriyete atanabilmiş ağabeyinin yanında bulunduğu bir esnada Tuna Vâlisi Midhat Paşa'nın ilgisine mazhar olmasına borçluydu.¹⁷

Sâmî, tahsiline sosyal statüsüne uygun biçimde Yanya'daki Zosimea isimli Rum mektebinde başlar.¹⁸ Bu okul onun yalnızca iyi bir eğitim almasını sağlamaz, modern anlamda milliyetçilikle tanışmasına da imkân tanır.¹⁹ Bu modern siyasî fenomenle karşılaşması Sâmî'nin dinler tarihine duyduğu ilginin karakterine de etkide bulunur. Zira Sâmî'nin kendi ulusunun milliyetçiliğinin rakip olarak gördüğü bir diğer ulusun milliyetçiliğinden daha az modern kaldığı takdirde yenileceğini keşfetmesini sağlayan bu karşılaşmadır. Modernlikte ileri giden ulusun geride kalanı tepeleyeceği inancı Sâmî'de Osmanlı okur-yazarını modernitenin bilgi dağarcığına giren hemen her şeyle, bu meyanda dünya dinleriyle de tanıştırmaya yönelik bir itki yaratır.

Ahmed Midhat ise başka endişelerle yola koyulur. Mütevazı bir esnafın çocuğu olarak kullanabileceği bir kültürel sermayenin yokluğunda bütünüyle kendi çabasına dayanmak zorunda kalmış, Tanpınar'ın ifadesiyle “bütün ömrünce öğrenmek için öğretmiştir.”²⁰ Sâmî “modernleşmezsek mahvoluruz” endişesini duyumsarken Midhat, modernleşmenin yaratabileceği kayıpların muhatabı olan bir sosyal konumda bulunduğu için “doğru modernleşmezsek mahvoluruz” diyen bir sestir.

Partha Chatterjee bir keresinde Batılı-olmayan bir toplumda çağdaş medeniyete ilişkin göstergeler arttığı ölçüde “kendi manevî kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacının da pekiştiği”nden söz etmişti.²¹ Yerinde bir ifadeyle onun eserlerinin en mükerrer motiflerinden biri “Batı karşısında ihtiyatı elden bırakarak onun manevî nüfuzu altına girme ihtimalinden duyduğu derin korku”dur.²² Midhat, Avrupa'yı gezdiğinde gördüğü tekniğe hayran kalır ancak bütün bunları Osmanlı'ya getirmenin aynı vatani paylaştığı insanların doğallığından kaynaklanan “mürüvvet”lerini kaybetmesine yol açacağı endişesini duymadan da edemez.²³

Her ikisinin de eserlerini yazma gerekçeleri zikredilen farklı bakış açılarıyla paralellikler taşır. Sâmî'nin temel hedefi bir Osmanlı'ya ihtiyaç duyacağı bütün alanlarda kısa ve öz bilgiler veren kitaplardan oluşan bir seri vücuda getirmektir. Bu serinin ismini *Cep Kütüphanesi*

¹⁶ Isa Blumi, *Reinstating the Ottoman Empire: Alternative Balkan Modernities, 1800-1912* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 86.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), 113-115.

¹⁸ Zosimea “eski Rumca, Latince, Fransızca, kavâid-i sarfiyye ve nahviyye, edebiyat, hesab, cebr-i âdî, hendese-i a'lâ, müselleât, hikmet-i tabiiyye, kimya, ilm-i hey'et, fenn-i menâfi'ü'r-rûh, beden-i insanî, coğrafya ve târih-i umumi” derslerinin okutulduğu bir mekteptir. Ders listesini bu okuldan mezun İsmail Kemâl Bey personel raporunda verir. bk. BOA, DH.SAİD.d., 26/471.

¹⁹ Abdulhamit Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 33. Nitekim Sâmî, modern Yunancanın diğer dillerle karışmaktan dolayı güzelliğini kaybetmiş bir dil olduğunu belirtirken ya da Arnavutçayı dünyanın en kadim dillerinden biri olarak gösterirken modern milliyetçiliğin dile verdiği önemin bir örneğini sergilemektedir. bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmüsül-'Alâm*, c. 6 (İstanbul: Mihran Matbaası, 1306), 4327; Sami Frashëri, *Vepra*, c. 2 (Tiranë: Rilindja, 1978), 35.

²⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 440.

²¹ Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 22.

²² Murat Belge, *Sanat ve Edebiyat Yazıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 97.

²³ Carter V. Findley, *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Ayşe Anadol (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 23.

olarak belirlemiş ve ilk kitabı olarak da *Medeniyet-i İslâmiye* başlığını taşıyan bir eser kaleme almıştı.²⁴ Bu eserin hemen ardından *Esâtîr* de 1879'da seriyeye katıldı. *Esâtîr*'i kaleme alma gerekçesini Sâmî şöyle açıklıyor: “Elsîne-i garbiyyede târihin bu şubesi mitoloji veya mitolocya unvânıyla ayrı bir ilim itibâr olunarak mekâtibde tadrîs olunmakda ve bu hususda hesâbsız kitâblar, risâleler telif edilmekte iken elsîne-i şarkiyeyde târihin bu şubesi hakkında imdiye kadar bir şey yazılmış değildir.”²⁵ Görülüyor ki Sâmî mitolojiye dair bir bilgi açığı kapatma niyetindedir ve mitolojiye, Kur'an'daki “esâtîrül-evvelin” (eskilerin masalları) ibaresinden hareketle “esâtîr” ismini uygun görerek kültürler arası bir ıstılah tercümesi misyonunu da üstlenir.

Ahmed Midhat da Doğu dünyasında dinler tarihi literatürünün yetersiz olduğu konusunda Sâmî ile ittifak hâlinindedir.²⁶ Fakat bu açığı kapatmak için benimsediği yöntemin farkı *Tadrîsî Târih-i Edyân*'ın isminden başlayarak belli olur.²⁷ Bir “mitolojiler derlemesi” sunmak niyetinde olan Sâmî'nin aksine Midhat, dinler tarihinin öğrenilmesi için bir ders kitabı yazmıştır. Yazı hayatının önceki safhalarında giriştiği birçok dinî temelli polemik onu bu sahada belli ölçüde yetiştirmiştir de.²⁸

Ahmed Midhat'ın eserinin hemen başında diğer dinleri öğrenmenin İslâm'ın üstünlüğünü ortaya çıkaracağı fikri ile dinler tarihini İslâm açısından meşru bir disiplin olarak gösterme çabası dikkat çekicidir. Ona göre bu ilim sadece Batı'da dinsizliğe yol açabilir çünkü Hristiyanlık ve Yahudilik gibi tahrif edilmiş inançlar bilimin yeni bulgularıyla çelişirken İslâm için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁹ Ahmed Midhat, bilimsel keşiflere ve teknik ilerlemeye karşı beslediği iştahı insana neredeyse Burke'u anımsatacak biçimde toplumların “mizaç ve şahsiyet”lerini koruma kaydıyla sınırlar.³⁰ Avrupa literatüründe dinlere getirilen eleştirileri içeren eserleri tahammüllü bir hoşnutluk ile karşılamaktan çekinmese bile İslâm'ı bu eleştirilerin muhatabı olmaktan sıyırmaya yönelik her türlü çabayı gösterir.³¹

²⁴ Şemseddin Sâmî, *Medeniyet-i İslâmiye* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296).

²⁵ Şemseddin Sâmî, *Esâtîr* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296), 7.

²⁶ “Ulemâ-yı İslâm edyân-ı kadîme ile pek az iştiğâl ettiklerini birinci dersimizde haber vermiş idik. O kadar az ki kütübhâne-i şarkiyemizde mezah bulamayız.” Midhat, *Târih-i Edyân*, 8-9.

²⁷ Ahmed Midhat, *Târih-i Edyân* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329). Metin sadeleştirilerek Latin harflerine aktarılmıştır. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Dinler Tarihi: Dârülfünun'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*, haz. Ali Gül (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

²⁸ Ahmed Midhat, Dinler Tarihi dersi vermeye başlamadan önce kaleme aldığı bu tür eserleri, yetkinliğinin bir ispatı olarak gördüğü için olsa gerek, sık sık vurgular: “Kırk senelik kadar uzun bir zamânımızı bu iştiğâlata hasrederek *Müdâfaa*'lar ve *Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye* ve *Nizâ-ı İlm ü Din* gibi birçok âsar-ı âcizânede bilâ-araf isbât eylediğimiz veçhile...” Midhat, *Târih-i Edyân*, 10. Keza bk. Ahmed Midhat Efendi, *Paris'te 30.000 Bûdî*, haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 49.

²⁹ “... tehlike asıl Hristiyanlık ve hattâ Yahûdilik içindir ... Esâs-ı ulûm-ı tabiiyyeye âid olan hatâları İslâm'da bulamazlar ... Tabiiyât hususunda dîn-i İslâm'ın hiçbir hücumdan ihtirâzı yoktur ki târih-i edyânın mehâlikine diğer iki arkadaşı gibi doğrudan doğruya hedef olabilsin.” Midhat, *Târih-i Edyân*, 10-11.

³⁰ Burke, Amerika hakkında benimsenecek ulusal politikanın belirlenmesinde dikkate alınması gereken nüfus, ticaret, emniyet gibi çeşitli konuları sayıp döktükten sonra bunlardan daha önemli olan Amerika'nın “mizaç ve karakteri” (*temper and character*) dikkate alınması hususuna dikkat çeker. bk. Edmund Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 221.

³¹ Öner'in yerinde tabiriyle Ahmed Midhat eserlerini “dilbaz bir uzlaştırıcı” rolünü üstlendiği hâlde vermişe benzer. bk. Işın Bengi Öner, “The Eloquent Mediator: Ahmed Midhat Efendi”, *Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association*, ed. Roger Bauer ve Douwe Wessel Fokkema, Iudicium Verlag, München 1990, 388-398.

Aynı asra tanıklık eden bu iki Osmanlı müellifinin Avrupa medeniyeti karşısındaki benimsedikleri tavır farklılığının eserlerine yansıyan bir başka yanı da mevcuttur. Sâmî dünya üzerindeki çeşitli uygarlıkların mitolojilerini anlattığı *Esâtîr*'in ilk bölümünü Yunan mitolojisine ayırır çünkü bu mitoloji “esâtîr-i kadîmenin en mükemmeli, en tafsilisi ve bilinmesi en ziyade lâzım geleni”dir.³² Yunan mitolojisinin diğerlerine kıyasla mükemmeliyet ve tafsil derecesi bir kenara, neden “bilinmesi en lâzım geleni” olduğuna ise bir cevap sunmaz. Bu kanaat verili olarak *Esâtîr*'de mevcuttur. Sâmî, bütün mitolojilerin kökeninde antik Yunanlılarınkini gören Avrupa anlatısına sadıktır ve bu anlatıyı Osmanlı diyarına aktarmak ister.³³ Öte yandan Midhat, kronolojik bir kurguyu tercih ederek “animizmden fetişizme ve ondan putperestliğe doğru bir tarik-i tekâmül” izleye izleye “tevhîde varmış” bir anlatı vücuda getirir.³⁴

Esâtîr ile *Tedrisî Târib-i Edyân* kapsamı bakımından da farklı eserlerdir. Sâmî eserini tam bir “dinler tarihi” değil fakat bir “mitoloji” eseri olarak tasarladığı için ilahî bir kaynaktan neşet ettiğini düşündüğü tektanrıci inanışları eserinin dışında bırakır. Ona göre Yahudilik ile başlayan İbrahimî geleneğe mensup tektanrıci dinler mitoloji/esâtîr kapsamında değildir.³⁵ Öte taraftan Midhat, hakkında malumat toplayabildiği her dinî inancı eserine dâhil eder. Peki, her iki müellifin Budizm hakkında inşa ettikleri anlatıda ne gibi yanlar göze çarpar?

En başta, her iki yazar da Budizm’i Hindistan’a ayırdıkları müstakil bir bölümde ele alırlar. Sâmî kitabının “Hind Mitolojisi” başlığını taşıyan bölümünde, Midhat ise Hindistan dinlerinden bahsettiği kısımda Budizm bahsine girer. *Esâtîr* önce Buda’nın Hindistan’daki hükümdarlarından birinin oğlu, yani yerel bir prens olduğunu fakat “derişlik ve kalenderliğe meyyâl bulunmakla pederi kendisini bu meşrebden vazgeçirmek için evlendirmeye mecbûr” kaldığını ifade ederek Gotama hakkındaki klasik anlatıyı aktarır.³⁶ Devrin Batılı literatüründeki genel kanaatten istifade ederek Budizm’in müessesinin milattan on bir veya yedi asır önce yaşamış olduğunu belirtir.³⁷ Nihayetinde babasının çabalarının Buda’yı sarayda tutmaya kâfi gelmediği ve onun “bir mağaraya kaçıp kalenderliğe daldık”tan bir zaman sonra fikirlerini doğru bulmadığı Brahman dinine alternatif olacak bir

³² Sâmî, *Esâtîr*, 8.

³³ Buna kendi ifadesiyle “medeniyet-i cedidenin ümem-i İslâmiyeye nakli” diyordu. bk. Zeynep Süslü – İsmail Kara, “Şemseddin Sâmî’nin Medeniyete Dair Dört Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003), 259-281.

³⁴ Ahmed Midhat, *Târib-i Edyan*, 13. Bu “tekâmül” fikri özelinde ilerleyen yaşlarında muhafazakârlaşmasına karşın Ahmed Midhat için yapılan “toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwinist” tanımını doğru görünüyor. bk. Burak Onaran, “Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Murat Gültekin – Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 274.

³⁵ Şöyle der: “Küre-i arzın üzerinde bulunmuş olan kâffe-i ümemden yalnız küçük bir kavim hidâyet-i rabbâniye ile vahdâniyete inanmışdır, o kavim de Benî İsrâîl’dir. Ümem-i säirenin ba’zısı tarik-i müstakime biraz takarrüb edib, ba’zısı da büsbütün uzak bulunmuşdur.” Sâmî, *Esâtîr*, 4-5.

³⁶ Buda’nın hayatına dair kendisinden rivayet edilen en erken tarihli anlatılar onun Şakya klanının reisinin oğlu olarak sürdürdüğü şatafatlı hayatı ve bu hayattan memnuniyetsizlik duymaya başlamasında rol oynayan çeşitli insan hâllerini özetler. bk. Bhikkhu Bodhi, *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikaya* (Boston: Wisdom Publications, 2012), 239-242.

³⁷ Sâmî, *Esâtîr*, 82. Günümüzde Buda’nın bu ikisinden de daha geç bir tarihte, MÖ 6 ila 4. yüzyıllar arasında yaşadığı görüşü ağırlık kazanmış durumdadır. Buda’nın doğum yılına dair çeşitli görüşler için bk. Hajime Nakamura, *Gotama Buddha: En Güvenilir Metinle Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi*, çev. Zeynep Sehan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 53-57. Nakamura, Buda’nın MÖ 436-838 yılları arasında yaşadığı kanaatini paylaşıyor.

mezhep vücuda getirdiği Sâmî'nin metninde kendine yer bulur. *Esâtîr*, bu yeni inanın en temel öğretilerinden birini, Dört Soylu Gerçek'i, okura şu satırlarla aktarır:

Buda ma'bûd ittihaz etmeyib, takdîs ettiği şey fenâ ve mahviyetden ibâret idi. Buda mezhebini dört rûkn üzerine te'sis etmişdi ki onlar da: 1) Meşakkat ve eziyetin kendisi, ki doğmakla hâsıl olurdu, 2) meşakkat ve eziyetin esbâbi, ki meyl ü muhabbet râbitaları idi, 3) meşakkat ve eziyetin hitâmı, ki fenâ bulmağla olurdu, 4) fenâyâ vâsıl olub, fâni olmak için tutulması lâzım gelen tarîk idi.³⁸

Midhat da tıpkı Sâmî gibi –bu sefer Budizm'i bir “esâtîr” değil fakat “din” olarak tavsif ederek– işe ele aldığı dinin müessisini, yani Buda'yı anlatarak başlar. Buda'nın yaşadığı zaman aralığına ilişkin bilgilerin Ahmed Midhat'ın eseri kaleme aldığı yıllarda bugünkü kanaate daha da yaklaştığı anlaşılmaktadır. *Târîh-i Edyân*, Buda'nın MÖ 622-542 yılları arasında seksen senelik bir ömür sürdüğünü söyler. Buda'nın klanını, bu klanın yönettiği toprak parçasının başkentini, babasının ismini ve sair detayları zikreder. İleride Buda olacak Prens Siddartha'nın aydınlanma yolculuğunun başlangıcına dair hikâyeyi, Sâmî'deki hayli muhtasar ifadelerin aksine, dört unsuruyla beraber verir. Siddartha'nın sarayın dışında geçirdiği günlerin birinde önce bir yaşlıyı, ardından bir hastayı, peşi sıra bir ölüyü görür ve hayattaki sıkıntılar ile ilk defa gerçek anlamda yüzleşir. Ardından da bütün bunlardan azade, bir köşede oturan bir ruhânî görür. Bunun üstüne sarayını terk ederek manevî arayışa girişir.³⁹

Sâmî'nin ve Midhat'ın Budacılıkta müştereken önemli gördüğü ve bu yeni inancın kitleler arasında yayılmasını kolaylaştırdığı için es geçilmemesi gereken bir etken olarak değerlendirdiği bir diğer husus Budizm'in “bütün nev-i beşer efrâdını müsâvî addetmesi” ile “yalnız bir kavme münhasır olmayıp umûm nev-i beşeri dinine da'vet eylemesi”dir.⁴⁰ Bu iki husus, Brahmanizm'in kast sistemini Budizm'in kabul etmeyerek çeşitli şekillerde ve şiddetli sayılabilecek biçimde eleştirmesi ve yine Brahmanizm'in aksine dinin yüksek öğretilerini bir seçilmişler grubu içinde tutmayıp inananların tümü ile paylaşmaya açık olması ile yakından ilişkilidir.⁴¹ Osmanlı müelliflerin kast sisteminin onaylanmayışını ilerleyen tarihlerde de Budizm'de, Brahmanizm'e kıyasla, kıymete değer bir özellik olarak görmeye devam ettiği görülmektedir.⁴²

Bundan başka, her iki metnin sahip olduğu birtakım sıkıntılar da benzer kökenlere yaslanmaktadır. Sâmî'nin anlatısındaki temel kavram kargaşası Budacılıktaki yeniden-doğum (*rebirth*) fikri ile Hint alt kıtasının hemen bütün inanç sistemlerinde önemli bir yer tutan ruhun yeniden bedenlenmesi (*reincarnation*) inancını karıştırmak noktasında tebeyyün

³⁸ Sâmî, *Esâtîr*, 83.

³⁹ Midhat. *Tedris*, 318.

⁴⁰ Sâmî, *Esâtîr*, 83-84.

⁴¹ Bouglé, Budizm'in teessüsünü Hindistan'daki kast sistemi üzerinde yapılan bir “devrim” olarak niteler ve Buda'nın “brahman” kastını yeniden tanımlamasına, dolayısıyla dinî bilginin kimlerle paylaşılacağı konusuna yeni ve radikal bir yorum kattığını söyler. İlgili metin için bk. Célestin Bouglé, *Essays on the Caste System*, çev. D. F. Pocock (London: Cambridge University Press, 1971), 63-79. Tradisyonalist/perennialist ekolün teşekkül ile beraber Batı'daki dinler tarihi çalışmalarının hemen hepsinin ittifak edegeldikleri bu husus farklı bir okumaya tâbi tutularak iki inanç arasındaki farkların suni bir okumadan kaynaklandığı fikri savunulacaktır. bk. Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 71-72.

⁴² Ömer Rızâ, “İslâm'ın Beyne'l-edyân Mevkii: Bi'set-i Muhammediyye Zamânında Hindistan'ın Dini-İçtimâî Ahvâli”, *Sebilürreşâd* (26 Haziran 1340), 117-119.

eder. Hint dinlerine aralarındaki ayrımları görünmez kılacak ölçüde bütüncül bakmanın doğal bir sonucu olan bu türden bir karışıklığın Sâmî'nin istifade ettiği Hindoloji kaynaklarının ve kendi ruh telakkisinin bir ürünü olduğu düşünülebilir. Sâmî bu perspektif hatasını yankılayarak şunları yazar:

Buda bütün bir âlemi kaplamış bir rûh-ı umûmî sûretinde bir ilâh kabul edib, ervâh-ı hayvânâtı da onun eczâsından addederdi. Buda'nın fikrinde insan öldükten sonra, hasenâtı sebkât etmiş ise, rûhu ervâh-ı umûmîye ilhâk olub, vahdet hâsıl olurdu; seyyiât sebkât etmiş ise, muazzeb olmak için, tenâsüh tarîkiyle yine âlem-i cismânîde kalınırdı. Bunun için dünyâda kalmayıb, fenâ olmak için yukarıda zikr olunan âmâlî tavsiye eyliyordu.⁴³

Midhat'ın metnindeki problemliler da Budizm'deki aydınlanma tecrübesini "Brahman tarafından lütfedilen bir inayet" olarak anlamasından kaynaklanır. Dikkat edilirse hem Sâmî'nin hem de Midhat'ın Budizm'i anlama çabalarında tıkanıklıkları yer bu dinin bir ruhun yokluğu fikrini vaz' etmesi ve kâdir-i mutlak bir tanrı anlayışında hüküm bildirmemesidir. Sâmî reenkarnasyon meselesini bir "ruh-ı umumî" yorumuna giderek kapatmaya çalışır. Midhat ise Buda'yı dindarlığı, riyazeti, sıkı ibadeti sebebiyle Tanrı tarafından ödüllendirilen bir peygamber mertebesine konumlandırarak Budacılıkta ilâhî kökenli bir vahiy fikrinin yokluğunun etrafından dolaşır.⁴⁴

Budizm'e dair kalem oynatmış bu iki Osmanlı entelektüelinde de aynı paradigma sorununun yinelenişinin görülmesi aralarındaki bazı ortaklıklara işaret eder. Bunlardan birincisi, ait oldukları inanç sisteminin tektanrıcılığın "ideal" ve kalan her türlü inancın bir "sapma" sayıldığı bir kabule sahip olmasıdır. Bu geleneksel bakış Osmanlıların düşünsel pusulasını Batı yönüne çevirmesinden sonra Aydınlanmacılık'ın ilkel-medenî ayrımıyla tahkim edilmiş ve politeizmin primitif, monoteizmin ise uygar bir inanç olduğu kabulüne eklenmişti.⁴⁵ İkinci olarak zikredilmesi gereken şudur ki hem Sâmî hem de Midhat'ın Budizm'e dair fikirleri Budist metinlerin üretildiği diller ve mantık üzerinden değil fakat o dillerden çeşitli sonuçlar ve yorumlar çıkarsayan Avrupalı dinler tarihçilerinin aracılığıyla ve onların filtresinden geçerek edinilmiştir.

