



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

**Kudüs'te Hristiyan Kutsallığının İnşası ve Dönüşümü:
Roma ve Erken İslâm Dönemi (325-715)**

Doktora Tezi

Tuğba Türkoğlu

Haziran 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

**Kudüs'te Kutsallığın İnşası ve Dönüşümü:
Roma ve Erken İslâm Dönemi (325-715)**

Doktora Tezi

Tuğba Türkoğlu

Danışman

Prof. Dr. Turhan Kaçar

Haziran 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Tuğba Türkoğlu tarafından hazırlanan “Kudüs’te Hristiyan Kutsallığının İnşası ve Dönüşümü: Roma ve Erken İslâm Dönemi (325-715)” başlıklı bu Doktora Tezi, Tarih Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Turhan Kaçar
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Casim Avcı
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Ertuğrul İsmail Ökten
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Zahit Atçıl
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kutlu Akalın
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30/06 /2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin içi kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Turhan Kaçar

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Tuğba Türkoğlu

ÖZET

Kudüs'te Hristiyan Kutsallığın İnşası ve Dönüşümü: Roma ve Erken İslâm Dönemi (325-715)

Türkoğlu, Tuğba

Doktora Tezi, Tarih Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Turhan Kaçar

Haziran 2025

Bu çalışma, Kudüs'ün IV. yüzyılda Hristiyan bir şehir olarak kutsallaşmasından başlayarak, erken İslâm döneminde (638-715) Müslüman kimliğinin şekillenmesine kadar olan süreçte Hristiyan kimliğinin dönüşümünü incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, Hristiyan Kudüs'ün dünyevi kutsallığının hangi dini, mimari ve politik dinamiklerle kurulduğunu ve bu kimliğin Müslüman Kudüs karşısında nasıl değiştiğini anlamaktır. Bu bağlamda, 326 sonrası Kudüs'ün Hristiyan topografyası, kiliseler, rölik merkezleri ve hac yolları gibi unsurlar üzerinden analiz edilmiştir. Aynı şekilde, 614'teki Sâsânî işgaliyle başlayan sarsılma süreci ve 638 sonrası Müslüman fethiyle birlikte bu kutsal kimliğin nasıl dönüştüğü ortaya konmuştur. Erken İslâm döneminde Kudüs ve çevresinde bazı manastırların faaliyetlerine devam etmesi, erken İslâm döneminde Hristiyan kutsallığın tam anlamıyla ortadan kalkmadığını göstermektedir. Çalışma, hac ve manastır faaliyetlerinin hem Hristiyan kutsallığın inşasındaki hem de dönüşümündeki rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca, erken İslâm idaresinin mimari ve dini politikaları çerçevesinde Hristiyan kutsallığın nasıl yeniden tanımlandığı analiz edilmektedir. Kudüs'ün kutsal kimliği böylece, hem süreklilik hem de kopuş unsurlarıyla bütüncül bir tarihsel dönüşüm olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Hristiyanlık, İslâm, kutsal şehir, Hristiyan haccı, manastır, dini kimlik.

ABSTRACT

The Construction and Transformation of Sanctity in Jerusalem: The Roman and Early Islamic Period (325-715)

Türkoğlu, Tuğba

Ph. D. Thesis, Department of History

Supervisor: Prof Turhan Kaçar

June 2025

This study investigates the transformation of Jerusalem's religious identity from its sanctification as a Christian city in the fourth century to the formation of its Muslim character during the early Islamic period (638–715). The primary aim is to understand how Christian Jerusalem's worldly sacredness was constructed through religious, architectural, and political dynamics and how this identity evolved in response to the emergence of Muslim Jerusalem. The research analyzes the Christian sacred topography of the city after 326, including churches, relic centers, and pilgrimage routes. It also examines how this identity was challenged by the Sasanian invasion in 614 and subsequently transformed under Muslim rule following the conquest of 638. The study highlights the role of pilgrimage and monastic practices in both the construction and transformation of Christian sacred identity. Additionally, it explores how Christian sanctity was redefined under the architectural and religious policies of the early Islamic administration. Thus, Jerusalem's sacred identity is presented as a product of both continuity and rupture. By comparing the roles of pilgrimage and monastic institutions in the Roman and early Islamic periods, the study contributes to a broader understanding of the historical evolution of sacred urban identities.

Keywords: Jerusalem, Christianity, Islam, sacred city, pilgrimage, monastery, religious identity

Anneme...

ÖNSÖZ

Lisans eğitimim boyunca antikçağ ve Roma tarihi üzerine yoğunlaşmış, ardından yüksek lisans çalışmalarımda erken dönem İslam tarihine yönelmiştim. Zamanla, Roma'nın geç dönemleri ile İslâm'ın doğuş evresini kapsayan Geç Antik Çağ'a olan merakım giderek arttı. Bu merak, beni her iki dönemi karşılaştırmalı biçimde ele almaya ve aralarındaki tarihsel süreklilikleri, karşılaşmaları ve kırılmaları değerlendirmeye sevk etti. Çünkü Roma ve erken İslâm dünyaları, geç Antikçağ boyunca yalnızca birbirini izleyen ve çatışma halinde olan medeniyetler değil; aynı zamanda aynı coğrafyada birbiriyle etkileşim hâlinde olan ve Kudüs örneğinde olduğu gibi ortak bir coğrafyada kimliklerini inşa eden geleneklerdir. Danışmanım Prof. Dr. Turhan Kaçar başta olmak üzere, değerli hocalarımdan yönlendirmesi ve tavsiyesiyle bu karşılaştırmalı çerçeveyi Geç Antikçağ'ın en sembolik ve en istisnai mekânlarından biri olan Kudüs üzerinden inşa etmeye karar verdim. Zira Kudüs, yalnızca tarihsel değil; aynı zamanda kültürel, teolojik ve politik anlamıyla da bu iki dünya arasında güçlü bir bağ kurma potansiyeline sahip nadir şehirlerden biridir. Bu çalışma, IV. ve V. yüzyıllarda Kudüs'ün Hristiyan bir şehir olarak kutsallaştırılma sürecini; hac pratikleri, rölik kültü, manastır hareketleri, patriklik mücadelesi ve politik hamilik ilişkileri üzerinden incelemektedir. Kudüs'ün Roma dönemindeki dini-toplumsal dönüşümü, Hristiyanlığın kurumsallaşması süreciyle olduğu kadar, imparatorluk ideolojisiyle de iç içe geçmiştir. Çalışmada bu dönüşümün, erken İslâm dönemindeki Kudüs tahayyüllerine nasıl zemin oluşturduğuna da yer verilmiş; bu sayede dinî mekânların tarihsel sürekliliği ve yeniden anlamlandırılması üzerine çift yönlü bir bakış sunulmuştur. Antik ve modern kaynakların yanı sıra İslâmî kaynaklar ve arkeolojik bulguların da dikkate alınarak yapılan bu araştırma, yalnızca Kudüs bağlamında değil, Geç Antikçağ'da kutsallık ve otorite kavramlarının dönüşümünü anlamaya yönelik, Türkiye'deki Geç Antik Çağ çalışmalarına genel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda, 3 ana bölüme ayırdığım çalışmamın ilk bölümü olan “Roma Döneminde Kudüs (325–638)” adlı bölüm, Kudüs’ün 325’ten önceki tarihsel arka planı ve Kudüs’ün Hristiyanlık’taki yerini özetledikten sonra, İznik Konsili’nden (325) Sâsânî işgaline dek (614) olan Hristiyan Kudüs’ün oluşum sürecini ele almaktadır. IV, V ve VI. yüzyılı kapsayan bu dönem boyunca Hristiyan kutsallığının IV. yüzyılda nasıl oluştuğu, V. yüzyılda hangi dinamiklerle merkezileştiği ve VI. yüzyıla gelindiğinde kutsallığını yitirme tartışmaları altında kutsallığını ne kadar koruduğu incelenmektedir. “Sâsânî Hakimiyeti Altında Kudüs (614-628): Devamlılık Mı Kopuş Mu?” başlıklı ikinci bölüm ise, 614’teki Sâsânî işgalinden erken İslam dönemine dek olan süreç içerisinde Kudüs’ün Hristiyan kutsal kimliğinin işgalden nasıl etkilendiğine odaklanmaktadır. Bu geçici süreçte Kudüs’ten “kutsal haç” ve patriğin kaçırılması gibi dönüm noktalarının Kudüs’ün kutsal kimliğine ne derece zarar verdiği sorusu üzerinde durulmaktadır. Son olarak, üçüncü bölüm olan “Erken İslâm Döneminde Kudüs (638-715)” başlığıyla Kudüs’ün mevcut Hristiyan kimliğinin, yeni kalıcı idari sahipleri altında korunduğu mu yoksa değiştirildiği mi soruları üzerine odaklanmaktadır. Özellikle Kubbet’üs-sahre ve Aksâ Camii’nin inşasıyla Mescid-i Aksâ’nın ihya edilerek Müslüman Kudüs’ün oluşumu incelenerek hem kutsallığın inşası bağlamında karşılaştırmalı bir inceleme yapılmakta hem de Kudüs’ün Müslüman kimliğinin Hristiyan kutsal kimliğine olan etkisi incelenmektedir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen birçok isme teşekkür borçluyum.

Öncelikle, doktora başladığım günden itibaren bana hamilik eden, bilgi birikimi ve eleştirel bakış açısıyla tez sürecinde bana rehberlik yapan değerli danışmanım Prof. Dr. Turhan Kaçar'a çalışmam boyunca gösterdiği destek ve sağladığı kolaylıklardan ötürü çok teşekkür ediyorum. Onunla çalışmış olmaktan ve deneyimlerinden yararlanmış olmaktan ötürü çok mutluyum.

Bu araştırmanın konusunun şekillenmeye başlamasından tamamlanmasına kadar olan süreçte bilgi birikimleriyle bana yol gösteren ve rehberlikleriyle beni destekleyen Casim Avcı, Kutlu Akalın ve Zahit Atçıl hocalarıma da içtenlikle teşekkür ediyorum.

Ayrıca, bu süreçte manevi desteklerini oldukça güçlü şekilde hissettiğim, sabırla ve anlayışıyla her zaman yanımda olan aileme minnettarım. Özellikle beni süreç boyunca teşvik eden ve manevi desteklerini sunan anneme, babama, abime ve meslektaşım amcam Prof. Dr. Muhammet Türkoğlu'na çok teşekkür ediyorum. Onların varlığı ve destekleri, bu yoğun ve zorlu süreci çok daha kolay ve şevkli kıldı.

Ailem kadar desteklerini yanımda hissettiğim ve bu akademik yükü beraber sırtlandığımız dostlarım Ayda Bektaş ve Yağmur Doğan'a da büyük bir teşekkürü borç bilirim.

Doktora sürecim boyunca beni maddi olarak destekleyen TÜBİTAK'a ise ayrıca teşekkür ediyorum. Süreç boyunca sunduğu finansal destek, bu çalışmanın tamamlanma sürecinin en büyük yapı taşı olmuştur.

Son olarak, bu çalışmanın herhangi bir noktasında katkısı bulunan veya bu süreçte fikren veya duygusal anlamda bana destek olmuş tüm arkadaşlarım ve meslektaşlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM	
ÖZET	
ABSTRACT	
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR	
İÇİNDEKİLER	
KISALTMALAR	
GİRİŞ	1
1. KONU VE ARAŞTIRMA PROBLEMİ	1
2. BİRİNCİL KAYNAKLAR VE MODERN LİTERATÜR	7
2.1. BİRİNCİL KAYNAKLAR	7
2.1.1. Antik Kaynaklar	7
2.1.2. İslâm Kaynakları	12
2.2. Modern Literatür	15
3. ÖZGÜNLÜK	21
4. METODOLOJİ VE SINIRLAR	22
4.1. Metodoloji	22
4.2. Sınırlar	27
I. BÖLÜM: ROMA DÖNEMİNDE KUDÜS (325–638)	30
1. Tarihsel Arka plan	30
Kudüs’ün Tarihçesi	30
2. Hristiyanlık’ta Kudüs	33
3. Hristiyan Kudüs: İznik Konsili ve Sonrası (325–614)	38
3.1. Kutsal Kudüs’ün Oluşumu (IV. yüzyıl)	38
3.1.1. İznik Konsili ve Kudüs Kararı	40
3.1.2. Helena Augusta’nın Kudüs Ziyareti	45
3.1.3. İmparator Constantinus ve “Kutsal Toprak” İdeası	47
Kilise İnşaları ve Kutsal Kabir Kilisesi	49
3.1.4. “Yeni Kudüs”	56
3.1.4.1. Pudenziana Mozaïği ve Madaba Haritası	60
3.1.4.2. Tapınak Dağı	62
3.1.5. Kudüs’te Hac ve Manastır Faaliyetleri	68

3.1.5.1. Hac Faaliyetleri	68
IV. Yüzyıl Hacı Kayıtları	74
3.1.5.2. Rölik ve Azizler Kültü	79
3.1.5.2.1. Rölik Kültü	79
3.1.5.2.2. Azizler Kültü	86
3.1.5.3. Manastırlar	88
3.1.5.3.1. Kudüs Manastırlarının Yapısı ve Kadın Patroniçeler	92
3.1.5.3.1.1. <i>Laura ve Coenobium</i>	95
3.1.5.3.1.2. Yaşlı Melania, Paula, Genç Melania	98
3.1.5.3.1.3. “Kutsal Yerlere İlişkin Mektup”	110
3.2. Kutsal Merkez Kudüs (V. yüzyıl)	115
3.2.1. Kudüs’ün Hac Merkezi olarak Yükselişi	118
V. Yüzyıl Hacı Kayıtları	118
3.2.3. Manastırların Gelişimi	121
3.2.3.1. Azizler, Keşişler ve Büyük Manastırların Kuruluşu	123
3.2.3.1.1. Theoctistus Manastırı	123
3.2.3.1.2. Aziz Euthymius ve Manastırları	125
3.2.3.1.3. Gerasimus Manastırı	127
3.2.3.1.4. Aziz Theodosius Manastırı	129
3.2.3.1.5. Aziz Sabas ve Manastırları	131
3.2.3.1.6. Martyrius Manastırı	137
3.2.3.2. II. Theodosius ve Prenses Eudocia: Kudüs’ün Yeniden İmarı ve İhyası	139
3.2.2.3. Manastır Hareketliliğindeki Artış	143
3.2.3. Hac ve Manastır Faaliyetleri Arasındaki İlişki	147
3.2.4. Kozmopolitlik ve Dini Heterodoksi	154
3.2.4.1. Kozmopolitlik	154
3.2.4.2. Dini Heterodoksi	160
3.2.5. Kilise Hiyerarşisi ve Kudüs	164
3.2.5.1. Kudüs Patrikliği	165
3.2.5.2. Kilise Politikalarında Kudüs’ün Rolü	169
3.3. Kudüs Kutsal Kimliğini Yitirdi Mi? (VI. yüzyıl)	180
3.3.1. Sâmirîler İsyanı	181
3.3.2. Constantinopolis II. Kudüs Mü?	186

3.3.3. Iustinianus ve Kudüs	194
3.3.3.1. <i>Novella</i> 103: <i>Palestina Prima</i> 'ya Verilen Ayrıcalık	195
3.3.3.2. Ayasofya: Süleyman Mabedi'nin Halefi mi?	199
3.3.3.3. İmar Faaliyetleri	206
3.3.3.4. Hac ve Manastır Hareketliliği	211
3.3.3.4.1. VI. Yüzyıl Hacı Kayıtları	211
3.3.3.4.2. Manastırlar	224
II. BÖLÜM: SÂSÂNÎ HAKİMİYETİ ALTINDA KUDÜS (614-628):	
DEVAMLILIK MI KOPUŞ MU?	233
4.1. Kudüs'ün İşgali	233
4.2. Kudüs'ün Geri Alınması ve “Kutsal Haç”ın Yerine Konulması	247
4.2.1. Kudüs'ün Geri Alınması	247
4.2.2. “Kutsal Haç”ın Yerine Konulması	253
4.3. İşgalin Sonrası: Devamlılık mı Kopuş mu?	257
4.3.1. Hac Akışı	257
4.3.2. Manastır Hareketliliği	259
4.3.2.1. Mar Saba Manastırı	259
4.3.2.2. Aziz Georgius Chozibita Manastırı	261
4.4. Kudüs'ün İmarı	265
III. BÖLÜM: ERKEN İSLÂM DÖNEMİNDE KUDÜS (17-97/638-715)	270
1. Kudüs'ün İslâm'daki Yeri	270
İlk Kible, Miraç ve Harem	274
2. Müslüman Kudüs'ün Oluşumu: Kudüs'ün Fethi ve Sonrası	278
2.1. Kudüs'ün Fethi (17/638)	278
Ömer Ahidnamesi	287
2.2. Fetih Sonrası Kudüs (17-41/638-661)	292
2.2.1. İlk Mescit (Ömer Camii)	295
2.2.2. Hristiyan Hac ve Manastır Faaliyetleri	299
2.2.2.1. Hristiyan Hac Kayıtları	301
2.2.2.2. Manastır Faaliyetleri	305
2.3. Erken Emevîler Döneminde Kudüs (41-97/661-715)	307
2.3.1. Kubbet'üs-sahre'nin İnşası (72/691/2)	309

2.3.2. Aksâ Camii'nin İnşası	317
2.3.3. Hristiyan Hac ve Manastır Faaliyetleri	322
2.3.3.1. Hristiyan Hac Faaliyetleri	322
2.3.3.2. Manastır Faaliyetleri	327
2.3.3.3.1. Yazılı Kaynaklar	327
2.3.3.3.2. Arkeolojik Bulgular	333
2.3.4. <i>Fezâilü'l-kuds</i> ve Kudüs'e Müslüman Ziyaretleri	337
SONUÇ	342
KAYNAKÇA	359
1. Birincil Kaynaklar	359
1.1. Antik Kaynaklar	359
1.2. İslâm Kaynakları	362
2. İkincil Kaynaklar	363
EKLER	375

KISALTMALAR

ANF	Ante-Nicene Fathers
Anton. Mart. <i>Itin. An. Martyr.</i>	(= Antoninus Martyr, <i>Itinerarium Beati Antonini Martyris</i>) <i>Of the Holy Places Visited by Antoninus Martyr</i> [ca. 560–570 A.D.], trc. ve haz. Aubrey Stewart ve Sir Charles William Wilson, Palestine Pilgrims' Text Society, 1887.
August. <i>De civ. D.</i>	(= Augustinus, <i>De Civitate Dei</i>) <i>The City of God</i> , trc. Marcus Dods, Roman Roads Media, 2015.
Brev.	(= <i>Breviarius de Hierosolyma</i>) <i>The Breviary or Short Description of Jerusalem</i> (circ. A.D. 530), Palestine Pilgrims' Text Society, 1890.
CCEL	Christian Classics Ethereal Library
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
Chron.	(= Theophanes, <i>Chronographia</i>) <i>The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and the Near Eastern History, A.D. 284–813</i> , trc. ve haz. Cyril Mango ve Roger Scott, Clarendon Press, 1997.
Chron. Pasch.	(= <i>Chronicon Paschale</i> 284–628 AD) trc. ve haz. Michael Whitby ve Mary Whitby, Translated Texts for Historians, cilt 7, Liverpool University Press, 1989.

Clem. Al. <i>Strom</i>	(= Clemens Alexandrinus, <i>Stromateis</i>) <i>Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria</i> , trc. ve haz. Philip Schaff, Ante-Nicene Fathers series, cilt 2, Christian Classics Ethereal Library, 1994.
Euch.	(= Eucherii Lugdunensis, <i>Epitoma de locis sanctis</i>) Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim, and Secular Pilgrimages, 1000 BCE to 2001 içinde, trc. ve haz. Hunt Janin, McFarland, 2002.
Euseb. VC.	(= Eusebius, <i>Vita Constantini</i>) The Life of Constantine, trc. ve haz. Averil Cameron ve Stuart Hall, Clarendon Press, 1999.
Euseb. <i>Demons. Evang.</i>	(= Eusebius, <i>Demonstratio Evangelica</i>) <i>The Proof of the Gospel, Being the Demonstratio Evangelica</i> , trc. ve haz. W. J. Ferrar, Society For Promoting Christian Knowledge, 1920.
Evagr. Sch. <i>HE</i> .	(= Evagrius Scholasticus, <i>Historia Ecclesiastica</i>) The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, trc. ve haz. Michael Whitby, Translated Texts for Historians, cilt 33, Liverpool University Press, 2000.
FC	The Fathers of Church
Greg. Nyss. <i>Ep.</i>	(= Gregorii Nysseni, <i>Epistulae</i>) <i>Gregory of Nyssa: The Letters</i> , trc. ve haz. Anna Silvas, Brill, 2007.
Geront. <i>VMJ</i> .	(= Gerontius, <i>Vita Melaniae Junioris</i>) <i>Melania the Younger: From Rome to Jerusalem</i>

	içinde, trc. ve haz. Elizabeth A. Clark, Oxford University Press, 2021.
Ioann. Mal. <i>Chron.</i>	(= Ioannis Malalas, <i>Chronographia</i>) <i>The Chronicle of John Malalas</i> , trc. ve haz. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys ve Roger Scott, Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
Ioann. Mosch.	(= Ioannes Moschus, <i>Pratum Spirituale</i>) trc. John Wortley, Cistercian Publications, 1992.
Ioann. Ruf.	(= Ioannes Rufus, <i>Vita Petri Iberi</i>) <i>John Rufus: The Lives of Peter The Iberian, Theodosius Of Jerusalem, And The Monk Romanus</i> , trc. ve haz. Cornelia B. Horn ve Robert R. Phenix Jr., Society of Biblical Literature, 2008.
Nikeph.	(= Nikephorus, Short History) <i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i> , cilt 13, trc. ve haz. Cyril Mango, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990.
NPNF, SS	A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium
<i>Ep.</i>	(= Paulinus Nolanus, <i>Epistulae</i>) <i>Letters of St. Paulinus of Nola</i> , trc. P. G. Walsh, The Newman Press, 1966. (= Hieronymus, <i>Epistulae</i>) <i>Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings</i> , trc. ve haz. Philip Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, cilt 3, Christian Classics Ethereal Library.

PPT	Palestine Pilgrims' Society
Procop. <i>Aed.</i>	(= Procopius, <i>De Aedificiis</i>) trc. H. B. Dewing, William Heinemann Ltd, 1940.
Ruf. <i>HE.</i>	(= Rufinus of Aquileia, <i>Historia Ecclesiastica</i>) <i>Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings</i> , trc. ve haz. Philip Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, cilt 3, Christian Classics Ethereal Library.
Seb.	(= Sebeos, <i>The Armenian History Attributed to Sebeos</i>) trc. ve haz. R. W. Thomson, Liverpool University Press, 1999.
Silv.	(= Silvae Aquitaine, <i>Peregrinatio</i>) <i>The Pilgrimage of Silvia of Aquitania to the Holy Places</i> , trc. ve haz. John H. Bernard, Palestine Pilgrims' Text Society, 1891.
Soc. <i>HE.</i>	(= Socrates Scholasticus, <i>Historia Ecclesiastica</i>) <i>Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories</i> , trc. ve haz. Philip Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, cilt 2, Christian Classics Ethereal Library.
Soz. <i>HE.</i>	(= Sozomenus, <i>Historia Ecclesiastica</i>) <i>Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories</i> , trc. ve haz. Philip Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, cilt 2, Christian Classics Ethereal Library.
TCL	Translations of Christian Literature

- Theod. *HE*. (= Theodoret of Cyrrhus, *Historia Ecclesiastica*)
Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus:
Historical Writings, trc. ve haz. Philip Schaff,
Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, cilt 3,
Christian Classics Ethereal Library.
- TTH Translated Texts for Historians
- Zach. Rhet. *HE*. (= Zachariae Rhetori, *Historia Ecclesiastica*)
The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor:
Church and War in Late Antiquity, trc. ve haz.
Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix ve Cornelia
B. Horn, Translated Texts for Historians, cilt 55,
Liverpool University Press, 2011.

GİRİŞ

1. KONU VE ARAŞTIRMA PROBLEMİ:

Kudüs, M.Ö. 3500'lere kadar uzanan kadim geçmişi boyunca, farklı medeniyetlerin, inançların ve siyasi otoritelerin ilgisini çekmiş; pek çok kez el değiştirerek farklı dini ve kültürel kimliklerin biçimlendiği bir merkez haline gelmiştir. Zaman içinde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi üç büyük din tarafından kutsal kabul edilen bu şehir, yalnızca dini değil, aynı zamanda politik ve coğrafi bir anlam da taşımış; bu yönüyle sık sık mücadelelerin ve yeni oluşumların sahnesi olmuştur.

Kudüs'ün, özellikle Geç Antik Çağ boyunca deneyimlediği, Roma ve İslâm dönemi olmak üzere iki farklı hakimiyet, şehrin üç din için de önemi adına belirleyici olmuştur. Roma döneminde farklı imparatorların, aristokratların ve din adamlarının destekleriyle Hristiyan bir merkez olarak inşası, Kudüs'ü, Hristiyan dünyanın en kutsal şehri haline getirmiştir. İslâm dönemine gelindiğinde ise, günümüze dek varlığını devam ettirecek dini yapılarıyla Müslümanların mukaddes şehri olarak yükselmiş ve İslâm aleminin 3 kutsal şehrinden biri sayılmıştır. Bu iki anlayışa, Yahudiliğin yüzyıllar öncesinden biçtiği rolü eklediğimizde, şehre atfedilen kutsal kimliğin köşe taşlarını tarihsel olarak anlamanın, bugünü anlamlandırmak adına oldukça önemli olduğu görülmektedir.

Özellikle Geç Antik Çağ'ın dinamiklerini anlamak, Kudüs'ün niçin bu yüzyıllarda dini kimliğinin önem kazandığını ve bunun için devletlerin bir imar politikasına gittiğini anlamakta daha da önemlidir. “İngilizce Eski Çağ tarih yazıcılığında artık özgün bir alan ve dönem haline gelen”¹ ve din, kültür, siyaset ve toplumsal yapılarındaki değişimleriyle hem önceki dönemden ayrılan hem de sonraki döneme yön veren “Geç Antik Çağ” kavramı, II. yüzyılın sonlarından VIII. yüzyılın başlarına kadar olan klasik Antikçağ ile Orta Çağ arasındaki dönemi kapsamaktadır. Klasik Antik Çağ'ın kültürel, politik ve sosyal olarak değişmeye başladığı ama henüz Orta Çağ'ın ana sütunlarının yerli yerine oturmadığı bu geçiş dönemi, tarihin en önemli yapı taşı vazifesi gören dönemlerindendir. Zira, Geç Antik Çağ kavramsallaştırmasının, Roma İmparatorluğu'nun bölünmesi, yerel ekonomilerin güç kazanmaya başlaması ve “barbar” grupların siyasi yapılanmaları gibi

¹ Turhan Kaçar, “Geç Antikçağ Tartışmaları ve Bir Revizyon Önerisi Olarak ‘Birinci Bin Yıl’”. *Cedrus* 6, Haziran (2018): 519-34, 519

özelliklerinin arasında en önemli ayırt edici özelliği, tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte, Antik Çağ'ın politik, kültürel ve sosyal güç dinamiklerinin din merkezci bir hüviyete evrilmesidir.

Kudüs'ün bu araştırmanın kapsamına dahil olan 325-715 yılları arasında her iki hakimiyet için de konumunun “kutsal şehir” hüviyeti üzerinden belirlenmesi ise hem Roma hem de İslâm hakimiyeti adına Geç Antik Çağ'ın paganizmden tek tanrıcılığa evrilen din merkeziyetçi yapısının en somut göstergelerinden biridir. Her ne kadar Hristiyanlık ve İslâm'dan önce, Roma döneminde ikonik pagan tapınaklar ve Yahudi krallığında Süleyman Mabedi inşa edilmiş olsa da hiçbirisi Geç Antik Çağ'da olduğu gibi şehre farklı ulusları kendine çeken küresel bir “kutsal şehir” hüviyeti kazandırmamıştır. Bu bakımdan, İmparator Constantinus'un Hristiyan olmasıyla başlayan geleneksel çoktanrılı bir imparatorluk düzeninden Hristiyanlık odaklı bir sosyo-politik düzene geçiş süreci, Roma dünyasında yaşanan en önemli dönüm noktalarından biridir. İmparator Constantinus'un Hristiyan olmasıyla başlayan bu politik ve sosyal geçiş sürecinin Roma imparatorluğu içerisinde en önemli yapıtaşlarından biri ise Kudüs'ün kutsal bir şehir olarak imarı oluşturmaktadır.

Geç Antikçağ Hristiyan dünyasında bir şehrin kutsallığı, hem teolojik hem de tarihsel dinamiklerin iç içe geçtiği çok katmanlı bir süreç içerisinde tanımlanmıştır. Özellikle antik kaynaklardaki betimlemeler ele alındığında, bir şehrin kutsallığını belirleyen en temel dinamiklerin arasında, o şehrin Yeni ve Eski Ahit ile olan bağı, aziz/şehit mezarları (şehitlikler) ve kutsal kalıntılara (rölikler) ev sahipliği yapıyor olması gibi birçok unsurun birlikte öne çıktığı görülmektedir. İlk üç yüz yılda görülen erken Hristiyan pratiklerinde, belirli bir mekanın azizler ve şehitler gibi kutsal kişilerle ilişkilendirilmesi ve bu kişilere ait mezarların ve onlara ait kalıntıların kutsanması, zamanla bu şehitlikler ve röliklerin üzerine ibadet mekanlarının inşasına ve söz konusu mekanlara yönelik bir ziyaret adetinin gelişmesine yol açmıştır. Azizler ve şehitler kültürü olarak adlandırılan bu geleneğe sahip olan birçok mekan kutsal görülerek, Hristiyan ziyaret ve ibadet pratiklerinin içine dahil edilmiştir. Dolayısıyla bu kültürler, kendilerine ev sahipliği yapan şehirlerin yalnızca teolojik anlamda değil, aynı zamanda manastır ve hac pratikleri bağlamında da öne çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Roma, Efes ve Mısır'daki bazı merkezler, sahip oldukları mezarlar, rölikler ve mucize anlatıları itibarıyla Hristiyan dünyasında kutsal şehirler olarak anılmış; etrafında birçok manastır kurulmuş ve bu bölgelere yapılan ziyaretler “hac yolculukları” olarak kabul edilmiştir.

Kudüs ise en çok Yeni ve Eski Ahit ile olan hem fiziksel hem de teolojik bağı itibarıyla Hristiyan dünyada farklı bir konumlandırmaya sahip olmuştur. Zira, hem teolojik kutsiyet hem de Hz. İsa'ya ilişkin hafıza merkezleri, başka hiçbir şehirde Hz. İsa'nın hayatına tanıklık eden Kudüs'teki kadar yoğun değildir. Kudüs, Eski Ahit'te, "Tanrı'nın seçtiği şehir"² olarak anılırken, Yeni Ahit'te "Tanrı'nın evi"³ ve "semavi Kudüs"⁴ olarak geçmekte ve Hz. İsa ile ilgili olan mekânsal geçmişine sıklıkla değinilmektedir. Ancak Yeni ve Eski Ahit'e ait hafıza mekanları, Hristiyanlığın erken dönemlerinde fiziksel anlamda kutsanmamış; hatta ilk üç yüz yıla ait Hristiyan kaynakları, fiziksel mekanların doğrudan kutsallığına mesafeli bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlayışa göre, hiçbir yer doğası gereği kutsal değildir; yalnızca Tanrı'nın orada tezahür etmiş olması sebebiyle anlam kazanmaktadır.⁵

Ancak, İmparator Constantinus ile birlikte IV. yüzyılın başlarından itibaren bu anlayış köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Constantinus'un 313 yılında yayınlattığı Milano Fermanı ile Hristiyanlık serbest bırakılmış ve 326 yılında annesi Augusta Helena, Hz. İsa'ya ilişkin hafıza mekanlarını ziyaret etmek için Kudüs'e gitmiştir. Bu ziyaretin hemen sonunda İmparator Constantinus, Hristiyanlığı himaye politikası kapsamında, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, gömülmesi ve dirilişi ile ilişkilendirilen alanların üzerlerine görkemli kiliseler inşa ederek, "semavi" olan Kudüs'ü, tarihinde ilk kez dünyevi ve fiziksel bir konuma taşımıştır.⁶

"Kutsal" mekanlarda görkemli kiliselerin inşasıyla Kudüs'ün fiziksel olarak ihyası, hac yolculuklarını ve Kudüs'ün dünyevileşen "kutsal" coğrafyasında manastır hayatının da kök salmasını beraberinde getirmiştir. V. ve VII. yüzyıllar arasına gelindiğinde, Eski ve Yeni Ahit'e dair "semavi" hafıza mekanlarının

² Mezmurlar 48:2

³ İbraniler 12:22

⁴ İlgili ayet şöyledir: "Oysa sizler Sion Dağı'na, yaşayan Tanrı'nın kenti olan semavi Yeruşalim'e geldiniz, bir bayram şenliği içindeki on binlerce meleğe, adları göklerde yazılmış ilk doğanların topluluğuna yaklaştınız." İbraniler, 12:22

⁵ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, (University of Chicago Press, 1981), 5.; R. A. Markus, "How on Earth Could Places Become Holy?: Origins of the Christian Idea of Holy Places," *Journal of Early Christian Studies* 2, No. 3 (1994): 257–271, 262–263.; Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (Yale University Press, 1992), 85.

⁶ "Semavi" Kudüs ifadesi, doğrudan Yeni Ahit'te geçiyor olsa da "dünyevi" Kudüs şeklinde bir tabir doğrudan Yeni ve Eski Ahit'te bulunmamaktadır. Ancak, "Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Yeruşalim'in karşılığıdır... Oysa semavi Yeruşalim özgürdür, annemiz odur." (Galatyalılar 4:25-31) ayetinde açıkça "şimdiki" Kudüs yani dünyevi Kudüs, "semavi" olandan ayırtılmıştır. Ardından Origenes ve Augustinus gibi III ve IV. yüzyıl din adamları tarafından semavi ve dünyevi Kudüs ayrımı çok açık biçimde yapılmıştır. (bkz: Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, trc. Barbara J. Bruce, (CUA Press, 2010)., Augustine, *The City of God*, trc. Marcus Dods, (Roman Roads Media, 2015).

dünyevileştirilmesiyle, Kudüs, Hristiyan dünyanın hac merkezi olmuş ve kent merkezi ve çevresinde pek çok manastır kurulmuştur. Özellikle, Kudüs ve çevresindeki Yahudiye Çölü'nde kurulan manastırlar ve paralel şekilde yükselen hac faaliyetleri, Kudüs'ün kutsal coğrafyasını şehir merkezinden çöle kadar genişletmiş ve dünyevi Kudüs'ün “kutsal”lığını belirginleştirip kurumsallaştırmıştır.

Özellikle manastır faaliyetlerinin bölgedeki artışı, buralarda yaşayan pek çok azizi ziyaret etme arzusunu da beraberinde getirmiştir. Kutsal mekanların yanı sıra, Mısır'da olduğu gibi azizleri de görme isteği, pek çok hacıyı Kudüs'e çeken sebeplerden biri olmuş ve yalnızca Hz. İsa'ya değil; azizlere ilişkin rölik kültün de Kudüs'te yaygınlaşmasını sağlamıştır. Yani, Kudüs'ün fiziksel olarak ihyasıyla, diğer “kutsal” şehirlerde erken dönemlerden itibaren görülen şehitlerin mezarlarına duyulan saygı ve bu saygıdan doğan kült, Kudüs'teki benzerleriyle birleşmiş ve böylece, iki tür kutsal dinamik –şehit mezarları ve Yeni Ahit'e bağlı mekânlar–, Kudüs'te birbirini destekleyen bir yapıya dönüşmüştür.⁷ Bu açıdan Kudüs, hem Hristiyanlığa göre sahip olduğu semavi kutsallık ve tarihsel hafıza mekanları hem de taşıdığı azizler ve rölik kültü itibarıyla, diğer şehirlerden farklı bir kutsallık taşımaktadır.

Kudüs, V. yüzyıla gelindiğinde bu faaliyetlerin etkisiyle insan ve finans kaynaklarının kendisine aktığı, Geç Antik Çağ'ın en kozmopolit ve heterojen şehirlerinden biri haline gelmiştir. Zira, hac ve manastır faaliyetleri, Kudüs'ün kutsal mekanlarının görünürlüğünü artırmış ve imparatorluğun her yanında “kutsal” isminin çok kısa süre içinde duyulacağı bir üne kavuşturmuştur. Hac faaliyetlerindeki bu güçlenmeyle paralel şekilde hem nicelik hem nitelik olarak yükselmeye başlamış ve hem hacıların manevi deneyimlerini arttırmada hem de kilise politikalarında etkin bir rol oynamıştır. Böylece Kudüs, manastır hareketleri ve hac faaliyetleriyle yalnızca bir kutsal şehir kimliği kazanmakla kalmamış, din adamlarının çoğunluğunun paylaştığı görüşe göre, aynı zamanda “semavi” Kudüs'ün yeryüzündeki bir temsili olarak, Hristiyan dünyanın “kutsal” merkezi haline gelmiştir.

Bu itibarla, İznik Konsili'nden itibaren, Hristiyan öğretideki “semavi Kudüs’e” atfedilen kutsallık, imparatorluk politikalarıyla, 325'ten itibaren dünyevi olan Kudüs'e taşınmıştır. Tanrı'nın krallığının sembolik bir tasviri olan “semavi Kudüs”ten, “dünyevi Kudüs’e” bu geçiş, Kudüs'ün kutsallığını yalnızca manevi ve teolojik bir idealle sınırlamayıp, Hristiyanlık tarihinde ilk kez, Yeni ve Eski Ahit'le ilgili hafıza mekanlarına

⁷ Markus, “How on Earth Could Places Become Holy?: Origins of the Christian Idea of Holy Places,” 263.

fiziksel bir kutsallık kazandırmış ve Kudüs'ü, Hristiyanlar için “kutsal” bir şehir haline getirmiştir. Dolayısıyla, Kudüs'ün kutsallaştırılması yalnızca teolojik bir süreci değil, aynı zamanda erken Hristiyanlığın mekânla kurduğu ilişkinin dönüşümünü, azizlik ve şehitlik kültlerinin ivme kazandığı bir arka planı ve imparatorluk kimliğiyle örülmüş politik bir stratejiyi barındırmaktadır.

Bununla birlikte 325'teki İznik Konsili'nde ilk kez onurlandırılmasından sonra; Kadıköy Konsili (451) ile, Kudüs, hem patriklik ünvanı elde ederek, imparatorluğun beş önemli dini başkentinden biri sayılmış hem de etkisi yüzyıllar boyu sürececek dönemin birtakım dini ayrışmalarının odağı haline gelmiştir. Özellikle, konsil sonrası ortaya çıkan teolojik ayrışma ve birtakım yerel isyanlar, bölgede etkinliği gittikçe artan keşişlerin, Kudüs Kilise'sinin kontrolü üzerinden bir güç mücadelesine dönüşmüştür.

Roma ile yıllar süren mücadelelerinin bir sonucu olarak, 614 yılına gelindiğinde, Sâsânî İmparatorluğu, Kudüs'ü işgal ederek şehrin kutsal yapılarına zarar vermiş ve Hristiyanlığın Kudüs'te bulunan sembolü olan “kutsal haç”ı, ele geçirmiştir. 629'da Kudüs'ün geri alınıp, ertesi yıl “kutsal haç”ın şehre geri getirilmesi ise, sadece siyasi bir zafer değil, aynı zamanda Hristiyan hierotopyasının restore edilmesi olarak görülmüştür. Kudüs'ün Müslümanlar tarafından 638 yılında fethedilmesi ise, şehrin “kutsal” kimliğinde yeni bir dönemin başlangıcını işaret etmiştir. Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethinden, Kubbet'üs-sahre'nın ve ardından Aksâ Camii'nin inşasına dek olan süreç, Kudüs'ün, İslâm kutsallığına adım adım dahil edilmesini sağlayarak Müslüman Kudüs'ü oluşturmuştur.

Bu açıdan, Kudüs'ün, antik Roma döneminde önemsiz bir pagan şehri olmasından, 325'ten itibaren Hristiyanlar için kutsal merkez olarak yükselişine, ve 17/638'den itibaren önemli bir İslâm şehrine dönüşümüne dek olan uzun tarihi içerisinde bu araştırmanın odak noktası, şehrin 325 ve 97/715 tarihleri arasındaki dini kimliğinin dönüşümüdür. Bu bağlamda bu araştırmanın temel amacı, bu süreçte Kudüs'ün dünyevi Hristiyan kutsal kimliğinin hangi dini ve siyasal dinamikler doğrultusunda şekillendiğini ve bu kimliğin, erken İslâm döneminde inşa edilen Müslüman Kudüs karşısında nasıl etkilendiğini anlamaktır. Bu itibarla, ilk olarak 325'ten itibaren Roma döneminde Kudüs'ün Hristiyan kutsal şehir kimliğinin oluşum süreci ele alınacak, ardından, erken İslâm döneminde (17-97/638-715) Müslüman Kudüs'ün nasıl şekillendiği ve mevcut Hristiyan kimliğin, bu süreç boyunca ne yönde etkilendiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

Bu temel maksat, başta Sâsânîlerin 614'teki Kudüs işgali olmak üzere, hem Kudüs'ün "kutsal" kimliğini doğrudan etkileyen dönemin politik ve mimari gelişmeleri hem de IV. yüzyılın başlarında yaygınlaşmaya başlayan ve İslâm döneminde de varlığını devam ettiren hac ve manastır faaliyetleri üzerinden anlaşılmaya çalışılacaktır. Kudüs'ün dini kimliği üzerinde belirleyici olan politik ve mimari gelişmeler kronolojik olarak mercek altına alınırken, bu gelişmelere paralel olarak değişen hac ve manastır faaliyetlerine dair dinamikler Hristiyan Kudüs'ün kutsallaşması ve bu kutsallığın dönüşümü bağlamında incelenecektir. Zira Kudüs'ün dünyevi Hristiyan "kutsal"lığının hem bir sebebi hem de bir sonucu olan manastır ve hac faaliyetleri üzerinde yapılacak bir inceleme, Kudüs'ün, IV. ve VII. yüzyıl boyunca Hristiyan "kutsal" kimliğinin nasıl oluştuğu ve erken İslâm hakimiyetine gelindiğinde bu kimliğin nasıl dönüştüğüne dair en somut ipuçlarını verecektir. Bu çerçevede, Kudüs'ün kutsal kimliğinin tarihsel dönüşümünü ortaya koymak üzere; IV. yüzyıldan itibaren şehirde şekillenen hac ve manastır pratiklerinin Roma dönemindeki rolü ile, bu yapıların erken İslâm döneminde geçirdiği mimari, işlevsel ve nüfus temelli dönüşümler karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Aynı zamanda her iki dönemde de politik ve mimari müdahalelerin bu kutsallık inşasına nasıl yön verdiği analiz edilecektir.

Bu bağlamda tezin temel araştırma sorusu, "Erken İslâm döneminde şekillenen Müslüman Kudüs, Roma döneminde inşa edilen Hristiyan Kudüs'ün kutsal kimliğini nasıl etkiledi?" şeklinde formüle edilmiştir. Araştırma boyunca ana maksadı belirginleştirmeye yardımcı olarak alt sorular ise şöyledir: Kudüs'ün Hristiyan bir şehir olarak "kutsallaşması" hangi politik ve toplumsal adımlarla gerçekleşmiştir? Erken İslâm döneminde Müslüman Kudüs nasıl şekillenmiştir? Kudüs'ün Müslüman kimliği, Hristiyan kimliğini hangi açılardan etkilemiştir? Roma döneminde Hristiyan Kudüs ile erken İslâm döneminde Müslüman Kudüs arasında kutsallığın inşa ve temsil biçimleri açısından ne gibi süreklilikler ve kopuşlar gözlemlenebilir?

2. BİRİNCİL KAYNAKLAR VE MODERN LİTERATÜR

2.1. BİRİNCİL KAYNAKLAR

2.1.1. Antik Kaynaklar

Antik kaynaklar olarak da adlandırılan Roma dönemi birincil yazılı kaynaklar kapsamında, kategorik olarak, Kitab-ı Mukaddes, *kronikler*, *biyografiler*, *hagiografik metinler*, *hacı kayıtları* ve *kilise tarihleri* kullanılmıştır.⁸ Bu kategorilerin dışında kalan mektuplar, dönemsel tarihi eserler, vaazlar ve diğer yazılı kaynaklar da çalışma boyunca kullanılan birincil yazılı kaynaklar arasındadır.

Kronikler, Hristiyan tarihçiliği içerisinde, Hz. Adem'den başlayarak kronik yazarlarının kendi dönemlerine kadar olan olayları kronolojik sırayla aktardığı gibi, belirli bir tarih aralığındaki dönemi de aktarmakta; özellikle imparatorların politikaları, hükümdarların dönemleri, savaşlar, doğal afetler, dini tartışmalar gibi geniş yelpazede olaylara yer vermektedirler. Özellikle Roma döneminde hem seküler hem dini olayların tarihçesini veren bu kroniklerin bir kısmı, Kudüs'ün, erken İslâm dönemini de içine alan, Roma tarihi adına önemli bir kaynaklık oluşturmaktadırlar. Hristiyan kronikleri kendilerinden önceki kronik yazarlarının aktarımlarını referans alarak kaleme alındığından, birçok kronikte aynı gelişmeler için birçok benzeri aktarım söz konusudur; ancak başka kaynaklar veya kronik yazarının kendi eklemeleri dahil olduğunda ayırık aktarımlar karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, -bu çalışmada kullanılan Hristiyan kronikleri VI. yüzyıldan itibaren kaleme alındığı için- bu araştırmada, kroniklere genellikle çağdaşları oldukları VI yüzyıl ve sonrasında gerçekleşen gelişmeler için başvurulmuştur. Kronik yazarlarının kendilerinden önceki dönemlere ait kaydettiği aktarımlara ise, döneme ait çağdaş metinlerde, kendilerinden önceki kroniklerde ve birçok diğer kroniğe kaynaklık etmiş referans kitabı sayılan kroniklerde bulunmayan bilgiler içerdiklerinde yer verilmiştir. Kudüs'e ilişkin kaynaklık sunan ve bu araştırma boyunca kullanılan kronikler ise şunlardır: VI. yüzyılın kronik yazarlarından İoannis Malalas'ın, yaratılıştan 565 ya da 574'e kadar olan olayları kapsayan *Khronographia*'sı⁹,

⁸ Bu bölümde ve kaynakçada, her antik kaynak için yararlanılan tercüme ve derleme eserin referansı açıkça belirtilmiş; çalışma boyunca ise tüm antik kaynaklara yaygın orijinal eser adlarına göre atıf yapılmıştır.

⁹ İoannis Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, trc. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys ve Roger Scott, (Australian Association for Byzantine Studies, 1986).

VII. yüzyıldaki 590-650'ler arası dönemi kapsayan anonim Khuzistan Kroniği¹⁰, 284-628 yıllarını kapsayan anonim *Khronicon Paschale*¹¹ ve 603-630 yıllarını kapsayan Theophilus'un *Khronographia*'sı¹², VIII. yüzyıla ait 602-769 yıllarından bahseden Nikephorus'un kısa kroniği¹³, IX. yüzyılın 284-813 yıllarını kapsayan Theophanes'in *Khronographia*'sı¹⁴, X. yüzyıl Arap Hristiyan tarihçilerinden Euthycius/Saîd b. Bıtrık'ın İslâm dünyasında bir Hristiyan tarafından Arapça kaleme alınmış ilk tarih kitabı olarak bilinen, yaratılıştan 938'e kadar olayları aktaran *Târîhu 'l-mecmû 'u*¹⁵, ve çağdaşı Hierapolis'li Agapius'un yine yaratılıştan kendi zamanına dek tarihi kapsayan *Kitab ül-'Unvan*'ı¹⁶, Pseudo-Zacharias Rhetor Kroniği olarak bilinen 451-491 yılları arasındaki olayları aktaran Zacharias Scolasticus'un *Historia Ecclesiastica*'sı¹⁷ ve son olarak XII. yüzyıldan Süryani Patriği Miha'il el-Süryani'nin yaratılıştan 1195'e dek olan kroniğidir.¹⁸

Öte yandan, Hristiyan kilisesinin tarihini ve gelişimini anlatan *kilise tarihleri*, Hristiyanlığın kurumsal yapısını, inanç gelişimini ve kilisenin siyasi yapılarla ilişkisini anlamak açısından temel başvuru kaynaklarıdır. Özellikle, Kudüs'ü içine alan çekişmeler, konsiller, teolojik tartışmalar ve kutsal mekânların dini statüsü gibi konuları aktaran bu kaynaklar, Hristiyan geleneğin Kudüs'teki gelişimine ve Kudüs'ün kutsallaşma sürecine ilişkin oldukça temel bilgiler vermektedirler. Bu eserlerin arasında, V. yüzyıla ait kilise tarihleri olan, Socrates Scholasticus, Rufinus, Theodoretus ve

¹⁰ Kâmile İnci Aday, *Khuzistan Kroniği Sunumu, Tercümesi, Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Mardin Üniversitesi, 2019).

¹¹ *Chron. Pasch. 284-628 AD*, trc. Michael Whitby ve Mary Whitby, Translated Texts for Historians cilt 7, (Liverpool University Press, 1989).

¹² Theophilus'un kroniği, 590 ile 750 yılları arasındaki olaylar için Theophanes, Agapius ve Tel-Mahre'li Dionysius'a kaynaklık etmiştir. Kaynağın İngilizce çevirisi, müstakil bir kronik olarak, Robert G. Hoyland'ın *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam* (Liverpool University Press, 2001) adlı kitapta ve ayrıca yine Hoyland'ın "*Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (The Darwin Press, 1997)" adlı eserinde "Theophilus'un Ortak Kaynağı" ismiyle kısmi olarak yer almaktadır.

¹³ Nikeph., *Nikephoros' Short History [for the years 602-769 A.D.]*, CFHB, cilt 13, trc. Cyril Mango, (Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990).

¹⁴ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and the Near Eastern History, A.D. 284-813*, trc. Cyril Mango ve Roger Scott, (Clarendon Press, 1997).

¹⁵ Euthycius, *Extracts from Aristeas, Hecataeus, Origen and Other Early Writers*, trc. ve haz. S. Walter Besant, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1896-97).

¹⁶ Agapius, *Universal History*, trc. Roger Pearse, (Ipswich 2008).

¹⁷ Zacharias Scolasticus, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor Church and War in Late Antiquity*, haz. Geoffrey Greatrex, trc. Robert R. Phenix ve Cornelia B. Horn, Translated Texts for Historians cilt 55 (Liverpool University Press, 2011).

¹⁸ Michael the Syrian, *The Chronicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*, trc. Robert Bedrosian, Sources of the Armenian Tradition (Long Branch, N.J., 2013).

Sozomenus'un *Historia Ecclesiastica*'ları¹⁹, Eusebius'un, kilise tarihini genişletmiş ve genellikle kendi dönemlerine kadar olan süreci farklı detaylarla devam ettirmişlerdir. VI. yüzyıla gelindiğinde ise, Eusebius Pamphili, Socrates Scholasticus, and Evagrius Scholasticus'un kilise tarihleri²⁰ ve Evagrius Scholasticus'un, 431-594 arası kilise tarihindeki olayları kapsayan Geç Antik dönemin en önemli kilise tarihi eseri olan müstakil eseri *Historia Ecclesiastica*'sı²¹ önemli bir kaynaklık sunmaktadır.

İmparatorların hayatlarını anlatan *biyografiler* ise dönemlerinin sosyal, politik ve dini yapısına dair detaylı bilgiler sunmaktadırlar. Özellikle Kudüs ile ilgili politikalar güden imparatorların biyografileri, Kudüs'ün kutsal bir merkez olarak yükselişindeki politik dönüm noktalarını anlamak bakımından, kroniklerden sonra en önemli bir diğer birincil kaynaklardır. Bu biyografilerin aralarında en önemlisi Eusebius'un, *Vita Constantini*²² adlı eseridir. Eusebius tarafından yazılan ve Hristiyanlık tarihi açısından son derece önemli bir kaynak olan bu eser, Roma İmparatoru I. Constantinus'un hayatını, özellikle Hristiyanlığa olan bağlılığını ve kiliseye sunduğu katkıları anlatmaktadır. Ancak eserin bu çalışma için en önemli özelliği, Kudüs'ün Hristiyanlık tarihinde merkezi bir hüviyet edinişini belgeleyen ve Kudüs'ü, Hristiyanlığın merkezlerinden biri olarak sunan en önemli erken dönem metinlerinden biri olmasıdır.

Bu araştırmada kullanılan ve yukarıdaki kategorilerin birkaçını bir arada sunan en önemli eserlerden birisi, toplam 28 ciltten oluşan ve I ve IV. yüzyıllar arasını kapsayan *Nicene and Post-Nicene Fathers* (NPNF) adlı kitap serisidir. Erken Hristiyanlık dönemine ait kilise babalarının mektuplarını, kilise tarihi kitaplarını ve dini ders ve vaazlarını bir araya getiren kapsamlı bir İngilizce çeviri koleksiyonu olan bu seri, Kudüs'ü ilgilendiren konsiller, mezhepsel ayrılıklar ve kilise yapısı başta olmak üzere Kudüs'teki Roma dönemi Hristiyanlığına dair önemli bir kaynaklık sunmaktadır. Bu çalışmada kullanılan ve serinin içerisindeki en önemli eserler ise, Hieronymus'un Kudüs'le ilgili olarak diğer din adamları ve aristokratlara yazdığı mektupları içeren

¹⁹ Socrates Scholasticus, Sozomenus, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, trc. ve haz. Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, cilt 2, (CCEL)., Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus, *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*, trc. ve haz. Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, cilt 3, (CCEL).

²⁰ Bu üç eser tek bir kitapta derlenmiş ve tercüme edilmiştir: *History of The Church: From Our Lord's Incarnation, to the Twelfth Year of the Emperor Mauricius Tiberius, or the Year of Christ 594: Eusebius Pamphilus, Socrates Scholasticus, Evagrius Scholasticus*, trc. ve haz. Awnsham ve John Churchill (EEBO, 2011).

²¹ Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Translated Texts for Historians cilt 33, trc. Michael Whitby, (Liverpool University Press, 2000).

²² Eusebius of Caesarea, *The Life of Constantine*, trc. Averil Cameron ve Stuart Hall, (Clarendon Press, 1999).

NPNF2-06. *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*²³, kilise tarihçileri Eusebius, Socrates, Rufinus, Theodoret ve Sozomenus'un *Historia Ecclesiastica*'larını aktaran NPNF2-02. *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*²⁴, Kudüs tarihiyle ilgili aktarımlarda bulunan Theodoret, Hieronymus ve Rufinus'un tarihlerini içeren NPNF2-03. *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*²⁵ kitaplarıdır.

Bir diğer önemli seri ise, MS 300-800 dönemini içine alan ve Yunanca ve Süryanice başta olmak üzere çeşitli antik dillerde yazılmış klasik metinlerin İngilizce'ye çevirisini sunan 86 ciltlik *Translated Texts for Historians (TTH)* kitaplarıdır. Seri, Kudüs'ün hem politik hem de dini anlamdaki gelişimine ilişkin birçok aktarım sağlayan çeşitli kategorik birincil metinler barındırmaktadır.²⁶ Son önemli seri olan *The Fathers Of The Church* ismiyle, 130'dan fazla cildi olan, doğu ve batı kilise babalarının eserlerinin çevrildiği seriden bu çalışmada kullanılan, Kudüs'lü Cyrillus'un verdiği derslerden oluşan *Catechesis* başta olmak üzere dini yazılarının çevirilerinin olduğu kitaptır.²⁷

Ayrıca, çalışmada ele alınan Kudüs'le ilgili dönemlerin önemli birincil kaynakları arasında yer alan ve yukarıdaki kategorilere girmeyen müstakil eserlerden, ilk olarak Eusebius'a ait, *Demonstratio evangelica*²⁸ isimli dini eseri, IV. yüzyıla ait Aziz Aurelius Augustinus (354-430) tarafından yazılan *De Civitate Dei* adlı eseri²⁹ doğrudan Kudüs tarihiyle ilgili olmasa da "semavî Kudüs" kavramını temel bir tema olarak kullanarak insanlık tarihinin teolojik bir yorumunu sunmaktadır. Gregorii Nysseni'nin (335-394) mektupları³⁰ ve Nola piskoposu Paulinus (Paulinus Nolanus) (354-431)'un mektupları³¹ ise Kudüs'e yönelik erken Hristiyan hac pratiği ile ilgili yorumlar içermesi bakımından önemlidir. Clemens Alexandrinus'un III. yüzyıla ait *Stromateis* adlı çeşitli dini yazılarının

²³ Jerome, *The Principal Works of St. Jerome*, trc. Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series, cilt 6, (CCEL).

²⁴ Socrates ve Sozomenus, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, trc. Philip Schaff, cilt 2, (CCEL).

²⁵ Theodoret, Jerome, Gennadius ve Rufinus, *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*, trc. Philip Schaff, NPNF,SS, cilt 3, (CCEL).

²⁶ Aralarında bu çalışmada kullanılanlar ise, Zacharias Scholasticus, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor Church and War in Late Antiquity*, Robert G. Hoyland'ın *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam* ve Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*'tur.

²⁷ *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, FC. 61, cilt 1, trc. Leo P. McCauley ve S., Anthony A. Stephenson, (The Catholic University of America Press, 1969).

²⁸ Eusebius, *The Proof of the Gospel, Being the Demonstratio Evangelica*, trc. ve haz. W.J. Ferrar, Cilt 6 (Society For Promoting Christian Knowledge, 1920).

²⁹ August., *The City of God*, trc. Marcus Dods, (Roman Roads Media, 2015).

³⁰ Gregory of Nyssa, *Gregory of Nyssa: The Letters, Introduction and Commentary*, trc. Anna M. Silvas, (Brill, 2007).

³¹ Paulinus Nolanus, *Ep*, 2.273

yer aldığı eser³², Kudüs'ün Constantinus dönemine ilişkin önemli aktarımlarda bulunmaktadır.

VI. yüzyılda Procopius'un, *De Aedificiis*, "Yapılar" adlı eseri³³, imparator Iustinianus'un Kudüs'te gerçekleştirdiği inşa faaliyetlerini anlatırken, VII. yüzyılda Sebeos'un VI. ve VII. yüzyıllarını kapsayan Ermeni tarihi³⁴, Pers işgali ve İslâm fethi de dahil VI. ve VII. yüzyılları Kudüs tarihine dair oldukça önemli bir kaynaklık sunmaktadır. Antiochus Strategus'a atıfla kaleme alınan Pers işgalini anlattığı VII. yüzyıl eseri³⁵ de kısa olsa da Pers işgaline dair temel kaynaklardan biridir.

Tüm bu metinler, Kudüs'le ilgili politik ve dini detaylara daha fazla yer verirken, hac faaliyetleri veya manastır yaşamı gibi toplumsal yönleri oldukça sınırlı biçimde ele almaktadır. Bu boşluğu dolduran ise, Hristiyan azizler ile ilgili pek çok menkıbe içeren hagiografik eserlerdir. Azizlerin ve kutsal din adamlarının hayatlarını anlatan dini-biyografik metinler olan *hagiografyalar*, özellikle Kudüs ve çevresindeki manastır hayatı, halk arasında yaygın dini pratikler ve kutsal mekanlarla kurulan ilişkilere dair temel bilgiler sunmaktadırlar. Bu metinler, manastırların yaygınlaştığı V. yüzyıldan itibaren kaleme alınmıştır. Bunlardan en önemlisi, V. yüzyılda Skythopolis'li Cyrillus tarafından kaleme alınan Euthymius, Sabas, Theognius ve Theodosius gibi Kudüs'ün önemli keşişlerinin biyografileridir³⁶. Bu çalışmada sıklıkla kullanılan ve Kudüs çöllerindeki en önemli keşişlerin hayatlarını anlatan bu derleme eser, V. yüzyıl Kudüs'ünde, manastır ve hac faaliyetlerine ilişkin en temel başvuru kaynağıdır. İkinci önemli kaynak ise, VI. yüzyılın sonlarında Kudüs çöllerinde bir diğer keşiş olan Yahya Moschous'un, *Pratum Spirituale*³⁷ adlı Filistin bölgesindeki birçok keşişin hayatını ve hikayelerini anlattığı eseridir. Bu iki kaynaktan sonra, Palladius'un, birçok keşişin hayatına dair detayları aktardığı *Historia Lausiaca*'sı³⁸ ve Rufus'un İberya'lı Petrus'un hayatını anlattığı *Vita Petri Iberi*'si³⁹ V. ve VI. yüzyıla ait manastır hayatını ve keşişlerin Kadıköy Konsili sonrası Kudüs'te oynadıkları önemli rolleri aktarırken, 634 yılında kaleme alınan

³² *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, trc. ve haz. Philip Schaff, ANF series, cilt 2, (CCEL), 1994.

³³ Procopius, *De Aedificiis*, Buildings, trc. H. B. Dewing, (William Heinemann Ltd, 1940).

³⁴ Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trc. R.W. Thomson, (Liverpool University Press, 1999).

³⁵ Frederick C. Conybeare, "Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614.," *The English Historical Review* XXV, no. XCIX (1910): 502–17, <https://doi.org/10.1093/ehr/xxv.xcix.502>.

³⁶ Cyril of Scythopolis, *The Lives of the Monks of Palestine*, trc. R.M.Price, (Cistercian Publications, 1991).

³⁷ John Moschos, *Pratum Spirituale*, trc. John Wortley, (Cistercian Publications, 1992).

³⁸ Palladius, *E Lavsaïke Istorïa*, trc. W.K. Lowther Clarke, (The Macmillan Company).

³⁹ Cornelia B. Horn ve Robert R. Phenix Jr., *John Rufus: The Lives of Peter The Iberian, Theodosius Of Jerusalem, And The Monk Romanus*, (Society of Biblical Literature, 2008).

Georgius Chozibita'nın hayatı (*Vita sancti Georgii chozebitae*)⁴⁰ ise, VII. yüzyıl Filistin manastırcılığının önemli bir tasvirini yapmaktadır. Bunlarla birlikte, Elizabeth Dawes ve Norman H. Baynes tarafından hazırlanıp İngilizce'ye çevrilen ve hazırlanan *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver* adlı 3 önemli keşişin hayatının anlatıldığı eser⁴¹ de V. yüzyıldan VII. yüzyılın ortalarına dek Kudüs civarı manastır hayatına ilişkin önemli kaynaklık sağlamaktadır.

Kudüs'e yapılan hac yolculuklarını anlatan *hacı kayıtları* ise, imparatorluğun farklı bölgelerinden Kudüs'e gelen hacıların kutsal yerler ve mabetlere ilişkin, dini pratiklerini ve hissiyatlarını içermektedir. Hacıların yolculuklarına dair bu betimlemeler, Kudüs'ün farklı dönemlerde nasıl algılandığını ve fiziksel kutsallığını anlamak açısından en önemli birincil kaynak niteliğindedir. Palestine Pilgrims' Text Society (PPTS) ve Society For Promoting Christian Knowledge tarafından tercüme edilen ve ilk kez yayınlanan hacı kayıtları ise⁴², IV. yüzyıldan itibaren Kudüs'e yönelik Hristiyan hac kayıtlarına ulaşmada en temel başvuru kaynağıdır. Bununla birlikte Wilkonson tarafından hazırlanan *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* adlı eser⁴³ de, PPTS'de de bulunan birçok hacı kaydının derlendiği önemli bir diğer başvuru kitabıdır.

2.1.2. İslâm Kaynakları

Erken İslâm dönemi Kudüs'üne (638–715) ilişkin en birincil Müslüman yazılı kaynaklar ise başta Kuran-ı Kerim ve hadis metinleridir. Zira, Kudüs'ten bahseden ayet ve hadisler, Kudüs'ün İslam'daki kutsallığını anlamaya ilişkin en temel referans kaynaklardır. Ardından erken dönem İslâm tarihçilerinin tarih kitaplarıdır. Bu kaynaklar, Kudüs'ün fethi, Hz. Ömer'in şehre girişi ve Emevî yönetimi altında oluşan yeni kutsallaştırma projeleri gibi önemli gelişmeleri kronolojik ve teolojik bağlamda

⁴⁰ Antony, *The Life of Saint George of Choziba: And, The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*, (International Scholars Publications, 1994).

⁴¹ *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, trc. Elizabeth Dawes ve Norman H. Baynes, (Mowbrays, 1948).

⁴² Bu çalışmada kullanılanlar: *The Pilgrimage of Etheria*, trc. M.L. McClure ve C.L. Feltoe). TCL Series 3, Liturgical Texts (Society For Promoting Christian Knowledge)., Arculfus, *Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land (About The Year A.D. 670)*, trc. James Rose Macpherson, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1895)., Silvia, *The Pilgrimage of Silvia of Aquitania to the Holy Places*, trc. John H. Bernard, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1891)., Antoninus Martyr, *Of the Holy Places Visited by Antoninus Martyr [circ. 560-570 A.D.]*, Aubrey Stewart, Sir Charles William Wilson, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1887).

⁴³ John Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", (Aris & Phillips Ltd, 2002).

sunmaktadırlar. Bu yazılı veriler, erken İslâm'ın Kudüs'le kurduğu dini ve politik ilişkiyi anlamak açısından temel teşkil etmektedir.

Erken İslâm tarih yazıcılığı içerisinde, Kudüs'ün fethi ve bu fethi takip eden dönemde şehirde kurulan İslâmi idarenin yapısına dair en erken bilgiler, Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî (ö. 892/3) tarafından IX. yüzyılın ortalarında kaleme alınan *Fütûhu'l-Büldân*⁴⁴ adlı eserinde yer almaktadır. Bu eser, Hz. Peygamber devrinden Abbâsîler dönemine kadar İslâm fetihlerinin tarihi süreçlerini şehir şehir ele alması bakımından tematik bir bütünlük taşımaktadır. Kudüs'ün fethi bağlamında ise Belâzurî, fetih sürecini detaylandırarak özellikle Halife Ömer b. Hattâb'ın şehre girişi ve Hristiyan halkla yapılan anlaşmaya dair anlatılarıyla dönemin sosyo-politik yapısına ışık tutmaktadır.

Belâzurî'nin ardından, erken İslâm döneminde Kudüs'e dair önemli bilgiler sunan başlıca kaynaklardan biri, V. yüzyılın önde gelen tarihçilerinden Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin, (ö. 823) tarafından kaleme alınan *Kitâbü Fütûhi's-Sâm* adlı eseridir.⁴⁵ Doğrudan Suriye bölgesinin fethine odaklanan bu tematik eser, özellikle Kudüs'ün fetih süreci ve Hz. Ömer'in şehre gelişi gibi konularda zengin rivayetler içermekte ve diğer kaynaklarda olmayan detaylı tasvirlerde bulunmaktadır.

Bir diğer erken İslâm dönemi tarihi eseri, İslâm tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri kabul edilen Ya'kûbî (ö. 905)'nin *Târîhu'l-Ya'kûbî* ve *Kitâbü'l-Büldân* adlı eserleridir.⁴⁶ Yaratılıştan 872-73 yılı olaylarına dek genel bir tarih kitabı olan *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Kudüs'ün fethine kısa ama önemli bir biçimde değinmektedir. Şehrin hangi şartlar altında teslim alındığını ve ilk idari yapılanmayı aktarmakta ve Emevîler dönemindeki inşa faaliyetlerine ilişkin detaylar sunmaktadır. 891 yılında tamamlanan ve Müslümanlar tarafından yazılan ilk coğrafya kitaplarından olan *Kitâbü'l-Büldân* ise, birçok beldenin toplumsal ve coğrafi bilgilerine ilişkin önemli aktarımlarda bulunmakta; Kudüs'ün de fethine ilişkin önemli kaynaklık sağlamaktadır.

Bir diğer önemli kaynak Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 923) erken İslâm tarihi kitaplarının en klasik metinlerinden biri olan *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eseridir.⁴⁷ “Milletler ve Hükümdarlar Tarihi” olarak Türkçe'ye çevrilen bu eser,

⁴⁴ Belâzurî, *Fütûhul-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, (Siyer Yayınları, 2003).

⁴⁵ Waqidi, *Futuhusham*, “The Islamic Conquest of Syria”, trc. Mawlana Suleyman al-Kindi, (Ta-ha Publishers).

⁴⁶ Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân*, (Brill, 1890), Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Dar'us-sadr, 1995).

⁴⁷ Türkçe'de *Tarih-i Taberî* ve *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adlarıyla da bilinmektedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Tarih-i Taberî*, cilt 3, trc. M.Faruk Görtunca, (Sağlam Yayınevi).

yaratılıştan itibaren 915 yılına kadar olan tarihi olayları anlatmaktadır. Kudüs bağlamında Hz. Ömer'in Kudüs'ü barışçıl yollarla teslim almasını ve sonrasındaki idari süreci aktaran eser, Hristiyanlarla yapılan anlaşmanın içeriğini en detaylı şekilde aktaran birincil metindir. Bununla birlikte, yalnızca tarih kitapları değil tefsir kitabıyla da meşhur olan Taberî, *Câmi 'u'l-beyân* 'ında⁴⁸, Mescid-i Aksâ ve Roma-Sâsânî savaşına ilişkin ayetlerle ilgili önemli tefsirler yapmaktadır.

İbnü'l-Esîr (ö. 1233), yaratılıştan 915 yılına kadarki olaylarda Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* 'üne dayandığı *el-Kâmil fi't-târîh*⁴⁹ adlı eserinde Kudüs'ün fetih sürecine ilişkin buraya kadar olan kaynaklardaki aktarımlara benzer şekilde belirli tasvirlerde bulunmaktadır.

Öte yandan, Hanbelî âlimi ve tarihçi Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 1200) tarafından kaleme alınan ve yaratılıştan müellifin ölüm yılına kadar meydana gelen olayları anlatan *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*⁵⁰, Kudüs'ün ve bölgenin siyasi tarihi yanında, şehirde yaşamış önemli şahsiyetlere dair biyografik bilgilere de yer vermektedir. Sibt İbnü'l-Cevzî, özellikle Mescid-i Aksâ'daki inşa faaliyetlerine ilişkin önemli aktarımlarda bulunmaktadır.

Buraya kadar olan tarih kitaplarının yanı sıra, erken İslâm döneminde Kudüs'ün dini statüsünü ve faziletlerini konu alan *Fezâilü Beyti'l-Makdis* veya diğer adıyla *Fezâil 'ul-kuds* literatürü, Kudüs'ün erken dönemdeki Müslüman bir şehir olarak inşasını içeren birçok bilgi sunmakta; Kudüs'ün İslâm fetihlerinden kısa bir süre sonra nasıl hızlı bir şekilde Müslüman zihniyette kutsal bir konuma yerleştiğini göstermektedir. Bu bakımdan yalnızca dini bir metin değil, aynı zamanda sosyal tarih ve erken dönem İslâmî şehir kimliği açısından da önemli bir kaynak olan *fezâil* literatürünün ilk örneklerinden biri, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Vâsîfî (ö. 930'dan sonra) tarafından kaleme alınan *Fezâilü Beyti'l-Makdis* adlı eserdir.⁵¹ Vâsîfî, Kudüs'ün İslâm literatüründeki kutsallığını hadis, menkıbe ve rivayetler eşliğinde derlemekte; hem Mescid-i Aksâ'daki inşa sürecine hem de sonrasında oluşan gelenekle ilgili oldukça önemli bilgiler sunmaktadır.⁵²

⁴⁸ Türkçe'de Taberî Tefsiri diye de bilinmektedir. Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, (Hisar Yayınevi, 1996), cilt 9.