Sâmî, kullandığı kaynaklara ilişkin bir açıklama yapmaz fakat *Esâtîr*'de kullandığı bazı kelimeler Avrupa kaynaklarını kullandığını açığa çıkarır. Örneğin Çinli Budist keşişleri "bonz" diye anar ki bu sözcük 19. ve 20. yüzyıl Batı literatüründe kullanılan, Japoncadan Fransızcaya geçmiş bir tabirdir.⁴⁶

Ahmed Midhat Efendi ise kullandığı kaynaklar noktasında daha paylaşımcıdır. *Tedrisî Târib-i Edyân*'da işaret ettiği isimler şunlardır: Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Henri-Benjamin Constant de Rebecque, Spinoza, Descartes, Voltaire, Camille

⁴³ Sâmî, *Esâtîr*, 85. Oysa Budacılıkta "rûh" olarak nitelenebilecek bir benlik, özellikle Hint inancında "rûh-ı umûmî" olarak tercüme edilmeye de müsait "atman" fikri reddedilmekte, bunun tam zıddı bir öğretiy ortaya koyan "anatta/anatman" öğretisi varlığın üç temel sacayağından biri olarak kabul görmekteydi. bk. Nguyen Quy Hoang, "The Doctrine of Not-self (anatta) in Early Buddhism", *International Review of Social Research* 9/1 (2019), 18-27.

⁴⁴ Midhat, *Tedrisî*, 319.

⁴⁵ Batı Aydınlanma düşüncesinde çoktanrıcılığı ilkellik ve yozlaşmışlıkla ilişkilendirme eğilimi ile ona, özellikle tektanrıcı inanışlara kıyasla daha "toleranslı" oldukları gerekçesiyle, bir değer atfetmek temel bir gerilim alanı oluşturmaktaydı. Detaylı bir tahlil için bk. Francis Schmidt, "Polytheisms: Degeneration or progress?", *History and Anthropology* 3/1 (1987), 9-60.

⁴⁶ Garlond Cannon – Nicholas Warren, *The Japanese Contributions to the English Language* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996), 21.

Flammarion.⁴⁷ Budizm’in Fransa’da yayıldığı söylentileriyle ilgili olarak kaleme aldığı risalede de Henry Thomas Colebrook, Eugène Burnouf, Christian Lassen, Brian Houghton Hodgson, Max Müller, Horace Hayman Wilson gibi isimlerden yararlandığını söyler.⁴⁸ Klasik milel nihâl literatürünü modern bir dinler tarihi araştırması yapmak için yetersiz saydığını açıkça belirtmiş ve bu tür eserleri kaynakları arasında saymamıştır.⁴⁹ Yine, üstteki satırlarda Osmanlı zihin dünyasında – Budizm bağlamında da– bir karşılığı olduğu görülen geleneksel bir yaklaşımı da eleştirir: “Bûdî ve Brehmenî gibi mezâhib-i bâ’idenin kâffesine gâh ‘putperest’, gâh ‘ateşperest’, gâh ‘mecûsî’ gibi nâmları veririz de bunların ne olduklarını ... hiç düşünmeyiz.”⁵⁰

İlginç olan bir diğer nokta Sâmî ile Midhat’ın kendilerine yabancı bir dini Osmanlı okuruna tanıtırken giriştikleri “kültür çevirisi” çabasıdır. Kendileri Sanskrit veya Pali dilini bilmeyen, Hint dinleri ve Budizm konusunda ihtisasları bulunmayan her iki müellif de bu noktada, geleneksel kaynakların hem keyfiyet hem de kemiyetçe yetersizliklerine kani oldukları için, kendileri için yegâne mehz konumuna yükselen Avrupalı Budizm araştırmacılarının izinden giderler. Bu ise her iki müellifin Budizm’e dair anlatılarında ciddi bir akis bırakır.

Şarkiyatçılık literatürü Budizm’in kavram dünyasına mahsus tabirleri, yine bir kültür çevirisi faaliyeti olarak, Avrupa’da hâkim inanç olan Hıristiyanlığa mahsus tabirlerle karşılama eğiliminde olmuştur.⁵¹ *Esâtîr ve Tedrîsî Târib-i Edyân*’da ise Budist inancına özgü tabirler Hıristiyanlığın anlam dünyasına uyarlanmış hâli üzerinden değerlendirilir. Böylelikle Budacılığa özgü istihlalar, Sâmî ve Midhat’ın eserlerinde “çevirinin çevirisi” olarak karşımıza çıkarlar. Kullandıkları kaynaklarda bir değer dünyasından ötekine transfer edilmiş tabirler bir kez daha işlemden geçirilir ve İslâm kültür havzasının aşına olması beklenen kelimelerle karşılanır. Bu noktada hem Sâmî hem de Midhat’ın ortaklaştığı bir tercih Budist terimleri karşılamak adına tasavvufî istihlaları kullanma yoluna gitmeleridir. Sûfî dünyasında kullanılan gerek teorik gerekse kültürel tabirler, *nibbana*, *bodhi*, *bhikkhu* gibi Budizm’de sıklıkla istimal edilen kavramların karşılığı olarak kullanılır. Bu durumun daha açık bir biçimde anlaşılması adına aşağıdaki tabloya göz atmakta yarar vardır:

⁴⁷ Midhat, *Târib-i Edyân*, 9.

⁴⁸ Midhat, *30.000 Bûdî*, 82.

⁴⁹ “Milel ve Nihâl gibi bazı şeyler var ise de maksûda nisbetle kifâyetsizliklerinden kat-ı nazar muhteviyât-ı tarihiyeleri intikâdât-ı târihiye mukâbilinde asla mukâvemet gösteremiyorlar.” Midhat, *Târib-i Edyân*, 9.

⁵⁰ Midhat, *30.000 Bûdî*, 54.

⁵¹ Bu konuda bir örnek için bk. Andrew J. Finch, “Translating Christianity and Buddhism: Catholic Missionaries in Eighteenth- and Nineteenth-Century Burma”, *Studies in Church History* 53 (2017), 324-337.

Pali/Sanskrit Kelime	Burnouf (1844) ⁵²	Carus (1894) ⁵³	Şemseddin Sâmî / Ahmed Midhat
Bhikkhu/Bhikshu	Prêtre ⁵⁴	Monk/friar	“Budizm papazı” ⁵⁵ , “rahîb” ⁵⁶
Muni	Sage ⁵⁷	Sage	“kalender dervîş” ⁵⁸
Nibbana/Nirvana	Anéantissement ⁵⁹	Extinction	“fenâ” ⁶⁰ , “mahv” ⁶¹
Vihara	Monastère/temple ⁶²	Monastery, temple	“manastır” ⁶³
Bodhi	Intelligence ⁶⁴	Awakening	“akl-ı küll” ⁶⁵

Tablo 1: Bazı Budist Kavramların Batı Dillerinde ve Sâmî/Midhat’ın Eserlerindeki Karşılıkları

Görüldüğü üzere, Budizm’e ait kavramların Batı dillerinde karşılandıkları kelimeler ile Sâmî ve Midhat’ın aynı kavramların tercümesi olarak sundukları sözcükler büyük bir paralellik içindedir. Avrupalı müsteşrikler laik bir hayat sürmeyen ve *Vinaya* kurallarına göre yaşayan Budist ruhbanları “prêtre”⁶⁶ gibi Hristiyan rahipleri/papazları için kullanılan sözcüklerle tarif ettiği gibi Midhat da “papaz” ve “rahîp” kelimelerini kullanır. Batı dillerinde münzevi bir hayat süren bilgiler için kullanılan “sage”⁶⁷ tabiri, Sâmî’de, tasavvuftan alınan “kalenderlik” ve “dervîşlik” kelimelerinden mürekkep bir terkibe dönüşür. *Nirvana* tabiri, yine tasavvufî istilahlardan olan “fenâ” ve “mahv” gibi kelimelerle karşılaşılır. Ev hayatını terk etmiş olan Budist ruhbanların yaşadığı *viharalar* için Avrupa’da yapılan çalışmalarda Hristiyan keşişlerin ikametgâhları olan “manastır” (monastère/monastery) kelimesini kullanmakta Burnouf, Carus ve Midhat uzlaşır. Ufak bir nüans farklılığı *bodhi*’nin nasıl karşılanacağı üzerine kendini gösterir. Bu kelimeye Carus “awakening” (uyanış/aydınlanma) karşılığını verirken Midhat, Fransız dünyasını takiben, “akl-ı küll” der, zira Burnouf’un tercihi “intelligence” (akıl) kelimesinden yana olmuştur. Fakat Midhat, *bodhi*yi “akl-ı meâş” kavramından ayırmak için yine tasavvuf teorisine ait bir kavrama başvurur.⁶⁸

Tanzimat sonrası Osmanlı dünyasının oldukça farklı kökenlere ve aidiyetlere sahip iki müellifi olarak Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat Efendi, Budizm’i okurları nazarında

⁵² 1844 yılında hazırlanan çalışmanın ikinci baskısı kullanılmıştır. Eugène Burnouf, *Introduction a l’Histoire du Bouddhisme Indien* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1876).

⁵³ İlk baskısı 1894 yılında yapılan metnin kullanılan baskısı ve kelimelerin alındığı sözlük kısmı için bk. Paul Carus, *The Gospel of Buddha* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1917), 271-287.

⁵⁴ Burnouf, *Introduction*, 469.

⁵⁵ Midhat, *Târih-i Edyân*, 252.

⁵⁶ Midhat, *Târih-i Edyân*, 321.

⁵⁷ Burnouf, *Introduction*, 69.

⁵⁸ Sâmî, *Esâtir*, 82.

⁵⁹ Burnouf, *Introduction*, 69.

⁶⁰ Sâmî, *Esâtir*, 83.

⁶¹ Midhat, *Târih-i Edyân*, 329.

⁶² Burnouf, *Introduction*, 20.

⁶³ Sâmî, *Esâtir*, 86.

⁶⁴ Burnouf, *Introduction*, 69.

⁶⁵ Midhat, *30.000 Bâdi*, 77.

⁶⁶ Sâmî, Fransızca-Türkçe sözlüğünde kelimeye şu anlamları veriyor: “Papaz, rahîb, keşiş.” Şemseddin Sâmî, *Resimli Kâmus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1322), 1764.

⁶⁷ Sâmî, anlamları arasında “kâmil” ve “hakim, feylesof”u zikrediyor. bk. Sâmî, *Kâmus*, 1947.

⁶⁸ Tasavvufta aklın mertebeleri ve haklarında bilgi için bk. Abdülkerim el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Meccî Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 297-301.

anlaşılabilir bir inanç hâline getirmek için tasavvufî ıstılahların kullanımını elverişli bir yol olarak görmekte ittifak hâlinededirler. Ancak bu tercihi yaparken Budizm ile tasavvufun birbirine benzediği ya da tasavvufun Budizm’den etkilendiği ve İslâmiyet’ten ziyade Hint dinlerinin tesiriyle oluştuğu gibi oryantalist araştırmacıların eserlerinde dile getirilene benzer bir gerekçelendirmeye başvuramazlar.⁶⁹ Dolayısıyla müelliflerin izlediği çeviri siyaseti, İslâm’ın ya da tasavvufun “ne”liği üzerine yürütülen bir tartışmanın ürünü sayılamaz. Sâmî’nin ve Ahmed Midhat’ın eserlerinde Batı dillerinde daha çok Hristiyan tarikatlarına özgü tabirler ile karşılanan Budist tabirler son derece pratik gerekçeler dolayısıyla tasavvuf dünyasından alınan kelimeler ile izah edilmeye çalışılır. Şayet *nibbana/nirvana*’ya “fenâ” veya “mahv” karşılıklarını sunuyorsa bu, *nibbana/nirvana* kelimesinin ifade ettiklerine yönelik bir araştırmanın sonucundan çok, *anéantissement* kelimesinin lugavî karşılıkları bu sözcükler olduğu içindir.⁷⁰ Bu son derece pratik “anlaşılabilir kıma” kaygısı Ahmed Midhat’ın Budist hikâyelerdeki bazı figürleri, peygamberin tarihsel yaşamöyküsüne başvurarak, “Buda’nın Ebû Cehil’leri, Ebû Süfyân’ları” şeklinde tanıtmada en berrak görüntüsünü bulur.⁷¹

Şemseddin Sâmî ve Ahmed Midhat, tasavvuf ile Budizm arasında, ikincisinin ilkinin menşei olduğu yönündeki oryantalist tespitleri dile getirmemekle beraber, Budizm ile İslâm tasavvufu arasında menşe birliği olduğu gibi alternatif bir yoruma da girişmezler. Oysa bütün ananevî bilgelik öğretilerinin bir tür seyrüsülûk faaliyeti olduğuna yönelik böylesi bir kabul yapıtının ana karakteri olan Râci’nin karşısına Brahmanizm, Budizm ve Zerdüşti’nin önemli figürlerini çıkaran Ahmed Hilmi’de daha hissedilir durumdadır.⁷² *A’mâk-ı Hayâl*’de, Râci’nin hikmete giden yolda en sık karşılaştığı karakterlerden biri hemen her seferinde kendisinden büyük bir sitayişle bahsedilen Buda’dan başkası değildir.⁷³ Mısır’ın “Yolları ne var ayrı ise hep sana âşik / Her birisi bir yol ile güzâlre gelirler” beytini de eserinde alıntılıyan Filibeli Ahmed Hilmi’nin Budacılık ile münasebetinin Sâmî ve Midhat’ın aksine salt ilmî değil, hikemî bir yerden kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu inanca ilişkin kalem oynatmasının sebebini dinler tarihi disiplini pratik etme çabası ile açıklayan Midhat ise Budizm’e “müntekidâne” bakmaya heveslidir. Tenkit ettiği hususların başında ise bu dinin müessisi kabul edilegelen Buda’nın yaşamöyküsünün belirsiz, esâtirî bir nitelik arz etmesi gelir. Böylelikle Ahmed Hilmi’nin yaşamı hakkındaki anlatı dolayısıyla takdir ettiği Buda, Ahmed Midhat’ın bakış açısına gelindiğinde hakkındaki bilgiler tarihî verilerle ispatlanamadığı için kuşkuyla yaklaşılması gereken bir figür hâlini alır.⁷⁴ Ancak Ahmed Midhat’ın Budacılığa yönelttiği “müntekidâne” nazar *Târib-i Edyân*’dan ziyade *Paris’te Otuz Bin Bûdî* risalesinde görülür. Bunun sebebi de ilgili eserin yazılış gerekçesinin ilmî bir çalışma yapmaktan çok,

⁶⁹ Oryantalizm araştırmalarında tasavvufun gelişim sürecinde İran, Hint, Budist, Eski Yunan gibi medeniyet havzalarının etkilerini ön plana çıkarmak popüler bir görüştü. Detaylı bilgi için bk. Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁷⁰ Sâmî, bu kelimeyi Fransızca sözlüğünde “mahv” ile karşılar. bk. Sâmî, *Kâmus-ı Fransêvî*, 90.

⁷¹ Midhat, *Târib-i Edyân*, 322.

⁷² Sema Noyan, “A’mâk-ı Hayal Romanında Tasavvuf, Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik Açısından Vahdet-i Vücûd Karşılaştırılması”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 66 (2019), 177-211.

⁷³ Metnin kahramanı Râci’nin, mürşidi konumunda olan Aynalı Baba ile tanışmasının ardından mâna âleminde yaşadığı ilk tecrübe Buda ile beraber “Zirve-i Hiç”ye çıkmaya çalışmasıdır. Filibeli, bu bölüme epigraf olarak da bir Buda alıntısı yerleştirir. bk. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *A’mâk-ı Hayâl* (İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1326), 14.

⁷⁴ Ahmed Midhat, *30.000 Bûdî*, 95.

devrin gündemine girmiş bir konuyla alakalı yorumlarda bulunmak olmasıdır. Hristiyan Fransızların Budizm'e rağbetlerinin konuşulduğu bir ortamda Ahmed Midhat, şayet kendilerini gerçekten tatmin edecek bir inanç arıyorlarsa bunu Budizm'de değil fakat İslâm'da bulabileceklerini ispatlamak istemektedir.

Şemseddin Sâmî ile Ahmed Midhat'ın Budizm'e dair ürettikleri anlatılar onların Türk-Osmanlı tarihine ilişkin bakışlarına hakkında dolaylı bir biçimde fikir vermeye müsaittir. İki müellif de Budacılığın Uygurlar tarafından benimsenen bir inanç olduğuna değinmez. Üstelik Sâmî'nin İslâm öncesi Türk tarihine ilgi duyduğu⁷⁵ ve Ahmed Midhat Efendi'nin Türk tarihini Çağatay devrinden “beş bin yıl öncesine” dayandırdığı ifadelerinin⁷⁶ mevcudiyeti bilinmektedir. Onların bilgisinden mestur kalması pek ihtimal dâhilinde olmayan bir bilgi gözlerine ayrıca zikredilmeye değer bir bilgi olarak gelmemişe benzer. Budizm'in Türk tarihi çerisinde tuttuğu rolün vurgulanması Cumhuriyet sonrası ulusçu tarih yazıcılığının hissine düşecek, “Budist ve Türkçü” karakterlerin görüldüğü edebî eserlerden⁷⁷ Buda'nın bir Türk ve Budizm'in de bir Türk inancı olduğunu söyleyen enteresan dinler tarihi araştırmalarına⁷⁸ uzanan çeşitli çalışmalar ortaya çıkacaktır.

Midhat ile Sâmî'nin eserlerinde ortaklaştıkları bir başka konu daha mevcuttur: Dinlerin “tahrif” olma eğilimleri. Her ikisi de belli yönleriyle Budacılığı takdir ederler ve onda kıymete değer birtakım bilgece yanlar bulurlar.⁷⁹ Fakat Sâmî, bu dinin doğduğu Hint alt kıtasından öteye yayılarak Çin ve Tibet gibi baskın kültürlerin bulunduğu bölgelere ulaşmasıyla beraber dinin ilk intişar ettiği zamandaki safiyetinden ve temizliğinden uzaklaşıldığını söyler. Buralarda rahipler “taassup ve batıl itikatları” ile Budacılığın aslı öğretilerinden ayrılmışlardır.⁸⁰ Aynı kanaati Ahmed Midhat da paylaşır.⁸¹

Yine Midhat'a göre bazı dinler doğal gelişim çizgisinde geriye doğru sıçramalar yapmış ve işlerin olağan akışının hâricine çıkarak sürdürmeleri gereken ilerlemeyi durdurmuşlardır. Yani aşama aşama tektanrıcılığa evrilmeleri gerekirken başka yönler sapmışlardır. Örneğin Hıristiyanlık teslis fikri sebebiyle bir gelişme ortaya koyamamış, aksine Yahudi inancına nispetle bir “tenezzül” ve hatta “tedenni” örneği olmuştur. Midhat, bazı kültürlerle etkileşime girerek çoktanrıci eğilimlere saptığını söylediği Budizm'i de aynı gerilemenin muhataplarından sayar.⁸²

⁷⁵ Sâmî, Orhun Âbideleri'ni çalışmıştı. bk. Şemseddin Sami, *Orhun Abideleri*, haz. Gıyasettin Aktaş (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2012).

⁷⁶ Ahmed Midhat'ın Türk dilinin tarihsel kökenlerine duyduğu ilginin bir ispatı olarak bk. Ahmed Midhat, “Atüfetli Ahmed Midhat Efendi Hazretlerinin Lûtfen İhsân Buyurdıkları Takrîz-i Belâgat-unvânlarıdır”, *Üss-i Lisân-ı Türki* (İstanbul: Âlim Matbaası, 1313), 3-9.

⁷⁷ Yüksek Topaloğlu, “Budist Bir Türkçü: Aydemir”, *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2020), 613-636.

⁷⁸ Bu iddiaları ortaya atan ve kendisine soyadı olarak “Budda”yı seçen Hilmi Ömer Budda ve Budizm-Türklük arasında kurduğu ilişkilere dair bk. Mehmet Ö. Alkan, “Budizmin Kurucusu Buda Türktür, Budizm Türk Dinidir”, *Toplumsal Tarih* 330 (2021), 16-23.

⁷⁹ Ahmed Midhat, hayretle şöyle der: “Kütüb-i Büdiyyenin muhteviyatı o kadar hakîmânedir ki bir putperest dininde kemâlât-ı insâniyyenin bu derecesi görülmek mücib-i istigrâbdır.” Midhat, *Târib-i Edyân*, 334.

⁸⁰ Sâmî, *Esâtir*, 86.

⁸¹ “Büdülik an-asl Hindistan'da zuhûr ederek birçok tahrifât ile Çin'e intikal etmiş olduğundan...” Midhat, *Târib-i Edyân*, 207.

⁸² Midhat, *Târib-i Edyân*, 14.

Sonuç

Sonuç itibarıyla ortaya çıkan manzaradan görünen odur ki Sâmî ve Midhat, hayatları neredeyse bütünüyle 19. yüzyılda geçmiş iki Osmanlı müellifi olarak sosyal konumlarından başlayarak eğitimlerine ve zihniyet formasyonlarına kadar uzanan bir dizi farklılığın sonucunda farklı kaygılara ve motivasyonlara sahip olmuş fakat bazı yöntemsel hususlarda ve tektanrıcılığın dinler hiyerarşisindeki üstünlüğü gibi konularda uzlaşmışlardır. *Esâtir* ile *Tedrisî Tarîh-i Edyan* metinlerindeki Budizm anlatılarında karşımıza çıkan teknik farklılıklar bu iki eserin neşri arasında geçen otuz yılı aşkın sürede yaşanan bilgi değişiklikleri ile alakalıdır. Ancak bu iki metnin yorumsal düzeydeki farklılıklarının yazarlarının “çağdaş Avrupa medeniyeti” olgusu karşısında takındıkları pozisyonla yakından ilişkili olduğu görülmüştür.

Her iki metinde de Budizm’i anlatmanın ötesinde ona dair terimleri ve tabirleri Osmanlı dünyasının kültürel atmosferine tercüme etme çabası gözlemlenir. Bu yönüyle Sâmî bir “mitoloji”, Midhat ise bir “dinler tarihi” yazarı olarak yalnızca bir disiplin çerçevesinde çalışmakla kalmamış, aynı zamanda kültürel bir “aranje” faaliyetinin de aktörleri olmuşlardır. Genel kültür kavramının doğuşu ve Osmanlı toplumunda bilginin dolaşımını sağlamaya yönelik kendi kendilerine yükledikleri misyon, böylesi bir girişimi de doğal olarak ortaya çıkarmıştır.

Farklılıkları ve benzerlikleriyle beraber Budizm’i anlamaya yönelik gösterdikleri çabada geleneksel kaynaklarından pek fazla yardım aldıkları söylenemez. Zaten kadim referans ağlarının değiştiği bir dünyada yaşamışlardır ve Fransızca üzerinden Batı dünyası ve literatürüyle olan ünsiyetleri böylesi bir değişikliği onlar için kolay kılmıştır. İkinin de muhatap oldukları Batılı kaynaklara pek eleştirel yaklaşmadıkları anlaşılacakla beraber, onlara eleştirel yaklaşabilecek kapsamlı bir dinler tarihi formasyonundan mahrum oldukları için, bu durum olağan sayılabilir.

En geniş ifadeyle her iki eser de Türkiye’de dinler tarihi yazıcılığının önemli eserlerinden olmuşlardır. *Esâtir* bu yöndeki bir ilk çaba, ilk adım sayılmalıdır. İsimlendirme sıkıntısına ve kapsamının belirlenmesindeki yetersizliğe karşın Türkçe literatürdeki bir eksikliği fark ederek onu kapatmaya çalışan Sâmî devri için bunu başarmıştır. Ahmed Midhat’ın eseri ise dört başı mamur ve ne anlatmak istediğinin farkında olan kapsamlı bir dinler tarihi kaynak metni olarak öne çıkar. Böylesi bir eserin de dönemin Osmanlı kamuoyu için ciddi bir boşluğu kapattığı açıktır.

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

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA)

DH.SAİD.d: 26/471.

İ.DH.: 73/5311.

MF.MKT.: 462/33.

Y.EE.: 14/84.

Y.PRK.EŞA.: 28/58; 28/66.

Kitaplar ve Makaleler

Abdülkerim el-Cilî. *İnsân-ı Kâmil*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Ahmed Cevdet Paşa. *Maruzat*. Haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Ahmed Midhat. "Atüfetli Ahmed Midhat Efendi Hazretlerinin Lûtfen İhsân Buyurdıkları Takrîz-i Belâgat-unvânlarıdır". 3-9. *Üss-i Lisân-ı Türkî*. İstanbul: Âlim Matbaası, 1313.

_____. *Dinler Tarihi: Dârülfünûn'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*. Haz. Ali Gül. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

_____. *Paris'te 30.000 Bûdî*. Haz. Erdoğan Arbay ve Ali Utku. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.

_____. *Tedrisî Târîh-i Edyân*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.

Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Alkan, Mehmet Ö. "Budizmin Kurucusu Buda Türktür, Budizm Türk Dinidir". *Toplumsal Tarih* 330 (2021), 16-23.

Âsım Efendi. *Terceme-i Burhân-ı Kâti*. Bulak: Dârü't-tibaatü'l-Misriyye, 1251.

Belge, Murat. *Sanat ve Edebiyat Yazuları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Berzin, Alexander. "Historical Survey of the Buddhist and Muslim Worlds' Knowledge of Each Other's Customs and Teachings". *The Muslim World* 100/2-3 (2010), 187-203.

Bhikkhu Bodhi. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikaya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.

Blumi, Isa. *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800-1912*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Bouglé, Célestin. *Essays on the Caste System*. Çev. D. F. Pocock. London: Cambridge University Press, 1971.

Burke, Edmund. *Pre-Revolutionary Writings*. Ed. Ian Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Burnouf, Eugène. *Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris: Masionneuve et Larose, 1876.

Cannon, Garlond, Nicholas Warren. *The Japanese Contributions to the English Language*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.

Carus, Paul. *The Gospel of Buddha*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1917.

Chatterjee, Partha. *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Taribler*. Çev. İsmail Çekem. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Coomaraswamy, Ananda K. *Hinduizm ve Budizm*. Çev. İ. Taşpınar İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Birûnî. *Tabkîku mâ li'l-Hind*. Çev. Kiyameddin Burslan. Ankara: TTK, 2015.

Elverskog, Johann. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nde İslâm Siyaseti, 1856-1908*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018.

Finch, Andrew J. "Translating Christianity and Buddhism: Catholic Missionaries in Eighteenth- and Nineteenth-Century Burma". *Studies in Church History* 53 (2017), 324-337.

Findley, Carter V. *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*. Çev. Ayşen Anadol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

_____. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform: Bâbualî, 1789-1922*. Çev. Ercan Ertürk.

- İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Frashëri, Sami. *Vepra*. C. 2. Tiranë: Rilindja, 1978.
- Friedlander, Peter Gerard. "Dhammapada Traditions and Translations". *Journal of Religious History* 33/2 (2009), 215-234.
- Gül, Ali. "Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi Kitabı ve Dersleri Üzerine Bazı Tespitler". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 753-781.
- Hoang, Nguyen Quy. "The Doctrine of Not-self (*anatta*) in Early Buddhism". *International Review of Social Research* 9/1 (2019), 18-27.
- Kadı, İsmail Hakkı, A.C.S. Peacock. *The Ottoman Empire and the Kingdom of Siam through the Ages*. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2017.
- Ketenci, Feyza. *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kırmızı, Abdulhamit. *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mona, Lohanda. *The Kapitän of Cina of Batavia, 1837-1942: A History of Chinese Establishment in Colonial Society*. Jakarta: Djambatan, 1994.
- Nakamura, Hajime. *Gotama Budha: En Güvenilir Metinle Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi*. Çev. Zeynep Sehan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Noyan, Sema. "A'mâk-ı Hayal Romanında Tasavvuf, Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik Açısından Vahdet-i Vücut Karşılaştırılması". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 66 (2019), 177-211.
- Onaran, Burak. "Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Ed. Murat Gültekinil – Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Ömer Rıza. "İslâm'ın Beyne'ledyân Mevkii: Bi'set-i Muhammediye Zamânında Hindistan'ın Dinî-İçtimâî Ahvâlî". *Sebilürreşâd* (26 Haziran 1340), 117-119.
- Öner, Işın Bengi. "The Eloquent Mediator: Ahmed Midhat Efendi". *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Literature Association*. Ed. Roger Bauer – Douwe Wessel Fokkem. München: Iudicium Verlag, 1990.
- Poolthupya, Srisurang. "Türkiye Seyahati". *Belleten* LII/202 (1988), 257-290.
- Saltık, Ekrem. "Osmanlı Devleti'nin Seylan Adası ile İlişkilerine Methal". *Türkiyat Mecmuası* 30/2 (2020), 669-733.
- Schmidt, Francis. "Polytheisms: Degeneration or progress?". *History and Anthropology* 3/1 (1987), 9-60.
- Süslü, Zeynep, İsmail Kara. "Şemseddin Sâmî'nin Medeniyete Dair Dört Makalesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (2003), 259-281.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *A'mâk-ı Hayâl*. İstanbul: Ahmed Sâki Bey Matbaası, 1326.
- Şehristani. *Milel ve Nibal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şemseddin Sâmî. *Esâtir*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- _____. *Kâmüsül-Alâm*. C. 6. İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.
- _____. *Medeniyet-i İslâmiye*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- _____. *Orhun Abideleri*. Haz. Gıyasettin Aktaş. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2012.
- _____. *Resimli Kâmus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1322.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Yüksel. "Budist Bir Türkçü: Aydemir". *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı*. 613-636. İstanbul: Kesit Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.



Söz ve Ötesi: Söz, Müzik, Ritüel İlişkinine Ontolojik (Kozmik) Bir Yaklaşım

► Araştırma makalesi / Research article

Fatma SAYIN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı / Dr., Presidency of Religious Affairs | ROR ID: [007x4cq57](https://orcid.org/0000-0002-2926-0821) | Samsun, Türkiye
ORCID: [0000-0002-2926-0821](https://orcid.org/0000-0002-2926-0821) | sayinfatma@hotmail.com

Atf: Sayın, Fatma. "Söz ve Ötesi: Söz, Müzik, Ritüel İlişkinine Ontolojik (Kozmik) Bir Yaklaşım", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 107-120

Öz

Dini ritüeller belirli zamanlarda, belirli formlarda gerçekleştirilen tarihsel olaylardır. Dini ritüellerin olay karakteriyle pratiğe yön vermesi ile dini ve felsefi üst anlatıların ritüelleri zihinsel/ideolojik olarak konumlandırması arasında bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım aynı zamanda ritüellerin anlamı konusunda bazı belirsizliklere yol açmaktadır. Antik/ilkel düşünce, insan varlığını bütün (kozmos) içinde ele aldığı için, ritüel kozmolojinin bir temsili olarak anlamlandırılmıştır. Bu bütünlük insanın kendi sınırlarına ve sınırların ötesine dikkat çekerek en temelde sınır tecrübesini görünür hale getirmiştir. Bu açıdan ritüel, bir sınır çizme ve sonra sınır aşma süreci olarak formasyon, deformasyon ve transformasyon gibi boyutlara sahiptir. Bu yazımızda ritüel olay formunda insanın farklı boyutlarını dikkate alarak insanın kendisini anlamasına ve dönüştürmesine imkân hazırladığını vurgulayacağız. Bu imkân bağlamında Türk-İslam kültüründeki mevlid, Alevi semahı ve Mevlevî âyininin farklı yönlerini ele alacağız. Mevlid ritüelinde katılımcının mevlidin olağanüstülük anlatısıyla bir transformasyon sürecine girdiğini ifade edeceğiz. Alevi semahında ise bedensel formasyonun mekânsal temsili olarak ritüele dikkat çekeceğiz. Alevi semahının yerellik evrensellik ikilemine karşılık Mevlevî âyininde şehir kavramının sembolik formasyonuna dikkat çekeceğiz. Mevlevî âyininde kozmik birliğin sembolik tezahürü olarak şehir ve ritüelin karşılıklı etkileşimini analiz etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Ritüel, Kozmoloji, Mit, Mevlid, Semah, Mevlevî Âyini

Word and Beyond: An Ontological (Cosmic) Approach to the Relationship Between Word, Music and Ritual

Cite as: Sayın, Fatma. "Word and Beyond: An Ontological (Cosmic) Approach to the Relationship Between Word, Music and Ritual", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 107-120

Abstract

Religious rituals are historical events performed in certain forms at certain times. There is a distinction between religious rituals guiding practice with their event character and religious and philosophical meta-narratives positioning rituals mentally/ideologically. This distinction also leads to some ambiguities regarding the meaning of rituals. Since Ancient/primitive thought considered human existence within the whole (cosmos), it interpreted the ritual as a representation of cosmology. This wholeness has made the experience of boundaries, both within and beyond human limits, visible at its most fundamental level. From this perspective, ritual has dimensions such as formation, deformation, and transformation as a process of delineating boundaries and then transcending them. In this article, we will emphasize that ritual, in its event form, provides an opportunity for individuals to understand and transform themselves by considering various dimensions of human existence. In this context, we will discuss different aspects of the Mawlid, Alawi samah rituals, and the Mawlawi sama ceremony in Turkish-Islamic culture. We will explain how participants in the Mawlid ritual undergo a transformation process through the narrative of supernatural. In Alawi samah, we will focus on the ritual as a spatial representation of bodily formation. In comparison to the local-universal dichotomy of Alawi samah, we will draw attention to the symbolic formation of the city concept in the Mawlawi samah ceremony. In the Mawlawi ceremony, we will attempt to analyze the mutual interaction between the city and the ritual as a symbolic manifestation of cosmic unity.

Keywords: Ritual, Cosmology, Myth, Mawlid, Samah, Mawlawi ceremony

Giriş

Dini ritüeller, insanın dilsel, bedensel, kültürel birçok boyutuna aynı anda seslenebilen girift tarihsel olaylardır. Günümüzde dini ritüellerin -olay vasfından daha çok- hangi kategoride konumlandırıldığı ön plana çıkmakta ve bu kategorilerden hareketle ritüelin sembolik yapısı açıklanmaya çalışılmaktadır. Klasik felsefeler dini ritüelleri içinde yer aldıkları geleneğin üst (kozmetik, ontolojik) anlatılarından hareketle anlamlandırmışlardır. Böylece klasik felsefeler, en belirgin özellikleri olan hiyerarşik düşünme biçimleri içinde ritüeli kendi üst anlatısına götüren bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık ritüellerin, Mircea Eliade'nin tabiriyle ilk-el (*ab origin*)'e referansla neşv-ü nema bulmaları daha ziyade kutsalın anlamını içinde buldukları zaman-mekân içinde yeniden tezahür ettirmelerinden kaynaklanmış görünmektedir. Bu açıdan dini ritüellerin en belirgin vasıfları, gündelik dil ve pratiklerden farklılaşarak kendilerinde bir olayı ifşa etmeleridir.

Antik/ilkel düşüncede kutsal, kozmik birliğin ilk ortaya çıkışı yahut yeniden sağlanmasıdır. Mircea Eliade'ye göre kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır.¹ Kutsalın ritüel formunda tezahürü, evrenin yaratılışının ayinsel bir tekrarıyla simgesel olarak kozmosa dönüşmektedir.² Bu açıdan ritüel, kozmik birliğin tezahür etmesi esnasında insanın kendi hakikatiyle ilişki kurma biçimidir. İnsanın dünyada varoluşu genelde kozmik birlikten uzaklaşması yani gündelik pratikler içinde bu birliği bozması nedeniyle kendi hakikatinden kopuşuna yol açmaktadır. Buna karşın kozmik birliğin ritüellerle yeniden sağlanması, insanın yitirdiği saflığını/hakikatini yeniden kazanmasının bir imkanıdır. Ritüel, onu kutsal olarak kabul edenler için kozmik birliği yeniden kurma olayı ekseninde ontolojik değere sahiptir.

Ritüelin anlamı, kozmik birlikten uzaklaşmışlık durumunda hakikate geri dönüş ve onunla birleşme üzerinden ele alındığında daha iyi fark edilmektedir. Bu yazımızda, İslam kültürel geleneğinde meşhur olan üç ritüelin (mevlid, Alevî semahı ve Mevlevî ayini) kozmik birliğin³ yeniden kurulmasıyla hakikatle ilişkiyi temin eden sembolik/mekânsal bir tezahür olduğunu vurgulayacağız. Bu bağlamda ritüeli formasyon, deformasyon ve transformasyon süreçleri olarak değerlendirmeye çalışacağız. Formasyon, deformasyon ve transformasyon süreçlerinin peşinen sınır kavramını varsaydığını ifade etmeliyiz. Zira formasyon bir şeyin şekil alması (teşekkül, *bildung*) yani bir idealin bir sınır içinde surete bürünmesi demektir. Bir başka deyişle formasyon ideal (ilk-el)'in, saf ve asil fitrat anlamında teşekkülünü ifade etmektedir. Deformasyon ise fitratın bu dünya hayatı içinde bozulma riskine maruz kalması demektir.⁴ Deformasyon kelimesinde yer alan de- ön eki bir kopuşu yani bir suretin içinde olması gereken sınırdan uzaklaşmasını göstermektedir.

¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Simav Yayınları, 1993), 9-24; 137.

² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 48-49.

³ Bu noktada İslam ile diğer antik dini inanışlar arasındaki farkı hatırlamalıyız. Antik inançlar tanrı veya tanrıları kozmik güçler olarak ele alırken, İslam Allah'ı kainatın ötesinde sonsuz bir güç olarak takdim eder. Bu yüzden kozmik birlik ifadesi tamamen aynı anlamda kullanılmamaktadır. İslam inancında Allah kainatın birliğini sağlayan güçtür. Aksi halde "alemde fesat ortaya çıkardı" (Enbiya, 21/22). Buna göre İslam inancında kozmik birliğe katılmak, Allah'ın iradesine, amacına yani fitrata boyun eğme anlamına gelmektedir.

⁴ Adem ve Havva kıssası, hem İslam hem de Hristiyan kültüründe, yasak meyvenin yenmesiyle fitratın bozulması nedeniyle düşüşü, deformasyonu, sınırın ötesine geçerek anlatır. Bu anlatının üstüne bir saflık-fitrat ideali ve bir transformasyon beklentisi-umudu kurulmaktadır. Hristiyanlığın düşüş mitinin ayrıntılı incelemesi için bk. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik, Hristiyanlığın Aslı Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

Transformasyon, de-formasyon süreciyle yaşanan bu tahrifi ve kopuşu gidermeyi, bir sureti yeniden kendi asli sınırlarına (saf haline, özüne) geri döndürmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan formasyon, deformasyon ve transformasyon süreçleri, ritüelin daima farklı sınır tecrübelerine referansla ele alınması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Tarihsel süreçte paradigma değişimiyle birlikte ritüelin -geleneksel üst anlatısının dışına çıkararak- farklı bir sınır kavramı içinde kendini gösterdiğine de işaret etmeliyiz. Paradigma değişimi, geleneksel birçok şeyin modern-seküler dünyada yerini salt görselliğe veya sanatsal etkinliğe bırakması anlamına gelmektedir. Kuşkusuz dini ritüeller, seküler çağda toplumsal görünürlükleri azalmakla birlikte, hala varlıklarını sürdürmektedirler. Sekülerizmin, mitlerden arınmış bir bilimsel anlatı dilinin hâkim olduğu toplum oluşturmayı hedeflediği bilinmektedir. Buna rağmen dini ritüeller seküler çağda ilk-el olana referanslarını kutsal anlatı bağlamında işaret edebilmektedirler. Seküler yerinden edilmeye karşın dini ritüellerin toplumda varlıklarını koruyabilmesi, dini ritüellerin anlam dünyasının seküler anlatı karşısında bir direnç noktası oluşturabildiklerini göstermektedir. Postmodernizmle birlikte daha önce marjine itilmiş pek çok anlatının, çoğulculuk perspektifiyle yeniden toplumda görünürlüklerinin arttığına şahit olmaktadır. Her ne kadar postmodernizm dini ritüelleri, kutsal olay bağlamında geri çağırmasa da onlar kendi formlarıyla tarihselliklerini sürdürmektedirler.

Klasik dini düşünce dini ritüellerin anlamını formundan önce muhtevasında görmekte ve onları kutsala işaret eden temsil hadiseleri olarak konumlandırılmaktaydı. Yani işaretin anlamını ve gerçekliğini kendi üst anlatısından aldığı varsaymaktaydı. Aydınlanma ile birlikte geleneksel dünya görüşünün reddedilmesiyle kutsalı büyük oranda dışlayan bir dünya görüşü yaygınlaştı. Bu paradigma dönüşümü kutsal anlatıların gerçekliğinin olmadığı bir dünya va'z etmekteydi. Postmodernizmle birlikte Aydınlanma paradigması da dönüşüme uğradı ve kutsal olan, bireylerin veya yerel kültürlerin anlatısı olarak postmodern anlatıda yerini aldı. Bu dönüşümlere paralel olarak dini ritüeller hakkında oluşturulan üst anlatıların farklılaşmasına rağmen dini ritüellerin tarihselliklerinin değişerek sürdüğüne şahit olmaktadır. Bu durum dini ritüellerde form ve muhteva ilişkisi⁵ ile bu ilişki hakkındaki teorileri yeniden tartışmaya açmaktadır.