⁴⁹ İbn'ül-Esîr, *El Kamil Fit Tarih*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (Bahar Yayınları, 1991).

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, cilt 9 (Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye).

⁵¹ Vâsîfî, *Fezailu 'l-beyti 'l-makdis*, haz. Isaac Hasson, (Magness Press, 1979).

⁵² Bu eser, *fezâil* literatürünün tam hali günümüze ulaşan en eski metin olup, Arapça ve İngilizce literatürde oldukça referans verilip tartışılmasına karşılık, Türkçe literatür tarafından bilinmemektedir.

X. yüzyılda yaşamış olan ve *Fezâil* konusunda bilgi veren bir diğer önemli eseri Makdisî'dir (ö. 1000). Aslen Kudüs'lü olan Muḥammad b. Aḥmed el-Makdisî olan müellif, *Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm* adlı meşhur eserinde⁵³, kendi gözlemlerine dayanarak Kudüs hakkında ayrıntılı tasvirler sunmaktadır. Eser, şehirdeki dini yapılar ve halkın dini yaşayışı gibi geniş yelpazede bilgi vermesi açısından en önemli erken İslâm kaynaklarından biridir. Makdisî'nin anlatımı, özellikle Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'daki kutsal alanlar ve inşa faaliyetleri ile ilgili detaylı bilgiler sunması ve kendi dönemine ait Kudüs'e olan Müslüman bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

2.2. Modern Literatür

Modern literatürde, Kudüs'ün Geç Antik Çağ'da, Roma idaresi altında bir Hristiyan kutsal şehir olarak nasıl inşa edildiğini ve erken İslâm döneminde bu kutsallığın nasıl dönüştüğünü ele alan ayrı ayrı birtakım akademik çalışmalar bulunmaktadır.

Kudüs'ün Hristiyan kutsallığının tarihsel olarak inşa edilme sürecini ele alan eserler konuya olan katkılarına göre kategorilendirildiğinde, bu kategoriler, Kudüs'e ilişkin siyasi politikaları içine alan, hac ve manastır faaliyetlerini inceleyen, genel olarak sosyal tarihine odaklanan ve İslâm dönemi Kudüs'üne dair ikincil kaynaklık yapan eserler olarak değerlendirilebilir.

Kudüs'e ilişkin politikalar açısından bakıldığında, editörlüğünü Suleiman Ali Mourad, Naomi Koltun-Fromm ve Bedross Der Matossian'ın yaptığı *Routledge Handbook on Jerusalem*, bronz çağının son yüzyıllarından, Osmanlı sonuna kadar Kudüs'ün politik, sosyal ve ekonomik tarihini harmanlayarak ele alan başucu kitabı olma işlevini görmekte ve iki ayrı bölümde Roma ve İslâm dönemi Kudüs'üne dair betimleyici bir tasvir çizmektedir. Ute Verstegen tarafından yazılan Roma dönemi Kudüs'ünün anlatıldığı bölüm, imparator Constantinus'tan erken İslâm dönemine dek Hristiyan kutsal topografyasının oluşumuna odaklanmaktadır. Büyük kilise inşaları, litürji ve manastırları içeren bu odak, birçok birincil kaynağa ve hac faaliyetlerine yalnızca sınırlı düzeyde yer vererek, söz konusu konulara dair kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Kapsamı gereği,

⁵³ Bu çalışmada, eserin çevirisi kullanılmış olup, kullanılan çevirinin tam başlığı "Description of Syria, Including Palestine" dir. Bu eser, "*Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm*" in, Şam bölgesi ve Filistin'e dair bölümlerinin Guy Le Strange tarafından yapılan İngilizce çevirisidir. Bkz: Muḥammad Ibn-Aḥmad Al-Muqaddasî, *Description of Syria: Including Palestine*, trc. Guy Le Strange, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1886).

manastır ve kilise inşalarına kısaca değinen bu eser, hac faaliyetlerine ve IV. yüzyıldan itibaren Kudüs'ün kutsallaşma sürecine dair ayrıntılı bir sunumdan ziyade daha sınırlı bir çerçeveye sunmaktadır. *Routledge Handbook on Jerusalem*'e benzer şekilde, Lee I. Levine tarafından editörlüğü yapılan *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, İncil geleneğindeki yerinden modern döneme kadar, Kudüs'ün sosyal, politik ve ekonomik tarihine ilişkin en kapsamlı eserdir. Oldukça zengin yazar kitlesine sahip bu eser, hem hac ve manastır faaliyetlerine, hem de Kudüs'ü etkileyen sosyo-politik kırılmalara değinmesiyle, Kudüs hakkında önemli bir diğer başucu kitabıdır. Kudüs'ün, özellikle, üç dine olan merkeziliği ve kutsallığını ele alan bu eser, diğer tüm eserler arasında bu araştırmaya en yakın ve bu çalışmada da en çok referans verilen eserdir. Üç dini kapsayan bir çerçeveye sahip olmakla birlikte, eser Roma ve erken İslâm dönemlerinde Kudüs'ün kutsal kimliğinin dönüşümünü karşılaştırmalı olarak değerlendirme amacı taşımamaktadır. Roma dönemine ilişkin sosyal ve politik kırılma anlarıyla ilgili aktarım ve analizlere yer verirken, erken İslâm dönemi bağlamında Kudüs'ün İslâm'daki yerine ve ibadet pratiklerine odaklanmaktadır.

Kudüs'teki Hristiyan hac faaliyet ve literatürünü inceleyen modern kaynakların en meşhuru ise, Doron Bar'ın *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire (312–460)* adlı eseridir. Bu çalışma, erken hac pratiklerinin nasıl kurumsallaştığını ve Kudüs'ün litürjik merkez olarak nasıl yükseldiğini detaylandırmakta ve IV. ve V. yüzyılın ilk yarısını kapsayan Kudüs'e yönelik hac faaliyetlerine ilişkin tatmin edici bir harita sunmaktadır. Eser, haccın manastır ağıyla ilişkisini sınırlı düzeyde ele almakta ve hac faaliyetlerini Kudüs'ün kutsallaşma sürecinin belirleyici bir boyutu olarak ayrıntılı biçimde işlememektedir. Aynı zamanda kapsamı İslâm dönemine uzanmaz ve karşılaştırmalı bir yaklaşım geliştirmeye yönelik bir hedef taşımamaktadır. Oded Irshai'nin *The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim*'i, benzer şekilde 333 yılında Kudüs'e gelen ve ilk hacı olan *Itinerarium Burdigalense* kaydı üzerinden, Erken Hristiyan dünyada Kudüs'ün kutsal şehir olarak yeniden sahiplenilişini analiz eden çalışma, Bar'dan farklı olarak erken dönemde kutsal alan üretimiyle kimlik politikalarının kesişimine dair önemli bir bakış sunmaktadır. Irshai, kutsal alan üretimi ile hac faaliyetleri arasında bir ilişki kurmakta; bununla birlikte anlatım, daha çok hac perspektifi üzerinden şekillenmekte ve V, VI. yüzyıllar ile erken İslâm dönemini kapsam dışında bırakmaktadır. Kudüs'teki hac faaliyetleri adına bir diğer önemli çalışma olan, Georgia Frank'ın *The Memory of the*

Eyes: Pilgrims to Living Saints in Late Antiquity adlı eseri, Kudüs'ün, yalnızca kutsal metinlerdeki referanslardan ötürü değil, hacıların ve yaşayan azizlerin etrafında şekillenen bir kutsallıkla da anlam kazandığını savunmakta ve kutsallığın bir diğer unsuru kabul edilen keşişlerin varlığını Kudüs'ün kutsallaşma sürecinin en önemli yapıtaşı olarak sunmaktadır. Frank'ın çalışması, Kudüs bağlamında keşişler, hacılar ve kutsallaşma arasındaki ilişkiye odaklanmakta; fakat politik kırılma anlarını analiz etme ya da Kudüs'ün kutsallaşma sürecine politik ve sosyal yönleriyle bütüncül bir yaklaşım geliştirme amacı gütmemektedir.

Manastırlar açısından bakıldığında, Roma dönemi Akdeniz bölgesi manastır faaliyetlerine ilişkin alanın önemli kitaplarından olan N. Luz tarafından yazılan *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean*, erken İslâm dönemi de dahil olmak üzere, VI. yüzyıldan itibaren keşişlerin ve hacıların dolaşımı üzerinden kutsallığın mekansal üretimini tartışmakta ve kısmen Kudüs'ün çilecilik üzerinden merkezileşmesine değinmektedir. Roma ve erken İslâm dönemi bağlamında Kudüs'ü odak alan bir hac ve manastır araştırması niteliği taşımayan bu vurgu, eserde yalnızca iki bölümle sınırlı bir şekilde yer almaktadır. Kudüs'ün kutsallaşma sürecine dair anlatı, politik dönüm noktalarını kapsayıcı bir çerçevede kurgulanmamıştır. Filistin bölgesindeki manastır faaliyetleri açısından en çok referans verilen kaynaklardan olan E.D. Hunt'ın *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine* adlı meşhur eseri, Kudüs'te çilecilik ile mezhepsel-politik çekişmelerin kutsal mekan üretimini nasıl etkilediğini analiz etmekte, ayrıca Filistin'deki V. yüzyıl manastır dinamiklerine ilişkin önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Kilise politikaları ve teolojik çekişmeler bağlamında önemli katkılar sunan eser, Kudüs merkezli bir kutsallaşma sürecine odaklanmamaktadır. Kudüs kilisesi ve manastırlarına ilişkin değerlendirmeler, ağırlıklı olarak V. yüzyılla sınırlı tutulmuştur.

Kudüs'ün genel anlamda toplumsal ve dini tarihine ilişkin bir başucu kitabı sayılabilecek, Hagith Sivan tarafından yazılan *Palestine in Late Antiquity* adlı eser, Filistin'in, Roma ve erken İslâm dönemini içine alan Geç Antikçağ'daki sosyal konumunu ele alan eserdir. VI. ve VIII. yüzyıllar arası imparator Constantinus'tan Abdülmelik b. Mervan dönemine dek olan süreci kapsayan eser, en temelde, Filistin'in çok etnikli yapısı ile birlikte kültürel, topografik, mimari ve dini çeşitliliğini içine alan sosyal tarihine odaklanmaktadır. Çalışma, ana odak noktası olarak Kudüs ve çevresindeki şehirlerde farklı dini gruplar veya gelenekler arasındaki etkileşimleri, ilişkileri ve rekabeti

ele alarak, litürjik uygulamalar ve kutsal mekanlar üzerindeki tartışmalar dahil olmak üzere, Filistin bölgesindeki dini yapının birden fazla boyutunu incelemektedir. Kitap boyunca sıklıkla tekrarlanan dini gelenek ve ilişkilerin rekabeti çalışmanın ana teması olup, Kudüs'ün kutsal şehir manzarasının oluşumundan İslâm dönemine dek olan sürecin analizi, Yahudi-Hristiyan antitezi ve Hristiyanlığın kendi içerisindeki doktrin mücadeleleri temeline oturtulmuştur. Bu bölümde, Kudüs'ün toplumsal ve mimari bir kutsal şehir olarak şekillenme süreci politik dönüm noktaları, keşifler ve hacıların faaliyetleri üzerinden ele alınmakta; ancak bu inceleme, Kudüs'ün dini kimliğine ilişkin yapısal bir kutsallaşma süreci bağlamında sunulmamaktadır. Bölüm sonunda dini kimliğin erken İslâm dönemindeki yapısına değinilmekle birlikte, değerlendirme daha çok şiirsel anlatılar ve piskoposluk polemikleri üzerinden ilerlemekte; dönemin siyasi ve sosyal kırılma anları bu çerçevede ele alınmamaktadır.

İslâm dönemi Kudüs'ün Hristiyan kimliğine ilişkin kaynaklara bakıldığında, alanında en çok referans verilen çalışma olan, Robert Schick'in *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule* isimli eseri, 602-813 yılları arasındaki Kudüs ve çevresindeki Hristiyan toplulukların, gündelik dinamiklerini hem yazılı hem arkeolojik verilerle ele almakta ve erken İslâm döneminde Kudüs'te Hristiyan topluluklarının devamlılığına dair önemli değerlendirmeler içermektedir. Kudüs'e dair değerlendirmeleri yer yer derinlikli bir içerik sunmakla birlikte, eserin genel odak noktası Filistin coğrafyasına yöneldiğinden, IV-VI. yüzyıllarda Kudüs'ün Hristiyan kutsallığına özel olarak yoğunlaşan bir çözümleme yer almamaktadır.

Schick'in bir diğer önemli çalışması olan "*Archaeological Sources for the History of Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy*" başlıklı makalesi, erken İslâm dönemindeki arkeolojik verilerle Kudüs'ün dini ve toplumsal dönüşümüne dair önemli ipuçları sunmaktadır. Hristiyan dini mimarinin sürdürülebilirliğini ve işlevselliğini vurgulayan bu makale, özellikle geçiş sürecine dair arkeolojik bir çerçeve sağlama açısından kıymetlidir. Makale, arkeolojik kaynaklara dayalı bir analiz sunduğundan, Roma ve erken İslâm dönemine ait yazılı kaynakların karşılaştırmalı değerlendirmesine yer vermemektedir.

Moshe Gil'in *A History of Palestine, 634–1099* adlı kapsamlı eseri, İslâm'ın Filistin'deki ilk asırlarından Haçlılar dönemine kadar uzanan uzun bir dönemi ele almakta olup, zengin Arapça kaynakları esas alarak Kudüs'ün Müslüman yönetimindeki idari, sosyal ve dini yapısını detaylandırmaktadır. Hristiyan topluluklara dair dolaylı bilgiler

içermekle birlikte, odak noktası İslâm yönetimi ve Yahudi varlığıdır; dolayısıyla Kudüs'ün Hristiyan kutsallığının dönüşümü bu çalışmada ikincil düzeydedir.

Robert G. Hoyland'ın *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* adlı meşhur eseri, erken İslâm dönemini Hristiyan, Yahudi ve Zerdüşt kaynaklar üzerinden değerlendiren ve erken İslâm tarihine ilişkin bahsi geçen birincil kaynakların detaylı bir listesini sunan oldukça önemli bir eserdir. Kitap, Kudüs'ü de içine alan erken İslâm tarihine dair Hristiyan bakışını yansıtan çeşitli kaynakları inceleyerek, Kudüs'le ilgili Hristiyan algıya ilişkin önemli bir başvuru kaynaklığı etmektedir. Eser, İslâm dönemine ilişkin Kudüs merkezli tarihsel bir çerçeve sunarken, kapsamını Roma dönemine genişletme amacı taşımamaktadır.

Amikam Elad'ın *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* isimli önemli eseri ise, özellikle Emevî-Abbâsî dönemlerinde Kudüs'ün İslâmi kutsallık kimliğini kurumsallaştırma süreçlerini ele almaktadır. Kitap, Hristiyan geleneğe dair dolaylı bilgiler sunsa da, ana odağı İslâmi hac pratikleri ve şehir planlamasıdır. Bu yönüyle Müslüman Kudüs'ün inşasına ilişkin değerli veriler içeren bu çalışma, Kudüs'ün Hristiyan kimliğinin dönüşümüne odaklanan bir analiz sunmamaktadır.

Bradley Bowman'ın *Christian Monastic Life in Early Islam* adlı çalışması, erken İslâm döneminde Hristiyan manastırlarının sürekliliğini ve Müslüman yönetim altındaki faaliyetlerini ele alarak, Kudüs ve çevresindeki Hristiyan yaşamının devamlılığına dair önemli sosyo-dini tespitler sunmaktadır. Kudüs doğrudan merkeze alınmasa da, bölgesel bağlamdaki manastır faaliyetlerinin incelenmesi, Kudüs'ün Hristiyan kimliğinin erken İslâm dönemindeki devamlılığına dair ipuçları taşımaktadır.

Daniel J. Sahas'ın *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters* adlı derleme eseri, erken Roma- İslâm ilişkilerinin hem çatışan hem de etkileşen tarihçesine dair oldukça kapsamlı bir karşılaştırma sunmaktadır. Ancak bu ilişkiyi doğrudan şehir merkezli bir yapıdan ziyade, daha teolojik çerçevede öne çıkartan eser, -Kur'an' a yönelik kristolojik morfolojiden İslâm karşıtı Hristiyan edebiyatına- pek çok farklı dinamiği birlikte ele almaktadır. İslâm fetihlerinin tarihsel dönüm noktalarını incelediği bölümde, Kudüs'ün fetih sürecine ilişkin dinamikleri değerlendirse de, bu değerlendirmeler Hz. Ömer dönemi ile kısıtlıdır.

Emmanouela Grypeou, Mark Swanson ve David Richard Thomas'ın derlediği *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Hoyland'ın ve Sahas'ın kitaplarına

benzer şekilde, Doğu Hristiyanlığı'nın İslâm ile temasını inceleyerek, erken İslâm döneminde bölgedeki Hristiyan toplulukların genel çerçevesini anlamaya katkı sunmaktadır. Eserin temel çerçevesi içerisinde, Kudüs'ün kutsal kimliğine yönelik doğrudan bir inceleme ya da dönemler arası karşılaştırma hedeflenmemiştir.

G. W. Bowersock'un *Empires in Collision in Late Antiquity* adlı eseri, Roma ve erken İslâm dönemi arasındaki siyasal-dini kırılmaları ele almakta ve bölgedeki sosyo-dini değişimleri anlamak adına önemli bir arka plan sağlamaktadır. Bu çalışma da, Kudüs'ün dini kimliğini merkez alan karşılaştırmalı bir değerlendirme amacı gütmeyen literatür örnekleri arasında yer almaktadır.

Gideon Avni'nin "A Tale of Two Cities: Jerusalem and Ramla in the Early Islamic Period" adlı makalesi, Kudüs'ün erken İslâm dönemindeki statüsünü, Remle şehri ile kıyaslayarak değerlendirmekte ve şehirdeki mimari-sosyal değişim süreçlerini özellikle arkeolojik veriler üzerinden analiz etmektedir. Hristiyan mirasın sürdürülebilirliğine dair önemli bulgulara yer veren bu çalışma, Kudüs'ün Roma dönemindeki dini yapısını konu alan bir değerlendirme içermemektedir.

Son olarak Patrich'in "The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem" makalesi, Kudüs ve çevresindeki manastır hayatının İslâm fethi sonrasında ne ölçüde değiştiğini ele almakta ve bölgedeki Hristiyan dini yapılarının sürekliliğine dair arkeolojik ve yazılı verileri birleştirmektedir. Araştırma, Kudüs'ün Hristiyan kutsallığının İslâm dönemindeki dönüşümünü manastırlar aracılığıyla anlamaya katkı sunmakla birlikte, Roma döneminde Hristiyan Kudüs'ün oluşum süreciyle ilgili özel bir değerlendirmeye yer vermez ve hacı kayıtlarını analiz çerçevesine dahil etmemektedir.

3. ÖZGÜNLÜK

Bu araştırma, Kudüs'ün 325-715 ila VIII. yüzyıllar arasında Roma'dan erken İslâm dönemine geçiş sürecinde Kudüs'ün Hristiyan kutsal kimliğinin nasıl inşa edildiğini ve dönüştüğünü, dönemin sosyo-politik kırılma anları ile Hristiyan manastır ve hac pratikleri özelinde analiz ederek literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel katkısı, kutsallığın tarihsel olarak sabit ve durağan değil; mekansal, siyasi ve sosyal bağlamlara göre sürekli yeniden tanımlanan ve dönüştürülen bir inşa süreci olduğunu, Kudüs örneği üzerinden göstermesidir.

Kudüs üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmı ya teolojik söylemlere ya da salt Hristiyan veya İslâmi dönemin politik, ekonomik veya sosyal dönüşümüne odaklanırken, bu araştırma, Kudüs'e yönelik kutsallık algısının, iki dönem arası süreklilik ve kopuşlarını hem yapısal hem de temsili düzeyde karşılaştırmalı biçimde incelemektedir. Bu açıdan, Kudüs'ün kutsal kimliğinin, yalnızca bir inanç nesnesi değil, aynı zamanda sosyo-politik bir manevra alanı, mekansal bir strateji ve kolektif hafızanın bir taşıyıcısı olduğunu savunmakta ve bunları göz önünde bulundurarak, şehrin Hristiyan kutsal kimliğinin, IV ila VIII. yüzyıllar arasında farklı dinamiklerle beslenen ve erken İslâm kimliği altında dönüşen tarihini anlamaya çalışmaktadır.

Her ne kadar, müstakil olarak hem Hristiyan dünya hem de İslâm dünyasındaki Kudüs'ün kutsallaşma sürecini inceleyen çalışmalar bulunuyor olsa da, bu eserlerin hiçbirisi, her iki kutsalın da inşa sürecine dair karşılaştırmalı bir yaklaşım sunmamakta ve Hristiyan kutsallığının erken İslâm hakimiyeti altındaki mevcudiyetini, Kudüs'ün kutsal kimliğinin teşekkül döneminden itibaren devam eden bir dönüşüm sürecinin parçası olarak incelememektedir. Bu açıdan, bu çalışma, Roma ve erken İslâm dönemlerinin Kudüs'ü yeniden şekillendirdiği IV ve VIII. yüzyıllar arasındaki bu kritik dönemi karşılaştırmalı şekilde inceleyerek, Kudüs'e atfedilen kutsallık algısının oluşum ve dönüşüm sürecinin değerlendirilmesine dair önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bununla birlikte, bu çalışma, söz konusu dönüşüm sürecini incelerken, manastır ve hac faaliyetlerini, diğer çalışmalarda sıklıkla yapıldığı üzere toplumsal veya dini pratikler olarak değil, Roma imparatorluğunun kutsallaştırma politikalarının somut izdüşümleri olarak ele almaktadır. Manastırların ve hac yollarının, kutsal mekan üretimi açısından nasıl bir işlev gördüğü; hangi sosyo-politik dönüm noktalarında nasıl yeniden konumlandığı ve bu dönüşümlerin Hristiyan kutsal kimliğini nasıl etkilediği, çalışmanın özgün metodolojik katkıları arasındadır. Her ne kadar, hem Roma hem de erken İslâm dönemi altında, manastır ve hac faaliyetlerini inceleyen birtakım çalışmalar bulunsada, bu araştırma, hac ve manastır faaliyetleri ile ilgili incelemelerini kutsallık algısının inşası ve dönüşümü çerçevesinde gerçekleştirmektedir.

Ayrıca bu çalışma, kutsal mekanlar ile otorite ilişkisi bağlamında, şehir ile çöl, merkez ile kırsal arasında kurulan sembolik ve fiziksel ağları tartışmaya açmakta; Kudüs'ün hem teolojik hem de topografik olarak nasıl yeniden tanımlandığını analiz etmektedir. Bu çalışma, özellikle Kudüs'ün merkezinde yer alan kutsal alanlar ile

Yahudiye ölü’ndeki manastır faaliyetleri arasındaki etkileşimi şehre atfedilen kutsallık algısı üzerinden inceleyerek önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Bunun yanı sıra, erken İslâm dönemine dair değerlendirmeler, Kudüs’ün Hristiyan kutsallığı açısından nasıl bir zihinsel ve işlevsel dönüşüm geçirdiğini anlamaya odaklanmakta; böylece “fetihle sona eren” ya da “kutsallığını kaybeden şehir” gibi indirgemeci yaklaşımların ötesine geçmektedir. Kudüs’ün Hristiyan dünyasındaki kutsallığının, değişen iktidar yapıları ve askeri müdahaleler altında nasıl sürdüğünü ve yeniden tanımlandığını inceleyen bu yaklaşım, geç Antik Çağ ve erken Orta Çağ kent araştırmaları arasında bir köprü kurma potansiyeli taşımaktadır.

En önemlisi, bu çalışma, özellikle Kudüs’ün kutsal kimliğini şekillendiren dinamiklerin Roma ve erken İslâm dönemleri arasındaki süreklilik ve dönüşümünü karşılaştırmalı olarak ele alarak, bu konuya ilişkin literatürdeki önemli bir boşluğu akademik çalışmalara kazandırmayı amaçlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Kudüs’ün kutsallık inşasını mekan, algı ve otorite bağlamında ele alan özgün bir yaklaşım sunmayı amaçlamakta; Roma’dan erken İslâm dönemine geçişte yaşanan sembolik, yapısal ve zihinsel dönüşümleri ortaya koyarak dönemsel literatüre katkı sağlamaktadır. Daha da önemlisi, IV ve erken VIII. yüzyıl arası İslâm ve Roma dönemindeki Kudüs’ün kutsallık algısını karşılaştırmalı bir biçimde değerlendirmesiyle, hem Kudüs araştırmalarına hem de genel olarak kutsallığın tarihsel inşası üzerine çalışan literatüre özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Tüm bu dinamiklerle çalışma, yalnızca Türkçe akademik çalışmalar içerisinde değil, dünyadaki mevcut akademik çalışmaların arasında da özgün bir niteliğe sahiptir.

4. METODOLOJİ VE SINIRLAR

4.1. Metodoloji

4.1.1. Kaynak Kullanımı

Bu tezde kullanılan kaynaklar, öncelikli olarak incelenen döneme ait antik yazılı belgeleri kapsamaktadır. Aynı tarihsel olgunun birden fazla kaynaktan yer alması durumunda ise, dönemin tanığı olan, en ayrıntılı bilgiyi sunan ve çoğu zaman diğer metinler için temel başvuru niteliği taşıyan birincil kaynaklara öncelik verilmiştir.

Özellikle kroniklerde karşılaşılan bu durum, kaynakların seçimi ve değerlendirilmesinde belirleyici olmuştur.

Bununla birlikte, temel alınan kaynakta bulunmayan ya da farklı bir bakış açısı sunan aktarımlar içeren diğer birincil kaynakların ilgili kısımlarına da yer verilmiş ve aktarımlar arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Birincil kaynaklar arasında ortaya çıkan anlatı farklılıkları veya çelişkiler ise, ikincil kaynaklar ve arkeolojik buluntular aracılığıyla analiz edilerek, mümkün olan en tutarlı tarihsel değerlendirmeye ulaşılmaya çalışılmıştır.

Dolayısıyla, çalışma, döneme ait farklı türlerdeki birincil yazılı kaynakların eleştirel ve karşılaştırmalı analizi üzerine kuruludur. Bu kaynaklar, içerik analizi ve karşılaştırma yöntemleriyle değerlendirilmiştir. Her metin, yalnızca sunduğu bilgi açısından değil, zihniyet yapısı, ideolojik pozisyon ve anlatı stratejileri açısından da analiz edilerek dönemin kutsallık algısı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, çalışma boyunca birçok Hristiyan ve İslâm kaynağının sundukları taraflı, eksik, çelişkili ve bazen yanlış aktarımların söz konusu olduğu göz önünde bulundurulsa da, kullanılan tüm kaynaklar yansıttıkları bakış açısı ve ideolojik konumlanmaları açısından önemli, söylemsel ortaklık bakımından da bir dereceye kadar güvenilir kabul edilmektedir.

Son olarak, bu çalışmada, yaygın tarih yazımında sıklıkla kullanılan “Bizans” terimi yerine, dönemin öz tanımlamasına uygun olarak “Roma” ifadesi tercih edilmiştir. Doğu Roma İmparatorluğu, gerek resmi belgelerinde gerekse halk arasında kendisini Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων (Roma İmparatorluğu) olarak tanımlamış; imparatorlar, Romalıların imparatoru unvanını taşımış; halk ise kendini Ῥωμαῖοι (Romalılar) olarak adlandırmıştır. Buna karşın “Bizans” kavramı, XVI. yüzyılda Batı Avrupa’da Hieronymus Wolf gibi tarihçiler tarafından, imparatorluğun klasik Roma kimliğinden ayırt edilmesi amacıyla icat edilmiş modern bir terimdir. Ancak bu adlandırma, anakronik bir nitelik taşımakta ve dönemin tarihsel gerçekliğini yansıtmamaktadır. Dolayısıyla bu tezde, hem tarihsel öznenin kendilik algısını gözetmek hem de çağdaş kaynaklarla uyumlu bir terminoloji benimsemek adına, “Bizans” yerine sistematik biçimde “Roma” terimi kullanılmaktadır. Bu yaklaşım, çalışmanın tarihsel bağlamı doğru kurma çabasının ve ele alınan dönemi doğru bir biçimde kavrama arayışının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

4.1.2.Yaklaşım ve Yöntem

Araştırma, niteliksel, tarihsel ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri temelinde yürütülmüştür. Çalışmada kutsallık, yalnızca teolojik bir kategori olarak değil; toplumsal, mekansal ve politik bir inşa süreci olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, kutsallık inşası, mekan üretimi, dini hafıza, otorite ilişkileri ve simgesel temsiller çerçevesinde kavramsallaştırılmıştır.

Araştırma tarihsel bağlamda ilerleyen bir inceleme yürütmekle birlikte, statik bir dönemlendirme yerine, dönüşüm ve karşılaştırma odaklı bir yapı benimsemiştir. Bu sayede, Kudüs'ün Hristiyan kutsallığının farklı dönemlerde nasıl yeniden yorumlandığı ve mekansal olarak nasıl kurgulandığı analiz edilebilmektedir.

4.1.3. Kavramsal Araçlar

Kudüs'ün Hristiyan kutsallığının yalnızca teolojik bir sabite değil, tarihsel olarak şekillenmiş, mekan üzerinden tanımlanmış ve politik olarak yönetilmiş bir olgu olduğunu ortaya koyabilmek adına, çalışma boyunca, üç temel kavramsallaştırma kullanılmaktadır. Çalışma boyunca bu kuramsal yaklaşımlar, yapılan analizler ve sorulan soruların içerisinde sentezlenerek kullanılmıştır.

4.1.3.1. *Loca Sancta* (Kutsal Mekan)

Bu çalışmada Kudüs'teki kutsallaştırılmış alanlar için kullanılan “kutsal mekân” kavramı, özellikle Mircea Eliade'nin klasik eseri *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* 'daki yaklaşımı temel alınarak ele alınmaktadır. Eliade'ye göre kutsal mekân, profan olan sıradan ve zamansal mekâna karşıt olarak, kozmik düzenin somutlaştığı, başlangıçla irtibat kuran ve dünyanın merkezine dönüşen bir mekândır.⁵⁴ Kutsal, kendisini “hierophany” yoluyla yani dünyevi mekânda aşkın olanın tezahürü olarak açığa çıkarır. Böylece bu tür mekânlar, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafiziksel anlamlar kazanmaktadır.⁵⁵

⁵⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Harcourt, 1959), 25.

⁵⁵ Eliade, *The Sacred and the Profane*, 20–21.

Mircea Eliade'nin bu tanımı doğrultusunda, kutsallığın mekânla birleşerek bir süreklilik ve merkezilik kazandığı anlayıştan hareketle, Kudüs'ün nasıl kutsal bir mekân olarak merkezileştirildiği incelenmektedir. Zira bu anlayışa göre Kudüs, Hristiyanlık için hem tarihsel hem de kozmik düzeyde bir *axis mundi*, yani “dünyanın eksenini” olarak konumlandırılmıştır.⁵⁶ Özellikle erken Hristiyanlık döneminde, Hz. İsa'nın hayatındaki önemli olayların geçtiği yerler üzerinden kurulan bu merkezî kutsiyet, zamanla ritüel pratiklerle ve hac yolculuklarıyla perçinlenmiş; şehir çok sayıda *loca sancta*, yani kutsal alanlar ağına evrilmiştir.

Loca sancta kavramı, yalnızca bireysel bir kutsal deneyimi değil, aynı zamanda kolektif olarak tanınan ve ritüellere dahil edilen mekânları ifade etmektedir. Kudüs'te Kutsal Kabir Kilisesi, Zeytin Dağı, Gethsemane Bahçesi ve *Via Dolorosa* gibi alanlar, hem bireysel hac pratiklerinin hem de imparatorluk destekli inşaat ve kutsallaştırma faaliyetlerinin merkezine yerleşmiştir. Özellikle Constantinus döneminden itibaren imparatorluk eliyle yürütülen mimari müdahaleler, Kudüs'ün kutsallığını yalnızca sembolik düzeyde değil, aynı zamanda fiziksel ve politik düzeyde de pekiştirmiştir.⁵⁷

Dolayısıyla bu kuramsal çerçevede Kudüs, hem ritüel yoğunluk hem de tarihsel-kültürel inşa süreçleri aracılığıyla “çoklu kutsal alanlar”dan oluşan bir dokuya bürünmüş; bu yönüyle Hristiyanlıkta en çok ziyaret edilen ve kutsallığı en güçlü kabul edilen merkezî mekânlardan biri hâline gelmiştir.

4.1.3.2. Hafıza ve Mekan

Kudüs'ün kutsallaşma süreci, tarihsel hafıza ve kolektif hatırlama süreçleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, Pierre Nora'nın ortaya koyduğu *lieux de mémoire* yani “hafıza mekânları” kavramı, bu çalışmaya teorik bir çerçeve sunmaktadır. Nora'ya göre hafıza mekânı, fiziksel, sembolik ya da işlevsel olarak kolektif hafızanın kristalleştiği ve bir toplumun geçmişini hatırlama biçimlerinin somutlaştığı alanlardır.⁵⁸

Bu açıdan bakıldığında, Kudüs'te Hristiyan hac pratiklerinin bir parçası olarak ziyaret edilen kutsal alanlar –örneğin Kutsal Kabir Kilisesi, *Via Dolorosa*, Zeytin Dağı

⁵⁶ Eliade, *The Sacred and the Profane*, 36–38; ayrıca bkz. Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (University of Chicago Press, 1987), 28–29.

⁵⁷ Holm, Kenneth G. “Hadrian and St. Helena: Imperial Authority and the Christian Holy Places,” *The Biblical Archaeologist* 51, no. 2 (1988): 69–80.

⁵⁸ Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire,” *Representations* 26 (1989): 7–24.

veya Gethsemane Bahçesi– yalnızca tarihsel olayların geçtiği yerler olarak değil, aynı zamanda hafızanın coğrafi olarak somutlaştığı dönüm noktaları olarak kabul edilebilir.⁵⁹ Bu mekânlar ziyaret, ritüel ve anlatı yoluyla, Hristiyan dünyanın kolektif hafızasının sürekli yeniden üretildiği ve korunduğu alanlara dönüşmüştür.

Araştırma boyunca hafıza ve mekân ilişkisi açısından kullanılan bir diğer temel teorik kaynak ise Jan Assmann'ın kültürel hafıza teorisidir. Assmann'a göre kültürel hafıza, bir toplumun kimliğini ve sürekliliğini sağlayan kolektif anlatıların, belirli ritüel pratikler, yazılı metinler ve mekânsal düzenlemeler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır.⁶⁰

Bu hafıza, şehirlerin sosyal kimliklerini belirlemede oldukça önemli bir etmendir. Nitekim, Kudüs, tarihi boyunca en çok, kutsal anlatıların topografik karşılık bulduğu ve dini hafızanın mekânla somutlaştığı bir şehir olarak öne çıkmaktadır. Burada fiziksel mekân, sadece dini anlatılarla anlam kazanmamakta; aynı zamanda bu anlatıların ritüel olarak yeniden kurulduğu, temsil edildiği ve kutsandığı sahneler olarak şekillenmektedir.

4.1.3.3. Söylem ve iktidar

Bu çalışmada, Michel Foucault'nun iktidar ve bilgi üretimi (*power and knowledge*) üzerine geliştirdiği kuramsal yaklaşım⁶¹, kutsal mekanların sadece dini değil, aynı zamanda siyasi egemenlik aracı olarak nasıl işlev gördüğünü açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Foucault'nun bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu çerçeve, kutsallığın mutlak ve evrensel bir nitelik taşımadığını; aksine tarihsel, toplumsal ve politik süreçler içerisinde inşa edildiğini ve yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır.

Foucault'ya göre bilgi, iktidarın hem ürünü hem de aracıdır; bilgi üretimi hiçbir zaman nötr değildir, aksine belirli iktidar ilişkilerinin içinde şekillenmekte ve bu ilişkileri yeniden üretmektedir. Bu nedenle kutsal olanın tanımı ve sınırları, yalnızca inanan toplulukların dini deneyimlerine değil; egemen güçlerin mekana dair müdahaleleri, söylemleri ve politikalarıyla da şekillenmektedir. Bu çerçevede Kudüs'ün kutsal şehir

⁵⁹ Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (Yale University Press, 1992), 98–102.

⁶⁰ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Antik Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, trc. Ayşe Tekin (Ayrıntı Yayınları, 2001), 27–35.

⁶¹ Bkz: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Pantheon Books, 1980).

kimliğinin hem söylem hem de mekan üzerinden nasıl kurulduğu, bu çalışmanın temel sorgulama alanlarından birini oluşturmaktadır.

Kudüs'ün geç Antik Çağ'dan erken İslâm dönemine uzanan süreçte “kutsal şehir” olarak inşa edilmesi ve bu inşa sürecinde kullanılan dini anlatılar, mekansal düzenlemeler, mimari müdahaleler ve ritüel uygulamalar, Foucault'nun bilgi-güç ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu perspektif, kutsallığın nasıl tanımlandığı, kimler tarafından tanımlandığı ve hangi siyasi ya da dini otoritenin meşruiyetini pekiştirmek üzere kullanıldığı gibi temel soruların sorulmasına imkân tanımaktadır. Kudüs'te kutsal topografyanın oluşumu ve kullanımı, bu alanların hangi toplumsal gruplara ait olduğu, kimlerin dışlandığı ve mekansal tahakkümün nasıl tesis edildiği gibi meseleler, bu kuramsal yaklaşımın sunduğu araçlarla çözümlenebilir.

Foucault'nun bilgi-güç ilişkisi bağlamında bu süreç; kutsallığın kim tarafından ve ne şekilde tanımlandığını, hangi anlatılarla meşrulaştırıldığını ve hangi iktidar düzenini desteklediğini sorgulama imkanı sunmaktadır. Bu yaklaşım sayesinde Kudüs'ün, sadece inanç bağlamında değil, aynı zamanda söylemsel, mekansal ve siyasi düzeylerde nasıl yapılandırıldığına dair çok katmanlı bir okuma yapılabilmektedir.

4.2. Sınırlar

Bu çalışmanın araştırma konusu, sosyo-politik dönüm noktaları ile manastır ve hac faaliyetleri özelinde, Kudüs'ün Roma döneminde nasıl Hristiyan bir “kutsal şehir” kimliği kazandığını ve bu kimliğin erken İslâm dönemine gelindiğinde ne tür biçimsel ve işlevsel dönüşümler geçirdiğini anlamaktır.

Bu bağlamda, araştırma, söz konusu problematiği çözümlemek adına belirli coğrafi, tematik ve metodolojik sınırlamalara sahiptir. Bu çalışma, Kudüs'ün IV ila VIII. yüzyıllar arasındaki Hristiyan kutsal kimliğinin dönüşümünü, sosyo-politik ve dinî bağlamlar ekseninde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu dönem boyunca Kudüs'ün Hristiyan kimliğini etkileyen sosyal, askeri ve siyasi kırılma noktaları analiz edilmekte, bu gelişmelerin Kudüs'ün manastır ve hac yaşamı üzerindeki etkileri üzerinden, Hristiyan dünyada Kudüs'e atfedilen kutsallığın ne şekilde şekillendiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu açıdan bu çalışma, IV ve erken VIII. yüzyıl arasında, Kudüs'ün siyasi, toplumsal veya ekonomik tarihine dair detaylı bir analizi değil, bu dinamiklerin Kudüs'ün kutsal kimliğine olan etkilerinin bir değerlendirmesini kapsamaktadır.

Bu tezde ayrıca Yahudi Kudüs'üne doğrudan yer verilmemektedir. Bunun temel nedeni, çalışmanın odak noktasının IV. yüzyıldan başlayarak Kudüs'ün Hristiyan kutsallığı çerçevesinde şekillenışı ve bu kimliğin erken İslâm dönemiyle birlikte geçirdiği dönüşüm olmasıdır. Bu dönem, özellikle Bizans'ın Hristiyanlaştırma politikaları ve ardından Müslüman fetihlerinin Hristiyan topografya üzerindeki etkileri bağlamında ele alınmıştır. Yahudi kutsallığı ise bu zaman aralığında, özellikle Roma sonrası dönemde siyasi olarak bastırılmış, dini varlığı sınırlanmış ve Kudüs'teki etkisi büyük ölçüde sembolik düzeye indirgenmiştir. Dolayısıyla Yahudi Kudüs'ü, bu çalışmanın incelediği dönemin ana aktörlerinden biri olmaktan çok, tarihsel arka planın bir parçası olarak kalmıştır. Tezin amacı, Hristiyan kutsallığın kuruluşu ve İslâmî dönüşümünü analiz etmek olduğundan, Yahudi Kudüs'ü bu bağlamda kapsayıcı bir inceleme konusu olmamıştır.

Ayrıca, bu araştırma, Kudüs'le birlikte Filistin'de başlıca tanımlanan iki manastır bölgesinden biri olan Gazze çöllerindeki manastır faaliyetlerini dışarıda bırakmakta, yalnızca Kudüs ve Yahudiye Çölü'ne bağlı manastır toplulukları ile hac uygulamalarını, imparatorluk destekli kutsallaştırma politikaları bağlamında incelemektedir.

Yine bu çalışma, bölgedeki manastırların yapısal, mimari veya kurumsal detaylarının derinlemesine bir incelemesine amaçlamamaktadır. Manastırların iç işleyişi, keşişler arası hiyerarşi, günlük ritüeller ya da manastır yönetimi gibi konulara ancak dolaylı olarak değinilmektedir. Bunun yerine, hac ve manastır faaliyetlerinin Kudüs'ün kutsal kimliğiyle kurduğu bağın sosyal ve politik kırılma anlarıyla nasıl değiştiği sorusuna odaklanılmaktadır. Zira, manastırlar ve hac mekanları burada, birer teolojik ya da kurumsal yapılar olarak değil, Kudüs'ün kutsal kimliğini inşa eden dinamik alanlar olarak ele alınmaktadır.

Benzer şekilde, bu tezde hac pratiklerinin litürjik veya teolojik ayrıntılarına da yer verilmemektedir. Hac ibadetinin anlamı, biçimleri ya da bireysel deneyim boyutu kapsam dışıdır. Bu bağlamda çalışma, söz konusu pratikleri, kutsal kimliğin mekansal olarak nasıl üretildiği ve değiştiği bağlamında incelemekte; onları birer sosyal ve siyasi değişim göstergesi olarak ele almaktadır.

Ayrıca, erken İslâm dönemine ilişkin çözümlemeler, Hristiyan kutsallık söyleminin bu yeni siyasi yapı altında nasıl evrildiğine ve şehrin Müslüman kimliğinin, Hristiyan kimliğini ne ölçüde etkilediğine odaklanacaktır. Bu nedenle, özellikle, Aksâ

Camii ve Kubbetü's-sahre gibi İslâmi yapılar hem Müslüman Kudüs'ü şekillendirme hem de Hristiyan Kudüs'ü etkileme sürecinin dinamikleri itibariyle ele alınmıştır.

Son olarak, çalışma, yazılı ve arkeolojik kaynaklardaki nicel ve nitel veri kısıtlılığı nedeniyle, hacı ve keşiş sayıları, şehrin demografik yapısı ve manastırların yoğunluğu gibi istatistiksel ölçütlere dayalı analizleri sınırlı tutmuştur.

I.BÖLÜM: ROMA DÖNEMİNDE KUDÜS (325-638)

1. Tarihsel Arkaplan

Kudüs'ün Tarihçesi

Arkeolojik kazılarda elde edilen bulgular, Kudüs'ün tarihinin 4. binyıla kadar uzandığını göstermektedir. Bu kazılarda, bölgede ilk kez M.Ö. 4500-3200 arasına tarihlenen Kalkolitik döneme ait yerleşim izlerine rastlanmıştır. M.Ö. 3500 yılı civarında ise Kudüs'te ilk yerleşimlerin kurulduğu düşünülmektedir. Bronz Çağı'na (M.Ö. 3200-2220) ait ilk bulgular ise, bu dönemde Kudüs'ün güneydoğusunda bir topluluğun yaşadığını göstermektedir. Nitekim, 2500'lü yıllarda, Kudüs'ün, özellikle Mısır kaynaklarına bakıldığında, Kenan site devletlerinden biri olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Orta Bronz Çağı'nda (M.Ö. 2220-1550) ise Kudüs, surlarla çevrili bir şehir hâline gelmiştir; M.Ö. 1800 civarında Kudüs'ün ilk şehir surları inşa edilmiş, M.Ö. 1400 yılı civarında ise *Tell Amarna* mektuplarında şehirden bahsedilmiştir. Nitekim bu mektuplardan birini yazan Abd-Hiba, M.Ö. XIV. yüzyılda Kudüs'ün yöneticisi olarak Firavun IV. Amenofis'e mektup göndermiştir. O dönemde Kudüs, Mısır'a bağlı bir yönetim olarak bölgede varlığını sürdürmüştür.

Demir Çağı'nın başlarında (yaklaşık M.Ö. 1200–1000), Kudüs, daha çok yerel şehir krallıklarının parçası olan küçük bir yerleşim merkezi konumunda bulunmuştur. Bu dönemde Kudüs'ün henüz güçlü bir siyasal veya dini merkez olmadığı anlaşılmaktadır. Arkeolojik verilere göre, M.Ö. X. yüzyılda kentteki yerleşim artmış ve bu artış, geleneksel olarak Hz. Davut'un Kudüs'ü başkent yaptığı dönemle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Kudüs, İsrail ve ardından Yehuda Krallığı'nın başkenti haline gelmiş; siyasi ve dini bir merkez işlevi kazanmaya başlamıştır.⁶²

M.Ö. X. yüzyıldan itibaren Kudüs, Yahudi monarşisinin merkezi olarak dini bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Hz. Davut'un oğlu Hz. Süleyman tarafından inşa ettirilen Birinci Tapınak (yaklaşık M.Ö. 960) şehrin dini önemini artırmıştır. Kudüs, bu tarihten itibaren yeryüzündeki dini merkezlerden biri haline gelmiş, pek çok toplum tarafından

⁶² Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (Free Press, 2001), 111–132.

hem ibadetin hem de siyasal dinamiklerin simgesi olarak benimsenmiştir.⁶³ Ancak bu statü, zamanla Kudüs'ü pek çok egemen gücün hedefi haline de getirmiştir. Nitekim M.Ö. 586 yılında Babil Kralı II. Nebukadnezar tarafından Kudüs işgal edilmiş, Birinci Tapınak yıkılmış ve Yahudilerin çoğunluğu Babil'e sürülmüştür.⁶⁴

Babil Sürgünü'nü, M.Ö. 539'da Perslerin Babil'i ele geçirmesiyle başlayan yeni dönem takip etmiştir. Pers Kralı II. Kiros'un Yahudilere yeniden tapınma özgürlüğü tanımasıyla birlikte Kudüs'e dönüşler başlamış ve M.Ö. 516'da tapınak yeniden inşa ettirilmiş ve İkinci Tapınak dönemi başlamıştır. Helenistik dönemle birlikte (M.Ö. 332 sonrası) ise Kudüs, Büyük İskender'in halefleri olan Ptolemaios ve Seleukos hanedanları arasında defalarca el değiştirmiştir. Bu dönemde Hellenistik etkiler şehirde hissedilmeye başlamış, bu da yerel Yahudi halkla Seleukos idaresi arasında gerilimlere neden olmuştur. M.Ö. II. yüzyılda çıkan Makabi isyanı sonucunda kısa ömürlü Hasmon Krallığı kurulmuştur.⁶⁵ Ancak bu bağımsızlık Roma generali Pompeius'un M.Ö. 63'te şehre girmesiyle sona ermiştir.

Roma döneminde Kudüs, özellikle Kral Hirodes'in (M.Ö. 37–4) imar faaliyetleriyle büyük bir değişim geçirmiştir. Hirodes'in yenilediği ve büyüttüğü İkinci Tapınak, o dönemin en etkileyici dini yapılarından biri haline gelmiştir. Ancak bu ihtişama rağmen, Roma'ya karşı Yahudi muhalefeti giderek artmıştır. M.S. 66–70 yılları arasında gerçekleşen Birinci Yahudi-Roma Savaşı sonucunda, İmparator Titus'un komutasındaki Roma ordusu Kudüs'ü kuşatmış, İkinci Tapınak'ı yıkmış ve şehir büyük bir yıkıma uğramıştır.⁶⁶ Bu yıkımın ardından, Bar Kohba İsyanı (M.S. 132–135) da başarısızlıkla sonuçlanmış ve İmparator Hadrianus, Yahudilerin şehre girişini yasaklamıştır. Şehrin adı “Aelia Capitolina” olarak değiştirilmiş, Kudüs pagan bir Roma kolonisine dönüştürülmüştür.

İmparator Constantinus'un Hristiyan olmasıyla birlikte, Kudüs'te, pagan dönem de sona ererek, Hristiyan Roma dönemi başlamış, ve Aelia Capitolina'nın en önemli tapınağının bulunduğu alana, Hristiyan dünyanın en önemli mabedi olan Kutsal Kabir Kilisesi inşa ettirilmiştir.⁶⁷ Bu mabedin inşası ve diğer ihya politikalarıyla bizzat

⁶³ Lee I. Levine, *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.–70 C.E.)* (Jewish Publication Society, 2002), 21–30.

⁶⁴ Lester L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* (T&T Clark, 2007), 197.

⁶⁵ Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (Clarendon Press, 1993), 33–40.

⁶⁶ Levine, *Jerusalem*, 105–110.

⁶⁷ Eusebius, VC, 3.30–35

imparatorluk tarafından canlandırılan ve yeniden şekillendirilen Kudüs, çok kısa süre içerisinde Hristiyan aleminin merkezi “kutsal” şehri haline gelmiştir. Ekonomisi, demografisi ve şehirleşmesi gittikçe artarak bir önceki yüzyılla kıyaslanamayacak şekilde büyümüştür. Ancak 614’te Persler şehri ele geçirmiş ve 629’da Romalılar tekrar geri almıştır.

638’de ise, İslâm devletinin emiri, Hz. Ömer’in komutasındaki İslâm orduları Kudüs’ü fethederek, Kudüs’teki Roma devrini sona erdirmiş; hem Kudüs’te hem de bölgede uzun soluklu bir İslâm dönemi başlatmışlardır. 691 yılında ise, Süleyman mabedinin bulunduğu ve Hristiyan Roma hakimiyeti boyunca terkedilmiş tapınak alanı Müslümanlar tarafından kutsal görülmüş ve bu alana Halife Abdülmelik bin Mervan tarafından günümüze dek ayakta kalacak Kubbetü’s-sahre inşa edilmiştir.

Kudüs, buraya kadar kısaca görüldüğü üzere, tarih boyunca farklı medeniyetler tarafından yönetildiği için birçok farklı isimle anılmıştır. Bu isimler, şehrin hakimiyeti altında olduğu siyasi ve dini anlayışa göre değişiklik göstermiştir. Kudüs’ün bilinen en eski adı, M.Ö. 2. binyıldan itibaren Mısır ve Mezopotamya kaynaklarında *Urusalim* ya da *Urusalimmu* olarak kaydedilmiştir.⁶⁸ M.Ö. 1300/1200–1000 yılları arasında kenti yöneten Yebusîler döneminde şehir *Yebus* adıyla anılmıştır.⁶⁹ Hz. Davud’un M.Ö. 1000 civarında Kudüs’ü fethetmesiyle birlikte, İbrani kaynaklarında “Tanrı’nın barış kenti” ya da “Şalim’in şehri” anlamına gelen *Yeruşalayim* (ירושלים) ismi yaygınlaşmıştır.⁷⁰ Kudüs, aynı zamanda Yahudi geleneğinde şehrin kutsallığını vurgulamak üzere *Siyon* (Tsiyon) olarak da adlandırılmıştır.⁷¹ Babil Kralı II. Nebukadnezar’ın M.Ö. 586’daki fethinden sonra Kudüs hem *Yeruşalayim* hem de “Babil’in şehri” olarak anılmış; Perslerin egemenliğinde ise yeniden eski adını korumuştur.⁷² Helenistik dönemde, Büyük İskender’in ardından şehir Grek kültürünün etkisiyle *Hierosolyma* (Ἱεροσόλυμα) olarak anılmaya başlanmış, Roma İmparatoru Hadrianus’un M.S. 135’teki yeniden inşasından sonra ise *Aelia Capitolina* adını almıştır.⁷³ Hristiyan Roma döneminde Kudüs, tekrar *Hierosolyma* ismiyle anılmış ve Hristiyan kutsallığının merkezlerinden biri hâline

⁶⁸ John Bright, *A History of Israel*, (Westminster John Knox Press, 2000), 107–108.

⁶⁹ Michael Avi-Yonah, *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70* (Hebrew University, 1954), 13.

⁷⁰ David Noel Freedman and Allen C. Myers, *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Amsterdam University Press, 2000), 696.

⁷¹ Yohanan Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel* (Westminster Press, 1982), 282.

⁷² Lester L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, 245.

⁷³ Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 BC–AD 337* (Harvard University Press, 1993), 364–366.

gelmiştir.⁷⁴ M.S. 638'deki İslâm fethiyle birlikte Müslümanlar şehre ilk olarak Roma mirası olan *İlya* (إيلياء) adını vermiş, ardından kutsal anlam taşıyan *Beytü'l-Makdis* (بيت المقدس) ve günümüzde yaygın olan *el-Kuds* (القدس) ismini tercih etmişlerdir.⁷⁵

2. Hristiyanlık'ta Kudüs

Hristiyanlar için Kudüs'ün en büyük önemi, Hz. İsa'nın yaşamı, ölümü ve dirilişinin burada gerçekleşmiş olduğuna inanılmasından kaynaklanmaktadır. Zira, Romalıların, daha önce bu bölgede yaşayan Filistinlilerden dolayı Filistin olarak adlandırdığı topraklar, Hristiyanlığın doğum yeridir. İncil'lere göre, Hz. İsa, Filistin topraklarındaki Beytullahim şehrinde doğmuş, Celile'de vaaz vermiş ve 33 yılında Kudüs'te çile ve dirilişini gerçekleştirmiştir. Kudüs, Hristiyanlık için, Hz. İsa'nın son haftasını geçirdiği, çarmıha gerildiği, gömüldüğü ve dirildiği yerdir.

Hristiyanlığa göre, Hz. İsa, öncelikle halk tarafından ilgiyle karşılanarak Kudüs'e girmiş⁷⁶ öğrencileriyle Son Akşam Yemeği'ni burada yemiş⁷⁷ ve Golgota adı verilen yerde çarmıha gerilmiş ve mezarından dirilmiştir.⁷⁸ Ayrıca Hz. İsa, Süleyman mabedinin bulunduğu tapınak alanında birtakım öğretilerde bulunmuş, burayı “dua evi” olarak adlandırmıştır.⁷⁹ Hz. İsa'nın dirilişinden sonra öğrencileri Kudüs'te bir araya gelmiş ve Kutsal Ruh'un, Pentikost günü denilen bir günde burada onların üzerine indiğine inanılmıştır.⁸⁰ Hristiyan inancına göre, ayrıca, Kudüs, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin bir simgesi olarak görülmüştür. Bu bağlamda hem tarihsel hem eskatolojik (ahiret inancı bağlamında) bir öneme sahiptir. Hz. İsa'nın geri dönüşünün Kudüs ile bağlantılı olduğu düşünülmekte⁸¹ ve hatta Vahiy Kitabı'na göre, Hz. İsa'nın, kıyametten sonra “Yeni Kudüs'e” ineceğine inanılmaktadır.⁸²

Hristiyanlar için Kudüs, bu sebeplerden ötürü, kilisenin doğduğu şehirdir ve bu nedenle Kudüs Kilisesi, tüm Hristiyan dünyasının “ana kilisesi” olarak kabul edilmektedir. Dünyanın her yerinde Hristiyan kiliseleri Kudüs'e dönüktür ve her

⁷⁴ Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton University Press, 1996), 6–10.

⁷⁵ Moshe Gil, *A History of Palestine, 634–1099* (Cambridge University Press, 1997), 58–60.

⁷⁶ Matta 21:1–11; Markos 11:1–10; Luka 19:28–44; Yuhanna 12:12–19

⁷⁷ Matta 26:17–30; Markos 14:12–26; Luka 22:7–38

⁷⁸ Matta 27:32–56; Markos 15:21–41; Luka 23:26–49; Yuhanna 19:16–37

⁷⁹ Matta 21:12–13; Markos 11:15–19; Luka 19:45–48

⁸⁰ Elçilerin İşleri 2:1–4

⁸¹ Zekeriya 14:4; Vahiy 21:2

⁸² Vahiy 21:1–4

kilisedeki sunağın, Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi ile Hristiyan topluluğu birbirine bağladığı düşünülmektedir. Bu araştırma boyunca göreceğimiz Yeni ve Eski Ahit'e göre Kudüs ve çevresinde Hristiyanlar için önemli kutsal hafıza mekanları ise; Golgota, Kutsal kabir alanı, Zeytindağı, Siyon, Çile yolu, Praetorium ve Kayafa'nın Evidir.

1. Golgota

Golgota, Grekçe κράνιον, Latince *Calva/Calvariae*: “kel kafa” veya “kafatası” kelimesinden alınan, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğine inanılan yer olan Kudüs'teki kafatası şeklindeki tepedir. Bu ismin neden verildiği kesin olarak bilinmese de çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Tepe kafatası biçiminde olduğu için bu ad verilmiş olabileceği gibi⁸³, Yahudiler arasında buranın idam yeri olarak kullanılması sebebiyle, yerde çok sayıda kafatası bulunmasından dolayı bu adın verilmiş olabileceği düşünülmektedir.⁸⁴ Bazı geleneklere göre ise burası Hz. Adem'in gömüldüğü yerdir; bu nedenle “ilk insanın kafatasının bulunduğu yer” anlamında kullanılmıştır.

Hristiyanlara göre, Hz. İsa burada, “Tanrı'nın kuzusu” olarak dünyayı günahlarından arındırmak için kendini kurban etmiştir.⁸⁵ Dolayısıyla Hristiyanlıkta, “günahların kefareti” burada ödenmiş, Hz. İsa kendini insanlık için feda etmiştir; yani çarmıh burada dikilmiş ve Mesih'in ölümü burada gerçekleşmiştir. Dört İncil'de⁸⁶ de bahsedilmektedir. Tam yeri belirsiz olsa da, çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, Kutsal Kabir Kilisesi'nin kapladığı alan veya Şam Kapısı'nın hemen kuzeyindeki bir tepe olduğuna inanılmaktadır.⁸⁷

2. Kutsal Kabir Alanı

Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra gömüldüğü ve üçüncü gün dirildiğine inanılan mezar bu alandadır. Aslında kabir alanı ve 326'da adanacak Kutsal Kabir Kilisesi'nin, çoğunluk tarafından Golgota tepesinin üstünde veya çok yakınında yer

⁸³ Joan E. Taylor, “Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial,” *New Testament Studies* 44, no. 2 (1998): 180–203, <https://doi.org/10.1017/s0028688500016465>. 180-193.

⁸⁴ Craig A. Evans, *Jesus and His World: The Archaeological Evidence* (Presbyterian Publishing Corp, 2012), 132.

⁸⁵ Yuhanna 1:29

⁸⁶ Matta 27:33; Markos 15:22; Luka 23:33; Yuhanna 19:17

⁸⁷ The Editors of Encyclopaedia Britannica. “Golgotha”, *Encyclopedia Britannica*, son güncelleme tarihi 25 Şubat, 2025, <https://www.britannica.com/place/Golgotha>.

almakta olduğu kabul edilse de, birçok hacı bu iki alandan ayrı ayrı bahsettiği için, kabir alanını ayrı bir başlıkla el almak daha doğrudur.

“Diriliş” (Anastasis) inancının temeli, bu alanda gerçekleştiğine inanılan olaylara dayanmaktadır. Nitekim diriliş düşüncesi, Hristiyan teolojisinin kalbinde yer almaktadır: “Mesih dirilmemişse, vaazımız da imanınız da boştur.”⁸⁸ Bu, Hristiyan inancına göre, Tanrı’nın günah ve ölüm üzerindeki mutlak zaferidir. Özellikle, mezarda Hz. İsa’nın bedeninin bulunmaması, Hristiyanlar için dirilişin tarihsel ve bedensel bir gerçeklik olduğuna işaret olarak yorumlanmış ve Hristiyanlar bu mezarın boşluğunda, Tanrı’nın yeni bir yaşam başlattığına inanmışlardır. İncil’lerde geçtiğine göre, Yusuf, Hz. İsa’nın bedenini kefene sarıp kayaya oyulmuş mezara koymuş⁸⁹, mezar, çarmıha gerildiği yerin yakınında bulunmaktadır⁹⁰ ve kadınlar mezarı boş bulmuş, zira Hz. İsa dirilmiştir.⁹¹

Diriliş alanı, aynı zamanda ekmek-şarap ayininde hatırlanan kurbanın tamamlandığını ve kabul edildiğini göstermektedir. Bu açıdan, Hristiyan geleneğe göre, günahın bağışlanması, kurtuluşun mümkün kılınması ve ebedi hayat ümidi burada temellenmektedir. Gelenekte, Golgota kayası ile birlikte Hz. İsa’nın kabri, diriliş mağarası ve çarmıha gerildiğine inanılan “kutsal haç”ın da bu alanda bulunduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla, bu alan, Hristiyanlar için en kutsal alandır.

3. Zeytin Dağı

Hz. İsa’nın göğe yükseldiği yer olarak kabul edilen Zeytindağı, Kudüs’e karşıdan bakan yamacın tamamıdır. İncil’lere göre, Hz. İsa, Kudüs’e girerken Zeytin Dağı’ndan geçmiştir: “Sonra İsa öğrencileriyle birlikte Getsemani denen yere geldi. Öğrencilerine, “Ben şuraya gidip dua edeceğim, siz burada oturun” dedi.”⁹² Ardından Zeytindağı’ndaki Getsemani Bahçesi’nde tutuklanmadan önce dua etmiş ve şu sözleri söylemiştir: “...mümkünse bu kase benden uzaklaştırılsın. Ama benim değıl, Senin isteğin olsun.”⁹³ Zeytindağı’ndaki Getsemani bahçesi, bu sebeple, Hristiyanlara göre, Tanrı’nın iradesine mutlak teslimiyetin mekanı olarak addedilmiştir. Hristiyan inancına göre, Hz. İsa burada son vaazlarını vermiş, ağlamış ve dua etmiştir.

⁸⁸ Korintliler 15:14

⁸⁹ Matta 27:59–60

⁹⁰ Yuhanna 19:41–42

⁹¹ Matta 28.1-6; Yuhanna 20:1–18

⁹² Matta 26:36

⁹³ Matta 26:39

Ancak en önemlisi, Hz. İsa'nın ikinci gelişinin burada olacağına inanılmaktadır. Eski Ahit'e göre, Mesih geri döndüğünde ayaklarını Zeytin Dağı'na basacaktır: "O gün O'nun ayakları Yerus̄alim'in doğusundaki Zeytin Dağı'nın üzerinde duracak. Zeytin Dağı doğuya ve batıya doğru ortadan yarılıp çok büyük bir vadi oluşturacak. Dağın yarısı kuzeye, öbür yarısı güneye çekilecek."⁹⁴ Bahsi geçen bu vadi, Yehoşafat Vadisi'dir.

4. Sion Dağı

Kudüs'ün güneybatısında bulunan Sion dağı, Eski Ahit'te Kudüs'ün bir unvanı olarak, İşaya Kitabı'nda 46 kez ve Mezmurlar Kitabı'nda 38 kez olmak üzere 152 kez geçmektedir. Yeni Ahit'te ise yedi kez ve Eski Ahit'ten yapılan alıntılarda 5 kez geçmektedir. Eski Ahit'te Sion Dağı, İsrail'in Tanrısı Yahweh'in yaşadığı⁹⁵ ve kral olduğu⁹⁶ ve kralı Davut'u tahta çıkardığı yerdir.⁹⁷ Dolayısıyla, Sion, Eski Ahit'e göre, Tanrı'nın seçtiği şehir, Hz. Davud'un şehri, ve Tanrı'nın ikametgahıdır. Ayrıca, Eski Ahit'e göre, Tanrı'nın halkıyla buluştuğu yer olan Sion, Tanrı'nın İsrail üzerindeki egemenliğinin sembolüdür.⁹⁸

Hristiyanlar içinse bu anlam, Hz. İsa aracılığıyla daha manevi bir boyuta taşınmıştır. Sion, Yeni Ahit'e göre "semavi Yerus̄alim" ve "yaşayan Tanrı'nın kenti" olarak geçmektedir: "Fakat siz Siyon Dağı'na ve yaşayan Tanrı'nın şehrine, gökteki Yerus̄alim'e ve meleklerin on binlercesine geldiniz."⁹⁹ Hristiyan geleneğine göre, Sion, semavi krallığın özü, habercisi ve sembolüdür ve Hz. İsa, Sion Dağı'nı ebedi bir şehre dönüştüren Davut antlaşmasının gerçekleşmesidir. Kutsal Ruh'un inişinin de Sion Dağı üzerindeki bir üst odada, (*cenaculum*) gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bu olay, kilisenin doğuşudur. Sion ayrıca insanların Tanrı ile bağlantı kurmak için geri döndüğü bir yerdir:

⁹⁴ Zekeriya 14:4

⁹⁵ Yeşaya 8.18; Mezmurlar 74.2

⁹⁶ Yeşaya 24.23

⁹⁷ Mezmurlar 2.6

⁹⁸ Eski Ahit'te Kudüs şehri bir kadın olarak kişileştirilmiş ve "Sion'un kızı" olarak hitap edilmiş veya ondan söz edilmiştir, her zaman birbirine zıt duran iki fikirden birinin uyandırdığı hisle yüklü bir bağlamda: Kudüs'ün yıkılması veya kurtarılması. Kudüs, MÖ 586'da Babilliler tarafından yıkıldıktan sonra, İsrailililer Sion'u unutamadılar (Mezmurlar 137) ve Yahudilerin Babil Sürgününden sonraki kehanette, Sion, Yahweh'in mesihsel kurtuluşunun sahnesidir. Sürgünler Sion'a geri döneceklerdir (Yeremya 3:14) ve orada Yahweh'i bulacaklar (Yeremya 31). Tüm bu çağrışımları taşıyan Sion, Yahudi vatanı anlamına gelmeye başladı, Yahudiliğin veya Yahudi ulusal özlemlerinin sembolü oldu (bu nedenle Filistin'de bir Yahudi ulusal merkezi veya devleti kurma yönündeki IX.-XX. yüzyıl hareketi için Sionizm adı), (The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Zion", *Encyclopedia Britannica*, son güncelleme 13 Mart, 2025, <https://www.britannica.com/place/Zion-hill-Jerusalem>).

⁹⁹ İbraniler 12:22

“Ve Rab’bin kurtardıkları geri dönecek ve şarkı söyleyerek Sion’a gelecekler; başlarının üzerinde sonsuz sevinç olacak; sevinç ve neşe elde edecekler ve üzüntü ve iç çekiş kaçıp gidecek”¹⁰⁰, “Rab seni Sion’dan kutsasın; hayatının bütün günlerinde Yerusâlim’in refahını gör”¹⁰¹ Bununla birlikte, ünlü “Son Akşam Yemeği”nin, Hz. İsa’nın Yahuda’nın ihanetini tahmin ettiği Sion Dağı’nda gerçekleştiğine inanılmaktadır. Ayrıca Meryem Ana’nın Mezarı, Davud’un Mezarı ve bazı erken kilise kalıntıları burada bulunmaktadır.¹⁰²

5. Kayafa’nın Evi

Hz. İsa’yı öldürme planları yapan Yahudi başkâhin Kayafa’nın evi, Hz. İsa’nın Zeytindağı’nda tutuklandıktan sonra sorgulandığına inanılan mekandır. İncil’lere göre, son akşam yemeğinden sonra Hz. İsa, havarilerini dua etmek için Zeytin Dağı’na götürmüş, orada iken Yahuda, Hz. İsa’yı tutuklamak için gönderilen silahlı adamlara önderlik etmiş ve Hz. İsa, başkâhin Kayafa’nın evine getirilerek sorguya çekilmiştir. Ayetler şöyledir: “Tam o anda, İsa daha konuşurken, Onikiler’den biri olan Yahuda çıkageldi. Yanında başkâhinler, din bilginleri ve ileri gelenler tarafından gönderilmiş kılıçlı sopalı bir kalabalık vardı...İsa’yı görevli başkâhine götürdüler. Bütün başkâhinler, ileri gelenler ve din bilginleri de orada toplandı.”¹⁰³

Ancak bu yapının bugünkü konumu kesin olarak bilinmemektedir. Şuan Sion dağının doğu yamacında bulunan Gallicantu’daki Aziz Petrus Kilisesi bu evin bulunduğu yeri olarak kabul görmektedir. Arkeolojik yapılar ve mekânsal bağlam bu iddiayı desteklese de, kesin tarihsel doğruluk henüz sağlanamamıştır.¹⁰⁴

6. Praetorium

Bir Roma komutanının ikamet ettiği yer anlamında kullanılan ve Latince bir kelime olan Praetorium, Kudüs’te, Hz. İsa’yı yargılayan Roma valisi Pontius Pilatus’un konağı olup, Hz. İsa’nın, yargılandığı, kırbaçlandığı ve halkın önünde alaya alındığı yer

¹⁰⁰ Yeşaya 35:10

¹⁰¹ Mezmur 128:5

¹⁰² “King David’s Tomb—A Closer Look”, Biblical Archaeology Society, son güncelleme 24 Ekim, 2024, <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/king-davids-tomb-a-closer-look/>.