Mircea Eliade'nin, kutsalın tezahürü olan dini ritüellerin dünyayı ontolojik olarak yeniden kurmakta olduğunu ifade etmesi onları ontolojik ve tarihsel/kültürel bağlamda ele almaya bir davettir. Ancak ontolojik bağlam artık dini ritüellerin tarihsel oluşuyla⁶ kendini ele vermektedir. Bu, insanın dini ritüellerle dünyayı bir mekân olarak kurmasının beşerî bir faaliyet olması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan inanan için dünyanın kurulması, kutsalın tezahürüyle mümkündür. Zira kutsalın tezahürü bir başlangıç ve referans noktasıdır ve bu yönüyle dünyayla ilişki kurmanın asli bir örneğini sunmaktadır. Başka bir deyişle o, bir hayat formunun imkanını göstermekte ve insanı bu hayat formu içinde dünya ile ilişki kurmaya yönlendirmektedir.

Daha önce değindiğimiz üzere Antik düşüncede ritüel, kozmik birliğin korunmasını gözetmektedir. Zira insanın dünyadaki varoluşu, onun tabiatından/fitratından uzaklaşarak kozmik birliği parçalamasına neden olmaktadır. Bu bağlamda Antik düşünce, insanın ritüel aracılığıyla kozmik birliğini yeniden sağlamasını amaçlamaktadır. Kozmik birlikten

⁵ Form ve muhteva ayrımı için bk. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 306.

⁶ Cengiz Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar", *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009), 27-53.

uzaklaşmışlık durumu insanın dünyada yön kaybına uğramasıdır. Yön kaybı ise hakikatten kopuş demektir. Ritüel ise yönün tekrar keşfedilmesi ve bu yön içinde hakikat tecrübesinin yaşanmasıdır. Bu yön ve hakikat tecrübesi boşlukta değil, daima mekânsal bir olay olarak açığa çıkar. Bu anlamda dini ritüeller kozmik birliğin sembolik tezahürünün mekânsal temsili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini ritüellerde söz, müzik⁷ ve dans kozmik birliğe götüren yollardır ve bu yollarda ‘hal’ açığa çıkar. ‘Hal’in bu yollarda açığa çıkması kozmik birliğe katılım ve dönüşüm anlamına gelmektedir. Kozmik birliğin tecrübe ve temasıyla ritüelden beklenen dönüşüm gerçekleşebilir. Söz, müzik ve dans -ritüelin formları olarak- kozmik birliğin tezahüründe, farklılıktan birliğe geçiş içinde anlam kazanmaktadırlar. Birlikten uzaklaşmak bir deformasyona (tahrif) neden olduğu için deformasyonu engelleyecek veya onun üstesinden gelecek bir formasyon (şekil alma) ve transformasyon olarak dini ritüeller ‘başlangıç’ kavramı ile ele alınır.

Bir bedensel varlığın yeryüzünde açığa çıkması, Gnostik anlatılarda ruhun düşüşü, Tanrı’dan uzaklaşma, semavi dinlerde Adem’in düşüşü gibi metaforlarla dile getirilmiştir. İnsanın aslından (Tanrı’dan) uzaklaşması bir deformasyon olarak tasarlandığı için aynı zamanda başlangıçtan uzaklaşma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ritüel başlangıca geri dönüş olarak bir tür seyahat ve yolculuktur. Bu yolculuk içinde ruh yeryüzünün negatif ağırlıklarından uzaklaşarak saflığına yeniden kavuşmayı yani bir reformasyonu (yeniden biçimlenme, tıbbi tabirle rehabilitasyonu) amaçlar. Ritüele katılan insanın söz ve müzik⁸ formlarıyla yeni bir hale geçişi, reformasyonun gerçekte bir transformasyon olduğunu göstermektedir.

Bu minvalde ritüel oluşturan söz ve müzik birer ‘geçit’e dönüşür. Başka bir deyişle söz ve müzik seyahat halindeki insan için içine girip dönüştüğü bir dehliz mekânına işaret etmektedir. Söz, müzik ve dans yollarıyla ritüelde kozmik birliğin tezahür etmesi amaçlanırken, gerçekte seyahat halindeki kişi gittikçe kozmik birliğin temsiline dönüşmektedir.

Böylece dini ritüeller söz, müzik ve dans formlarının sahne (tiyatro) temsilini sunmazlar, aksine onlar insanın kozmik birliğe geçişi için inşa edilen açık mekânlar olarak anlam kazanırlar. Böylece ritüel, insanın dünyadaki düşmüşlüğünden kozmik birliğe geçişini sağlayan zamansal bir *yapıya bürünür*.⁹ Bir yapı olarak ritüel birçok farklı düşünme biçimlerine kapı aralayabilmektedir: ilkel düşüncede mitik düşünceye, klasik dini felsefelerde temsili düşünceye, modern düşüncede tarihsel düşünceye. Ritüel kozmik birliği görünür kılmayı hedeflediğinde ritüelin formu bir eşiği gösteriyor demektir. Bu eşik ritüelin kozmik birliğe yönelik bir hazırlık olması anlamına gelir. Diğer taraftan o hazırlık yapan kişinin bu dünyadan ve gündelik olandan kendisini ayırmaya başlaması demektir. Bu açıdan ritüele katılmak, dünyanın yol açtığı deformasyondan uzaklaşmayı mümkün kılan bir varoluşsal eşikte bulunmaktır.

⁷ Jean During, “What is Sufi Music?”, *The Heritage of Sufism, Volume II, The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld Publication, 1999), 282-283.

⁸ Roman Ingarden, *The Work of Music and The Problem of Its Identity*, trans. Adam Czerniawski (California: University of California Press, 1986), 27.

⁹ Hans-George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan 1. Cilt, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 161.

Bahsettiğimiz eşik, hazırlanma mekânı yahut imkânı olarak dini yapılarda mimari görünüm almıştır. Camilerde kapı, eşik, avlu gibi mimari unsurlar bu ayırım noktasını somutlaştırır. Metaforik düzeyde şehirleri anlamak için de böyle bir eşğin söz konusu olduğunu, Ahmet Hamdi Tanpınar, “Konya şehri, Mevlevilik gibi bir inisiasyon gerektirir”¹⁰ ifadesiyle dile getirir. Bir birliğe giriş, farklı bir dünyaya giriş olarak, her zaman bir ayrımı, bir kopuşu ve bu farklılığı aştığımız eşği görünür kılmak durumundadır. İnsan bilinci bu ayrımı inisiasyon yani geçiş süreci şeklinde anlamlandırabilmektedir. Bu perspektifle insanın hakikatinden kopması, düşmesi ve yeniden hakikate ulaşması (kozmetik birliğe geri dönmesi) farklı dinlerde, farklı şekillerde ele alınmış görünmektedir. İslam kültüründe mevlid, Alevî semahı ve Mevlevî âyini bu inisiasyonun aldığı farklı görünümüdür.

Bu görünümleri anlamlandırabilmek için bazı soruları sormak durumundayız: Mevlid ritüeli, olağanüstülüğün aşına olanla ilişkisi bağlamında nasıl bir reformasyon (transformasyon) sürecini önermektedir? Alevî semahı'nın seküler dünyada kültürel ve sanatsal yansımaları ritüelin anlamını nasıl dönüştürmüştür? Kozmolojik birliğin temsili olarak Mevlevî ayini içinde bulunduğu şehir tasavvurunu nasıl bir dönüşüme uğratmaktadır?

1. Olağanüstülüğün Melodik Formasyonu: Mevlid

Mevlid tarihsel anlatının ritüele dönüşmesini ve kutsalla kurulan ilişkinin ontolojik yansımalarını ifade etmektedir. 13. yüzyılda Selçuklu Hanedanlığı döneminde mevlid merasimleri düzenlenmeye başlanmıştır. Mevlid anlatısının müzikal kıraati etrafında şekillenen bu merasimler, Osmanlı döneminde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* adlı eserinin müzikal kıraatiyle bilinen halini almıştır.¹¹ Uzun bir zamana yayılan bir şekillenme sürecinde mevlid, ilk önce Hz. Peygamber'in doğum hadisesinin kutsallığıyla inanan insanın dünyasını buluşturmaktadır. Bu noktada amaç Hz. Peygamber'in kutsallığı ile inananın bilincinde bir dönüşüme yol açmaktır. Zaten dini bir duygu ile mevlid ritüeline katılan kişi dinlediği anlatının kutsalı açığa çıkaracağı ön kabulüyle orada bulunmaktadır. Yalnız peşinen öngörilemeyen şey müzikal kıraatin insanın bilincinde açtığı muhayyel imkanlardır. Türk kültüründe destanlarda anlatılan kahraman figürüne benzer şekilde¹² Hz. Peygamber'in doğumuyla ortaya çıkan olağanüstü olayların dramatik anlatımı mevlid ritüeline mitik bir görünüm kazandırır. Zira orada tarihsel olarak belirlenemez bir mitik zaman ve mekân ortaya çıkmaktadır. Bu durum mevlidin temel amacıyla uyumludur, çünkü amaç dinleyeni tarihin bir noktasına (doğum tarih ve mekânına) geri götürmek değil, doğrudan doğum ile tecelli eden kutsala katılmaya hazırlamaktır. Diğer bir boyut mevlidin müzikal kıraatinin tarihsel, kültürel, dini ve toplumsal olarak aşına olunan müzik emprovizasyonu ile icra edilmesidir.

Burada destan formunda toplumun aşına olduğu şiirin kahraman merkezinde şekillenmesi ve yalnızca kahramana özgü olağanüstü olaylarla bir kutsal tasavvuru öne

¹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 65.

¹¹ Necla Pekolcay, “Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1954), 40-64; Ahmet İçli, “Yaratılışın Öyküsü Olarak Mevlid: Mevlid ve Mitoloji İlişkisi”, *Turkish Studies* 7/3 (2012), 1499-1516.

¹² Burhanettin Tatar, “Mevlit Kıraati Bağlamında Şiir-Müzik İlişkisi: Felsefi Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 739-756.

çıkılmaktadır. Destanlar her ne kadar tümüyle mit kategorisinde değerlendirilmese de¹³ onların kutsalın tasavvurunda oynadığı rol önemlidir. Olağanüstü olayların etrafında şekillen bir peygamber tasavvuru, Türk-İslam kültüründe aşına olduğumuz bir anlamlandırma biçimidir. Bu açıdan mitik düşünce kahraman merkezli destanların muhayyel dünyalarından net bir şekilde ayrı düşünülemez.

Türk-İslam kültüründe mevlid ritüeliyle, Hz. Peygamber'in doğumunun olağanüstü olaylarla dramatik bir şekilde sunulması destanlarda anlatılan kahramanların dünyaya olağanüstü gelişlerini anımsatmakta ve bu benzerlik Hz. Peygamber'in bir kahraman olarak algılanmasını beraberinde getirmektedir. Olağanüstülük paradoksal olarak, Hz. Peygamber'in olağan dünya algısına yabancılaşmasını ve sıradan insanlardan uzaklaşmasını değil aksine muhayyilede Hz. Peygamber'in daha aşına bir konuma taşınmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla mevlidin şiir formu Türk-İslam kültürünü -tarihsel açıdan uzak olanı şimdi-burada bize manevi açıdan yakınlaştırması anlamında- bir dönüşüm yani reformasyona tabi tutmaktadır. Bu reformasyonun hedefi bir yönüyle mevlid ritüeli esnasında inançlı katılımcıları/dinleyicileri dönüşüme (transformasyon) iletmektir.

Vesiletü'n-necât şiirinin melodik emprovizasyonu ile şekillenen mevlid hem muhayyileye hem de onu harekete geçiren müzikal bilinç aynı anda seslenmektedir. Bu sesleniş, mevlid ritüelinin farklı mekânlarda icra edilebilen şekliyle de uyumlu görünmektedir. Bu ritüel daha çok cami, tekke ve dergahlarda icra edilmekle birlikte evlerde, doğum, ölüm, özel bir olayın kutlanması gibi olaylar sebebiyle de icra edilmektedir. Mevlidin icra açısından bu mekânsal esnekliği, Türk-İslam kültüründeki kısmi göçebeliği anımsatır şekilde, kutsalı mekânsal ve zamansal dönüşüme ve hareketliliğe paralel olarak hatırlamayı mümkün kılmış ve kutsala katılımı çok geniş bir alana yayabilmiştir. Bu açıdan mevlid ritüeli hem kültürel muhayyile hem melodik gelenek hem de yaşam tarzı ile iç içe geçmiş haldedir. Bu nokta Paul Ricoeur'nün "mitsel-poetik çekirdek" kavramsallaştırması ile işaret ettiği toplum ve mit arasındaki yorumlama ve dönüştürme faaliyetini hatırlatmaktadır.¹⁴

Mevlid ritüelinin, mitik anlatı ve müziğin toplumsal kodlarıyla, yani Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi toplumunun kendini anlamlandırma biçimiyle iç içe geçmiş varlığı Hz. Peygamber'in kişiliğinde kutsalı anlama biçiminin bir sembolü iken, modern dönemde dini anlamının önünde bir tür engel olarak görülmüştür. Buna rağmen mevlid ritüelinin emprovize icraları, dini müziğin gelişim süreci içinde bir yer edinmeye devam etmiştir. Müziğin gelişimi, söyleme imkanlarının gelişimi anlamına gelmektedir. Diğer yandan insan bilincinde açılan müzikal mekânda kutsalın anlatısının da dönüştüğü fark edilmektedir. Bir başka deyişle modern dönemde bilincin ürettiği müzikal mekân, mevlid anlatısındaki mitik boyutun yerinden edilmesiyle (eskisi gibi kabul görmemesi ile) kendi estetik varlığını yitirmiş değildir. Mevlidin estetik karakteri, sanat olayı olarak kutsaldan arındırılmış bir mekânda bile varlığını sürdürebilmektedir. Bu elbette mevlidin geleneksel karakterini tümünden yitirdiği anlamına gelmemektedir. O hala dini bir ritüel olarak varlığını korumaktadır.

¹³ Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar", 32.

¹⁴ Paul Ricoeur, "Dilin ve Mitin Poetikası", çev. Hüsamettin Arslan, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*, ed. Richard Kearney (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 134-136.

Bu açıdan mevlid ritüeli dini, tarihsel, kültürel, estetik muhayyilenin bir formu olarak kendini gösterirken aynı anda ritüelin katılımcıları için bir kurtuluş vesilesinin eşliğine işaret etmektedir. Ancak mevlid, dini ritüel vasfını kaybettiğinde onun kutsal karakteri bir nevi *de-mitolojizasyon*'a (mitolojiden arındırma) tabi tutulduğu anlamına gelebilir. Bu durumda elimizde yalnızca mevlidin formu kalır ki bu formun kendi başına geleneksel dünyadaki rolünü oynaması beklenmemelidir. Zira geleneksel dünyada mevlidin formu toplumun dini formasyonuna yani şekil almasına matuftur. Bu formasyon sayesinde toplumun kültürel ve dini muhayyilesi harekete geçebilmekte, bu dünya ve ötesi arasındaki geçişe (transformasyon) hazırlanabilmektedir. Transformasyon olayını göz ardı ettiğimizde Rudolf Bultmann'ın mitolojiden arındırma¹⁵ projesinde fark ettiği mitlerin topluma kurulan bağının yitirilmesi sorunu ortaya çıkmaktadır.

Ritüellerin toplumla kurulan canlı bağını kültürel bir gösterge olarak alımlayan modern araştırmaların Alevi semahını bir yeniden canlandırma (*revival*)¹⁶ kavramı etrafında incelemesi, mevlid bahsinde değindiğimiz son hususu daha iyi anlamamıza imkân verebilir.

2. Mistik Mekâna Yükseliş: Alevi Semahı

Çok boyutlu ontolojik bir düşünme biçimi olarak Alevi semahları, şiirin, müziğin ve dansın sürekli kendilerini yenilemeleriyle canlı kalabilen bir görünüme sahiptir. Zira semah bir şiir formu olarak alevi sözlü kültürünün¹⁷ dini, ahlaki, toplumsal ve estetik yönlerini kendisinde toplar.¹⁸ Alevi semahlarında şiirin güncelliği, mitin sürekliliğinin bir teminatı gibi görünmektedir. Geleneksel olarak mitin anlamlandırılması ritüelin tatbikatıyla mümkün olmaktadır. Şiirin güncelliği burada dini ritüelin tatbikatıyla kendini kutsallaştırır. Dahası semahın tatbikatıyla sözü getiren turnalar olmaktadır yani bu dünyayı var eden kutsalın dile gelişinden söz edilmektedir. Kutsalın dile gelişi insanın bu dünyadaki varlığının güncelleştirilmesini ifade eder. Bu bağlamda semah kutsalın varoluşuna şiiriyle, müziğiyle ve dönüşüyle/dansıyla katılır.

Alevi semahları, kültürel düzeyde kimliğin tanınması şeklinde dönüşüm gösteren bir dini ritüel olarak tarihsel seyrini sürdürmektedir. Semahın anlamının modern dönemde kimlik üzerinden okunması kimliğin sürekliliğini toplumsal simge üzerinden inşa etme amacına yöneliktir. Bu inşa kutsalın dile gelişinden farklı olarak bir kimliğin inşasına dönüştürülmek istendiğinde sosyal kodlara dolayısıyla anlam sınırlanmasına yol açabilir. Buradaki sınırlanma kimliğin salt dünyevi formasyonu olarak bireysel bir tecrübeden ziyade tarihselci bir perspektifin ifadesine dönüşüyor görünmektedir. Bu bakış aynı zamanda semahın geleneksel (kutsal) anlamını, tarihsel bir geçmişin sınırları içinde donuk bir tasvir haline getirmektedir. Oysa semahın anlam alanının müzikal ve bedensel temsili tarihsel-kimlikel tanımlamalardan çok sanat olayıdır. Sanat olayı formunda ele alındığında semah

¹⁵ Rudolf Bultmann, "Mitolojiden Arındırma Sorunu", *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, der. Cengiz Batuk, Emir Kuşçu (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013), 199-210.

¹⁶ Banu Mustan Dönmez, *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepe Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 64-65; Ulaş Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası* (İstanbul: Kolektif Kitap 2016), 59; Seyit Yöre, "Alevi-Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60(2011), 210-244.

¹⁷ Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

¹⁸ Sözlü kültür ve toplumsal dönüşüm bağlamında bk. Jack Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, çev. Damla Sezgi (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 96-97.

hala geleneksel bütüncül varlığına dair imayı koruyabilir. Sanat olayı olarak semahın bütüncül anlamını Gadamer'in festival¹⁹ kavramı açısından irdelemek mümkündür.

Gadamer, festivali, onun ilk ortaya çıkışı yahut formundaki tarihsel değişmelerin ötesinde bir "olay"ın icrası ve katılımcıların bu olaya her yıl katılarak zamansallıklarını tecrübe etmesi anlamında ontolojik boyutta ele alır. Bu minvalde semah ritüeli onun işaretlerinin bir bütün olarak tecrübe edilmesidir. Ritüelin icrası, katılımcılarının temaşasını içerir. Bu şu anlama gelmektedir: Katılımcının transformasyona uğramadığı bir temaşadan bahsedilemez. Zira temaşa, temaşa edenin temaşa edilene kendisini ait görmesi yani orada açığa çıkan şeyin etkisinde kalması anlamına gelir. Semah ritüelinde ritüelin belirli zamanlarda icra edilmesi kadar, icranın katılımcıları harekete geçirmesi ve etkilemesi söz konusudur. Semah esnasında bedenin dönüş hareketi kadar gözün (ruhun) bu dönüş katılışı yani temaşa, semahı bütünsel bir ritüel haline getirir. Başka bir deyişle semah ritüeli kutsal tecrübesi bağlamında kendisine ait bir zamansallık üretir ve bu zamansallık içinde katılımcı transformasyon tecrübesi yaşar.

Bu noktada festival kavramının zamansallığı, bir aşkınlık (*transcendental*) tecrübesi olarak bilinçte açığa çıkar. Burada aşkınlık ritüel esnasında katılımcının gündelik hayatın sınırlarını aşması ve manevi bir alana geçişi demektir. Böylece transformasyon süreci ritüeli salt görsel-işitsel ve bedensel işaretler sistemi olarak değerlendirmenin eksikliğini açığa çıkarır. Daha açık deyişle semahın salt estetik (söz/şiiir, müzik, dans) boyutuyla ele alınmasının bizi ritüeli anlamaya sevk etmeyeceği fark edilir. Zira söz, müzik ve dans kendi ötesine işaret edebilme yeteneğinin yanı sıra katılımcıyı/inananı farklı bir anlam dünyasıyla yüzleştirir.

Semah, söz, müzik ve bedenin göğe (kozmetik birliğe) dair imalarıyla kutsalı bu dünyanın zamansallığında ve bedenselliğinde surete büründürmektedir. Semah kozmik imalarıyla bu görünür dünyayı aşmak istemekte yani katılımcıyı kutsalın saflığına erdirmeye çalışmaktadır. Bedenin bu dünyadaki sınırından hareketle göğün sınırsızlığına doğru yönelme bağlamında semah bir tür diyalog formunu kazanır: reel ve ideal, oluş ve bozulmuş, çağrı ve cevap arasında bir diyalog. Bu karşılıklı diyalog semah ritüelini oluşturan bedensel dönme hareketi ile temsil edilir.

Semah'ta üçlü bir dans aşaması söz konusudur. İlk aşama ağır bir başlangıç olan ve oturak adı verilen bölümdür, ikinci aşama yeldirme denilen ve başlangıçtan daha ritmik olan bölümdür; en son aşama ise ritmin zirveye ulaştığı "şahlama" denilen bölümdür. Bu aşamalarda katılımcılar hem kendi etraflarında hem de bir daire biçiminde birlikte dönerler. Buradaki düzen gökssel tasarımın bir temsilidir. Bu temsil sayesinde katılımcı bilinç, insan ve kâinatın birliği tasavvurunu içselleştirme ve bu hakikati kendi eylemlerinde açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu temsil hakikatin suretidir. Bu suret (*form*) içinde insan kendi hakikatini kavrayabilir. Böylece semah, klasik kozmolojilerin ritüelleri nasıl şekillendirdiğinin ilgi çekici bir örneği olmaktadır. Burada asıl olan şey insan bilincinin ve tecrübesinin daima belli formlar içinde şekil alarak anlam kazanmasıdır. Bu yönüyle temsil, ontolojik bir anlama biçimi olarak ritüeli insanın kozmik birliği yeniden kurma eylemi haline getirir. Yani her ritüel, kozmik hakikatin şimdi-burada yeniden inşası olarak ele alınır.

Alain Badio'nun dansın anlamı konusunda ortaya koyduğu şu görüşler semahın dönüşünü anlamamıza imkân sunabilir:

¹⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/ 172.

Dans tüm hakiki düşüncecinin bir olaya bağılı olmasının metaforudur. Zira bir olay tam da meydana gelme ile meydana gelmeme arasında kararsız kalan ortadan kayboluştan ayırt edilemeyen ortaya çıkıştır. (...) O halde dans olay olarak düşünceye delalet eder, ama henüz adı olmadan önceki, hakiki ortadan kayboluşunun en uç sınırında, adın korunması olmadan yitip giden düşünceye. Dans henüz karar verilmemiş düşünceyi taklit eder. (...) dansta sabitlenmemiş olanın metaforu vardır. Böylelikle dansın mekânda zamanı oynamak zorunda olduğu açıklığa kavuşmaktadır. Zira bir olay adla sabitlenişinden yola çıkarak tekil bir zaman kurar.²⁰

Semahtaki dönüş, Badio'nun işaret ettiği anlamda bir metafor olayını, sınır tecrübesi olarak göze sunmaktadır. Bu sınır, olan ve olması gereken arasında olan ve bozulan insan varlığının sürekli kendine gelme-dönme hareketini insan bilincine açık etmektedir. Burada gören ve olan, temaşa eden ve tecrübe eden aynı olaya, ritüele -Gadamer'in ifadesiyle festivale- aittirler. Semah'ın dönüşüyle açığa çıkan kutsalın tezahürü insanın hakikatini, insana geri vermektedir. Dolayısıyla dönüş hareketi hem hakikate ait olmakta hem de surete bürünmektedir. Hakikat ve suretin birlikteliği yahut ayrılmazlığı dansın metaforik boyutuyla görünür olmaktadır.

Burada kutsalın tezahürünün göze dair kavramlarla ele alınması, suret ile hakikat arasında kurulan sınır ilişkisinin aslında mitik düşüncede ve metafiziksel düşüncede farklılaştığını göstermesi açısından elzemdir. Semah ritüelinde dönüş, kozmik hakikati yani kutsalın tezahürünü kabullenen mitik düşünce için bir olay olarak zamansallaşırken, metafiziksel düşünce ideal yani tümelin bilinç içinde tezahürünü hakikatin tezahürü olarak kabul eder. Böylece beden ve bedensel mekân aşılmış olur. Bu yaklaşım mitik düşünceyi geride bırakmak isteyen Platoncu bir tavidir. Bilahare kartezyen düşünce metafiziksel düşüncecinin sınırına giderek düşüncecinin egemenliğinde bedene ikincil (kuşkulu) bir yer bırakacaktır. Bu iki düşünme tarzına karşı semah bedeni harekete geçirmekte yani metafiziksel yaklaşıma karşı mitik yaklaşımın bir tezahürü formunda direnmektedir.

Semahın metafiziksel paradigmalara direnci, bedeninin metaforik düzeyde bile insana dolaysız etki etmesiyle mümkün olmaktadır. Düşünce ve bedensellik arasında çizilen metafiziksel sınır, ritüelde düşünce ve bedeninin birlikteliği sayesinde bu dünya ve ötesini aynı anda tecrübe etmesiyle aşılır. Dansın metafor olması bahsettiğimiz sınırın aşılması olayı olarak ele alındığında onun formu geride bırakılmayacak bir tekillik arz eder. Dansın zamansallığı içinde kutsalı anlama-hissetme-bedensel yaşama hadisesi ile düşüncecinin sözün *linear* (mantıksal, dilsel) yapısı içinde kutsalı anlaması arasında en belirgin fark açığa çıkar. Metafiziksel düşünce ideali bedenselliğin etkisinin asgari olduğu bir felsefi bilinç mekânında kurgular. Semah ise insanı bir yandan mistik mekâna yükseltirken diğer yandan mistik (kutsal) mekânı bedenselleştirir yani fiziksel-mekânsal bir surete büründürür. Bu durum, görebildiğimiz kadarıyla, insanın bütünlüklü varlığının -kozmetik birliğinin- yeniden hatırlanması anlamına gelmektedir.

Alevi semahının, daha çok sözlü kültür ve kırsal mekânda tarihselleşmesi onu yerelliğe, yerel bir kimliğin göstergesi olarak ele alınmaya sevk etmiştir. Bunun karşısında Mevlevi ayini, yazılı kültür ve şehir mekânı içinde kurumsallaştırmıştır. Bu noktada yazılı kültür ve şehir mekânı ile Mevlevi ritüelinin nasıl bir mekânsallık kazandığı sorusu karşımıza çıkmaktadır.

²⁰ Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 76.

3. Kainat-Şehir Ontolojisinin Tezahürü: Mevlevî Âyini

Alevî semahı geleneksel olarak kırsalda gerçekleşen festival görünümünde iken, Mevlevî âyini sadece şehirde gerçekleşen bir festival görünümündedir. Bu festivalde şehrin anlamına katılma, şehrin insana sunduğu imkanlar sayesinde şiir, müzik, dans eşliğinde yeni bir mekân kurma olayı cereyan eder. Mevlevî ayininin festival karakteri ritüel esnasında kutsalın tezahürünün olaysallığı ve zamansallığını şehir mekânına ait görmesiyle özel bir karakter kazanır.

Mevlevî âyini, Mevlâna Celâleddin Rumi'nin tarihsel, sembolik kişiliği etrafında ve yazının ağırlığı içinde kurumsallaşmıştır. Bir başka ifadeyle Mevlevî âyini, Mevlâna'nın Mesnevî ve Dîvan'ında yer alan Farsça şiirlerinin müzikal bestesi ve kozmik dönüşün temsili olan bir dönüfle (sema') oluşturulmuş tarihsel ve beşeri bir kurumsal yapıdır. Bir yapıya bürünme hadisesi olarak ayin hem Mevlâna'nın sembolik ve tarihsel kişiliğinin bir hatırası hem de onun sembolik kimliğinde açığa çıkan kutsalın şehirdeki bir tezahürü olarak alımlanagelmıştır. Seküler anlamda şehir bir beşeri faaliyet ve kurumsallaşma alanı olarak kendi sınır çizgilerine sahiptir. Bu sınır çizgileri eskiden kaleler ve dikili taşlarla gösterilirken, modern dönemde trafik levhaları ile temsil edilmektedir. Ne olursa olsun şehir, daima bu sınırlar sayesinde kırsaldan kendisini ayırmıştır ve bu ayrışma sayesinde belli bir yer şehir mekânı olarak ayırt edilir hale gelmiştir.

Buna karşın Mevlevî âyininde şehri belirginleştiren sınırlar, kozmolojik bir tasavvurun gerçekleşme sınırındır. Yani o kozmosun sınırları belli bir mekânda temsilidir. Şehrin bir ideali gerçekleştirmek yani kozmosun temsilini oluşturmak üzere inşa edilmesi fikri felsefi olarak Platon'dan beri ele alınan bir husustur. Sokrat daima şehirde konuşur²¹ ve kırsalı felsefi düşüncenin yol alamayacağı mekân olarak tasavvur eder. Kısacası şehrin dışı kozmolojiyi yansıtmaya kabiliyetine sahip görünmemektedir.²² Mevlevîlik şehri kozmosun temsil edilebildiği yegâne yer olarak gördüğü için, kozmosun anlatısı olan ritüel ancak şehirde kendi mekânını kurabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında çifte temsilden bahsedebiliriz: Kozmos şehirde yansıtılır; ayin ise şehri kendisinde yansıtır. Böylece ayin ve şehir birbirlerine ait olarak kozmosun mikro ve makro temsillerine dönüşürler.

Kozmosun şehrin sınırları içinde tecelli etmesi bağlamında Platon şehri ideal bir bütünlük olarak görür ve bu tasarımını *Devlet* adlı eserinde dile getirir.²³ Sokrat'ın şehrin sınırlarını felsefi dil ve düşüncenin sınırı olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir.²⁴ Klasik İslam düşüncesinde Farabi, erdemliler şehri olarak idealize edilen mekânın dışında kalan şehirleri deformasyona uğrayan şehirler olarak nitelendirir.²⁵ Şehrin sınırlarını belirleyen şey öncelikli olarak logosun tezahür alanıdır. Logos, kozmosun birliğinin bilinçte, dilde ve eylemler üzerinden şehirde açığa çıkan ifadesidir. Bu nedenle logosun şehri belirlemesi aslında kozmosun birliğini fark eden felsefi aklın şehir mekânını mesken edinmesidir.

²¹ Ebru Pehlivan, "Düşüncenin Meskün Mahalleri: Sınır, İnşa, İskân ve Mesken" *Felsefede Kent ve Kent Hakkı*, ed. Özgür Güvenç - M. Ertan Kardeş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2021), 24-25

²² "Köye gitme, Köy adamı ahmak bir hale sokar. Akli nursuz, fersiz bir hale getirir. Ey seçilmiş temiz adam, Peygamber'in sözünü dinle. Köyde yurt tutmak aklın mezarıdır." Mevlâna Celâleddin Rumi, *Mesnevî*, Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1991), 3/41.

²³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999).

²⁴ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 116-122.

²⁵ Fârâbi, *Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

Klasik İslam düşüncesinde sudûr nazariyesi, kozmik birliğe katılma imkanını logosun insan aklında tezahürüne bağlama anlamına gelmektedir.

Fârâbî'nin *İlimlerin Sınıflandırılması* adlı eseri,²⁶ logosun şehirde teşekkülünün başka bir boyutunu açık etmektedir. Farabi, ilimlerin sınırlarını belirlerken onları kozmolojik tasavvurda mekânsallaştırır. Her ilim kendisine ait sınırlar yani konumu içinde amaçladığı hakikati açığa çıkarabilir. Hal böyle olunca, ilimler kozmolojik hiyerarşik bir düzen içinde anlam ve değer kazanmaktadırlar. Kozmolojinin şehre ve şehrin unsurlarına yansması bu ilimlerin konumuna göre farklılıklar gösterir.

Kozmosun temsili olarak şehir daima dilsel ve entelektüel sınırları ifşa eder. Bu sınırlar Mevlvî âyinine selam olarak ifade edilen bölümlerle, tasavvufi ifadesiyle makamlarla temsil edilmektedir. Her selam bir sınırdan başka bir sınıra, bir makamdan başka bir makama geçiş şeklinde ortaya çıkar. Bu geçişler yoluyla kutsalın tezahürü, sınırlara riayet ederek sınırların tek tek aşılması anlamında paradoksal bir görünüme bürünür. Bu kozmik birliğin temsilinin sınır paradoksu ile teşekkül edebildiğini gösterir.

Mevlevî âyini, 17. yüzyılda son şeklini²⁷ almıştır. Bu yüzden uzun denebilecek bir teşekkül sürecine sahiptir. Bu yönüyle de o kendi tarihsel (orijinal) sınırlarını aşan ve kozmik birliği kendinde temsil kabiliyeti kazanan bir zamansal süreci ima eder. Semahanelerin yaygınlık kazanmasıyla Mevlvî âyini kendine ait bir mekânsal sınır çizmiş ve bu sınırlar içinde şehirde sembolik yapıya dönüşmüştür. Semahane mekânı Sonsuz (kutsal)'un tezahürünün daima belli sınırlar içinde vuku bulduğunu gösteren sembolik bir yapıdır. Böylece sınırlar, sınır ötesinin kendisinde tezahür edebilmesi anlamında bir zamansallığa işaret ederler.

Bu açıdan semahaneler, dünyeviliğin yol açtığı deformasyona yani unutuşa maruz kalan insanı kutsal aslı mekânına davet eden ve orada kutsala katılımı mümkün gören bir hatırlama ve hatırlatma mekânı olarak anlam kazanır. Mevlvî âyini insanın kamil insan olma yolculuğunda bir hatırlatma eğitimidir. Gösterme yoluyla hatırlatarak verilen eğitim, Mevlvî kültürün bir parçasıdır. Bu yönüyle şehrin medeniyet mekânına dönüşmesi kendisinde göstererek hatırlatma olayının tezahür etmesidir. Ancak burada klasik metafizik ile Mevlvîlik arasındaki fark açığa çıkar. Metafizikte logos, tikeller arasındaki ilişkiyi bütüne referansla ele alma durumudur. Mevlvîlik buna karşın göz (görme-gösterme) ve kulağı (işitme) en az söz (logos) kadar dikkate alır. Zaten sema kelime anlamıyla işitmek demektir. Bu durumda göz işitmeye (dinlemeye) eklenen bir şey midir?²⁸

Mevlevîlikte sema hem müziği hem de dinlemeyi aynı anda ifade edebilen bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Mevlvî âyini mukabele olarak da ifade edilmektedir.²⁹ Mukabele bir karşılaşmayı, ya da karşılık vermeyi ima eder. Bu açıdan dinleme bir karşılık verme yani diyalog olarak düşünülebilir. Bu noktada dinleme, hakikatin çağrısına kulak verme, hakikati anlamak olarak düşünülmektedir. Göz ise hakikatle karşılaşmanın bir işareti olabilir. Sınırı fark eden göz açısından yer, semboller aracılığıyla mekânsallaşır. Dinlemek, mekânın zamansallığını yakalamaktır. Bu yönüyle sema mekânına odaklanan gözün ve dinlemenin birliğe yani hakikate ulaştırması amaçlanır.

²⁶ Farabi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990).

²⁷ İsmail Ankaravî, *Minhacü'l-Fukara*, haz. Saadetin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 365-393.

²⁸ "Görmek eklenmemedir." Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 1/126.

²⁹ Türkan, Alvan-M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 229.

Modern dönemde Mevlevî âyininin, dinleme (mukabele) tecrübesini arka planda bırakarak daha çok gözün (teşhir) konusu haline gelmesi, onun estetik anlam fazlalığıyla ilgili görünmektedir. Klasik kozmolojide insanın her boyutu kozmik birlikte anlam bulurken, modern dönem göze dayalı bir düşünce biçimine sahip olduğu için insanın hakikatini dünyevi olgusalığında aramaktadır. Bu farklılık kutsalın tezahürünün yeniden anlatısında açığa çıkar. Klasik kozmolojik düşüncede sınırlar, kendilerini aşarak birliğe ulaşan bir anlatıyı mümkün kılarken modernizmin anlatısında Mevlevî âyini estetiğin sınırları içinde bir olgu olarak değer kazanmaktadır.

Klasik kozmolojide şehir ve ayin arasında sınırlar yoluyla kurulan bağ hakikate ulaşmanın kutsal mekânın kuruluşuyla mümkün olması anlamına gelir. Buna mukabil modernizm (sekülerlik) şehri niceliksel sınırlara göre algıladığında şehir ve ayin arasındaki bağ salt tarihsel ve estetik bir olgu olarak gündeme gelmektedir. Bu açıdan klasik şehir ontolojisinin bir yorumu olarak Mevlevî âyini, ritüelin sınırlarını ve mekân kurucu boyutlarını daha açıkça anlamamıza imkân vermektedir. Kutsal mekânın inşa/imar imkânı bağlamında Mevlevî âyini modern dönemde bile hala bir şekilde şehrin (özellikle Konya'nın) bir sembolüdür ve bu sembol yoluyla ona katılan bir dönüşüme (transformasyon) uğratabilmektedir.

Sonuç

Dini ritüeller, katılımcıları için insanı dünyanın hergünlüğünden sıyrarak ve onu kendisinde tutan bir olay olarak dünyayı sembolik boyutta yeniden kurarlar. Dini ritüellerin olay karakteri, modern seküler paradigmanın ortaya çıkışıyla sembolik-zihinsel bir anlatı olarak değerlendirilmiştir. Aydınlanma ile marjine itilen dini ritüeller, postmodernizmle birlikte yeniden toplumsal görünürlük kazanmıştır. Bu paradigma dönüşümlerinde dini ritüeller, kendi tarihsellikleriyle bile bir direnç noktası ve anlam kaynağı olmayı sürdürmüştür.

Dini ritüeller, insanın dünyadaki varoluşunu saflık ve bütünsellik açısından konu edinirler. Orada insanın dünyadaki varlığı (dünyevileşme) kozmik birliği bozan yani deformasyona uğratan bir süreç olarak görülmüştür. Bu yüzden, dini ritüeller insanın kendi hakiki varlığına/fitratına dönüşü ve kozmik birliğin yeniden sağlanması için bir transformasyon süreci olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle dini ritüeller, kozmik birliğin sembolik tezahürünün mekânsal temsili olarak belli formal-tarihsel yapılarla bürünürler.

Bu perspektifle uyum içinde, mevlid ritüeli, Hz. Peygamber'in kutsal varlığını, doğumuyla yaşanan olağanüstü olayların müzikal anlatısıyla sunar. Türk-İslam kültüründe bilinen destanlardaki kahraman kültürüne benzer şekilde mevlid anlatısı olağanüstülük ile aşına olanın bir eşliğini ifade eder. Bu eşikte kişilerin dini muhayyilesi harekete geçirilir ve böylece onların kutsala dair anlam dünyasına katılımı sağlanır. Bu katılım, daima bir geçiştir yani bu dünyanın kaosundan, kutsalın kozmik birliğine geçiş olarak değerlendirilmiştir.

Alevî semahı şiir, müzik ve dansla yapıya bürünmüş bir dini ritüeldir. Dans boyutuyla mevlid ritüelinden farklılaşır. Genellikle o, yerellik/kırsallık ve sözlü kültür kavramlarıyla birlikte düşünülmüştür. Modern dönemde Alevî semahı kültürel kodlarla düşünmenin ve kimliği tanımanın bir göstergesi olarak yeniden gündeme gelmiştir. Göstergibilimsel yaklaşım, Alevî semahının kutsalla yani sınır ötesi (görünmeyen) ile ilgisini dışarıda bırakarak onu bir kültürel sembol gibi ele almaktadır. Oysa, Alevî semahı, ontolojik olarak kutsalın tezahürünü açığa çıkarmak için dilselliği, zamansallığı ve bedenselliğiyle sembolik

bir mekân kurmaktadır. Metafiziksel düşünme biçimleri bedenselliği olabildiğince geride bırakarak zihinsel (ideal) bir hakikat tasavvuru kurarken Alevî semahı beden dönüş esnasında mistik mekânın bütünlüklü bir görünümünü sunar. Kutsalın zaman ve mekân içinde tezahürüyle Alevî semahı katılımcılarını yerelliğin sınırından evrensel-kutsal olanın sınırına transfer eder. Böylece Alevî semahı, kozmik birliğin yani evrenselliğin söz ve kültürün yerelliği içinde teşekkülü olarak kendini fark ettirmektedir.

Alevî semahından farklı olarak Mevlevî âyini şehir kültürüyle iç içedir. Mevlevî âyininin tarihsel olarak şehirlerde görünürlük kazanması, Mevlevîliğin kozmik temsili ancak şehirde mümkün görmesi yüzündendir. Çünkü şehir, kozmik birliği kendisinde yansıtan bir bütüncül yapıdır. Bu bütüncül yapısı nedeniyle Mevlevî âyini şehirde icra edilebilir. Şehrin Mevlevî âyini için bir açık mekân olması onun dili, müziği ve dansıyla insanları bir araya toplayarak şehrin imkanlarını şehirde yansıtmaya özelliği yüzündendir. Kozmik birliğin temsili olarak şehir, Mevlevî âyinde sembolik karakter kazanır. Böylece şehir ve Mevlevî âyini birbirine ait olur. Bu karşılıklı aidiyet içinde âyin dediğimiz ritüel evrenseli, kendi sembolik mekânında yeniden kurduğu açığa çıkmaktadır.