¹⁰³ Markos 14.43–53

¹⁰⁴ Jerome Murphy-O’Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, (Oxford University Press, 2008), 142–4.

olduğuna inanılmaktadır. Ancak buranın tam olarak yerinin neresi olduğu bilinmemektedir. En olası yerin ise, Davut Kulesi’ni de içine alan Büyük Hirodes sarayı veya kalesinin kalıntıları içerisinde olduğu tahmin edilmektedir. İncil’lerde konağa ve içerisinde Hz. İsa’nın yargılandığı kürsüye ilişkin şöyle geçmektedir: “Sabah olunca bütün başkâhinlerle halkın ileri gelenleri, İsa’yı ölüm cezasına çarptırmak konusunda anlaştılar. O’nu bağladılar ve götürüp Vali Pilatus’a teslim ettiler.”¹⁰⁵, “Pilatus bu sözleri işitince Hz. İsa’yı dışarı çıkardı. Taş Döşeme –İbranice’de Gabbata– denilen yerde yargı kürsüsüne oturdu.”¹⁰⁶, “Halkı memnun etmek isteyen Pilatus, onlar için Barabba’yı salıverdi. İsa’yı ise kamçılattıktan sonra çarmıha gerilmek üzere askerlere teslim etti.”¹⁰⁷

2.7. Via Dolorosa (Çile Yolu)

Via Dolorosa, Hz. İsa’nın Praetorium’dan çarmıha gerileceği Golgota’ya kadar katettiği çarmıh yoludur. Bu yol, Hristiyanlara göre, çilenin, fedakarlığın ve kurtuluşun izini taşımaktadır. Hristiyanlara göre, Hz. İsa’nın çarmıha kadar çektiği acı, insanın günahını yüklenişidir. Bu yol, çilenin, bağışlanmanın ve itaate sadakatin sembolü olarak görölmüştür: “Kim ardımdan gelmek istiyorsa... çarmıhını yüklensin ve beni izlesin.”¹⁰⁸

3. Hristiyan Kudüs: İznik Konsili ve Sonrası (325-614)

3.1.Kutsal Kudüs’ün Oluşumu (IV. yüzyıl)

Kudüs’ün Hristiyan bir şehir olarak inşa süreci, IV. yüzyılın ilk yarısında Roma’nın ilk Hristiyan imparatoru olan Constantinus’tan, imparator Iustinanus’a kadar olan süreçte devam etmiştir. Bu imar ve ihya sürecinin üç önemli politik mimarı bulunmaktadır: imparator Constantinus (306-337), Prenses Aelia Eudocia (421-450) ve İmparator Iustinianus (527-565).

İlk olarak Constantinus’un, imparatorluğu Hristiyanlaştırma politikaları kapsamında, Kudüs’te gerçekleştirdiği inşa ve ihya faaliyetleri, Kudüs’ün kimliğinin, paganizmden Hristiyanlığa geçişinde en önemli dönüm noktasını oluşturmuştur. Zira,

¹⁰⁵ Matta 27

¹⁰⁶ Yuhanna, 19:13

¹⁰⁷ Markos 15:15

¹⁰⁸ Matta 16:24

Hristiyanlık için Kudüs, hem Yeni ve Eski Ahit'teki ayetlerden hem de Hz. İsa ve havarilere ait hafıza merkezlerinde sahip olmasından ötürü kutsal bir şehir olarak kabul ediliyorken, imparator Constantinus ile birlikte ilk kez fiziksel nitelikte bir “kutsal şehir” olma kimliği elde etmiştir. Zira, genelde Roma'nın özelde Kudüs'ün sosyo-dini kimliğinin dönüşümü üzerinde etkili olan sebepler, ilk -ve en güçlü- olarak imparator Constantinus'un Hristiyanlığa yönelik politikaları etrafında şekillenmiştir.

Bu politikalar, çok kısa süre içerisinde, şehri Hristiyan bir şehir yapan, görkemli kilise ve manastırları içine alan inşa faaliyetleri ve paralel olarak yaygınlaşan hac ve manastır faaliyetlerinin ana unsuru olmuştur. Nitekim imparator, ister politik isterse sadece dini motivasyonla olsun, Hristiyanlığın ve kilisenin idaresi konusunda kendisine önemli bir rol biçmiştir.¹⁰⁹ Constantinus'un kutsal toprak ideası olarak da adlandırılabilir bu sürece giden ilk adımı, İznik Konsili'ndeki Kudüs'ü onurlandırma kararı oluşturmuştur. Ardından imparator Constantinus'un annesi Helena Augusta'nın Kudüs ziyareti ve hemen akabinde Kutsal Kabir Kilisesi başta olmak üzere birçok kilise ve manastırın inşası, Kudüs'ü, Hristiyan dünyanın dünyevi ve fiziksel anlamda yeni bir kutsal şehri yapmıştır. IV. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise artık, Constantinus'un, bir kutsal toprak meydana getirme çerçevesinde güttüğü politikaların en belirgin sonuçlarından biri olarak, Kudüs, “önemsiz bir taşra kasabası, mimari ihtişamı yansıtan kilise ve manastırlarıyla önde gelen bir Hristiyan merkeze dönüşmüştür.”¹¹⁰

Kudüs'ün imar ve ihya sürecini, Hristiyan dünya adına kutsal bir merkez olma hüviyetine taşıyan en önemli etken ise, bu faaliyetlerin bir sonucu olarak Kudüs ve çevresinde gelişen manastır yaşamı ve hac faaliyetleridir. Hac faaliyetlerinin, Helena Augusta'nın ziyareti ve imar faaliyetlerinden sonraki yükselişi, paralel olarak hac güzergahları üzerinde inşa edilen ve zamanla din adamlarının uzun süreli inziva yerleri olarak sistemleşen manastırların yükselişini de beraberinde getirmiştir.

Nitekim İmparator Constantinus'tan sonra, Augusta Aelia Eudocia'nın Kudüs'ün ikinci mimarı olarak kabul edilmesinin en önemli sebebi, Kudüs manastırlarının öncüsü kabul edilen Mar Saba manastırı başta olmak üzere birçok manastır ve kilise imarı ve yenilerinin inşasıyla V. yüzyıldaki Kudüs'e olan Hristiyan ilgiyi daha da arttırmış

¹⁰⁹ “Bizanslıların anlayışına göre hükümdarlar hiyerarşisi içinde kimileri daha yukarıda, kimileri daha aşağıda yer alıyordu. Hiyerarşinin tepesinde ise en yüksek hükümler unvanının sahibi, en eski Hristiyan imparatorluğunun önderi, bütün Hristiyan halkların babası ve hükümdarlar ailesinin reisi olarak Konstantinopolis'teki Roma imparatoru bulunmaktaydı.” Georg Ostrogorsky, “Bizans İmparatoru ve Hiyerarşik Dünya Düzeni,” trc. Özden Arıkan, *Cogito*, no.17, (1999): 66.

¹¹⁰ Jan Willem Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Brill, 2004),1.

olmasıdır. VI. yüzyıla gelindiğinde ise, şehrin Sâmirîler isyanlarıyla önemli mabedleri tahrip edilmiş ve bu sebeple hac yolculukları ve manastır hareketliliği kesintiye uğramıştır. Bunun ardından Kudüs, Iustinianus'un Doğu Kilisesi gibi önemli kilise ve manastırların tamiri ve Yeni Kilise gibi bazı yeni inşalara tanıklık etmiş ve birçok tarihçiye göre şehir kutsal bir şehir olarak yeniden ihya edilmiştir.

Hristiyan Kudüs'ün oluşumu olarak tanımlayabileceğimiz bu önemli süreç, kutsal kalıntılar ve kutsal hafıza mekanlarının bulundukları alanlara ihtişamlı kilise ve manastırların inşa edilerek yeniden canlandırılmasıyla, Kudüs'ü, IV. yüzyıldan itibaren Hristiyan dünyanın fiziksel bir “kutsal şehri” haline getirmiştir.

3.1.1. İznik Konsili ve Kudüs Kararı

İmparator Constantinus (306-337) tarafından 325'te toplatılan ve Hristiyanlığın ilk ekümenik konsili kabul edilen İznik Konsili, Kudüs'ü özel bir onurla onurlandırarak gelenek içerisindeki kutsallığını ilk kez resmi olarak tanımakta ve Hristiyanlığın kutsal bir merkez olarak yükseliş sürecinin ilk adımını oluşturmaktadır.

Konsil, Hristiyan Kilisesi'nde, doktrin, yönetim, disiplin ve diğer meseleleri ele almak ve yönetmek için piskoposların ve liderlerin bir araya geldiği toplantı anlamına gelmektedir. Ekümenik, metropolis, piskoposlara ait, patriklik gibi türleri olan bu toplantılar kilisenin asli doğasını belirlemek üzere gerçekleştirilmektedirler. Bir ekümenik veya genel konsil ise, tüm kilise piskoposlarının -en azından teorik olarak- bir araya geldiği toplantıları kapsamaktadır. Bu bağlamda, imparatorluğun deneyimlediği politik dönüşümler ve erken dönem kilise tarihi içerisindeki teolojik tartışmalara bakıldığında, özellikle “Hristiyanlığın farklı eyaletlerde yayılmasından kaynaklanan önemli sorunların dikkate alınması ve belirli bir doktrin geliştirilme ihtiyacının, piskoposları II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özel konsiller çağırmaya zorladığı”¹¹¹ görülmektedir. Bu konsillerden bazılarının yalnızca imparatorluğun değil, Kudüs'ün de dini ve sosyo-kültürel dinamiklerini şekillendirmesi açısından birtakım önemli etkileri bulunmaktadır.

Constantinus, Licinius'la girdiği iç savaşı kazanıp 324'te Roma'nın tek imparatoru olmuş ve modern tarihçilerin çoğunluğunun paylaştığı görüşe göre

¹¹¹Ömer Faruk Harman, “Konsil”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 19 Ocak, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/konsil>.

imparatorluktaki dini ve siyasi birliği sağlama gayesiyle bu ayrımcılığa son vermek istemiştir. Zira IV. yüzyılda Hristiyanlık, modern literatürde çeşitli mezheplerin ve doktriner ayrışmaların etkisiyle teolojik anlamda daha çoğulcu bir görünüm arz eden bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlığı kabul eden ilk imparatoru olan Constantinus, hem imparatorluk içindeki birlik ve düzeni tehdit edebilecek Arius ayrımcılığının¹¹² uzlaştırılması hem de diğer dini meseleleri ele almak üzere batının ve doğunun bütün piskoposlarını davet ederek Hristiyanlığın ilk ekümenik konsilini İznik’te toplamaya karar vermiştir.¹¹³ Kaçar’a göre, Constantinus, bütün Roma dünyasının tek hakimi olmasını hem de imparator oluşunun yirminci yıl dönümünü (*vicennalia*) kutlamak için İznik’te bir konsil toplamıştır; ancak kutlama programıyla yine amacı, Roma dünyasının tek hakimi olarak Hristiyanlığa verdiği desteği geniş çaplı bir katılımla ilan etmektir.¹¹⁴

Eusebius’un aktarımında geçtiğine göre, imparator, “kurtuluş günü -Paskalya için” uzlaşılması gerektiği çünkü Hz. İsa’nın, kurtuluş günü olan “kutsal tutkunun gününü” bir olarak geçirdiği ve “evrensel kilisesinin” de bir olmasının onun amaçlarından olduğunu¹¹⁵ söylemektedir. Bu sözleriyle bu ayrımcılığa son vermek istemesi, -dini veya politik hangi sebeple olursa olsun- açıkça kiliseyi birleştirme ve hakimiyeti altına alma hedefinde olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim kilise konsillerinde alınan kararlar, Constantinus’dan sonra imparatorluk yaptırımları ile desteklenmektedir.¹¹⁶ İznik Konsili bu bağlamda imparatorun kilise barışını sağlama amacını en açık bir şekilde yansıtan platform idi.¹¹⁷

Kilise barışını hedefleyen İznik Konsili, hem içerdiği Kudüs kararı itibarıyla hem de sonrasındaki imparatorluk faaliyetlerine bir zemin oluşturması itibarıyla Kudüs’ün Hristiyan kimliğinin oluşum ve dönüşüm sürecinde de doğrudan bir rol oynamaktadır. Konsilin yedinci kararı olan bu maddede, “örf ve eski gelenek, Aelia piskoposunun onurlandırılması gerektiğine hükmettiğinden, metropole saygınlığını koruyacak şekilde,

¹¹² “Ontolojik olarak mutlak aşkın Tanrı babadır, oğul ve kutsal ruh ise tanrı değil, O’nun yaratıklarıdır” görüşünü savunan Arius’un teslis anlayışına karşı olan fikirleri etrafında gelişen ve zamanla Ariusçuluk diye adlandırılan ekol. Mustafa Sinanoğlu, “İznik Konsili”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 7 Şubat, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iznik-konsili>.)

¹¹³ Mustafa Sinanoğlu, “İznik Konsili”.

¹¹⁴ Turhan Kaçar, “Hristiyanlığın İlk Genel Konsili’nin İznik’te Toplanma Sebebi”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, (İznik Belediyesi, 2005), 70.

¹¹⁵ Euseb., VC, 3.18.5

¹¹⁶ Turhan Kaçar, “Roma İmparatorluğun’daki Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, (2002-2003): 2.

¹¹⁷ Turhan Kaçar, “İznik Konsili’nde İmparator ve Piskoposlar”, *İznik Konsili’nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* içinde, haz. Turhan Kaçar, (Türk Tarih Kurumu, 2023), 97-98.

-Kudüs piskoposunun- bir sonraki onur konuğu olmasına izin verin.”¹¹⁸ denilmektedir. Buradaki “metropol” ile kastedilen şehir, Filistin eyaletinin resmî başkenti ve piskoposluk merkezi olan ve dolayısıyla Kudüs’ün dini ve idari otorite olarak kendisine bağlı olduğu Caesarea’dır.¹¹⁹ IV. yüzyıl boyunca Kudüs, giderek büyüyen dini önemiyle birlikte kendi bağımsız konumunu tesis etmeye çalışmış, bu da Caesarea ile arasında açık bir hiyerarşi mücadelesine yol açmıştır. İznik’in ilgili kararı da bu çekişmenin erken izlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Karar, Kudüs’e idari üstünlük tanımasa da, dini önemine binaen, eyaletteki tüm diğer kiliselere göre onursal bir ayrıcalık vermektedir. İlk defa metropol olmayan bir şehir olan Kudüs’e yönelik uygulanan bu karar Kudüs’ün dini statüsünü ilk kez tanımıştır denilebilir.

Biraz geriye dönecek olursak, erken dönem kilisenin teşekkül aşamasına bakıldığında, örgütlenme biçiminin havarilerin kendi bulundukları bölgeler etrafında gelişmesinden ziyade imparatorluğun politik örgütlenme sistemine göre şekillendiği görülmektedir. Denildiği gibi, “başlangıçtan itibaren kilise, Roma İmparatorluğu’nun siyasi ve ekonomik koşullarının sunduğu pratik faydalar nedeniyle, özellikle Doğu’daki dini örgütlenmesini imparatorluğun politik bölünmelerine uyarlamak zorunda kalmıştır.”¹²⁰ Bu bağlamda, kilise örgütlenmesi içerisindeki otorite sahibi şehirler, -Efes ve Selanik gibi istisnalar hariç- imparatorluğun var olan politik bölünme hiyerarşisine göre şekillenmiştir. Bu, dolayısıyla teşekkül aşamasındaki kilise düzeni içerisindeki hiyerarşiyi de etkileyecek bir faktör haline gelmiştir. Zira İznik Konsili’nin dördüncü kararında şöyle denilmektedir:

Her eyaletin piskoposu, metropolün başında bulunan piskoposun tüm eyaleti gözetimi ve denetimi altında tuttuğunu bilmelidir, çünkü iş yapacak iş sahipleri metropolde her yönden bir araya gelmelidir. Bu nedenle, rütbe meselelerinde de öncelik verilmesine karar verildi ve diğer piskoposlar, her birinin piskoposluğunu ve ona ait olan toprakları ilgilendirdiği sürece, eskiden bu yana geçerli olan atalarımızın kanununa uygun olarak, ona [metropoldeki piskoposa] danışmadan önemli hiçbir şey üstlenmeyeceklerdir.¹²¹

¹¹⁸ İznik Konsili, VII. Kanon.

¹¹⁹ En geç 379-395 arasında kurulduğu tahmin edilen Filistin eyaletinin, *Palaestina Prima* (ἐπαρχία Πρώτη Παλαιστίνης), başkenti ve 70 yılında Titus tarafından yıkılıp tekrar inşa edildiği tarihten itibaren de Kudüs’ün kendisine bağlı olduğu metropol. (Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought* (Yale University Press, 1992), 84–85.)

¹²⁰ Francis Dvornik, *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*, (Harvard University Press, 1958), 5.

¹²¹ İznik Konsili, IV. Kanon

Böylece imparatorluğun var olan eyalet sistemine, piskoposluk hiyerarşisini de belirleyecek bir metropol misyonu yüklenmiş olunmaktadır. Bu hiyerarşik örgütlenme, konsil otoritesinin kimde olacağını belirlemektedir; zira denildiği gibi, “Bu toplantıları imparatorluk kültürünün yoğunlaştığı ve taşra meclislerinin toplandığı eyaletlerin siyasi merkezlerinde yapmak ve konseyi toplama inisiyatifini ve tartışmalarına başkanlık etme ayrıcalığını yerel piskoposa bırakmak daha uygundur.”¹²²

Bu sebeple, eyaletlerdeki piskoposların seçilmesi ve denetlenmesi de dahil olmak üzere kiliseyi ilgilendiren tüm meselelerde bir metropol piskoposu, kendisine bağlı olan illerdeki diğer piskoposlara göre bir tür üstünlük ve karar mercii olmuştur. Dolayısıyla “idari birim aynı zamanda metropol piskoposu veya idari birimin başkenti tarafından yönetilen bir dini birim haline gelmiştir.”¹²³ Nitekim konsil kararlarına bakıldığında, denildiği gibi, “kilise babalarının kilisenin örgütlenmesini, imparatorluğun siyasi bölünmeleri çerçevesine sıkı sıkıya uygun tutma konusunda endişeli olduğu açıktır.”¹²⁴ Nitekim imparatorluğun son yüzyıllarına doğru, pentarşi¹²⁵ dışında ve havarilerle ilişkisi olmayan başka bölgelere de patriklik yetkisinin verilmiş olması, idari bölünmenin dini bölünme üzerindeki etkisini daha görünür kılmaktadır.

İznik Konsili’nin yedinci kararına göre, Kudüs’e, Hristiyanlığın kutsal merkezi olmasından ötürü diğer Filistin piskoposluklarına göre onursal bir öncelik verilmiştir. Ancak kilise hiyerarşisinin, sivil idari yapıya uygun biçimde korunmasına özellikle dikkat edilmiştir.¹²⁶ Yani bu karar neticesinde, politik olarak Kudüs hala Caesarea’ya bağlı sıradan bir şehir olma özelliğini korurken, dini olarak patriklere halef olacak bir makama yükseltilmiştir. Yani idari statüde bir değişiklik olmamasına rağmen, şehrin tüm imparatorluğu ilgilendiren ekümenik bir konsilde eşsiz bir onurla yüceltilmesi, Kudüs’ün, ilk kez, resmen, kutsallığının ilan edildiği anlamına gelmektedir. Her ne kadar ilk Hristiyan teologlardan olan Origenes Adamantius (184/185- 253/254), henüz 229 veya 230’da yaptığı Filistin ziyaretinde “Filistin’in en seçkinleri olan Caesarea ve Kudüs

¹²² Dvornik, *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*, 5–6.

¹²³ Dvornik, *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*, 6

¹²⁴ Dvornik, *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*, 21

¹²⁵ Pentarşi, erken Roma Hristiyanlığında, evrensel Hristiyanlığın tek bir evrensel imparatorluk altında beş patriklik piskoposluğu tarafından önerilen yönetimini ifade eder. Bu beş piskoposluk Roma, Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya ve Kudüs’tür. (The Editors of Encyclopaedia Britannica. “pentarchy”, *Encyclopedia Britannica*, son güncelleme 1 Kasım, 2016, <https://www.britannica.com/topic/pentarchy>.)

¹²⁶ Glanville Downey, “Caesarea and the Christian Church” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, No. 19 (1975): 31.

piskoposları”¹²⁷ şeklinde her iki piskoposluğa da aynı seviyede değer biçen bir ifade kullanmış olsa da, Kudüs’e verilen bu onursal statü, daha önce dini kimliğini tanımada hiç bu kadar resmi ve belirleyici sonuçlar içerecek kadar etkin olmamıştır.

Nitekim Origenes’in bu ifadelerine rağmen, 300’lü yılların başlarında gerçekleştirilen Ankara ve Kapadokya Konsil’lerinde Kudüs’ün piskoposluk listesi içerisinde henüz yer almaması bunu teyit etmektedir. Verstegen de, 325 gibi erken bir tarihte, ilk defa İznik Konsili ile Kudüs piskoposları artık Aelia’dan değil, *Herosolyma*¹²⁸’dan yetkililer olarak imzalarını atmaya başlamışlardır.¹²⁹ demektedir. Bu bağlamda, her ne kadar, Kudüs’e dair kutsallık atfı İncil metinlerinde ve diğer erken Hristiyanlık kaynaklarında geçiyor olsa da, İznik Konsili ile şehir ilk kez resmi bir kutsallık hüviyeti kazanmıştır. Nitekim konsil esnasında Kudüs piskoposu olan Makarius’tan hemen sonra piskopos olan Kudüs’lü Cyrillus (313-386), “...(şuan içinde bulunduğumuz) kutsal şehre gittiler.”¹³⁰ diyerek şehri artık açıkça kutsal bir şehir olarak tanımlamaktadır. Ancak bu karara rağmen, yine de konsil babaları, kutsal yerlere karşı hürmetlerini korusalar da daha önceki idari bölümlere “uyum sağlama ilkesinin yarattığı mevcut durumu göz ardı etmeye henüz hazır olmadıklarından”, Kudüs piskoposuna “yalnızca bir metropolün fahri statüsünü” vermişler ve onu Caesarea ve Antakya’nın “yetkisi altında” bırakmışlardır.¹³¹

Bazı tarihçiler, bahsi geçen kararın çıkmasının, dönemin Kudüs piskopusu Makarius’un kendi otoritesini yükseltmek adına şahsi çabalarının bir sonucu olduğunu söylerken, bazıları bu statünün, hemen ardından planlanan Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşası ile elde edilmek istenen dini ve politik sonuçlara bir meşruiyet sunmak amacıyla, doğrudan imparatorluk desteğiyle verildiğini düşünmektedir. Zira imparatorluğun çeşitli yerlerinde birçok kilise babasını karşı karşıya getiren bu ayrışmada, kilise tarihçiliğinin kurucusu kabul edilen, Caesarea’lı Eusebius (263-339), Arianizmi desteklerken¹³², Kudüs

¹²⁷Cyr. Jer., *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, 18.

¹²⁸ “Kutsal şehir” anlamına gelen Kudüs’e Yunanca’da verilen isim. Daha fazla bilgi için bkz: Frederick E. Brenk, Milwauk, “Hierosolyma, The Greek Name of Jerusalem”, *Glotta* 87, 1–22.

¹²⁹ Suleiman A. Mourad, Noami Koltun-Fromm, Bedross der Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, (Routledge, 2019), 64.

¹³⁰ Cyrillus, *Catechesis*, 14.16

¹³¹ Dvornik, *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*, 6.

¹³² Arianizm, adını, İskenderiye’de bir papaz olan Arius’tan (yaklaşık 256-336) alan, Hristiyan teolojisi içerisinde erken dönemlerde ciddi ayrışmalara neden olmuş bir öğreti biçimidir. Bu görüş, Hz. İsa’nın Tanrı’nın ezeli özüne sahip olmadığını, Tanrı tarafından yaratıldığını ve bu nedenle Tanrı ile aynı seviyede değil, O’na tâbi olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayış, Teslis inancıyla çeliştiği gerekçesiyle büyük tartışmalara yol açmış ve İznik Konsili’nde mahkûm edilmiştir.

piskoposu buna karşı çıkan tarafta durmaktadır. Ayrıca, Makarius'un şahsi çabaları söz konusu olsa bile, Constantinus'un, henüz İznik Konsili'nde Kudüs'ün statüsünü arttırmaya yönelik bilinçli bir plan takip ettiği ve ihya faaliyetleri vasıtasıyla "kutsal toprak" fikrinin temelini henüz İznik Konsili ile attığı sonucuna varmak yanlış olmayacaktır. Denildiği gibi, imparatorun bu yasaların her birini Hristiyanlık ile ilişkili olarak yayınladığı kabul edilmese bile, konsilin sona ermesi ve Constantinus'un Nicomedia ve Roma'daki *vicennalia* kutlamalarının (326) ardından kapsamlı bir kilise inşa programı yürürlüğe konması dikkat çekicidir.¹³³ Bu sebeple, imparatorun ekümenik bir konsil toplanmasının yanı sıra, Hristiyanlar için kutsal bir merkez belirleme isteği bu hedefe ulaşmanın en temel adımı olduğu söylenebilir.

Bu açıdan Hristiyanlık için kutsal kabul edilmekte olan Kudüs'ü özel bir kararla onurlandırması ve hemen ardından gerçekleştirilecek -mucizelere isnat ettirilen- birçok inşa faaliyetleri ile Kudüs'ü kutsal bir odak merkezi yapma planı, Hristiyan dünyayı Kudüs'te toplamak, kiliseyi birleştirmek ve idaresi altına almak adına oldukça makul görülmektedir. Nitekim bu, çok uzak olmayan ileriki tarihlerde, manastır ve hac faaliyetlerinin şekillenmesiyle şehrin Hristiyan bir merkez olarak adım adım yükselişinde ve Ortaçağ Avrupa'sı boyunca yayılan efsane ve söylemlerde kendini açıkça gösterecektir.

3.1.2. Helena Augusta'nın Kudüs Ziyareti

Hristiyan dünya için Kudüs'ün kutsal bir merkez olarak kabul edilmesinin ilk somut adımı, Constantinus'un annesi Helena Augusta (246/50-330) tarafından Kudüs'e 326 yılında gerçekleştirilen resmi ziyaretle atılmıştır. İmparatorluk canibinden Kudüs'e yapılan bu ilk ziyaret, Kudüs ve çevresindeki hac ve manastır faaliyetlerinin imparatorluk desteğiyle gelişmesindeki ilk basamaktır.

Helena ile aynı dönemde yaşayıp onun ziyaretinden haber veren tek kaynak olan Eusebius'in aktarımına göre, Helena, "Rabb'in konutuna gidelim, ayağının taburesi önünde tapıalım"¹³⁴ diyen sözü izleyerek, Kurtarıcı'nın ayak izlerini takip etmiştir.¹³⁵ Bu bağlamda Eusebius, Helena'nın, "çok büyük bir imparator olan oğlu ve torunları için

¹³³ Ceren Pilevneli-Çubuk, "Tarih yazımında İmparator Constantinus ve Dönemi", *İznik Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* içinde, haz.Turhan Kaçar, (Türk Tarih Kurumu, 2023), 74.

¹³⁴ Mezmurlar 132/131.7

¹³⁵ Euseb., VC, 3.42.2

şükranlarını dualarla tamamlaması gerektiğini”¹³⁶ düşündüğünü söyleyerek, onun “yaşlılığına rağmen, gençlerde bulunan bir şevkle bu harikulade topraklar hakkında araştırma yapmak ve doğu eyaletlerindeki halkı denetlemek üzere”¹³⁷ bu yolculuğa çıktığını ifade etmektedir. Eusebius’a göre o, “Tüm doğuyu imparatorluk otoritesinin görkemi içinde ziyaret ederken, ihtiyaç sahiplerine ve askerlere yardımlarda bulunmuş ve mabedleri süslendirmiştir.”¹³⁸ Eusebius’un bu aktarımından, Helena’nın ziyaretinin sebebi bir taraftan ibadet etmekken, diğer taraftan imparatorluk adına bölgeyi onurlandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Socrates ve Theodoretus gibi sonrasında gelen bazı kilise tarihi yazarları ise, Helena’nın Hz. İsa’nın çarmıha gerildiğine inanılan “kutsal haç”¹³⁹ bulmak üzere Kudüs’ü ziyaret ettiğini kaydetmişlerdir.¹⁴⁰ Eusebius’un aksine, bu tarihçilere göre, Helena, kutsal mekanları ziyaret etmiş olsa da, onun Kudüs ziyaretinin asıl maksadı, kutsal mekanları ziyaret etmek değil, “kutsal haç”ı bulmak içindir.¹⁴¹ Nitekim ileride detaylarını vereceğim aktarımlarının devamında, Ortaçağ boyunca gündemden düşmeyen “kutsal haç”ın Helena’nın bu ziyaretler esnasında bulunduğunu iddia etmişlerdir.

Helena’nın Kudüs ziyareti hangi sebeple gerçekleşmiş olursa olsun, bazı modern tarihçilere göre bu yolculuğu diğerleri arasında en önemli yapan özellik, bunun bir aile dindarlığından ziyade imparatorluğun Hristiyanlığını yansıtan bir hareket olmasıdır.¹⁴² Bu sebeple Helena’nın ziyareti, -her ne kadar hemen hemen tüm tarihçiler tarafından bir hac yolculuğu olarak tanımlansa da- yalnızca dini sebeplerle gerçekleşmemiştir.¹⁴³ Denildiği gibi, Constantinus, doğu eyaletlerini yatıştırmak ve Hristiyanlaştırma politikasını kabul edilebilir kılmak için bizzat annesini (sadece Kudüs’e değil) doğu eyaletlerine göndermiştir. Zira kiliselere ve fakir Hristiyanlara yaptığı yardımlar ve kutsal mekanlara ve kilise ziyaretlerine verdiği önem esasında halka açıkça Constantinus ve

¹³⁶ Euseb., VC, 3.42.1

¹³⁷ Euseb., VC, 3.42.1

¹³⁸ Euseb., VC, 3.44

¹³⁹ “Hristiyanlık’ta haç en önemli dinî-ikonografik şekil ve semboldür. Hristiyan inancına göre çarmıha gerilmek suretiyle haçta can veren Hz. İsa, insanlığın aslî günahına kefarete olmak üzere kendini feda ettiği için haç onun kurban oluşunun sembolüdür... Yeni Ahid içerisinde haç kavramı sadece kullanılan materyale delâlet ederken Paul ile ortaya çıkmaya başlayan haç teolojisi kilise babaları tarafından geliştirildi. Irenaeus’a göre haç kozmik hakikatin gözle görünür halidir. Haç üzerinde idam edilmek suretiyle İsa kozmosu özetlemiştir. Lactantius’a göre İsa haç üzerinde kollarını açarak bu haliyle bütün insanları kucaklamıştır.” (Mahmut H. Şakiroğlu, “Haç”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim tarihi 11 Nisan, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac--salib#1>).

¹⁴⁰ Theod., HE, 1.18; Soz., HE, 2.1

¹⁴¹ Theod., HE, 1.18; Soz., HE, 2.1

¹⁴² Hunt, E.D., *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire, AD 312-460*, (Clarendon Press, 1984),

¹⁴³ Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Brill’s Studies in Intellectual History, cilt 27 (Brill, 1992), 70.

ailesinin Hristiyanlığa olan bağlılığını ciddiye almaları gerektiği mesajını vermektedir.¹⁴⁴ Zira bu yeni dine karşı Helena'nın cömertliği ile kendini gösteren resmi destek, birçok pagana, imparatorun ve annesinin ciddiyetle benimsediği dini benimseterek eve geri dönmeyi ve güvenli tarafta olmayı seçtirdiği düşünülmektedir.¹⁴⁵ Yani, Helena, yalnızca kutsal mekanları ziyaret etme gayesinde olan sıradan bir hacı olarak değil, imparatorluğun bir temsilcisi olarak Kudüs'ü ziyaret etmiştir. Dolayısıyla yalnızca onun bu ziyareti, imparatorluğun, Hristiyan kimliğini vurgulamada en önemli adımlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim yukarıda bahsi geçen Eusebius'un, Helena'nın, imparatorluk otoritesinin görkemi içinde tüm doğuyu ziyaret ettiğini ifade etmesi bunu doğrulamaktadır.

Eusebius'un verdiği bilgiye göre, bu ziyaretin en önemli sonucunun, Hristiyanlığa göre kutsal addedilen mekanları ziyaret etmiş ve bu ziyareti esnasında keşfettiği söylenen kutsal obje ve kalıntılarla oğlu Constantinus tarafından buralarda inşa edilecek görkemli kiliselerin öncülüğünü gerçekleştirmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁶ Bu bağlamda Constantinus'un Hristiyanlaştırma ve "kutsal toprak" politikalarının bir parçası olarak, Helena'nın, hem Constantinus tarafından gerçekleştirilen kutsal mekanlar üzerindeki görkemli kilise inşalarının hem de buralara dair ortaya atılan mucizelerin ilk hamisi olduğu görülmektedir.

3.1.3. İmparator Constantinus ve "Kutsal Toprak" İdeası

İmparator Constantinus, Kudüs'ü, tüm Hristiyan alemi için kendisinden sonraki tüm devirler boyunca kabul edilecek merkezi bir "kutsal toprak" haline getirmiştir. Hristiyanlığı denetimi altına alma ve kiliseyi birleştirme fikri altında güttüğü politikalar, tüm imparatorluk boyunca birçok sosyo-kültürel yeni gelişmelere öncülük etse de, kendisini en çok Kudüs'ün "kutsal toprak" olarak inşasında göstermektedir. Özellikle III. yüzyıldan itibaren Hristiyanlar tarafından kişilere ve mekanlara yönelik daha fazla kutsallık atfı, Constantinus döneminde siyasi bir program haline gelmiş ve bu program çerçevesinde imparator, "batıda Hristiyan şehitlerinin kabirleri üzerine kutsal mekanların

¹⁴⁴ Drijvers, *Helena Augusta*, 70.

¹⁴⁵ Drijvers, *Helena Augusta*, 70.

¹⁴⁶ Euseb., VC, 3.43–45

inşasına izin verirken, doğuda İznik Konsili'nin hemen ardından tüm çabasını Kudüs'e yöneltmiştir."¹⁴⁷

Şüphesiz bu yönelim, var olan Hristiyan gelenek çerçevesinde Kudüs'ün kutsal bölge olarak konumlandırılmasıyla doğrudan ilgilidir.¹⁴⁸ Nitekim Constantinus, Filistin bölgesini ve özellikle Kudüs şehrini sıklıkla “kutsal yerler” *ἁγίους τόπους* olarak adlandırmıştır; hatta, IV. yüzyılın kalanında bu terimin Constantinus'la yaygınlaştığı iddia edilmektedir.¹⁴⁹ Nitekim Constantinus'tan önceki dönemde, özellikle II. ve III. yüzyıla tarihlenen çoğu erken Hristiyan kaynaklarında (dünyevi) Kudüs'teki “kutsal yerler”e dair herhangi bir atıf yapıldığı görülmemektedir. Hatta aksine bu kaynaklarda, “gerçek mabedin Hristiyanların oluşturduğu topluluk olduğu”¹⁵⁰, Tanrı bir mekanla sınırlı olmadığından inananlar tarafından “her yerde yüceltilebileceği”¹⁵¹, ve asıl kutsal mekanın “insanın ruhu”¹⁵² olduğu söylenmiştir. Hatta Yuhanna'ya göre, Hz. İsa, “Efendim, anlıyorum, sen bir peygambersin, atalarımız bu dağda tapındılar, ama sizler tapılması gereken yerin Kudüs'te olduğunu söylüyorsunuz” diyen bir kadına karşılık olarak “Kadın, bana inan, öyle bir saat geliyor ki, ne bu dağda, ne de Kudüs'te tapınacaksınız!”¹⁵³ demiştir.

Özellikle, kutsal bölgeler üzerine gerçekleştirilen Constantinus'un inşa faaliyetleri, bu eğilimi daha da arttırarak, Hristiyan ilgiyi Kudüs şehri üzerinde merkezileştirmiş ve Hristiyan alemi için onu bir “kutsal toprak” haline getirmiştir. Zira, geçmiş Greko-Roma pagan geleneğine dayanan¹⁵⁴ mekanlara ve kalıntılara yönelik bu kutsallaştırma eğiliminin, resmen ilanı ve topyekün Hristiyan dünya tarafından benimsenmesi ancak Constantinus'un kutsal toprak inşası ile birlikte gerçekleşmiştir.

¹⁴⁷ Pierre Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 63–74, <https://doi.org/10.2307/1291855>, 66.

¹⁴⁸ Hristiyan gelenek içerisindeki bu konumlandırma, ileride Yeni Kudüs başlığı altında alacağım “semavi Kudüs” anlayışı ile ilgilidir.

¹⁴⁹ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 67.

¹⁵⁰ Clem. Al. *Strom.*, 8.5

¹⁵¹ H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Clarendon Press, 1972), 48.

¹⁵² Hieronymus, *Epistula* 58.7

¹⁵³ Yuhanna 4:19–22

¹⁵⁴ Mekan, kalıntı ve kişilere biçilen kutsallığın, Greko-Romen geleneğinin maddeye yönelik kutsallık atfının Hristiyanlıkta karşılık bulmuş bir devamı olduğunu, en azından bu geleneğe önemli bir pay aldığına işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kilise İnşaları ve Kutsal Kabir Kilisesi

Constantinus, kutsal toprak ideasının en görünür tezahürü olarak, Kudüs ve çevresinde yer alan Hristiyanlığın en kutsal alanları kabul edilen bölgelerde, büyük ve görkemli kiliseler inşa ettirmiştir. Sırasıyla Kutsal Kabir Kilisesi'ni¹⁵⁵, Beytüllahim'de Hz. İsa'nın doğumunun gerçekleştiği inanılan yere, Doğu Kilisesi¹⁵⁶ ve Zeytindağı'nda göğe yükseldiği inanılan alana da Yükseliş (Eleona) Kilisesi'ni¹⁵⁷ inşa ettirmiştir. Bu kiliseler, Hristiyan inancına göre Mesih'in kurtuluşunun tüm anlatısı çerçevesinde tematik olarak birbirine uyarak; Doğu Kilisesi, Mesih'in doğumunun ilk görünüşünü, Kutsal Kabir Kilisesi, Mesih'in ölümünün büyük mücadelesini ve Yükseliş, Mesih'in cennete nihai yükselişini temsil etmektedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla denildiği gibi, Constantinus, Hz. İsa'nın doğduğu, çarmıha gerildikten sonra dirildiği ve göğe yükseltildiği alanlar üzerinden “bilinçli bir inşa programı” hedeflemiştir.¹⁵⁹ Bu kilise inşalarının en temelde, tüm Filistin bölgesinde bulunan “kutsal yerlere ait bir envanterin, İncil metinleri, yerel gelenek ve çoğu piskoposluk hiyerarşisi tarafından kontrol edilen ve hatta bir kısmı hayali olan çeşitli ilhamların etrafında derlendiği”¹⁶⁰ kabul edilmektedir.

Ancak Kudüs'ün Hristiyanlaştırılması, aynı zamanda daha erken Roma dönemi Kudüs'ü (MS. 70-324) ve daha önceki “Yahudi Kudüs”ü ile Hristiyan Kudüs'ünün yer değiştirmiş olmasından ötürü gerçekleşmiştir. Zira, Constantinus, kiliselerini, hem Yahudilik hem de sonraki dönemdeki Roma paganizmi için kutsal olan yerlere inşa etmeyi seçerek, onları “yeni imparatorluk dinine dahil etmiş” ve böylece Filistin'i “Roma Hristiyanlığının merkezi” haline getirmiştir.¹⁶¹

Roma pagan tapınaklarının daha az görünür olmaya ve Yahudi tapınak alanının daha da kaybolmaya yüz tutmaya başladığı¹⁶² IV. yüzyıl ve sonrası, tarih, Kudüs'ün yeni bir mabedle sahneye çıkışına şahit olmaktadır: Kutsal Kabir Kilisesi. Yahudi

¹⁵⁵ Euseb., VC, 3.29.1

¹⁵⁶ Euseb., VC, 3.41-42

¹⁵⁷ Euseb., VC, 3.43

¹⁵⁸ Green, *Christians and Jerusalem in the Fourth Century CE: A Study of Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, and The Itinerary from Bordeaux to Jerusalem, 'The Bordeaux Pilgrim' (333.A.D)*, trc. Aubrey Stewart, Palestine Pilgrims' Text Society, 1887), 30.

¹⁵⁹ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 67.

¹⁶⁰ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 67. İçlerinden Kudüs'ün Hristiyan bir şehir olarak inşasına etkisi en büyük olan Kutsal Kabir Kilisesi'ni incelerken benzeri rivayetlere bir sonraki alt başlıkta değinilecektir.

¹⁶¹ Julie Smith, “‘My Lord's Native Land' Mapping the Christian Holy Land”, *Church History* 76, No. 1 (2007): 3.

¹⁶² Galit Noga-Banai, *Sacred Stimulus: Jerusalem in the Visual Christianization of Rome*, (Oxford University Press, 2018), “Introduction”.

Kudüs'ündeki Süleyman Mabedi'nin/tapınağın yerini alan pagan Roma'daki Venüs Tapınağı, IV. yüzyıla gelindiğinde ise yerini Hristiyan Kudüs'ün Kutsal Kabir Kilisesi'ne bırakmıştır.

Constantinus tarafından inşa ettirilen tüm bu kutsal yapılar arasında en önemlisi olan ve Hristiyanlar tarafından dünyanın en kutsal bölgesi üzerine gerçekleştirildiğine inanılan¹⁶³ Kutsal Kabir Kilisesi'nin 326 yılında inşası ise, Kudüs'ün hem Hristiyanlaşmasında, hem de Hristiyanlık için bir merkeze dönüşmesinde en büyük dönüm noktasını oluşturmuştur. Kutsal Kabir Kilisesi, Kudüs'ün kuzeybatı kısmında yer alan büyük bir kilise kompleksidir. Hz. İsa'nın bedeninin gömüldüğüne inanılan *Calvariae* kayasının bulunduğu alana inşa edilmiştir. İncil'e göre, Hz. İsa'nın mezarı çarmıha gerildiği yere yakındır; bu nedenle kilise, hem çarmıh hem de mezar alanını içine alacak şekilde planlanmıştır. Kutsal Kabir Kilisesi, birden fazla yapının birleşiminden oluşan büyük bir komplekstir. Kilise üç ana bölümden oluşmaktadır: Golgota (*Calvariae*), Hz. İsa'nın kabrinin üzerine yaklaşık 340 yılında inşa edilmiş dairesel kilise (*Anastasis Rotunda*) ve Golgota'nın doğusunda, şehrin kuzey-güney ekseninde bir avluyla cephelendirilmiş beş geçitli bir bazilika olan şehitlik, (*martirium*).

Constantinus dönemi kilise inşalarına tanıklık etmiş ve onlar hakkında bize en ayrıntılı bilgiyi veren Eusebius, Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşasını şöyle aktarmaktadır: Licinius ile girdiği iç savaşı kazanıp, Roma'nın tek hükümdarı olduktan sonra imparator Constantinus, Hz. İsa'nın dirilişinin “Kudüs'teki en kutsal yerini evrensel olarak ünlü ve saygın hale getirmesi gerektiğine” karar vermiştir.¹⁶⁴ Zira, daha önce “tanrısız ve kötü kimseler”, “kutsal mağarayı büyük miktarda toprak altında” gizlemişler ve “putlar için, ölü tanrılar için karanlık bir tapınak”¹⁶⁵ yapmışlardır.¹⁶⁶ Bu düzenin uzun zaman boyunca sürdüğünü söyleyen Eusebius, “ne bir vali, ne bir komutan, ne de bir imparator bu yapılanları kaldıracak kudretteydi -yalnızca bir kişi hariç: Tanrı'nın dostu ve evrensel kral” diyerek Constantinus'tan bahsetmektedir.¹⁶⁷ “Tanrı'yı yardımcısı olarak çağırarak, oranın temizlenmesini emretti. Çünkü düşmanların kirlettiği o mekânın, iyilikle dolu bir

¹⁶³ Yalnızca Hz. İsa'nın mezarından dolayı değil, Origenci yaklaşıma göre Hz. İbrahim'in de burada yatıyor olduğu düşünüldüğünden dolayı dünyanın en kutsal merkezi kabul edilmektedir.

¹⁶⁴ Euseb., VC, 3.25

¹⁶⁵ Afrodite Tapınağı.

¹⁶⁶ Euseb., VC, 3.26.2–3

¹⁶⁷ Euseb., VC, 3.26.5

iş aracılığıyla en çok da faydaya erişmesi gerektiğine inanıyordu”¹⁶⁸ diyen Eusebius, şöyle devam etmektedir:

İlahi esinle hareket eden imparator, alanın derinlemesine kazılmasını ve zeminin, putperest kanıyla kirlenmiş olduğu için, döşemesiyle birlikte uzaklara götürülmesini emretti. Bu da vakit kaybetmeden tamamlandı. Aşama aşama yeraltı alanı açığa çıkarıldıkça, en sonunda, hiç beklenmedik bir biçimde Kurtarıcı’nın dirilişine dair saygıdeğer ve kutsal tanıklık (şehitlik) ortaya çıktı. Mağara, “en kutsal yer” olarak yeniden görünür oldu. Adeta Kurtarıcı’nın yaşamına dönüşünün simgesi haline geldi. Böylece karanlığa inmesinin ardından yeniden ışığa çıktı ve ziyaretçilerin, orada gerçekleşen mucizelerin öyküsünü açıkça görmesini sağladı. Gerçekler, herhangi bir sözden çok daha güçlü bir biçimde Kurtarıcı’nın diriliğine tanıklık ediyordu.¹⁶⁹

Eusebius’un aktarımının devamına göre, tüm bunlar tamamlandıktan sonra imparator, “Tanrı’ya layık bir ibadethane inşa edilmesini emretmiş ve mağaranın çevresinde, sanki bunu önceden planlamış ve geleceği bilerek hareket etmiş gibi, imparatorluk cömertliğiyle zengin bir yapı” yapılmasını istemiştir.¹⁷⁰ Ardından, doğu eyaletlerini yöneten valilere “cömert kaynaklar göndererek yapının olağanüstü büyüklükte, ihtişamlı ve diğer tüm şehirlerdeki yapılardan üstün olmasını” emretmiş¹⁷¹ ve o dönemde Kudüs’te görev yapan kilise başpiskoposu Makarius’a bir mektup yollamıştır. Eusebius’un aktarımına göre mektupta imparator, “en kutsal ıstırapının kanıtı, uzun süredir toprağın altında saklanmışken, şimdi halkın düşmanının ortadan kaldırılmasıyla açığa çıkmış ve onun hizmetkârlarına gösterilmiş olması tüm mucizeleri aşan bir durumdur”¹⁷² diyerek, “dünyanın en mucizevî mekânı layıkıyla süslenmelidir” demektedir.¹⁷³ Eusebius’a göre, imparator Constantinus, Piskopos Macarius’a eğer başka bir yapı tarzını uygun görürse onun da uygulanabileceğini ve hatta gerekirse yapının tamamının altınla süslenebileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁴

Eusebius’un aksine, ilk olarak, Rufinus, Sokrates, Sozomenus, Theodoretus gibi bazı V. yüzyıl tarih yazıcıları, Kutsal Kabir Kilisesi’nin, Golgota tepesinde bulunan Hz. İsa’nın mezarından dolayı değil, aynı yerde bulunduğu inanan “kutsal haç”tan ötürü inşa edildiğini söylemektedirler.¹⁷⁵ Her ne kadar birbirlerinin aktarımları arasında bazı farklılıklar görülse de, hepsinde ortak olan iddia, imparator Constantinus’un annesi

¹⁶⁸ Euseb., VC, 3.26.6

¹⁶⁹ Euseb., VC, 3.26.8-9

¹⁷⁰ Euseb., VC, 3.29.1

¹⁷¹ Euseb., VC, 3.29.2

¹⁷² Euseb., VC, 3.30.1

¹⁷³ Euseb., VC, 3.31.3

¹⁷⁴ Euseb., VC, 3.32.1

¹⁷⁵ Ruf. HE, 10.7-8; Soc., HE, 2.1; Soz., HE, 2.1-2; Theod., HE, 1.17

Helena'nın Kudüs ziyareti sırasında Hz. İsa'nın gömüldüğüne inanılan yerde “kutsal” haçı bulması¹⁷⁶ ve buranın üzerine Kutsal Kabir Kilisesi’ni inşa ettirmeye öncülük etmiş olmasıdır.¹⁷⁷ Eusebius, Kutsal Kabir Kilisesi’nin, Hz. İsa’nın mezarının keşfi sonucu inşa edildiğini iddia ediyor olsa da¹⁷⁸, onu takip eden bazı kronik yazarları, Eusebius’un çoğunlukla Hz. İsa’nın kabrine atfen kullandığı düşünülen *gnorisma* (kanıt, şahitlik) ifadesini, aslında kabre değil, haça bir gönderme olarak yorumlamaktadırlar. Bu sebeple bazıları aktarımlarında haçları mezarın içine veya yanına yerleştirerek Eusebius’la bir uzlaşmaya varırken, diğerleri bunun mantıksız olduğunu düşünerek haçların bulunuşunu kabrin bulunduğu alana konumlandırmada Eusebius’tan ayrılmışlardır.¹⁷⁹

Dolayısıyla Eusebius, “kutsal haç”tan hiç bahsetmemiş ve kilisenin yapım sebebini “kutsal mezar”a dayandırmışken, Eusebius’tan sonra yukarıda ismi geçen bir kısım tarihçiler, “kutsal haç” efsanesini kabir bölgesiyle birleştirmiş ve kilisenin inşasını, alandaki kabirden ziyade “kutsal haç”ın varlığına dayandırmışlardır. Bu karmaşık birincil aktarımların bize gösterdiği iki netice görülmektedir: Ya bu kilise, Constantinus tarafından ilk dönemden itibaren Hz. İsa’nın gömüldüğü alan olduğuna inanıldığı için ya da Helena tarafından “kutsal haç” bölgede bulunduğu için inşa ettirilmiştir. Modern tarihçilerin çoğu, kazının altında gizlenen şeyin büyük olasılıkla kabre işaret ettiğini düşünürken, Constantinus’un asıl amacının mağarayı veya haçı kutsallaştıracak bir yapı yerine, Kudüs için görkemli bir katedral inşa etmek olduğunu¹⁸⁰ iddia edenler de bulunmaktadır.

Öte taraftan, Eusebius’un kutsal kabir alanıyla ilgili aktarımlarında gördüğümüz üzere, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşa edildiği alan, Hadrianus tarafından yaptırılan Venüs Tapınağı’nın bulunduğu alandır. Kutsal Kabir Kilisesi’nin tam olarak tapınakla aynı alana inşa edilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Modern tarihçilere göre, bu seçimle Constantinus özetle şu iki gayeyi hedeflemiştir: ya –“kutsal” haç ve “kutsal” kabir tartışmaları bir tarafa- “Hadrianus’un Aelia’sının kimliğini, en önde gelen pagan

¹⁷⁶ “Hristiyan geleneğine göre İsa’nın üzerinde gerilip idam edildiği asıl haç, İmparator I. Constantinus’un annesi Helena tarafından 326’da Filistin’e yaptığı hac yolculuğu sırasında keşfedilmiştir. Ortaçağ’lara ait bir efsane olan “haçın bulunuşu” hikâyesine göre İsa’nın haçı Şit tarafından Eden bahçesinden alınmış ve nesilden nesile aktarılmış, nihayet Helena bu haçı Kudüs’te toprak içerisinde bulmuş, haçın yanında İsa’nın başına konulan yazılı levha ile çiviler de ele geçirilmiştir.” (“Haç”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 1 Mayıs 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac--salib#1>)

¹⁷⁷ Ruf., HE, 10.7-8; Soc., HE, 2.1; Soz., HE, 2.1-2; Theod. HE, 1.17

¹⁷⁸ Euseb., VC, 3.26–32

¹⁷⁹ Drijvers, *Helena Augusta*, 85.

¹⁸⁰ Annabel Jane Wharton, *Refiguring the Postclassical City Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna* (Cambridge University Press, 1995), 85–100.

tapınaklarından birinin üzerine bir kilise inşa ederek, kendi otoritesinin ispatı için yeniden şekillendirmek” istemiş; ya da bölgeyi “İsa’nın çarmıha gerildiği, gömüldüğü ve dirildiği alan olarak kabul eden yerel Hristiyan geleneği, tapınağı yıkarak bir kilise inşasıyla onurlandırmak” istemiştir.¹⁸¹ Her ne kadar doğrudan eski tapınağın üzerine bir kilise inşa ettirilmiş olmasının sebepleri ayrıca bir araştırma konusu olsa da, şehrin kimlik dönüşümü adına önemli olan nokta, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşasıyla, Hadrianus’un Kudüs’ünün pagan kimliğini vurgulayan merkezi bölge, artık yeni Hristiyan Kudüs’ün kutsiyetini yücelten bir merkeze dönüşmüştür.

Dolayısıyla kesin olan çıkarım, Constantinus’un, Roma Aelia’sının merkezinde, “Hristiyan Kudüs’ün yeni kutsal odağı haline gelen ve zamanının en görkemli kiliselerinden biri kabul edilen bir kilise”¹⁸² yaptırmış olmasıdır.¹⁸³ Bu açıdan bakıldığında böyle bir inşa denildiği gibi, “başka bir açıklama olmaksızın kilisenin tapınak üzerindeki zaferini ortaya koymaya yetmektedir.”¹⁸⁴ Zira artık Aelia’nın en önemli pagan mabedinin yerini, Hristiyan Kudüs’ün en görkemli kutsal mabedi almıştır. Nitekim Eusebius’a göre esasında Hadrianus, tanrısı Venüs’e adadığı tapınağını, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından beri kutsal kabul edilen bu bölgede Hristiyanların tapınmasını engellemek maksadıyla inşa ettirmiştir.¹⁸⁵

Bu yüzden Afrodit tapınağının yıkılarak üzerine Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşa edilmiş olmasının, “Hristiyanlığın putperestliğe karşı ilk büyük zaferine” işaret ettiği iddia edilmektedir.¹⁸⁶ Nitekim kilisenin inşa edildiği bu alana bakıldığında, denildiği gibi, “Kudüs’ün merkezinde bulunan Hadrianus forumundaki görünürlüğü ve ana caddesinde yer alan göze çarpan girişiyle,...Hristiyanlığın artık imparatorluk desteğini arkasına aldığına işaret ettiği”¹⁸⁷ söylenebilir. Nitekim, Macarius’a yazdığı mektubunda imparator, Hz. İsa’nın kutsal kabrinin bulunduğu inanılan alanın keşfedilmesine atıfla, “üzerine bir ağırlık gibi yüklenen bir putun korkunç yükünden kurtardığım o kutsal yerin” ifadesini kullanarak bu bölgenin başından beri kutsal kılınmış bölge olduğunu ve

¹⁸¹ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 16.

¹⁸² Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 16.

¹⁸³ Kilise alanının şehrin yeni kutsal odağı olması ve bunun Kudüs’ün sosyo-dini kimliğine olan etkisi ile ilgili detaylara ise bir sonraki alt başlıkta değineceğim.

¹⁸⁴ Yoram Tsafrir, “Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City”, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde, haz. Lee I. Levine, (The Continuum Publishing Company, 1999), 136.

¹⁸⁵ Euseb., VC, 3.26.2–3

¹⁸⁶ Tsafrir, “Byzantine Jerusalem,” 136.

¹⁸⁷ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 16.

“Tanrı’nın buyruğunu ve Kurtarıcı’nın vaadini gün ışığına çıkardığı için şimdi daha da kutsal olduğunun kanıtlandığını” söylemektedir.¹⁸⁸

Yalnız kilisenin inşa edilmesi değil, bizzat Constantinus’un emriyle 335-6’da kutsanması da, en az inşası kadar önemlidir. Eusebius’un aktarımına göre, Sur Konsili’nin hemen ardından konseyde bulunan piskoposlara imparatorluk tarafından Kudüs’e gitmeleri için emir verilmiştir:

Suriye ve Mezopotamya, Fenike, Arabistan ile Filistin’in kendisi, Mısır ve Libya bölgesinin sakinleri hep birlikte büyük ilahi grubu oluşturmuşlar, tüm eyaletlerden sayısız kişi onlara eşlik etmiş ve imparatorluk görevlileri ve festivalin ihtişamını imparatorluk hediyeleriyle arttırmak üzere saraydan gönderilen yetkililer de tüm bunlara dahil olmuşlardır.¹⁸⁹

Kutsama ile ilgili bize başka ayrıntılar veren bir diğer kilise tarihçisi Theodoretus ise töreni şöyle aktarmaktadır:

Sur Konsili’nde bulunan ve imparatorluğun her bölgesinden gelen piskoposlara, imparator tarafından, kilise kutsama töreni için Aelia’ya gitmeleri emredilmiştir. İmparator, aynı zamanda, dindarlık ve sadakat açısından güvenilir bazı yetkilileri de göndererek onlara bol miktarda erzak temin etmelerini emretmiştir. Ama bu sadece piskopos ve takipçileri için değil, aynı zamanda Kudüs’e her yerden akın eden büyük kalabalık içindir. Kutsal alan, değerli taşlarla bezenmiş altın kaplarla süslenmiştir. Görkemli festival sona erdiğinde, her piskopos kendi piskoposluğuna geri dönmüş ve imparator, törenin görkemi ve ihtişamı hakkında bilgilendirildiğinde çok memnun olmuştur.¹⁹⁰

Sozomenus ise şu eklemeyi yapmaktadır: “O dönemden beri, kutsama yıldönümü Kudüs Kilisesi tarafından büyük bir ihtişamla kutlanmaktadır. Bu bayram sekiz gün sürer, vaftiz töreni ile başlanır ve güneşin altındaki her bölgeden gelen insanlar bu bayramda Kudüs’e gider ve kutsal yerleri ziyaret eder.”¹⁹¹

Bu aktarımlardan anlaşıldığına göre, Kutsal Kabir Kilisesi’nin kutsanışı imparatorluğun tamamında yankı uyandırması istenen oldukça önemli bir durumdur. Özellikle imparatorluğun farklı eyaletlerinden piskoposların törene bizzat davet edilmesi, verilen bu önemin imparatorluk nezdindeki önemini kanıtlamaktadır. Zira kutsanma tarihi Constantinus’un hükümdarlığının on üçüncü yıl dönümüne denk gelmektedir. Bu denk geliş şüphesiz ki kutsanma törenine verilen önemi politik açıdan da oldukça anlaşılır kılmaktadır. Hatta kutsanma tarihinin aynı zamanda Kudüs’ün en büyük tanrısı Jüpiter

¹⁸⁸ Euseb., VC, 3.26.8–9

¹⁸⁹ Euseb., VC, 4.43.4

¹⁹⁰ Theod., HE, 1.29

¹⁹¹ Soz., HE, 2.26

için düzenlenen festivaller ile aynı güne denk gelmesi ise ayrıca dikkat çekicidir. Nitekim, bu tarih çok kısa süre içinde erken İslâm döneminde dahi devam edecek ticari ve sosyal öneme sahip büyük bir festivale¹⁹² dönüştürülmüştür. Bu sebeple önemli adımı Kutsal Kabir Kilisesi'nin Hristiyanlığın yeni kutsal merkezi olarak resmen ilan edilişi şeklinde yorumlamak yanlış olmasa gerektir. Zira Hristiyanlarca dünyadaki en kutsal yer olarak kabul edilen Kutsal Kabir Kilisesi'nin kutsallığı imparatorluk desteğiyle birlikte artık tüm Hristiyan ileri gelenlerinin önünde onaylanmıştır.

Sonuç olarak, Kutsal Kabir Kilisesi'nin imparator Constantinus tarafından gerçekleştirilen inşasıyla, Hristiyanlığın en kutsal yeri kabul edilen kabir alanı ihya edilmiş ve alan, tarihte ilk kez, Hristiyan dünyanın fiziksel deneyimine sunulmuştur. Bu inşa, Kudüs'ün pagan kimliğinden sıyrılıp bir Hristiyan şehri ve merkezi haline gelme süreci içerisinde ilk büyük tarihsel dönüm noktasını oluşturmuştur. Kilisenin, aynı zamanda, Suriye, Makedonya, Bitinya, İran, Mısır ve Libya¹⁹³ başta olmak üzere imparatorluğun her vilayetinden gelen piskoposların huzurunda büyük ve resmi bir törenle kutsanışı, Kudüs'ün Hristiyan dünyasındaki eskatolojik konumunu, fiziksel bir hüviyete taşımış ve onu resmen Hristiyanlığın kutsal şehri haline getirmiştir. Denildiği gibi, “dünya çapındaki bütün kilise binalarının yüzlerinin Kudüs'e dönük olması ve her kilisedeki sunağın, Hristiyan cemaatini Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ne bağladığına inanılması” Kudüs'ün Hristiyanlar için bu merkeziyetin hususiyetini ortaya koymaktadır.”¹⁹⁴ Nitekim alıntılatacağım ilk örnekler üzerinden görüleceği üzere, kutsandığı tarihten itibaren Kudüs'ün bir hac merkezi haline gelmesi ve neticesinde bölgedeki çöllerde manastır hayatının gelişmesinden, ve bunun da bir sonucu olarak Kudüs'ün Geç Antikçağ'ın en kozmopolit şehirlerinden biri haline gelme sürecindeki tüm gelişmeler bu yükselişin ve kutsal şehir kimliğinin en büyük göstergesidir. Avi-Yonah'ın dediği gibi, “imparatorluğun baskın dini olarak Hristiyanlığın benimsenmesi, Filistin'in statüsünü kökten değiştirmiştir. Artık sadece küçük bir eyalet değil, imparatorların ve inananların anlatılmamış zenginlikleri savurduğu kutsal topraklar haline gelmiştir.”¹⁹⁵

Dolayısıyla, Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşası başta olmak üzere, imparator Constantinus tarafından gerçekleştirilen inşa ve ihya politikaları, Kudüs'ü hem

¹⁹² *Encaenia* festivali.

¹⁹³ Euseb., VC, 4.43.3–4

¹⁹⁴ Muhammed Güngör, “Hristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci,” *Amasya İlahiyat Dergisi*, no.14 (2020): 158.

¹⁹⁵ Michael Avi-Yonah, *A History of The Holy Land*, (Orion Publishing Group Limited, 1969), 171.

kendisinden önceki pagan kimliğinden sıyırmış; hem de onu, Hristiyan bir şehir haline getirmiştir.

3.1.4. “Yeni Kudüs”

Constantinus’un Hristiyanlaştırma politikalarının bir sonucu olarak Kudüs’ün Hristiyan bir merkez olarak yükselişi, şehrin sadece Roma paganizmi kimliğinden sıyrılabilmesiyle değil aynı zamanda Yahudi kimliğinden ayrışmasıyla da gerçekleşmiştir.

Eusebius, Constantinus’un imar faaliyetlerinden önce yazdığı kabul edilen *Demonstratio Evangelica* adlı kitabında, “Herkes, Yunan veya barbar, büyük Tanrı’ya tapmalı, ne Kudüs’e koşmalı ne de kanlı kurbanlarla kutsal kılınmalı; herkes kendi ülkesinde ve kendi evinde kalarak ruhundan gelen saf ve kansız adaklarını sunmalı.”¹⁹⁶ demektedir. Ancak Eusebius, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşa sürecini aktarırken, “Hz. İsa’ya yapılanlardan sonra büyük bir yıkımla devrilen ve kötü sakinlerinin bedelini ödeyen eski Kudüs’ün karşısında, ‘Yeni Kudüs’ inşa edildi.” demektedir.¹⁹⁷ Bu bağlamda Hz. İsa’nın “ölüme karşı gösterdiğine inandığı zaferini, imparatorun zenginlik ve bol cömertlikle taçlandırdığını” ifade eden Eusebius, bunun anlamının “belki de doğrudan doğruya, eski kehanetlerde hakkında uzun övgülerle bahsedilen yeni Kudüs şehrinin inşası” olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸ Eusebius’un değişen tasvirindeki dikkat çekici olan nokta, Hristiyanlık içerisinde var olan sembolik ve semavi Kudüs inancını, kutsal mekanların, özellikle Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşası ile birlikte dünyevi Kudüs’e taşımış olmasıdır. Zira “inşa” edildiğini vurgulayarak “Yeni Kudüs”ü dünyevi Kudüs olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda dünyevi Kudüs’ün inşası, “Yeni Kudüs”ün de inşasını beraberinde getirmektedir.

Her ne kadar Eusebius, bu kehanetlerin neler olduğunu açıkça belirtmese de, Vahiy (Apokalipsis) kitabında geçen şu ifadeleri kastetmiş olmalıdır:

“Ve gördüm,” diyor, “kocası için süslenmiş bir gelin gibi hazırlanmış, Tanrı tarafından gökten indirilen büyük bir şehir; yeni Kudüs. Ve tahttan büyük bir ses işittim: İşte, Tanrı’nın meskeni insanlarla beraberdir. O, onlarla oturacaktır ve onlar O’nun halkı olacaklar ve kendisi onlarla beraber olacaktır. Ve Tanrı onların gözlerinden bütün yaşları silecek ve artık ölüm, üzüntü ve ağlama

¹⁹⁶ Euseb., *Demons. Evang.*, 6.18

¹⁹⁷ Euseb., VC, 3.33.1

¹⁹⁸ Euseb., VC, 3.33.2

olmayacak, ama artık acı da olmayacak: Çünkü önceki her şey geçip gitti. Ve tahtta oturan şöyle dedi: İşte, her şeyi yeniliyorum.”¹⁹⁹

Bu ifadelere göre, yeni Kudüs “Tanrı tarafından gökten indirilen büyük bir şehir”dir ve her acı ve hüznün kendisinde son bulacağı cennetin kendisidir. Ancak bu ifadeler, Eusebius’un dünyevi Kudüs yorumunun aksine, Yeni Kudüs’ün semavi bir şehir olduğunu açıkça vurgulamaktadır; zira Yeni Kudüs’ün Tanrı’nın tapınağına ihtiyaç duymadığı, çünkü Tanrı’nın doğrudan orada yaşadığı belirtilmektedir. Nitekim Eusebius’un çağdaşı Hristiyan din adamlarından Hippolu Aziz Augustinus (354-430), *De Civitate Dei* adlı meşhur kitabında Yeni Ahit’te geçen yeni Kudüs fikrini diriliş, sevinç ve kurtuluş beklentilerini içine alan bir cennet ideası olarak tasvir etmekte ve “Yüceler Yücesi’nin azizlerinin” sonsuza dek sahip olacakları bir “ebedi bir krallık” olarak tanımlayarak onu semavi olarak yorumlamaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla Yeni Ahit’te geçen Hz. İsa’nın bedeniyle ilgili ayet ve benzerlerine göre, denildiği gibi; “Hristiyanlar için dünyanın hiçbir yeri artık diğer yerlerden daha kutsal addedilmemiştir. Sadece İsa’nın mevcudiyetine ve kutsallığına inanılmıştır.”²⁰¹ Zira Yeni Ahit’e göre dünyevi yani eski Kudüs, Hz. İsa’nın ölümüyle birlikte kutsal hüviyetinden sıyrılmışken, kutsiyet ve önemini semavi Kudüs’e bırakmıştır. Matta’da geçen “Ey Yeruslaim! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşıyan Yeruslaim!... Bakın, eviniz ıssız bırakılacak!” ayeti, birçok Hristiyan din adamı tarafından fiziksel Kudüs’ün terkedilmesi gerektiği veya terk edileceği şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim “İsa ona şöyle dedi: ‘Kadın, bana inan, öyle bir saat geliyor ki, Baba’ya ne bu dağda, ne de Yeruslaim’de tapınacaksınız! Siz bilmediğinize tapıyorsunuz, biz bildiğimize tapıyoruz...Ama içtenlikle tapınanların Baba’ya ruhta ve gerçekte tapınacakları saat geliyor. İşte, o saat şimdidir. Baba da kendisine böyle tapınanları arıyor.’” ayeti açıkça Kudüs’ün tapınma bölgesi olmaktan uzaklaştırıldığını ve önemini kaybettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Yuhanna’da geçen, “Bu tapınağı yıkın, üç günde onu yeniden kuracağım. Yahudi yetkililer ‘Bu tapınak kırk altı yılda yapıldı, sen onu üç günde mi kuracaksın?’ dediler. Ama İsa’nın sözünü ettiği tapınak kendi bedeniydi.”²⁰² ayeti de eski Ahit’te kutsal görülen tapınağın ve dolayısıyla fiziksel olarak Kudüs şehrinin Hristiyanlar için bir öneminin kalmadığını ilan ederek bunun yerini Hz. İsa’nın kendi bedeninin aldığını salık vermektedir.

¹⁹⁹ August. *De civ. D.* 20.17

²⁰⁰ August. *De civ. D.* 18.1

²⁰¹ Muhammed Güngör, “Hristiyanlıkta Kudüs’ün Kutsallaşma Süreci”, 151.

²⁰² Yuhanna 2:20–21

İmparator Constantinus, Kudüs'te Kutsal Kabir Kilisesi'ni inşa ettirdiğinde, Eusebius ise, dünyevi ve semavi Kudüs ikilemi arasındaki daha önceki karşıtlığına tutunmak yerine, 'yeni Kudüs' ifadesiyle Kudüs'ü, kehanet beklentilerinin yerine getirilmesi bağlamında belirgin bir eskatolojik hava içinde tanımlama eğilimine girmiştir.²⁰³ Nitekim en başta alıntılarladığım "İsa'ya yapılanlardan sonra büyük bir yıkımla devrilen ve kötü sakinlerinin bedelini ödeyen eski Kudüs'ün karşısında" ifadeleriyle, Eusebius, yeni Kudüs'ü, Hz. İsa'nın ölümünden sorumlu olduğu için yıkıldığını inandığı eski Kudüs ile karşılaştırmakta ve Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşasıyla birlikte Hz. İsa'nın kabrinin dünyevi Kudüs'te keşfinin, yeni bir kurtuluş çağının yani "Yeni Kudüs"ün bir başlangıcı olduğunu kabul etmektedir.²⁰⁴ Aktarımda geçen "Eski Kudüs" ifadesi, fiziksel olarak yıkılmış Yahudi tapınağının bulunduğu tepeye karşılık geliyorken, karşısında konumlandırılan bölge de kilise kompleksinin bulunduğu alanı ifade etmektedir. Hatta birçok tarihçi "Yeni Kudüs" olarak ifade edilen yerin, bizzat Kutsal Kabir Kilisesi'nin kendisi olduğunu söylemektedir. Zira Sokrates, Helena'nın, kabir alanına görkemli bir kilise yaptırdığını aktarırken²⁰⁵ bizzat kilisenin "eski" ve "ıssız" şehrin karşısına inşa edilen "Yeni Kudüs" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.²⁰⁶

Constantinus döneminde Kudüs'teki ihya faaliyetleri ile birlikte, Yeni Kudüs'ü dünyevi olarak yorumlamada Eusebius yalnız değildir. Eusebius gibi birçok din adamının Kudüs'ü fiziksel anlamda kabul ettiğini ve dünyevi Kudüs'ten överek bahsettiği görülmektedir. İlk olarak Kudüs'lü Cyrillus (313-386), *Mystagogic Catecheses*'inde, uyuyan pek çok azizin cesetlerinin Hz. İsa'nın dirilişinden sonra mezarlarından çıkıp kutsal şehre gittiğini söylerken, Matta İncili'ndeki "...kutsal şehre gittiler."²⁰⁷ ayetinin başına "...(şuan içinde bulunduğumuz) kutsal şehre gittiler."²⁰⁸ şeklinde yaptığı parantez içindeki tanımlama ile fiziksel Kudüs'ün önemine özel bir vurgu yapmaktadır. Öte taraftan en önemli Latin Hristiyan azizlerinden kabul edilen Aziz Hieronymus²⁰⁹ (347-

²⁰³ Lorenzo Perrone, "The Mystery of Judaea", *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde, haz. Levine, 228-9.