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

Kaynakça

- Alvan, Türkan. M. Hakan Alvan. *Saz ve Söz Meclisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 2016.
- Ankaravî, İsmail. *Minbâcu 'l-Fukara*. haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Batuk, Cengiz. "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal* 6/1 (Mart 2009), 27-53.
- _____. *Mitoloji ve Tarihsellik, Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bultmann, Rudolf. "Mitolojiden Arındırma Sorunu". *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. der. Cengiz Batuk - Emir Kuşçu. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013.
- Dönmez, Banu Mustan. *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepe Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- During, Jean. "What is Sufi Music?". *The Heritage of Sufism Volume II, The Legacy of Medieval Persian Sufism*. ed. Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld Publication, 1999.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- _____. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Simav Yayınları, 1993.
- Farabi. *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- _____. *Medinetül Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gadamer, Hans-George. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsametdin Arslan - İsmail Yavuzcan. 1. Cilt. İstanbul Paradigma Yayınları, 2009.
- Goody, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. çev. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Ingarden, Roman. *The Work of Music and the Problem of Its Identity*. trans. Adam Czerniawski. California: University of California Press, 1986.
- İçli, Ahmet. "Yaratılışın Öyküsü Olarak Mevlid: Mevlid ve Mitoloji İlişkisi". *Turkish Studies* 7/3 (2012), 1499-1516.
- Ong, Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- Palmer, Richard. E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitabevi, Yayınları, 2008.
- Pehlivan, Ebru. "Düşüncenin Meskûn Mahalleri: Sınır, İnşa, İskân ve Mesken". *Felsefede Kent ve Kent Hakkı*. ed. Özgür Güvenç - M. Ertan Kardeş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Pekolcay, Necla. "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/6, (1954), 40-64.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- _____. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- Ricoeur, Paul. "Dilin ve Mitin Poetikası". çev. Hüsametdin Arslan. *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları*. ed. Richard Kearney. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 3. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1991.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul Dergâh Yayınları, 2008.
- Tatar, Burhanettin. "Mevlid Kıraati Bağlamında Şiir-Müzik İlişkisi: Felsefi Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 739-756.
<https://doi.org/10.33415/daad.1107971>
- Yöre, Seyit. "Alevi-Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011), 210-244.



Balıkesir’de Karesioğlu Emir Bey Türbesi

► Araştırma makalesi / Research article

Sevil DERİN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü / *Asst. Prof., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Art History* | ROR ID: [053f2w588](https://orcid.org/053f2w588)
| Manisa, Türkiye

ORCID: [0000-0003-4487-9451](https://orcid.org/0000-0003-4487-9451) | sevil.derin@cbu.edu.tr

Atf: Derin, Sevil. "Balıkesir’de Karesioğlu Emir Bey Türbesi", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 121-136

Öz

13. yüzyılda Anadolu’ya akın eden Türkmen boyları daha sonraları batıda, Bizans-Selçuklu sınır boylarında bağımsızlığını ilan eden birer uç beyliği haline almıştır. Karesioğulları Beyliği de bunlardan biridir ve Balıkesir, Çanakkale ve Edremit’in çevresini kapsayan bölgeye hakim olmuştur. Ancak beyliğin ömrü çok uzun sürmemiş, daha kuruluş aşamasındaki Osmanlılara tabi olmuş, hanedan üyeleri de uzun yıllar Osmanlılara hizmet etmiştir. Karesioğulları’ndan günümüze Karesi Bey’in 20. yüzyıl başında yıkılarak yeniden yapılan türbesi ve Bergama’da bir mescid minaresi dışında başka bir mimari eser ulaşamamıştır. Üstelik bunların Karesioğulları’na ait olduğu konusu da tartışmalıdır. Her ne kadar Osmanlı tabiiyetinde yapılmışsa da makaleye konu olan ve Karesioğlu ailesine mensubiyeti anlaşılan Emir Bey’in türbesini bu kapsamda ele almak konunun özgün değerini açığa çıkarmak açısından önemlidir. Tarihi kaynaklar, türbenin Karesioğlu Emir Bey’e ait olduğunu ve bir zaviye içinde yer aldığını göstermekte ancak bu kişinin kim olduğu ve ne zaman yaşadığını belirtmemektedir. Türbeden başka bir yapı ya da kalıntıya rastlanmadığı ve herhangi bir kaynaktan anlatılmadığı için zaviyenin yapısı da belirsizdir. İleride türbenin bulunduğu alanda yapılacak kazı çalışmaları ve araştırmalar, zaviye hakkında net bilgilerin ortaya çıkmasına imkân taniyacaktır. Bu çalışmada zaviyeden geriye ayakta kalabilen tek yapı olan türbe tanıtılmaya çalışılmıştır. Çalışma sonucunda türbenin Türk-İslam mimarisinde onbirgen plan şemasına sahip tek türbe olduğu, örtüsünün hiç yapılmadığı dolayısıyla bir açık türbe şeklinde inşa edildiği anlaşılmıştır. Yapı bu mimari özellikleri sebebiyle Türk-İslam sanatı içinde özel bir yere sahip olabilecek niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Sanatı, Balıkesir, Karesioğulları Beyliği, Zaviye, Türbe

The Tomb of Karesioğlu Emir Beg in Balıkesir

Cite as: Derin, Sevil. "The Tomb of Karesioğlu Emir Beg in Balıkesir", *Milel ve Nihal* 21/1 (2024): 121-136

Abstract

Turkoman tribes invading Anatolia in the 13th century declared independence and became "Frontier Principalities" in the western Byzantium-Seljuk borderlines. Karesioğlu Tribe was one of them, and they reigned the area including Balıkesir, Çanakkale, and the precinct of Edremit. Karesioğlu, however, did not survive long, declared his subjection to the Ottomans which had just been established, and dynasty members served them for years. No architectural work remains today except Karesi Beg’s tomb, which was demolished and rebuilt at the beginning of the 20th century, and a minaret of masjid in Bergama. Moreover, it is also disputed that these buildings belong to the Karesioğlu. Although it was built under the subjection of Ottomans, it is important to discuss the tomb of Emir Bey, which is the subject of the article and is understood to be a member of the Karesioğlu family, in this context in order to reveal the original value of the subject. Historical sources indicate that the tomb belongs to the Karesioğlu Emir Beg and is inside a zawiya, but sources did not mention who the Karesioğlu Emir Beg is and when he lived. The structure of the zawiya is unclear since no other construction or remains except for the tomb were found and it is not mentioned in any source. For the present, archaeological excavation and investigations in the zawiya area seem to be the only studies that will reveal the unknowns about the zawiya. The tomb that is the only structure that remains from the zawiya is tried to be introduced in this study. At the conclusion, it is understood that it is the only tomb having an eleven-triangle plan scheme, constructed without a coverage, thus built as an uncovered tomb. Due to these architectural features, the building has a special place in Turk-Islamic art.

Keywords: Turkish Art, Balıkesir, Karesi Principality, Zawiya, Tomb

Giriş

Osmanlı topraklarına katılma tarihi kesin olarak bilinmeyen ancak 1361’den sonra olduğu düşünülen Karesioğlu Beyliğine ait bir mimari eserin varlığı konusu belirsizdir.¹ Bugün Balıkesir merkezinde yer alan Karesi Bey Türbesi de böyledir ve bu eser, 1898 Balıkesir depreminde hasar görüp aynı yıl onarılmıştır. Bundan yaklaşık yirmi iki yıl sonra ise tamamen yıkılarak, 1922’de bugünkü türbe inşa edilmiştir. Bu yeni inşa edilmiş türbe döneminin özelliklerini taşıyan, farklı bir form ve üslupla yapılmıştır. Dolayısıyla ilk Karesioğlu türbesi hakkında bir bilgi mevcut değildir.² Öte yandan Karesi soyunun 18. yüzyıla kadar devam ettiği aileye mensup kişilerin Osmanlı tarafından verilen vakıfları yönettikleri, tımar sahibi ve yaya müsellemlerle Osmanlı devlet teşkilâtında görev aldıkları bilinmektedir.³ Dolayısıyla inşa ettirdikleri eserler Osmanlı dönemine rastladığı için bu dönem içinde değerlendirilmektedir.

Makaleye konu olan Karesioğlu Emir Bey Türbesi de böyle bir yapıdır. Çünkü Karesioğulları Beyliği zamanında zikredilen isme tesadüf edilememektedir. Bu noktadan hareketle makalenin temel argümanlarından biri Karesioğlu Emir Bey’in kim olduğu sorusu olmuştur. Bu konuda yapılan tahminler daha önce yazılmış bazı kaynaklarla desteklenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın dikkat çektiği bir diğer konu ise türbenin on bir kenarlı bir gövde formuna sahip olmasıdır. Yapı ayrıntılı şekilde tavsif edilirken bu özellikler vurgulanmıştır ve sonraki bölümde Türk-İslam türbelerinin mimari şemalarıyla bir benzerlik arama yoluna gidilmiştir. Son olarak yapının bir örtüsü bulunmayışına dikkat çekilmiş bu nedenle açık türbeler ve açık türbe geleneği bağlamında bir değerlendirme yapılmıştır. Yöntem olarak klasik sanat tarihi çalışmalarında yapıldığı gibi, gözlem, betimleme, belgeleme ve kaynaklarla verileri destekleme yoluna gidilmiştir.

1. Tarihi Çerçeve

1071’de Anadolu’ya ulaşan Türkmen Beylikleri 1074’te Anadolu’nun batı sahillerine ulaşmış, 1075’te İznik’i başkent yaparak Anadolu Selçuklu devletini kurmuştur.⁴ Bu tarihten sonra Selçuklular Bizans ve haçlı seferleriyle uzun süre mücadele etmiştir. Selçuklu sultanı I. Kılıçarslan’ın vefatı üzerine Selçuklular Batı Anadolu’dan çekilmek zorunda kalmış ve bölge tekrar Bizans hakimiyetine girmiştir. 1206 yılından itibaren Türkmenler bölgeye akın etmeye başladığında Bizanslıların büyük bölümü bölgeyi terk etmiştir.⁵ Doğuda artan Moğol baskıları, Anadolu’da Selçuklu saltanatını tehdit etmekte, Türk nüfus ise batıya doğru ilerleyerek, uç beyleri önderliğinde Selçuklu-Bizans sınırlarını doldurmaya ve buralarda daha sonraları bağımsız birer uç beyliği olacak şekilde yerleşmekteydiler. Bunlardan Karesi Beyliği, XIV. yüzyıl başlarında Balıkesir çevresi ile Çanakkale ve Edremit’i de içine alacak şekilde kurulmuş bir uç beyliğidir. Karesi beyliğinin kurucusu, Danişment ailesine mensup olan

¹ Bugün Bergama’da bulunan Gündük Minare’nin Karesioğulları zamanın yapıldığı düşünülmektedir. Bk. Bozkurt Ersoy, *Bergama Camii ve Mescitleri* (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 79.

² Türbe hakkında geniş bilgi için bk. Hakkı Önkol, “Karesi Bey’in Türbesi”, *Prof. Dr. Bozkurt Ersoy Armağanı* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2023), 384.

³ Zerrin Günal Öden, “Karesioğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001.

⁴ Aynur Durukan, “Ortaçağ Türk Tarihinde Balıkesir ve Çevresi (1080-1453)”, *Bitek Kent: Balıkesir* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 55–67.

⁵ Abdülmecit Mutaf, *Salnamelere Göre Karesi (1847-1922)* (Balıkesir: Zağnos Kültür Ve Eğitim Vakfı, 2003), 5.

Kalem Bey ve oğlu Karesi Bey'dir.⁶ Danişmentliler XI. yüzyılın ikinci yarısında Orta Anadolu'da, Melik Danişment Gazi tarafından kurulmuştur. Beylik Selçuklular tarafından alınınca, Danişment ailesine mensup Nizamüddin Yağıbasan oğullarından Zahirüddin İli, Muzafferüddin Mahmud ve Sinaneddin Yusuf, Selçukluların hizmetine girmiş ve emirlik yapmışlardır. Anadolu'nun Selçuklular tarafından istilası sırasında Kalem ve Karesi Beyler de diğer uç beyleri gibi Batı Anadolu'yu istilaya başlamışlar ve olasılıkla 1302 yılından sonra Bergama ve Balıkesir'i alarak beyliklerine başkent yapmışlardır.⁷

Ancak Osmanlı Devleti daha kuruluş aşamasındayken, 1361 yılı sonrası, Karesioğullarının içindeki taht kavgalarından yararlanarak beyliğin idaresini ele geçirmiştir. Karesi Bey, Moğollardan kaçarak kendisine sığınan halkı ve Dobruca'dan gelen Sarı Saltuk Türkmenlerini işgal ettiği yerlere yerleştirmiş ve bölgede Türk nüfusu arttırmıştır. Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey'in hangi tarihlerde vefat ettikleri belli değildir. Ancak Karesi Bey'in 1328'den önce öldüğü tahmin edilmektedir. Türbesi Balıkesir'de bulunmakla beraber kitabesi mevcut değildir. Karesi Bey'in ölümünden sonra Demirhan, Yahşi ve Dursun isimlerindeki üç oğlundan, Demirhan Balıkesir emiri olmuş, Yahşi Bey Bergama beyliğinde bulunmuş ve Dursun Bey ise Osmanlı hükümdarı Orhan Gazi'nin yanına kaçmıştır. Osmanlılara sığınan Dursun Bey, topraklarının bir kısmını Orhan Gazi'ye vermek suretiyle Karesi hükümdarı olmak istemiş, 1345'te Orhan Gazi ile Balıkesir üzerine yürümüşlerse de Demirhan Bey Bergama'ya kaçmıştır. Dursun Bey kardeşi Demirhan Bey ile anlaşmak üzere Bergama kalesi önüne geldiği sırada kaleden atılan bir okla öldürülmüştür. Bunun üzerine Balıkesir Karesi Beyliği'nin diğer bazı yerleri Orhan Gazi tarafından ilhak olunduktan sonra Demirhan da teslim olmuştur. Karesi Beyliği'nin Bergama hükümdarı Yahşi Bey hakkında, on beş şehir ve bir o kadar kale ile yirmi bin askerli donanmaya sahip olduğundan başka bilgi bulunmamaktadır. Yahşi Bey'in vefatı da 1345'ten önce olmuştur. Bu tarihten önce yine Truva ve Edremit taraflarında yani Karesi'nin sahil kısmına Karesioğlu Süleyman Bey hâkimdir. Bu kişinin Demirhan Bey'in oğlu ve 1357 senesinde hayatta olduğu tahmin edilmektedir. Beyliğin kalan bu son kısmının alınması da Osmanlı şehzadelerinden I. Murat'ın tahta çıkışından sonradır (1361).⁸ Osmanlılar Karesi donanması ve onların değerli kumandanları sayesinde Rumeli tarafına kesin zaferlerle sonuçlanan seferler yapmıştır.⁹

1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı'nda Yıldırım Beyazıt'ın yenilmesiyle, Balıkesir ve civarı da Timur ordusunun yağmasına maruz kalmıştır. Timur'un Anadolu'yu işgaline kadar süren kuruluş dönemi, bu istila sebebiyle duraklamış, bu süreçte Osmanlı Devleti topraklarında beylikler kurulmaya başlamış ve şehzadeler arasında taht kavgaları çıkmıştır. Bu durum Timur'un Anadolu'dan çekilmesine ve Çelebi Mehmet'in Osmanlı Devleti'ni tekrar toparlamasına kadar sürmüştür.¹⁰ Bundan sonra Balıkesir, İmparatorluğun bünyesinde bir Anadolu şehri olarak kalmıştır. Balıkesir merkez olmak üzere Karesi Sancağı

⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 78–81.

⁷ Zerrin Günel Öden, *Karasi Beyliği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 24.

⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 78–80.

⁹ Orhan Bey'in oğlu *Süleyman Paşa* Karesi kumandanları ile *Kantakuzen'e* yardım etmek için Rumeli'ye geçerek Çimpe Kalesi'ne yerleşmiş (1353), daha sonra da Gelibolu ve çevresini fethederek buralara Türkleri yerleştirmiştir. Bk. Anonim, *Cumhuriyetin 50. Yılında Balıkesir-1973 İl Yıllığı* (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1973), 6.

¹⁰ Mutaf, *Salnamelere Göre Karesi (1847-1922)*, 8.

Osmanlı idari teşkilatında, Anadolu Eyaleti bünyesinde beş asırdan fazla yer almıştır. Sancak şimdiki Balıkesir il sınırlarını hemen hemen içine almaktadır.¹¹

2. Karesioğlu Emir Bey Türbesi (Selimiye)

2. 1. Konum

Türbe, Balıkesir-İzmir yolu üzerinde, merkeze 21 km. mesafede bulunan Balıkesir Devlet Su İşleri arazisinin sınırları içerisinde yer almaktadır. Türbenin bulunduğu mıntıka, eski adıyla Eftelye, 1927’de Pamukçu olarak değiştirilen¹² ve günümüzde Selimiye olarak bilinen eski bir yerleşim yerinin yakınında yer almaktadır. Türbe, kırsal bir bölgede, *İkizce Tepeler* olarak bilinen mevkiye yer alan Bizans kalesinin¹³ ve bölgeye içme suyu sağlayan barajın karşısında sık ormanlık bir yamacın hemen altında bulunmaktadır. Türbenin bu konumu sebebiyle pek bilinmediği anlaşılmaktadır, çünkü harap durumdaki yapının varlığından bahseden hiçbir çağdaş kaynak tespit edilememiştir.

2. 2. Tarihlendirme

Türbeye ilişkin şimdikiye kadar bir yayına ve bilgiye rastlanmadığı için inşa tarihi ve banisi hakkında vakfiye kayıtlarına ilişkin yayınlar ve arşiv kayıtlarına baş vurmamak gerekmiştir. Buna göre Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivinde yer alan bir grup belge konuyu kısmen aydınlatmış gibi görünmektedir. Çeşitli tarihlerde yazılmış belgeler Karesioğlu Emir Bey Vakfı’nın idaresi¹⁴ ya da muhasebesi¹⁵ gibi dolaylı konuları ele almaktadır. Belgelere türbeden *Eftelye Karyesinde Karesioğlu Emir Bey Evkâfından Açık Türbe Vakfı*¹⁶ ya da *Karesioğlu Emir Bey Evkâfından Açık Türbe Vakfı*¹⁷ şeklinde bahsedilmektedir. Karesioğulları’nın Osmanlı Beyliğine katılması, tarihi tam bilinmemekle birlikte 1361’den sonradır ve bu tarihe kadar Emir Bey isimli bir kişiye rastlanmamaktadır. Bu durumda bu kişinin Karesioğlu sülalesinin birkaç kuşak sonrasına mensup olabileceği fikri akla yatkın gelmektedir.¹⁸ Balıkesir hakkında şer’iyye sicilleri, ferman, berat ve vakfiyeler gibi tarihi kaynaklara dayandırılan bazı çalışmalardan Karesioğlu Emir Vakfı’na ait en erken tarihli kayıtların 1591/1592 tarihinden itibaren başladığı öğrenilmektedir.¹⁹ Ancak bunlar Emir Bey zaviyesi ve açık türbesinin merkeze bağlı Okuf Köyü’nde yer aldığını belirtmektedir. Bugün *Okuf* olarak bilinen yer Balıkesir-Bigadiç karayolunun 18. kilometresinde yer almaktadır ve Bigadiç ilçesine bağlı Esenli Köyü’nün eski adı olarak bilinmektedir. Yöre halkı

¹¹ 30 Ekim 1918 yılında imzalanan Mondros Mütarekesi sonrasında Yunanlıların İzmir’i işgal etmesi sonucu, Milli Mücadele çalışmalarını düzenlemek ve geliştirmek için yurtdışı Redd-i İlhak Cemiyetleri kurulmaya başlandı. Balıkesir’de de Redd-i İlhak Cemiyeti kurulmuş olup; Yunan ilerlemesine organize bir şekilde ilk karşı koyan Ayvalık, Kırkağaç, Soma, Akhisar cepheleri olmuştur. 6 Eylül 1922 tarihinde Balıkesir düşman işgalinden kurtulmuştur. Cumhuriyetin ilanı ile il haline getirilen Karesi, 1926’da Balıkesir adını almıştır. Bk. Hayrettin Hekim vd., *Balıkesir İl Yıllığı-1967* (İstanbul, 1969), 132-133; Mücteba İlgürel, *Balıkesir “Bir Kent Kimliği”* (Ankara: Balıkesir Rotary Kulübü Yayını, 1997), 24.

¹² Hasan Ali Türker, “Pamukçu (Eftelye) Köyü”, *Kaynak (Balıkesir Halkevi Aylık Dergisi)* 25/ (1935), 685.

¹³ Kale hakkında bilgi için bk. Zeynep Mercangöz, “Bizans’ın Son Yıllarında Balıkesir Yöresi”, *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler (18-20 Ekim 2004)* (Balıkesir, 2005), 50.

¹⁴ BOA. AE. SABH. I., 298-2 (18 C.1194/21 Haziran 1780)

¹⁵ BOA. EV. d., 27936. (2 Ağustos 1324/ 15 Ağustos 1908)

¹⁶ BOA. C. EV., 163-8123 (18 Za. Sene 1206/8 Temmuz 1792)

¹⁷ BOA. AE. SMHD. II., 13-722. (11 Ra. 1244/21 Eylül 1828)

¹⁸ K Kâni Akpınarlı, “Karasi Oğlu İmir Vakfı”, *Kaynak (Balıkesir Halkevi Aylık Dergisi)* 99 (1941), 490.