²⁰⁴ Perrone, "The Mystery of Judaea", 229.

²⁰⁵ Bazı V. yüzyıl tarihçileri, Kutsal Kabir Kilisesi'nin yapımını doğrudan Helena Augusta'ya dayandırmaktadırlar. Ancak, Eusebius'un da içinde olduğu, çoğunluğu teşkil eden kronik yazarlarındaki aktarımlara göre, kiliseyi bizzat imparator Constantinus yaptırmıştır.

²⁰⁶ Soc., *HE*, 2.1

²⁰⁷ "Bunlar mezarlarından çıkıp İsa'nın dirilişinden sonra kutsal kente girdiler ve birçok kimseye göründüler." Matta 27:53

²⁰⁸ Cyrillus, *Catechesis*, 14.16

²⁰⁹ Dönemin en etkili Hristiyan teolog ve İncil tercümanlarından, aynı zamanda Filistin'de önemli bir manastır lideri. Stridon adlı, bugünkü Bosna-Hersek civarında doğmuş, Hatay başta olmak üzere doğu şehirlerine ziyaretler yapmış ve bazı yerlerde bir süre münzevi olarak yaşamış. Ardından, Avrupa'ya dönerek Papa I. Damasus'ın sekreteri olarak görev yapmıştır. Roma'da bulunduğu esnada bir grup

419/20), daha ayrıntılı olarak, 386'da, Roma aristokratlarından Marcella'ya²¹⁰ yazdığı mektubunda, semavi olarak tanımlanagelen kutsal Kudüs'ün bizzat fiziksel Kudüs'ten başkası olamayacağını söylemektedir:

Eğer Rabbin çarmıha gerildiği büyük şehir Kudüs ise ve çarmıha gerildiği yer manevi olarak Sodom ve Mısır diye adlandırılıyorsa, o halde Rab Kudüs'te çarmıha gerildiğine göre Kudüs, Sodom ve Mısır olmalı...Vahiy, Rabbin çilesinden çok sonra Yuhanna tarafından yazılmıştır, ancak Yuhanna burada Kudüs'ten "kutsal şehir" olarak bahseder. Eğer böyleyse, onu manevi olarak Sodom ve Mısır olarak nasıl adlandırabilir? Kutsal olarak adlandırılan Yeruşalim'in, var olacak olan semavi Yeruşalim olduğunu, Sodom olarak adlandırılanın ise çöküşe doğru giden dünyevi Yeruşalim olduğunu söylemek cevap değildir.... Çünkü canavarın tarif edildiği kısımda bahsedilen Kudüs, "dipten çıkan, iki peygambere karşı savaş açıp onları yenecek ve öldürecek olan; ölü bedenlerinin büyük kentin sokağında yatacağı" ifadesiyle gelecek olan Kudüs'ü ifade eder.... Kabil'in ilk inşa ettiği ve oğlunun adını verdiği büyük şehir, bu dünyayı simgelemelidir; bu dünya, kardeş katili olan ve yok olmaya mahkum olan iblis tarafından, kötülük ve suçlarla yoğrulmuş inşa edilmiştir ve bu nedenle manevi olarak Sodom ve Mısır olarak adlandırılır. Bu yüzden, "Sodom eski haline dönecek" diye yazılmıştır; yani dünya, daha önce olduğu gibi yeniden düzelecektir. Daha fazla kanıt toplamaya ne gerek var, Rabbin çilesi ve dirilişinden sonra, Matta İncili'nde, "Kayalar parçalandı, mezarlar açıldı ve uyuyan birçok azizin bedenleri dirildi ve Rabbin dirilişinden sonra mezarlardan çıkıp kutsal şehre gittiler ve birçok kişiye göründüler" dediğinde, bu bölümü birçok kişinin saçma bir şekilde yaptığı gibi hemen semavi Kudüs olarak yorumlamamalıyız; orada azizlerin bedenlerinin ortaya çıkışı, Rabbin dirilişinin bir işareti olamaz. Bu nedenle, müjdeciler ve tüm Kutsal Yazılar Kudüs'ü kutsal şehir olarak nitelendirdiğinden ve Mezmur yazarı bize "O'nun ayak taburesine tapınmamızı" emrettiğinden, kimsenin ona Sodom ve Mısır demesine izin vermeyin; çünkü Rabbin buraya yemin etmeyi yasaklamasının nedeni, onun "büyük kralın şehri" olmasıdır.²¹¹

Yani, Yeni Ahit'te geçen "Kutsal Kudüs" inancının, bazılarının kabul ettiği üzere, Sodom ve Mısır ile özdeşleştirilmesini makul bulmayan Hieronymus, Cyrillus'un de fiziksel olarak yorumladığı, "...kutsal şehre gittiler" ayetinin, ne semavi ne de başka bir şehre, ancak dünyevi Kudüs'e işaret etmesi gerektiğini savunmaktadır.

Bu açılardan Eusebius ve onun görüşünü paylaşan çoğunluktaki Hristiyan görüşe göre, Kudüs, Constantinus'un ihya politikalarıyla birlikte Hz. İsa'nın ölümünden sorumlu olduğundan ötürü terk edilmesi gereken yitik bir şehir değil, aksine onun mesajını, kalıntılarını ve hükümlerliğini yücelten oldukça önemli bir dini hafıza mekanıdır.

aristokrat Romalı kadınlar için dersler vermiş ve içlerinden Paula ve Eustochium ile birlikte Kudüs'e gelerek, yaklaşık 389 yılında Beytüllahim'de bir manastır kurmuş ve hayatının geri kalanına burada devam etmiştir.

²¹⁰ Roma'nın senatör ailelerinden birine mensup bir soylu. Paula ve kızı Eustochium'un da aralarında olduğu Roma'nın dindar aristokrat kadınlarından oluşan dini topluluğun lideri. Hieronymus, Papa'nın emriyle Roma'ya 482'de geldiğinde, yazıları zaten kendisi tarafından biliniyor olan Marcella'nın teklifiyle, bu kadın topluluğuna bazı dini dersler vermiştir.

²¹¹ Hieronymus, *Ep.*, XLVI

Hristiyan dünyada bu görüşün kısa sürede yayılışı ve eş zamanlı olarak yeni mabedin bilirlilik kazanmaya başlaması, Kudüs’e dini rağbeti arttırmış ve birçok keşiş, din adamı, hacı ve hatta soyluları kitleler halinde şehre çekmiştir. Böylece, imparator Constantinus döneminde, kutsal toprak fikri çerçevesinde, Kudüs’teki Hristiyanlıkla ilgili kutsal mekanların canlandırılıp cazibe merkezi haline getirilmesi IV. yüzyılın başlarına kadar benimsenen semavi Kudüs ideasını değiştirmiştir. Hatta Constantinus’un Filistin’deki dindarâne çabaları ve inşa ettirdiği dini kurumları, ‘Yeni Kudüs’ün, yani, Roma imparatorluğunun Hristiyan kutsal toprağının fiziksel anlamda inşasıyla sonuçlanmıştır.²¹² Bu bağlamda, gerçek Kudüs, Constantinus öncesi, her ne kadar kutsal olarak görülse de yalnızca semavi Kudüs olarak nitelendirilmekte ve fiziksel olarak göz ardı edilmekte iken, Yeni Ahit’le ilişkili olaylar ve insanlarla ilişkilendirilen yerlerin ihya edilmesi ile birlikte, “Tanrı’nın yeryüzündeki şehri” olarak tanımlanmaya başlamıştır.²¹³

3.1.4.1. Pudenziana Mozaïği ve Madaba Haritası

Dünyevi Hristiyan Kudüs’ünün yapıları tasvir edilerek semavi Kudüs’ü resmeden ilk mozaik olan IV. yüzyıl tarihli Roma’daki Santa Pudenziana Kilisesi’ndeki mozaik, yeni/ dünyevi Kudüs’ün Hristiyan dünya tarafından nasıl çok kısa bir süre içinde benimsendiğinin en güzel örneğidir. Hunt’un dediği gibi, Constantinus’un inşa faaliyetleri, sadece inananların maneviyatına ayna tutmayıp, kehanetlerde geçen ve aynı zamanda her Hristiyan’ın idealinde yatan “Yeni Kudüs” fikrini temsil etmektedir.²¹⁴

Bu mozaikteki motifler hem kutsal toprak çerçevesindeki inşalara dair gelen ziyaretçilere gerçek bir görünüm sunmakta, hem de manevi idealin dünyevi yapılarda vücut bulmasının önemini teyit etmektedir.²¹⁵ Nitekim “mozaikteki asli figür (Hz. İsa olduğuna dair uzlaşma bulunmakta) birkaç açık kapı içeren kavisli bir duvarın arka planına karşı oturmakta ve duvarların arkasında Kudüs’ün yeni inşaları görülmektedir.”²¹⁶ Ve bu mozaik, “Hristiyan sanatında ilk kez dört melek figürünü ve semavi Kudüs’ü, havarileriyle birlikte tahtta oturmakta olan Mesih’in arka planında tasvir

²¹² Gregory T. Armstrong, “Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century”, *The Biblical Archaeologist*, no.30/3 (1967): 202.

²¹³ Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix Jr., John Rufus: *The Lives Of Peter The Iberian, Theodosius Of Jerusalem, And The Monk Romanus*, (Society of Biblical Literature, 2008), xlii.

²¹⁴ Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 17.

²¹⁵ Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 17.

²¹⁶ Rebecca Franzella, “Seeing the Divine: The Origin, Iconography, and Content of Santa Pudenziana’s Apse Mosaic”, (Master tezi, Louisiana State University, 2012), 3, https://repository.lsu.edu/gradschool_theses/456.

etmektedir.”²¹⁷ Bu arka planda Golgota tepesi, “kutsal haç” ve Constantinus’un kiliseleri (Doğuş ve Kutsal Kabir Kilisesi) birlikte tasvir edilmiş ve hepsi altınla süslendirilmiştir. Zira “güçlü ve spiritüel bir renk kabul edilen altın, binaları kolayca dünyevi olan zaman ve maddeden ayırt ettirebilmektedir.”²¹⁸ Bu sebeple, bu mozaikteki dört ikonik kilise doğrudan yeni Kudüs’ü sembolize etmesi için altınla süslendirilmiştir.²¹⁹ Yani dünyevi yapılara semavi nitelik kazandırıldığını gösteren mozaikteki bu motif, Constantinus tarafından inşa ettirilen kiliseleri ideal Kudüs’ün tam ortasına konumlandırmıştır. Bununla birlikte semavi Kudüs içerisinde Hz. İsa ve havarilerini tasvir eden önceki erken Hristiyan sanat eserlerinin hiçbirinde, Pudenziana mozağinde olduğu kadar kapsamlı bir arka plan resmedilmemiştir.²²⁰ Ve önceki bu çalışmalarda, “arka plan genellikle belirsiz, genel ve belirli ön kabulleri yansıtan şehir tasvirlerinden ibaretken, bu mozaikle birlikte ilk defa Roma mimarisiyle cisimleştirilen belirgin bir dünyevi Kudüs resmedilmiştir.”²²¹ Bu açıdan IV. yüzyılda Roma’da bir kilisede yaptırılan bu mozaığın bahsi geçen tüm bu özellikleriyle varlığı, Hristiyan alemi tarafından Constantinus’un inşa faaliyetlerinin semavi Kudüs inancının dünyevi Kudüs ile birleştirildiğinin ve dolayısıyla semavi Kudüs’ün dünyevi yapılarda vücut bulduğunun kabul edildiğinin en önemli kanıtlardan biridir.

Pudenziana mozaigi gibi, Madaba’da Aziz Georgius kilisesinin zeminine işlenmiş, VI. yüzyıla ait olduğu düşünülen Madaba haritası da, yeni Kudüs anlayışının Constantinus sonrası dönemde Hristiyan dünyasında nasıl bir izdüşümü yaptığını gösteren bir başka örnektir. Roma dönemi Filistin bölgesini, Ölü denizi ve aşağı Mısır’ı gösteren²²² harita, Kudüs’ün bilinen en eski tasviri ve dolayısıyla ilk antik planı kabul edilmektedir. Harita, “kutsal şehir” olarak adlandırılan Kudüs’ü, o dönemin refah içindeki tipik bir polisi olarak tasvir etmektedir.²²³ Harita, ayrıca altıncı yüzyılın şehrinin dini mimariyi (artık Hristiyan kiliselerini) geleneksel kentsel yapıya nasıl entegre ettiğini göstermekte ve önceki dönemlerde olduğu gibi, şehrin surları ve kapıları, sıkışık halde inşa edilmiş şehir yapılarını çevrelemektedir. Özellikle Hristiyan bayramları sırasında, Hristiyan din adamları ve halk, haritada gösterilen sütunlu caddeler ve meydanlar,

²¹⁷ Franzella, “Seeing the Divine,” 3.

²¹⁸ Franzella, “Seeing the Divine,” 25.

²¹⁹ Walter Lowrie, *Art in the Early Church* (Stratford Press, 1947), 147.

²²⁰ Bianca Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem* (Herder, 1987), 63.

²²¹ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 64.

²²² Herbert Donner, *The Mosaic Map of Madaba*, (Kok Pharos Publishing House, 1992), 13.

²²³ Donner, *The Mosaic Map of Madaba*, 13.

boyunca yürüyerek kutsal mekanlara—özellikle de şehrin merkezindeki Kutsal Kabir Kilisesi’ne doğru ilerlemektedir.

Haritanın en önemli özelliği ise, gösterdiği coğrafya içerisinde Kudüs’ü merkez almış olmasıdır. Dolayısıyla Madaba haritasının bizim için en belirgin iki özelliği bulunmaktadır: Birincisi, “oval biçimli şehrin tam merkezinde tasvir edilmiş Kutsal Kabir Kilisesi’nin kapılarının konumudur. Zira gerçek coğrafi konumunun aksine, kilisenin girişi, haritadaki şehrin tam merkezinde tasvir edilmektedir.”²²⁴ İkincisi, Kudüs’ün kendisi de diğer coğrafi bölgelere kıyasla haritanın merkezinde konumlandırılmaktadır. Bu ise “kutsal şehrin kendisinin de dünyanın tam merkezinde”²²⁵ algılandığını göstermektedir. Yani harita, VI. yüzyılda, Kutsal Kabir Kilisesi’ni Kudüs’ün merkezi ve Kudüs’ü de dünyanın merkezi olarak tasvir etmektedir. Yalnızca bu açıdan bile Kutsal Kabir Kilisesi’ne ne denli büyük bir kutsiyet atfedildiğini ve dolayısıyla VI. yüzyıla gelindiğinde Kudüs’ün artık ne denli önemli kutsal bir merkez olarak algılandığını anlayabilmek mümkündür. Hunt’un ifade ettiği gibi, bu haliyle harita, “Kudüs’ü dünyanın merkezine yerleştiren Hristiyan geleneği tasdiklemekte...ve böylece Hristiyanlık, eski Roma kolonisinin tam merkezinde konumlandırılmaktadır.”²²⁶ Yani Constantinus ile birlikte artık Hristiyanlık, daha önceden pagan bir Roma kolonisi olan Kudüs’ün yeni kimliğini belirleyen en büyük dinamiktir. Bu bağlamda Tsafir de, haritanın esasında bize “orijinal planı bozulmadan Roma Kudüs’ünün içerisine birtakım değişikliklerle kiliselerin dahil edildiğini gösterdiğini” söylemekte ve bu sebeple haritadaki tasvirin, Kudüs’ün artık Hristiyan bir şehir olduğunu “açık bir şekilde kanıtladığını” ifade etmektedir.²²⁷

3.1.4.2. Tapınak Dağı

Kudüs’ü dünyanın merkezine yerleştirmesi bir tarafa, birçok tarihçinin dikkatleri çektiği Madaba haritasının en çarpıcı bir diğer özelliği, Kudüs’ün resmedilişinde Roma ve Yahudi Kudüs’ünün en önemli ve merkezi bölgelerinden biri olan Tapınak Dağı’na hiç yer verilmemiş olmasıdır. Halbuki denildiği gibi, “Tapınak Dağı, harap durumda bile, Kudüs’ün en büyük alanıdır.”²²⁸ Tapınak Dağı’nın şehrin topografyasından çıkarılması

²²⁴ Tsafir, “Byzantine Jerusalem,” 136.

²²⁵ Tsafir, “Byzantine Jerusalem,” 143.

²²⁶ Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 18–2.

²²⁷ Tsafir, “Byzantine Jerusalem,” 135.

²²⁸ Tsafir, “Byzantine Jerusalem,” 144.

muhtemelen IV. yüzyılın sonlarında meydana gelmiştir, çünkü 333 yılına ait ilk Hristiyan hac kaydı olarak bilinen anonim bir *Itinerarium Burdigalense*'teki kaydındaki hacı, tapınak bölgesini ziyaret etmiş ve Hristiyanlar tarafından saygı duyulan bazı yapılardan bahsetmiştir. Yani *Itinerarium Burdigalense* kaydı aktarımlarında izlerine rastladığımız üzere, en azından IV. yüzyılın ortalarından önceki dönem Hristiyanlarına bakıldığında tapınak bölgesinin hala önemsendiği görülmektedir. Aktarım şöyledir:

Kudüs'te, tapınağın yanında (*ad latus templi*) iki büyük havuz (*piscinae*) bulunmaktadır; biri sağ tarafta, diğeri sol taraftadır ve bunlar Süleyman tarafından yaptırılmıştır. Şehirde ayrıca beş revaklı (*portiko*) ikiz havuzlar (*piscinae gemellares*) vardır ki, bunlara Beytsayda (*Bethsaida*) denir. Burada yıllardır hasta olan kişiler şifa bulur. Havuzların suyu karıştırıldığında kırmızı renge dönüşmektedir. Burada ayrıca Süleyman'ın şeytanlara işkence ettiği bir yeraltı odası (*crypta*) bulunmaktadır. Yine burada, oldukça yüksek bir kule bulunmaktadır; burada Rabbimiz yükseldiğinde, Şeytan O'na, “*Eğer Sen Tanrı'nın Oğlu isen, kendini buradan aşağıya at*” demiştir. Rab ise şu şekilde yanıt vermiştir: “*Tanrın Rab'bi denemeyeceksin, yalnızca O'na kulluk edeceksin.*” Burada ayrıca büyük bir köşe taşı bulunmaktadır ve bu taş için “*Yapıcıların reddettiği taş, köşe taşı olmuştur*” denmiştir. Kulede, altında birçok odanın bulunduğu bir zirve (*pinna*) vardır ve burası Süleyman'ın sarayıdır. Aynı zamanda burada Süleyman'ın oturup Bilgelik Kitabı'nı yazdığı bir oda bulunmaktadır; bu oda tek bir taşla örtülmüştür. Ayrıca, büyük yeraltı su sarnıçları ve büyük emek harcanarak inşa edilmiş havuzlar da mevcuttur. Tapınağın (*in sede*) bulunduğu yerde, yani Süleyman'ın inşa ettiği tapınağın olduğu noktada, Zekeriya'nın sunağın önündeki taş döşeme üzerinde dökülen kanının hâlâ durduğu söylenir. Ayrıca, onu öldüren askerlerin ayakkabılarındaki çivilerin izleri tüm tapınak çevresinde görülebilir; bu izler o kadar nettir ki, sanki balmumuna basılmış gibi görünmektedir. Burada Hadrianus'a ait iki heykel vardır ve bu heykellerin çok da uzağında olmayan bir delikli taş bulunur. Yahudiler her yıl bu taşta gelip onu mesheder, inleyerek ağlar, giysilerini yırtar ve sonra oradan ayrılırlar. Ayrıca burada Yahuda Krallığı Kralı Hizkiya'nın evi bulunmaktadır.²²⁹

Ancak, ileride hac kayıtları bölümünde göreceğimiz üzere, daha sonraki kaynaklar, onu çevreleyen duvarlara dair birkaç notlandırma hariç tapınak dağından hiç bahsetmemişlerdir. “*Elçilerin İşleri*’nden anlaşılabileceği gibi, ilk Hristiyanlar için, tapınağın içi ibadet, dış avlusu ise öğretim yeridir. Kısacası, erken Hristiyan topluluğu, en azından ilk bakışta, tapınak yönelimli Yahudiliğe uygun olarak tasvir edilebilir.”²³⁰ Nitekim Kudüs'lü Cyrillus de V. yüzyılda hala kalıntıları duran Tapınak Dağı'na dair şöyle demektedir:

Bu nedenle, onuruna burada karşımızda bulunan eski tapınağın inşa edildiği, göklerin ve yerin Yaratıcısı, İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı olan Mesih'in Babasına tapınıyoruz. Çünkü Eski Ahit'i Yeni Ahit'ten ayıran sapkınlara

²²⁹ *Itinerarium Burdigalense*, xii.

²³⁰ Taylor, “Jerusalem and the Temple in Early Christian Life and Teaching,” 445.

katlanmayacağız, ama tapınak hakkında şöyle diyen Mesih’e kulak vereceğiz: “Babamın işiyle ilgilenmem gerektiğini bilmiyor muydunuz?” ve tekrar: “Alın. Bu nedenle, Babamın evini bir ticaret evi yapmayın.” Bu sözlerle, Kudüs’teki eski tapınağın Babasının evi olduğunu açıkça itiraf etti.²³¹

Öte taraftan, Kudüs’lü Cyrillus, “İsa’nın ‘Burada taş üstüne taş kalmayacak’ sözleri nedeniyle, tam karşımızdaki Yahudilerin tapınağı yıkıldı; bu cümle onun yıkımının nedeni değil, daha çok haddi aşanların günahıydı”²³² derken, diğer taraftan, “Deccal’in Davud’un soyundan gelmiş gibi görünüp Yahudileri daha fazla aldatmak için mabedi onaracağını” ancak, “zamanla çürüme, yeniden inşa amacıyla yıkım veya başka sebeplerin tapınağın tüm taşlarını devirdiğinde, Deccal’in tüm yalanları arasından açığa çıkacağını”²³³ söylemektedir. Kudüs’lü Cyrillus ikinci aktarımında tüm taşların devrilmesi derken muhtemelen kalan kalıntıların da tamamen yok olacağından bahsetmektedir. Çünkü Deccal’in gelişini, henüz gerçekleşmemiş bir kehanet olarak haber verdiğine göre, tapınağın M.S.70’lerdeki Romalılar tarafından yıkımına değil ileri tarihte gerçekleşecek köklü bir yıkıma atıf yapmaktadır. Ayrıca 350’lere tarihlendiren ve kendisine atfedilen Süryanice bir elyazmasında, Kudüs’lü Cyrillus, Yahudilerin tapınağı tekrar inşa etme girişimi esnasında hangi mucizelerin gerçekleştiğini anlatmakta ve “efendisinin öldürülmesi nedeniyle harap olan Kudüs’ün temellerinin kazılmasıyla toprak iyice sarsıldı.”²³⁴ demektedir. Buna göre, yukarıda “haddi aşanların günahı” ifadesinde kastettiği günah da açıkça, Hz. İsa’nın Yahudiler tarafından öldürülmesidir. Dolayısıyla her şeyden önce Tapınak bölgesinin atıl kalan durumu, Hristiyanlar tarafından, Tanrı’nın Yahudilere Hz. İsa’yı çarmıha germelerinin bir cezası olarak değerlendirilmiştir.

Bununla beraber daha önceki bölümlerde bahsi geçtiği gibi Hristiyanlığa göre Yahudilikte olduğu gibi bir tapınağa ihtiyaç bulunmamaktır. Bu sebeple tapınak bölgesi, Yahudi geleneği takiben her ne kadar erken Hristiyanlar için ibadet yeri olarak işlevini bir süre daha devam ettirmiş olsa da, Hz. İsa’dan sonra eski Kudüs’teki kutsiyetini zaman içerisinde kaybetmiş ve IV. yüzyılın sonlarına doğru şehrin topografyasından tamamen çıkarılmıştır. Denildiği gibi, Iulianus’un (361-363) zamanından itibaren ve hatta muhtemelen daha önce, tapınak tepesi, artık bir Hristiyan şehri olan Kudüs için ölü bir bölge ve yalnızca dağınık taş ve sütunlardan oluşan mimari bir çorak arazi haline

²³¹ Cyrillus, *Catechesis*, 7.6

²³² Cyrillus, *Catechesis*, 10.11

²³³ Cyrillus, *Catechesis*, 15.15

²³⁴ S.P. Brock, “A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 40, no. 2 (1977): 274.

gelmiştir.²³⁵ Zamanla gerçekleşen bu gözden düşüş, Constantinus'un kutsal toprak ideasının Kutsal Kabir ve diğer kiliseler etrafında gerçekleştirilmesi ile, bölgenin tamamen gözden çıkartılmasını ve yeni bir kutsal bölgenin oluşturulmasını netice vermiştir. Nitekim V. yüzyıl hacılarından, Lyon piskoposu Eucherius'un (380-449) 440 yılına tarihli olduğu düşünülen "kutsal topraklara" ilişkin hac kaydında hacı Eucherius şöyle demektedir: "Şehrin aşağısında doğu duvarının yanında olan Tapınak, bir zamanlar bir dünya harikasıydı, ancak kalıntılarından bugün yalnızca bir duvarın [Batı Duvarı] zirvesi duruyor ve geri kalanı temellerine kadar yıkılmış..."²³⁶

Peki Hristiyan Kudüs kimliğinin oluşumundaki dinamikler, kendisinden önceki tüm diğer etkenlerden bağımsız olarak mı gelişmiştir? Her şeyden önce, dinler tarihi çerçevesinden meseleye bakıldığında bu sorunun cevabı hayırdır. Zira Hristiyanlık hem din ve gelenek hem de mekânsal hafıza olarak, Yahudilikten bağımsız olmadığı gibi, Hz. İsa ve İsrailoğullarından gelen önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri temel mesajlar da birbirinden bağımsız değildir. Bu bağlamda birçok tarihçi, Hristiyanlıktaki kutsal toprak fikrinin sebebinin yalnızca Kudüs'ün Hristiyanlar için kutsal hafıza mekanlarına ve anlatılara sahip olmasından dolayı değil, Yahudilerin Babil sürgününden bu yana şehre atfettikleri kutsiyetten de beslendiğini düşünmektedir.²³⁷ Zira, kaynaklara bakıldığında kutsal toprak çerçevesi içinde semavi Kudüs anlayışının da, Hristiyanlık'tan çok daha önce Yahudi geleneğine ait bir beklenti olduğu görülmektedir. Bu açıdan, Hristiyanlık'taki semavi Kudüs'e atfedilen kurtuluş vaad eden şehir fikrinin açıkça, Yahudilik'teki yeni çağ yorumlamaları içeren eskatolojik söylemlerin bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilir.²³⁸ Ancak, bu devamlılığın tek kırılma noktası, Hristiyan semavi Kudüs'ünün, Yahudi Kudüs'ünün tam olarak karşısında konumlandırılmış olmasıdır. Bu ise, Eusebius'un yukarıda geçen ifadelerinde olduğu gibi, Hristiyanlar için "Yeni Kudüs"ün varlığını belirleyen en önemli karakteristiktir. Nitekim Eusebius, bir diğer önemli eseri olan (314-320 tarihli) *Demonstratio Evangelica*'sında, Kudüs'lü Hristiyanların Zeytin Dağı'nda "dua etmek için" toplanmayı sevdiklerini söyleyerek orada gerçekleşen tapınmayı bilinçli olarak Yahudilerin tapınağının karşısına konumlandırmaktadır.²³⁹

²³⁵ Oliver Larry Yarbrough, *Jerusalem: Idea and Reality*, (Routledge, 2008), 68.

²³⁶ Euch., *Epitoma de locis sanctis*, V

²³⁷ Markos 14.25

²³⁸ Tartışmanın detayları ve ayrıntılı bilgi için bkz: Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 43-59.

²³⁹ Euseb., *Dem. Evang.*, 6.18.23

Bu konumlandırmanın en büyük örneğini ise, bizzat Tapınak bölgesinin karşındaki Golgota’da inşa edilen Kutsal Kabir Kilisesi oluşturmaktadır. Zira bazı tarihçiler tarafından “Yeni Kudüs”ün bizzat Kutsal Kabir Kilisesi olarak görüldüğünü daha önce ifade etmiştim. Her ne kadar, kilise ile tapınak arasında modern tarihçiler tarafından litürjinin şekillenme süreci ve Eusebius’un üslubu itibarıyla birçok benzerliğin kurulduğu iddia edilse de, karşımıza hem konumlandırma hem de bizzat kutsallık iddiası açısından bilinçli bir ayrışma çıkmaktadır. Özellikle V. ve VI. yüzyıllarda kayda alınan bazı kaynaklarda, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde tapınak bölgesiyle eşleştirilen Hz. İsa’nın yaşadığı bazı olayların, birtakım kutsal mekanların ve kutsal röliklerin, artık Kutsal Kabir Kilisesi ile ilişkilendirilmesi²⁴⁰ oldukça ilgi çekicidir. Kudüs’ün kutsallığı tanındıkça gelişmeye başlayan literatürdeki söz konusu ilişkilendirilme, Eusebius’un en başta ifade ettiği gibi, “eski”sinin karşısına konumlandırılan “yeni Kudüs”ün varlığını daha da kanıtlamaktadır. Zira bu Eski-Yeni Kudüs karşıtlığı -tüm benzerlik ve kısmi devamlılığa rağmen-, kendisini en çok tapınaklar üzerinden tanımlayan bir “inşa” sürecinin sonucudur. Denildiği gibi,

Eusebius, başından beri açıkça iki binayı karşılaştırmamızı istemektedir; birinin şerefi, diğerinin yıkılmasına ve terk edilmesine anlamlı bir karşıtlık içinde yer almasıdır. Aynı zamanda anastasis, şehitlik ve kutsalların kutsalı gibi anahtar terimlerin tekrarı, hizmetin düzenlenmesi ve binanın yönelimi okuyucuyu iki alanı birbiriyle ilişkili olarak görmeye teşvik etmektedir. Ancak buna rağmen, mezar *aedicula*’sının bazı detayları dışında, Tapınağın mimari formlarını kopyalamaya yönelik herhangi bir girişimde bulunulmamış gibi görünmektedir.²⁴¹

Bu açıdan, bu iki kutsal bölge ve yapı üzerinden belirlenen şehrin sosyal kimliğini, eski ve yeni arasında, “birebir bir kopyalanma” olarak değil, bilinçli bir “yerini alma” olarak gerçekleştiğini kabul etmek daha doğrudur.²⁴² Bu konumlandırmanın ardında yatan muhtemel sebeplere baktığımızda ise, en temel motivasyonun, Kühnel’in ifade ettiği gibi “üstünlük kurarak meşruiyet kazanma ihtiyacı”²⁴³ üzerine bina edildiği söylenebilir. Zira her ne kadar Hıristiyanlık Yahudilikle ortak bir zemine sahip olsa da, Hıristiyanlar, Tarihsel Arkaplan bölümünde özetlediğim üzere, Hz. İsa’nın ölümünden sorumlu tuttıkları Yahudilerle tarihsel bir anlaşmazlık içindedir. Dolayısıyla “yeni” Kudüs’ü

²⁴⁰ Daha detaylı bilgi için bkz: Robert Ousterhout, “New Temples and New Solomons”, *The Old Testament in Byzantium* içinde, haz. Paul Magdalino ve Robert Nelson, (Dumbarton Oaks, 2010), 238.

²⁴¹ Ousterhout, “New Temples and New Solomons,” 239.

²⁴² Ousterhout, “New Temples and New Solomons,” 238.

²⁴³ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 59.

“eski”sinden ayırt etmek aynı zamanda Hristiyanlığın Yahudiliğin içerisinde bağımsız şekilde varlığını ortaya çıkarmak anlamı taşımaktadır. Bu açıdan Yeni Kudüs’ün Yahudi Kudüs’ünün tam karşısına inşa edilmiş olduğu fikrini bahsi geçen “karşıtlıkla kurulan devamlılık”²⁴⁴ şeklinde tanımlamak oldukça makuldür. Hatta, bu anlamda, denildiği gibi, “Yeni Kudüs” isminin tercihi dahi, -yeni vurgusuyla- bir taraftan Hristiyan kehanetlerinin gerçekleştiği yer olduğu fikrini ifade etmekten, diğer taraftan, -Kudüs ismiyle- bu yeni ahdin Yahudilik’teki ahdleşmenin bir devamı olduğunu ima etmektedir.²⁴⁵

Bu sebeple, Kutsal Kabir Kilisesi’nin en başlardaki durumu, tapınak bölgesiyle “antitez ve asimilasyonun büyüleyici bir birleşimi”ni²⁴⁶ sunmaktadır. Ousterhout da, Eusebius’un eskisinin karşısına konumlandırılan “yeni Kudüs” tabirine ilişkin, bir kıyaslama yapmamız değil, bir karşıtlık kurmamız istendiğini ve Constantinus’un yeni kilise kompleksinin, Tyropeon Vadisi boyunca tapınak kalıntılarıyla görsel bir karşıtlık oluşturacak şekilde yükseldiğini vurgulamaktadır. Zira, göz alıcı bir yeni mimari eser, “Yeni Ahit’in başarısını kanıtlarken”, karşısındaki boş ve terk edilmiş tapınak kalıntıları Eski Ahit’in başarısızlığını temsil edebilir. Ancak Kudüs’te her zaman yapıdan çok mekanın kendisi önemli olduğunu söyleyerek; “Kilise kompleksinin nasıl görüldüğü pek de önemli değildir. Önemli olan şey, Kutsal Kabir Kilisesi’nin—hem topografik hem de sembolik olarak—tam olarak olması gereken yerde bulunmasıdır” demektedir.²⁴⁷

Her ne kadar bu tartışmayı tüm boyutlarıyla ele almak bu araştırmanın konusunu aşılıyor olsa da, açık olan şudur ki, “yeni” Kudüs fikriyle, Constantinus döneminden itibaren, bir taraftan Hristiyanlığın kendini konumlandırma alanı, Yahudiliğin en kutsal bölgesinden bilinçli bir şekilde ayırt edilerek bir karşıtlık oluşturuluyorken, diğer taraftan benzer söylemler itibarıyla Yahudi geleneğin devamlılığı sağlanmaktadır. Yine de, denildiği gibi, “ne olursa olsun tapınak tepesinin Madaba haritasından çıkarılması bize onun Hristiyan hafızasından da çıkarıldığını göstermektedir.”²⁴⁸ Her ne kadar imparator Iulianus (361-363), tapınağı resmen tekrar inşa ettirmek istediye de çabaları sonuçsuz kalmış ve Roma dönemi boyunca Tapınak bölgesi terk edilmeye devam edilmiştir. Hatta

²⁴⁴ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 59.

²⁴⁵ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 59.

²⁴⁶ Ousterhout, “New Temples and New Solomons,” 239.

²⁴⁷ Robert G. Ousterhout, “The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem Versus Constantinople,” *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* içinde, haz. Bonna D. Wescoat ve Robert G. Ousterhout, (Cambridge University Press, 2012), 300–1.

²⁴⁸ Tsafir, “Byzantine Jerusalem,” 135.

Hunt’a göre, bu çabaların sonuçsuz kalması, “Yeni Kudüs”ün konumunu daha da güçlendirmiş ve birçok hacının artık tartışmasız şekilde “onlara ait” olan kutsal bölgelerde toplanmasını daha da teşvik etmiştir.²⁴⁹ Hatta Avni, bu çelişki, şehrin artık varlığı sona ermiş başka bir dinin anısının yaşatılmasına dahi izin verilmediği “homojen bir Hristiyan şehri” olduğu mesajını taşıdığını ifade etmektedir.²⁵⁰ En nihayetinde, “Yeni Kudüs”ün Yahudi geleneği temsil eden Tapınak dağından ayırt edilerek, hatta karşısına konumlandırılarak tasvir edilmiş olması, şehrin yeni Hristiyan kimliğinin Yahudilik paydaşlığı ile bağımlı ama karşıt bir zemin üzerinde inşa edildiğini açıkça göstermektedir.

Bu itibarla, Hristiyanlarca en kutsal mekan kabul edilen kabir/diriliş alanının, konumundaki en önemli pagan tapınağının yıkılarak yerine görkemli ve sembolik anlamı haiz bir yapı olan Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşa edilmiş olması, şehrin hem Hristiyan kimliğinin pagan kimliğine karşı kazandığı üstünlüğe hem de tapınak bölgesinden ayrılarak Yahudilerle olan karşıtlığına işaret etmektedir. Bu açıdan Kudüs’ün Hristiyan bir merkez olarak yükselişi, hem pagan hem de Yahudi Kudüs’e karşılık, Hristiyanlığın “Yeni Kudüs”ünün inşasıyla gerçekleşmiştir. İlk bölümde kısmen bahsettiğim üzere, Constantinus gerçekten dindar bir Hristiyan olarak mı Kudüs’te bir “kutsal toprak” ideası benimsedi yoksa politik bir çıkar için mi bu fikri gerçekleştirdi bilmiyoruz. Ama, İznik Konsili’nden buraya kadar gördüğümüz dönüm noktaları, onun, Kudüs’ü imparatorluk eliyle bir “kutsal şehir” haline getirme politikasının açık bir göstergesidir. Nitekim, erken Hristiyanlıkta kabul gören “semavi Kudüs” anlayışının, radikal bir biçimde Constantinus’un güttüğü inşa faaliyetleri ve kutsal kalıntılara ilişkin propaganda ile -hatta bu propagandaya Eusebius gibi din adamlarının fikirlerini açık şekilde değiştirmeleri de dahil- çok kısa süre içerisinde değişmesi ve yerini “dünyevi” ve “yeni” Kudüs’e bırakması bunu anlamak için yeterlidir.

3.1.5. Kudüs’te Hac ve Manastır Faaliyetlerinin Doğuşu

3.1.5.1. Hac Faaliyetleri

“Yeni Kudüs”ün en somut göstergesi, Helena’nın ziyaretinin ve hemen akabindeki Constantinus’un kutsal toprak inşasının bir sonucu olarak ortaya çıkan Kudüs

²⁴⁹ Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 157.

²⁵⁰ Fowden, Elizabeth Key, Suna Çağaptay, Edward Zychowicz-Coghill ve Louise Blanke, *Cities as Palimpsests?: Responses to Antiquity in Eastern Mediterranean Urbanism*, (Oxbow Books, 2022), 38.

ve çevresinde gelişen hac ve manastır faaliyetleridir. Bu inşalar aracılığıyla sunulan hafıza mekanlarını görme ve deneyimleme imkanının yanı sıra, geçmişî erken Hıristiyanlığa dayanan ve Hıristiyan şehitlerin ve azizlerin bedenlerini, kalıntılarını ve mezarlarını kutsayan azizlik kültürü de Kudüs'te hac akışı ve beraberinde manastır faaliyetlerinin ortaya çıkışındaki bir diğer sebeptir. Filistin'de Eski Ahit'e ait yerler, Yeni Ahit ile ilişkilendirilenlerden sayıca çok daha fazladır ve bunlar arasında Sina Dağı gibi diğer konumlar da yer almaktadır. Ancak en büyük ilgiyi çeken yerler Hz. İsa'nın yaşamı, mucizeleri ve çilesi ile bağlantılı olanlar olmuştur. Bu yerlerin başında ise, Hıristiyanlık dünyasının en önemli kutsal mekanlarından yarım düzineye sahip olan Kudüs gelmektedir.²⁵¹

Kudüs'teki hac faaliyetleri ilk defa fiziksel Kudüs'ün ihyasıyla birlikte mi ortaya çıkmıştır, yoksa Kudüs, Hıristiyanlığın erken yıllarından itibaren her zaman bir hac merkezi olarak görülmüş müdür? Pek çok modern tarihçiye göre, Hıristiyan haccı, Greko-Romen dünyasında Yahudiler ve putperestler arasında hüküm süren bir olgunun doğal ve basit bir devamıdır. Hıristiyanlığın teolojik temeline bakıldığında ise, hac ibadetinin bir dayanağına rastlanılmamaktadır. Hatta, erken Hıristiyan kaynaklarının çoğunda, yaygın şekilde kabul edilmeye başlanan dünyevi/fiziksel Kudüs'e dair kutsallık atfına, bazı din adamları tarafından başta karşı çıkıldığından daha önce bahsetmiştim. Özellikle hac ziyaretleri kapsamında, erken kaynaklara benzer olarak önemli kilise babalarından Gregorii Nysseni (335-394) da bir mektubunda, “seyahatte bazı yararlar olsa da, gitmemek en iyisidir”²⁵² diyerek kişinin yerini değiştirmesinin Tanrı'ya daha fazla yakınlık getirmeyeceğini ifade etmektedir.²⁵³ Hatta “birinin iç dünyası bayağı düşüncelerle doluysa, Golgota'da, Zeytin Dağı'nda ya da dirilişin anıt kayasının yanında bile bulunsa bunun onun için Mesih'i kabul etmekten çok uzak” olduğunu söylemektedir.²⁵⁴ Bazı din adamları karşı çıkmış olsalar da, bir kısım tarihçiler haccın esasen II. yüzyılın ikinci yarısında başladığını ve Hıristiyanlığın başından itibaren Kudüs'e gerçekleştirilen her yolculuğun bir hac yolculuğu olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira Kudüs, Hıristiyan dünyanın algısı içerisinde dünyevi olarak bir karşılığı olmasa da, en başından beri, hafıza mekanlarına sahip Hıristiyanlığın “kutsal” şehridir. Nitekim Constantinus öncesinde, Kapadokyalı İskender ve Firmilianus

²⁵¹ Gary Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, (Dumbarton Oaks, 1982), 6.

²⁵² Greg. Nyss. *Ep.*, 2.18

²⁵³ Greg. Nyss. *Ep.*, 2.18

²⁵⁴ Greg. Nyss. *Ep.*, 2.18

(ö. 269) gibi din adamları tarafından bazı ziyaretlerin yapıldığı bilinmektedir. Ancak diğer taraftan, bir diğer tarihçiler Hristiyanlığın, imparatorluğun resmi dini olmadığı bu kadar erken bir dönemde gerçekleştirilen ziyaretlerden kalan “bilgi kırıntılarının”, haccın bir “dini ibadet kalıbı olarak” ortaya çıkışının göstergesi olamayacağını söylemektedir.²⁵⁵ Bu açıdan Eusebius’un ilk bölümde yer verdiği tasvirleri de düşünüldüğünde, Kudüs’e Hristiyan haccının başlangıcını, tam olarak, Helena’nın 326’da Filistin’e yaptığı yolculuğun oluşturduğu düşünülmektedir.²⁵⁶ Her iki görüş de kendi içerisinde makul olmakla birlikte, hangisinin doğru olduğu cevabı haccın Hristiyan dünyadaki tanımına göre değişecektir. Erken dönem Hristiyanlıkta gerçekleşen kısmi ziyaretlerin hac olarak tanımlanıp tanımlanmamasından bağımsız olarak açık ve kesin olan nokta şudur ki; Kudüs, “kutsal toprak” ideasıyla, “dünyevi” anlamda ihyasından sonra çok kısa süre içerisinde Hristiyan dünya için bir hac merkezi haline gelmiştir. Ancak Kudüs, yine de bu ziyaretlerin yapıldığı ilk “kutsal şehir” değildir.

Birçok erken kaynakta, II. ve III. ve IV. yüzyılda, “kutsal” sayılan Mısır çöllerine ve V. yüzyılda ise Konstantinopolis’te bazı bölgelere yönelik gerçekleştirilen ziyaretler de, “hac” ziyaretleri olarak tanımlanmıştır. Özellikle, IV. yüzyılın ikinci yarısından önce, yani manastır ve kiliseler Kudüs’te henüz yayılma safhasına gelmemişken, Mısır, hem manastır hayatı hem de hac ziyaretleri açısından Hristiyan aleminin en önemli durak noktası olarak öne çıkmıştır. Zira, erken dönem Hristiyan hacılar, Yusuf, Hz. Meryem ve çocuk İsa’nın oluşturduğu “Kutsal Aile”nin, Mısır’a kaçışı sırasında geçtiğine inanılan adımları takip ederek inanç ile coğrafya arasında somut bir bağ kurmuşlardır. Özellikle, Yeni Ahit’te geçen “Yıldızbilimciler gittikten sonra Rab’bin bir meleği Yusuf’a rüyada görünerek, ‘Kalk!’ dedi, ‘Çocukla annesini al, Mısır’a kaç. Ben sana haber verinceye dek orada kal. Çünkü Hirodes öldürmek için çocuğu aratacak.’”²⁵⁷ ayetini referans alan din adamları, yaklaşık 25 tane olduğu düşünülen “kutsal aile”nin yol duraklarını hac rotası olarak ziyaret etmişler ve bu rotaların her birine bir manastır veya kilise inşa etmişlerdir.

Bununla birlikte, Hristiyanlar, çöllerde olağanüstü şartlarda çilecilik sergileyen keşişleri de kutsal kabul etmiş ve onları görmek için de seyahat etmişlerdir. Kaynaklara bakıldığında özellikle, III. Yüzyıl ve IV. yüzyılın ilk yarısında, hem halktan kişiler hem de keşişlerin, Mısır çöllerindeki manastırları, inziva yerlerini ve hatta doğrudan ilk çileci

²⁵⁵ Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, (University of California Press, 2005), 19.

²⁵⁶ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 15.

²⁵⁷ Matta 2:13

keşişleri ziyaret etme geleneğinin oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim ileride göreceğimiz üzere, Kudüs'te ilk manastırların kuruluşunda oldukça etkili olan, IV. yüzyıl keşişlerinden Yaşlı ve Genç Malenia'lar, Rufinus ve Paula gibi Romalı aristokratların hemen hemen hepsinin hikayelerinin ortak noktası; Kudüs'e doğru çıktıkları yolculukta, Mısır'a da "kutsal yolculuk" niyetiyle uğrayarak oradaki keşişleri ve manastırları ziyaret etmeleridir.

Ancak bu ziyaretler, Kudüs'ün, "kutsal toprak" ideası çerçevesinde, Hristiyan dünyada kabul görmeye başlayan fiziksel kutsal kimliğiyle, özellikle V. yüzyıldan itibaren, Mısır'dan Kudüs'e kaymıştır. İmparator Constantinus'un, Eski ve Yeni Ahit'e ait kutsal hafıza mekanları ve kalıntılarına sahip olan Kudüs ve çevresinde büyük kiliseler inşa ederek, bu hafıza mekanlarını "dünyevi"leştirmesiyle, dünyanın birçok bölgesinden Hristiyan din adamı ve halktan kişiler, artık Kudüs'e doğru yolculuk yapmaya başlamışlardır. Nitekim, İmparator Constantinus ve Helana'nın inşa ve imar politikalarıyla dünyevileştirilen Kudüs, zamanla dünyevilik algısına karşı birtakım din adamlarının seslerini -sayıları az da olsa- tamamen cılızlaştırırken, bu dünyevilik üzerinden maneviyatla bağ kurmak isteyenlerin seslerini gittikçe yükseltmiştir. Aşağıda aktarımlarını okuyacağımız, henüz Kutsal Kabir alanının inşası esnasında ve hemen sonrasında yapılmaya başlanan ziyaretler, karşıt seslerin yükselmesine fırsat vermeden sunulan biatlar gibi görünmektedir.

İlk hacılarla birlikte birçok Hristiyan, dünyevileştirilen "yeni Kudüs"te kendilerine fiziksel olarak sunulan hafıza mekanları ve kalıntılar aracılığıyla, kutsallığı doğrudan deneyimlemek adına Kudüs'ü ziyaret etmişlerdir. Zira erken hac faaliyetlerinde Mısır'ı odak noktası yapan tüm dinamikler; "kutsal" kalıntılar, azizlerin mezarları, "kutsal" keşişler ve İncil'e ait hafıza mekanları, Constantinus'un imar ve inşa faaliyetleri ile başlayan ve diğer imparatorların destekleriyle devam eden bir ihya politikası ile Kudüs ve çevresinde daha fazla mevcut hale gelmiştir. Nitekim, Constantinus tarafından, "kutsal topraklar"da yaptırılan dört büyük kilise ayrı ayrı, Hristiyan inancına göre, Hz. İbrahim ve Hz. İsa'nın doğumu ve dirilişi ile ilgili bölgelerle doğrudan ilgilidir. Bu sebeple bu kiliselere atfedilen kutsallık, Hristiyanlar için, Pater Noster (Eleona) Kilisesi hariç, yerlerindeki pagan tapınaklarının Kitab-ı Mukaddes'te daha önceden bahsinin geçmiş olmasıyla kanıtlanmış olmaktadır.²⁵⁸

²⁵⁸ Armstrong, "Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century", 96–97.

Dolayısıyla, pagan tapınaklardan temizlenerek kutsal bölgeler üzerine inşa edilmiş bu kiliseler, -başta Kutsal Kabir Kilisesi olmak üzere- Hristiyanlar için zamanla birer “temizlenme ve kefarete araçları” haline gelmiştir.²⁵⁹ Bu itibarla bazı modern tarihçilere göre hac, Hristiyanlığın, imparatorluğun resmi dini haline gelmesinin bir sonucu olarak dini rutine dahil edilmiştir. Zira Helena’nın ziyaretinin Kudüs açısından en büyük önemi, bu ziyaretin neticesinde kısmen yapılmakta olan ziyaretlerin sayısının ve Hristiyan dünyanın Kudüs’e olan ilgisinin rakamsal olarak ciddi şekilde artmış olmasıdır. Bölgeye gerçekleşen hacı akışı, görkemli kilise inşaları ve kutsal kalıntılara dair yayılan söylemlerle radikal bir yükseliş göstermiştir. Hatta bu ilgi, Kudüs’ün dini bir merkez ve kutsal bir şehir olarak yükselişini hem kanıtlayan hem de arttıran bir etmen olarak görülebilir. Zira bu artış, kilise inşalarıyla kendisini gösteren kutsal toprak fikrinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışken, aynı zamanda kutsal toprak ideasını daha da beslemiştir.

Bununla birlikte, “kutsal” hafıza mekanları, yalnızca Hz. İsa’nın yaşamının geçtiği yerler değil, aynı zamanda kilisenin yıllık litürjik takviminde kutlanan olaylarla da bağlantılıdır. Bir hacı için genel güzergâh temelde şunları kapsamaktadır: Beytullahim (İsa’nın doğumu) → Ürdün Nehri (Vaftiz) → Golgota (Çarmıha Geriliş) → Kutsal Kabir Kilisesi (Mezar ve Diriliş) → Zeytin Dağı (Göğe Yükseliş). Bu “kutsal” mekanlar, yalnızca İncillerde anlatılan olayları değil, aynı zamanda Kilise’nin litürjik takviminde kutlanan en önemli Hristiyan bayramlarını da temsil etmektedir: Noel, Epifani, Kutsal Cuma, Paskalya ve Göğe Yükseliş.²⁶⁰ Yani bir hacının bu kutsal mekanları ziyaret etme arzusu ve orada ne görebileceğine dair beklentileri, yıllar boyunca Noel, Epifani, Kutsal Cuma, Paskalya ve Göğe Yükseliş gibi Hristiyan bayramlarında yapılan yıllık ibadet döngüsüne katılımıyla şekillenmiş ve beslenmiştir.²⁶¹ Dolayısıyla, Kudüs piskoposu Cyrillus (313-386) ile başlayarak, piskoposların kutsal metinlerdeki olayları, geçtiği yerlerde, ayinsel törenlerle kutlamaya başlamış olması Kudüs’e yönelik hacca rağbeti arttıran bir diğer etkenlerden olmuştur. Kudüs’lü Cyrillus’un, yalnızca inşa edilen yeni kutsal mabedlerde değil, bunların dışında da birtakım ayinsel törenler gerçekleştirmeye başlaması, çok sayıda hacı için şehrin tamamına karşı hürmet göstermeye ve tüm Kudüs’ü

²⁵⁹ Armstrong, “Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century”, 96–97.

²⁶⁰ Derek Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* içinde, haz. Michael Maas, (Cambridge University Press, 2005), 303.

²⁶¹ Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” 303.

“kurtuluş bölgesi” olarak algılamaya sevk etmiştir.²⁶² Kudüs’lü Cyrillus ile birlikte gelişen Kudüs’teki ayinlere atıfla ifade edildiği gibi, “kutsal yerlerin tanıklıklarının (görünüşe göre aynı düzeyde ve karşılık gelen bir değerle) İncil’de tarihsel olaylara yapılan göndermelerin uzun pasajlarına eklendiğini görüyoruz; kutsal coğrafya artık kurtarıcı tarihle tamamen bütünleşmiş duruma gelmiştir.”²⁶³ Hatta bu sebeple Kudüs Kilisesi’nin kimliğindeki en derin gelişmenin, Kudüs’lü Cyrillus’un MS 348 ile 386 yılları arasındaki piskoposluk hizmeti sırasında gerçekleştiği iddia edilmekte ve bu kilise babasının, “yeni Kudüs” kilisesinin gerçek kurucusu olduğu iddia edilmektedir.²⁶⁴

Bu bağlamda IV. yüzyılın sonlarına doğru, Kudüs’ün hem demografik hem de sosyal yapısını etkileyecek iki önemli dönüm noktası gerçekleşmiştir: Biri hac ziyaretleri ve neticesinde manastırların yaygınlaşması ve sistemleşmesi, diğeri ise Kudüs piskoposu Cyrillus’un önderliğinde litürjik²⁶⁵ kültürün gelişmesidir.²⁶⁶ Her ikisi de Kudüs’ün Hristiyan bir hac merkezi olarak dini karakteristiğini sağlamlaştırmıştır. Bunu gözlemlememize imkan sağlayan Helena sonrası gerçekleştirilen ilk uzak hac ziyaretlerinin bize ulaşan kayıtları, Kudüs’ün yeni kimliğinin Hristiyan dünya tarafından nasıl algılandığına ve ne kadar kabul gördüğüne dair çok önemli bilgiler vermektedir. İlerleyen yüzyıllarda imparatorluğun uzak bölgelerinden Kudüs’ü ziyaret etmeye devam eden başka hacılar tarafından kaleme alınan diğer kayıtlar da, Kudüs’e yönelik bu “kutsallık” algısının ne kadar korunduğuna ve geliştiğine dair bize ipuçları sunmaktadır. Zira bu hacı kayıtlarına yakından bakıldığında, Kudüs’e gelen hacıların ziyaret maksatlarının, en genel anlamıyla Eski ve Yeni Ahit’e ait Constantinus tarafından dünyevileştirilmiş hafıza mekanlarını görmek, bu mekanlarla ve içerisinde kutsal kabul edilen kalıntılarıyla doğrudan temas kurmak ve buralarda dua etmek olduğu görülmektedir.

²⁶² Patrick T. R. Gray, “The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance”, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* içinde, haz. Maas, 229.

²⁶³ Perrone, “The Mystery of Judaea,” 229.

²⁶⁴ Oded Irshai, “The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century,” *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde, haz. Levine, 209–210.

²⁶⁵ Litürji: “Kamusal dini ibadetin, özellikle de Hristiyan ibadetinin yürütüldüğü bir form veya formül. Litürji, Ortodoks Kilisesi’nin Komünyon ofisini belirtir ve aynı zamanda Anglikan Kilisesi’nde Ortak Dua Kitabı için kullanılan arkaik bir terimdir. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren kaydedilen kelime, Fransızca veya geç Latince yoluyla Yunanca *leitourgia* ‘kamu hizmeti, tanrılara ibadet’ sözcüğünden gelmektedir.” “litürji,” erişim 15 Mart 2024, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100109915>.

²⁶⁶ Elizabeth P. Waller, *The Urban Development of Jerusalem under Christian Rule 325 to 638 Rule*, (1987), 228.

Sonuç olarak Kudüs'ü ziyaret eden hacıların ana motivasyonları, en basit ifadeyle bu kutsallıkla fiziksel bir bağ kurmaktır demek yanlış olmayacaktır. Modern tarihçiler tarafından bu bağın odak noktaları birbirinden farklıdır. Maraval'a göre, "Bir hacının ilk amacı (kutsal topraklar hakkında) daha iyi bir bilgi sahibi olmak değil, dualarını beslemektir. Zira kişinin ilgisini daha yüksek bir gerçekliğe yönlendirecek nitelikte görebileceği, duyabileceği ve hatta dokunabileceği birtakım hafıza yerleri bulunmalıdır."²⁶⁷ Bu sebeple hacılar, "Hz. İsa'nın tutkusu, dirilişi ve yükselişinin gerçekleştiğine inanılan kutsal mekanlarda dua etmek için" gelmekte ve İncil'deki geçmişini görselleştirmek ve inançlarını derinleştirmek için İncil'den pasajlar okuyup ibadet etmekteydiler.²⁶⁸ *Itinerarium Burdigalense* özelinde ifade edildiğine göre ise, ana motivasyon ya Hz. İsa'nın ve havarilerinin ayak izlerini takip etmek ya da Helena'dan ilhamla "saygı duyulması gereken yerlere dair bilgi edinmek" ve "buralarda dua edip teşekkürlerini sunmaktır".²⁶⁹ Ayrıca, bu görüşe göre, o dönemdeki insanlar, Hz. İsa'nın dirilişi ile ilgili olan yere, yaşamını geçirdiği yerlerden daha fazla önem vermektedir. Dolayısıyla Constantinus'un Beytüllahim ve Kudüs'te muazzam kiliseler inşa ettirdiği zamana kadar canlanamamış kutsal bölgelere yönelik olan genel ilgi²⁷⁰ hac ziyaretlerinin ana maksadıdır. Böyle keskin ayrımlara gitmeye gerek kalmaksızın, aşağıda ilk örneklerini göreceğimiz üzere, bu amaçların hiçbirisi birbirinden bağımsız değildir ve Kudüs'e gelen hacıların kayıtlarında bahsi geçen tüm bu motivasyonlar iç içe geçmiştir.

IV. Yüzyıl Kayıtları

Itinerarium Burdigalense kaydındaki Kudüs seyahati, henüz Kutsal Kabir Kilisesi inşa halindeyken dahi, kutsallığı dünyevileştirilmiş "yeni Kudüs"ü görme motivasyonunun ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir. *Itinerarium Burdigalense* kaydında daha önce alıntıladığım kısım olan tapınak bölgesi ile ilgili detaylı bir anlatımda bulunmakta ve ardından çizdiği rotada Kudüs'te uğradığı rotaları şöyle tasvir etmektedir:

Kudüs'ten çıkıp Sion Dağı'na doğru ilerlerken, sol tarafta, vadinin aşağısında, duvarın yanında dört revaklı bir havuz bulunur; bu havuz Siloe olarak adlandırılır. Bunun dışında bir de büyük bir havuz daha vardır. Bu kaynak altı gün ve gece boyunca akar, ancak yedinci gün, yani Sebt (Şabat) günü, ne gündüz ne de gece akar. Bu taraftan Sion'a çıkarken, Kâhin Kayafa'nın evinin

²⁶⁷ Maraval, "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East," 72.

²⁶⁸ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 24.

²⁶⁹ *Itinerarium Burdigalense*, vi.

²⁷⁰ *Itinerarium Burdigalense*, ix.

olduğu yer görülür (Matta 26:57-68), ve orada İsa'nın sopalarla dövüldüğü sütun hâlâ ayakta. Ancak, Sion'un surları içinde Davud'un sarayının olduğu yer görülmektedir. Bir zamanlar burada bulunan yedi havariden yalnızca biri kalmış olup, geri kalanlar sürgün edilmiştir, tıpkı Yeşaya peygamberin söylediği gibi.

Sion surlarının dışına çıkıp Neapolis (yeni şehir) kapısına doğru ilerlerken, sağda, vadinin aşağısında, Pontius Pilatus'un praetoryumundaki evin bulunduğu duvarlar var; orada İsa, acı çekmeden önce son kez işitildi. Sol tarafta ise, çarmıha gerildiği Golgota'nın küçük tepesi var. Sonra buradan bir taş atımı kadar uzakta, bedeninin yerleştirildiği ve üçüncü gün tekrar yükseldiği mahzen bulunmakta. Son zamanlarda İmparator Constantinus'un emriyle orada bir bazilika, yani yanlarında suların yükseldiği rezervuarları ve arkasında bebeklerin vaftiz edildiği bir havuzu olan harika güzellikte bir kilise inşa edildi.

Kudüs'ten doğuya doğru uzanan kapıya gidip Zeytin Dağı'na tırmanırken, Yehoşafat Vadisi'ne ulaşılır. Sol tarafta, bağların bulunduğu bölgede, Yahuda İskariyot'un İsa'yı ele verdiği yerde bir taş bulunmaktadır. Sağ tarafta ise, çocukların dallarını koparıp İsa Kudüs'e girerken yola serptiği bir hurma ağacı vardır. Buradan taş atımı mesafede, olağanüstü güzellikte iki anıt mezar (monubiles) bulunmaktadır; bunlardan biri tek parça taştan oyulmuş gerçek bir monolit olup, içinde peygamber Yeşaya'nın mezarı bulunmaktadır; diğesinde ise Yahuda Kralı Hizkiya yatmaktadır.

Buradan Zeytin Dağı'na doğru tırmanıldığında, Rab'bin Çilesi'nden önce öğrencilerine öğrettiği yere ulaşılır. Burada, Constantinus'un emriyle harikulade güzellikte bir bazilika inşa edilmiştir. Çok uzak olmayan bir noktada, Rab'bin dua etmek için çıktığı küçük bir tepe bulunur; burada Petrus ve Yuhanna O'nunla birlikte olmuş, Musa ve İlyas görünmüştür. Bundan bir buçuk mil doğuda, Beytanya adlı bir köy bulunmaktadır. Burada, Rab'bin dirilttiği Lazarus'un yatırıldığı bir yeraltı odası yer almaktadır.²⁷¹

Itinerarium Burdigalense kaydı, kayıtlı ilk hac ziyareti olduğundan, hem Kudüs'ün inşa faaliyetlerinden henüz 20 yıl sonrasındaki Hristiyan topografyasını değerlendirebilmek hem de ileriki yüzyıllarda gelecek hacı kayıtları ile bir kıyaslama yapılabilmesi adına önemlidir. Aktarıma göre, hacının gezdiği rotalar sırasıyla şöyledir: Siloe Havuzu, Hz. İsa'nın yargılandığı ve sopalarla dövüldüğü yer olan Kâhin Kayafa'nın Evi, Sion'daki Hz. Davud mezarı, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmeden önce yargılandığı yer olan Pontius Pilatus'un Praetorium'u, Golgota, Kutsal Kabir Kilisesi, Yehoşafat Vadisi, Zeytin Dağı'nda Constantinus tarafından inşa ettirilen Eleona Kilisesi, İsa'nın Dua Ettiği Küçük Tepe, Beytanya'daki Lazarus mezarı. Hacı, ziyaret ettiği bu rotaları Eski ve Yeni Ahit'ten alıntılardığı hikaye ve mucize söylemleriyle zenginleştirerek, bu mekanları Hristiyanlık bağlamında tasvir eden ilk kişi olmuştur.

²⁷¹ *Itinerarium Burdigalense*, xii-xviii.

Itinerarium Burdigalense kaydının en önemli özelliği, imparatorluğun kıyısındaki küçük bir kasabanın, Geç Antikçağ'ın Hristiyan imparatorluğunun ideolojik merkezine yükseltilmesini açıkça vurgulayan ilk metin olmasıdır. Bu bağlamda denildiği gibi, *Itinerarium Burdigalense* kaydından açıkça anlaşılan şey, Constantinus'un Hristiyanların ilgisini Filistin'e çekmede başarılı olduğudur.²⁷² Aynı başarı, Aziz Hieronymus'un mektuplarında da kendini göstermektedir. Örneğin, 386'da, Hieronymus Marcella'ya yazdığı mektubunda, Hieronymus, kabir bölgesi için şöyle ifade etmektedir:

Eski Yahudiler, Kutsalların Kutsalı'nı içindeki şeylerden ötürü saygıyla karşılardı —keruvlar, merhamet kürsüsü, ahit sandığı, kudret helvası, Harun'un asası ve altın sunak. Rabb'in kabri daha az saygıya değer mi görünüyor? Ne zaman oraya girsek, Kurtarıcı'yı kefen içinde görürüz, ve eğer biraz beklersek, ayakucunda oturan meleği ve başucundaki katlanmış peçeyi tekrar görebiliriz. Bu kabrin Yusuf tarafından kazılmasından çok önce, onun ihtişamı İşaya'nın şu kehanetinde bildirilmişti: "onun istirahatgahı şanlı olacak" yani Rabbin gömüldüğü yerin evrensel onura sahip olacağını ifade eder.²⁷³

Egeria ve Sylvia gibi, IV. yüzyılın ikinci yarısında yolculuklarını yapan diğer hacılar da, Eski ve Yeni Ahit'te anlatılan olayların ve Hz. İsa'nın yaşamının geçtiği yerleri görmeyi amaçlamışlardır.²⁷⁴ Onların kayıtlarında da, Kutsal Kabir Kilisesi başta olmak üzere, imparatorluk tarafından ihya edilen kutsal mekanlara ilginin oldukça büyük olduğu görülmektedir. Zira her ikisi de tasvirlerinde başta Kutsal Kabir Kilisesi olmak üzere Kudüs'te yeni inşa edilen mabedlerde, özellikle Paskalya zamanlarında ne tür litürjilerin gerçekleştirildiği ve halkın bu ayinlere nasıl ilgi gösterip saygı duyduklarını oldukça detaylı bir şekilde aktarmışlardır. Egeria, Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki paskalya ayinlerini aktarırken şöyle demektedir:

Golgota'da piskopos için şimdi ayakta duran haçın arkasına bir sandalye yerleştirilir ve piskopos sandalyeye usulüne uygun olarak oturur ve önüne keten bir bezle kaplı bir masa konur; papazın yardımcıları masanın etrafında durur ve haçın kutsal parçasının içinde olduğu gümüş yaldızlı bir sandık getirilir. Sandık açılır ve tahta çıkarılır; hem haçın ahşabı hem de başlık masanın üzerine yerleştirilir. Ve herkes eğilerek birer birer yanından geçerken, haça ve unvana önce alınlarıyla sonra gözleriyle dokunurlar; sonra haçı öperler ve geçerler, ama kimse ona dokunmak için elini uzatmaz. Haçı öpüp geçtiklerinde, bir papaz Süleyman'ın yüzüğünü ve kralların meshedildiği boynuzu tutarken, boynuzu da öperler.²⁷⁵

²⁷² Green, *Christians and Jerusalem in the Fourth Century CE: A Study of Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem*, 5.

²⁷³ Hieronymus, *Ep.*, XLVI

²⁷⁴ Krueger, "Christian Piety and Practice in the Sixth Century," 302.

²⁷⁵ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.1–3.4

Oradan Zeytindağı'na geçtiklerini söyleyen Egeria, burada Hz. İsa'nın havarileriyle son kez görüştüğü Eleona Kilisesi ve ardından İmbomon adında yükseldiğine inanılan yere gittiklerini söylemekte ve gecenin geç saatlerine kadar oralarda “hem güne hem mekana” uygun ilahilerin söylenip duaların edildiğini aktarmaktadır. Ardından “ilk horoz ötüşüyle birlikte, ilahiler eşliğinde İmbomon'dan aşağı inilir ve İncil'de yazıldığı gibi Rab'bin dua ettiği yere varılır. Orada zarif bir kilise bulunmaktadır. Piskopos ve halk içeri girer, mekâna ve güne uygun bir dua edilir, bir ilahi söylenir” diyen hacı Egeria, buradan Yeni Ahit'te Getsamani ismiyle geçen, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmeden önce azap çektirildiğine inanılan bahçeye geldiklerini aktarmaktadır. Hz. İsa'nın izlerini adım adım takip etmeye devam eden Egeria ve beraberindeki hacı topluluğu, çarmıh bölgesine geldiklerinde burada da uzun süren bir ayin yaparak, “Çarmıh'ın önündeki ayinin bitişinden sonra, güneş doğmadan hemen önce herkes büyük bir şevkle Sion'a, Rab'bin kırbaçlandığı sütunun bulunduğu yere gider ve orada dua eder” diye aktarmaktadır.²⁷⁶ Egeria'nın çarmıh alanında yapılan ayine dair verdiği oldukça açıklama, bir başka detaylı bir litürjik tasvir içermektedir:

Altıncı saat geldiğinde, herkes Çarmıh'ın önüne toplanır. Hava açık olduğundan, yağmur ya da sıcaklık fark etmeksizin bu büyük avlu gibi geniş ve güzel bir alanda ibadet yapılır. Halk öylesine büyük bir kalabalık oluşturur ki, orada geçiş yapmak neredeyse imkânsız olur. Piskopos, Çarmıh'ın önüne yerleştirilen bir sandalyeye oturur ve altıncı saatten dokuzuncu saate kadar sadece okumalar yapılır. Önce Mezmurlar'dan Rab'bin Çilesi'ne dair bölümler, ardından Elçilerin Mektupları ve İşleri'nden ilgili bölümler okunur. Daha sonra İncil'den Rab'bin çektiği çile anlatılır. Ardından, peygamberlerin Rab'bin çilesini önceden bildirdiği bölümler okunur ve bunların İncil ve Elçiler'in yazılarında nasıl yerine geldiği gösterilir. Bu üç saat boyunca halk, peygamberlerin söylediklerinin nasıl eksiksiz gerçekleştiğini öğrenir. Okumalar arasında güne uygun dualar yapılır. Her okuma ve dua sırasında halkın gösterdiği duygu ve yas muhteşemdir; büyükten küçüğe herkes, Rab'bin bizim için çektiği acıları derinden hissederek gözyaşı döker. Dokuzuncu saatin başında, Yuhanna İncili'nden Rab'bin son nefesini verdiği bölüm okunur. Okuma tamamlandıktan sonra dua edilir ve ayin sona erer.²⁷⁷

Ayrıca, paskalya ayinlerinin de nerede ve nasıl kutlandığını detaylı şekilde anlatan Egeria, sırasıyla Paskalya'nın ilk 3 gününün Kutsal Kabir alanının içinde yer alan, Şehitlik ve Anastasis'te, dördüncü gününün Eleona Kilisesi'nde, beşinci gün tekrar Anastasis'te kutlandığını, altıncı gün Sion'a gidildiğini, Sebt Günü yani cumartesi

²⁷⁶ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.1–3.4–5

²⁷⁷ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.1–3.4

Çarmıh'ın önünde toplanıldığını, sekizinci gün, yani Paskalya'nın son pazar günü, yine büyük kiliseye yani Kutsal Kabir alanına gidildiğinden bahsetmektedir.²⁷⁸

Egeria ile yakın olarak 385 yılına kayıtlı hacı Slyvia'nın Kudüs yolculuğuna bakıldığında ise, Slyvia'nın da, Egeria'nın bahsettiği tüm litürjik adetler ve uğranılan durakları neredeyse tamamen aynı aktarımla anlatmış olduğu görülmektedir.²⁷⁹ Egeria ve Slyvia'nın hac rotasına ilişkin aktarımlar, *Itinerarium Burdigalense* rotasından daha detaylı olsa da, *Itinerarium Burdigalense* kaydı daha fazla rota isminden bahsetmektedir. Aralarında ortak olan alan üçtür: Sion, Kutsal Kabir Kilisesi ve alanı ve Zeytindağı'ndaki Eleona Kilisesi. Bunun nedeni, Egeria'nın ve Slyvia'nın aktarımlarında *Itinerarium Burdigalense* kaydına göre, daha litürjik bir anlatım yoğunluğunun bulunması olabilir. Zira bu iki hacı, yalnızca rotalarının bir listesini vermekten ziyade, kayıtlarının ana odak noktasını litürjik tasvire ayırmışlar; gittikleri “kutsal” mekanları, mekanların sahip oldukları litürjileri üzerinden aktarmışlardır.