¹⁹ Akpınarlı, “Karasi Oğlu İmir Vakfı”, 454-455.

Karesioğlu Emir vakfına ait zaviye, türbe ve diğer eserlerin vaktiyle köylerinde bulunduğunu düşünmektedir. Bunun sebebi muhtemelen K. Akpınarlı isimli bir araştırmacının 1941’de yazdığı ve şer’iyye sicil kayıtlarına dayandırdığı yazısında Karesioğlu Emir Bey’in Okuf Köyü’nde bir vakıf değirmeni olduğundan bahsetmesidir.²⁰ Akpınarlı’nın bahsettiği değirmenin bu köyde bulunması, vakfa gelir sağlayan emlak ve taşınmaz gibi malların çeşitli yerlerde bulunabileceğiyle ilgili olmalıdır. Yukarıda türbenin mimari özelliklerinden bahsedilirken örtüsünün olmadığı belirtilmiştir. Yıkık olması durumunda bir külah ya da kubbenin izlerini taşıması gereken yapıda herhangi bir örtü izi de mevcut değildir. Nitekim arşiv belgeleri de açık türbenin Eftelye Karyesinde olduğunu belirtmektedir ki daha önce belirtildiği üzere Eftelye, türbenin karşısında bulunan bir Bizans kalesinin de bulunduğu yer olarak bilinmektedir. Dolayısıyla belgelerde *açık türbe* olarak adlandırılan yapı Selimiye Köyü yakınlarındaki türbe olmalıdır.

Bütün bilgi ve belgeler bir arada düşünüldüğünde, en erken 16. yüzyılın sonlarına ait kayıtları bulunan vakıf sahibi Emir Bey’in, 15. ya da 16. yüzyılda yaşamış Karesioğlu ailesine mensup bir kişi olduğu ve bu günkü ismiyle Selimiye Köyü (Eftelye isimli eski Rum yerleşiminin) yakınlarında bir zaviyesi olduğu anlaşılmaktadır. Türbe de bu zaviyenin içinde yer almaktadır ancak zaviyeden günümüze herhangi bir kalıntı ulaşmamıştır.

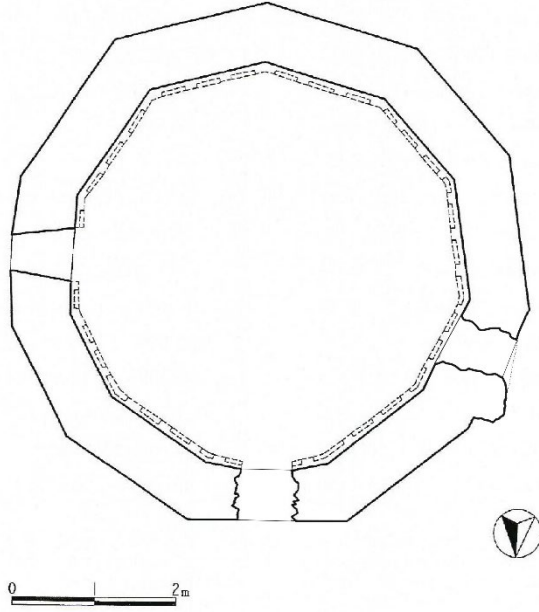
2. 3. Mimari Özellikler

Yapı on bir kenarlı gövde, tuğladan ve ortası açık bir örtü sistemi, batısında bir mazgal pencere, (*Res. 1*) kuzey yönde bir giriş açıklığı, bu açıklığın batı yanında bulunan ve ne olduğu belli olmayan bir dış çıkıntıya sahiptir. (*Şek. 1*) İçerisindeki çöp, moloz ve bitkiler sebebiyle bir sanduka, mezar taşı veya mezar mevcut olup olmadığı bilinmemektedir.



Resim 1: Türbenin genel görünümü.

²⁰ Akpınarlı, “Karasi Oğlu İmir Vakfı”, 454.



Şekil 1: Plan. (S. Derin)

Onbirgen planlı gövdeye sahip türbe, küfeki kesme taş kaplamalı, kabayonu taş malzeme dolguludur. (Res. 2)



Resim 2: Türbenin kuzeydoğudan görünümü.

Türbenin dış cepheleri sade bir görünüm sergilese de orijinal tasarımının cephelerde hareket sağlayan silmeler içerdiği görülebilmektedir. Doğu cephesinin bir kenarında basık kemerli mazgal pencere vardır ve pencerenin üzengi hattından başlatılan düz bir silme, yapının etrafını saçak seviyesinde çepeçevre dolaşmaktadır. (Res. 3) Yine güney yönde yer alan bir kenarın ortasında ise kalın silmelerin bir çerçeve oluşturduğu büyük oranda tahrip olmuşsa da seçilebilmektedir. (Res. 4)



Resim 3: Türbenin doğudan görünümü.



Resim 4: Güneydeki kenarlardan birinin ortasında yer alan silmelerin oluşturduğu çerçeve.

Yapıya giriş kuzey yöndeki açıklıkla sağlanmaktadır. (Res. 5) Türbenin asıl girişinin kuzey kenar üzerindeki bu açıklık olup olmadığı şüphelidir çünkü aynı kenarın batısındaki bitişik dış kenar üzerinde, silme şeritlerinin uzandığı seçilebilmektedir. Bir çerçeve oluşturacak şekilde silmelerle hareketlendirilmiş bu kenar üzerinde yapının asıl girişinin yer alması ihtimal dahilindedir. İçeriden yıkıntının oluşturduğu bir açıklıkla geçilebilen bu kenar, (Res. 6) sonradan moloztaş yığınyla kapatılmış gibi görünmektedir. (Res. 7)



Resim 5: Türbenin girişi.



Resim 6: Yiğma taşla kapatıldığı düşünölen açıklığın dışardan görünümü.



Resim 7: Yığılma taşla kapatıldığı düşünülen açıklığın içerden görünümü.

İçerde yer yer kalın bir sıva tabakasıyla kaplı türbenin, iç kenarlarının daha az belirgin olduğu, neredeyse daireye yakın bir şekil aldığı gözlemlenebilmektedir. (Res. 8) Gövdenin üzerinde, mazgal pencerenin olduğu kenar hariç, her kenarda tuğladan, yuvarlak kemerli üçer sağır niş bulunmaktadır. Yuvarlak kemerli nişleri, üstte tuğla malzemeyle yapılmış mukarnas benzeri testere dişleri takip etmektedir. (Res. 9) Bunların da üzerinde tuğla malzemeyle yapılmış örgü sistemi görülmektedir. Tuğla örgü saçak seviyesinin üstünde kırılmalar yaparak yukarı doğru hafifçe daralmaktadır. Bu durum yapının bir külahla örtülü olduğunu düşündürmektedir ancak külahla örtülü olması halinde örtüde daha dik bir açığı görülmesi gerekirken burada tuğla örgünün basık inşa edildiğini görülmektedir. Dolayısıyla türbe gövdesinin ne bir külahla ne de bir kubbeye örtülü olmadığı anlaşılmaktadır.



Resim 8: Türbenin içinden görünümü.



Resim 9: Türbenin içinden görünümü.

Değerlendirme ve Sonuç

İslamiyet’in ilk yıllarından itibaren mezarların baş ve ayak uçlarına bir taş ya da tahta parçası dikilmesini, İslam fakihlerinin mezarın yerinin belirlenmesi için özellikle tavsiye ettikleri bilinmektedir ancak bu işaretler hiçbir yazıt ve süsleme içermemelidir. Medfunun kimliği, rütbesi ve servetini ortaya koyacak hiçbir belirti olmamalıdır. Bununla birlikte bu erken dönemlerde, insan ve yırtıcı hayvan ile doğa tahribatını engellemek için mezarların alçıyla kaplanmasına da izin verilmiş, defin gömme kural ve gelenekleri açık olmalarına karşın İslam dünyasında mezar odaları kaldırılmamıştır.²¹ Özellikle Türk topluluklarının İslamiyet’i kabul etmelerinin, türbe mimarisinin İslam dünyasında yaygınlaşmasında etkili olduğu kabul edilmektedir.²² Böylece türbeler çeşitli plan şemalarında ve bölgesel özelliklerle, İslam’ın benimsendiği coğrafyalarda inşa edilmeye devam etmiştir.

Türbe kelimesi Arapça toprak ve makbere anlamındaki *türabın* eş anlamlısıdır. Künbed terimi ise Farsça’da gökyüzü ile ilişkilidir ve türbenin karşılığı olarak kullanılmaktadır.²³ Anadolu Türk mimarisinde türbe ya da künbetler Selçuklular döneminin tipik ve yaygın yapı türleridir. Doğal, tarihi, coğrafi ve kültürel şartlara bağlı olarak şekil, malzeme ve süsleme yönünden farklı olmasına karşın İran türbe mimarisi geleneğinin bir devamıdır. Dolayısıyla Büyük Selçuklular, onun öncesinde Karahanlı ve Gazneli türbeleriyle bir süreklilik göstermektedir.²⁴

Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi türbeleri biri cenazelik (mumyalık-kript) diğeri ziyaret veya dua odası denilen iki kattan meydana gelmektedir. Değişik plan ve örtü şekline sahip cenazelik katı dışta gövdenin oturtulduğu kaidenin içinde yer alır. Gövdeler farklı

²¹ Youssef Ragheb, “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”, *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique/İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri-I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 22.

²² Hakkı Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 2.

²³ Hakkı Önkal, *Beylikler Devri Bey Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2020), 23.

²⁴ Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2015), 6.

formlarda ve üzerleri çoğunlukla bir külahla veya kubbeyle örtülü olarak inşa edilmişlerdir. Türbelerin tipolojik ayrımı ise gövdelerinin şekillerine göre yapılmaktadır.²⁵ Beşgen, altıgen, sekizgen, ongen, onikigen poligonal gövdeli olanlar, kare prizma gövdeli olanlar, kübik gövdeli olanlar, bir medrese hücrelerini işgal etmiş olanlar, eyvan şeklinde olanlar, baldaken tarzda olanlar ve münferit planlı olanlar şeklinde gruplandırılmakta hatta bunlar da kendi arasında örtü şekline göre yeniden sınıflandırılmaktadır.²⁶

Erken dönem Osmanlı türbelerinde mummyalık katının yavaş yavaş kaybolduğu görülmektedir. Bu dönem türbeleri kübik gövdeliler, poligonal gövdeliler ve açık türbe diye adlandırılan, çoğunlukla baldaken kuruluşta olanlar olmak üzere üç genel gruba ayrılmaktadır. Poligonal türbelerin daha çok altı ve sekiz kenarlı olarak inşa edildiği bilinmektedir. Kubbeyi hem içte hem dışta örtü olarak benimseyen Osmanlılar, geçiş unsuru olarak tromp, pandantif, Türk üçgeni ya da baklavalı kuşakları sıklıkla kullanmışlardır. Taş ve tuğla duvar kaplaması olarak daha çok kullanılmış ancak nadir de olsa kesme taş ve mermer kaplamalı eserler de verilmiştir.²⁷

Osmanlı klasik döneminde ise tipoloji; kübik gövdeliler, eyvanla kübik gövdenin birleşiminden meydana gelenler, poligonal gövdeliler, açık türbeler ve münferit planlılar olmak üzere erken Osmanlı türbelerinin bir benzeridir.²⁸

Çalışmaya konu olan Karesioğlu Emir Bey Türbesi poligonal gövdeli türbeler grubuna girmekle beraber 11 kenarlı türbe örneğine ne Anadolu ne de Anadolu dışında rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bunun münferit planlı bir türbe olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Anadolu Selçuklularından başlayarak her dönemde poligonal gövdeli türbelerde genellikle çift sayıda kenardan oluşan plan şemasının uygulandığı bilinmektedir. Beylikler ve erken Osmanlı dönemlerinde inşa edilmiş Ankara'daki Yörük Dede Türbesi (XIV.-XV. yüzyıl),²⁹ Kastamonu'daki Bayraklı Medresesi avlusunda yer alan türbe (XIV.-XV. yüzyıl),³⁰ Tire'de Necmeddin Karakadı Türbesi (XV. yüzyıl)³¹ beş kenara sahip üç örnek olarak bilinmektedir. Yedi kenarlı türbe biçimleri ise Balkanlarda bir grup türbenin örnek gösterildiği yakın dönem çalışmalarından bilinmektedir.³² Bunların haricinde tek sayılı kenarlardan oluşan plan şemasının çok fazla rağbet görmediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Karesioğlu Emir Bey Türbesi'nin gövdesi üzerinde yer alan testere dişli kornişin ve doğu cephesinin bir kenarı hariç, her kenarında bulunan tuğla malzemeye oluşturulmuş üçerli niş sırasının benzerlerini Anadolu türbelerinde bulmak mümkündür. Bunlar daha çok Beylikler ve erken Osmanlı döneminde görülen örneklerdir. 1338 tarihli Tire Çanakçı Mescidi ile XIV. yüzyıl sonu XV. yüzyıl başına tarihlendirilen Tire Hüsamettin (Hasır Pazartı) ve XV. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilebilen Tire Süratli (Suretli) Mehmet

²⁵ Hakkı Önkal, *Tire Türbeleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 4–5.

²⁶ Ayrıntılı türbe terminolojisi ve sınıflandırmasına örneklerle bakmak için bk. Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", *Anadolu* 11 (1967), 65–94.

²⁷ Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, 7–14.

²⁸ Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, 19–23.

²⁹ Bülent İşler-Buket Tosun, "Ankara Yörük Dede Türbesi", *Ortaçağ'da Anadolu (Aynur Durkan'a Armağan)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2002), 324–325.

³⁰ Arık, "Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", 73.

³¹ Ertan Daş, *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2007), 147–149.

³² Balkanlarda görülen yedigen planlı türbeler hakkında bk. Bahriye Güray Gülyüz, "Balkanlarda Görülen Yedigen Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93/ (2020), 71–110.

Paşa Camileri kubbe kasnaklarında tuğladan sivri sağır nişler bulunmaktadır.³³ 1376 yılından sonra Mustafa Kemal Paşa’da yapılan Lala Şahin Paşa Türbesi’nin³⁴ doğu cephesine dıştan bakıldığında kubbeye geçiş kısmındaki unsurların benzerini görmek mümkündür. 1365-1366 tarihli Bursa Hüdavendigâr Camii³⁵ ve 1338 tarihli İznik Nilüfer Hatun İmaretî’nin³⁶ cephelerini çevreleyen kirpi saçak uygulaması da kubbeye geçiş kısmında yer alan mukarnasa benzetilmeye çalışılmış testere dişli unsurların farklı bir formudur.

Karesioğlu Emir Bey türbesi açık bir türbe olduğu için bu türbelerin ortaya çıkışında etkili olan unsurlara kısaca değinmek gerekmektedir.

İslam inancı kabirlere itina gösterilmesini tasvip etmemektedir. Hz. Peygamber’in hadislerine dayandırılarak, kabrin üzerine bina inşa edilmesi, kireçle sıvanması, yazılı ve süslü taş konmasının yasaklandığına dair hükümler çıkarılmıştır.³⁷ İslamiyet putperest toplumda ortaya çıktığı için Hz. Peygamber İslam’ı benimseyenlere başlangıçta kabir ziyaretini yasaklamış, sonraları kabirlere bakılarak ölümden ibret alınması maksadıyla bu yasak kaldırılmıştır.³⁸ Hatta İslamiyet’in ilk yıllarında Hz. Peygamber’in yakınlarının mezarları üzerine kubbe yapıldığı rivayetleri de mevcuttur. İslam dünyasında bilinen ilk türbe 862’de Samarra’da (Kubbetü’s-suleybiyye), Kubbetü’s-suleybiyye’den sonra ise Türk hakimiyetindeki sahalarda görülmüştür.³⁹ Buna rağmen Osmanlı’da zaman zaman dönemin alimleri türbe geleneğinin peygamberin sünnetine ters düştüğü (*bid’at*) için yasaklanması gerektiğini savunmuştur. Bu görüşün meşhur temsilcisi ise 16. yüzyılda yaşamış İmam Birgivi’dir.⁴⁰ İmam Birgivi kabirlerin sulanması ve yeşilliklerle dolması için kubbe inşasını reddetmekte ve mevcut türbelerdeki kubbelerin yıkılması gerektiğini söylemektedir. Bu inanç ve Osmanlı toplumundaki çeşitli folklorik geleneklerle birleşmiş, açık türbe mimarisini destekleyen bir takım litürjik inanışların oluşmasına neden olmuştur. Buna göre ölen kişi kabirde ferahlamak için yağmur suyu ve hava ile temas etmelidir. Hatta günümüzde sıkça görülen ölünün başucundan ayak ucuna değin su dökme geleneğinin bu inanışla ilişkili olduğu söylenmektedir.⁴¹

17. yüzyılda Birgivi’nin öğrencilerinden ders alan Kadızadeli Mehmed Efendi, çevresindekilerle birlikte Kadızadeli hareketini⁴² kurmuş, bu hareket IV. Murad, I. İbrahim ve IV. Mehmed zamanında popüler olmuştur. Bir dönem saray ve hanedan üyeleri arasında oldukça rağbet gören Kadızadeli hareketi *bid’at* olarak gördükleri her şeyi büyük

³³ İnci Aslanoğlu, *Tire’de Camiler ve Üç Mescit* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını, 1978), 95.

³⁴ Hakkı Ayverdi, Ekrem, *Osmanlı Mimarisi’nin İlk Devri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1966), 194–196.

³⁵ Ayverdi, Ekrem, *Osmanlı Mimarisi’nin İlk Devri*, 254–257.

³⁶ Ayverdi, Ekrem, *Osmanlı Mimarisi’nin İlk Devri*, 323–325.

³⁷ Karaman Hayreddin, “Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler”, *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique / İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), I/13.

³⁸ Aziz Doğanay, “Sultan II. Murad’ın Vasiyetnamesinin Mezar Mimarimize Te’siri”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayinevi, 1999), 100.

³⁹ Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2015), 2-3.

⁴⁰ İmam Birgivi, *Bid’at ve Müste’hâb Kabir Ziyaretleri*, ed. Muhammed el-Humeyyis, çev. Muhammed Beşir (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2015).

⁴¹ Mustafa Çağhan Keskin, “Üzerime bir kubbe ve âsar binâlar etmen: Osmanlı Mimarlığında Açık Türbe Modası (1661-1763)”, *Osmanlı Araştırmaları* 55 (2020), 56–57.

⁴² Kadızadeli hareketi ile ilgili olarak bk. Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 125–129.

bir düşmanlık beslemiştir.⁴³ Böylece sözü edilen inanışlar da bu yüzyılda türbe mimarisinde karşılık bulmuştur.

Sanat tarihinde “açık türbe” kavramıyla üç şekilde karşılaşılmaktadır. Bunların ilki ve en yaygın baldaken olarak adlandırılan, örtüsü ayak ve sütunlarla taşınan, etrafı açık türbelerdir. Diğer iki varyasyonu ise etrafı gibi üstü de açık olanlar (çardak) ile etrafı kapalı üstü açık olanlardır (çardivar).⁴⁴ Karesioğlu Emir Bey Türbesi sadece üzeri açık olduğundan bu üçüncü grup türbelerin bir varyasyonu olarak görülebilir.

Osmanlı mimarlığında üstü açık türbe inşasının kuruluş yıllarına dayandığı anlaşılmaktadır. Sultan II. Murad’ın H. 850/M. 1446 tarihli vasiyetnamesinde türbesinin açık yapılması ve yanına kimsenin gömülmesini istemediği yazılıdır.⁴⁵ Mevcut türbeye bakıldığında sultanın vasiyetine pek uyulmadığı ancak yine de kubbenin tepe noktasında bırakılmış küçük bir açıklıkla bu isteğe cevap verilmek istendiği görülmektedir. Daha sonraları yapılmış Yalova’da Hersekzade Ahmed Paşa Türbesi (1517)⁴⁶, İstanbul’da Mesih Mehmed Paşa Türbesi (1585-86)⁴⁷, Diyarbakır’da Abdal Dede Türbesi⁴⁸, Zübeyde ve Leyla Hanımlar Türbesi (1719)⁴⁹ üstü açık türbelere örnektir. Bunlardan başka yine Diyarbakır’da⁵⁰ ve Muş’ta⁵¹ bir grup açık türbe örneği bulmak mümkündür. İstanbul’da 17-18. yüzyıllar arasında geleneksel ve sistemli bir şekilde inşa edildiği anlaşılan bu tip yapı modası, Köprülü Mehmed Paşa Türbesi’nin (1661) inşasıyla başlamıştır.⁵² 17. yüzyılda yaşanmış olduğu düşünülen bir olay bir yüzyıllık açık türbe modasının başlamasına aracılık etmiştir. Ünlü bir rivayete göre 1661’de vefat eden Köprülü Mehmed Paşa, oğlu Vezir Fazıl Ahmed Paşa ve Sultan IV. Mehmed’in rüyasına girmiş, kabrinin ateşler içinde yandığını söyleyerek su için yalvarmıştır. Bunun üzerine dönemin din alimlerine danışılmış ve içeri yağmur suyunun girebilmesi için türbesi üzerindeki kubbenin yıktırılmasına karar verilmiştir. Kesintisiz şekilde yaklaşık bir yüzyıl süren açık türbe inşa etme geleneği Ragıp Paşa Türbesi’nin (1763)

⁴³ Keskin, “Üzerime bir kubbe ve âsar binâlar etmen: Osmanlı Mimarlığında Açık Türbe Modası (1661-1763)”, 60–61.