Bu bize, 348 ile 386 yılları arasında Kudüs piskoposluğu yapan Cyrillus'un, Kudüs'ün farklı bölgelerinde yaygınlaştırdığı litürjik törenlerin, kendisinden hemen sonra nasıl bir külte dönüştüğünü göstermektedir. Özellikle 385'te Kudüs'e gelen Slyvia'nın ayinlere yönelik aktarımlarının, 395 yılında Kudüs'e gelen Egeria'nın kaydında daha tafsilatlı hale gelmesi, bu kültün gittikçe yayıldığının bir örneğidir. Egeria'nın detaylı tasvirlerinden birkaçında gördüğümüz gibi, bu kült, hafıza mekanlarında, o mekanlara uygun olarak yapılan ayinler aracılığıyla, gelen hacıların, dua ve ibadetlerini zenginleştirmiş ve beslemiş, ve bu, kendilerinden sonra gelecek hacılar için bir rağbet vasıtası olmuştur.

Egeria ve Slyvia, ayrıca, *Itinerarium Burdigalense*'den farklı olarak, ayinleri detaylandırırken, yüzük, boynuz ve haç gibi “kutsal” kalıntıların da varlığından bahsetmektedirler. Bu da, IV. yüzyılın sonlarına doğru, yalnızca, Cyrillus'un önderliğinde gelişen litürjik kültün değil, kalıntılara ilişkin rölik kültün de yavaş yavaş yayılmaya başladığını göstermektedir. Nitekim, en başta ifade ettiğim gibi, Kudüs'ün hacıları çeken bir kutsal şehir hüviyeti elde etmesi yalnızca Yeni ve Eski Ahit'e ait hafıza mekanlarının dünyevileştirilmesi ile değil, bu mekanlarda yaygınlaştırılan litürjik kült ile de gerçekleşmiştir. V. yüzyıla gelindiğinde ise bu külte, “kutsal” kalıntıların yayılmasıyla

²⁷⁸ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 9

²⁷⁹ Silv., *Peregrinatio*, 67

oluşan rölik ve azizler kültü de eklenmiş ve Kudüs, birçok Hristiyan'ın kendisine akmaya başladığı bir hac ve beraberinde bir manastır merkezi haline gelmiştir.

3.1.5.2. Rölik ve Azizler Kültü

3.1.5.2.1. Rölik Kültü

Kudüs'e Hristiyan ilgiyi arttıran bir diğer önemli husus, imparator Constantinus'un Kudüs'ü Hristiyan bir şehir olarak yeniden inşa faaliyetlerine paralel olarak kutsal mekanların kendileriyle bağlantılı olarak oluşturulan ve sayısı arttırılan "kutsal" kalıntılardır. Rölik kültü olarak da ifade edilen "kutsal" kalıntılara ait gelenek ve inanç sistemi anlaşılmadan Kudüs'ün kutsal bir merkez olma sürecini anlamak olanaklı değildir. Bu kült, Hristiyan hafıza mekanlarının canlandırılması ve keşfedilen kutsal kalıntıların varlığı ile daha da yaygınlaşmış ve Kudüs'ü, hac ve manastır faaliyetlerinin sürekli beslendiği kutsal bir şehir haline getirmiştir.

Rölik kültü dahilinde, Hz. İsa'nın, şehitlerin ve azizlerin kemikleri, tırnakları, giysileri veya dokundukları nesneler gibi kalıntıların mucizevi güçlere sahip olduğuna inanılmış ve manastır ve kiliselerde saklanmış ve dini törenlerde taşınmışlardır. Bu açıdan, "kutsal" kalıntılar, Hz. İsa'nın, havarilerin, azizlerin ve şehitlerin bedensel parçalarına ilişkin olabildiği gibi onlarla ilişkili objelerle bağlantılı da olabilmektedir. Bu açıdan, Hristiyan dünya için mevcut "kutsal" kalıntıların arasında en önemlisi, keşfi Helena'ya atfedilen "kutsal" haçtır. *Inventio crucis* yani "kutsal" haçın keşfi hadisesi, Helena'dan sonra gelen birçok kronik yazarları tarafından yaygınlaştırılmış ve Ortaçağ boyunca farklı efsanelere ev sahipliği yapmıştır. Antik kaynaklara bakıldığında ise, Eusebius ve *Itinerarium Burdigalense* kaydı "kutsal haç"a dair hiçbir aktarımda bulunmamışken, ilk defa -ileride Kudüs piskoposu olacak- Kudüs'lü Cyrillus'un 340'ların sonlarında, Hz. İsa'nın üzerinde çarmıha gerildiği "kutsal" haçın şehrin kilisesinde olduğunu duyurmuştur. Ancak kabir bölgesinde bulunduğu iddia edilen "kutsal" haç parçalarının haç olarak varlığını teyit eden hiçbir kanıt olmamakla beraber, Kudüs'lü Cyrillus tarafından Helena'nın ölümünden çok daha sonra ortaya atılmış olduğu için tarihsel gerçeklikten epey uzak olduğu düşünülmektedir.²⁸⁰ Buna rağmen, Kudüs'lü Cyrillus ve kendisinden sonra gelen Theodoet, Sozomen, Rufinus ve Sokrates gibi V.

²⁸⁰ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 72.

yüzyıl tarihçilerinin yanı sıra, Egeria ve Sylvia gibi erken dönem hacılarının da Kutsal Kabir Kilisesi'nin bulunduğu bölgede “kutsal” haçtan bahsetmesi, “kutsal” haça atfedilen kutsiyeti zamanla daha da güçlendirmiştir.

Sozomenus, Theodoretus ve Sokrates, Helena'nın emriyle Venüs tapınağından kalan kalıntılar temizletilirken “kutsal” haçın keşfedildiğini aktardığı pasajında, üç tane haç parçasının bulunduğunu aktarmaktadırlar. Bu aktarımlara göre, Helena hangisinin doğru haç olduğu konusunda tereddütteyken, piskopos Macarius ölmek üzere olan bir kadına bu üç haçın dokundurulmasını ve gerçek haçın hangisi ise onu iyileştireceğini söylemektedir. Sokrates, ilk ikisi dokundurulduğunda kadında herhangi bir düzelme olmazken, üçüncü haç dokundurulduğunda kadının bir anda iyileştiğini söyleyerek böylece gerçek haçın keşfedildiğini aktarmaktadır.²⁸¹ Daha önce bahsi geçtiği gibi Egeria (Aetheriae) ve Silvae da, Kutsal Kabir Kilisesi'nin önünde yer alan “kutsal haç”a kutsal törenlerde nasıl büyük bir saygı duyulduğunu ve insanların onu görmek ve öpmek için nasıl sıraya girdiğini kayıtlarında detaylıca tasvir etmişlerdir.²⁸² Kudüs'lü Cyrillus'un kutsal haç kalıntılarına dair aktarımlarına bakıldığında IV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Kudüs'ün kendisinde ve imparatorluğun diğer bölgelerinde haça karşı büyük bir bağlılığın çoktan geliştiğini göstermektedir.²⁸³ Nitekim Cyrillus, kutsal haçın kalıntıları olduğuna inanılan parçaların henüz IV. yüzyılın ortalarında tüm imparatorluğa hatta Avrupa'ya yayılmış olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁴ Hacı Egeria da, yukarıda gördüğümüz üzere, Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki ayini aktarırken, “kutsal haç” masanın üzerine konulduğunda, piskoposun onu sıkıca tuttuğunu, etrafta duran papazların da onu koruduğunu ifade etmektedir. Çünkü hem inançlı hem de din adamı olan insanların birer birer gelip eğilerek “kutsal haç”ı öpüp geçtiğini ve bu esnada birisinin “kutsal haç”ın bir kısmını ısırdığı ve çaldığı söylendiği için, haçça yaklaşan başka birinin de aynısını yapmaya cüret etmemesi için etrafta duran papazlar tarafından bu şekilde muhafaza edildiğini aktarmaktadır.²⁸⁵ Daha önce bahsedildiği gibi Ortaçağ boyunca “kutsal haç” etrafında birçok efsanenin geliştirilmiş olması bu bağlılığı kanıtlar niteliktedir.

Bu aktarımlara bakıldığında, henüz IV. yüzyılın başlarında, Kudüs'te bulunduğu iddia edilen haçın, dinle kurulan bağ arasında insanlar için oldukça önemli bir araç haline

²⁸¹ Soc., *HE*, 2.1

²⁸² Silv., *Peregrinatio* 71; Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.1–3

²⁸³ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 81–2

²⁸⁴ Cyrillus, *Catechesis* 3.7

²⁸⁵ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.3

dönüşerek daha da kutsallaştırıldığı görülmektedir. Zira yukarıda ilk örnekleri geçtiği gibi, birçok antik kaynak, bize “kutsal haç”ın her türlü kötülüğe karşı koruma sağladığının düşünüldüğünü aktarmakta ve bu sebeple haçın dine karşı genel iştihakı arttırmada oldukça önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.²⁸⁶ V. yüzyıl kaynaklarına baktığımızda ise, haça yönelik bu tutum ve inancın artarak devam etmiş olduğu görülmektedir. Örneğin, V. yüzyılın en meşhur keşişlerden biri olan Hieronymus, Beytullahim’de birlikte manastır kurduğu Romalı aristokratlardan Eustochium’a (368-419/20) yazdığı bir mektupta, Eustochium’un annesi Paula’nın (347-406) hac yolculuğunu tasvir ederken, “haçın önünde diz çöküp derin dini duygularla, İsa’nın sanki çarmıhın üzerinde asılı durduğunu görür gibi” olduğunu söylemektedir.²⁸⁷ Bir diğer önemli V. yüzyıl hagiografya yazarı olan Rufus ise, “Burada kutsal haçtan bahsetmişken, Tanrı’nın görkemine, Hristiyanların umutlarının güvencesine ve imanlarının sağlamlaşmasına katkıda bulunan büyük ve muazzam bir mucizeden söz etmemiz gerekir.” diyerek İberya’lı Petrus’un “kutsal haç” ile olan mucizesini aktarmaktadır. Dolayısıyla tüm bunlar, “kutsal haç” efsanesi henüz ortaya atıldığı tarihten itibaren, hem litürjide başrolü oynaması hem de dinle kurulan bağ arasında bir aracılık edecek bir sembole dönüşmesi itibarıyla Kudüs’ün Hristiyan aleminde kutsal bir merkez olarak yükselişini beslemiştir. Hatta ileride göreceğimiz üzere, “bu kutsal emanetin popüleritesi, kutsal topraklardaki Roma yatırımının odak noktası haline gelen ve 451’de Filistin’in metropoliti olarak Caesarea ile rekabet edip sonunda onun yerini alan Kudüs Kilisesi’nin otoritesinin kurulmasına yardımcı olmuştur.”²⁸⁸

Hiz. İsa, havarileri, şehitler ve azizler ile ilgili olan bedensel kalıntılar ve objeler ise, rölik kültün “kutsal haç”tan sonraki en önemli kısmıdır. Nitekim kutsal mekanlara dua maksadıyla gerçekleştirilen ziyaretler, sadece Hiz. İsa ile ilgili kutsal mekanları değil, şehitlerin ve azizlerin kabirlerini veya bunların kalıntılarının bulunduğu kilise ve manastırları da kapsamaktadır. Nitekim, erken dönem hacıların hemen hemen hepsi kayıtlarında, Kudüs’teki kutsal mekanlarla birlikte, dua etmek için havari, aziz veya şehit kabirlerini de ziyaret ettiklerini aktarmaktadır. Denildiği gibi, “bir hacı özellikle belli bir yerde dua etmek için yola çıktığından, bu temel motivasyon şöyle açıklanabilir: hacının duaları, bu görülebilen ve dokunulabilen özel yerlerin ona sunabileceği her şeyle daha da

²⁸⁶ Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, 92.

²⁸⁷ Hieronymus, *Ep.*, XLVIII

²⁸⁸ Georges Kazan, “Arks of Constantinople, The New Jerusalem: The Origins of the Byzantine Sarcophagus Reliquary,” *Byzantion*, no. 85, (2015): 78.

güçlendirilebilirdi.”²⁸⁹ Bu bağlamda hacıların, havari, aziz ve şehitlerin mezarlarını bizzat ziyaret etmelerinin en açık sebebi kutsallığın bir parçası olarak görülen kutsal hatıra ve kalıntılara yakından erişebilme arzusudur. Nitekim, Hristiyan algısında, azizlerin kutsal bedenlerinin kalıntılarının, yeryüzü ile cennet arasında temas noktaları olduğu kabul edilmiş ve Hz. İsa’nın enkarnasyonu modelinde şehit edilen azizlerin kemikleri Tanrı’nın kurtarıcı gücünü temsil etmiştir.²⁹⁰ Kalıntılar, bazilikalara veya *martiria* yani şehitlik adı verilen özel kiliselere yerleştirilmiş ve birçok kişiyi kendine çeken ziyaret alanlarından olmuştur. Bu kalıntı ve kalıntılara ev sahipliği yapan alanlara ilişkin efsaneler türetilmiş ve bu efsaneler kalıntıların yerlerini ortaya çıkaran rüyaları da içine almıştır. Şehitlerin ve azizlerin olağanüstü erdemlerinin anlatıldığı hikayelerin yanı sıra, rüyalarda gösterildiğine inanılan her keşif (*inventio*), ilahi kurtuluşun yeni ve etkili işaretlerini vaat etmiştir.²⁹¹

Ancak, hacılara ait bu arzunun kendiliğinden geliştiği söylenemez. Peter Brown “kutsal tek bir yerde mevcuttu ve mevcut bulunan her yerde, orada olmayan hiç kimsenin erişemeyeceği şekilde ancak bir grup için erişilebilirdi” demektedir.²⁹² *Praesentia* ifadesiyle tanımladığı bu duruma göre, kutsalın fiziksel mevcudiyeti, “ister belirli bir topluluk tarafından çevrili olsun, isterse belirli bireylerin mülkiyetinde olsun, Geç Antikçağ’da bir Hristiyan’ın sahip olabileceği en büyük nimettir.”²⁹³ Bu açıdan bir Hristiyan, kutsala ait bu fiziksel mevcudiyet sayesinde onunla doğrudan bir bağ kurulabilmektedir. Bu bağlamda, kiliseler ve kabirler gibi kutsal mekanları ziyaret etmek, kutsalın mevcut bulunduğu alanda bizzat bulunarak kutsalla temas kurmak isteyenler için bir fırsattır. Zira “hac yolculukları, kutsal mekanlar ve kalıntılar ile insanlar arasındaki mesafe sorununu kaldıran en büyük çaredir.”²⁹⁴ Brown’un bu iddiası, din adamlarının ve hacıların kayıtlarında kendini doğrulamaktadır. Örneğin IV. yüzyılın sonlarında İtalya’da yaşamış Paulinus Nolanus (354-431) hac yolculukları için şöyle demektedir: “İnsanları Kudüs’e, Mesih’in fiziksel olarak bulunduğu yerleri görme ve dokunma arzusundan başka hiçbir duygu çekmez...”²⁹⁵ Aktarımına ise şöyle devam etmektedir: “İsa’nın yürüdüğü, acı çektiği, yeniden diriltildiği ve göğe yükseldiği yerleri görmek gerçekten

²⁸⁹ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 71.

²⁹⁰ The Editors of Encyclopedia Britannica, “Christianity”, *Encyclopedia Britannica*, erişim 6 Mart, 2025, <https://www.britannica.com/topic/Christianity>.

²⁹¹ The Editors of Encyclopedia Britannica, “Christianity”.

²⁹² Brown, *The Cult of the Saints*, 86.

²⁹³ Brown, *The Cult of the Saints*, 88.

²⁹⁴ Brown, *The Cult of the Saints*, 87.

²⁹⁵ Paulinus Nolanus, *Ep.*, 2.273

dini bir arzuysa...Bu yerlerden bir tutam toprak veya haç kalıntılarından bir parça alıp saklamak bir nimettir.”²⁹⁶ Gregorii Nysseni (335-394) “Rabbin beden almış olarak burada konaklamasının işaretleri”²⁹⁷ diye tanımladığı ve Skythopolis’li Cyrillus’un (525-558) “böylece, vücut bulma gizeminin gerçekleştiği saygıdeğer yerler aracılığıyla her gün gerçeğe dokunmak”²⁹⁸ diye tabir ettiği *praesentia* olgusunun birçok hacıyı Kudüs’e çekmede etkili olduğu açıktır. Hatta, bu kalıntılara dokunmak, öpmek ve Hz. İsa’nın vaftiz olduğuna inanılan nehirde yıkanmak ve yemek yediği mağarada yemek hac yolculuklarının zamanla bir parçası haline gelmiştir. Zira, kutsal mekanlar hacılara, onları yalnızca görmekten daha çok şey sunmaktadır. Örneğin, Hieronymus şöyle ifade etmektedir; “Her yerde şehitlerin mezarlarına saygı gösteriyoruz; kutsal küllerini gözlerimize sürüyoruz; hatta mümkünse onları dudaklarımızla bile temas ettiriyoruz. Buna rağmen, Rab’bin kendisinin gömüldüğü mezarı ihmal etmemiz gerektiğini düşünenler var.”²⁹⁹ Bu kalıntılarla kurulan ilişki, gittikçe Kudüs’ü ziyaret etmeye olan ilgili arttırırken, hac ziyaretlerinin artışı da bu kalıntıların çoğalmasına yol açmış ve çok kısa süre içinde, hacıların nesnelere fiziksel olarak saygı göstermelerine ve onlarla temas kurmaları gerektiğine dair kendiliğinden bir inanç ve talep oluşmuştur.³⁰⁰ Nitekim bu kalıntıların içerisinde, ister “kutsal haç” parçaları ister azizlerin kemikleri olsun, hala “canlı bir kuvvet”in yaşadığına inanılmış ve bu inanç zamanla aziz ve şehitlerin kutsal emanetlerine, mezarlarına, korkuluklarına, hatta yakınlarındaki çeşmelere dahi aktarılmıştır. Dolayısıyla, bir hacı artık kutsal bir mekana sadece ibadet etmek için değil, kutsallığın bizzat parçası olarak mekanın kendisine tapınmaya gelmeye başlamıştır.³⁰¹

Eğer kutsal mekanlarla fiziksel bir temas kurma arzusu hac ziyaretlerinin temel motivasyonlarından biri ise, bunu gerçekleştirememiş olmak da hiç şüphesiz kutsal kalıntıları taşımayı meşru kılabilirdi. Sokrates’in aktarımına göre, bunun ilk örneğini bizzat Helena’da görmekteyiz. Zira Helena, doğru “kutsal haç”ı bulduğunda bunun yarısını bölgeye gelenler tarafından görülmek üzere kutsal bir kalıntı olarak bırakmışken, diğer yarısını Constantinus’a göndermiştir. Constantinus da bu kalıntının içinde bulunduğu şehrin korunacağına olan inancıyla, *Constantinus Forumu* diye anılan forumdaki heykelinin içerisine bu haç parçasını gizletmiştir.³⁰² İleriki yüzyıllardaki

²⁹⁶ Paulinus Nolanus, *Ep.*, 2.273

²⁹⁷ Gregorii Nysseni, *De Anima et Resurrectione* 2.2

²⁹⁸ Cyril of Scythopolis, *Vita sancti Sabae*, 154.16

²⁹⁹ Hieronymus, *Ep.*, XLVI

³⁰⁰ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 73.

³⁰¹ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 73.

³⁰² Soc., *HE*, XVIII

kaynaklara bakıldığında ise, Constantinopolis’de bulunan imparatorlara hediye olarak gönderilen “kutsal haç” parçalarının, yalnızca Constantinus ile sınırlı kalmadığı, aksine onun adına başlayan bu geleneğin diğer imparatorlar için de devam ettiği görülmektedir. Örneğin, Rufus bize, İberya’lı Petrus henüz bir çocukken, imparator Theodosius’un sarayında yetiştirildiği dönemde, Kudüs’ten gelen din adamları tarafından geleneksel olarak imparatora sunulan kutsal hediyelerden biri olarak “kutsal haç”tan bir parça aldığını aktarmakta ve onu bir miktar balmumuyla kaplayarak temiz bir bezle sarıp altın bir kutuya yerleştirdiğini ve her pazar günü, özellikle de büyük bayramlarda, onu çıkarıp kendisini kutsadığını ve öpüp tekrar yerine koyduğunu söylemektedir.³⁰³

Dolayısıyla, ilk kez III. yüzyılda ortaya çıkan ve IV. yüzyıldan VI. yüzyıla kadar ivme kazanan azizlik kültü ve içerisinde barındırdığı rölik kültün ardında yatan en büyük motivasyonun, “eğer emanetler taşınabilirse, inanan ile kutsalın bulunduğu fiziksel mesafenin sabit ve fiziksel olmaktan çıkacağı” düşüncesi olduğu görülmektedir.³⁰⁴ Bu durumda istenilen yerde ve zamanda kutsalla doğrudan ilişki kurulabilir ve hatta meşakkatli yolculuklara katlanılmak zorunda kalınmayabilirdi. Nitekim, “kutsal haç” dışında, kutsal çivi ve azizlerin kemikleri gibi birçok kutsal kalıntılar da çok kısa süre içinde imparatorluğun birçok bölgesine dağılmıştır. Örneğin, Egeria’nın zamanında hacılar tarafından eve götürülen bazı eşyalar, onlara “*eulogia*” yani kutsama olarak verilmiştir. Bu kelime, öncelikle bir Hristiyan ev sahibinin misafirine sunduğu bir armağan anlamına gelse de, zamanla terimselleşerek, ayrılırken sunulan “kutsama” ve bir hacı tarafından “kutsal” bir yer, kişi veya nesneyle temas yoluyla alınan kutsamaya kadar genişletilmiştir. Doğrudan ve maddi olmayan bir şekilde, bu kutsama, örneğin gerçek haçın odununu öperek alınabilir veya böyle bir temasla kutsanmış olan nötr kökenli bir madde (örneğin, yağ, su, toprak) aracılığıyla dolaylı olarak iletilebilir. İkinci durumda, malzemenin kendisi, hac rozetleri veya mataralar kutsallaştırıcı etkenin veya olayın bir tasvirini taşıyabilir.³⁰⁵

İleride göreceğimiz üzere, VI. yüzyıla gelindiğinde, aynı kelimenin, hacının kutsal yerlerden aldığı nesneleri tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Piacenza hacısı, aktarımında, Hermon Dağı’ndan gelen çiğın hastalıkları iyileştirdiğinden ve Klyasma yakınındaki ham petrolün cin çarpmasına uğrayanları iyileştirdiğinden bahsetmiştir. Ayrıca şifalı olduğu düşünülen dallar ve kumaşlar da alınmıştır, ancak

³⁰³ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 57. R.39

³⁰⁴ Brown, *The Cult of the Saints*, 89.

³⁰⁵ Alexander P. Kazhdan, “*Eulogia*”, *ODB*, cilt 2, 745.

nesnenin türü önemli olmamaktadır; asıl önemli olan, kutsal yerlerden gelmiş olmasıdır.³⁰⁶ VI. yüzyılın sonları ve VII. yüzyılın başlarında ise, Piacenza hacısı tarafından ilk olarak bahsedilen ve hacılar tarafından kullanılan kurşun veya kil şişelerin yaygınlaşması, yalnızca “kutsal topraklar”daki Hz. İsa’ya ait mekanlarda değil, farklı azizlerin mezarlarında da benzer uygulamaların görüldüğünü göstermektedir. Bu mezarlardan kutsal su, yağ ve hatta Aziz Yuhanna’nın mezarından toprak toplayan hacılar, bu “kutsal” maddelerin kendilerini koruyacağına ve hastaları iyileştireceğine inanmışlardır.³⁰⁷ Örneğin, 600 yılı civarında hac yolculuğuna çıkan bir başka hacı, Filistin’den, şuan Vatikan’daki Museo Sacro’da bulunan kayar kapaklı boyalı bir kutu getirmiş ve kutunun içinde taşlar, toprak, odun ve kumaş bulunmuştur. İç kısmının kil tabanına yerleştirilmiş taşlar üzerinde “Beytüllahim’den,” “Sion’dan,” “Diriliş Mekanı’ndan” ve “Zeytin Dağı’ndan” yazılıdır.³⁰⁸

Ancak denildiği gibi, maneviyata olan inanç, fiziksel olana giderek daha fazla öne çıkan hürmetle çatıştıkça, kutsal yerlere ve kutsal nesnelere saygı gösterilmesinde daha derin felsefi ve teolojik tartışmalar ortaya çıkmaktadır.³⁰⁹ Nitekim hem kutsal mekanlara hem de kalıntılara karşı uygulanan bu pratikler, hem IV. yüzyıl hem de ileriki tarihlerde Gregorii Nysseni³¹⁰ gibi bazı önde gelen doğu din adamları tarafından eleştirilmiştir. Ancak, hem bu pratiğin süratle artışı hem de kalıntılara yönelik bu tutumları savunan başka din adamlarının varlığı, bu pratiklere ileriki yüzyıllar boyunca “önüne geçilemez bir boyut”³¹¹ kazandırmıştır. Özellikle V. yüzyıldan itibaren aziz ve şehitlerin kabirlerine atfedilen kutsiyetin, yeni ve ikinci bir “Kudüs”³¹² meydana getirdiği iddia edilecek kadar ne tür birtakım gelişmelere öncülük ettiğine “2. Kudüs: Konstantinopolis” bölümünde değineceğim. Nitekim zamanla ağaç dalları ve bezlerin bile eklendiği bu röliklerin şifa verici ve kutsayıcı gücüne inanılmaya başlanmış ve bundan mahrum kalmama arzusu hacıları daha fazla Kudüs’e çeken önemli bir sebep haline gelmiştir. Wilkonson’un, Haçlı seferlerine kadar olan erken hacı kayıtlarını çevirdiği “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades” adlı önemli eserinde dediği gibi:

Dünyadaki tüm yerler arasında Kudüs, kalıntılar için en bariz kaynaktır. Aziz Ambrose, imparator Constantinus’un Konstantinopolis’teki Havariler

³⁰⁶ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, (Ariel Publishing House, 1977), 41–2.

³⁰⁷ Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” 304.

³⁰⁸ Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” 305.

³⁰⁹ Bart D. Ehrman, Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E.*, (Oxford University Press, 2004), 331.

³¹⁰ Greg. Nyss. *Ep.*, 2.16–17

³¹¹ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 73.

³¹² Yeni ve ikinci Kudüs iddiası, Kudüs’ü “kutsal toprak” ifadesiyle eş anlamlı bir hüviyete taşımıştır.

Kilisesi'ne yerleştirmek için Kudüs'ten kalıntılar getirttiğine dair bir hikaye anlatmaktadır. Hieronymus, bu vesileyle Andreas, Luka ve Timoteos'un kalıntılarının ve Kutsanmış Samuel'in kemiklerinin imparator tarafından Trakya'ya götürüldüğünü söylemektedir. Altıncı yüzyılda ise, kutsal kalıntıları aramak için Galya'dan gelen uzun bir yolcu dizisinin ilki olan ve Kudüs ve tüm doğudan kutsal kişilerin kalıntılarını yeniden gönderen Kraliçe (Aziz) Radegunda'dan bahsedildiğini duyarız. Bu tür gerçek yolculuklar kesinlikle yapılmıştır, ancak bazı anlatımlar sahte kalıntılara makul bir köken sağlamak için uydurulmuştur. Diğer bazı hikayeler ise bir kahramanı yüceltmek amacıyla anlatılıyordu. Bu tür hikayelerde sıkça, Kudüs patriğinin hacıya istediği kalıntıları verdiği sahneler betimlenmektedir.³¹³

Dolayısıyla kutsal bölgelere inşa ettirilen kiliseler ve imparatorluk boyunca gittikçe yaygınlaşan tüm bu kutsal kalıntılar, denildiği gibi, Kudüs'ü, "Hıristiyan kutsal coğrafyasının odak noktası yapan ve artık kayıtsız şartsız 'kutsal alanlar' olarak adlandırılan bu yerlerin etkisini gerçekten doğrulamaktadır."³¹⁴ Nitekim 787'e gelindiğinde, ikonoklazm hareketine karşı, Roma ve imparatorluğun geri kalan kiliseleri, ikinci Ekümenik İznik Konseyi'nde ortaklaşa kutsal emanetlerin taşınmasının Hıristiyan ibadetinin önemli bir parçası olduğunu ilan ederek, herhangi bir piskoposun kutsal emanetleri olmayan bir tapınağı kutsadığı tespit edilirse, o, dini gelenekleri çiğnediği için tahttan indirileceğini söylemişlerdir.³¹⁵ Bu açıdan ifade edildiği gibi, "azizlerin kalıntılarına hürmet ve kutsal yerleri (özellikle kutsal toprakları) ziyaret etme ve hürmet etme kültürü, Geç Antik Çağ'da dindarlığı ifade etmenin yaygın yolları haline gelmiştir ve bu ilerde Ortaçağ ve Roma dünyasının tüm manzarasını yapılandıracaktır."³¹⁶

3.1.5.2.2. Azizler Kültü

Literatürdeki kullanım itibarıyla, rölik kültürü ve azizler kültürü benzer manalardaki iki kavram gibi anlaşılabilir ancak tam olarak aynı şey değildir. Rölik kültürü, hem Hz. İsa'nın hem de azizlerin fiziksel kalıntılarının veya onlarla ilişkilendirilen eşyaların kutsal sayılıp saygı görmesiyle ilişkili iken, azizler kültürü, daha çok Hıristiyan azizlerinin kutsal figürler olarak saygı görmesini ifade eden daha geniş bir terimdir.³¹⁷ Bu itibarla, Roma dönemindeki hac yolculuklarının ana motivasyonlarından biri de, şehitlikler ve şehitlerin rölikleri kadar, yaşayan azizleri de ziyaret etme arzusudur. Kudüs özelinde bu arzu, dünyevileşen "kutsal" mekanları görme isteğinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Zira,

³¹³ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 42.

³¹⁴ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 42.

³¹⁵ İznik Konsili, VII. Kanon.

³¹⁶ Ehrman, Jacobs, *Christianity in Late Antiquity 300–450 C.E.*, 5.

³¹⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Brown, *The Cult of the Saints*.

bu mekanların artışı hac ve manastır pratiklerini beslemiş; bu pratikler de, hem şehitlikleri ve rölükleri hem de manastırlarda halihazırda yaşayan aziz kabul edilen keşişleri görme isteği uyandırmıştır.

Hristiyanlık tarihi boyunca azizler ve şehitler, Tanrı katında aracılık yapabilen “kutsal” kişiler olarak kabul edilmiş ve mucizeler aracılığıyla dünyada iş başında olan Tanrı’nın gücüne dair kanıt sağladıklarına inanılmıştır.³¹⁸ Nitekim, Kudüs’teki kutsal mekanlar, Hz. İsa’nın hayatıyla doğrudan bağlantılı olduğu için önem taşısa da, mucizeler genellikle azizlerle ilişkilendirilmiş ve azizler, Tanrı’nın bir aracı olarak görülmüştür.³¹⁹ Dolayısıyla bu figürlerin yaşadığı her yer, kutsal bir mekan ve bireysel kurtuluşun gerçekleşebileceği bir alan olarak görülmüştür. Manastırlarda, hücrelerde, mezarlarda veya sütunlar üzerinde yaşayan azizler, kutsal alanların ağını genişletmiş ve Hristiyan algısında tanrısal gücün merkezi haline gelmişlerdir.³²⁰

Hristiyanlar için, bu azizlerle karşılaşmak veya onların kıyafetlerine ya da mezarlarına dokunmak, zamanla sistemleşerek bir kült haline gelmiş ve bu kült kapsamında onlara dualar edilmiş, yortu günleri kutlanmış; kalıntıları ve hatta hayatlarıyla ilgili anlatılar dahi kutsal görülmüştür. Örneğin, 35 ila 42 yıl boyunca Suriye’de bir sütunun üzerinde yaşayarak farklı bir inziva türüne öncülük eden Aziz Symeon Stylites (390-459)’e bir hac ziyareti için, Araplar, Persler ve Ermeniler’in ve ayrıca İtalya ve İspanya’dan, Galya’dan ve Britanya’dan birçok Hristiyan’ın geldikleri aktarılmaktadır.³²¹ Vefatından sonra da sütunun bulunduğu bölgeye, Konstantinopolis’teki Ayasofya ile neredeyse aynı büyüklükte olan, Deyr Siman/Siman Kalesi adında devasa bir manastır-kilise kompleksi inşa ettirilmiş ve sütun, yapının ana merkezinde korunmuştur.

Her ne kadar Erken Roma hac geleneğinin gelişiminde, Symeon Stylites gibi “kutsal” kişiler ve onun sütunu gibi aziz kültüne dahil kalıntılar, İncil ile ilişkilendirilen büyük kutsal mekanlara kıyasla hem zaman hem de önem açısından ikincil konumda olsa da³²², Kudüs’te IV. yüzyıldan itibaren gittikçe artış gösteren azizler kültü, bazı din adamları tarafından ziyaretler için daha birincil; hatta ana motivasyon görülmüştür. Bunun birincil kaynaklarda geçen örneklerine VI. yüzyıldaki “İkinci Kudüs”

³¹⁸ “Christianity,” *Encyclopedia Britannica*.

³¹⁹ Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 189.

³²⁰ Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 187.

³²¹ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 4

³²² Vikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, 6.

tartışmalarında değineceğim. İkincil kaynaklara bakıldığında ise kutsal yerlere ilişkin Hristiyan fikrinin kökenlerini tartıştığı önemli makalesinde Markus, Constantinus sonrası dönemde yeni kültlerin, şehitlerin mezarlarına saygı gösterme ve onları ziyaret etme gibi eski uygulamalarla çok hızlı bir şekilde birleştiğini ve bu birleşmenin bizi iki kültün yakınlığı üzerinde düşünmeye itmesi gerektiğini öne sürmektedir.³²³ Yani Markus’a göre, erken Hristiyan gelenekte zaten mevcut olan azizler kültü, IV. yüzyılda Kudüs’ün görkemli kiliselerinin inşasıyla birlikte, dünyevi mekanlara kutsallık veren yeni kült ile birleşmiş ve yerellikten evrenselliğe taşınmıştır.³²⁴ Frank ise, Geç Antik Çağ’daki Hristiyan hacıların kutsal mekanlara yaptıkları ziyaretlerin hacıyı tek ve sabit bir hedefe yönlendiren “doğrusal” modele uyduğunu, ancak kutsal kişilere yapılan yolculukların, açık uçlu, dairesel yolculuk türüne daha yakın olduğunu savunmaktadır.³²⁵ Ancak yine de, bu iki türün Hristiyan bir hacı için net bir şekilde geçerli bir ayrıma sahip olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Örneğin, hacı Egeria şöyle aktarmaktadır:

[Haran’daki piskopos] bize başka birçok şey anlatma nezaketinde bulundu; aslında diğer kutsal piskoposlar ve keşişler de öyle yaptılar. Konular her zaman ya Tanrı’nın Kutsal Yazıları ya da kutsal keşişlerin yaptıkları işlerdi—ister artık aramızda olmayanların gerçekleştirdiği mucizeler olsun, ister bugün hâlâ hayatta olanların, özellikle de çilecilerin yaptıkları şeyler. Çünkü şunu bilmenizi isterim, sevgili kız kardeşler, keşişlerin sohbeti her zaman ya Tanrı’nın Kutsal Yazıları ya da büyük keşişlerin yaptıkları işler hakkındadır.³²⁶

Frank’ın dediği gibi, Egeria’nın, konuşmaların yalnızca iki konuyu; kutsal yazılar ve keşişlerin yaptıkları işleri ele aldığına yaptığı vurgu, hacıların kutsal mekanları ve kutsal kişileri İncil ile ne kadar yakından ilişkilendirdiğini hatırlatmaktadır. Aslında, kutsal kişilere yapılan hac yolculukları, kutsal mekanları ziyaret eden hacıların izlediği güzergahlardan çok daha sistematik olmamakla birlikte, her iki tür yolculuğun da ardında yatan temel arzu, İncil’i daha canlı bir şekilde deneyimlemektir.³²⁷

3.1.5.3. Manastırlar

³²³ R. A. Markus, “How on Earth Could Places Become Holy?: Origins of the Christian Idea of Holy Places,” *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 3 (1994): 268, <https://doi.org/10.1353/earl.0.0110>.

³²⁴ Markus, “How on Earth Could Places Become Holy?,” 268.

³²⁵ Georgia Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (University of California Press, 2000), 10.

³²⁶ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.4

³²⁷ Frank, *The Memory of the Eyes*, 11.

IV. yüzyılın başlarında Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşa ve adanışıyla başlayan Kudüs ve civarındaki kutsal yapıların inşa ve ihya faaliyetleri, hem batıdan hem doğudan birçok Hristiyan hacı ve din adamının ilgisini çekmeye başlamış ve üretimi ve dağılımı gittikçe çoğaltılan kutsal kalıntılarla doğrudan bir bağ kurma isteği ile daha da perçinlenmiştir. Kutsal toprak fikri altında gerçekleştirilen ihya politikalarının, hac faaliyetlerinden sonra, Kudüs'ün sosyo-dini yapısını şekillendirmede en önemli sonucu ise, Kudüs ve çevresinde manastır hayatının gelişmesidir. Zamanla, Kudüs'e yönelik hac akışının hem bir sebebi hem de bir sonucu olarak, başta hac rotaları üzerinde daha sonra ise çöllerde gelişme gösteren manastır yaşamı, Kudüs'ün kutsal bir şehir olarak yükselişinde hac faaliyetlerinden sonraki en önemli yapıtaşdır.

Manastır yaşamı, köken itibarıyla III. yüzyılda Mısır'da gelişen uygulamalara bağlanmaktadır. Burada “çöl babaları” olarak bilinen din adamları, toplumsal ve siyasal çalkantıların yanı sıra giderek dünyevîleşen ve karmaşıklaşan kilise ortamından uzaklaşmak amacıyla, çölde ya da dağlarda münzevi bir hayatı tercih etmişlerdir. Bu geri çekiliş, bir yandan dünyevî yüklerden arınma arzusunu, diğer yandan ise kurtuluş arayışını ifade etmektedir. Mısır'da Aziz Antonius (251-356) öncülüğünde başlayan bu yaşam tarzı, Aziz Pachomius gibi ilk öncü keşişlerin etkisiyle hız kazanmış ve kısa sürede, Mısır'dan Suriye, Filistin ve Anadolu'ya yayılmıştır. Erken Hristiyanlıkta hakim olan bu inziva anlayışı, zamanla kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Özellikle İmparator Constantinus sonrasında manastır sistemi hızla Hristiyan Roma İmparatorluğu'nun sosyal ve dini dokusuna yerleşmiş; tıpkı hac yolculuklarında olduğu gibi, kutsallık atfedilen mekanlar etrafında şekillenen bir kurum halini almıştır. Tural'ın deyişiyle, “Geç Antik Çağ'ın bir icadı olan Hristiyan manastırcılığı, eski Akdeniz dünyasının son büyük sosyal tecrübesi olarak telakki edilmiştir.”³²⁸

İmparatorluk dönemi boyunca çeşitli toplulukların kendi kurallarına göre münzevi bir yaşam benimsediği manastırlarda, IV. yüzyıla kadar münzevilerin sayısının 5000'e ulaştığı tahmin edilmektedir.³²⁹ Her ne kadar bu ilk manastırların fiziksel olarak Mısır'da inşa edilmiş olduğu bilinse de, Yahudi mistisizminden temelini alan ilk iki yüzyıldaki bireysel mistik Hristiyan hareketleri, Yeni Ahit'teki referanslarla desteklenmiş ve bu

³²⁸ Murat Tural, “Geç Antik Çağ'da Hristiyan Eğitiminin Ruhu ve Manastırlarda Eğitim Anlayışı,” *International Journal of Humanities and Education*, no.3/2, (2017): 253–277, 261.

³²⁹ Salime Leyla Gürkan, “Manastır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Ocak, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/manastir#1>.

dönem, manastırcılığın erken dönem bireysel mistik uygulamalarıyla şekillenmiştir.³³⁰ Ardından, teorik ve pratik temellerin, kilise babalarından Origenes tarafından atıldığı savunulan Baş, Origen'in, İskenderiyeli Klement'e kadar dayanan, ancak esas olarak kendisinin kurguladığı *paideia* (eğitim) kuramıyla münzevi hayat kavramını temellendirdiğini ifade etmektedir. Bu, bireysel münzevi yaşam fikrinin ise, özellikle Mısır'da topluluk halinde yaşanan manastırcılığa dönüştüğünü ileri süren Baş, bu süreçte bireysel mistik pratiklerin yerini düzenli ve ortak bir manastır hayatının aldığını savunmaktadır.³³¹ Ryrie'e göre ise, inziva yaşamı fikri, kökenlerini, Yahudiye çölünde bulunan Hz. İsa'nın şeytan tarafından kandırılmaya çalışıldığı iddia edilen 40 gün boyunca tüm vaktini oruç ve ibadetle geçirdiği ve onu takiben bazı din adamlarının buralarda münzevi bir şekilde yaşamaya başladığı ilk zamanlardan almaktadır. Bu sebeple ona göre, tüm manastır hareketine, Yahudiye çölleri, bir "arkaplan ve ilham kaynağı"³³² olmuştur denilebilir. Chitty de paralel olarak, "Yahudiye çöllерinin kendisi böyle bir yaşama yapılan bir çağrıdır. Oradaki hatıralar,...Elyasa, İlyas ve Vaftizci Yahya ve....İsa'nın şeytan tarafından kandırılmaya çalışıldığı günlere götürmektedir....Bu toprakları, uzun süre boyunca üzerinde yaşayan münzevileri olmadan düşünmek zordur."³³³ demektedir. Zira ona göre, Hristiyan manastırcılığının ardındaki en büyük saik, çile ve duayla geçirilen bir hayat tarzıyla Tanrı'yı arama ve razı etme arzusudur; zira manastır hayatına talip olan keşişler ve rahibeler, Tanrı'dan kişisel bir çağrı aldıklarına inanmaktadırlar.³³⁴

Bu fikirler ışığında, her ne kadar manastır fikrinin kökenleri, -Hristiyanlığın birçok dinamiğinde olduğu gibi- Yahudilik'le etkileşim halinde olsa ve ilk örnekleri de Mısır'da bulunuyor olsa da, Kudüs'ün semavi "kutsallığı" ile birleşen yeni dünyevi hafıza mekanları, IV. yüzyıldan itibaren birçok hacı ve keşişi şehre çeken benzersiz bir motivasyon haline getirmiştir. Yani, Erken Hristiyanlık döneminde, basitçe dünyadan kopmak ve/veya dünyevileşen kiliseden uzaklaşmak maksadıyla ortaya çıkan manastır hareketi, "kutsal toprak"ların fiziksel olarak ihya ve inşasıyla, zaman içerisinde Kudüs'te yoğunlaşmış ve burada daha toplumsal bir boyut kazanmıştır. Nitekim, VI. yüzyılın en

³³⁰ Bilal Baş, *Çölü Fethetmek, Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*, (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 51.

³³¹ Bilal Baş, *Çölü Fethetmek*, 51.

³³² Alexander Ryrie, *The Desert Movement: Fresh Perspectives on the Spirituality of the Desert*, (Canterbury Press, 2011), 75.

³³³ Ryrie, *The Desert Movement*, 75.

³³⁴ E. A. Livingstone ve Elizabeth A. Livingstone, "monasticism", *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, (Oxford University Press, 2013).

önemli manastır tarihçilerinden, keşiş Skythopolis’li Cyrillus’un (525-558), Kudüs adına “tüm dünyanın gözü ve ışığıdır”³³⁵ ve “biz, Kudüs sakinleri, sanki, her gün kendi ellerimizle bu kutsal yerler aracılığıyla gerçeğe dokunuyoruz”³³⁶ demesi ve Kudüs adına kullandığı “kiliselerin annesi”³³⁷ şeklindeki ifadesi, VI. yüzyılın ortalarında, keşişler için Kudüs’te bulunuyor olmaya dair nasıl bir algıya sahip olunduğunun önemli göstergelerdendir. Wilken, ilişkili olarak, “daha önceki Hristiyan geleneğinde, semavi Kudüs ‘inançlıların annesi’ydi; ancak, Yahudiye keşişleri için, dünyevi Kudüs’ün kilisesi, ‘kiliselerin annesi’ydi” diyerek, Kudüs ve Yahudiye Çölü’nün Hristiyan keşişleri için, “mükemmel bir apostolik makam” olduğunu ifade etmektedir.³³⁸ Zira, Yeni Ahit’te geçen “Oysa semavi Yerus̄alim özgürdür, annemiz odur”³³⁹ ayeti, “kiliselerin annesi” ünvanının, semavi Kudüs adına teolojik kaynağını göstermeye yetmektedir. Bu sebeple, Hristiyanlığın doğduğu Kudüs’ün, taşıyor olduğu ilk ve ana kilise özelliği de, semavi anlayıştan dünyevi Kudüs anlayışına geçişle, -tıpkı pek çok diğer dinamikte olduğu gibi- dünyevi Kudüs’e atfedilmiş ve şehri -yer yer Sion dağıyla, yer yer tamamen-, “kiliselerin annesi” olarak anmıştır. Bu, hiç şüphesiz ki, hac faaliyetleri ve manastırların “kutsal topraklar”daki akışının ve yapısallaşmasının ana sebeplerinden olmuştur. Denildiği gibi, “Onları (keşişleri) önce Filistin’e çeken, sonra da kalmalarını sağlayan şey her zaman kutsal şehir olmuştur.”³⁴⁰ Bu itibarla, hem Eski ve Yeni Ahit’te övülen semavi Kudüs’ün, hem de erken Hristiyanlık ve havarilere ilişkin hafıza mekan ve kalıntılarından ötürü dünyevi Kudüs’ün sahip olduğu “mükemmel apostolik makam”ın, birçok keşiş için benzersiz bir motivasyon olduğu açıktır.

Dolayısıyla, manastırların imparatorluk boyunca yayılım ve artışın içerisinde en büyük payı, bölgenin Kudüs merkezli kutsallaşma sürecinin bir parçası olarak, Kudüs şehir merkezi, Yahudiye Çölü³⁴¹ ve Ürdün Vadisi’ndeki bölgeyi kapsayan çevre oluşturmaktadır. Wilken’in dediği gibi, “Mısır, Suriye, Kapadokya ve Ermenistan’da bol

³³⁵ Robert L. Wilken, “Loving the Jerusalem Below”, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde, haz. Levine, 244.

³³⁶ Wilken, “Loving the Jerusalem Below,” 244.

³³⁷ Wilken, “Loving the Jerusalem Below,” 244.

³³⁸ Wilken, “Loving the Jerusalem Below,” 246.

³³⁹ Galatyalılar, 4.26

³⁴⁰ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism: Eastern Tradition*, (T&T Clark, 2020), 83.

³⁴¹ 1.Çöl kelimesi, bu dönemdeki keşişler tarafından, manastırlar söz konusu olduğunda, coğrafi bir yer olarak değil, bir münzevinin inzivaya çekildiği herhangi bir bölgeye atfen kullanılmaktadır. (Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xiii.)

2.Yahudiye Çölü (ing. *The wilderness of Judea, the Judean Desert*) olarak adlandırılan bu bölge, Kudüs’e ve Beytüllahim’e uzanan Hebron/El Halil tepelerinden 15 mil (24,14 km) uzaklıktaki alandan, güneyde Ürdün nehri ve Ölüdeniz’e kadar uzanan geniş bir alanı ifade etmektedir.

miktarda çöl vardı, ancak yalnızca bu çöle ‘Kudüs çölü’ veya ‘kutsal şehrin doğusundaki çöl’, ‘kutsal şehrin çölü’ veya basitçe ‘sevgili çöl’ deniyordu.”³⁴² Kudüs şehir merkezi ve Yahudiye çöllerinde gelişen manastır hayatı, kronolojik olarak, IV. yüzyılda kuruluş aşaması, V. yüzyılda gelişme aşaması, V. yüzyılın sonundan VII. yüzyılın başına kadar olan zirve aşaması ve VIII. yüzyıldan itibaren düşüş aşaması olarak dört temel aşamaya ayrılmaktadır.³⁴³ Bu aşamaların ilkinde, yani kuruluş safhası olan IV. yüzyılda, bölgedeki ilk manastır yapılanmaları, dışarıdan Kudüs’e gelen ve yerleşen keşişlerin kurduğu manastırlardan oluşmaktadır. Bu dönemin kurucu isimleri ise, Yahudiye Çöl’ünde ilk manastırı kuran Chariton³⁴⁴ ve ardından Zeytindağı ve Beytüllahim gibi bölgelerde çeşitli manastırlar kuran Romalı aristokrat keşişlerdir. Bu keşişlerin kurduğu manastırlar, kendilerinden sonraki gelişmelere öncülük etmiş ve İslâm döneminde de devam edecek “kutsal toprak” manastırcılığının yapı ve işleyişine ait ilk temelleri atmışlardır.

3.1.5.3.1. Kudüs Manastırlarının Yapısı ve Kadın Patroniçeler

Filistin bölgesindeki bilinen en eski manastır biçimi, IV. yüzyılda, Filistin’in ilk manastır kurucusu olarak kabul edilen Hilarion³⁴⁵ ve Chariton tarafından Gazze ve Yahudiye çölünde kurulmuştur. İlk örneği Chariton tarafından kurulan Yahudiye bölgesindeki manastır yapılanmalarını yerleşke olarak ikiye ayıracak olsak, bir kısmının Kudüs şehir merkezi ve kalabalık hac rotalarının hemen yanbaşıında inşa edilmişken, bir kısmının daha münzevi bir hayat vaad eden Yahudiye çölünde ve kırsal alanlarda kurulduğu görülmektedir.

Kentsel manastırcılık olarak da ifade edilebilecek Kudüs ve hac rotalarının yanbaşılarındaki manastır faaliyetlerine ilişkin, çöl ve kırsal manastırcılığa göre, daha az birincil ve ikincil kaynak bulunmaktadır. Yine de Kudüs kent manastırcılığı için bilinen şu ki; “Bu manastırların çoğu Kudüs’teki Hristiyanlar için en saygıdeğer üç mekân olan

³⁴² Wilken, “Loving the Jerusalem Below,” 50.

³⁴³ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, (Yale University Press, 1992), 10.

³⁴⁴ Constantinus öncesi Hristiyanlara yönelik zulmün olduğu tarihlerde Konya’dan Kudüs’e hac yapmak için kaçan ve burada, bireysel inziva ve toplumsal keşişlik hayatını birleştiren *laura* sisteminin ilk kurucusu kabul edilen keşiştir. Doğum ve ölüm tarihi net değildir. Üçüncü yüzyılın ortalarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Ölümüne kadar Faran, Douka ve Souka’da üç manastır kurmuştur. Bu olaylar, onun kurduğu manastırlardan birinde yaşayan bir keşiş tarafından altıncı yüzyılda yazılan bir biyografide anlatılmıştır. Bu metnin, bu manastır topluluklarının büyüyen keşiş yerleşimleri ağı içindeki yerini pekiştirmek amacıyla kaleme alındığı düşünülmektedir. (Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 83.)

³⁴⁵ 291-371 yılları arasında yaşamış ve Mısır modelini takip ederek Gazze’ye yakın bir çölde ilk münzevi manastır yapısını kuran, Gazze’li keşiş. Hakkındaki tek bilgi kaynağı, Hieronymus tarafından Latince olarak yazılan *Vita Hilarionis*’tir.

Kutsal Kabir, Zeytin Dağı ve Sion Dağı'na bitişik ya da yakındır.”³⁴⁶ Birincil kaynakların ve arkeolojik bulguların yetersizliği ve dolayısıyla ikincil çalışmaların daha az olduğu kent manastırcılığına dair bilgilerimiz sınırlı olsa da, kent manastırcılığı, IV. yüzyıldaki kuruluş aşamasından, V. yüzyılın ortalarına kadar daha fazla faaldir.

Manastır faaliyetlerinin aslan payını oluşturan çöl ve kırsal manastırcılık ise, V. yüzyıldan itibaren ancak parlak dönemini yaşamaya başlamıştır. Doron Bar'ın ifade ettiği gibi,

Roma döneminin ilk yarısında manastır inşaatları öncelikle Filistin'in şehirlerinde ve kutsal alanlarında yoğunlaşırken, kırsal bölgelerde Hristiyan dini inşaat faaliyetleri nispeten nadirdi. Roma döneminin ikinci yarısında, ithaf yazıtlarının da gösterdiği gibi, bu eğilim tersine dönmüş ve yaklaşık 450 ile yaklaşık 640 yılları arasında inşa edilen manastırların çoğu Filistin'in kırsal bölgelerinde yer almıştır.³⁴⁷

Bar, kırsal manastırcılığı da, uzak çöllerde bulunanlar ile köylere yakın bulunanlar olarak ikiye ayırarak, “Pek çok manastırın, başta Yahudiye Çölü ve Güney Sina olmak üzere ıssız yerlerde bulunduğu doğru olsa da, şaşırtıcı derecede çok sayıda manastır kırsal köylerin yakınına inşa edilmiştir.”³⁴⁸ demektedir. Bar'ın “fiziksel olarak daha az izole ve sosyal olarak daha entegre” şeklinde tanımladığı kırsal yaşam alanlarına yakın yerlerdeki manastırcılığın, keşişler ve yerel halk arasında bir iletişim doğurduğunu ve arkeolojik bulguların, bu iki grup arasında yakın ilişkiler olduğuna dair kanıtlar sunduğunu ifade etmektedir.³⁴⁹ Manastırların oluşum süreci, ister çöl bölgelerinde ister kırsal alanlarda olsun, benzer şekilde gerçekleşmiştir. Bir keşiş, bir su kaynağı yakınında bir mağarada veya kulübede yaşamaya başlar, ardından zamanla, diğer keşişler ona katılır ve bir topluluk oluşurdu. Çoğunlukla bağışlar ve keşişlere ait miras malları vasıtasıyla, kalmak için hücreler, ibadet odaları ve su sarnıçları inşa edilirdi.³⁵⁰

Yahudiye bölgesi manastır yaşamının izlerini bize ulaştıran yazılı ve arkeolojik kaynaklar, Kudüs ve çevresindeki kent manastırcılığından bize daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Bu kaynaklara bakıldığında, genel olarak Yahudiye çöl manastırcılığının, yerel topluluklardan ve kutsal mekanlardan tamamen ayrılmış bir yapılaşma olarak

³⁴⁶ Haim Goldfus, “Urban Monasticism and Monasteries of Early Byzantine Palestine,” *ARAM Periodical*, no. 15, (2003): 75, <https://doi.org/10.2143/aram.15.0.504526>.

³⁴⁷ Doron Bar, “Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine,” *Harvard Theological Review* 98, no. 1 (2005): 63. <https://doi.org/10.1017/s0017816005000854>.

³⁴⁸ Bar, “Rural Monasticism as a Key Element,” 63.

³⁴⁹ Bar, “Rural Monasticism as a Key Element,” 61.

³⁵⁰ Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (Dumbarton Oaks, 1995), 3.

karşımıza çıkmadığı görülmektedir. Aksine, bir sonraki bölümde göreceğimiz V. yüzyılın önemli manastır keşişlerinden Euthymius'un Kudüs-Eriha yolu üzerinde kurduğu ve Sabas'ın Kudüs'ün kuzeydoğusundan başlayan ve Ölüdeniz'de sonlanan Kidron vadisi üzerinde kurduğu meşhur Mar Saba adıyla bilinen manastırı, Yahudiye çöl manastırlarının, kutsal mekanlara ulaşma izin veren bölgelerde kurulduğuna dair verilebilecek birkaç örnektendir. Binns'in dediği gibi:

Çölde manastırlar kurulduğunda bile, Kutsal Şehir ile ilişkilerini korudular. Daha büyük manastırlar Kudüs'e yakındı, böylece rahipler şehre kolayca ulaşabiliyorlardı. Manastır alanlarının araştırmaları, bunların patika yollarıyla birbirine bağlı olduğunu ve çoğunun Kudüs'e yürüme mesafesinde olduğunu gösteriyor. Manastırların ilk kurucusu Euthymius, kırk günlük oruç dönemini paneremos veya uçsuz bucaksız çölde dolaşarak geçirmeyi sevdiği için çölü iyi tanıyordu. Yine de manastırını kurduğunda, Kudüs ve Eriha'yı birbirine bağlayan ana karayolundan birkaç yüz metre uzaklıkta, şehirden sadece yedi mil uzaklıkta bir yer seçti. Yakınlarda başka manastırlar da vardı. Kudüs'ün birbirine bağlı bir manastır banliyösünü oluşturluyorlardı.³⁵¹

Şüphesiz ki bu ilişkinin en belirgin sebebi, yukarıda bahsettiğim üzere, Filistin manastırcılığının, diğer bölgelerdeki manastırlardan farklı olarak kutsal toprak merkezli bir yapılaşma olmasıdır. Gazze ve Kudüs bölgesi manastırcılığını karşılaştıran Perrone'nin dediği gibi, “ancak Yahudiye Çölü'ndeki keşişlerin manevi yaşamını kucaklayan daha samimi bir ufuk daha vardır ki, *Chariton'un Yaşamı*'nda belirtildiği gibi, orayı ‘İlyas ve Vaftizci Yahya'nın yeri’ olarak görürler: Bu, onların İncil ile olan ilişkilerinin ve onunla yakından bağlantılı olan dualarının çizdiği ufuktur.”³⁵² Birçok tarihçinin kabul ettiği bu görüşe göre, eğer Kudüs'ün Hristiyanlar için yeni oluşan kutsal kimliği olmasaydı, kutsal mekanların etrafında gelişen bir manastırcılıktan bahsedemezdik. Özellikle Yahudiye çölündeki manastırların kuruluş gayesinin bir parçası olan kutsal Kudüs ve diğer hafıza mekanları ile yakından ilişki kurma isteği, bu yapıları kutsal bölgelerle kopmayan bir iletişimde tutmuştur. Nitekim, çöl manastırları dahil, Kudüs bölgesindeki manastırlar genellikle kutsal mekanlarla bağ kurmaya izin verecek şekilde yakın veya bağlantılı bölgelerde kurulmuştur.

Yine de, kaynaklardan aldığımız bilgilere göre, imparator Constantinus sonrası dönemde Filistin bölgesinde manastır faaliyetlerinin kuruluş ve gelişim dinamikleri

³⁵¹ Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 83.

³⁵² Lorenzo Perrone, “Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaean Desert: a Comparison of Their Spiritual Traditions.” *Proche-Orient Chrétien* 62, no. 1 (2012): 15, <https://cris.unibo.it/handle/11585/154543>.

yalnızca dini motivasyonlarla gerçekleştirilen yerleşmelerle sınırlı değildir. Birçok kişi ve grup için dini motivasyonla mezcolmuş ekonomik ve siyasi şartlar veya kaygılar da manastır hayatını tercih etme adına önemli sebepler haline gelmişlerdir. Nitekim, imparatorluğun genelinde görülen daha erken dönem manastır yapılanmaları da, yalnızca “Hıristiyan idealizminin somut bir sonucunu” değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi baskı ortamında, din adamlarının kendilerine maddi ve manevi sığınaklar yaratmaya çalıştıkları “sosyo-politik bir tepki”yi yansıtmaktadır.³⁵³ Ancak bunları birbirinden ayırt etmek veya hangi motivasyonun bir diğerinden kim için daha geçerli olduğunu belirlemek oldukça zordur ve gerekli de değildir. Zira bu araştırmanın kapsamı, Filistin manastırcılığının her yönden detaylı bir incelemesini değil, manastırların ve hac yolculuklarının, Kudüs’ün kutsal bir Hıristiyan şehrine dönüşümündeki etkisini incelemeyi içine almaktadır. Şöyle ya da böyle her hac yolculuğu ve manastırcılık faaliyeti dini bir söylemle bezenmiş, -ki dini motivasyondan tamamen bağımsız olduklarını söylemek veya ispat edebilmek mümkün değildir- ve en önemlisi sayıları arttıkça Kudüs’ün kutsal kimliğini beslemiş ve yüceltmıştır.

3.1.5.3.1.1. *Laura ve Coenobium*

Filistin manastır yaşamını biçim olarak en genelde ikiye ayırmak mümkündür: eremitik yani münzevi yaşam ile cenobitik³⁵⁴ yani ortak yaşamdır. Filistin’in ilk münzevi keşişi olarak kabul edilen Hilarion, IV. yüzyılda, eremitik manastırcılığın ilk örneklerini Gazze bölgesinde, Yahudiye çölü manastırcılığının kurucu ismi kabul edilen Chariton³⁵⁵ ise, Faran, Douka (*Deir al-Quruntul*) ve Souka’da (Eski *Laura*) cenobitik manastırcılığın ilk örneklerini kurmuştur. Ancak Kudüs ve Yahudiye çölündeki cenobitik manastırcılık da yapısal olarak kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: *lauralar* ve *cenobiumlar*.

En eski tarihi erken IV. yüzyıla tarihlenen; tek bir papaza bağlı, farklı kulübelerde yaşayan münzevilerin oluşturduğu birlik³⁵⁶ olan *lauralar*³⁵⁷, her ne kadar eremitik

³⁵³ Perrone, “Byzantine Monasticism,” 83–85.

³⁵⁴ Toplumdan tamamen soyutlanarak inzivaya çekilme anlamında kullanılan eremitik manastırcılığın aksine, ibadet ve ortak yaşamı birleştiren toplumsal bir manastırcılık türüdür.

³⁵⁵ Büyük *lauraların* en eskisi, Eski *Laura* veya Souka olarak da bilinen Chariton manastırıdır. Manastır, III. yüzyılın sonlarında Kudüs’ün 15 km güneyinde kurulmuştur. Sitede en az otuz beş hücrenin kalıntıları bulunmuş, bunların çoğu çekirdek kompleksinin güneyinde yoğunlaşmıştır. (Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 23–4.)

³⁵⁶ F. L. Cross, “Iavra”, *The Oxford Dictionary of Christian Church*, (Oxford University Press, 1997), 959.

³⁵⁷ Yunanca: *λαύρα*, kelimenin tam anlamıyla “sokak” veya “yol” anlamına gelmektedir; muhtemelen keşiş hücreleri arasındaki dar patikayı ifade etmektedir. (Patrich, *Sabas*, 3.)

manastırlar kadar inziva içermiyorsa da, *cenobium*lara³⁵⁸ göre daha münzevi bir manastır deneyimi sunmakta ve bu sebeple yarı-eremitik olarak adlandırılmaktadır. Yarı-eremitik manastırcılığın ortak unsurları arasında, ana kurumlarla idari bağlantıları olmayan ve dış hiyerarşileri olmayan gevşek bir örgütsel yapı bulunmaktadır.³⁵⁹ Denildiği gibi her iki manastır türünün de kendine özgü özellikleri oldukça nettir: Bir *laurada*, münzeviler hafta boyunca birbirinden uzak hücrelerde yaşamakta, ve yalnızca cumartesi ve pazar günleri, merkezinde bulunan kilisede toplu dua ve yemek için bir araya gelirlerken, bir *coenobium*da, keşişler her gün kilisede ve yemekhanede toplanmaktadır.³⁶⁰ *Lauralardaki* esnek düzenleme, bir keşişin daha münzevi bir biçime geçmesine de olanak tanımaktadır; *lauradaki* bir keşiş, daha uzak bir mağaraya yerleşebilir veya özellikle Büyük Perhiz döneminde dua etmek için çöle çekilebilmektedir. Yalnız bir yaşam sürmenin zorluklarına ve pratik zorluklarına yönelik bu çözüm, kilisenin diğer bölümlerinde de izlenmiştir. Ancak *cenobium*larda keşişler birlikte yaşamakta, genellikle birkaç kişi bir hücreyi veya odayı paylaşarak, manevi gelişimlerini, başkalarıyla yakın yaşamın getirdiği sınavlar ve zorluklar aracılığıyla deneyimlemektedirler.³⁶¹ Yine de her iki manastır yapısında da günlük program, dua ve fiziksel çalışma arasında bölünür ve *lauralarda* fiziksel üretimler hücrede yapılmaktadır.³⁶² Daha sonraki dönemlerde, *laura* terimi, bu *laurite* yaşam tarzının yanı sıra, *cenobitic* manastırlara da genişletilmiştir.

Bir *lauranın* gelişme süreci, *laura* tarihçisi olarak da bilinen Skythopolis’li Cyrillus tarafından detaylı bir şekilde anlatılmıştır: Uygun bir mağaranın keşfi, yerel çobanlarla temas, manastırın büyümesi ve sonunda dağılmış rahiplere hizmet etmek için merkezi binaların inşa edilmesidir.³⁶³ Hücrelerin düzenlemesi, manastırın genellikle suyun en sık bulunduğu derin vadilere inşa edildiği Yahudiye çölünün manastırlarına uygundur. Keşişler, uçurumun yüzündeki mağaralara yerleşmişler veya kendi kulübelerini inşa etmişlerdir. Zira buralar, yaşamak, çalışmak ve dua etmek için yerlerdir. *Laura* sistemine göre, keşişler çevrede yetişen bitkilerle, bölgede sürülerini otlatan çobanların getirdiği yiyecek hediyeleriyle ve batıdaki köylerde el sanatlarının satışından elde edilen gelirle geçinmekte ve hafta sonu topluluğun merkezinde bir araya

³⁵⁸ *Coenobium*, Yunanca:κοινóβιον, kelimenin tam anlamıyla “ortak yaşam” manasına gelmektedir. (Patrich, Sabas, 3.)

³⁵⁹ A. Bharati ve William Johnston, “monasticism”, *Encyclopedia Britannica*, son güncelleme 17 Aralık, 2023. <https://www.britannica.com/topic/monasticism>.

³⁶⁰ Patrich, Sabas, 3.

³⁶¹ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 86.

³⁶² Patrich, Sabas, 3.

³⁶³ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xvi.

gelmektedirler. Bu bir araya geliş, hem ibadet ve ortak yemek yemek, hem de bir önceki hafta üretilen hasırları, sepetleri ve diğer el sanatlarını yiyecek ve hammadde karşılığında takas etmek içindir.³⁶⁴ Dolayısıyla, hafta içi ibadetle meşgul olup, hafta sonları birliğin merkezinde bir araya gelen keşişler, hem ibadet etmekte hem de bir önceki hafta ürettikleri malların ve yiyeceklerin ticaretini yapmaktadırlar. Bu sebeple yapılar, özellikle ekonomik zorluklar sebebiyle evlerini terk eden köylüler için hem ibadet yeri hem de çalışıp hayatını temin edebileceği bir işyeri olarak işlev görmektedir.³⁶⁵ Bu açıdan, burada kalan keşişlerin bahsi geçen mal uygulaması ve kendilerini sistemin kuralları ve başındaki keşişin denetimi itibarıyla kontrolde tutma zorunlulukları, bu yapıları zamanla daha da güçlendirmiş ve istikrara kavuşturmuştur.³⁶⁶ Hatta bu sebeple, sağlam bir çekirdek özelliği kazanan bu merkezi uygulamanın, Roma'dan İslâm dönemine geçişte, manastırların ayakta kalmasına yardımcı olan en büyük etkenlerden biri olduğu iddia edilmektedir.³⁶⁷ Zira, buralarda yaşayan keşiş ve din adamlarının yalnızca dini pratiklerini güçlendirebilmelerinden dolayı değil, kendi ekonomik kaynaklarını kendileri temin edebilmeleri imkanından ötürü bu yapılar içerisinde bulunmaya devam etmişlerdir. Nitekim Yahudiye çölündeki bu yapıların en önemli özelliklerinden biri, keşişlerin neredeyse hiçbir zaman susuz kalmamasıdır. Ya doğrudan su kaynaklarının etrafına kurulmuş olması ya da içerisinde yağmur sularının depolanarak kullanılması, manastırların çölde olma dezavantajını ortadan kaldırmış ve birçok münzeviyi kendine çekmiştir. Bu açıdan *laura* sisteminin, ileride göreceğimiz üzere, Kudüs'ün İslâm döneminde dahi hala toplumsal düzeyde Hristiyan kimliğini muhafaza etmesi açısından oynadığı rol oldukça büyüktür.

Yahudiye çölündeki manastır kurucuları, en başta, manastır topluluklarının, bir *laura* mı yani, daha münzevi keşişlerden oluşan bir manastır mı, yoksa bir ortak yaşam manastırı yani *cenobium* mu şeklinde inşa edilmesi gerektiğine karar verirlerdi.³⁶⁸ Bununla birlikte, *lauraların cenobiuna* göre gevşek ve rahat yapısı, topluluk içinde çeşitliliği de teşvik etmiştir. Nitekim, *laurayı* oluşturan temel unsur olan hücreler, tek başına yaşayan keşişlere ev sahipliği yapmakta ve bazen üç hücre inşa edilerek yeni bir manastır oluşturulduğunda keşiş grupları burada yaşamaya başlamaktadır. Önde gelen keşişler, azizlikleri ve liderlikleriyle ün kazandığında, etraflarında küçük bir topluluk

³⁶⁴ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xvi.

³⁶⁵ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xvii.

³⁶⁶ Perrone, "Monasticism in the Holy Land," 42.

³⁶⁷ Perrone, "Monasticism in the Holy Land," 42.

³⁶⁸ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 3.

toplanmakta, eğer bu grup büyümeye devam ederse, yeni bir manastırın temelini oluşturabilmektedir. İleride, Kudüs patrikliği yapan Euthymius'un öğrencileri olan Martyrius³⁶⁹ ve Elias'ın³⁷⁰ Euthymius'un yanından ayrılarak kurdukları manastırlar bu sürecin birer örneğidir. Cyrillus'un aktarımına göre, bu iki keşiş, daha sonra *laurasından* ayrılmışlardır, çünkü hücreler “son derece dar ve rahatsızdır”³⁷¹. Bu, onların lüks olmaktan çok, büyüyen mürit grubunu barındırmak için yetersiz olduğuna dair bir gönderme olarak yorumlanmaktadır.³⁷² Dolayısıyla manastır yaşamının *laura* modeli içinde görünen bu “ayrılma, taşınma ve kolonileşme eğilimi”³⁷³, şüphesiz ki birçok manastırın oluşumunu teşvik etmiş ve manastır hareketliliklerini beslemiştir. Benzer bir model, ileride göreceğimiz Sabas'ın manastırlarında da gözlemlenebilmektedir. Cyrillus, Sabas'tan sonra ortaya çıkan hemen hemen her manastır grubunun, Büyük *Laura*'dan ayrılan keşişlerden oluştuğundan ve hatta bizzat Sabas tarafından atanmış bir keşiş tarafından yönetildiğinden bahsetmektedir.³⁷⁴ Bu sebeple, Büyük *Laura* içinde sürekli olarak yeni grupların ortaya çıktığı ve bunların ayrı topluluklar olarak yeni yapılanmalara izin verilmesi gerektiği açıktır.

3.1.5.3.1.2. Yaşlı Melania, Paula ve Genç Melania

IV. yüzyılda, Kudüs ve Yahudiye Çölü'nde manastırların kuruluşundaki en büyük payı, hac yolculuklarının büyük etkisinin yanısıra, Hieronymus'un bağlantıları, yazıları ve mektupları aracılığıyla manastır hayatına yaptığı teşvikler ve çağrılar oluşturmaktadır. Beytüllahim'de keşiş olarak kalmadan önce, Roma'da Papa 1. Damasus'un sekreteri olarak görev yapan ve bu sayede Roma'daki aristokrat sınıfla temasta olan Hieronymus'un çeşitli aristokratlarla kurduğu yakın ilişki Filistin'e batıdan gelen göçleri, hac faaliyetlerini ve Kudüs ve Yahudiye çölünde birçok manastırın kuruluş ve finansal olarak desteklenişini ciddi şekilde teşvik etmiştir.

Şüphesiz ki tüm bu teşviklerin ana ateşleyicisi, Kudüs'ün eşsiz “kutsal” hüviyetidir. Denildiği gibi, “Kudüs'ün ve kutsal toprakların kutsal topografyasının eşsiz

³⁶⁹ V. yüzyılda kurduğu manastır, Yahudiye Çölü'ndeki en büyük ve en güzel cemaat manastırlarından biri olarak kabul edilmektedir.

³⁷⁰ VI. yüzyılda Kudüs'ün güneyinde, Hebron Yolu yakınında bir manastır kurmuş ve bu manastır zamanla hac güzergahı boyunca hacıların uğrak yeri olmuştur.

³⁷¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Euthymii*, 51.15

³⁷² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Euthymii*, xviii.

³⁷³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Euthymii*, xviii.

³⁷⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Euthymii*, xviii.

manevi önemi, dördüncü yüzyılda Roma’da, özellikle de çileci çevrelerde fark edildi. İlahiyatçı Hieronymus, ve Paula ve Melania gibi aristokrat kadınlar, yaşlı ve genç, hepsi yoğun başkenti terk edip Filistin’e gittiler ve kutsal yerlerin hemen yakınında manevi bir sığınak buldular.”³⁷⁵ Bu aristokratlar, özellikle Kudüs ve yakın şehirlerde manastırlar kurarak, Kudüs’ün geç IV. ve erken V. yüzyıl manastır faaliyetlerinin hem niceliksel hem de niteliksel olarak yükselişinde rol oynayan en önemli isimler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Hieronymus’un, Eustochium’a yazdığı mektubundan öğrendiğimize göre, 410’da Roma’nın barbarlar tarafından yağmalanmasından sonra buradan kaçan birçok aristokrat Kuzey Afrika’ya ve oradan da Filistin’deki manastırlara sığınmak üzere evlerinden ayrılmıştır. Peter Brown’un “tüyler ürpertici derecede iyi yürütülen bir yağma eylemi”³⁷⁶ olarak tanımladığı yağmalamadan kaçan bu soylulara manastırlarının imkanlarını açan Hieronymus, imparatorluğun batısından gelen bu akınlara dair mektubunun sonunda şöyle demektedir: “Kardeş kalabalığını dindirmediğimiz tek bir saat, tek bir an yok, manastırın sessizliği bir misafirhanenin koşuşturmacasına dönüştü. Durum öyle bir hal aldı ki, ya kapılarımızı kapatmalıyız ya da kapıları açık tutmak için güvendiğimiz kutsal yazıları incelemeyi bırakmalıyız.”³⁷⁷ Zira, batıdaki bu barbar akınlarının neticesinde birçok zengin aristokrat, kalıcı olarak Kudüs ve civarına yerleşmiş ve bir kısmı Kudüs’ten hiç ayrılmamıştır.

Yaşlı Melania (350-410)

Chariton’dan sonra, Kudüs ve çevresinde manastır hareketlerinin yayılmasına öncülük eden en önemli isim, Romalı aristokrat, Yaşlı Melania’dır³⁷⁸ (350-410). Her ne kadar, Chariton’dan sonra, 360’da, vaftiz bölgesinde ve Aziz Yahya kalıntılarının etrafında, Aziz Yahya Manastırının kurulduğu bilinse de, bu manastır imparator Anastasius’a (430-518) kadar aktif olarak işlev görmemiştir. Dolayısıyla “kutsal toprak”larda ikinci en önemli manastır, Romalı aristokrat Yaşlı Melania³⁷⁹ tarafından

³⁷⁵ Sible de Blaauw, “Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome,” *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture*, haz. Jeroen Goudeau, Mariette Verhoeven ve Wouter Weijers, (Brill, 2014), 141.

³⁷⁶ Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (Princeton University Press, 2013), 294.

³⁷⁷ Brown, *Through the Eye of a Needle*, 1083.

³⁷⁸ Yaklaşık olarak 350-410’lar arasında yaşamış, kilise tarihinde önemli bir yeri olan ve çoğunluğunu kadınların oluşturduğu Roma’lı aristokrat hacıların ilklerinden ve kendisinden sonra gelenler üzerinde manastır yaşamı adına büyük bir etkiye sahip aristokrat.

³⁷⁹ Hieronymus’un aktarımına göre manastırın kurulma tarihi 379 iken, modern tarihçiler 377 olmasının daha makul olduğu görüşündedir.

370’lerde Zeytindağı’nda kurulmuştur. Bize manastırlar hakkında kaynaklık yapan V.yüzyılın önemli hagiograf yazarlarından Galatyalı Palladius’un (363-420), *Historia Lausiaca*’sındaki aktarımına göre, içine “ilahi sevgi”nin düştüğü Yaşlı Melania, engelleneceğini düşündüğü için kimseye bir şey söylemeden tüm eşyalarını toplayıp oğluna bakacak birini bularak, “çeşitli soylu kadınlarla birlikte” önce İskenderiye’ye sonra da Kudüs’e gitmiştir. Kudüs’te bir manastır kurmuş ve “yirmi yedi yıl boyunca burada kalan elli bakireyle” ilgilenmiştir.³⁸⁰ Palladius’un aktarımına göre, Yaşlı Melania, kendisine daha sonra katılan İtalyalı Asil Rufinus Aquileiensis (344/5-411) ile birlikte “yirmi yedi yıl boyunca” bu manastırda, “bir yemin ederek, Kudüs’ü ziyaret edenleri, piskoposları, keşişleri, rahipleri ve bakireleri kendi masraflarıyla” kabul etmişler, ve “kendilerini ziyaret eden herkesi” eğitmişlerdir.³⁸¹ Rufinus ise, yakın arkadaşı Hieronymus’a yazdığı bir mektubunda bu manastıra ilişkin şöyle demektedir: “Manastırımızdaki görevimiz misafirperverliktir; bize gelen herkesi insancıl bir güler yüzle karşılıyoruz. Meryem ve Yusuf’un handa yer bulamamalarına ve İsa’nın bize, “Ben bir yabancıydım ve beni içeri almadın” dememesine dikkat etmeliyiz. Hoş karşılamadığımız tek kişi ise bir kafirdir.”³⁸² Dolayısıyla Yaşlı Melania’nın, yine önemli Roma aristokratlarından biri olan Rufinus ile birlikte kurduğu bu ilk manastır, manevi bir inziva yeri, bir eğitim merkezi ve hacılar için bir bakımevi olarak hizmet etmiştir.³⁸³ Böylece kutsal topraklarda münzevi vakıfları kuran ilk kez Latin’lerdir ve yaklaşık yirmi yedi yıl boyunca ikiz evleri bir eğitim ve cömertçe misafirperverlik merkezi olarak ünlenecektir.³⁸⁴ Ayrıca, Kudüs’te Origenes’le ilgili tartışmalara dahil olan Rufinus, keşişler için Zeytin Dağı’nda konutlar inşa etmiş ve onları ilmi faaliyetlerde çalıştırarak el yazmalarını kopyalatmıştır.³⁸⁵

Paula (347-404)

Yaşlı Melania ve Rufinus’un kurduğu ilk manastırdan sonra, Hieronymus’un kendisi de, 386’da, bir başka Romalı kadın aristokrat olan Paula (347-404) ve kızı Eustochium ile birlikte, Kudüs’e yakın Beytüllahim şehrinde bir manastır kurmuştur. Kendisi de daha önce Antakya gibi bazı doğu şehirlerini dolaşan Hieronymus, bir süre

³⁸⁰ Palladius, *HL*, 148

³⁸¹ Palladius, *HL*, 148

³⁸² Ruf., *Ep.*, 84. 3.17

³⁸³ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 23

³⁸⁴ John Norman Davidson Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, (Gerald Duckworth & Co.,1975), 121.

³⁸⁵ Ruf., *Ep.*, 2. 8 (2)

kaldıktan sonra Roma'dan Kudüs'e gitmek üzere ayrılmış ve Paula ve kızıyla birlikte ile Antakya'da buluşmuştur.³⁸⁶ Hieronymus'un ve Paula ve kızı Eustochium ile buluşmasından sonra, Kudüs'e doğru yola çıkmışlardır. Denildiği gibi, "Kudüs'te kaldıkları süre boyunca, Hieronymus ve Paula'nın gezilerindeki en büyük kaygısı, İsa'nın doğumu, tutkusu ve dirilişiyle bağlantılı yerlerin ve nesnelerin tam turunu yapmaktır."³⁸⁷ Kelly; Hieronymus ve Paula'nın bu yolculuğu için, Filistin'e yerleşmeyi planladıklarından, bir taraftan "kesinlikle hacı değillerdi" derken, diğer taraftan, "IV. yüzyılın tarzı ve ruhuyla, eşi benzeri görülmemiş derecede ayrıntılı bir hac yolculuğu yapıyorlardı" demektedir.³⁸⁸ Kelly'nin bu çelişkili gibi görünen ifadesi aslında, tam olarak, daha önceki bölümde bahsettiğim Kudüs özelindeki keşişlik ve hacılık arasındaki içiçe geçmiş geçirgen yapıyı ortaya koymaktadır.

Hieronymus, manastır kurulduktan bir süre sonra annesi Paula'yı kaybeden Eustochium'u teselli etmek için yazdığı önemli mektubunda, Kudüs ziyaretlerine ve birlikte kurdukları manastıra dair bize detaylı bilgiler vermektedir. Hieronymus, bu manastırı kurmadan önce, Paula'nın, öncelikle "evini, çocuklarını, malını yani dünyaya ait her şeyini terk ederek, İsa'ya olan sevgisinden ötürü", (Mısır'da inzivaya çekilen ilk keşişler olan) Paulus ve Antonius'un yaşadığı çöllere gitmek için yola çıktığını aktarmaktadır.³⁸⁹ Ardından Kudüs'e gelir gelmez, ilk olarak kutsal yerleri ziyaret edip fakirlere yardımlarda bulunduğunu söyleyerek, ziyaret ettiği birçok mekanı ayrıntılı bir şekilde aktararak şöyle demektedir:

Kıtlık zamanında Yahudi halkına tahıl gönderen Adiabene kraliçesi Helena'nın türbesini solunda bırakarak, Paula, küle dönüp çürüdükten sonra Ælius Hadrianus tarafından Ælia olarak yeniden restore edilen üç isimli şehir olan Kudüs, Jebus veya Salem'e girdi. Ve evinin yakın dostu olan Filistin prokonsülü, hayaletlerini gönderip resmi ikametgahının onun emrine verilmesini emretmesine rağmen, buna tercih olarak mütevazı bir hücreyi seçti. Dahası, kutsal yerleri ziyaret ederken her biri için sergilediği tutku ve coşku o kadar büyüktü ki, geri kalanını ziyaret etmeye hevesli olmasaydı, birinden asla kendini ayıramazdı. Haç'ın önünde, sanki Rab'bin üzerinde asılı olduğunu görüyormuş gibi hayranlıkla kendini yere attı: ve Diriliş sahnesi olan mezara girdiğinde, meleğin mezarın kapısından yuvarladığı taşı öptü. Gerçekten de inancı o kadar ateşliydi ki, ağzıyla Rab'bin bedeninin yattığı yeri bile yaladı, tıpkı özlemini çektiği nehre susamış biri gibi. Orada ne gözyaşları döktü, ne inilti çıkardı ve ne kederler döktü, bütün Kudüs bilir; dua ettiği Rab de bilir. Oradan çıkıp Sion'a çıktı; bu isim hem "kale" hem de "gözetleme kulesi" anlamına gelir. Bu, Davut'un daha önce saldırdığı ve daha sonra yeniden inşa ettiği şehri oluşturdu...Bir kilisenin revakını desteklerken, Rabbimiz'in

³⁸⁶ Kelly, *Jerome*, 116.

³⁸⁷ Kelly, *Jerome*, 122.

³⁸⁸ Kelly, *Jerome*, 118.

³⁸⁹ Hieronymus, *Ep.*, XXII

kırbaçlandığında bağlandığı söylenen kanlı sütun ona gösterildi. Ayrıca, Kutsal Ruh'un yüz yirmi inananın ruhları üzerine inerek Yoel'in kehanetini yerine getirdiği yer de ona gösterildi.³⁹⁰

Bu aktarım, bize, Kudüs'ün IV. yüzyılın son çeyreğinde, birçok hafıza merkezlerinden oluşan nasıl geniş bir ziyaret ve hac alanına haiz olduğunu ve ayrıca Roma'dan gelen bir aristokratın gözündeki, “Yeni Kudüs”ün “kutsal” alanlarının kıymetini göstermeye yetmektedir. İfade edildiği gibi,

(Hieronymus'un) Anlatımı, Itinerarium Burdigalense çıplak notlarından daha büyüleyici ve grafiksel bir şekilde, IV. yüzyılın seksenlerinin ortalarında, doğruluk derecesi ne olursa olsun, tanımlanmış olan muazzam sayıdaki yeri doğruluyor ve Hristiyanların, kutsal tarihin önemli olaylarının gerçekleştiğine inandıkları gerçek yerlerle yüzyüze geldiklerinde hissettikleri hayret ve hayranlığın güçlü bir izlenimini bırakıyor.³⁹¹

Hieronymus, Paula'nın Kudüs ziyaretine dair aktarımının hemen ardından, Paula'nın, Beytüllahim'e doğru yola çıktığını ifade etmekte ve önce “Rahel'in mezarını” ziyaret ettiğini ve sonra Beytüllahim'e ulaşarak, Hz. İsa'ya atfen “Kurtarıcı'nın doğduğu mağaraya” girdiğini aktarmaktadır.³⁹² Hieronymus, Paula'nın, şehre girdiğinde; “Katledilen masumları, öfkeli Hiroides'i, Mısır'a kaçan Yusuf ve Meryem'i görebildiğini ilan ettiğini” söyleyerek, şöyle devam etmektedir: “(Paula) gözyaşları ve sevinç karışımıyla haykırdı: ‘Selam olsun Beytüllahim, ekmek evi, gökten inen ekmeğin doğduğu yer. Selam olsun Efrat'a, bereketlilik ve doğurganlık diyarı; meyvesi Rabb'in kendisi olan’”.³⁹³ Ardından, Beytüllahim'e dair birtakım kehanetleri ve ayetleri aktararak şehrin kutsallığına referans veren Hieronymus, Hz. Davut'un, buraya geldiğinde “Yakup'un Tanrısı için bir mesken bulana kadar” evine girmeme yemini ettiğini hatırlatmaktadır.³⁹⁴ Hieronymus, ardından, Paula'nın “Derslerinizden öğrendiğiniz gibi İbranice Zo kelimesi onu, yani Rab'bin annesi Meryem'i değil, Rab'bin Kendisi olan kişiyi ifade eder.” diyerek Paula'nın, bir mağarayı kastederek “cesurca”, “Onun çadırına gireceğiz: Ayaklarının basamağında ibadet edeceğiz.” dediğini ifade etmektedir.³⁹⁵ Ardından Paula'nın bu mağarada dua ettiğini ifade ederek, şöyle dediğini aktarmaktadır:

³⁹⁰ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

³⁹¹ Kelly, *Jerome*, 120.

³⁹² Hieronymus, *Ep.*, CVIII

³⁹³ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

³⁹⁴ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

³⁹⁵ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

Ben de, zavallı bir günahkâr olsam da, Rab’bin bir bebek gibi ağladığı yemliğı öpmeye ve dua etmeye layık görüldüm. Doğum sancısı çeken bakirenin bebek Rab’bi doğurduğu mağara. ‘Burası benim dinlenmem’ çünkü Rabbimin doğduğu yer; ‘Burada oturacağım’ çünkü Kurtarıcım bu yeri seçti. ‘Mesih’im için bir lamba hazırladım. Ruhum O’nun için yaşayacak ve tohumum O’na hizmet edecek.’³⁹⁶

Aktarımda, Hz. İsa’nın doğduğuna ve Hz. Davud’un, Tanrı’yı bulduğuna inanılan bu mağaranın, “kurtarıcının seçtiği” yer olarak diğer hafıza mekanlarından daha üstün olduğuna inanılmaktadır. V. yüzyıl hacılarından Lyon piskoposu Eucherius (380-449) şehir için, “Kudüs’ün altı mil güneyindedir. Küçük ve kuleleri olmayan bir sur ile çevrilidir ve bu da onu oldukça sıkışık bir alana hapsetmektedir. Şehirde, Rab’bin beşiği süslemelerle kaplanmış ve altın ile gümüşle parlayan bir odada muhafaza edilmiştir.”³⁹⁷ demektedir.

Beytullahim, ilk Hristiyanlar tarafından Hz. İsa’nın doğum yeri olarak görülmesinden dolayı kutsal sayılmıştır. Bu sebeple Beytullahim, tıpkı Kudüs gibi, Hristiyan tarihinde önemli bir hafıza mekanı olarak görülmekte ve IV. yüzyıldaki “kutsal toprak” ideası dahilinde, imparator Constantinus ve annesi Helena tarafından, Hz. İsa’nın doğduğuna inanılan mağaranın üstüne inşa ettirilen Doğu Kilisesi³⁹⁸, “kutsal topraklardaki en eski kilise”³⁹⁹ olarak bilinmektedir. Bununla birlikte, Kudüs’ün dünyanın dört bir tarafından gelen kalabalıktan mütevellit muhtemel “koşuşturmacası ve yozlaşması” da, inziva için Beytullahim’in seçilme sebeplerinden biri olabileceği iddia edilmektedir.⁴⁰⁰ Ancak burada bizim için önemli olan husus, Beytullahim’in yukarıdaki aktarımlarda bahsi geçen kutsallığının, Kudüs’ün kutsal kimliğine zarar veren değil, aksine besleyen bir unsur olmasıdır. Zira Beytullahim, Doğu Kilisesi’nin inşasıyla hac rotasında önemli ziyaret alanlarından biri olmuştur. Kudüs’e gelen tüm hacılar, tıpkı Paula’nın yaptığı gibi, Beytullahim’i de ziyaret etmiş ve su bölümü hattını takip ederek, Beytullahim yolunun ana El-Halil yolundan ayrıldığı kavşakta bulunan Rahel’in Mezarı’na kadar ilerlermişlerdir. Çoğu hacı, Beytullahim’deki Koyun Ağılı ve özellikle Doğu Kilisesi’ni ziyaret etmek için bir gününü burada geçirmiş ve belki de geceyi hacılar

³⁹⁶ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

³⁹⁷ Euch., *Epitoma de locis sanctis*, IX

³⁹⁸ “Havarilerin fresklerinden ve mozaiklerden geriye kalan izler, kilisenin eski çarpıcı çevresinin kanıtıdır. Bina, İsa’nın sünnetini anan bir sunak ve Meryem ile bebek İsa’yı Hirodes’ten kaçmak için Mısır’a götürmesini söyleyen bir meleğin kendisine görünmesini anan Aziz Yusuf Şapeli de dahil olmak üzere İsa’nın doğumuna dair bir dizi anma törenine ev sahipliği yapmaktadır.” (R. Rouse, “Church of the Nativity”, *Encyclopedia Britannica*, (2024), <https://www.britannica.com/place/Church-of-the-Nativity>.)

³⁹⁹ R. Rouse, “Church of the Nativity”.

⁴⁰⁰ Kelly, *Jerome*, 128.

için inşa edilmiş misafirhanelerden birinde konaklayarak ertesi gün ya Kudüs'e geri dönmüş ya da El-Halil'e doğru yoluna devam etmiştir.⁴⁰¹ Kudüs ile birlikte “kutsal toprak” olarak gelişen Beytullahim'in sahip olduğu kalıntı ve inşalar, en az Kudüs'ün kutsal hafızası ve inşaları kadar, bölgeye hacıları çeken dinamiklerin başında gelmektedir. Bu da şüphesiz ki, Kudüs'ün merkez olduğu tüm “kutsal toprak”larda, hac ve manastır faaliyetlerini zenginleştirerek, Kudüs'ün uluslararası bir Hıristiyanlık merkezi haline gelme sürecini paralel olarak beslemiştir. Kelly de, Beytullahim'in, “yakınında bulunan Kudüs'le temasları çok daha sık olmuş olmalı”⁴⁰² diyerek,

İlk yıllarda gerçekten de düzenliydi. Kudüs ile Beytullahim arasındaki ayinle ilgili bağlar, her biri İsa'nın kariyerindeki önemli olayların sahnesiydi, kaçınılmaz olarak yakındı ve bazı festivaller için Kudüs piskoposu, din adamları ve inananlardan oluşan kalabalıklarla birlikte, Beytullahim'deki kutlamalara katılmak için Beytullahim'e giderdi.⁴⁰³

diyerek Beytullahimin Kudüs'ten bağımsız olmadığını vurgulamaktadır.

Hieronymus, Paula'nın 386 yazına gelindiğinde, “kutsal Beytullahim'de” kalıcı olarak oturmaya karar vererek, bir misafirhane, hücreler ve manastır binalarını inşa edene kadar üç yıl boyunca “sefil bir handa” ikamet ettiğini söylemektedir.⁴⁰⁴ Hieronymus, Paula'yla birlikte, bu inşaları tamamlatarak, bahsi geçen mağaranın üstünde bulunan Doğu Kilisesi'nin yakınında, kendi idaresi altında erkekler için bir manastır kurmuştur. Hieronymus, Paula'nın erkekler için bir manastır kurmanın yanı sıra, sorumluluğunu erkeklere bıraktığını, farklı eyaletlerden topladığı çok sayıda bakireyi üç gruba ve manastıra böldüğünü aktarmaktadır.⁴⁰⁵ Yani Paula, erkek manastırının ardından kendi gözetimi altında kadınlar için de üç manastır -hepsi bir manastırı oluşturmaktadır- ve hacılar için bir misafirhane inşa ettirmiştir. Hieronymus'un dışında, dönemin diğer çağdaş eseri olan *Historia Lausiaca*'sında, Palladius ise, Paula'nın ziyaretleri ve kurulan manastırlarla ilgili ne yazık ki bize Hieronymus kadar detaylı bilgiler vermemektedir. Paula'nın arkadaşı olan Palladius, manastıra ilişkin yalnızca, Beytullahim'de, Paula'nın, Eustochium adında “münzevi bir hayat yaşayan ve çok iffetli olduğu söylenen” bir kızı

⁴⁰¹ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades,” 25.

⁴⁰² Kelly, *Jerome*, 135.

⁴⁰³ Kelly, *Jerome*, 135.

⁴⁰⁴ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

⁴⁰⁵ Hieronymus, *Ep.*, CVIII

olduğunu, ancak onunla hiç tanışmadığını söyleyerek kurdukları manastırın “elli bakire”den oluştuğunu aktarmaktadır.⁴⁰⁶

Hieronymus, bu manastırı inşa ederken, bir Roma senatörü olan yakın arkadaşı Pammakyus’a (ö. 410) yazdığı bir mektubunda ise, “Ben kendi adıma bu eyalette bir manastır ve yakınlarda bir konuk evi inşa ediyorum...Gerçekten de dünyanın dört bir yanından buraya akın eden keşişlerin sayısı o kadar çok ki, ne girişimimden vazgeçebiliyorum ne de bu kadar büyük bir yükü kaldırabiliyorum.”⁴⁰⁷ diyerek, gereken mali desteği sağlayabilmek için kardeşini anne ve babasından miras kalan mülklerini satmak üzere İtalya’ya geri gönderdiğini söylemektedir.⁴⁰⁸ Zira, Hieronymus ve Paula tarafından kurulan bu manastır yerleşimi, Yaşlı Malenia’nın manastırı gibi bir eğitim ve sayıları gittikçe artan hacılar için bir konaklama merkezi olarak hizmet vermiştir.⁴⁰⁹ Her ne kadar Hieronymus’un abartılı ifadelerle kaçabileceği göz ardı edilmese de, yine de henüz 300’lü yıllara ait yukarıdaki aktarımı, aristokratlar tarafından kurulan bu gibi manastırların Kudüs’e olan ilgiyi arttırdığını ve Kudüs’ün kutsal kimliğini beslediğini gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ilgi de, Kudüs’ün “kutsal topraklar” olarak Hristiyan dünya tarafından kabullenilip takdir edilmeye başlandığının önemli bir göstergesidir.

Paula 404’te öldükten sonra, manastırın idaresini, kızı Eustochium ve Hieronymus üstlenmiş ve Hieronymus da çeşitli periyotlar dahilinde bu manastırda ölene dek yaşamıştır. Ancak, bu manastır, Eustochium ve Hieronymus’un ard arda gelen ölümlerinden 1-2 yıl önce⁴¹⁰, 416 yılında yağmalanarak büyük zarara uğratılmıştır. Papa Innocentius, Hieronymus’a yazdığı mektupta “kederiniz ve ağıtlarınız bizi o kadar etkiledi ki ne harekete geçebiliyoruz ne de öğüt verebiliyoruz. Ancak, başlamak için, inancınızın sürekliliği için sizi takdir ediyoruz”⁴¹¹ diyerek, “kardeşimiz (Kudüs piskopusu) piskopos Yahya’ya daha dikkatli davranmasını tavsiye eden bir mektup yazdık, böylece kendisine emanet edilen kilisede öngörmesi ve engellemesi gereken hiçbir şey olmasın”⁴¹² dediği bir mektup yazmıştır. Papa Innocentius tarafından Kudüs

⁴⁰⁶ Palladius, *HL*, 126

⁴⁰⁷ Hieronymus, *Ep.*, LXVI.14

⁴⁰⁸ Hieronymus, *Ep.*, LXVI.14

⁴⁰⁹ Drijvers: *Bishop and City*, 24.

⁴¹⁰ Eustochium’un 418’in sonlarında veya 419’un başlarında; Hieronymus’un ise aynı yılın ilerleyen zamanlarında öldüğü düşünülmektedir.

⁴¹¹ Hieronymus, *Ep.*, CXXXVI

⁴¹² Hieronymus, *Ep.*, CXXXVI

piskoposuna 417’de yazdığı ve yağmalanmaya ilişkin bize en detaylı bilgiyi ulaştıran bu mektupta yağmalamaya dair şöyle denmektedir:

Kutsal bakireler Eustochium ve Paula, şeytanın kiliselerine ait bölgede gerçekleştirdiğini söyledikleri her türlü tahribatı, cinayeti, yangını ve rezaleti bana kınadılar; çünkü harika bir merhamet ve cömertlikle insan aracısının adını ve nedenini anlatmadan bıraktılar. Şimdi, suçlunun kim olduğu konusunda hiçbir şüphe olmasa da; yine de, kardeşim, önlemler almalı ve sürüne karşı daha dikkatli olmalıydın ki, böyle bir karışıklık çıkmasın; çünkü başkaları ihmalden dolayı acı çekiyor ve sen de bununla, Rabbin sürüsünü tahribata uğratmaya teşvik ediyorsun, ta ki O’nun kuzuları, ateş, kılıç ve zulümle yünleri soyulmuş ve zayıflamış, akrabaları öldürülmüş ve ölmüş, bize bildirildiğine göre, kendileri neredeyse hayatta kalamayacak duruma gelene kadar. Şeytanın sana ve seninkilere karşı bu kadar güçlü görünmesi, bir rahip olarak kutsal sorumluluğunuza dokunmuyor mu?...Önlemlerin neredeydi? Darbe vurulduktan sonra, yardım girişimlerin neredeydi? Teselli sözlerin neredeydi? Bu hanımlar bana, şu ana kadar çektikleri acılardan şikayet edemeyecek kadar büyük bir endişe içinde olduklarını söylüyorlar.⁴¹³

Hieronymus’un iddiasına ve hemen hemen tüm modern tarihçilerin kabul ettiği görüşe göre, bunları yapan, 410’larda Roma’daki barbar akınlarından kaçarak Kudüs’e gelen ve Hieronymus gibi birçok din adamı ile itikadi olarak zıtlaşarak, en nihayetinde Papa Innocentius tarafından kafır ilan edilen Pelagius’un (390-418) takipçileridir. Ancak ne bu saldırının Pelagius tarafından azmettirildiğine ne de, bizim için daha önemli olan, birçok keşişi Filistin’e çeken bu manastırın yağmalanmadan sonraki akıbetine dair kaynaklarda ayrıntılı bir bilgi bulunmaktadır. Denildiği gibi “Beytullahim manastırlarının kaderi de bir gizem olarak kalmaya devam etmektedir.”⁴¹⁴ Yine de, papanın Kudüs piskoposuna yazdığı bu mektup ve hatta ardından Hieronymus’a da teselli için yazdığı bir başka mektup, papalığın bölgedeki manastırlara sahip çıktığını ve yakından alakadar olduğunu göstermektedir. Papa Innocentius, Hieronymus’a teselli için yazdığı mektupta şöyle demektedir:

Bu korkunç kötülüklerin görüntüsü bizi o kadar derinden uyandırdı ki, vebanın tüm tezahürlerini bastırmak için apostolik makamın yetkisini ortaya koymak için acele ettik; ancak mektuplarınızda hiçbir bireyden bahsetmediğiniz ve belirli bir suçlama getirmediğiniz için, şu anda aleyhine işlem yapabileceğimiz kimse yok. Ancak elimizden gelen her şeyi yapıyoruz; sizinle derinden sempati duyuyoruz. Ve eğer herhangi bir kişiye karşı açık ve net bir suçlamada bulunursanız, davalarını yargılamak için uygun yargıçlar atayacağız; veya siz, çok saygıdeğer oğlumuz, daha da ciddi ve daha acil bir eylemde bulunmamızın gerekli olduğunu düşünüyorsanız, bunu yapmakta gecikmeyeceğiz.⁴¹⁵

⁴¹³ Hieronymus, *Ep.*, CXXXVII

⁴¹⁴ Elizabeth A. Clark, *Melania the Younger: From Rome to Jerusalem* (Oxford University Press, 2021), 110.

⁴¹⁵ Hieronymus, *Ep.*, CXXXVI

Genç Melania (385-439)

Kudüs'te bir diğer önemli manastır kurucusu ise, Yaşlı Melania'nın torunu olan aristokrat Genç Melania'dır (385-439). Genç Melania ile Konstantinopolis'te görüşen Palladius, tıpkı Yaşlı Melania gibi, Genç Melania'nın hayatının önemli noktalarına da kitabında detaylı bir yer vermiştir. Her iki Melania'nın hayatı adına en önemli çağdaş yazılı kaynak olan, Palladius'un *Historia Lausiaca*'sının yanısıra, Genç Melania'nın, hem çağdaşı hem de yakın ilişkide olduğu keşişlerden, Gerontius tarafından 452'de yazılan *Vita Melaniae Junioris* adlı günümüze ulaşan biyografisi de, Genç Melania'nın hayatı üzerinden V. yüzyıl Kudüs manastırcılığı adına önemli bir kaynaklık sunmaktadır. Nitekim, çok zengin bir aristokrat iken, büyükannesinin izinden giderek tüm varlığını satan ve Roma'yı terk ederek hayatının geri kalanını manastırlarda geçiren Genç Melania, “kutsal yerlerde ibadet, προσκυνεω, yapmak”⁴¹⁶ için Kudüs'e doğru yola çıkmış ve burada önemli manastır inşalarına öncülük etmiştir. Palladius, Yaşlı Melania'nın, Kudüs'teyken, torunu Genç Melania'nın evlendiğini ama “kötü öğretisi, sapkınlık veya şeytani yaşam” tarafından yaralanmalarından korktuğu için, eşine “dünyadan vazgeçmeyi teklif ettiğini” duyduğunu aktarmaktadır.⁴¹⁷ Aktarımının devamına göre, bunu duyan altmış yaşındaki Yaşlı Melania, “kendini bir gemiye” atmış ve yirmi günde Roma'ya ulaşmıştır.⁴¹⁸ Yaşlı Melania, Roma'ya ulaştığında, torunu Genç Melania ve eşini ve ayrıca Genç Melania'nın annesi olan gelini Albina'yı tüm mal varlıklarını satmaya ikna ederek onları Roma'dan çıkartmış ve “dini hayatın sakin ve kutsal limanına” yöneltmiştir.⁴¹⁹ Nitekim hem *Historia Lau Lausiaca* hem de Genç Melania'nın hayatının anlatıldığı antik kaynak *Vita Melaniae Junioris*'deki kayda göre, Genç Melania'nın eşine “eğer iffet usulüne göre, benimle çilecilik yapmayı seçersen, seni hayatımın efendisi olarak tanırım. Fakat bu sana ağır geliyorsa, hala genç bir adamken, bütün mallarımı al ve bedenimi serbest bırak” dediğini aktarmaktadır.⁴²⁰ Palladius, “kutsal liman”ın neresi olduğunu açıkça belirtmese de, burasının, yine Palladius'un aktarımına göre, Genç Melania'nın, yukarıdaki tekliften hemen sonra eşi ve annesiyle birlikte çıktığı, Sicilya, Mısır ve Konstantinopolis'i içine alan uzun yolculuğunu sonlandırdığı ve ölümüne dek kaldığı Kudüs olduğu açıktır.⁴²¹ *Vita Melaniae Junioris*'e göre ise, Genç Malenia ve diğerleri

⁴¹⁶ Clark, *Melania the Younger*, 50–52.

⁴¹⁷ Palladius, *HL*, 158

⁴¹⁸ Palladius, *HL*, 159

⁴¹⁹ Palladius, *HL*, 159

⁴²⁰ Palladius, *HL*, 167; Gerontius, *VMJ*, 1

⁴²¹ Palladius, *HL*, 167–8

Kuzey Afrika'dan ayrılarak, “Kudüs’e doğru yelken açtılar. Aceleyle oraya gittiler. Kutsal Kabir’in sığınaklarında kaldılar. Kalan altınlarını kendileri dağıtmak istemedikleri için, yoksullara bakanlara verdiler.”⁴²² Devamında, Genç Malenia’nın, “Mısır’a gidelim ve azizler hakkında soru soralım” dediğini aktaran Gerontius, Genç Malenia’nın, “bu ruhani yolculuğa çıkmak üzereyken, kutsal annesinden Zeytin Dağı’nda kendisi için bir hücre” inşa etmesini istediğini söyleyerek, “hücrenin içi tahtalardan yapılacaktı, böylece belirli zamanlarını huzur içinde geçirebilecekti.” demektedir.⁴²³ Mısır’daki azizleri ziyaretlerinden sonra, Genç Malenia ve beraberindekilerin Kudüs’e döndüklerini belirten Gerontius, aktarımına şöyle devam etmektedir:

Kutsanmışlar, bereketli bir bereket hasadı taşıyarak Kudüs’e döndüler. Efendimiz İsa Mesih’e hizmet işini büyük bir şevkle yerine getirdikten sonra, ikisi de sağlıklı iklim nedeniyle hastalandılar. Kutsanmış Melania, aziz annesinin Zeytin Dağı’nda inşa ettiği hücreyi buldu. Orada, Kutsal Epifani gününden sonra kendini kapattı ve çul ve küller içinde oturdu, aziz annesi ve manevi kardeşiyle sohbet ettiği belirli günler dışında kimseyle konuşmadı. Kuzeni olan kutsanmış bakire Paula da onu görmeye geldi. Aziz, ona Tanrı’nın tüm ilahi emirlerinde rehberlik etti ve onu büyük gösterişten ve Roma zihniyetinden büyük bir tevazuya götürdü...On dört yıl boyunca bu tür bir çileci hayat sürdü.⁴²⁴

Burada Genç Malenia’nın kuzeni olarak bahsedilen, “hem ismini hem de Beytullahim’deki çileciliğini büyükannesinden devralan”⁴²⁵ ve Paula’nın torunu olan Genç Paula, 416’da Beytullahim’deki manastırları yağmalanınca, muhtemel ki Genç Malenia’nın Zeytindağı’nda yeni kurduğu bu manastıra taşınmıştır. Gerontius bu manastırı şöyle aktarmaktadır:

Kendisi için inşa etti ve kendi ruhlarıyla birlikte diğer ruhları da kurtarmaya kararlıydı. Kardeşinden kendisi için birkaç bakire toplamasını istedi. Ve böylece, en başından itibaren bir erkekle ilişki kurmalarını yasakladığı yaklaşık doksan bakireden oluşan bir manastır kuruldu. Manastırın içinde onlar için bir sarnıç inşa ettirdi ve tüm maddi ihtiyaçlarını karşıladı, onlara “Ben kendim, bir hizmetçi gibi, her şeyde sizinle ilgileneceğim ve hiçbir ihtiyacınızda sizi aç bırakmayacağım. Sizden tek bir şey istiyorum, kendinizi bir erkekle ilişki kurmaktan koruyun.” dedi. Öğütleriyle kazandığı kötü şöhretli yerlerden kadınları aldı ve Tanrı’ya kurban olarak getirdi.⁴²⁶

Rufus ise, *Vita Petri Iberi*’sinde, Genç Malenia’nın, Kudüs’e geldiklerinde orada yaşamayı sevdikleri için, Kutsal Zeytin Dağı’nda, Kutsal Kabir Kilisesi’nin yanında biri

⁴²² Geront., *VMJ*, 35

⁴²³ Geront. *VMJ*, 35

⁴²⁴ Geront., *VMJ*, 35

⁴²⁵ Clark, *Melania the Younger*, 16.

⁴²⁶ Geront. *VMJ*, 37–8

erkekler, diğeri kadınlar için olmak üzere iki büyük ve kalabalık manastır kurduklarını ve her ikisi için de Tanrı'nın yüceliği ve övgüsü adına, oraya gelen ruhların kabulü ve kurtuluşu için vakıflar kurduklarını aktarmaktadır.⁴²⁷ Gerontius'un yukarıdaki aktarımında bahsettiği sarnıç manastırların su ihtiyacını sağlamak için, Rufus'un bahsettiği vakıflar, manstırın finansal ihtiyaçlarının sağlanabilmesi adına kurulan ve birçok manastırda bulunan bağış alanlarıdır. Ayrıca, Genç Malenia'nın "manastırda bir dua evi inşa ettirip içine bir sunak" diktirdiğini, söyleyen Gerontius, aynı zamanda buraya "aziz şehitlerin, yani peygamber Zekeriya'nın, ilk şehit Stephenus'un, Sebaste'li Kırk Şehitler'in ve isimlerini yalnızca Tanrı'nın bildiği diğerlerinin kalıntılarını" bıraktığını aktarmaktadır.⁴²⁸ Genç Malenia'nın böylece manastırını daha "kutsal" hale getirerek hem mevcut bakireleri manastırda tutmak hem de daha fazla keşişi buraya çekmek istediği söylenebilir. Bu aktarım, bize, manastır ve kiliselerin yalnızca kutsal hafıza mekanları veya röliklerin üzerine inşa edildiği için kutsal sayılmadığı, aynı zamanda kutsanmış addedilen kişiler tarafından inşa edilen yapılara sonradan kutsal kalıntıların eklenebildiğinin güzel bir örneğidir. Bu örnek, aynı zamanda, ileriki bölümlerde inceleyeceğim Konstantinopolis ve diğer "kutsal" şehirlerin, taşınabilir hale getirilen kutsal rölikler aracılığıyla nasıl kutsallık elde ettiği ile ilgili mevcut kabulün varlığını daha da anlaşılır kılmaktadır.

Genç Malenia'nın Zeytindağı'nda kurduğu manastır, akıllara 370'lerde inşa edilen ve birçok keşişi çeken Yaşlı Malenia'nın Zeytindağı'nda kurduğu manastırı akla getirmektedir. Çünkü Genç Melania, hayatının geri kalan kısmını, büyükannesinin manastırında değil, annesinin inşa ettirdiği yeni manastırda geçirmiştir. Clark'ın ifade ettiği gibi, Yaşlı Melania ve Rufinus'un manastırları, genç Melania ve maiyetinin 417'de gelmesinden yedi veya sekiz yıl önce kendi ölümlerine rağmen hala çalışıyor muydu? Eğer öyleyse, neden kendisi ve arkadaşları onlara katılmadı ve eğer katılmadıysa, onlara ne oldu? Ortadan mı kayboldular, yoksa belki de doğulu münzevilere mi teslim edildiler? Yoksa Melania büyükannesinin kuruluşuna soğuk mu davranıyordu? Bilmiyoruz.⁴²⁹ Çünkü kaynaklarda ne Yaşlı Melania'nın manastırının akıbetine dair kayıtlara ne de Genç Melania döneminde kullanılıp kullanılmadığına dair aktarımlara sahibiz. Ancak Rufus ve Yaşlı Melania'nın manastırı kullanımda olsa bile, Genç Melania'nın "kutsal topraklar"da daha fazla manastır inşa ederek, kutsal hafıza ve manevi deneyim zenginliğini çoğaltma

⁴²⁷ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 39. R.39

⁴²⁸ Clark, *Melania the Younger*, 164.

⁴²⁹ Clark, *Melania the Younger*, 164–5.

isteği, Genç Melania'nın motivasyonları arasında olsa gerektir. Zira, 90 bakireyle birlikte kaldığı ve kutsal kalıntılarla yücelttiği kendi manastırından sonra, Gerontius'un da yardımı ile "Mesih'in Göğe Yükselişi Kilisesi'nde hem de kutsanmış olanların gömüldüğü Havariler Şapeli'nde"⁴³⁰ erkekler için de bir manastır inşa ettirmiştir. Gerontius bu süreci şöyle aktarmaktadır:

Bundan sonra, ilahi gayretle harekete geçen kadın, aziz adamlar için bir manastır inşa etmek istedi, böylece onlar, Rab'bin Yükselişi yerinde ve Kurtarıcı'nın öğrencilerine dünyanın sonunu anlattığı mağarada, gece gündüz kesintisiz ilahiler söyleyebileceklerdi...Bir yıl içinde, bu büyük girişimi tamamladı. İşin gerçekten yukarıdan gelen bir etkiyle tamamlandığını anladıklarında hepsi şaşkına döndü.⁴³¹

"Kutsal Yerlere İlişkin Öğüt Verici Mektup"⁴³²

380'lerin sonunda, Paula'yla birlikte Kudüs'e giden Hieronymus, kendisinin Kudüs'e gelişiyile ilgili olarak, "Kudüs'e girdim, bir sürü harikalar gördüm ve gözlerimin yargısıyla daha önce duyduklarımı doğruladım"⁴³³ şeklinde bir not düşmüştür. Hieronymus'un, Kudüs'e ilişkin "duyduklarım" dediği, muhtemelen doğu seyahatinde, Kudüs'ü görenlerden veya görenleri görenlerden dinlediği anlatılardır. Hieronymus'un duyduklarına, Kudüs'ün Yeni ve Eski Ahit'te geçen vasıfları veya kilise babalarından aktarılan nakiller gibi seçeneklerin de dahil olması muhtemel olsa da, hiçbirisi, Kudüs'ün, IV. yüzyıldan itibaren dilden dile dolaşan yeni "kutsal" topografyası kadar, bu ifadenin yakın bir karşılığı görünmemektedir. Zira, "gözlerimin yargısıyla" ifadesi, zaten Hristiyanlığın başından beri "kutsal" hafıza mekanlarına sahip olduğu bilinen semavi bir Kudüs'e değil, Kudüs'ün yeni fiziksel "harikalar"ına ve Hristiyan dünyada konuşulmaya başlanan hususiyetlerine işaret etmekte olması kuvvetle muhtemeldir; ki Hieronymus, duyduklarını gözleriyle doğrulamış olsun. Yani bu ifade, her ne kadar, Kudüs'te zaten var olan "kutsal mekanların" kendisi olabilecekse de, "duyduklarım" ifadesi yüksek ihtimalle yeni kilise ve manastırlarla yeniden ihya edilen "Yeni Kudüs" ile ilişkilidir.

İlgili olarak Kelly, Hieronymus'un, yaşadığı duyguyu anlamak ve ona katılmak için, birkaç yıl sonra Paula ve Eustochium adına Marcella'ya yazdığı ve onu Kudüs'te kendilerine katılmaya çağıran mektubu anlayışla okumalıyız demektedir.⁴³⁴ Zira

⁴³⁰ Geront., *VMJ*, 48

⁴³¹ Geront., *VMJ*, 48

⁴³² XLVI. Mektup, Hieronymus, *Ep.*

⁴³³ Hieronymus, *Ep.*, XLVI

⁴³⁴ Kelly, *Jerome*, 724.

Hieronymus, Paula ve Eustochium adına, 386'da, Roma'nın dindar aristokrat kadınlarından oluşan dini topluluğun lideri olan Marcella'ya, kendi ifadesiyle “Kutsal Yerlere İlişkin Öğüt Verici Mektup” başlıklı bir mektup yazmıştır. Bu mektupta, kutsal toprakların cazibesini detaylı şekilde tasvir etmiş ve onu Roma'dan ayrılmaya ve Beytüllahim'deki eski arkadaşları ve öğrencileri olan Paula ve Eustochium'a katılmaya çağırmıştır.⁴³⁵ Manastır hayatına ilk davet mektubu olarak bilinen bu mektup, her şeyden önce Constantinus döneminin hemen ardından Kudüs'ün kutsal kimliğine dair nasıl bir algının şekillenmiş olduğunu ve Filistin bölgesindeki manastır hayatının hangi dinamikler çerçevesinde geliştiğini göstermesi açısından oldukça önemli bir mektuptur. Hieronymus'un, her ne kadar Desiderius ve Lucinius gibi diğer aristokrat ve zenginlere yazdığı kutsal topraklara ilişkin başka davet mektupları olsa da, bu mektubu bizim için önemli kılan, Hieronymus'un, önemli bir lider olan Marcella'yı kutsal topraklara davet ederken, Kudüs'ün kutsal önemi adına birçok detaylı tasvirlerde bulunmuş olmasıdır. Bu tasvirlerin en önemli özelliği ise, Hieronymus'un, kutsal toprakların cazibesini, bizzat Eski ve Yeni Ahit'ten ayetler ve erken Hıristiyanlık dönemlerinden verdiği referanslarla desteklemiş olmasıdır. Aynı zamanda, Hieronymus'un gözlerinin yargısıyla doğruladığı Kudüs'ün harikalarının, Yeni Kudüs'e karşılık gelip geldiğini anlamak da bu mektupla mümkündür.

Hieronymus, mektubun henüz başlarında, Hz. İbrahim'den örnek vererek, “Tanrı'nın İbrahim'e söylediği ilk sözler nelerdir?” diye sorduğu soruya, Eski Ahit'ten, “Ülkenden ve akrabalarından çıkıp sana göstereceğim ülkeye git”⁴³⁶, ayetiyle cevap verir ve bunun üzerine Hz. İbrahim'in, Keldaniler'i, “karışıklık kentini” ve “geniş yerleri/toprakları” terk ettiğini belirterek, Kudüs'e taşındığını hatırlatmaktadır.⁴³⁷ Lorenzo Perrone, Hieronymus'un Kudüs ve Yahudiye bölgesindeki manastır hayatı arasında kurduğu bu bağa ilişkin şöyle demektedir:

En başından beri şehir (Kudüs), merkezi ve kalbi olarak kutsal topraklarla yakından ilişkilidir, öyle ki adı neredeyse Yahudiye ile değiştirilebilir. Toprakla olan bu bağlantının Yaratılış 12:1'den, yani İbrahim'e toprak vaadini ilk kez içeren pasajdan yapılan açıklayıcı bir alıntıyla ifade edilmesi tesadüf değildir: Paula ve Eustochium, kutsal topraklara yerleşerek İbrahim'e verilen ilahi emri yerine getirmişlerdir. Onların Roma'dan göçü -ki Marcella bunu taklit etmeye ve bizzat gerçekleştirmeye davet edilir- bu anlamda patriğin Vaat Edilmiş Topraklar'a yaptığı yolculuğun çileci-manastırcı eşdeğeridir.⁴³⁸

⁴³⁵ Hieronymus, *Ep.*, XLVI. 2-5

⁴³⁶ Yaratılış 12.1

⁴³⁷ Hieronymus, *Ep.*, XLVI. 2

⁴³⁸ Perrone, “The Mystery of Judaea,” 231.

Yani Hieronymus, Hz.İbrahim'in "geniş yerleri/toprakları" terketmesi gibi, Marcella'nın da, Roma'yı terk etmesinin ve "kutsal topraklara" taşınmasının evla olacağını ifade etmektedir. Roma'nın kalabalıklarından ve hayat tarzından, ona gerçek huzuru veremeyeceğini anlatmaktadır. Hieronymus, ayrıca, Kudüs'ü tarif ederken, "Hıristiyanların, kurtarıcının bedeni ve kanıyla kutsadığı gizemi kutsayan Salem kralı Melkizedek'in egemen olduğu şehir" diyerek, Hz. Adem'in "bu şehirde, hatta daha da ötesi, tam da bu noktada" yaşayıp öldüğünü ve Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yerin yine burası olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁹ Ardından Eski ve Yeni Ahit'ten referanslar vermeye devam ederek, muhatabına Kudüs'ün kutsallığına dair bütüncül bir resim çizmek isteyen Hieronymus, şöyle ifade etmektedir:

Buradan gönderilen tüm peygamberleri ve kutsal insanları tek tek saymak yorucu olurdu. Bize garip ve gizemli gelen her şey, bu şehir ve ülke için tanıdık ve doğaldır. Bu yerin üç ismi, üçlü tanrı anlayışını doğrular: İlk olarak "Yebus," ardından "Salem" ve son olarak "Hierusalem" olarak adlandırılır. Bu isimlerin ilki "ezilmiş," ikincisi "barış," üçüncüsü ise "barış vizyonu" anlamına gelir. Çünkü hedefimize ancak yavaş adımlarla ulaşırız; ancak ezildikten sonra barış vizyonunu görmek üzere yükseltiliriz. İşte bu barış nedeniyle "barış insanı" olan Süleyman orada doğmuş ve "yeri barış içinde kurulmuştur." Kralların Kralı ve Rablerin Rabbi olan onun adı ve şehrin adı, onun bir Mesih tipini simgelediğini gösterir. Burada hüküm süren Davut ve onun soyundan gelenleri anlatmaya gerek var mı? Yahudiye tüm eyaletlerden üstün olduğu gibi, bu şehir de tüm Yahudiye'den üstündür. Daha özlü ifade etmek gerekirse, eyaletin şanı başkentinden gelir; üyelerin sahip olduğu şöhret ise her durumda başa bağlıdır.⁴⁴⁰

Perrone'ye göre, "böyle bir sınıflandırma, ilk bakışta Teslis inancına işaret ediyor gibi görünse de" aslında, "Hıristiyan yaşam tarzının mükemmel bir örneği olan manastır deneyiminin" 3 temel aşamasını tarif etmektedir: "tutkulara karşı mücadeleden (*calcata*, ezilen anlamına gelen Yabus), bununla kazanılan sükunet haline (*pax*, barış anlamına gelen Salem), ve oradan da mükemmelliğin güzelliğine erişmeye (*uisio pacis*, barış vizyonu anlamına gelen Hierusalem)".⁴⁴¹

Hieronymus, bu uzun mektubunun son kısmında Marcella'ya Kudüs'e gelirse nelerle karşılaşacağını tasvir etmektedir. Yeni Ahit'ten birçok referans içeren

⁴³⁹ Hieronymus, *Ep.*, XLVI. 2–3

⁴⁴⁰ Hieronymus, *Ep.*, Letter XLVI. 2

⁴⁴¹ Perrone, "The Mystery of Judaea," 232.

Hieronymus'un bu tasviri, mektubun yazıldığı IV. yüzyıl Kudüs'ünde bir keşişin takip ettiği kutsal rotaların detaylı bir haritası gibidir:

Soluk soluğa bir habercinin sevgili Marcella'mızın Filistin kıyılarına ulaştığı haberini getireceği ve her keşiş grubunun ve her bakireler birliğinin bir hoş geldin şarkısında birleşeceği zaman hiç gelmeyecek mi?...Kurtarıcı'nın mağarasına birlikte gireceğimiz ve Rab'bin kabrinde kız kardeşi ve annesiyle birlikte ağlayacağımız gün hiç gelmeyecek mi? O zaman dudaklarımızla çarmıhın tahtasına dokunacağız ve yükselen Rab ile birlikte Zeytin Dağı'nda dua ve kararlılıkla yükseleceğiz. Lazar'ın mezar giysileriyle çıktığını göreceğiz, Rab'bin yıkanması için arıtılmış Ürdün sularına bakacağız. Oradan çobanların ağıllarına geçeceğiz, Davut'un türbesinde birlikte dua edeceğiz. Peygamber Amos'u, kayalığının üzerinde çoban borusunu çalarken göreceğiz. Çadırlara değilse bile, İbrahim, İshak ve Yakup'un ve onların üç ünlü eşinin anıtlarına koşacağız. Hadım'ın Filipus tarafından içine daldırıldığı çeşmeyi göreceğiz. Samiriye'ye bir hac yolculuğu yapacağız ve Vaftizci Yahya'nın, Elişa'nın, ve Obadiah'ın küllerine yan yana saygı göstereceğiz. Zulüm ve kıtlık zamanında peygamberlerin topluluklarının beslendiği mağaralara gireceğiz. Yalnızca sen gelersen, adından da anlaşılacağı gibi Celile'nin çiçeği Nasıra'yı görmeye gideceğiz. Suyun şaraba dönüştüğü yer olan Kana çok uzakta değildir. Tabor'a doğru yol alacağız ve orada Kurtarıcı'nın, bir zamanlar Petrus'un istediği gibi Musa ve İlyas'la değil, Baba ve Kutsal Ruh'la paylaştığı çadırları göreceğiz. Oradan Cennesaret Denizi'ne varacağız ve orada beş bin kişinin beş somunla, dört bin kişinin de yedi somunla doyurulduğu yerleri göreceğiz. Kapısında dul kadının oğlunun dirildiği Nain kenti gözümüze çarpacak. Hermon da görünecek, Sisera'nın yenilgiye uğratıldığı Endor deresi de. Gözlerimiz Rabbimiz'in pek çok belirtisine sahne olan Kefarnahum'a da bakacak - evet, ayrıca bütün Celile'ye. Ve Mesih'in eşliğinde, Shiloh ve Beytel'den ve kiliselerin Rab'bin zaferlerini anmak için standartlar gibi dikildiği diğer yerlerden mağamıza geri döndüğümüzde, o zaman yürekten şarkı söyleyeceğiz, bol bol ağlayacağız ve durmadan dua edeceğiz. Kurtarıcı'nın şaftıyla yaralandığımızda, birbirimize şöyle diyeceğiz: "Canımın sevdiği O'nu buldum; O'nu tutacağım ve bırakmayacağım."⁴⁴²

Hieronymus'un, bu mektubunda, herşeyden önce Eski ve Yeni Ahit'ten referanslar aracılığıyla Kudüs'e ve özellikle Kutsal Kabir alanına yaptığı vurgu, Constantinus tarafından ihya edilen yeni fiziksel Kudüs'ün varlığının geçerliliğini ispatlamaya çalıştığının bir göstergesidir. Bana kalırsa bu, yalnızca Mercalla'ya değil, bölgenin dünyevi kutsallığını anlatma adına, onun liderlik pozisyonu itibarıyla Roma'da bulunan tüm dindar aristokratlara verilen bir vaaz gibidir. Hieronymus yalnızca, mektubunda Kudüs'ün fiziksel kutsiyetini referanslarla delillendirmesini yapmakla kalmamış, aynı zamanda bu fikre karşı çıkan birtakım itirazlara da cevap vermiştir. Bu da bize hala dünyevi Kudüs fikrinin mevcut literatür veya söylemde herkes tarafından benimsenmediğini veya bu kabulün hala yeterince benimsenmeme ihtimalinin varlığını göstermektedir. Bu ihtimale veya mevcudiyete rağmen, mektup, bize, Kudüs'ün, ihya

⁴⁴² Hieronymus, *Ep.*, XLVI.13

faaliyetlerinin hemen sonrasında, hafıza merkezlerinin izlerinin fiziksel olarak takip edildiği, benimsendiği ve etrafında bir kültün oluştuğu kutsal şehir olarak algılandığını göstermektedir. Zira Hieronymus'un yukarıdaki son aktarımında tasvir ettiği rotalar, yani sırasıyla Hz. İsa'nın mezarını içine aldığı inanılan Kutsal Kabir Kilisesi, Zeytindağı'nda bulunan Lazarus'un Mezarı, Ürdün nehri, Sion Dağı'ndaki Davut'un türbesi ve devamında saydığı Eski ve Yeni Ahit'teki diğer peygamberlerin ayak izlerinin bulunduğu bölgeler, IV. yüzyıldan itibaren birçok hacı ve keşişin çoğunlukla uğradığı, dua ettiği ve kalıntılarına dokunduğu kutsal alanlardır. Denildiği gibi,

Burada Kutsal Topraklardaki tüm mekanların, özellikle de İsa'nın kendisiyle ilişkili olanların inançlı turistler üzerinde yarattığı etkiyi olağanüstü bir canlılıkla tasvir ediyor. Tüm kutsal hikaye onun için birdenbire canlandı, şaşırtıcı olaylar harekete geçerken gerçekten tanık olduğunu hissetti, her şeyden önce İsa'nın doğduğu mağaraya bakarken, "Ezgilerin Ezgisi" yazarıyla aynı şeyi söyleyebileceğinden emindi."Ruhumun aradığı kişiyi buldum; ona sınıksız sarılacağım ve gitmesine izin vermeyeceğim."⁴⁴³

Ayrıca mektupta göze çarpan bir diğer husus ise, aynı zamanda Roma ile yeni Kudüs arasında bir karşılaştırma yapmış olmasıdır. Hieronymus şöyle demektedir:

Roma'nın kutsal bir kiliseye, havarilerin ve şehitlerin hatıralarına, Mesih'in gerçek bir itirafına sahip olduğu doğrudur. İman orada bir elçi tarafından vaaz edilmiş, putperestlik ayaklar altına alınmış, Hristiyan adı her geçen gün daha da yüceltilmiştir. Ama şehrin gösterişi, gücü ve büyüklüğü, görmek ve görülmek, ziyaret etmek ve ziyaretçi kabul etmek, birbirini izleyen dalkavukluk ve aşağılama, konuşmak ve dinlemek, ayrıca insanın en istemediği anda bile böylesine büyük bir kalabalığa bakma zorunluluğu - tüm bunlar manastır yaşamının ilkelerine yabancısıdır ve huzur için ölümcüldür. Çünkü insanlar yolumuza çıktığında ya onların geldiğini görürüz ve konuşmak zorunda kalırız ya da onları görmeyiz ve kendimizi kibir suçlamasına açık hale getiririz. Bazen de, iade-i ziyaretlerde gururlu kapılardan ve yaldızlı kapılardan geçmek ve yalakaların yaygaralarıyla yüzleşmek zorunda kalıyoruz. Ama yukarıda da söylediğimiz gibi, Mesih'in kulübesinde her şey sade ve basittir; ilahiler dışında tam bir sessizlik vardır.⁴⁴⁴

Alıntıya ilişkin, Blaauw, "Roma, havarilerin mezarlarıyla kutsanmış olabilir; bir metropol, Filistin'deki kutsal yerler kadar münzevi bir 'taklit' için ideal bir yer sunamazdı. Hieronymus, Marcella'ya yazdığı mektupta Kudüs'ün özel kutsallığını vurguladı ve şehrin Roma'dan bile üstün olduğu sonucuna varmaktan çekinmedi."⁴⁴⁵ Zira, Hieronymus'un, "manastır yaşamının ilkelerine yabancısıdır ve huzur

⁴⁴³ Hieronymus, *Ep.*, XLVI. 2

⁴⁴⁴ Hieronymus, *Ep.*, XLVI. 2

⁴⁴⁵ Blaauw, "Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome," 141.

için ölümcüldür” dediği Roma’daki hayat tarzı, ve hemen ardından gelen “Mesih’in basit kulübesi”ndeki sevinç karşılaştırması yalnızca, Kudüs’teki hafıza yerlerinde yaşamaya yönelik masum bir çağrı değil, kutsallık üzerinden tanımlanan Roma ve Kudüs dikotomisinin belki de ilk örneklerindedir. Perrone’nin ifade ettiği gibi, “Bu karşıtlık, Roma’nın zengin kilise binaları ile Beytullahim’deki yemliğin yoksul sadeliği arasında zorlama bir karşılaştırma yoluyla vurgulanır, üstelik bu, İsa’nın küçük köyünün pastoral kırsal atmosferinin arka planında görülür.”⁴⁴⁶

Hieronymus’un, aristokratlarla buraya kadar görülen ilişkileri, bize, “kutsal topraklar”ın öneminin, VI. yüzyıl gibi Kudüs’ün fiziksel olarak henüz kutsallaşmaya başladığı erken bir dönemde, Roma’daki aristokrat çevrelere kadar yayıldığını ve daha önemlisi Kudüs’ün henüz mezhepsel ayrımlar çıkmadan, Hristiyanlığın ilk yayıldığı yerlerden biri olan ve Petrus ve Paulus gibi havarilerin mezarlarına ev sahipliği yapan Roma üzerinde manevi bir üstünlük kurduğunu göstermektedir.

3.2. Kutsal Merkez Kudüs (V. yüzyıl)

Kudüs’ün IV. yüzyıl boyunca tarihinde ilk kez deneyimlediği buraya kadar görülen tüm bu gelişmeler, Kudüs’e Hristiyan ilgiyi kısa sürede çekmiş ve adım adım Kudüs’ü Hristiyanlar için bir “kutsal şehir” yapmıştır. V. yüzyılın başlarından itibaren ise, hac ve manastır faaliyetlerinde gerçekleşen niceliksel ve niteliksel artış, Kudüs’ün Hristiyan dünya içerisindeki kimliğini “kutsal şehir”den, bir “kutsal merkez”e dönüştürmüştür demek yanlış olmayacaktır.

Constantinus’un inşa faaliyetleri ile beraber, kutsal mekanlara atfedilen “kutsal hac” başta olmak üzere, çok kısa sürede, tüm imparatorluk boyunca yayılan bir “rölik kültü” açığa çıkmış ve bu kült, kutsal topografyadaki hac ve manastır faaliyetlerinin yükselişinin, üzerine inşa edildiği hafıza mekanlarından sonraki ana ateşleyicisi olmuştur. Hafıza mekanları ve röliklerin üzerinde yükselen hac ve manastır faaliyetleri de birbirini besleyen bir diğer unsurlar olarak, Kudüs’ü, dini çeşitliliği ile beraber farklı etnisiteleri barındıran çok yönlü kozmopolit bir yapıya taşımıştır. Tüm bu sürecin sonunda ise, bölgede etkinliği gittikçe artan keşişler, manastırlarla bağlantısını hiç yitirmeyen Kudüs Kilisesi üzerinde yürüttükleri politikalar vasıtasıyla Kudüs’ün patriklik statüsü elde

⁴⁴⁶ Perrone, “The Mystery of Judaea,” 232.

etmesinde temel rolü oynamışlardır. Ayrıca, bu ilişki, Kudüs'ü, V. yüzyılın meşhur kristolojik tartışmalarının merkezine taşıyarak, onun imparatorluk nezdindeki önemini pekiştirmiştir. Dolayısıyla, V. yüzyılın sonlarına dek, en somut olarak, manastır ve hac faaliyetlerinin varlığına göre ölçülebilen Kudüs'ün Hristiyan dünyada gittikçe artan “kutsal” imajı, V. yüzyılın sonlarında kazandığı 5 büyük patriklikten biri olma statüsü ve kristolojik tartışmalarda elde ettiği rolle, politik sahada da görünür hale gelmiştir. Ancak Kudüs'ü, Hristiyan dünya içinde kutsallığın merkezi yapan yalnızca, kutsal rölikler, manastır ve kiliselere sahip olması değildir. Bu dinamiklerden ötürü “kutsal” sayılan, Konstantinopolis ve Roma gibi diğer şehirler içerisinde, onu merkez haline getiren en büyük saik, bu dinamiklere ek olarak sahip olduğu Yeni ve Eski Ahit'e ait hafıza mekanlarıdır. Bu bağlamda, Kudüs'ün, Yeni ve Eski Ahit'te övülen mevcut “semavi” kutsallığı, IV. yüzyıldan itibaren, kilise ve manastır inşa faaliyetleri ve onların çıkış noktası olan kalıntılara ait söylemler ve resmi ve gayri resmi destekler ile, “dünyevi” bir merkeziyete taşınmıştır.

Dolayısıyla IV. yüzyıl-VI. yüzyıl arasını kapsayan bu uzun bölüm içerisinde, hafıza mekanları ile rölik kültün ve hacı akışı ile manastır faaliyetlerinin birbirlerini besleyen gelişme süreçlerinin yanısıra, patriklik statüsü ve kilise politikalarının, Kudüs'ü, Hristiyanlığın bir “kutsal merkezi”ne dönüştürme sürecine olan etkisini inceleyeceğim. Özellikle hac ve manastır faaliyetlerinin IV. yüzyıldan itibaren gelişimini incelemek, Constantinus ve Helena tarafından inşa edilen Kudüs'ün dünyevi kutsal kimliğinin, ileriki yüzyıllarda Hristiyan alemi tarafından ne kadar kabul gördüğünü anlamak açısından önemlidir. Her ne kadar hiçbir birincil kaynakta, Kudüs için “kutsal merkez” gibi doğrudan bir tanımlama kullanılmamış ve ikincil kaynaklarda bunun gibi yaygın bir kullanım bulunmuyor olsa da, ben, bahsettiğim süreçlerin, Kudüs'ü, IV. yüzyılda elde ettiği “kutsal şehir” statüsünden “kutsal” ve dini bir merkez statüsüne taşıdığını düşünüyorum.

Örneğin, “dini merkez” ve “dini başkent” kavramlarını birbirinden ayıran Sopher, “kutsallığın birincil odak yerleri” şeklinde tanımladığı dini merkezlerin, ancak etnik-dini sistemlerin gelişmesi ve birer odak alanlarına dönüşmesiyle ortaya çıktığını söylemekte ve odak noktası olmayan şehirlerin, birer baş şehir olsa dahi bir merkez sayılamayacaklarını ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Bu görüşe göre, Kudüs, diğer “kutsal” kabul edilen şehirlerden ayrılmakta ve kutsal merkez hüviyeti kazanmaktadır. Çünkü, dönem

⁴⁴⁷ David E. Sopher, *Geography of Religions*, (Englewood Cliffs, 1967), 50.

dönem, Hristiyan dünya tarafından kutsal görülen diğer şehirlerin hiçbiri, özellikle Konstantinopolis ile karşılaştırma yapacağım ileriki bölümde göreceğimiz üzere, Kudüs gibi birincil hafıza mekanlarına sahip olmaktan ötürü “kutsallığın birincil odak yerleri” olmamıştır. Dini merkez ve dini başkent ayrımında Sopher’la aynı fikirde olmayan Hopkins ise, Kudüs’ün çok erken tarihlerden itibaren, hem dini bir merkez hem de inancın idare edildiği dini bir başkent sayılabilecek özellikleri içerisinde barındırdığını savunmaktadır.⁴⁴⁸ Çünkü Hopkins’e göre, dini bir merkez, insanların bağlılık ve ibadet için kendisine çekildiği, hep var olan veya sonradan kutsallık kazanmış bir dini organizasyonun merkezidir. Dolayısıyla ona göre, dini başkent, aynı şekilde, dini bir organizasyonun da merkezidir; ve tıpkı siyasi bir başkent belirlenmesi gibi, inancın idare edildiği bir merkez görevi görmektedir.⁴⁴⁹

Her iki görüşe göre de açık olan şudur ki, kutsal toprak ideası çerçevesinde inşa ettirilen görkemli kiliseler, hac yolculukları ve rölikler aracılığıyla, Kudüs’ün tüm Hristiyan dünya için kutsallığın odak yeri haline gelmesi, onun hem dini/kutsal bir merkez hem de dini bir başkent olarak kabul edilmesi adına yeterlidir. Her ne kadar Hopkins’in savunduğu görüş temel alındığında, diğer “kutsal” şehirler de, Kudüs gibi bir dini merkez sayılabilirse de, Kudüs’ün kutsal metinlerdeki referanslarla sahip olduğu hafıza mekanları, onu, “kutsal merkez” olmada, yine diğerlerinden ayıran bir konuma taşıyacaktır.

Buna göre, IV. yüzyıldan önce, kutsallığın fiziksel/dünyevi olarak deneyimlenmesi anlamında büyük bir fetret dönemi yaşayan Kudüs, ihya ve imarıyla, Hristiyanların “Yeni Kudüs”ü olarak “kutsal şehir” kabul edilmiştir. V. yüzyılın başlarından itibaren onu Hristiyan dünyada eşsiz bir kutsallığa taşıyan dinamiklerin yükselişi ve artışıyla ise, Hristiyanlığın odak noktası, başkenti ve merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla her ne kadar rölikler ve manastırların farklı bölgelerdeki dağılımıyla, Hristiyan dünyada kutsallık daha taşınabilir bir kavram olsa da, Kudüs’te “dünyevi” olarak ihya edilen hafıza mekanlarının oluşturduğu “kutsal toprak” algısı, Kudüs’ü, V. yüzyıl boyunca “kutsal” bir merkez yapmıştır denilebilir.

⁴⁴⁸ W.J. Hopkins, “*The Old City of Jerusalem: Development of a Religious Centre*” (Doktora tezi, Durham University, 1969), 54.

⁴⁴⁹ Hopkins, “*The Old City of Jerusalem*,” 54.

3.2.1. Kudüs'ün Hac Merkezi olarak Yükselişi

Kudüs'ü Hristiyan dünyada “kutsal” merkez yapan en büyük saiklerden biri olan hac faaliyetleri, ilk örneklerinin görüldüğü IV. yüzyıldan, V. yüzyıla oransal bir artış göstermiş ve bu süreçte manastır, azizler ve rölik kültü gibi diğer dinamikleri hem beslemiş hem de onlardan beslenmiştir. VI. yüzyılda tutulan hac kayıtlarının ardından, V. yüzyıldaki kayıtları incelemek Kudüs'te ihya edilmiş kutsal hafıza mekanlarının, bir yüzyıl sonrasına gelindiğinde, Hristiyan alemi tarafından ne kadar “kutsal” bir topografya olarak kabullenildiğini göstermesi açısından önemlidir.