⁴⁴ Hakkı Önkal, “Eyüp’te Bir Grup Çardıvar (Açık) Türbe Hakkında Notlar”, *XIII. Ortaçağ Ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (14-16 Ekim 2009)* (İstanbul: Pamukkale Üniversitesi Yayınları, 2010), 481.

⁴⁵ Sultan II. Murad H. 850/M. 1446 tarihli vasiyetnamesinde türbesinin açık yapılması ve yanına kimsenin gömülmemesini istediği yazılıdır. ...ve dahi vasiyet edüp şöyle buyurdu ki Burusa’da merhum oğlum Ali yanındaki kabrin katında koyalar, amma iğen yakın komayalar ve zir-i zemin etmeyüp sünnet mucibince yire gömeler. Ve dahi vasiyet edüp buyurdu ki: Ol malumdan beş bin Filori harcedüp üzerime bir çar divar türbe yapalar. Üstü açık ola ki üzerime yağmur yağa, amma çevre yanını örtme edeler altında hafızlar Kur’an okumağışün. Ve vasiyet edüp buyurdu; kim benden sonra evlâdumdan ve ensabumdan filcümle soyumdan sopumdan herkim ki ölicek olursa benim yanumda komıyalar ve katuma getürmeyeler. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Sultan İkinci Murad’ın Vasiyetnamesi Vakıflar Dergisi”, *Vakıflar Dergisi* 4/ (1958), 3.

⁴⁶ Abdullah Kılıç, *Tarihi Eserleri, Doğal Güzellikleri ve Kültürüyle Yalova* (Yalova: Turkuaz Sanat, 2020), 107–108.

⁴⁷ Aptullah Kuran, *Mimar Sinan* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986), 326.

⁴⁸ Abdullah Demir, *Dini Değerleriyle Diyarbakır* (Diyarbakır: Diyarbakır İl Müftülüğü Yayınları, 2009), 204.

⁴⁹ Demir, *Dini Değerleriyle Diyarbakır*, 239–242.

⁵⁰ Diyarbakır’daki diğer türbeler için bk. Abdullah Demir, *Dini Değerleriyle Diyarbakır*.

⁵¹ 12 adet açık türbeyi konu alan makale için bk. Bülent Nuri Kılavuz, “Farklı Bir Mezar Anıtı Olarak Açık Türbeler: Muş Örnekleri”, *Turkish Studies* 15/1 (2020), 389–424.

⁵² Keskin, “Üzerime bir kubbe ve âsar binâlar etmen: Osmanlı Mimarlığında Açık Türbe Modası (1661-1763)”, 88–89.

inşasıyla son bulmuştur.⁵³ Sonrasında çeşitli tarihlerde yine açık türbe inşası vardır ancak bir süreklilik göstermez. İstanbul’da Servetseza Kadın Türbesi (1877)⁵⁴ hem baldaken kuruluşta hem de üstü açık olarak inşa edilmiştir. Eyüp’te İzzet Efendi Türbesi (1891-92), Hatice Canan Hanım Türbesi (1907) ve Fatma Şerife Hanım Türbesi (1912-13) geç dönemde yapılan açık türbe örneklerindedir.⁵⁵

Özetle makalenin konusu üç yönüyle önemlidir ve üzerinde durulmaya çalışılmıştır. İlki; beylik olarak ömrü zaten çok uzun olamamış hanedanlığın üyelerinden birine ait olduğu düşünülen ve çalışmaya konu olan türbe, arşiv belgelerinde geçtiği üzere Karesioğlu Emir Bey adında birine aittir. Belgeler bu kişinin Karesi soyundan olduğunu açıklamak için yeterlidir. Bir diğeri türbenin mimari bakımdan örneğine rastlanılmayan onbirgen gövdeli plan şemasına sahip olmasıdır ki yapının gövdesi için neden onbirgen plan şemasının seçildiği sorusu yanıtızsızdır. Son olarak yine arşiv belgelerinde geçtiği şekliyle *açık türbe* yani herhangi bir örtüyle kapatılmamış olmasıdır. Makalede açık türbelerin İslam türbe mimarisi içinde ortaya çıkışı ve önemine açıklık getirilmeye çalışılarak açık türbe örneklerine değinilmiştir. Açık türbe örnekleri üç değişik varyasyonda ve Türk mimarisinin erken dönemlerinden başlayarak Osmanlı’nın sonuna kadar, zaman ve yer sınırlaması olmaksızın geniş bir yelpazede görülmüştür. Bu nedenle türbenin bu özelliği de tarihleme konusuna katkı sağlamamaktadır. Ancak Karesioğlu Emir Bey’in 16. yüzyıla kadar inen vakıf kayıtları ve Karesioğlu Hanedanlığı tarihinde adının hiç geçmeyişi türbenin 15. ya da 16. yüzyıllarda inşasının olası görüldüğünü düşündürmektedir. Şimdiye kadar Karesioğulları’na atfedilen bir mimari yapı yok sayılacak olursa Karesioğlu Emir Bey türbesinin Türk mimarisi için önemi anlaşılmış olacaktır. Ancak bu yapı hakkında bilinmeyenlerin araştırılarak ortaya koyulmasıyla, yapıldığı dönem içinde değerlendirilmesi gerektiği de şüphesizdir.

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

⁵³ 1871 yılında Divanyolu’nun genişletilmesi sırasında bu türbe yıkılmış ve Köprülü Mehmed Paşa için Divanyolu’na bakan üzeri açık ikinci bir türbe daha inşa ettirilmiştir. Bk. Keskin, “Üzerime bir kubbe ve âsar binâlar etmen: Osmanlı Mimarlığında Açık Türbe Modası (1661-1763)”, 88–89.

⁵⁴ Mustafa Bulut, “Servet Seza Kadın Efendi Türbesi”, *Uluslararası Katılımlı XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (18-20 Ekim 2012)-I* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012), 141–151.

⁵⁵ Önkal, “Eyüp’te Bir Grup Çarduvar (Açık) Türbe Hakkında Notlar”.

Kaynakça

- Akpınarlı, K. Kâni. “Karasi Oğlu İmir Vakfı”. *Kaynak (Balıkesir Halkevi Aylık Dergisi)* 99 (1941), 454–455.
- Anonim. *Cumhuriyetin 50. Yılında Balıkesir-1973 İl Yıllığı*. (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1973.
- Arık, Oluş. “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”. *Anadolu* 11 (1967), 57–100.
- Aslanoğlu, İnci. *Tire’de Camiler ve Üç Mescit*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını, 1978.
- Ayverdi, Ekrem, Hakkı. *Osmanlı Mimarisi’nin İlk Devri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1966.
- Bulut, Mustafa. “Servet Seza Kadın Efendi Türbesi”. *Uluslararası Katılımlı XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazuları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (18-20 Ekim 2012)-I*. 141–151. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Daş, Ertan. *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2007.
- Demir, Abdullah. *Dini Değerleriyle Diyarbakır*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Müftülüğü Yayınları, 2009.
- Doğanay, Aziz. “Sultan II. Murad’ın Vasiyetnamesinin Mezar Mimarimize Te’siri”. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. 99–113. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınevi, 1999.
- Durukan, Aynur. “Ortaçağ Türk Tarihinde Balıkesir ve Çevresi (1080-1453)”. *Bitek Kent: Balıkesir*. 51–69. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Ersoy, Bozkurt. *Bergama Cami ve Mescitleri*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Gülyüz, Bahriye Güray. “Balkanlarda Görülen Yedigün Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 93/ (2020), 71–110.
- İlgürel, Mücteba. *Balıkesir “Bir Kent Kimliği”*. Ankara: Balıkesir Rotary Kulübü Yayını, 1997.
- İmam Birgivi. *Bid’at ve Müstehab Kabir Ziyaretleri*. ed. Muhammed el-Humeyyis. çev. Muhammed Beşir. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2015.
- Karaman, Hayreddin. “Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler”. *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique / İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*. I/3–15. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Keskin, Mustafa Çağhan. “Üzerime bir kubbe ve âsâr binâlar etmen: Osmanlı Mimarlığında Açık Türbe Modası (1661-1763)”. *Osmanlı Araştırmaları* 55 (2020), 51–98. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanli_sy55/2020_55_02_Keskin.pdf
- Kılavuz, Bülent Nuri. “Farklı Bir Mezar Anıtı Olarak Açık Türbeler: Muş Örnekleri”. *Turkish Studies* 15/1 (2020), 389–424.
- Kılıç, Abdullah. *Tarihi Eserleri, Doğal Güzellikleri ve Kültürüyle Yalova*. Yalova: Turkuaz Sanat, 2020.
- Kuran, Aptullah. *Mimar Sinan*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- Mercangöz, Zeynep. “Bizans’ın Son Yıllarında Balıkesir Yöresi”. *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler (18–20 Ekim 2004)*. Balıkesir, 2005.
- Mutaf, Abdülmecit. *Salnamelere Göre Karesi (1847-1922)*. Balıkesir: Zağnos Kültür Ve Eğitim Vakfı, 2003.
- Öden, Zerrin Günel. *Karasi Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Öden, Zerrin Günel. “Karesioğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/488–489, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karesioğullari>
- Önkal, Hakkı. *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Önkal, Hakkı. *Beylikler Devri Bey Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Önkal, Hakkı. “Eyüp’te Bir Grup Çarduvâr (Açık) Türbe Hakkında Notlar”. *XIII. Ortaçağ Ve Türk Dönemi Kazuları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (14-16 Ekim 2009)*. 481–488. İstanbul: Pamukkale Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Önkal, Hakkı. “Karesi Bey’in Türbesi”. *Prof. Dr. Bozkurt Ersoy Armağanı*. İzmir: Ege Üniversitesi

Basımevi, 2023.

Önkal, Hakkı. *Osmanlı Hanedan Türbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Önkal, Hakkı. *Tire Türbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Ragheb, Youssef. “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”. *Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique/İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri-I*. 17–23. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.

Tosun, Bülent İşler-Buket. “Ankara Yörük Dede Türbesi”. *Ortaçağ’da Anadolu (Aynur Durkan’a Armağan)*. 323–342. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2002.

Türker, Hasan Ali. “Pamukçu (Eftelye) Köyü”. *Kaynak (Balıkesir Halkevi Aylık Dergisi)* 25/ (1935), 685–687.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Sultan İkinci Murad’ın Vasiyetnamesi Vakıflar Dergisi”. *Vakıflar Dergisi* 4/ (1958), 1–17.

Hayrettin Hekim vd. *Balıkesir İl Yıllığı-1967*. İstanbul, 1969.

Yurdaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Arşiv Kaynakları

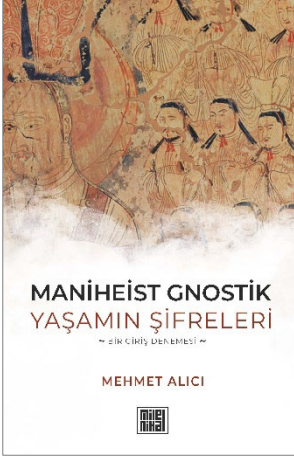
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri Abdülhamid I (BOA. AE. SABH. I.), 298-2 (18 C.1194/21 Haziran 1780)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Evkaf (BOA. C. EV.), 163-8123 (18 Za. Sene 1206/8 Temmuz 1792)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri Mahmud II (BOA. AE. SMHD. II.), 13-722. (11 Ra. 1244/21 Eylül 1828)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Evkaf Defterleri (BOA. EV. d.), 27936. (2 Ağustos 1324/ 15 Ağustos 1908).





Mehmet Alıcı, *Maniheist Gnostik Yaşamın Şifreleri* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2023)

► Kitap incelemesi / Book review

Hilal GÜR

Yüksek Lisans, Düzce Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Post Graduate, Düzce University, Institute of Graduate Studies, Department of History of Religions | ROR ID: 04175wc52 | Düzce, Türkiye
ORCID: 0000-0003-4487-9451 | hilalgr96@gmail.com

Atıf / Cite as: Gür, Hilal. "Mehmet Alıcı, Maniheist Gnostik Yaşamın Şifreleri (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2023)", Milel ve Nihal 21/1 (2024): 137-139

Madde ile mananın, ruh ile beden, iyilik ile kötülüğün çatışmasına dayanan gnostik düalizmin; kendisini en çok hissettirdiği dini geleneklerden biri şüphesiz ki Maniheizm'dir. Tüm iyi unsurları 'ışık', maddeden neşet eden kötü unsurları ise 'karanlık' kavramsallaştırması ile iki zıt unsur ekseninde sistemleştiren Mani (216-276); kozmogoniden günlük yaşama kadar hayatın tüm evrelerini bu düşünce üzerine inşa etmiş ve buna paralel olarak dini emirler ihdas etmiştir. Güney Mezopotamya coğrafyasında yetişen Mani, tesis ettiği düşüncesine buradaki diğer dini motifleri de eklemiş ve kendi söylemiyle eklektik bir yapıdan ziyade bu inançların son temsilcisi olduğunu ilan etmiştir. Buna istinaden Mehmet Alıcı'nın araştırma alanlarından olan kadim İran dinleri bağlamında Maniheizm'e konu olan bu kitap, yazarın söylemiyle İran dinlerine yönelik araştırma sahasının bir ürünüdür. Bu doğrultuda Maniheist Gnostik Yaşamın Şifreleri ismini taşıyan mevzubahis eserin, müellifin daha önce kaleme aldığı Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi isimli çalışma ile birlikte konuya dair bütüncül bir perspektif geliştirilmesine de imkân sağladığı görülmektedir. Ayrıca yazarın iddiası doğrultusunda bu eser; bir Maniheistin gündelik yaşamındaki her görevin arka planını deşifre etmeyi amaçlamaktadır.

İki bölümden oluşan eserin giriş kısmında ve ilk bölümünde yazar; Maniheizm'in tarihi, kozmoloji anlayışı ve cemaat yapılanması hakkında okuyucuya önemli bilgiler sunmaktadır. Buna göre öğretisini oluşturan kozmogoni ve kurtuluş prensibi, dünyaya hapsedilen ışık unsurlarının, kötülük ile eşdeğer görülen madde aleminden azade edilip ışığın ait olduğu yer olan ışık alemine ulaştırılmasını ifade etmektedir. Bir Maniheistin gündelik yaşamının her alanına müdahil olan bu anlayış; müntesiplerini, din bilgini olan 'seçkinler' ve sivil halk olan 'dinleyiciler' olmak üzere iki kategoriye ayırmakta ve her iki sınıfın da uyguladığı dini pratiklerin, ışığın özgürleşmesine yardımcı olacağı fikrini hâkim kılmaktadır. Kitabın ikinci bölümüne konu olan bu dini pratiklerin ışık unsuru ile olan ilişkisi ise kurtuluş doktrininin temel işlevini yansıtmaktadır. Bu anlayışın sonucu olarak seçkinler sınıfının oldukça katı kurallar ile örülü olan gündelik yaşamını aktaran yazar; bu sınıfın asli görevinin yalnızca ibadet etmek olduğunu ve bu ibadetler (emirler) vesilesi ile ışığın kurtuluşuna hizmet ettiklerini vurgulamaktadır. Söz konusu münzevi hayatın sahipleri olan seçkin sınıfının

çalışması, evlenmesi ve hatta gündelik yemek yapması bile yasaktır. Seçkinler sınıfı, özellikle bekâret ilkesi uyarınca karanlık olarak addedilen madde âleminin döngüsüne katkıda bulunmama prensibine sadık kalmaktadır. Dini anlayışın bir tezahürü olarak bu durum, yazının başında belirtildiği üzere Maniheizt geleneğin beden ve onunla ilgili olan her durumdan yüz çevirme tavrını doğrular niteliktedir. Seçkinlerin, münzevi yaşam uyarınca dünyaya hiçbir rağbet göstermeme yaklaşımı, dünyevi bir eylem olan yemek yeme hususu ile tezatlık hissi verse de esasında öğreti ile tam bir uyum içindedir. Zira Maniheizt anlayışa göre yeryüzünde hapis halde bulunan ve gıdaların içine de sirayet eden ışık, ancak bir seçkininin o gıdayı yemesi ile maddeden ayrışmaktadır. Bu gibi dini yaşam dinamiklerinin vaatleri uyarınca, oldukça dünyevi olan bir eylemin bile ışığın kurtarılmasına hizmet etme potansiyeli bulunmaktadır. Işğın kurtarıcıları olarak nitelenen ve Maniheizm'in taşıyıcıları olarak kabul gören seçkinlerin, fakirlik ilkesi ile herhangi bir maddi unsura sahip olmaması, ihtiyaçlarını karşılamak üzere diğer grup olan dinleyici sınıfının varlığını zorunlu kılmaktadır. Seçkinler ile onların ihtiyaçlarını karşılayıp dolaylı yoldan ışığa hizmet eden dinleyicilerden oluşan ikili sistem, yazarın da söylemiyle 'bütüncül cemaat' nitelendirmesinin içeriğini tam olarak yansıtmaktadır. Öte yandan Maniheizt gelenek hakkında yer yer Müslüman ve Hıristiyan bilginlerden edinilen verileri okuyucu ile paylaşan Alici; aslında iki zihniyet arasındaki farkları da dikkatimize sunmuş bulunmaktadır. Buna göre Hıristiyan yazar Augustin'in eserlerinde, ihtiyaçlarının karşılanması için dini duyguları istismar eden bir seçkin sınıfı portresine nazaran; Birûni'nin eserlerinde, söz konusu ikili cemaat yapısının tam da Maniheizt felsefenin ruhuna uygun olarak ihdas edildiği söylemini aktarmaktadır (ss.53-54). Kitabın ilk bölümünde yukarıda değinilen çerçeve ekseninde müellif; seçkin sınıfının hiyerarşisi, seçkin olmanın imkânı ve cemaatin uyması gereken kurallar gibi başlıkları da bütüncül ve anlaşılır tarzda okuyucuya aktarmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü ise "Gnostik Dini Yaşamın Pratikleri" başlığı altında dini uygulamaları ve bu uygulamaların barındırdığı ilahi boyutun anlamlarını ihtiva etmektedir. Bu anlayış doğrultusunda; seçkinlerin hayatlarını idame ettirdiği yerler olarak manastırların aynı zamanda dindeki cemaat ruhunun bir tezahürü olarak toplu olarak ibadet edilen ve yemek yenilen mekânlar olduğu bilgisi göze çarpmaktadır. Öte yandan manastırların tarihi ve nüfuzu hakkında bilgiler aktaran yazar, Maniheizt manastırlarının -özellikle Hıristiyanlığın etkisiyle- Roma topraklarına nazaran Doğu'da daha fazla koordine olduğunu belirtmektedir (s.69). Bu bağlamda yazarın; okuyucuya dönemin dini, siyasi ve sosyal yapısını anlamlandırmada çok boyutlu bir bakış açısı sağladığı gözlemlenmektedir.

Zikri geçtiği üzere Maniheizt dini uygulamaların temel gayesi ışğın kurtarılmasına dayanmaktadır. Dini bir vecibe olarak icra edilen oruç ibadetinin arka planında da hapisane ile eşdeğer olan bedendeki ışğın unsurlarının azat olunması amacı bulunmaktadır. Zira oruç, bedenün hazlarını zapt ederek beden hapishanesinin katmanlarını zayıflatmakta ve böylece ışğın kurtuluşuna kolaylık sağlamaktadır. Sadaka ve dua ibadetlerinin de aynı amaca hizmet ettiği söz konusu gelenekte, Mani'nin hayattayken tesis ettiği günah itirafı uygulaması ışğın unsurlarına yapılan hüremetsizliğin kefareatine fırsat vermektedir.

Birincil kaynaklara dayanarak, tutarlı ve açık bir şekilde konuyu ortaya koyan yazar; Maniheizt dini külliyattan sunduğu pasajlar ile söz konusu gelenek hakkında oldukça bütüncül bir bakış açısı inşa etmiştir. Ayrıca temas ettiği konuları yer yer kitaptaki görseller ile açıklama yoluna gitmesi, okuyucuda tasvirî bir hafıza oluşturmuş ve konunun anlaşılabilirliğini daha üst seviyeye taşımıştır. Yazar, konunun ana temasını içerdiği alt başlıklar

ile uyum halinde aktarmış ve sade bir dil kullanarak meselenin daha rahat anlaşılmasını sağlamıştır. Ekseriyle entelektüel okur kitlesine, din ve kültür çalışmaları alanındaki lisans ve lisansüstü öğrencilerine hitap eden bu çalışma, konunun ilgilileri için de bir baş ucu kaynağı olma potansiyeli barındırmaktadır. Günümüzde müntesibi kalmayan ve diğer geleneklere nazaran yabancı kaldığımız Maniheizt geleneğın gündelik yaşamının bu eserde anlaşılır bir şekilde aktarıldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim kitap incelendiğinde, yazarın, “gnostik yaşamı deşifre etmeyi hedefleyen bir eser” diye tarif ettiğı bu çalışmasının, söz konusu iddiasını gerçekleştirdiğı okur tarafından da takdir edilecektir.

Telif Hakkı & Lisans / License	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i>
-----------------------------------	---	--

§