V. Yüzyıl Hacı Kayıtları

V. yüzyıla gelindiğinde ise, IV. yüzyılda görülen hac ziyaretlerinde bahsi geçen gayelerin artarak devam ettiği görülmektedir. Hatta, bu motivasyon, V. yüzyıldan itibaren “kutsal haç” başta olmak üzere, azizlerin mezarlarını görmek, kutsal kalıntılara dokunmak ve hatta onları taşımaya varacak kadar hac ziyaretlerinin belirleyici bir sebebi haline gelmiştir.⁴⁵⁰

V. yüzyıl hacılarından ilk olarak, Lyon piskoposu Eucherius'un (380-449) 440 yılına tarihli olduğu düşünülen “kutsal topraklara” ilişkin hac kaydı, Kudüs'ün o dönemki topografyasına ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Aslında papaz Faustinus'a yazılan bir mektup olan bu kayıta, hacı Eucherius, kutsal kabir alanını kastederek aktarımına şöyle demektedir:

Şehirde üç önemli kapı vardır: Batı, doğu ve kuzey kapıları. Kuzeyden şehre girenler, yolların düzeni sayesinde önce kutsal bir mekâna götürülmektedir. İlk ziyaret edilen yer, Constantinus tarafından büyük bir ihtişamla inşa edilen Şehitlik'tir. Bunun hemen batısında Golgota ve Anastasis bulunur. Anastasis, İsa'nın dirilişinin gerçekleştiği yerdedir. Golgota ise Anastasis ile Şehitlik arasında olup, Rab'bin çarmıha gerildiği yerdir. Burada, Rab'bin çivilendiği haçı taşıyan kayayı görmek mümkündür. Golgota'nın hemen yanında, Constantinus tarafından büyük bir özenle inşa edilen kutsal mezar yer almaktadır. Burası, Rab'bin gömüldüğü mağaranın üzerindedir. Anastasis adı verilen bu yapı, büyük bir kubbe ile örtülmüştür ve içeride sürekli kandiller yanmaktadır.⁴⁵¹

Kaydı boyunca, Kudüs'ün pınarları, sarnıçları gibi topografik betimlemelere de yer veren hacı, aktarımının devamında “şehrin doğusuna baktığımızda ise Zeytin Dağı'nı görürüz.

⁴⁵⁰ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 67–8.

⁴⁵¹ Euch., *Epitoma de locis sanctis*, I–VII

Bu dağda, biri İsa'nın öğrencilerine hitap ettiği, diğeri ise göğe yükseldiği noktalarda olmak üzere iki meşhur kilise bulunmaktadır"⁴⁵² diyerek Yükseliş Kilisesi'nden bahsetmektedir. Aynı zamanda, "Sion Dağı'nın kuzey yamacı din adamları ve keşişler için konutlarla kaplıdır ve zirvesi düzdür. Zirvede, havariler tarafından Rab'bin dirilişinin onuruna kurulduğu söylenen kilisenin çevresinde keşiş hücreleri bulunmaktadır. Çünkü Rab'bin bir zamanlar vaat ettiği Ruh ile burada doldurulmuşlardır"⁴⁵³ diyen, Kudüs'te ilk kez bir manastırın varlığından bahseden hacıdır. Burada bahsedilen ve Havariyyun Kilisesi olarak da bilinen kilisenin ise, II. ve V. yüzyıllar arası Sion Dağı'nda varlığını sürdüren bir Yahudi-Hıristiyan cemaatine ait eski bir sinagog olduğu düşünülmektedir. IV. ve V. yüzyıllardaki Hıristiyan kaynakların binadan çeşitli isimlerle bahsettikleri bilinen ve inşası hakkında pek bir bilgi olmayan bu kilisenin bulunduğu alanı, Hıristiyanlar, *cenaculum* olarak anılan Üst Oda'nın yani Son Akşam Yemeği Odası'nın mekanı olarak görmektedirler. V. yüzyılın başlarında *Hagia Sion* Bazilikası'nın inşasıyla sinagog daha az önemli hale gelmiş ve kısa bir süre, Sion Dağı'nın sunağı (*sakrarium*) olarak, Aziz Stephenus'un varsayılan kemiklerinin saklandığı yer olarak hizmet etmiştir.

454

V. yüzyıl hacılarından en meşhuru ve aynı zamanda keşiş olan İberyalı Petrus⁴⁵⁵ (417-491) yaklaşık yirmi yaşına geldiğinde, arkadaşı hadım Yahya ile birlikte Konstantinopolis'ten "kutsal topraklara" doğru hac yolculuğuna çıkmaya karar vermişlerdir. Ioannes Rufus,⁴⁵⁶ Petrus'un hayatını anlattığı kitabı, *Vita Petri Iberi*'sinde şöyle aktarmaktadır:

Kudüs'ün yakınlarına geldiklerinde, çok sevdikleri kutsal şehri bir tepenin zirvesinden, yaklaşık beş stadyum mesafeden gördüler. Güneşin doğuşu gibi parlayan, kurtuluş ve ibadet edilen "kutsal haç"ın, kutsal Anastasis'in ve karşısındaki dağda bulunan saygıdeğer Göğe Yükseliş Kilisesi'nin yüksek

⁴⁵² Euch., *Epitoma de locis sanctis*, X

⁴⁵³ Euch., *Epitoma de locis sanctis*, X

⁴⁵⁴ Michael P. Germano, "The Ancient Church Of The Apostles: Revisiting Jerusalem's Cenacle And David's Tomb", (Near East Archaeology Society Annual Meeting'te sunulan bildiri, Atlanta/Georgia, 21 Kasım, 2003),1.

⁴⁵⁵ Gürcistan (İberya) kralı Bosmarios'un oğlu ve keşiş. İmparator II. Theodosius'un sarayında siyasi rehine olarak Konstantinopolis'te büyütülmüştür. Çileci hayata ilgi duyarak Gazze yakınlarındaki bir manastıra yerleşmiş ve Kalkedon Konseyi'nin (451) muhalifleri arasında önde gelen bir isim olmuştur. İonnes Rufus tarafından yazılan hayatı, *Vita Petri Iberi*, V. yüzyıl Filistin manastırcılığını ve Kudüs Kilisesi'nin politikalarını anlamak adına önemli bilgiler sunmaktadır.

⁴⁵⁶ Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen, V. ve VI. yüzyıllarda yaşamış, Kadıköy karşıtı bir rahip, keşiş ve hagiograf. 477'de Antakya kilisesinde çıkan karışıklık sırasında Askalan'a sığınmış ve burada Filistin'deki Kadıköy karşıtı toplulukların ruhani lideri olan İberyalı Petrus'un yanında keşiş olmuştur. En önemli eseri Kadıköy doktrinine muhalefetin ilk kuşağı hakkındaki bilgilerimizin çoğunu borçlu olduğumuz *Vita Petri Iberi*'dir.

çatısını fark ettiler. Büyük bir coşkuyla, peygamberlik sözünü yerine getirerek, ‘İşte Sion, kurtuluşumuzun şehri! Gözlerin Kudüs’ü görecek.’⁴⁵⁷ diye haykırdılar. Kendilerini çağıran, yola çıkaran, rehberlik eden ve koruyan Mesih’e, sevdikleri Rablerine güçleri yettiğinde övgüler ve şükranlarını sundular. Yüzleri üzerine kapanarak, yüksek yerden ibadete ara vermeden devam ettiler. Dizleri üzerinde sürünerek kutsal toprakları dudakları ve gözleriyle selamladılar ve içlerinde yanan sevgiden emin olarak kutsal duvarların içine girip saygıdeğer hacın ayağına ulaştılar. (Burada kutsal Golgota ve kutsal Anastasis’ten bahsediyorum.) Hem sevinç hem de gözyaşı içinde, günahlarını itiraf ederek övgüler sundular ve coşkuyla Mesih’i karşılamış gibi hissettiler; sanki artık cennette O’nunla birlikte yaşıyorlardı.⁴⁵⁸

Aktarım, ilk hacı kayıtlarına kıyasla, yalnızca Kutsal Kabir alanı, Yükseliş Kilisesi ve “kutsal” haça ilişkin bir bilgi veriyor olsa da, ilk kayıtlardan çok daha büyük bir coşkulu tona ve kurtuluş algısına sahiptir. Özellikle Mesih’le birliktymiş gibi hissetmek, Yeni Ahit’te geçen ayeti fiziksel Kudüs’te deneyimlemek ve sadece kalıntıları değil, toprağı öperek “kutsal haç”a övgüler sunmak gibi ifadeler bunun göstergesidir. Rufus, aktarımında onların kutsal topraklarda kalmayı mı planladıklarını yoksa sonunda Konstantinopolis’e geri dönmeyi mi düşündüklerini belirtmemiştir. Ancak her ikisi de, keşiş olarak kalmış ve nihayetinde manastırlarını Gazze’de kurmuşlardır. Rufus, ayrıca, Petrus ve Yahya’nın Kudüs’e geldiklerini haber alan ve bu sırada Zeytindağı’nda iki manastırı bulunan Romalı aristokrat Genç Melania’nın⁴⁵⁹ (385-439), “bu kutsal kişileri sevgiyle oğulları gibi” karşılayarak, onları erkekler manastırında misafir ettiğini ve onlara “Rab’bin taşıdığı kutsal kayanın üzerinde” keşişlik elbisesi giydirildiğini aktarmaktadır.⁴⁶⁰

V. yüzyılda “kutsal toprak”lara gelen bir diğer keşiş, kendisi vaiz ve babası bir rahip olan Cyriacus (449-557), Skythopolis’li Cyrillus’un aktarımında geçtiği üzere, kutsal yazıları okuduktan sonra onlardan etkilenerken, Yunanistan’ın Korint şehrinden ayrılarak, “kutsal şehre çekilip, dünya işlerinden vazgeçmeye” karar vermiştir.⁴⁶¹ Aktarıma göre, Cyriacus, bu düşünceler üzerindeyken, İncil’deki “Kim ardımdan gelmek istiyorsa, kendini inkar etsin, haçını alıp beni izlesin.” ayetini duyar duymaz, hemen kiliseden ayrılmış ve kimseye bir şey söylemeden Filistin’e doğru yola çıkmıştır.⁴⁶² Cyrillus, Cyriacus’un, “hayatının on sekizinci yılında” yani 466 yılında Kudüs’e vardığını

⁴⁵⁷ Yeşaya 33.20

⁴⁵⁸ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 38

⁴⁵⁹ Aslen Romalı olup, 404 yılında Roma’dan ayrılarak Kudüs’e yerleşen aristokrat. Zeytindağı’nda iki manastır kurmuştur.

⁴⁶⁰ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 40–45

⁴⁶¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Cyriaci*, 224

⁴⁶² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Cyriaci*, 224

söyleyerek, şöyle devam etmektedir: “Kutsal şehre vardığında, kutsal Ruh’un tüm çekiciliğinde parlayan aziz bir adam olan aziz Eustorgius tarafından sıcak bir şekilde karşılandı; o, kutsal Sion yakınlarında çok ünlü bir manastır kurmuştu. Kışı orada geçirdikten sonra, Tanrı’nın hizmetkarı Cyriacus, çöle yerleşme arzusunu hissetti.”⁴⁶³ Bu aktarımda, ileride Yahudiye’nin önemli keşişlerinden biri olacak olan Cyriacus’un, diğer hacılar gibi pek çok kutsal durağa uğramadan doğrudan çölde inzivaya çekilmek istediği görülmektedir. Çünkü, aslında en baştaki niyeti bir hac yolculuğu yapmaktan çok, “dünya işlerinden vazgeçmek” olan Cyriacus, bazı keşişlerin doğrudan keşiş olmak için kutsal topraklara geldiğinin en güzel örneklerindendir. Ayrıca, Cyriacus’un Sion’da bahsettiği bu manastır, Eucherius’un 440 yılında kaleme aldığı kaydında geçen ve Kudüs’te ilk kez bir manastırın varlığından bahsettiği Sion manastırı olmalıdır. Ancak görünen o ki, kent manastırcılığını da tercih etmeyen Cyriacus, tam inziva için çöle çekilmiştir.

3.2.2. Manastırların Gelişimi

Aziz Chariton’un Faran Havzası’nda kurduğu manastır ile başlayan ve Romalı aristokrat keşişlerin kurdukları diğer manastırlarla şekillenen kuruluş safhasından sonra, Kudüs bölgesi manastır hareketi V. yüzyılın başlarından itibaren en baştaki “gösterişsiz vaziyetinden”, hem insani hem maddi kaynakların çöllerdeki topluluklara aktığı “büyük bir harekete” dönüşmüştür.⁴⁶⁴ Yüzyıllar içerisinde hac yolculuklarıyla artış gösteren insani kaynaklarla birlikte, yürütülen ticari ve tarımsal faaliyetler ve imparatorluktan gelen resmi ve hacılardan gelen gayri resmi bağışlarla manastırlara akan finansal kaynaklar, manastırların gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu desteklerin belirgin bir sonucu olarak V. yüzyılın başlarından itibaren gelişme göstermeye başlayan *laura* ve *cenobium* yapıları, V. yüzyıl ve VI. yüzyıl arası, Kudüs bölgesindeki manastırların niceliksel ve niteliksel olarak gelişmesinde en temel rolü oynamış ve bu artış VI. yüzyılda imparator Iustinianus (482-565) dönemi politikaları ile zirveye ulaşmıştır. Bu insani ve finansal kaynaklarla desteklenen manastır sistemi, bir yandan devam eden hac yolculuklarıyla birlikte, V. yüzyıldan VII. yüzyıla kadarki zirve döneminde, Kudüs’ün Hristiyan kimliğini besleyen en önemli unsur haline gelmiştir.

⁴⁶³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Cyriaci*, 224,10

⁴⁶⁴ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, x.

V. yüzyıl boyunca Yahudiye Çöl'ünde, sırasıyla, Theoctistus, Aziz Euthymius, Gerasimus, Aziz Theodosius ve Aziz Sabas gibi keşişlerin öncülüğünde *laura* ve *cenobium* stillerinde birçok önemli ve büyük manastır kompleksleri inşa edilmiştir. Ancak *cenobium* ve *lauraları*, V. yüzyılın başlarında hem büyüklük ve sayı hem de etki alanı itibariyle genişleten ve sistemleştiren isimler Aziz Euthymius (377-473) ve onun öğrencisi Aziz Sabas (439-532) olmuştur. Nitekim, Yahudiye çölündeki büyük *lauralar*, Chariton'un Faran manastırından iki veya üç kat daha fazla hücreye sahiptir.⁴⁶⁵ Yahudiye Çölü'nün büyük manastırlarının ortaya çıkış sırası ve şekli şöyle özetlenmektedir: Chariton'un üç manastırı (Euthymius vakıflarına prototip sağlayan Faran dahil), Theoctistus ve Euthymius manastırları ve Sabas'ın Büyük ve Yeni *Lauraları*.⁴⁶⁶ Bunlar kurulduktan sonra, özellikle *laura* yaşam tarzının yalnızlığı ve bağımsızlığıyla baş edemeyen daha az deneyimli keşişler için daha organize bir manastır yaşamı biçimine ihtiyaç olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Böylece hem Theoctistus'un hem de Euthymius'un manastırları *cenobium*'a dönüşmüş ve Sabas, *lauraların* yanında *cenobium* da kurmuştur. Bu *cenobiumlar* ise, çölün, merkezi bölgesindeki büyük *lauralara* bağımlı kalmıştır.⁴⁶⁷

Bu noktada, Euthymius ve Sabas'ı bizim için önemli kılan husus, her ikisinin de ayrı ayrı ama birbirlerini tamamlayıcı şekilde sistemleştirmiş oldukları manastır yapılarının, kendileri ve kendilerinden sonra öğrencileri tarafından büyütülerek ve çoğaltılarak, hem İslâm dönemine dek devam edecek etkili manastırlara dönüşmüş olmaları hem de irili ufaklı birçok diğer manastırın prototipini oluşturmuş olmalarıdır. Onlarla birlikte, Aziz Theodosius ve Gerasimus tarafından kurulan manastırlar da, Yahudiye'nin V. yüzyıl manastırlarının arasında en meşhur ve etkililerinden olup, Euthymius ve Sabas manastırlarında olduğu üzere, imparatorluğun birçok yerinden hacı ve keşişi Kudüs'e çeken yapılar olmuştur.

V. yüzyıl boyunca, Theoctistus, Euthymius, Sabas, Aziz Theodosius, Gerasimus ve Martyrius manastırlarının gelişimine sebebiyet veren dinamiklere paralel olarak, çağdaşları olan iki diğer isim; İmparator II. Theodosius ve eşi Prenses Eudocia'nın sundukları destekler de Kudüs'ün kentsel ve kırsal manastır hareketinin V. yüzyıl boyunca yükselişinin bir diğer yapıtaşı olmuştur. İmparator II. Theodosius'un, keşişlerin Kudüs'te mülk edinebilmesini kolaylaştıran yasası ve özellikle Prenses Eucokia'nın,

⁴⁶⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monastries*, 24.

⁴⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monastries*, 24.

⁴⁶⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monastries*, 24.

imparatordan tamamen ayrı olarak finansal olarak yaptığı yatırımlarla bölgedeki birçok manastırı imar ve inşa etmesi, Euthymius ve Sabas başta olmak üzere keşişlerin dini çabaları kadar, Kudüs'ün kutsal kimliğini besleyen ve Hristiyan dünyanın ilgisini “kutsal topraklara” çeken politik dönüm noktalarından olmuştur.

3.2.2.1. Azizler, Keşişler ve Büyük Manastırlarının Kuruluşu

Aziz keşişlerin kurdukları manastırlara geçmeden önce, aslında ilk kez 360'larda kurulduğu düşünülen ancak V. yüzyılda imparator Anastasius (430-518) tarafından tekrar yaptırılan Aziz Yahya Kilisesi ve manastırından bahsetmekte fayda vardır. Aziz Yahya manastırı, yani *Kasr el-Yehud*, bazı kaynaklarda ayrıntılı şekilde geçmekte ve buralarda yoğun keşiş ve din adamlarının bulunduğu bildirilmektedir. İmparator Anastasius tarafından 500'lerde Hz. İsa'nın vaftiz edildiğine inanılan bölgeye bir mil uzaklıkta inşa ettirilen bu manastır, hac kayıtlarından anlaşıldığı üzere VI. yüzyılda hac rotasına dahil edilmiştir. Zira en erken kayıt, Hacı Theodosius, *De situ terrae sanctae* adlı 530 yılına tarihlenen hac kaydıdır. Kayıta şöyle aktarmaktadır:

Rab'bimin vaftiz edildiği yerde bir mermer sütun bulunmaktadır ve üzerine bir demir haç yerleştirilmiştir. Aynı zamanda burada Vaftizci Yahya Kilisesi de bulunmaktadır. Bu kilise, İmparator Anastasius tarafından inşa edilmiştir. Kilise, Ürdün Nehri taşkınlarına karşı yüksek kemerler üzerine inşa edilmiştir. Bu kilisede yaşayan keşişler, geçimlerini sağlamak için hazine tarafından yılda altı solidi maaş almaktadır.⁴⁶⁸

Bu aktarımda da geçtiği gibi, Aziz Yahya Kilisesi'ni hac rotası yapan en önemli özellik, Geç Antikçağ'ın erken dönemlerinden itibaren Hristiyan hacılar tarafından ziyaret edilen vaftiz bölgesi olmasının yanı sıra, Yeni Ahit'te İsrailoğullarının Ürdün Nehri'ni geçerek “vaad edilmiş” topraklara ulaştıklarına ve Hz. İlyas'ın göklere kaldırıldığına inanılan bölge olmasıdır. Ayrıca yapı, *Bethabara* ismiyle Madaba haritasında da tasvir edilmiştir. İmparator Iustinianus (482-565) dönemine gelindiğinde ise, manastır bir tamir geçirmiş ve faaliyet ve büyüklüğü daha da artmıştır. Bununla ilgili aktarımlara Iustinianus'un imar faaliyetleri bölümünde değineceğim.

3.2.2.1.1. Theoctistus Manastırı

⁴⁶⁸ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 66

Yahudiye çölünde kurulan ilk *cenobium*, Euthymius ve Theoctistus tarafından 411’de kurulan *cenobium*, yani Theoctistus manastırır. Kudüs’ün yaklaşık 15 km doğusunda bulunan ve *Deir Muqallik* ismiyle de bilinen manastır, Yahudiye çölünün en dik yerlerinden birindedir. Hem manastır kuruluş sürecini hem de bu iki keşişin tanışmasını detaylı şekilde aktaran Cyrillus, Theoctistus adında ilham almış bir adamın, Euthymius komşusu olduğunu, onu sevmeye başlayıp, “ona ruhsal sevgiyle öylesine bağlandı ki ikisi hem düşünce hem de davranışta birbirinden ayırt edilemez hale geldi ve sanki iki bedende tek bir ruh sergilediler” demektedir.⁴⁶⁹ Her biri diğerine tanrısal amacını duyurarak, tüm insan ilişkilerinden ayrılmış ve dua yoluyla yalnızlıkta Tanrı ile birlikte olmayı arzulayarak, Cutila çölüne doğru yola çıktıklarını, orada Palmiye Pazarı’na kadar kaldıklarını aktarmaktadır.⁴⁷⁰ Ardından beş yıl Faran’da kaldıktan sonra, Theoctistus ile her zamanki saatinde Coutila’ya doğru yola çıktığını ve çölden geçerken son derece dik ve geçilmez bir geçide geldiklerini ve “sanki Tanrı tarafından yönlendirilmiş gibi”, geçidin kuzey uçurumunda devasa ve harikulade bir mağara bulduklarını söylemektedir.⁴⁷¹ “Mağara daha önce vahşi hayvanların ini olmuştı; ancak bu dindar adamların kutsal ilahileri ve bitmek bilmeyen dualarıyla evcilleştirildi ve Tanrı’nın bir kilisesi haline gelerek kutsandı”⁴⁷² diyen Cyrillus şöyle devam etmektedir:

Tanrı onları duyurmak istediğinde, Lazarium’un bazı çobanlarının sürülerini tam da bu geçide götürmesini sağladı. Babaların mağarada kendilerine görmeleri onları öylesine korkuttu ki, dehşet içinde kaçtılar. Babalar, onların paniklediğini anlayınca, yumuşak ve şefkatli bir sesle onlara seslendiler: ‘Kardeşler, korkmayın: Biz de sizin gibi insanlarız, ama günahlarımız yüzünden burada yaşıyoruz.’ Bunun üzerine keçi çobanları güvenlerini tazelediler ve mağarada onların yanına tırmandılar. Babaların bu çağın mallarından hiçbirine sahip olmadıklarını görünce, şaşkınlıklarını kendi halklarına anlatmak için çiftliklerine gittiler. O zamandan itibaren Lazarium halkı onlara hizmet etti. Ayrıca, Firan’ın babaları, nerede olduklarını araştırdıktan sonra, sık sık onları ziyarete geldiler.⁴⁷³

Başlangıçta burayı bir *cenobium* değil, Faran modelinde bir *laura* yapmayı planladıklarını söyleyen Cyrillus, ancak yer geçilmez olduğundan, kimsenin gece kiliseye ulaşamayacağını gördüklerinde, yavaş yavaş onu bir *cenobioma* dönüştürdüklerini ve mağarayı kilise olarak kullandıklarını aktarmaktadır.⁴⁷⁴ Hirschfeld, yapının bugünkü

⁴⁶⁹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 7.14, 23

⁴⁷⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 15

⁴⁷¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 8.15,15

⁴⁷² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 8.15,20

⁴⁷³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 8.16-16,5

⁴⁷⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theoctisti*, 8.16,10.-16,15

kalıntılarının çoğunun, yaşam alanları için mevcut alanı büyük ölçüde sınırlayan engebeli arazide inşaat sorununu çözmek için tasarlanmış istinat duvarları ve çeşitli diğer yapılar olduğundan, keşiş topluluğunun orta büyüklükte olması ve kırktan fazla keşiş olmaması daha olasıdır demektedir.⁴⁷⁵

3.2.2.1.2. Aziz Euthymius (377-473) ve Manastırları

V. yüzyıl boyunca, Aziz Euthymius'un 406'da Filistin'e gelişiyle birlikte, Yahudiye Çöl'ündeki manastır hayatında yeni bir dönem başlamıştır. 411 yılında Theoctistus (ö. 451) ile birlikte bir *cenobium* kurduktan sonra, 428'de kendi *laurasını* inşa etmiştir. Öğrencileri ise, çölün sınırlarında ve Eriha yakınlarında birçok ek manastırlar kurmuştur.⁴⁷⁶

Aziz Euthymius, Skythopolis'li Cyrillus'un⁴⁷⁷ aktarımına göre, Ermenistan'da birçok manastırın sorumlusu ve aynı zamanda Melitene Kilisesi'nin papazı iken, "bir şöhrat düşmanı ve Tanrı aşığı olarak" şehri terketmiş ve "çölünde yaşama arzusundan dolayı bir kaçak olarak" Kudüs'e gitmiştir. Kudüs'e gelir gelmez, birçok diğer keşişin yaptığı gibi, "kutsal haça, Kutsal Kabir Kilisesi'ne ve diğer saygıdeğer yerlere hürmet gösterdikten sonra", çöldeki keşişlerin bazılarını ziyaret etmiş ve yerleşmek üzere "kutsal şehirden altı mil uzaklıkta bulunan Faran *laurasına*" gitmiştir.⁴⁷⁸ Ardından, Cyrillus, Euthymius'un, başlangıçta bulunduğu yeri bir *manastır* veya *laura* haline getirmek istemediğini ve ona inziva fikriyle gelenleri Theoctistus'un manastırına⁴⁷⁹ yönlendirdiğini söylemektedir. Özellikle Kapadokya kökenli üç kardeş olan Cosmas, Chrysippus ve Gabriellus, onunla kalmak için ısrar ettiklerinde, yalnızlığa olan sevgisi, genç yaşları ve içlerinden birinin hadım olması nedeniyle onları reddettiğini söyleyen Cyrillus, Euthymius'un o gece gördüğü bir rüyanın etkisiyle, ertesi gün bu üç kişi dahil

⁴⁷⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 36.

⁴⁷⁶ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 7.

⁴⁷⁷ Cyrillus, Sabas ile ilk kez altı yaşındayken, azizin evini ziyaret ettiği sırada tanışmıştır. Sabas, onu gelecekteki bir müridi olarak sahiplenmiş ve Cyrillus 544 yılında keşiş olarak yaşamaya başlamıştır. Dört farklı manastırda kalarak 559'dan sonra, iki büyük keşiş ve beş diğer keşiş olmak üzere çağdaşı yedi keşişin hayatını anlattığı "Yaşamlar" adlı eserin tarihlenebilir son bölümü yazıldıktan bir süre sonra vefat etmiştir. Bazı diğer hagiografların aksine, bizzat tanık olduğu olayları dikkatle gözlemlemiş, tanıdığı insanları yazıya dökmüş ve tarihi ve coğrafi bilgilerin doğruluğunu sağlamak için titizlikle araştırmalar yapmıştır. Bunun sonucunda, sadece büyük azizlerin canlı portrelerini sunan değil, aynı zamanda tarihin çalkantılı bir dönemine dair güvenilir bir kayıt niteliğinde olan bir dizi biyografi ortaya çıkmıştır. (Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 84.)

⁴⁷⁸ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, x.

⁴⁷⁹ 420'de, Theoctistus tarafından bir *cenobium* olarak kurulmuştur.

toplam 11 kişiyi kabul ederek, küçük hücreler inşa edilmesi ve Faran modelinde bir *laura* yapılması talimatı verdiğini aktarmaktadır.⁴⁸⁰

Euthymius'un *laura*'sı, 428 yılında Euthymius tarafından, Kudüs'ten Eriha'ya ve Ürdün vadisine giden yol üzerinde kurulmuştur. Bu yapı vasıtasıyla, *Laura* sisteminin içine Euthymius tarafından eklenen yeni bir model ise, manastırların işlevini daha da arttırmış ve Kudüs'e birçok muhtaç Hristiyan'ın gelmesi ve yerleşmesi adına önemli bir basamak olmuştur. Bu model, ekonomik bir kazanım vaat etmeyen, yalnızca hasta ve yoksul hacılar için bir sığınma yeri olarak geliştirilen *xenodocheion* ve *hospitium* isimli misafirhane ve hastanelerin manastır sisteminin içine dahil edilmiş olmasıdır. Bu yapılarda, hasta ve fakirlerin ihtiyaç duyduğu her şeyi piskoposlar gözetiminde temin edilerek, kilisenin geliri yetmediği durumlarda, giderlerin diğer Hristiyanlar veya bizzat piskoposlar tarafından karşılanması istenilerek, tüm muhtaçların bakımının sağlanması amaçlanmıştır. Hatta piskoposların bu zorunluluk durumlarında yapacağı tüm masrafların günahlarını büyük ölçüde affettireceği söylenerek sistemin sürdürülebilirliği sağlanmıştır.⁴⁸¹ Örneğin, Skythopolis'li Cyrillus, Sabas'ın annesinin, oğlu manastır başarılarıyla ünlendiğini öğrenince, yaşı çoktan ilerlemiş olmasına rağmen tüm mal varlığını satarak, hatırı sayılır miktarda parayla Kudüs'e geldiğini ve Sabas tarafından kabul edilerek, bu dünyadaki her şeyden vazgeçmeye ikna edildiğini aktarmaktadır. Cyrillus, annesi kısa bir süre sonra öldüğünde, Sabas'ın, annesinin zenginliğini kendi *laurası* için kullanarak, bu servetle, Eriha'daki bahçelerle birlikte keşişlere hizmet etmek için *laurada* bir misafirhane inşa ettiğini ve ayrıca bir su kaynağı satın aldığını söylemektedir.⁴⁸² Arkeolojik bulgulara göre, Euthymius'un 482 yılında ölümünden sonra, daha büyük şekilde bir *cenobium* formuna dönüşmüştür. Kompleksin güney tarafına, Kudüs'ün doğusu boyunca seyahat eden hacılar için bir han olarak hizmet veren bir misafirhane ve gelişmiş bir su toplama sistemi eklenmiştir.⁴⁸³ Ayrıca, Euthymius'un mezarı manastırın merkezine konumlanmış ve birçok hacı için ziyaret sebebi olmuştur.

Kaynaklardaki aktarımlara bakıldığında, özellikle, Euthymius ve Sabas'ın, manastır yapılanmalarındaki öncü faaliyetleri ile, yalnızca manastır hareketliliğini arttırmada değil, bu ilişkinin V. yüzyılda zirveye ulaşmasında da aktif rol oynadıkları

⁴⁸⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Euthymii*, 22, 25.15–26.15

⁴⁸¹ Timothy S. Miller, "Byzantine Hospitals." *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984): 53–54.

⁴⁸² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 109.5–15

⁴⁸³ Gideon Avni, "A Tale of Two Cities: Jerusalem and Ramla in the Early Islamic Period", *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach* (Oxford University Press, 2014), 151.

görülmektedir. Hatta Hirschfeld'e göre, bunun sonucunda Kudüs Kilisesi ile çöl manastırları arasındaki ilişki gelişerek, her ikisi arasında bu sayede birçok manastırın inşası ve yürürlüğü adına istikrarlı finansal bir akış sağlanmıştır.⁴⁸⁴ Denildiği gibi, "Euthymius'un öldüğünde, Yahudiye Çölü'ndeki manastırlar sağlam bir şekilde kurulmuş, Mısır ve Suriye'deki daha geniş manastır hareketiyle bağlantı kurmuş ve Kudüs Kilisesi'ne entegre olmuştur."⁴⁸⁵ Euthymius, birçok keşişin Kudüs'teki kiliseler içerisinde de istihdam edilmesine olanak sağlamıştır. Örneğin, Euthymius'un öğrencilerinden olan ve kendisinden ayrılarak yeni manastırlar kuran Martyrius ve Elias'ın her ikisi de manastır hayatlarının ardından Kudüs patrikliği olarak görev yapmışlar, diğer keşişlerde kilise hiyerarşisinde kıdemli görevlerde bulunmuşlardır.⁴⁸⁶

Ayrıca, Euthymius, Efes ve Kadıköy Konsil'lerine giden delegelere belirli tavsiyelerde bulunmuştur.⁴⁸⁷ Zira, Kudüs piskoposlarının koruması ve idaresi altında olan kutsal yerler ve bu bölgelerde bulunan manastırlar arasındaki doğrudan ilişki, manastır keşişlerinin yalnızca pasif münzeviler olarak kalmasına değil, aksine, zamanla Kudüs Kilisesi'ndeki meselelere daha fazla dahil olmalarına yol açmıştır. Nitekim, ileride inceleyeceğimiz, 451'de gerçekleşen Kadıköy Konsili boyunca ve sonraki süreçte keşişlerin, özellikle Euthymius ve Sabas'ın Kudüs Kilisesi üzerinde oynadıkları etkin roller bunun en büyük örneğidir. Bu sebeple Euthymius dönemi, bu adımlarla, keşişlerin kilise yapılarının içine entegrasyonunun artışında en önemli dönem olarak kabul edilmektedir.⁴⁸⁸ Binns de, ilgili olarak, Euthymius için, "Cyrillus, Filistin'deki kilisenin (Kudüs Kilisesi'nin) mütevazı bir dönüşümünü azizin etkisine bağlasaydı abartmış olmazdı"⁴⁸⁹ demektedir.

3.2.2.1.3. Gerasimus Manastırı

Cyrillus'un, Euthymius'un Rouba'daki manastırında karşılaştığı ve "büyük babamız" diye tabir ettiği Gerasimus, 455 yılında, Ürdün Nehri'ndeki vaftiz alanına 2 km uzakta, Ürdün Vadisi'nde bir *laura* kurmuştur. Aziz Gerasimus, Eriha'nın doğusundaki

⁴⁸⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 13.

⁴⁸⁵ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 85.

⁴⁸⁶ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxvii.

⁴⁸⁷ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxvii.

⁴⁸⁸ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxvii.

⁴⁸⁹ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxvii.

bölgede 70 keşişten oluşan bir topluluğun başrahibi olmuş ve Euthymius ve Chariton'u takip eden Yahudi çöl keşişlerinin ikinci nesil liderlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Cyrrillus, Gerasimus'u, "kendi memleketinde manastır hayatında başarılı olduktan ve kötülük ruhlarına karşı birçok mücadele gösterdikten sonra yakın zamanda memleketini terk etmiş ve Ürdün'ün çölünde münzevi hayatı yaşamaya başlamış olan Likya kökenli büyük bir münzevi vardı" şeklinde tarif ederek, Gerasimus'un, tüm diğer keşişler gibi, Euthymius'un yanına giderek onunla uzun bir süre kaldığını, oradan da kendi *laurasına* geçtiğini aktarmaktadır.⁴⁹⁰ Gerasimus, manastırını, eski bir geleneğe göre Meryem, Yusuf ve bebek İsa'nın Büyük Hirodes'ten kaçarken bir mağaraya sığındıkları yerde inşa ettirmiştir. Bu olay, manastır kilisesinin altındaki zemin kattaki kriptada anılmaktadır. Bir ikon, "kutsal aile"nin Mısır'a kaçışını tasvir etmekte ve büyük bir tablo, annesi Meryem tarafından emzirilen Hz. İsa'yı tasvir etmektedir.⁴⁹¹ İçerisinde bulunan kilisede ise, Gerasimus ve aslanının resimleri de dahil olmak üzere birçok kutsal ikon ve fresk bulunmaktadır. Arapçada Deyr Hajla olarak bilinen bu manastır, aslında başlangıçta Meryem Ana'ya adanmış; ancak daha sonra, Gerasimus'un onuruna yeniden adlandırılmıştır.⁴⁹²

Gerasimus, aslında, iki unsurdan oluşan yeni bir *laura* türü kurmuştur: münzevi hücreleriyle çevrili merkezi bir *coenobium*. *Coenobium*, *lauranın* hizmet işlevlerini merkezileştirirken aynı zamanda yeni gelen keşişlerin ikamet yeri olarak görev yapmıştır.⁴⁹³ Nitekim, Cyrrillus, keşiş Kyriacus'un, çöle yerleşme arzusuyla ilk olarak Euthymius'un *laurasına* geldiğinde, gençliği nedeniyle orada kalmasına izin verilmediğini, ancak Ürdün'e aziz Gerasimus'un yanına gönderildiğini ve Aziz Gerasimus'un onu *cenobiumda* kalmak üzere kabul ettiğini aktarmaktadır.⁴⁹⁴ Sabas ve Theodosius da, Euthymius ve Gerasimus faaliyetlerinin zirvesindeyken Yahudiye çölüne gelmişler ve Euthymius'un öğrencileri tarafından eğitilmişlerdir.⁴⁹⁵ Bunu teyit eden bir ifade Cyrrillus'un şu aktarımında geçmektedir: "Hayatının otuz beşinci yılını dolduran (474 yılı) ve manastırın babalarının öldüğünden beri manastır hayatının değiştiğini gören

⁴⁹⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae* 94,15–95,5

⁴⁹¹ Yoram Tsafir, "The Monastery of Saint Gerasimus and the Holy Family's Flight into Egypt," *Levant* 28 (1996): 171–5.

⁴⁹² Michele Piccirillo, "The Monastery of Saint Gerasimus of the Jordan," *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule* içinde, haz. Robert Schick (Darwin Press, 1995), 97.

⁴⁹³ Yizhar Hirschfeld, "The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period," *Choice Reviews Online* 30, no. 02 (1992): 13, <https://doi.org/10.5860/choice.30-0867>.

⁴⁹⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Cyriaci*, 224,20–225

⁴⁹⁵ Hirschfeld, "The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period," 13.

kutsanmış Sabas, o zamanlar bir yıldız gibi parlayan ve Ürdün çölünde dindarlık tohumlarını eken aziz Gerasimus'un doğu çölüne çekildi.”⁴⁹⁶

Dolayısıyla, kaynaklara göre, Gerasimus, Ürdün vadisinin kurucusu ve hamisi olarak kabul edilmekte ve Gerasimus'un bu manastırının, Ürdün Nehri civarındaki birçok manastırın gelişiminde rol oynadığı düşünülmektedir. Örneğin Hirschfeld, Gerasimus'un *laurasının* hem fiziksel yapısı hem de iç organizasyonu, Eriha bölgesindeki Kalamon *laurası* ve Georgius Chozibita manastırı gibi diğer manastırlar için de bir model olmuştur demektedir.⁴⁹⁷ Sadece Euthymius ve Sabas adlı iki keşişe verilen çöl manastırlarının kurucusu ünvanları, Gerasimus'un Ürdün vadisindeki manastır hareketini şekillendirmedeki önemini vurgulamaktadır.⁴⁹⁸ Zira, Gerasimus, *coenobium* ile *laura* yapısını birleştirerek manastır yaşamında birçok anlamda pratiklik sunan yeni bir atılım gerçekleştirmiştir: Bir çöl keşişinin yalnızlığını, bir manastırın toplumsal yönüyle birleştiren ilk kişi olmuş; münzevileri cumartesi ve pazar günleri hem ibadet hem de arkadaşlık için bir araya getirmiştir.

3.2.2.1.4. Aziz Theodosius Manastırı

Theodosius, 423 yılında Kapadokya'dan yaklaşık 451 yılında Kudüs'e ulaşmış ve ardından Yahudiye çölüne doğru yola çıkmıştır. Cyrillus, Aziz Theodosius (423-529), Marcianus'un saltanatı sırasında, yakınlardaki çölde bir münzevi olarak yerleşmek niyetiyle Kudüs'e geldiğini ve Kutsal Kabir Kilisesi'ne bağlı olan ve Kudüs'teki hacılara yol gösteren münzeviler topluluğunda Davut Kulesi'nde karşılandığını aktarmaktadır. Ardından Theodosius, çöldeki bazı münzevilerin yanına gitmiş ve birkaç yıl onlarla kaldıktan sonra, “kutsal şehirden altı mil uzaklıktaki dağa gitmiş ve orada saygıdeğer kalıntılarının şu anda bulunduğu mağaraya yerleşerek yabani bitkilerle beslenmiştir.” Orada, Cyrillus'un “insan çabasının bir sonucu olarak değil, Tanrı'nın yardımı ve lütfu ile kurulan” diye tanımladığı büyük ve kalabalık bir *cenobium* kurmuştur. Cyrillus, bu *cenobiumum*, tüm Filistin'deki *cenobiumlar* arasında en üstün olanı olduğunu ifade etmektedir.

Cenobiumun kuruluşunu ise Cyrillus şöyle aktarmaktadır: Aziz Theodosius, “büyük bir gönüllü yoksulluk içinde saklanmış, bitkilerle geçinen ve kendini yalnızca

⁴⁹⁶ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 95,10

⁴⁹⁷ Hirschfeld, “The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,”13.

⁴⁹⁸ Hirschfeld, “The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,” 13.

duaya adayan bir adamken”, Roma’lı bir yetkili olan, illüstratör rütbesine sahip, erdemini duymuş ve İncil’in güzel incilerini elde etmeye hevesli olan bir adam, onu ziyaret etmek için mağarasına gelmiştir. Theodosius’un hiçbir şey almaya asla dayanamayacağını bildiğinden onun rızası olmadan mağaraya yüz solidi içeren bir kutu gömmüş ve döndüğünde, uzun bir süre her yıl Theodosius’a büyük sabit bir meblağ göndermeye devam etmiştir. Theodosius, bununla ilk önce mağaranın üstünde bir misafirhane kurarak, kendisini ziyaret eden herkesi ağırlamış ve sonra *cenobium*unun inşasına başlamıştır. O andan itibaren birçok kişinin onunla yaşamak için ona koşmaya başladığını ve Theodosius’un Tanrı’nın mükemmel iradesini takip etmeleri için onlara rehberlik ettiğini aktaran, Cyrillus, çölün tüm rahiplerinin, Patrik Sallustius’un huzurunda toplanıp oybirliğiyle büyük Theodosius’u, (işlevi hala devam eden) Genç Melania’nın manastırlarının başrahibi olan Gerontius’un yerine, kutsal şehre tabi olan tüm *cenobium*ların başrahibi olarak seçtiklerini aktarmaktadır.⁴⁹⁹

Sabas’ın Büyük *Laura*’sına giden yolda Batı Şeria’da 479 yılında kurulan ve Kudüs manastırlarının içindeki en önemli ve en büyük *cenobium* kabul edilen Aziz Theodosius manastırının, iki atölyesi, çeşitli bakım evleri, hastaneleri ve yaşlı rahipler için bir bakım evi vardır. Theodosius ayrıca akıl sağlığını yitirmiş rahipler ve hizmetçileri için bir tür “manastır içinde manastır” olan bir inziva yeri de eklemiştir.⁵⁰⁰ Theodosius manastırı, Theodosius’tan sonra daha da büyümüştür. Bunun en büyük mimarı ise, Theodosius’dan sonra aziz Sophronius olmuştur. Cyrillus’un aktarımına göre, Yahudiye’de 50 yıl geçiren ve çölün en ünlü *cenobium*unda birçok keşiş yetiştiren Theodosius’un 529’daki ölümünün ardından yerine, Theodosius’un manastırında yetişen Ermeni asıllı keşiş Sophronius, manastırın başına geçmiştir. Sophronius’un, başka bir Roma’lı bir yetkili olan bir akrabasının yüklü bir miktarda yapmış olduğu bağışla, Sophronius, Theodosius’un ölümünden sonra manastırı dört katına çıkarmış, genişletmiş ve içerisinde bir kilise inşa etmiştir.⁵⁰¹ Dolayısıyla, manastırda toplam dört kilise varken, Sophronius zamanında, beşinci bir kilise inşa edilmiştir.⁵⁰² Cyrillus, bu süreçte Sophronius’un, Theodosius manastırını sadece mülk ve yıllık gelirlerle zenginleştirmekle kalmadığını, aynı zamanda cemaatini de üç katına çıkardığını da ifade etmektedir.⁵⁰³ Petra’lı Theodore da, Theodosius’un başrahip olarak halefi olan Sophronius zamanında,

⁴⁹⁹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theodosii*, 239,5

⁵⁰⁰ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 36.

⁵⁰¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theodosii*, 240-240,10

⁵⁰² Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 36.

⁵⁰³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Theodosii*, 240,20-241

manastırın nüfusunun 400 olduğunu bildirmektedir. Bu rakam, bakım evi hariç hariç alanı 7.000 m²'ye ulaşan manastırın fiziksel büyüklüğüyle tutarlıdır.⁵⁰⁴

3.2.2.1.5. Aziz Sabas (439-532) ve Manastırları

Euthymius, Kudüs ve çöl manastır yapılanmalarına yapısal ve işlevsel anlamda birincil bir katkı sağlamış olsa da, bölgedeki manastır hayatının yazılı kurallarla düzenlenmesi ve gelişmesi, manastır keşişlerinin en büyüklerinden kabul edilen öğrencisi Aziz Sabas'ın liderliği altında gerçekleşmiştir. Her ne kadar kaynaklarda Euthymius ve öğrencileri hakkında daha fazla bilgi bulunuyor olsa da, onların kurdukları manastır yapılanmalarının, Aziz Sabas ve öğrencilerinin oluşturduğu şekliyle bir federasyon yapısı içinde organize edilmediği bilinmektedir. Zira, Euthymius, Sabas gibi, bu kurumları sürdürülebilir bir şekilde yapılandırmaya yönelik sistematik bir çaba göstermemiştir.⁵⁰⁵ Yahudiye Çölü ve Şeria Nehri boyunca yeni *lauraların* kurulması süreci, bu sebeple en çok, Euthymius'un öğrencileri arasında ilk kez tek başına *laura* kuran Aziz Sabas ile ilişkilidir.⁵⁰⁶ Her ne kadar Euthymius'un öğrencileri arasından, Theodosius ve Theognius da büyük *cenobiumlar* kurmuşlarsa da, hiçbirinin, etki alanı ve süresi itibariyle Sabas kadar çöle derinlemesine nüfuz edemediği bilinmektedir.⁵⁰⁷

456'da Filistin'e gelen Sabas, 483 yılında kendi *laurasını* kurarak, Yahudiye Çölü'ndeki manastır hareketinde yeni bir aşamayı başlatmıştır. Bu süreç, Kudüs Patriği ile keşişler arasında 479'da sağlanan "ikinci birlik" anlaşmasıyla da desteklenmiştir.⁵⁰⁸ Nitekim Yahudiye Çölü manastırcılığı içerisinde *laura* sisteminin en meşhuru, Sabas tarafından inşa ettirilmiş olan ve Doğu Ortodoks manastır hayatının sonraki gelişimine prototip teşkil eden Mar Saba adıyla bilinen Büyük *Laura*'dır.⁵⁰⁹ Skythopolis'li Cyrillus'un aktarımına göre, Sabas, çocukluk döneminde kaldığı manastırda on yılını tamamladıktan sonra, "komşu çölde yalnız yaşamak için" Kudüs'e doğru yola çıkmıştır; çünkü "bu çölün onun aracılığıyla kolonileştirilmesi ve kehanetlerin yerine getirilmesi gerekmektedir"⁵¹⁰. Manastır başrahibinin, "Sabas'a gitmesi için izin ver, böylece çölde bana hizmet edebilir" diyen ilahi bir mesaj aldığını söyleyen Cyrillus başrahibin,

⁵⁰⁴ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 78.

⁵⁰⁵ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁵⁰⁶ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁵⁰⁷ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁵⁰⁸ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 7.

⁵⁰⁹ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 7.

⁵¹⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 90,05

öğrencisi Sabas’a izin verdiğini ve Sabas’ın “hayatının on sekizinci yılında, Marcianus’un dindar saltanatının ve Iuvenalis’in Kudüs’teki patrikliğinin sonuna doğru” Kudüs’e geldiğini aktarmaktadır.⁵¹¹ Cyrillus, ardından Sabas’ın, Euthymius ile tanıştığını ve Euthymius’un yaşının küçüklüğünden dolayı onu kendi *lauralarına* değil, Theoctistus’un manastırına yönlendirdiğini ifade etmektedir. Cyrillus, aktarımının devamında şöyle ifade etmektedir:

Bana öyle geliyor ki, büyük Euthymius bu şekilde amaçsızca hareket etmiyordu; daha ziyade, Sabas’ın Filistin’deki tüm münzevilerin başrahibi olacağını, hatta daha da önemlisi, Filistin’dekilerin hepsini geride bırakacak en büyük ve en ünlü *laurayı* kuracağını ve kendi başına çekilenlerin hepsinin lideri ve kanun koyucusu olacağını ikinci görüşte öngörerek, ona kendi durumunun örneğiyle bir *laurada* bir genç kabul etmemesi, bunun yerine bu kuralı eski keşişlerle uzun süredir yürürlükte olan diğer *lauraların* üstlerine iletmesi kuralını verdi; çünkü antik çağa ait olan her şeyin saygıya değer olduğu açıktır.⁵¹²

Cyrillus’un, Euthymius’un öngördüğünü söylediği bu ifadeler, şüphesiz ki, Cyrillus’un sahip olduğu, Hristiyan geleneğe uygun şekilde, azizlere atfedilen mucize ve keramet algısıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak burada önemli olan, Cyrillus’un, Euthymius’un, Sabas’a dair öngördüğünü söylediği “Filistin’dekilerin hepsini geride bırakacak en büyük ve en ünlü *laurayı* kuracağı” ve çöldeki tüm münzevilerin “lideri ve kanun koyucusu olacağı” şeklindeki ifadeleridir. Çağdaşı Cyrillus tarafından bu şekilde tanımlanması, Sabas’ın, V. yüzyılın sonlarından itibaren Filistin manastırcılığındaki konumunu ve daha da önemlisi, kurduğu Mar Saba manastırının, kutsal topraklardaki manastır hareketinin en önemli yapısı olacağını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Mar Saba Manastırı ismiyle bilinen Büyük *Laura*, Sabas tarafından 483’te Batı Şeria’da, Beytüllahim’in doğusunda ve Kudüs’ün güneyinde, Yahudiye Çölü’nde kurulmuştur. Kurulduktan kısa bir süre sonra, Yahudiye ve Kudüs kent manastırcılığının merkezi ve en büyük manastırı olan bu manastır, Doğu Ortodoks manastırcılığının sonraki gelişimi için de bir prototip kabul edilmiştir. Yapının inşa sürecini aktaran Cyrillus, Euthymius ile bir süre çölde vakit geçiren Sabas’ın, Euthymius’un ölümünden sonra bir geçitte tek başına 5 yıl kaldığını ve nihayet yanına gelen herkesi kabul etmeye başlayarak; onlara küçük bir hücre ve mağaradan oluşan uygun bir yer sağladığını aktarmaktadır.⁵¹³ Aralarında başka *laura* kurucularının olduğu önemli isimlerle birlikte,

⁵¹¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 90,05–90,20

⁵¹² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 91,17–91,25

⁵¹³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 99,5

toplanan keşişlerin sayısının 70'e çıktığını söyleyen Cyrillus, Sabas'ın, öncelikle, vadinin kuzey ucundaki tepeye bir kule inşa ettiğini ve ardından *laurasını* kurmaya başladığını söylemektedir.⁵¹⁴ Ardından, hissedilmeye başlanan su eksikliğinden dolayı sıkıntıda oldukları için, Sabas'ın bir gece dua ettiğini ve ertesi gün mucizevi bir şekilde su kaynağını bulduklarını ifade ederek şöyle demektedir; “Ve işte, *lauranın* ortasında, bu su, bugün bile varlığını sürdürüyor ve babalara büyük bir rahatlama sağlıyor; ne kışın aşırı bol oluyor, ne de yazın, neredeyse herkes ondan çekmesine rağmen, azalmıyor.”⁵¹⁵ Cyrillus, böylece Mar Saba'nın kurulma aşamasını aktarırken, aynı zamanda su kaynakları ile manastırlar arasındaki zorunlu bağın varlığını da hatırlatmaktadır. Ardından Sabas'ın yakınlarda “Tanrı'nın bir kilisesi şeklinde olan büyük ve harika bir mağara” bulunduğunu ifade eden Cyrillus, buranın da manastıra dahil edilmesiyle keşişlerin sayısının kısa sürede 150'ye çıktığını ifade etmektedir.⁵¹⁶

Cyrillus, ayrıca, Kudüs piskoposluğuna yeni atanan Sallustius'un bizzat gelerek “Tanrı tarafından inşa edilen kiliseyi” adadığını ve kilisenin apsisine “kutsanmış bir sunak” yerleştirdiğini ve sunağın altına “kutsal ve muzaffer şehitlerin birçok kalıntısını” yerleştirdiğini aktarmaktadır.⁵¹⁷ Ardından Patrik İlyas'ın da, Sabas'ın *laurasına* gelerek bu kiliseyi adadığını ve tıpkı bir önceki patrik Sallustius'un yaptığı gibi, kilisenin içine “kutsanmış bir sunak” yerleştirdiğini aktarmaktadır.⁵¹⁸ Her iki örnek de, Sabas ve patrikler arasındaki yakın ilişkiyi göstermeye yetmektedir. Ayrıca, Genç Melania örneğinde gördüğümüz gibi, bu örnek manastır ve kiliselerin yalnızca kutsal hatıraların mekanı ya da röliklerin üzerine inşa edilmeleri nedeniyle değil, aynı zamanda kutsal kabul edilen kişiler tarafından yapılan yapıların, sonradan eklenen kutsal kalıntılar aracılığıyla da kutsiyet kazanabildiğini göstermektedir. Nitekim, hem bu kutsallığı deneyimlemek hem de manastırın imkanlarından yararlanmak için birçok ziyaretçi, kurulduktan çok kısa süre içinde Mar Saba'ya akın etmiştir. Örneğin, Mar Saba'nın manastır kurallarında, ziyaretlerin düzenlenmesine dair şu ifadeler yer almaktadır: “Dışarıdan gelen yabancılar eğer *lauraya* katılmak istiyorlarsa, onları yedi gün boyunca kabul edeceğiz. Ancak şehirde yaşayan keşişler veya sadece dua etmek için gelen ziyaretçiler için üç günlük bir konaklama yeterlidir. Çünkü her gün buraya gelen çok

⁵¹⁴ Cyrillus of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 100

⁵¹⁵ Cyrillus of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 101

⁵¹⁶ Cyrillus of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 101

⁵¹⁷ Cyrillus of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 101

⁵¹⁸ Cyrillus of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 101

sayıda fakir insan bulunmaktadır.”⁵¹⁹ Ayrıca, Cyrillus, “büyük kilise inşa edilip tam olarak donatıldığında”, Sabas’ın, Ermenileri küçük oratoryumdan, “Tanrı tarafından inşa edilen” yeni kilisede Ermenice mezmurlar okuma görevini yerine getirmeye aktardığını söylemektedir.⁵²⁰ Dışarıdan “kutsal topraklara” gelen ve sayıları gittikçe artan Ermeni keşişler için böyle bir kilise inşa edilmesi de, şüphesiz ki *lauranın* dışarıdan birçok hacı ve/veya keşişi Kudüs ve Yahudiye’ye çekmede oldukça başarılı olduğunu göstermektedir.

Manastır, yıllar içinde daha da genişletilmiş ve güçlendirilmiştir Nitekim, Cyrillus, Sabas için, “yeni Musa’mız, ünlü *laura*’sında ve yakınındaki kutsal manastırlarda eksik olanı inşa etti”⁵²¹ diyerek, Sabas’ın çöldeki Büyük *Laura*’sı ve diğer manastırlar için yeni bir avlu, fırın, revir, sarnıç ve sayıları gittikçe çoğalan Ermeni keşişler için bir kilise inşa ettirdiğini aktarmaktadır.⁵²² Manastırın içerisinde ilk kilise, 491’de kurulmuş ve Aziz Nikolaos’a adanmıştır. Bu sırada Sabas’ın bazı öğrencileriyle hala mağarada yaşadığı söylenmektedir. Ancak manastırdaki ana kilise, Sabas döneminde inşa edilmiş ve Hz. Meryem’e adanmıştır. Sabas’ın 532’deki ölümüyle, rölikleri bir kutuya alınarak burada tutulmuş, bedeni de manastırın bahçesine gömülmüştür. Böylelikle, Mar Saba yani Büyük *Laura* ilk inşa edildiği halinden bu yana gittikçe büyümüş ve etki ve fonksiyon alanı yüzyıllar sonra bile devam edecek şekilde genişlemiştir. Nitekim, zirve zamanlarında yaklaşık 500 keşişe ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Kidron Vadisi’ne bakan dik bir uçurumun üzerinde yer alan manastır, yüzyıllardır bölgedeki Ortodoks Hristiyanlığının önemli bir merkezi olmuştur.

Cyrillus’un aktarımının devamına göre, Sabas, Büyük *Laura*’sını kurduktan sonra, *lauranın* 20 mil doğusunda bulunan Kastellion Dağı⁵²³’na gitmiş ve 493 yılında burada, genç keşişlerin *laurada* münzevi olarak yaşamaya başlamadan önce eğitildikleri bir ortak yaşam manastırı yani *cenobium* kurmuştur.⁵²⁴ Bu sırada, Cyrillus, Patrik Sallustius’un, Sabas ile birlikte, dönemin bir diğer önemli *cenobium* kurucusu olan keşiş Theodosius’u (423-529) birer başrahip olarak atayarak, Theodosius’u *cenobiumların*, Sabas’ı ise *lauraların* başına getirdiğinden bahsetmektedir.⁵²⁵ Zira, Euthymius’tan farklı

⁵¹⁹ 13.kural, Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 275.

⁵²⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 102

⁵²¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 117,5.

⁵²² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 117,5.

⁵²³ Yunanca Kastellion, Süryanice’de Marda Dağı olarak bilinmektedir.

⁵²⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 126, 3

⁵²⁵ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 126–15

olarak, Sabas, Kudüs ve kilise ile oldukça yakın bir temas sürdürmüş, Kudüs'ü düzenli olarak ziyaret etmiş ve her zaman patrikle ilişki kurmaya hazır olmuştur. Hatta Cyrillus'un aktarımında bahsettiği üzere, Sabas, yeni manastırlarından birinin inşaatı için finansal desteğe ihtiyacı olduğunda veya rahiplik için bir aday olduğunda, destek ve yardım için sık sık patrikten yardım almıştır.⁵²⁶ Bu sebeple olsa gerektir ki, patrik tarafından, Kadıköy Konsili'nden sonraki süreçte başrahip olarak atanmış ve Cyrillus'un dediği üzere her iki keşiş de "piskopos/patrik adına hareket ederek manastırların düzenini sağlamışlar ve Kutsal Şehrin barış ve refahını teşvik etmişlerdir."⁵²⁷ Bu atamanın sonucunda, dolayısıyla, Sabas, baş rahiplik sıfatıyla, Yahudiye Çölü'ndeki tüm *laura* yapılanmalarını idaresi altına almıştır. Nitekim, daha önceki bölümlerde ifade ettiğim gibi, Cyrillus, Sabas'tan sonra ortaya çıkan hemen hemen her manastır grubunun, Büyük *Laura*'dan ayrılan keşişlerden oluştuğundan ve hepsinin bizzat Sabas tarafından atanan keşişler tarafından yönetildiğini ifade etmektedir.⁵²⁸ Böylece, Sabas'ın Kudüs manastırcılığı içerisinde etkisi gittikçe daha da genişlemiş ve V. yüzyılın sonlarında Kudüs Kilisesi'nde oldukça baskın figür haline gelmiştir.⁵²⁹

Ardından, Cyrillus, Sabas'ın, Euthymius'un öğrencisi yeni patrik Elias'ın zamanında, Kudüs'te, Patrik İlyas'ın Kudüs'te kurduğu *laura* için daha fazla hücre satın alarak, içerisine yeni kilise ve misafirhane eklediğini ve Kudüs'te hastane kurduğunu aktarmaktadır. Cyrillus'un aktarımı şöyledir:

Kudüs tahtında sekiz yıl üç ay boyunca bulunan Başpiskopos Sallustius, ikinci indikasyonun 23 Temmuz'unda Mesih'te vefat etti. Onun yerine, kutsal Euthymius'un anlatılarında sıkça bahsedilen ve kutsanmış Sabas'ın hayatının elli altıncı yılında olan İlyas patrik olarak atandı. Patrik İlyas, piskoposluk sarayının yakınında bir manastır inşa etti ve Davut Kulesi çevresine dağılmış olan Diriliş Kilisesi'nin münzevilerini burada bir araya getirdi. Her birine, her türlü bedensel rahatlığa sahip bir hücre tahsis etti. Rivayet edildiği üzere, bu münzeviler bir araya geldiğinde, Babamız Sabas onlardan çeşitli hücreler satın alarak bunları *laura* için bir misafirhane haline getirdi. Satın aldığı hücrelerin kuzeyinde, yabancı rahipler için satın almak istediği başka hücreler de bulunuyordu. Bunun için yeterli miktarda para bulmaya çalıştı, ancak elinde yalnızca bir *solidus* vardı. Tanrı'ya olan inancına güvenerek, *solidus*un yarısını depozito olarak verdi ve "Eğer yarın sana tam ödemeyi yapmazsam, depozitoyu kaybederim." dedi. Aynı gün, gün doğmadan önce, bu mesele üzerine düşünürken ve zihninden dua ederken, tanımadığı bir yabancı yanına geldi, ona yüz yetmiş *solidus* verdi ve adını bile söylemeden hemen oradan uzaklaştı. Tanrı'nın bu hızlı yardımına hayret eden mübarek kişi, hücrelerin bedelini ödedi ve yurtdışından gelen rahiplerin konaklaması için ikinci bir misafirhane kurdu. Ayrıca, biri Davut Kulesi yakınında kutsal şehirde, diğeri

⁵²⁶ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 139,20–140

⁵²⁷ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxix.

⁵²⁸ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxix.

⁵²⁹ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxix.

Eriha’da satın aldığı bahçelerden birinde olmak üzere iki hastane daha inşa etti.⁵³⁰

Bu aktarım bize, Sabas’ın, yalnızca Yahudiye’yi değil, Kudüs kent manastırcılığını da, daha yapılandırılmış bir hale gelmesini sağladığını göstermektedir. Zira, keşişlerinin bir kısmı organize edilen ve barınak ve sağlık imkanları barındıran Kudüs’teki bu yeni yapılanma, Kudüs’ün kutsal deneyim alanına hem niceliksel hem de niteliksel olarak oldukça büyük katkı sağlamıştır.

Cyrrillus’un aktarımının devamına göre, Sabas, asi keşişler grubunun sorunlar çıkarması üzerine Gadara Nehri yakınlarında bir keşiş olarak yaşamak için Beysan bölgesine taşınmış ve zamanla ün kazanarak burada da öğrenciler toplamıştır.⁵³¹ Daha sonra Büyük *Laura*’sına geri dönen Sabas, asi keşişlerle uzlaşamayınca Nikopolis bölgesine giderek yeni bir manastır kurmuştur. Patrik Elias’ın desteğiyle tekrar *laurasına* döndü ve liderliğini üstlenmiştir. Ancak asi keşişlerin bu durumu kabullenmeyerek şiddetle karşılık verdiklerini söyleyen Cyrrillus, manastırın bazı binalarını yıkarak oradan ayrıldıklarını ve uzun süre dolaştıktan sonra Thekoa deresinde, eski bir ayrılıkçı keşiş yerleşiminde konakladıklarını aktarmaktadır.⁵³² Buradaki pagan Roma dönemi mabedlerinden birini kilise olarak kullanarak, Yeni (*Nea*) *Laura* adını verdikleri bir yerleşim oluşturmuşlardır. Sabas’ın, yine de bu ayrılan keşişlerin karşılaştığı zorluklara merhamet gösterdiğini ve onlara maddi destek sağladığını söyleyen Cyrrillus, onlar için binalar inşa ederek, 507 yılında topluluklarına bir baş keşiş atamıştır.⁵³³ Bu süreçte, Büyük *Laura*’nın batısında bir cenobium daha kurulduğunu ve buradan önemli din adamları yetiştirdiğini söyleyen Cyrrillus, ayrıca Sabas’ın, doğu çölünde İmparatoriçe Eudocia tarafından yaptırılmış bir kulede yaşayan iki Nestorian keşişi Ortodoksluğa döndürerek orada yeni bir manastır daha kurduğunu aktarmaktadır.⁵³⁴ Dolayısıyla, Cyrrillus’ göre Sabas’ın kurduğu manastır temellerinin özeti şu şekildedir: Büyük (*Megiste*) *Laura*, Yeni (*Nea*) *Laura*, Heptastomos, Kastellion, Spelaion ve Scholarios ve Zannos manastırlarıdır.⁵³⁵

⁵³⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 116

⁵³¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 118, 25

⁵³² Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 118, 25

⁵³³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 123, 20

⁵³⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 135–137

⁵³⁵ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 158,15

Sonuç olarak Cyrillus, Sabas tarafından kurulan toplam yedi manastır listelemektedir: üç *laura* ve dört *cenobium*.⁵³⁶ Toplamda ise Sabas ve öğrencileri, Yahudiye Çöl’ünde daha önce var olan altı *lauraya* ek olarak yedi yeni *laura* ve altı *cenobium* kurmuş ve Euthymius’un manastırlara eklediği *xenodocheion* ve *hospitium* isimli misafirhane ve hastaneleri genişleterek bu yapıların işlevselliğini daha arttırmıştır. Sabas tarafından sistemleştirilen manastırların Kudüs’e en büyük etkisi ise, “kutsal topraklara” yönelik Hristiyan ilgiyi arttırmaları ve sundukları imkanlarla daha fazla keşiş ve hacıyı Kudüs’e çekmeyi sağlamalarıdır denilebilir.

3.2.2.1.6. Martyrius Manastırı

Daha önce kısaca bahsettiğim üzere, Euthymius’un öğrencisi olan Martyrius ve Elias, bir süre onun *laurasında* kaldıktan sonra ayrılarak, farklı bölgelerde kendi manastırlarını kurmuşlardır. Skythopolis’li Cyrillus şöyle aktarmaktadır:

İki arhimanrit, Nitria Dağı’ndan ayrılarak Filistin’e doğru yola çıktılar. Her yerde hakkında dolaşan söylentilerle ünlenmiş mucize yaratan Euthymius’a geldiler ve onun yanında, her biri kendi hücrelerinde olmak üzere yerleştiler. Bunlardan biri Kapadokyalı olup Martyrius adını taşıyordu, diğeri ise Arabistan kökenli Elias’tı. Zihinsel aydınlanmaya sahip olan Euthymius, bu iki kişiye büyük bir ilgi duydu ve onları sık sık yanına çağırdı. Çünkü ikinci görüş yeteneği sayesinde, onların sırayla Aziz Yakup Havarinin makamına geçeceklerini açıkça öngörmüştü. Onları her yıl 14 Ocak’ta Coutila ve Roubâ çölüne yanında götürürdü. Onlar, ünlü Gerasimus ve diğer keşişlerle birlikte burada Kal Palmiyesi Pazarı’na (Palm Sunday) kadar kalırlardı. Her Pazar günü bu keşişler bir araya gelir ve büyük Euthymius’un elinden lekesiz sakramenti alırlardı. *Laura*’daki hücreler son derece dar ve rahatsız ediciydi; çünkü büyük Euthymius, bunların bu şekilde inşa edilmesini emretmişti. Bir yıl sonra, Elias Eriha’ya indi ve şehrin dışında kendine bir hücre inşa etti. Bugün orada onun kutsal ve ünlü manastırları bulunmaktadır. Martyrius ise *laura*’nın batısında yaklaşık on beş stade (yaklaşık 2.7 km) uzaklıkta bir mağara buldu ve orada münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Tanrı’nın yardımıyla, burada son derece ünlü bir manastır kurdu.⁵³⁷

Cyrillus’un bahsettiği, Mar Eliah manastırı olarak bilinen, Eliah tarafından kurulan ünlü manastır, Peygamber İlyas’ın İzebel’in intikamından kaçarken dinlendiği yerde inşa edilmiştir. Bu açıdan her ne kadar Cyrillus’Un tanımladığı gibi “kutsal ve ünlü” olsa da, yıkıcı bir depremle inşa edildikten bir süre sonra tamamen yıkılmış ve 1160 yılında imparator Manuel Komnenus tarafından kalıntılarının üzerine tekrar inşa

⁵³⁶ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xviii

⁵³⁷ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 50,20–51,20

edilmiştir. Ne yazık ki, Cyrillus dışında, hakkında yazılı kaynaklarda başka bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Martyrius, arkadaşı Elias gibi Euthymius'un *laurasından* ayrılarak, Kudüs'ün altı km doğusunda, Batı Şeria'da kendisi için yeni bir manastır kurmuştur. *Cenobium* olarak kurulan bu manastır, V. yüzyılın en etkili manastırlarından kabul edilmiş ve Martyrius'un 474'te Kudüs patriği olmadan önce kurmuştur. "Manastır kilisesi ve ekleri, geçit yolları arasındaki alandaydı ve geçit yollarının dış taraflarında hizmet binaları (ahırlar ve depolar) bulunuyordu" diyen Hirschfeld, manastırın uzunlamasına geçit yolları vasıtasıyla bu işlevsel bölünmesinin, Roma döneminin büyük manastır komplekslerinin tipik bir örneği olduğunu söylemektedir.⁵³⁸ Manastırın merkezinde, aralarında bir kilise ve birkaç şapelin de bulunduğu çeşitli binalarla çevrili büyük bir avlu ve Martyrius'un patrik olarak ayrılmasından sonra manastırın başına geçen Pavlus'un mezarı bulunmaktadır. Mezarın yakınında, manastırın kuzey geçidi kiliseye giden yolu kesmektedir. "Ziyaretçiler kapıdan kiliseye giderken bu noktadan geçiyorlardı, rahipler ise kiliseden yemekhaneye giderken buradan geçiyorlardı."⁵³⁹ *Hirbet el-Murassas* diye de bilinen bu manastır, yaklaşık 10 dönümlük alanı kaplayan alan, Kudüs-Ölü Deniz yoluna bakan düz bir tepenin üzerinde stratejik bir konumdadır ve manastırda ve yakın çevresinde açılan çok sayıda sarnıçtan gelen kanallarla taşınan suyla sulanan tarım alanlarıyla çevrilidir.⁵⁴⁰

Yapının bilinen toplam bölümleri şu şekildedir: Kilise, "Üç Rahip Şapeli", yapıları sarnıç, hamam, ahır alanı ve bakımevi. Bu manastırda, başka bir manastırda bulunmayan en dikkat çekici bölüm olan hamamın ise, birtakım arkeolojik bulgular ışığında manastıra değil, kendisinden önce orada olan bir Roma kompleksine ait olduğu düşünülmektedir.⁵⁴¹ Manastırdaki keşişlerin sayısına dair ise, yaklaşık 170 yıllık bir süre boyunca, Martyrius Manastırı gibi bir manastırda aynı anda yaklaşık 60 kişinin yaşadığını ve bunların büyük ölçüde genç yetişkinler olarak manastıra geldikleri varsayılmaktadır. Hatta toplam süre düşünüldüğünde, bu sayı itibarıyla yüzlerce mezar bulunması beklendiği ama muhtemelen pek çoğu ileri yaşlara geldiklerinde manastırlarını terk edip ailelerine ve memleketlerine dönerek oralarda defnedildikleri iddia edilmektedir.⁵⁴²

⁵³⁸ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 45.

⁵³⁹ Yitzhak Magen, *Christians and Christianity Monastery Of Martyrius*, cilt 5, (Civil Administration of Judea and Samaria Israel Antiquities Authority Jerusalem, 2015,) 1.

⁵⁴⁰ Magen, *Christians and Christianity Monastery of Martyrius*, 1.

⁵⁴¹ Magen, *Christians and Christianity Monastery of Martyrius*, 17.

⁵⁴² Magen, *Christians and Christianity Monastery of Martyrius*, 11.

3.2.2.2. İmparator II. Theodosius (401-450) ve Prenses Eudocia: Kudüs'ün Yeniden İmarı ve İhyası

İmparator II. Theodosius, çıkardığı bir fermanla talep edilmeyen tüm gayrimenkullerin mülkiyetini vererek Kudüs ve Filistin'e yerleşmeyi teşvik etmiş ve Kudüs kent merkezinde birçok manastırın kurulmasının önünü açmıştır.

Ioannes Rufus, İberyalı Petrus'un hayatını anlattığı kitabında, *Vita Petri Iberi*'sinde, Kudüs'ün, "İmparator Constantinus tarafından yeniden inşa edildiğinde, ilk başlarda hâlâ seyrek nüfuslu ve surları Romalılar tarafından yıkıldığından surları olmayan bir şehir" olduğunu ifade etmekte, ancak ardından imparator II. Theodosius'un (401-450) çıkardığı bir fermanla, "Birkaç ev ve sayılı sakinin kaldığı şehirde, papazlar ve piskoposların, daha fazla kişinin yerleşmesi ve daha fazla binanın inşa edilmesi gerektiğine inandığından", kim isterse herhangi bir fiyat ödmeden şehrin istediği yerinde yapılar inşa edebileceğine izin verdiğini aktarmaktadır.⁵⁴³ Nitekim Rufus, İberya'lı Petrus'un, Hadım Yahya ile birlikte bu fermanın hemen ardından kendisi için, "[Kutsal] Sion Kilisesi'ne doğru, 'Peygamber Davud'un Kulesi' olarak adlandırılan yerde" bir alan seçtiğini ve orada, kendi zamanına kadar ayakta duran bir manastır inşa ettiğini, adının da "İberyalılar Manastırı" olarak bilindiğini aktarmaktadır.⁵⁴⁴ Rufus aktarımının devamında şöyle demektedir:

Böylece ikisi de orada yalnız yaşamaya devam ettiler ve Konstantinopolis'ten ayrıldıklarında yanlarında getirebildikleri paranın bir kısmı hâlâ ellerindeydi. Paralarının büyük bir bölümünü kutsal keşişlere ve yoksullara dağıtmış olmalarına rağmen, kalanıyla iyi işler yapmayı planladılar. Kutsal yerleri ziyaret etmek için her yerden gelen hacıları ve fakirleri kabul ederek, onlara yiyecek ve barınak sağlayarak hizmet ettiler. Bu şekilde geçimlerini sağlıyorlardı. Abraham'ın misafirperverliği gibi misafirperver davrandılar. Kendileri de birer hacı ve yabancı olmalarına rağmen, misafir ağırlama konusunda hiçbir deneyimleri yoktu. Çoğu zaman, özellikle kutsal bayramlarda, bir günde on kadar masa kurdukları oluyordu. Tüm gece duaları boyunca uyanık kalmalarına rağmen, neşeli ruh halleri ve Mesih'in sevgisi sayesinde bedenlerinin zayıflığına galip gelerek hizmet ediyorlardı.⁵⁴⁵

Hacı Eucherius, da 414 ve 449 tarihleri arasında yazdığı düşünülen Kudüs tasvirinde, bize V. yüzyıl Kudüs'üne dair bir betimleme yapmakta ve: "Kudüs, derler, doğal olarak yücedir,...uzun ama hafif bir eğimle yükselir. Kent alanı, bir zamanlar dışarıda olmasına

⁵⁴³ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 64

⁵⁴⁴ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 64

⁵⁴⁵ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 66

rağmen, şimdi Sion Dağı'nı içeren uzun bir duvarla çevrelenmiş, neredeyse dairesel bir şekle sahiptir... Sion Dağı'nın kuzey yamacı rahipler ve keşişler için inşa edilen yapılarla kaplıdır. Dağın zirvesi düzdür ve burada, Rab'bin dirilişinin gerçekleştiği yerin onuruna, havariler tarafından kurulduğu söylenen bir kilisenin etrafında keşiş hücreleri bulunmaktadır. Çünkü bu noktada Rab tarafından vaat edilen Ruh, havarilere verilmiştir.” demektedir.⁵⁴⁶ Hacı Eucherius'un bahsettiği manastır, görünüşe göre İberyalılar Manastırı'dır. Aktarımlardan da açıkça anlaşıldığı üzere, II. Theodosius'un sağladığı bu kolaylık, şüphesiz ki Kudüs şehir merkezine birçok manastır inşa edilmesinin önünü açmıştır. Bu, aynı zamanda, manastırların gelişme gösterdiği V. veya VI. yüzyılda, yalnızca çöl manastırlarına değil, Kudüs kent manastırlarına da yönelik gittikçe artan talebin varlığının bir göstergesidir.

Constantinus'tan sonra, Kudüs'ü kutsal merkez olarak ihya eden ve şehrin Hristiyanlaşma sürecinin en önemli ikinci politik dönüm noktası kabul edilen isim ise, imparator II. Theodosius değil, eşi Prenses Aelia Eudocia'dır (421-450). Eudocia'nın, Kudüs'te gerçekleştirdiği imari faaliyetler, şehrin Hristiyan topografyasını zenginleştirmiş ve kutsal kimliğini güçlendirmiştir. Kudüs'ü ilk kez hac için 438-9'da ziyaret eden Prenses Eudocia, daha sonra nedeni kesin olmayan birtakım siyasi ve kişisel çekişmelerden ötürü saraydan bir daha dönmek üzere ayrılarak, 441/2'de Konstantinopolis'ten Kudüs'e taşınmıştır. Eudocia'nın Kudüs'e taşındıktan sonra gerçekleştirdiği, şehri Hristiyanlaştırma ve şehrin büyüklüğünü yeniden şekillendirme olarak gruplandırılabilir imar faaliyetlerinin şehrin dini kimliğini güçlendiren en önemli kısmı, inşa ve ihya ettirdiği kilise, manastır, hastane ve hacılar için kalma yerleridir.

Bu faaliyetlerin arasında en göze çarpanı ise, 460'ta Aziz Stephanus Kilisesi'nin inşasıdır. Evagrius'un aktarımına göre, “Kudüs'ten bir stadion (yaklaşık 180 metre) mesafede bulunan, olağanüstü büyüklükte ve güzellikte olan, ilk diyakon ve şehit Stephanus'a adanmış çok büyük bir kutsal mekân da inşa ettirmiştir.”⁵⁴⁷ Rufus, “kutsal Kent'in kuzey kapılarının dışında inşa ettirdiği güzel tapınağın”⁵⁴⁸ şeklinde tanımladığı bu kilisenin kutsanma törenine, Eudocia'nın emriyle, Skythopolis'li Cyrillus'un ve beraberinde tüm Mısır'dan çok sayıda piskoposun katıldığını aktarmaktadır.⁵⁴⁹ Aziz

⁵⁴⁶ Euch., *Epitoma de locis sanctis* I–III

⁵⁴⁷ Evagr. Sch., *HE*, 1.22

⁵⁴⁸ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 49. R.33

⁵⁴⁹ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 49. R.33

Stephanus'un rölikleri üzerine inşa edilen bu kilise, yeni imar planıyla Kudüs'ün sınırlarını güneyde Hadrianus'un Aelia'sının da ötesine genişletmiştir.⁵⁵⁰ Ancak daha önemlisi, Kudüs'ün kuzey bölgesinde Hristiyanlaştırma sürecini derinleştirmeye yönelik büyük bir çaba olarak görülen ve Constantinus'un Kutsal Kabir Kilisesi ile rakip olduğu iddia edilen yapı, VI. yüzyıldan itibaren Piacenza ve *De Situ Terrae Sanctae* adlı hac kaydının yazarı Theodosius gibi hacıların ziyaret ettiği bir hac güzergahı haline gelmiştir.⁵⁵¹ Nitekim Şehit Antoninus ismiyle bilinen bir VI. yüzyıl hacısı da, kilisenin kutsal önemine dair şöyle demektedir:

Siloa çeşmesi günümüzde şehrin surları içindedir -çünkü İmparatoriçe Eudocia bu surları bizzat eklemiş ve Aziz Stephenus'un bazilikasını ve mezarını kendisi yaptırmıştır. Yolun tam ortasında, şehirden çok uzak olmayan bir taş sütun duruyor, Rab'bin önce kırbaçlanmaya götürüldüğü, bir bulut tarafından kaldırılıp kaçtığı ve buraya bırakıldığı bir taş sütun. Ve bu böylece doğru olarak bilinir, çünkü sütunun olması gereken yerde temeli yoktur, sadece yerin üzerinde durur ve hareket ettirilebilir. Üstüne demir haç konulmuştur. Bir merdivenle çıkılır ve burada ışıklar ve tütsüler yakılır. Bu yerde şeytanların ele geçirdiği kişiler de temizlenir.⁵⁵²

Eudocia'nın kendi mezarı da, Aziz Stephenus'un mezarının bulunduğu aynı mağarada yer almaktadır. 516 yılında, bu yapı hala Kudüs'ün en büyük kilise kompleksi olup, Skythopolis'li Cyrillus'a göre 10.000 keşişin toplandığı bir buluşma yeri olarak hizmet vermiştir. Ancak yaklaşık yirmi yıl sonra, muhtemelen İmparator Iustinianus'un Nea (Yeni) Kilisesi'nde yaptırdığı yapılar tarafından gölgede bırakılmıştır. Bu açıdan, bu yapının Iustinianus'un Nea Kilisesi'ne kadar Kudüs'ün keşişler adına en kalabalık toplanma yeri oluşturan en büyük tapınağı olduğu bilinmektedir.

Kaynaklar, Eudocia'nın birçok Hristiyan kurumunun kurucusu olduğunu ve bağışlarının cömertliğiyle bir üne sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. VI. yüzyılın kilise tarihçilerinden Evagrius, 431-594 yıllarını kapsayan tarihinde, "Mesih'in kutsal şehrine geldiğinde, kurtarıcı Tanrı'ya hürmeten birçok şey yaptı; kutsal manastırlar ve "lavra" olarak bilinen yapılar inşa etti" demektedir.⁵⁵³ Çağdaşı olan Skythopolis'li Cyrillus da, "kutsanmış Eudocia, sayısız kilise, manastır, misafirhane ve hastane yaptırmıştır ki bunları saymaya gücüm yetmez" demektedir.⁵⁵⁴ Yaklaşık dokuz yüzyıl

⁵⁵⁰ Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire*, 238.

⁵⁵¹ Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire*, 242.

⁵⁵² Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 25.

⁵⁵³ Evagr. Sch., *HE*, 1.21

⁵⁵⁴ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 53,5

sonra yazan tarihçi Nikiphoros Kallistos ise, Eudocia'nın Kudüs'te bulunduğu süre boyunca 20.480 libre altın harcadığını bildirmektedir. Bu miktar, 1.500.000 altın sikkeye eşdeğerdir ve o dönemde iki altın sikke bir kişinin bir yıl boyunca geçinmesine yetmektedir.⁵⁵⁵ Hunt, Eudocia'nın inşaları için, Constantinus'un Kutsal Kabir Kilisesi'nden bu yana Kudüs'ün ona denk hiçbir faaliyet görmediğini⁵⁵⁶ belirterek, bu faaliyetlerin Filistin bölgesindeki manastır hareketinin gelişmesine yol açtığını⁵⁵⁷ söylemektedir. Bu açıdan, Skythopolis'li Cyrillus'un'un ifadesiyle, Eudocia'nın harikulade serveti, Kudüs'ü "büyüklükte, varlıkta ve etkide" Konstantinopolis ile yarışacak bir seviyeye taşımaya niyetlenen bir imar faaliyetini finanse etmiştir.⁵⁵⁸ Binns de, buna binaen, Eudocia'nın, Kudüs'teki imar faaliyetlerinin arka planındaki motivasyonunun, zahidane bir hayat yaşamak istemesinin yanı sıra, sürgün edildiği Konstantinopolis'e rakip olacak ihtişamda bir şehir yaratma kararlılığı olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵⁹

Her ne kadar birincil kaynaklarda Eudocia'nın Kudüs'teki inşa faaliyetleri bu denli övülüyor olsa da, ön ayak olduğu diğer inşa ve imar faaliyetlerinin çok azı adlarıyla belirlenebilmiştir. Aziz Stephanus Kilisesi dışında bunlardan bilinenler, Eudocia'nın, Kudüs yakınlarında, Eriha yolunda Aziz Petrus'a adanmış bir kilise inşa ettiği bilinmektedir. Ayrıca, bir cüzzam hastanesi ve şehre bakan, içinde Aziz Georgius'a adanmış bir şapel bulunan bir yaşlılar evi yaptırmıştır.⁵⁶⁰ Örneğin, Kolonia Piskoposu Yahya, bir süre Eudocia tarafından Kudüs'ün önünde kurulan Aziz Georgius huzurevinde kalmıştır.⁵⁶¹

Sonuç olarak, hem batıdan hem doğudan birçok keşiş ve aristokratın IV. yüzyıldan itibaren kendisine akmaya başladığı Kudüs'ün, V. yüzyılda Prenses Eudocia'nın öncülüğünde, bahsi geçen sosyo-politik gelişmelere bağlı olarak, manastır hayatının çok kısa bir süre içerisinde daha da yayıldığı bir "kutsal" coğrafyaya dönüştürmüştür. Aynı dönemde, Bessa, Aziz Menas'a adanmış bir manastır ve kadınlar manastırı kurmuştur. 454 yılı civarında, Flavia tarafından Getsemani'de bir manastır inşa edilmiş ve başına

⁵⁵⁵ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 83.

⁵⁵⁶ Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire*, 238.

⁵⁵⁷ Hunt, *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire*, 240

⁵⁵⁸ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, *nâşirin mukaddimesi*, xxiv.

⁵⁵⁹ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 83.

⁵⁶⁰ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades," 3.

⁵⁶¹ Leah Di Segni, "Epigraphical Evidence for Pilgrimage to the Holy Places", *Pilgrimage to Jerusalem: Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures* içinde, haz. F. Daim, J. Pahlitzsch J. Patrich, C. Rapp ve J. Seligman, (Byzanz zwischen Orient und Okzident, 2020), 24.

Theognius getirilmiştir. Aynı dönemde, bir yüksek devlet görevlisinin yakın arkadaşı olan Hicelia, Kudüs-Beytüllahim yolu üzerinde Cathisma Kilisesi Manastırı'nı kurmuş ve Aziz Theodosius (423-529) burada idareci olarak görev yapmıştır.⁵⁶²

3.2.2.3. Manastır Hareketliliğindeki Artış

Kudüs'ün çöl ve kent manastırlarında yaşayan keşiş nüfusuna dair birincil kaynaklardaki veriler oldukça sınırlıdır. Kudüs ve çevresindeki manastırların toplam sayılarına ise, birincil kaynaklarda neredeyse hiç değinilmemektedir. Yahudiye çöl manastırcılığına dair çoğu ikincil çalışma da, keşişlerin sayısına değinmemektedir. Ancak birincil kaynaklardan yapılan çıkarımlar ve arkeolojik bulgulardan elde edilen verilere göre, bu sayılara dair bazı tarihçiler tarafından tahminler yapılabilmektedir.

Şehre akın etmeye başlayan keşişlerin ve hacıların sayısındaki yükseliş manastırların sayısını da arttırmıştır. IV. yüzyıldaki kuruluş aşamasından sonra, V. Yüzyıldan VI. Yüzyıla doğru, Kudüs ve Yahudiye çölü manastır hareketinde gerçekleşen genişleme, büyük ölçüde Aziz Euthymius, Aziz Sabas ve öğrencilerinin etkisiyle gerçekleştiğinden ve çöldeki manastır sayısını ve keşiş nüfusunu önemli ölçüde arttırdığından bahsetmiştim. Zira, 480 yılına kadar, Yahudiye Çölü ve Şeria Nehri boyunca sadece altı *laura* ve sekiz *cenobium* bulunmakta; dolayısıyla tahmini keşiş sayısı 1.000-1.500 arasında değişmektedir.⁵⁶³ Ancak, Euthymius'un ölümünden sonra, Sabas ve öğrencileri, Yahudiye Çöl'ünde daha önce var olan altı *lauraya* ve sekiz *cenobiuma* ek olarak yedi yeni *laura* ve altı *cenobium* daha kurmuştur. Skythopolis'li Cyrillus'a göre, 516 yılında, yani henüz Sabas hayattayken, Kudüs ve çevresindeki keşişlerin toplam sayısı 10.000 civarındadır.⁵⁶⁴ Kudüs'ü ziyaret eden Hacı Theodosius ise, *De situ terrae sanctae* adlı 530 yılına tarihlenen hac kaydında, Tapınak bölgesinde bir Meryem Kilisesi'nin bulunduğundan ve bu kilisenin zirvesinde 600 rahibenin yaşadığı bir manastırın bulunduğundan bahsetmektedir.⁵⁶⁵ Birincil kaynaklardaki sayıların aksine, Rubin, daha küçük topluluklarda yalnızca bir düzine veya iki düzine keşiş olduğunu, daha büyük manastırlarda ise nüfusun birkaç düzine ile birkaç yüz arasında değiştiğini tahmin etmiştir.

⁵⁶² Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 5.

⁵⁶³ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁵⁶⁴ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁵⁶⁵ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 50.

Bu sonucun, diğer tarihsel veriler ve Yahudiye çölündeki saha çalışmalarına dayanan yeni arkeolojik bilgilerle desteklendiği söylenmektedir.⁵⁶⁶ Patrîch de, çoğu manastırın 20 veya 30'dan fazla keşişin olmadığı mütevazı kuruluşlar olduğunu söylemektedir. Ancak büyük manastırlarda sayının arttığını; örneğin Mar Saba'da 250-350, Theodosius'un *cenobium*unda yaklaşık 400, Gerasimus'un *laurası*nda ise 70 keşişin olduğunu söylemektedir. Ayrıca Martyrius'un *cenobium*undaki iki katlı yemekhanenin birkaç yüz rahibi barındırabileceği ve Sabas'ın Yeni *Laura*'sına 120 keşişin yerleştirildiğinin bilinmekte olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁷ Benzer olarak, Hirschfeld de, her manastırdaki keşiş sayısına ilişkin tahminini, manastırın fiziksel büyüklüğünün nüfusunun maksimum büyüklüğünü yansıttığı varsayımına dayandırmakta ve bu nedenle, Yahudiye çölündeki en büyük manastır olan Theodosius manastırının, en büyük topluluğu barındırdığını ifade etmektedir.⁵⁶⁸ Nitekim, daha önce, bu manastıra ilişkin, bu rakamın, Petra'lı Theodore'in aktarımında 400 olarak geçtiğinden bahsetmiştim.

Keşişlerin sayısına dair olmasa da, manastırların sayılarına dair en çok araştırmalardan birine sahip olan tarihçilerden Vailhé, bundan yaklaşık bir asır önce *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*'da birincil kaynaklardan çıkarım yaparak, 137 manastıra dair ayrıntılı bir liste vermektedir. Vailhé'nin listesindeki bilgilere göre, Kudüs ve çevresinde IV. yüzyıla ait altı manastır bulunuyorken, bu sayı V. yüzyılda 14, VI. yüzyılda ise 16'yı bulmuştur.⁵⁶⁹ Bazı tarihçilere göre, Kudüs ve çevresindeki manastırlar için Vailhé'nin listesindeki toplam sayı 25⁵⁷⁰ iken, bazılarına göre ise bu sayı 36'dır.⁵⁷¹ Ancak Vailhé'nin Ermeni ve Gürcü kaynakları dahil etmediği düşünüldüğünde, V. yüzyıldaki bu sayının 14'ten fazla olduğu sonucuna çıkılabilir. Nitekim İmparatoriçe Eudocia'nın 438'deki Kudüs ziyareti sırasında, Kudüs civarında iki yüz kadar manastır ve bakımevi olduğu söylenmektedir.⁵⁷² Bir benzeri çalışmayı 1987'de yapan Ovadiah ise, arkeolojik buluntuların neticesinde vardığı sonuca göre, Kudüs kent merkezinde IV. yüzyıla ait 2 manastırın varlığından söz ederken, bu sayının V. yüzyılda 11, VI. yüzyılda

⁵⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 78.

⁵⁶⁷ Joseph Patrîch, "The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem," (2013): *Semitica et Classica*, no. 6, 205.

⁵⁶⁸ Patrîch, "The Impact of the Muslim Conquest", 205.

⁵⁶⁹ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine, nâşirin mukaddimesi*, xi.

⁵⁷⁰ Goldfus, "Urban Monasticism and Monasteries of Early Byzantine Palestine," 75.

⁵⁷¹ Joseph Patrîch, "Recent Archaeological Research on Monasteries in Palaestina Byzantina: An Update on Distribution", haz. Olivier Delouis ve Maria Mossakowska-Gaubert, *La vie quotidienne des moines en Orient et Occident (IVe-Xe siècle)* içinde, cilt 2. (Institut Français D'archéologie Orientale, 2019,) 88.

⁵⁷² Hunt Janin, *Four paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim, and secular pilgrimages, 1000 BCE to 2001 CE*, (McFarland & Co., 2002,) 65.

ise 26 manastıra ulaştığından bahsetmektedir.⁵⁷³ Her ne kadar tüm bu sayılar, birbirinden farklı olsalar da, iki yüzyıl içerisinde manastırların ve keşişlerin sayısında oransal bir artışın var olduğu sonucunu göstermektedir.

Bu oransal artışların bizim için en önemli özelliği ise, Kudüs’ün, birçok keşişin ve din adamının kendi ülkelerinden ayrılmayı göze alarak geldikleri ve hayatının belirli bir kısmını -çoğunlukla hepsini- burada geçirmeye değer bir “kutsal şehir” olarak gördüklerini göstermesidir. Zira Filistin’deki rahipler, aristokrat örneklerinden gördüğümüz üzere, Kudüs ve çevresine, yalnızca kutsal yerlerde ibadet etme ve kutsal kalıntıları taşıma maksadıyla değil, doğrudan kutsal bölgelerde inziva hedefiyle de gelmişlerdir. Böylesine etkin bir merkez olarak faaliyet yürüten manastırların en birincil etkisi ise, en başta belirttiğim üzere, Kudüs’n daha güçlü bir Hristiyan şehri olarak yükselişidir. Zira, bu zamana dek şehrin kutsallığı yalnızca belirli yapılar üzerinden tanımlanıyorken, manastır sisteminin Kudüs’te yaygınlaşmaya başlaması ile birlikte, çölleriyle birlikte tüm Kudüs’e yayılmış ve tüm şehir bir “kurtuluş bölgesi” olarak görülmeye başlanmıştır.⁵⁷⁴ Bu anlamda Kudüs’ün yükselen Hristiyan kimliği ile paralel olarak, denildiği gibi, manastır hareketi, kutsal topraklarda bir Hristiyan topografyasının kurulmasındaki en önemli faktörlerden biri olmuştur ve kesinlikle Filistin’i ve özellikle de Yahudiye bölgesini Hristiyanlaştırmada büyük bir etkiye sahiptir.⁵⁷⁵ özellikle, manastır hayatının gelişmesi neticesinde, Kudüs’n bu dönemde yalnızca İncil’e ait bir mekan olmaktan ziyade Hristiyanlığa ait bir sembol olarak algılandığı ve kutsal kitabın kendisinden ziyade kutsal kabul edilen yerlerin dine karşı bağlılığı beslediđi⁵⁷⁶ açıktır. şüphesiz manastırlardaki bu gelişme daha önceki gelişmeler neticesinde Hristiyan dünya tarafından sahip olunan Kudüs’n kutsal merkez olarak kabul edilmesine dair algıyı fazlasıyla güçlendirmiştir. Denildiği gibi, “bütün bunlar, artık çekincesiz olarak “kutsal yerler” olarak adlandırılan yerlerin başarısını teyit etmektedir: Bu yerler, uzak ve yakın yerlerden hacıları çekiyor ve Kudüs’ ve kutsal toprakları Hristiyan kutsal coğrafyasının odak noktası haline getiriyordu.”⁵⁷⁷

“Manastırların enstitü olarak gelişimi” olarak da tanımlanabilecek bu niteliksel ve niceliksel yükselişin ardındaki en büyük motivasyon, şüphesiz ki mekan ve kalıntılara

⁵⁷³ A. K. Sanjian, “Anastas Vardapet’s List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination”, *Le Muson*, no. 82/3-4 (1969): 265–292.

⁵⁷⁴ Sanjian, “Anastas Vardapet’s List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem,” 229.

⁵⁷⁵ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 22.

⁵⁷⁶ Waller, *The Urban Development of Jerusalem under Christian Rule 325 to 638 Rule*, 291.

⁵⁷⁷ Maraval, “The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East,” 68.

atfedilen kutsallık algısıyla doğrudan ilişkilidir. Zira, daha önce de bahsettiğim gibi, bazı tarihçiler tarafından “Tanrı’nın Kudüs’teki görünürlüğü”⁵⁷⁸ şeklinde de ifade edilen bu algıya göre, kutsal mekan ve kalıntılara dair artan kutsallık inancı ile birlikte, kutsalla doğrudan bağ kurma isteği artış göstermiştir. Gittikçe yükselen mekan ve kalıntılara atfedilen mucize söylemleriyle beslenen bu artış, Kudüs’e yerleşme fikrini yüzyıllar içerisinde daha da cazip hale getirmiştir. Bununla birlikte, manastırların sunduğu tüm bu kolaylık ve imkanlar aracılığıyla ekonomik motivasyonun da birçok kişiyi manastır yaşamına çeken önemli bir diğer etmen olduğu açıktır. Kuruluş aşamasında manastır yaşamına dair dini motivasyonun yanında, ekonomik ve siyasi kaygıların da manastır hayatını tercih etme adına önemli sebepler haline geldiğini söylemiştim. Bu bağlamda, kuruluş aşamasından buraya kadar gördüğümüz aktarımlara göre, manastır yaşamına birçok keşiş ve hacıyı çeken “kutsal topraklar”da inziva saiki, manastırların sunduğu bu imkanlar vasıtasıyla hem politik hem de ekonomik gayelerle daha da perçinlenmiştir. Elbette burada, tam tersi bir formülle, birçok insan için politik kaoslardan kaçış ve/veya manastırların sunduğu fiziksel ve ekonomik imkanlara sahip olma arzusunun, “kutsal toprak” fikri altında saklanmış asıl motivasyon olduğu da düşünülebilir. Ama, hem daha önce söylediğim gibi bu saikleri birbirinden ayırt etmek oldukça zor hem de hiçbiri, Kudüs’ün fiziksel Hristiyan kimliğinden bağımsız değildir. Çünkü Kudüs manastırlarının sunduğu tüm bu imkanlar, eş zamanlı olarak, yine onun dünyevileştirilmiş “kutsal” şehir kimliğiyle beslenmiş ve gelişmiştir.

Manastırların gelişmesindeki buraya kadar olan etmenlerin yanısıra, manastır hayatının gelişmesine katkı sağlayan en önemli sebeplerden bir diğeri, hem hacılardan hem de imparatorluk tarafından manastırlara yapılan finansal yardımlardır. Özellikle, Kudüs’teki Hz. İsa’ya inananların durumunu tasvir eden Elçilerin İşleri’ndeki şu ayetin, bağışlarla manastırcılığın gelişimi adına “merkezi bir metin” olabileceğini iddia edilmektedir: “Aralarında yoksul olan yoktu. Çünkü toprak ya da ev sahibi olanlar bunları satar, sattıklarının bedelini getirip elçilerin buyruğuna verirlerdi; bu da herkese ihtiyacına göre dağıtılırdı.”⁵⁷⁹ Bu toplumsal yaşam modeli, özellikle, Hristiyan inancının Roma İmparatorluğu’nun tamamına ve Avrupa’ya yayılmasıyla manastır yaşamının gelişimi için temel oluşturmuştur. Rufus, *Vita Petri Iberi*’sinde, İberya’lı Petrus (411-491) ve yardımcısı Hadım Yahya’nın Konstantinopolis’ten aldıkları paranın büyük çoğunluğuyla

⁵⁷⁸ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, *nâşirin mukaddimesi*, xxxvii.

⁵⁷⁹ Elçilerin İşleri 4:34–35

keşişlere ve fakirlere yardım ettiklerini ve geri kalan kısmıyla, “kutsal yerlerden ibadet etmek için her yerden gelen hacıları ve fakirleri karşılayacak bir iş idaresi” planladıklarını ifade etmektedir.⁵⁸⁰ Bu aktarıma göre, V. yüzyılın başlarında, hem yukarıda örneklerini gördüğümüz hac faaliyetleri gittikçe imparatorluğun her yerinden akan ve idare edilmesi gereken bir niteliğe kavuşmuş, hem de Konstantinopolis’ten Kudüs’teki bazı keşişlere bizzat nakdi yardımda bulunularak manastır hareketinin büyümesinin yolu açılmıştır. Ancak Rufus bu paranın detayına dair bize bir bilgi vermemektedir. Yalnızca Petrus değil, Skythopolis’li Cyrillus’un aktarımına göre ise, Sabas’ın da imparatorluktan destek aldığı görülmektedir. Filistin’deki Samiri isyanının⁵⁸¹ neticesinde hasar gören Kudüs’ün imarı için, vergilerin kaldırılmasını talep etme maksadıyla Konstantinopolis’e giden Sabas, imparatorundan aldığı yardım sayesinde, Filistin’de yanan kiliseleri önemli ölçüde tamir ettirmiştir.⁵⁸²

Bu faaliyetlerin arasında en önemlilerinden bir diğeri ise, yukarıda bahsettiğim gibi Prenses Eudocia (421-450) tarafından gerçekleştirilen yardım ve ihya faaliyetleridir. Aslında, Constantinus’tan sonra oğlu II. Constantinus döneminde, Kudüs’ün dini ve manastır topluluklarına verilen ekonomik ve idari ayrıcalıklar da, birçok hacının hem ziyaret hem yerleşmek için Kudüs’e büyük oranda akın etmesine yol açmıştır. Ancak Eudocia’nın, Kudüs’ün ihya ve imarına yönelik doğrudan yürüttüğü politikalar, imparator Constantinus’tan sonra, Kudüs’ün “kutsal şehir” olarak inşası açısından en önemli ikinci siyasi adım olarak kabul edilmektedir.

3.2.3. Hac ve Manastır Faaliyetleri Arasındaki İlişki

Yeni/fiziksel Kudüs’ün ihyası ve yeni Hristiyan kutsal şehri kimliği ile, hac yolculuklarının artışı, beraberinde manastırcılığın Kudüs ve civarında gelişimine sebep olduğu gibi, manastırların artışı da hac yolculuklarını nicelik ve nitelik olarak beslemiştir. Bu karşılıklı ilişkiye dair, Binss, “Kudüs çölünün keşişleri hacı olarak gelmiş ve keşiş olarak kalmışlardır. Bazıları gelmeden önce zaten keşiştiler ve Mesih’in yaşadığı yerde manastır hayatını takip etmek için evlerini terk etmişlerdir.”⁵⁸³ demektedir. Zira hac faaliyetleri arttıkça, kutsal hafıza mekanları ve kalıntıların Hristiyan dünyada bilinirliği artmış ve onların yakınında yaşama isteği hacı ve keşişlerin arasında gittikçe

⁵⁸⁰ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 175–176, 20

⁵⁸¹ Bkz bölüm: “Sâmiriler İsyanı”.

⁵⁸² Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 181, 20

⁵⁸³ Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 83.

yaygınlaşmıştır. Bu istek, ilk örnekleri Mısır'dan bilinen mevcut manastır fikriyle daha da güçlenerek, Kudüs ve Yahudiye çölünü kalabalık bir manastır topluluğu ile çevrelemiştir. Denildiği gibi, "Filistin'deki manastırların büyümesi, Kudüs'ün bir hedef ve hac merkezi olarak büyümesine bağlıydı."⁵⁸⁴

Kudüs ve Yahudiye çölü manastırlarında yaşayan keşişler basitçe şöyle gruplandırılabilir: hacca gelip ardından keşiş olarak kalanlar, keşiş olarak hacca gelip kalanlar ve hac yapmadan doğrudan manastırda keşiş olarak kalanlar. Yani, buraları ziyaret eden kimi hacılar, hayatlarının geri kalanında keşiş olarak bu manastırlarda kalmışken, kimisi zaten keşiş olarak gelmiş; hem hacı olmuş hem de buralardaki manastırlarda hayatlarına devam etmişlerdir. Kimisi ise, hac yapma niyeti taşımaksızın, doğrudan manastır hayatını deneyimlemek için gelmiş -Roma'dan ayrılarak ilk manastırları kuran bazı aristokratlar gibi- ve geri kalan hayatlarına "kutsal topraklar"da keşiş olarak devam etmişlerdir. Nitekim ilk hacı kayıtlarında, hem dünyevileştirilmiş hafıza mekanlarında dua etmek hem de azizlerin ve şehitlerin mezarlarını ve kalıntılarını ziyaret etmenin hac ziyaretlerinin ana motivasyonlarından olduğunu görmüştük. Özellikle aristokratlar ve önemli manastır keşişlerinin katkıları düşünüldüğünde, hepsinde ortak olan nokta, her gelen grubun manastır yaşamını nicelik veya nitelik olarak geliştirmiş olmasıdır. Bu dolaylı olarak hac rotalarını da iyileştirmiş ve daha cazip bir hale getirmiştir. Keşiş olarak kalmayan hacılar ise, ziyaretleri boyunca, destek ve bağışlarla manastırların devamlılığını sağlayacak ekonomik canlılığı oluşturmuşlardır. Çöl keşişleri, keşişlerin hurma ağaçlarının liflerinden ve yapraklarından sepet ve halatlar örmek gibi geleneksel el işleriyle geçimlerini sağlarlar da, çoğu keşiş, köylülerle ticari ilişkiler kurarak gıda temin etmiş veya bağış almıştır. Özellikle Kudüs'ü Şeria Nehri'ndeki kutsal mekânlara bağlayan ana hac yoluna yakın manastırlar, hacıların bağışlarından en çok faydalananlar arasındadır. Denildiği gibi, "manastırlar, hacılar sayesinde Filistin'e akan zenginlikten faydalanan başkalarına hizmet etme imkanına sahip olmuşlardır."⁵⁸⁵ Ayrıca, yukarıda bahsettiğim üzere, Kudüs ve Yahudiye bölgesindeki manastırların toplumsal yapısı ve *ξενιτιά*'nın bizzat kutsal bölgeler içerisinde deneyimlenme fikri, bölgedeki manastırları, yapısı gereği hac faaliyetleri ile iç içe kılmıştır. Zira bu iç içelik, manastırların en baştan itibaren topografik dağılımını ve imparatorluğun diğer bölgelerinden -hatta Gazze bölgesi manastırcılığından bile- farklılaşan işleyiş yapısını belirleyen ana etmendir. Dolayısıyla, IV. yüzyıldan itibaren

⁵⁸⁴ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxii.

⁵⁸⁵ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631*, 76.

artarak çoğalan hac faaliyetleri, çoğunluğu hac rotaları üzerinde veya bu rotalarla bağlantılı alanlarda kurulan manastırlara, hem ekonomik hem de insani yeni kaynak akışları sağlamış ve onların, büyüme ve sistemleşme sürecine ciddi katkı sağlamışlardır.

Ancak, tüm bu ayrımların çok net ve geçirgensiz olduğunu düşünmek zordur. Örneğin Ashkelony, kutsal şehri dolaşarak kutsal yerleri ziyaret etmek ile münzevi bir hayat yaşama fikrinin çöl/manastır geleneğinde yan yana anılmasının birbiriyle çeliştiğini ifade etmekte ve “çöl geleneğindeki bu iki dürtü arasındaki gerilim asla azalmaz” demektedir.⁵⁸⁶ Ashkelony, özellikle bu kaynaklarda manastır hayatını tanımlama adına sıklıkla kullanılan *ξενιτία*⁵⁸⁷ ifadesinin, keşişlerin bazılarının kalabalık hac rotaları üzerinde veya kutsal mekanlarda “inzivaya” çekilmesi ve bu kavramların birçok birincil kaynakta kutsal mekanları dolaşma ve görmenin teşvik edilmesi bağlamında kullanılmasının bir çelişki oluşturduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Aslında Kudüs, Beytüllahim ve Gazze çevresinde gelişen Filistin manastırcılığı için bu bir çelişki değildir. Bu bölümün en başında, Yahudiye çölü için, birçok keşiş tarafından “çöl” ifadesinin coğrafi bir yer kastıyla değil, bir münzevinin inzivaya çekildiği herhangi bir bölgeye atfen kullanıldığına dair bir not düşmüştüm. Zira “çöl” veya “inziva” kavramlarının algılanış biçimi, manastır hayatını deneyimleyen farklı toplumsal grupların, -birçok toplumsal olguda geçerli olduğu gibi- birbirlerinden farklı olan sosyal, coğrafi ve hatta siyasi dinamiklerine göre şekillenmiştir. Örneğin, Peter Brown ve John Binns, Mısır ve Suriye çölleri arasındaki coğrafi farka nazarlarımızı çevirerek, Mısır’da daha az yağışa sahip olan iklim koşulları itibarıyla, manastır yaşamının, yağış alan ekili arazi ile kurak çöl arasında bir varoluş mücadelesi verdiğini söylemektedirler.⁵⁸⁹ Ancak, Brown, Suriye ve Filistin bölgesindeki yeterli yağış miktarıyla, çöl ve yerleşik arazinin birbiri içine girdiğini ve dağlık alanlarda veya çöllerde bulunmanın toplumdan tamamen bir ayrışma ve “bilinemeyen bir dünyada kaybolmak” anlamına gelmediğini ifade

⁵⁸⁶ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 148.

⁵⁸⁷ İng.: *xeniteia*. “Dolaşmak, doğduğu yerden ayrılmak, aynı zamanda kutsal yerlere, kutsal kişilere ve şehit türbelerine hacca gitmek anlamına gelir. Bunun önemi, keşişin dünyaya yabancı (ξενος) olduğu, içsel veya dışsal biçim alabilen bir yabancılaşma olduğu fikrinde yatmaktadır. Keşiş, *xeniteia*’yı (*ξενιτία*) manastır hayatının herhangi bir yerinde ve herhangi bir aşamasında gerçekleştirebilirdi. Benzer şekilde, bir keşiş bir yerde yabancı olmaktan çıktığında yeniden dolaşmaya çıkabilir ve *xeniteia*’yı yeniden anlayabilirdi. Dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren, *xeniteia*’larını yerine getirmek için doğu ve batıdan Filistin’e gelen keşişlerin çoğu aslında oraya yerleşmiş ve kendi geleneklerini ve inançlarını birleştiren kozmopolit bir manastır topluluğu oluşturmuşlardır.” (Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 148–9.)

⁵⁸⁸ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 149.

⁵⁸⁹ Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.” *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 83, <https://doi.org/10.2307/300008>, Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 109.

etmektedir.⁵⁹⁰ Kudüs ve etrafındaki manastırların durumuna baktığımızda bu çıkarımları doğrulanmaktadır. Binns'in özetlediği gibi,

Beytullahim ve Kudüs çevresindeki alan, büyük tarım birimlerinin gelişmesini destekledi. Bu iyi nüfuslu alanda, keşişler kapalı ve iyi donanımlı manastırlarda bir araya geldiler. Beytullahim'in birkaç mil doğusunda, Çoban Tarlaları'nın geleneksel bir yerinde, Khirbet Siyar El-Ganam'da kazılan manastır, su sarnıçları, zeytin ve şarap presleri, bir fırın ve tahıl siloları ağının yanı sıra bir kilise ve merkezi bir avlunun etrafına inşa edilmiş yaşam alanları içeriyordu.⁵⁹¹

Brown'a benzer şekilde, Guillaumont ise, *ξενιτιά* (ing. *xeniteia*) kavramının, Süryani ve Mısırlı keşişlerde ayrı anlamlara karşılık geldiğini ifade ederek, Süryani keşişlerin çoğunun genellikle tüccar ve çok seyahat eden din adamları iken, Mısırlı keşişlerin çoğu köylerini terk edip yakınlarındaki çöle çekilen çiftçiler olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Mısırlı keşişler arasında, *ξενιτιά*'nın, fiziksel bir yolculuktan ziyade, toplumdan koparak ruhani ve içsel bir yabancılaşma süreci deneyimlemek olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.⁵⁹² Filistin ve Suriye manastırcılığında ise, bu durumda, kutsal mekanları ziyaret etmek veya kalabalık hac rotalarında bulunmak bir keşiş için, aksine *ξενιτιά*'yı bizzat deneyimleme anlamı taşımaktadır. Zira, yukarıda da bahsi geçtiği üzere, Filistin'de, "manastır alanlarının çoğu Kudüs'e kolayca ulaşılabilir mesafede ve Kudüs'ten Eriha'ya giden anayolun yakınında inşa edilmiştir."⁵⁹³ Nitekim Yahya/Yuhanna Moschus, Kudüs'ten yaklaşık yirmi mil uzaklıktaki Socho köyü yakınlarındaki bir münzevi hakkında şöyle demektedir:

Bazen bu ihtiyar bir yolculuğa çıkmaya karar verirdi; belki çölde uzun bir mesafeye, ya da kutsal haça ve kutsal yerlere saygı göstermek için Kudüs'e, ya da Sina Dağı'nda dua etmeye, ya da Kudüs'ten günlerce uzakta bulunan şehitlikleri ziyaret etmeye... Bu ihtiyar şehitlere büyük bir bağlılık duyuyordu. Şimdi Ephesos'taki Aziz Yuhanna'yı ziyaret ederdi; başka bir zaman, Euchaita'daki Aziz Theodore'u veya Seleucia'daki İsaüralı Aziz Thecla'yı veya Saphas'taki Aziz Sergios'u. Bazen bu azizi, bazen de bir başkasını ziyarete giderdi.⁵⁹⁴

Ayrıca Binns'in Kudüs'lü Cyrillus örneğinde ifade ettiği gibi,

⁵⁹⁰ Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," 83.

⁵⁹¹ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 105.

⁵⁹² Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 152.

⁵⁹³ Binns, "Jerusalem: Resurrection of a City," *Ascetics and Ambassadors of Christ* içinde, 314–631.

⁵⁹⁴ Ioannes Moschus, *Pratum Spirituale* 180.

Cyrrillus, Cyriacus'un "Kutsal Şehre" çekilmeye karar verdiğinden bahseder: (ἐπὶ τὴν ἁγίαν πόλιν ἀναχωρεῖν +σαι). Bu çekilme, çölün yalnızlığına değil, şehrin toplumsal yaşamınadır. Euthymius ve diğer keşişlerin durumunda, çekilme süreci kırsal bir manastırdan şehre doğruydu; şehirden çöle doğru olağan ilerlemenin tam tersiydi.⁵⁹⁵

Hatta yalnızca, Kudüs merkezi ve Yahudiye çölü manastır keşişlerinin değil, Filistin'in diğer manastırlarındaki -özellikle Gazze ve Beytüllahim bölgesindeki- keşişlerinin dahi Kudüs ve kutsal mekanlarla bağlarını korudukları görülmektedir. Örneğin İberyalı Petrus (417-491) gibi birçok keşiş, Gazze bölgesindeki manastır yaşamlarına Kudüs'te hac yaptıktan sonra devam etmişlerdir.⁵⁹⁶

Tüm bu dinamikler bize, kaynakların, Yahudiye çöl manastırcılığını, yerel topluluklardan ve kutsal mekanlardan tamamen ayrılmış bir yapılaşma olarak karşımıza niçin çıkarmadığının da cevabını vermektedir. Aynı şekilde, Chariton tarafından, Kudüs'e daha yakın olan Faran vadisinde kurulan manastırın, aynı dönemlerde Gazze'de Hilarion tarafından kurulan eremetik yani münzevi yaşamı teşvik eden manastır yapısındansa, niçin daha çok cenobitik yani ortak yaşamı teşvik eden yapıda kurduğunun da cevabını vermektedir. Daha önce de bahsettiğim üzere, IV. yüzyıldan itibaren Kudüs ve Yahudiye çölündeki manastırlar ve hacılar arasındaki ilişki, manastırların hac faaliyetlerine katkısı ve hacı akışlarının manastırlara olan katkısı olmak üzere çift taraflıdır.

Manastırların hacı akışına olan etkisinin ana dinamiklerini ise, hacılara sunulan maddi imkanlar, manevi rehberlik ve birlikte gerçekleştirilen toplu ayinsel törenler oluşturmaktadır. Kudüs ve çevresindeki manastırlar, ilk olarak kutsal mekanları ziyaret etmek için gelen hacılara barınak, yiyecek gibi maddi imkanlar sunmuş ve özellikle V. yüzyıldan itibaren manastırlara eklenen hastane ve çok işlevli misafirhaneler gibi özelliklerle bu imkanlar daha da genişlemiştir. "Hacılara yardım etmek, manastırların bir görevi haline gelmiş ve misafirperverlikleriyle tanınmışlardır...Ayrıışık binalar, yoksullar, zengin ziyaretçiler, yabancı rahipler ve akıl hastaları için tahsis edilmiştir."⁵⁹⁷ Sunulan bu hizmetler, hac yolculuklarını daha güvenli ve konforlu hale getirerek daha fazla hacıyı Kudüs'e çekmiştir. Hatta, V. yüzyıldan itibaren *laura* sistemi içerisinde gelişen ticari ve tarımsal imkanlar, manastırları birçok Hristiyan için aynı zamanda bir

⁵⁹⁵ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 84.

⁵⁹⁶ Perrone, "Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaeac Desert," 14.

⁵⁹⁷ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 76.

gelir kapısı haline getirmiş ve birçok hacı ve keşişin hayatlarını devam ettirdiği mekanlar haline gelmiştir.

Ayrıca, IV. yüzyılın ilk hacılarından olan Egeria'nın Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki ayine ilişkin ayrıntılı aktarımında gördüğümüz üzere, manastır keşişleri, genellikle törensel ayinleri yöneterek, gelen hacıların manevi deneyimlerini daha da zenginleştirmiş ve beslemişlerdir. Bu keşişler, ayrıca, hizmetleri karşılığında, günlük sabit bir tahsisat almışlar ve şehir manastırlarında nispeten rahat bir yaşam sürmüşlerdir.⁵⁹⁸ Buna en büyük örnek, imparator Anastasius (491-518) tarafından Şeria Nehri yakınında, Hz. İsa'nın vaftiz edildiğine inanılan yere inşa edilen Aziz Yahya Manastırı'ndaki keşişlerdir. Bu manastırın keşişleri, imparatorluk hazinesinden yıllık altı *solidi* maaş olarak hacılara rehberlik etmişler, onlara hizmet etmişler ve manastır kilisesinde ruhbanlık görevlerini yerine getirmişlerdir.⁵⁹⁹

Yine daha önceki bölümlerde, IV. yüzyılda Kudüs'lü Cyrillus'un inşa edilen yeni kutsal merkezlerin dışında da ayinsel törenler yapıyor olmasının, çok sayıda hacı için tüm Kudüs'ü kurtuluş bölgesi olarak algılamaya sevk ettiğinden bahsetmiştim. Görünüşe göre, gittikçe büyüyen ve yeni pasajlarla arttırılan bu litürji kültürü, Egeria gibi birçok hacının aktarımlarıyla Hristiyan dünyada yayılmış ve hacıların kutsal topraklarda manevi olarak daha çok beslenmesini vaat eden bir cazibeye dönüşmüştür. Bu, aynı zamanda, her ne kadar İslâm'daki ümmet bilinciyle aynı seviyede olmasa da, çeşitli dindar Hristiyan grupları arasında bir topluluk duygusu oluşturarak onları Kudüs'e daha fazla çeken başka bir etken olmuş olabilir. Ancak manastırların hacılara yaptıkları bu yardımlar da yine Kudüs'teki hac faaliyetleri sayesinde gelişen imkanların bir sonucudur denilebilir. Zira, “kutsal toprakları” ziyaret eden bazı hacılar, bölgedeki manastırlarda keşiş olarak kalarak, manastırların hem niceliksel hem de niteliksel gelişimine dolaylı olarak hizmet etmişlerdir.

Yine de, manastırları hac ziyaretleri kapsamında ziyaret etmek, yalnızca buraya kadar görülen bu dinamiklerden ötürü değildir. Rölik kültürüne sahip olan birçok manastır da, tıpkı rölik kültürüne sahip kiliseler gibi zamanla hac rotasının bir parçası haline gelmiştir. Bir azizin veya “kutsal” keşişin ölümü üzerine, manastırı, kutsal bir yere ve şehitliğe dönüştürülmüştür. Manastırında bir kurucu babanın gömülmesi, hacıların gelip “kutsal” adamın gücünü ortaya koymasını bekledikleri kutsal bir alan oluşturarak, hac

⁵⁹⁸ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 5.

⁵⁹⁹ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

ziyaretlerine dahil edilmiş ve zamanla Hristiyan kutsal coğrafyası haritasına eklenmiştir.⁶⁰⁰ İlgili olarak, Hirschfeld, Kudüs-Ürdün Nehri rotası boyunca her biri bir manastıra sahip dört anıt kilise kurulduğundan; bir mahalle kilisesinin aksine, bu anıt kilisenin bir topluluğa -bir kasaba, bir köy veya bir manastıra- hizmet etmek için değil, kutsal bir olayı anmak veya kutsal bir kişinin anısını yaşatmak için inşa edildiğinden bahsetmektedir.⁶⁰¹

Bu kiliselerin her biri hacılar için bir varış noktası haline gelmiş ve bir ara istasyon işlevi görmüştür. Hatta genellikle, hacılara hizmet etmek için kiliseye bir keşiş ekibi bağlanmış ve onları barındırmak için yakınlarına küçük bir manastır inşa edilmiştir. Hatta bu, birçok keşiş için yaşarken bile deneyimlenmiş; henüz hayatta iken, bulundukları manastırları bir hac rotası haline gelmiştir. Zira azizler kültüründe bahsettiğim gibi, azizleri hayattayken ziyaret etmek, tıpkı röliklerine dokunmak kadar kutsal görülmüştür. Örneğin, 482'de kutsanan Aziz Euthymius'un meşhur *laurasının*, Euthymius'un kalıntılarını görmek adına bir defasında aynı anda dört yüz Ermeni hacının ziyaretine tanık olduğu bilinmektedir.⁶⁰² Ayrıca, Genç Melania'nın hayatının anlatıldığı kitapta, ünlü keşişlere yaptığı ziyaretler, "azizleri ziyaret etmek", "hücreleri turlamak" ve "ruhsal bir alışveriş merkezi/gezisi" olarak tanımlanmaktadır. Frank'a göre, yaşayan azizleri ziyaret etmek ile kutsal yerlere yapılan hac yolculukları arasındaki en ilginç devamlılık, hacıların okuma alışkanlıklarında görülmektedir. Ona göre, Genç Melania'nın seyahat öncesi yaptığı çalışmalar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Biyografisine göre, o hem İncil'in hem de azizlerin yaşam öykülerinin hevesli bir okuyucusudur. "İncil asla kutsal ellerinden ayrılmadığı" halde, ünlü çileci keşişlerin biyografilerini okumaya da büyük zaman ayırmış, bunları "tatlı yer gibi" okumuştur. Frank'ın dediği gibi, bu, Melania için ünlü çilecilerin sözlerini ve eylemlerini okumanın, İncil çalışmasının bir uzantısı olduğunu göstermektedir. Çünkü, kutsal metinler ile azizlerin yaşam öyküleri zihninde kopuk olsaydı, Kudüs'e gitmeden önce, Mısır'daki keşişlere uğramazdı.⁶⁰³

Böylece şehrin Hristiyan coğrafyasının şekillendiği bu süreçte her iki unsur birbirinin hem sebebi hem de sonucu olmuştur. Nitekim, en başta ifade ettiğim gibi, Yeni Kudüs'ün inşası ve Hristiyan kutsal şehri kimliğiyle artış gösteren hac yolculukları, Kudüs ve çevresinde, aynı zamanda manastırcılığın gelişimi için zemin hazırlarken;

⁶⁰⁰ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 198.

⁶⁰¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 16.

⁶⁰² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 9.

⁶⁰³ Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, 8.

manastırların çoğalmasa da hac yolculuklarının hem sayısını artırmış hem de onları beslemiştir. Denildiği gibi, “Manastır yaşamı hac yolculuğunun bir tamamlanmasıdır.”⁶⁰⁴ Dolayısıyla, manastırlar ve hac faaliyetleri arasındaki bu ilişki, yalnızca manastır topluluklarının gelişimini değil, aynı zamanda “kutsal toprak”lardaki hac hareketliliğinin gelişimini de büyük ölçüde etkileyen bir ilişkidir. Aşağıdaki diğer alt başlıklar boyunca, bahsi geçen dinamiklerin detaylarını göreceğimiz bu ilişki, IV. yüzyıldan günümüze dek Kudüs’ün Hristiyan dünya için kutsal kimliğini besleyen ve onu yüzyıllarca Hristiyanlığın “kutsal şehri” yapan en temel saiktir.

3.2.4. Kozmopolitlik ve Dini Heterodoksi

3.2.4.1. Kozmopolitlik

Çoğunlukla yerel keşişlerden oluşan Mısır veya Suriye manastırcılığının aksine, Yahudiye çölündeki manastırcılık, başlangıcından itibaren uluslararası bir hareket olmuştur. Suriye’deki keşişler köylerine ait kişilerdir ve takipçileri genellikle gezgin ve işsiz işçilerdir. Mısır’daki manastırlar ise genellikle, yerel köylülerin yaşaması ve çalışmasına olanak sağlayan yapılardır; turist ve ziyaretçileri çekmelerine rağmen, manastırlara yerleşenler kimliklerini Mısırlı olarak korumuşlardır. Ancak Kudüs, Hristiyan dünyadan pek çok farklı bölgeden hacı ve keşişin geldiği ve yerleştiği uluslararası bir dini merkezdir.⁶⁰⁵ Denildiği gibi, “bu dönemi gerçekten karakterize eden ekonomik ve demografik gelişmelerin dikkatli bir değerlendirmesi, Filistin’in Roma ve Roma dönemlerinde neden bu kadar olağanüstü bir nüfus ve yerleşim artışına tanık olduğu sorusuna cevap verebilir.”⁶⁰⁶ Her ne kadar bu gelişmeleri incelemek bu tezin sınırlarını aşıyor olsa da, bu yerleşim artışının en büyük motivasyonun, Kudüs’ün Hristiyan dünyası için sahip olduğu “kutsal” merkezîyet hüviyetiyle ilişkili olduğu açıktır. Bu anlamda, şehrin kozmopolitleşme sürecinin yapıtaşlarına bakıldığında asıl payın, hac faaliyetlerinin ve Kudüs ve çevresindeki manastır sisteminin gelişmesine ait olduğu görülmektedir.

Çoğunlukla uzun yolculuklar yaparak Kudüs’e gelen hacıların kalış süreleri haftaları, bazen ayları bulmaktadır. Bu süre zarfında, hacılar, IV. yüzyılın sonlarında

⁶⁰⁴ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 83.

⁶⁰⁵ Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 86.

⁶⁰⁶ Doron Bar, “Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70–641 AD)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67, No. 3 (2004): 308.

Egeria veya VI. yüzyılın başlarında Theodosius gibi, kutsal toprakların farklı bölgelerini ziyaret etmişlerdir. Ancak hepsi bir süreliğine “kutsal şehrin” kültürel ve etnik mozaığının bir parçası haline gelmişlerdir.⁶⁰⁷ Hac yolculuklarının tamamlayıcı bir unsuru olan manastırların imparatorluğun dini, ekonomik ve kültürel anlamda aktif rol oynayan en önemli dinamikleri olduğundan daha önceki bölümlerde bahsetmiş ve manastır hayatının özellikle V. yüzyıldan itibaren, imparatorluğun farklı bölgelerinden hem insani hem finansal kaynakların aktığı büyük bir harekete nasıl dönüştüğüne değinmiştim. Bu açıdan, Kudüs’ün bir hac merkezi olarak yükselişinin akabinde, yalnızca kutsal yerlere doğrudan yerleşme maksadıyla dünyanın farklı bölgelerinden gelen hacı ve keşişlerin varlığı kozmopolit karakteristiği artan bir oranla beslemiştir.

Özellikle V. yüzyıldan itibaren Yahudiye manastırcılığı⁶⁰⁸ içerisinde gittikçe genişleyen *laura* sistemi, Kudüs’ün demografik yapısını daha da çeşitlendirerek, şehrin kozmopolit yapısını belirgin şekilde geliştirmiştir. Bu *lauralar*, çok kısa bir süre içinde imparatorluğun farklı bölgelerinden gelen yabancı keşişlerin yerleşim yerleri haline gelmiştir. Örneğin Skythopolis’li Cyrillus’un, daha önce Kudüs’te Patrik İlyas’ın yaptırdığı manastırın bazı odalarının yabancı keşişler için Sabas tarafından satın alınarak, bu hücreleri, “Tanrı tarafından inşa edilen” Aziz Sabas’ın *laurası*⁶⁰⁹ için hastanelere dönüştürdüğünden bahsettiğini⁶¹⁰ aktarmıştım. Hieronymus Kudüs’e gelen hacı, keşiş ve rahibeler için ise henüz IV. yüzyılda şöyle aktarmaktadır:

Biz sonuncuyuz, ilk değil; yine de buraya tüm ulusların ilkinin görmeye geldik. Keşişler ve bakirelerden oluşan topluluğumuz, kilisenin tüm süs eşyaları arasında en değerlilerindendir; güzel bir çiçek ya da paha biçilmez bir mücevher gibidir. Galya’daki her ünlü adam buraya aceleyle gelir. ‘Dünyadan kopan’ Britanyalılar bile dindarlıkta ilerlediklerinde, sadece kutsal kitap ve ortak haberlerle bildikleri bir yeri görmek için batan güneşi terk eder. Ermenileri, Persleri, Hindistan ve Arabistan halklarını hatırlamamıza gerek var mı? Ya da keşişler açısından çok zengin olan komşumuz Mısır; Pontus ve Kapadokya; *Koile Syria*⁶¹¹ ve Mezopotamya ve kalabalık doğu da öyle. Kurtarıcı’nın, ‘Ceset neredeyse, kartallar orada toplanır’ sözünün yerine getirilmesi için hepsi burada toplanır ve bu tek şehirde en çeşitli erdemleri sergiler. Konuşmaları farklı, dinleri birdir ve hemen hemen her milletin kendine ait bir korusu vardır. Yine de bu büyük kalabalığın ortasında ne kibir,

⁶⁰⁷ Leah Di Segni, “Epigraphical Evidence for Pilgrimage to the Holy Places”, 23.

⁶⁰⁸ Manastırların gelişimiyle birlikte kutsal topraklardaki inziva hayatının merkezinin Kudüs çevresinde yer alan Yahudiye çölleri etrafında toplanması. İng. “Judean monasticism”.

⁶⁰⁹ Kudüs’ün güneydoğusunda, Yahudiye çölünde bulunan ve Mar Saba olarak bilinen ünlü Aziz Sabas manastır kompleksi, 483 yılında Sabas (ö. 532) tarafından kurulmuş ve bugün de işlevini hala sürdürmektedir. Mührü ve açıklama için bkz: <https://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1955.1.4949>

⁶¹⁰ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of the Palestine*, 125.

⁶¹¹ Günümüzde Bekaa Vadisi.

ne de kendini tutucu bir küçümseme var; hepsi Hristiyan erdemlerinin en büyüğü olan alçakgönüllülüğün peşinde koşar.⁶¹²

V. yüzyılın başlarında Euthymius'un *laurasındaki* ilk keşişlerinden dördü, Melitene'den, üçü Kapadokya'dan, üçü Sina'dan, biri Antakya'dan ve yalnızca biri Filistin'dendir. Cyrillus, Moschus ve diğerlerinin yazılarında belirtildiğine göre, Yahudiye çölünde keşiş olarak yaşamaya gelen erkeklerin çoğu, Likya, Galatya, Kilikya ve Ermenistan gibi Küçük Asya'nın çeşitli bölgelerinde doğmuştur. Diğerleri Kıbrıs, Yunanistan veya İtalya'dan gelmiştir. Çok sayıda keşiş, Mezopotamya, Suriye, Arabistan ve Mısır gibi doğu eyaletlerinden gelmektedir. Elbette, Skythopolis'li Cyrillus gibi Filistin'den gelen keşişler de vardır, ancak azınlıktadır.⁶¹³ V. yüzyılda Skythopolis'li Cyrillus ise bu etnik grupların varlığının en büyük göstergesi olan yabancı dillerin varlığına işaret ederek, “‘Ve Kutsal Ruh’un onları konuşmaya teşvik etmesi gibi, yabancı dillerde konuşmaya başladılar.’⁶¹⁴ demekte ve ayrıca “Galileli Petrus ve Andreas, Farsça veya Medce konuşuyordu. Yuhanna ve diğer Havariler çeşitli ulusların tüm dillerini konuşuyorlardı, çünkü her taraftan çok sayıda yabancıların kalabalık olması Kudüs’te yeni bir şey değil, ancak bu Apostolik zamanlarda doğrudur”⁶¹⁵ demektedir.

IV. yüzyılda Hacı Egeria da, Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki Paskalya bayramı esnasında yapılan vaazların, Latinler de orada olduğu için hem Yunanca hem Latince bilenler tarafından, Yunanca'dan Latince'ye çevrildiğini söylemektedir.⁶¹⁶ Ayrıca çoğu zaman, tek bir manastır içinde farklı noktalarda farklı dillerde ayinler düzenlenmiştir. Sabas, Ermeni keşişlerin Mezmurlar'ını kendi dillerinde okumalarına izin vermiş ve ardından diğer keşişlerle birlikte Yunanca yapılan ayine katılmalarını sağlamıştır.⁶¹⁷ Binns de, bu çeşitliliğin ileriki yüzyıllardaki devamlılığını ortaya koyan önemli arkeolojik araştırmalardan biri olarak, Georgius Chozibita Manastırı'nda Schneider tarafından yürütülen ve manastır mezarlığında VI. ve VII. yüzyıllara tarihlenen 213 kitabe tespit edilen bir çalışmayı örnek vermektedir. Schneider tarafından yapılan incelemelere göre, bu kitabelerden yetmiş üçü keşişlerin geldikleri yerleri belirtmektedir ve bu 73 yazıtın otuzu Kuzey Suriye ve Küçük Asya'dan (Kapadokya, Kilikya, İsaürü ve Antakya dahil) gelen keşişlere aittir. 17'si Filistin'in güneybatısından, Gazze ve Maiuma'dan gelen

⁶¹² Hieronymus, *Ep.*, XLVI.10

⁶¹³ Hirschfeld, “The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,” 12.

⁶¹⁴ Elçilerin İşleri 2:4

⁶¹⁵ Cyrillus, *Catechesis*, 17:16

⁶¹⁶ Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*, 7.5

⁶¹⁷ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 105,10–15

keşişlerdir. Daha küçük gruplar ise Yunanistan, Kıbrıs, Mezopotamya, Gürcistan, Pers ve Roma'dan gelmiştir. Hatta, Hieronymus'un IV. yüzyılda bahsettiği gibi, coğrafi sınırları belirsiz olan Hindistan'dan bir keşişe dair bir referans da bulunmaktadır.⁶¹⁸

Tüm bunlara bakıldığında, Kudüs'ün hac faaliyetlerinin yaygınlaşmaya henüz başladığı IV. yüzyıldan itibaren birden çok dilin konuşulduğu ve şehrin birçok milletten insanın yerleşmek için toplandığı kozmopolit bir yapıya büründüğünü söylemek mümkündür. Zira Constantinus'tan önceki döneme bakıldığında, Bar Kohba isyanından ve akabinde Hadrianus'un Yahudileri şehirden sürgün etmesinden önce Kudüs'te yaşayan yerel halkın çoğunlukla Yahudi olduğu, ancak Yahudi nüfusun şehirde yerleşiminin yasaklanmasından sonra, şehrin etnik yapısının tıpkı diğer Filistin bölgesinde olduğu gibi çoğunlukla Yunan ve Suriye asıllı yerleşimcilerden ve Samiri ve kısmi Yahudilerden oluştuğu görülmektedir. Bu bağlamda Constantinus öncesi Kudüs'te çoğunlukla - özellikle yüksek sınıf tarafından- Yunanca konuşuluyorken, kısmen -özellikle yerel halk tarafından- Aramice konuşulduğu düşünülmektedir. Ancak Constantinus'tan sonraki aktarımlarda bahsi geçen milletlere ait olarak, Kudüs'te en yaygın dilin Yunanca, daha sonra Süryanice, Aramice ve İbranice olduğu ve kısmen de Latince, Ermenice, Gürcüce ve Kipti dilinin konuşulduğu bilinmektedir. Bu bağlamda denildiği gibi, "Kaynaklar, Filistin ve Arabistan sakinlerinin yanı sıra Rumlar, Kapadokyalılar ve Ermenilerden, Latin Batı ve Mısır'dan gelen göçmenlerden ve şehre akın eden birçok kişiden söz etmektedir."⁶¹⁹ Dolayısıyla, denildiği gibi, "uluslararası bir Hristiyan manastır topluluğu, birbirine entegre bir ağ içinde yaşamaktaydı. Athanasius, çölü bir şehre çeviren Aziz Antonius'un etrafına münzevileri topladığını anlatan bir metafor kullanmıştı. Ancak Filistin'de bu metafor gerçeğe dönüşmüş ve çölde gerçekten bir şehir inşa edilmişti."⁶²⁰

Anadolu -özellikle Kapadokya, Bitinya, Likya, Kilikya- bölgesinden gelen ilk manastır kurucularına ek olarak, Kudüs'teki kozmopolit karakteristiği besleyen bu etnik unsurların en büyük grubu ise Ermenilerdir. Aşağıdaki pasajda özetlendiği gibi, hac ve manastır faaliyetleri neticesinde Ermeni hacı ve keşişlerin Kudüs'te gittikçe artan sayısı ve bugün hala varlıklarını koruyan toplulukları bu iddiayı kanıtlamaktadır:

Yahudiye çöl manastırlarındaki Ermeni topluluklarını ve aynı zamanda büyük Ermeni hacı gruplarını bildiğimiz için, birçoğunun uygun şekilde Kudüs'e yerleştiğini de varsayabiliriz. Ermenilerin kendi dillerine sahip birleşik bir

⁶¹⁸ John Binns, *The T&T Clark History of Monasticism*, 87.

⁶¹⁹ Tsafrir, "Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City," 145.

⁶²⁰ Tsafrir, "Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City," 145.

topluluk oluşturdıklarının en eski ve en önemli kanıtı ise, 417 ve 438/9 yılları arasında Yunanca orijinalinden türetilen Ermenice kutsal ders kitabıdır (ayın takvimidir). En geç VI. yüzyılın ortalarında Ermeniler'in Kudüs'te, patrikten bağımsız kendi piskoposları bulunmaktaydı ve Hristiyan bayramları için ayrı bir takvim sürdürmek adına mücadele etmekteydiler. Onların baskın Kadıköy doktrinine karşı direnişleri ise, Kudüs'teki Monofizit Ermenilere zulüm getirmiş ve II. Katholikos Yohannes (557- 574) onlara Kutsal Şehri terk etmeye zorlanmak pahasına da olsa inançlarını korumalarını emretmişti. Gerçekten de bazı Ermeniler ayrıldı, ancak Kudüs'teki arkeolojik buluntuların da gösterdiği gibi bir Ermeni topluluğu varlığını sürdürmeye devam etti.⁶²¹

Manastırların kozmopolitlik üzerinde etki ve sonuçlarına geri dönecek olursak, özellikle *laura* sistemi aracılığıyla ortaya çıkan ticari fırsatların bu yapıları özellikle fakirler için bir geçim ve barınma vasıtası haline getirdiği görülmektedir. Özellikle Kudüs ve çevresindeki hem su temini imkanı hem de tarımsal üretim yapılabilmesine olanak sağlayan topografik ve iklimsel uygunluk da manastırlar çevresinde tarımsal faaliyetlerin artış göstermesini sağlamıştır. Her ne kadar, “İddia edildiği gibi ekonomik genişlemenin nedeni kilise ve manastırların inşa edilmesi değil, tersiydi. Roma döneminde Filistin'de inşa edilen yüzlerce kilise, aslında bu sürecin bir sonucudur ve bölge sakinlerinin mali kapasitelerinin en iyi kanıtıdır.”⁶²² denilse de, Constantinus'tan itibaren devam eden imparatorluk desteği ve zaman zaman dışarıdan gelen aristokratların bağışlarıyla yaptırılan ihtişamlı kilise ve manastırların varlığı ve etraflarında gelişen ekonomik faaliyetler, hac ve manastırların inşasıyla gerçekleşen bir ekonomik canlanmaya dair kabulü doğrulamaktadır.

Zira her ne kadar yerel toplumun kendi mali kapasiteleri -özellikle *lauralar* vasıtasıyla- reddedilemese de, Kudüs'te ilk demografik ve sosyo-ekonomik sıçramanın Kutsal Kabir Kilisesi başta olmak üzere imparatorluk desteğiyle inşa edilen kutsal yapılarla gerçekleştiğine ve buraya kadar gördüğümüz üzere kendisinden sonraki yüzyıllardaki sosyo-ekonomik gelişmelerin bu ilk sıçrayış üzerine bina edildiğine şüphe yoktur. Zira, hac ziyaretleri ve yapılan inşa faaliyetleri ile Kudüs'e artan para akışı, aktif bir ekonomiyi beslemiş ve “imparatorluğun diğer kısımları gerilerken, Filistin inşaat sektöründe istihdam sağlayabilir ve fakirler ve hastalar için hayırsever yardımlar yapabilir”⁶²³ hale gelmiştir. Nitekim Sopher, “Dini ziyaretler, ticaret, kültürel değişimler, sosyal karışım ve politik entegrasyonları içine alan ikincil akışları da teşvik eder.”⁶²⁴

⁶²¹ Leah Di Segni ve Yoram Tsafrir, “The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE),” *Liber Annus* 62 (2012): 433.

⁶²² Bar, “Population, Settlement and Economy,” 307.

⁶²³ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xxv.

⁶²⁴ Sopher, *Geography of Religions*, 52.

diyerek dini merkezlerdeki ziyaret dolaşımının ticari, idari veya askeri bağlantılarla ilişkili diğer akışları da arttırabileceğini belirtmektedir.

Bu açıdan, Constantinus'tan itibaren, karşılıklı olarak Kudüs ve çevresinde artan hac akışı ile sosyo-ekonomik ilerlemenin birbirini beslediğini ve bunun da Kudüs'ün dini merkeziyetini güçlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla, imparatorluğun farklı bölgelerinden gelen ziyaretçiler için, hac ve manastır faaliyetlerinin neticesinde şehrin genelinde görülen demografik hareketliliğin beraberinde getirdiği ekonomik canlanma, Kudüs ve çevresine yerleşmek için güçlü bir motivasyon haline gelmiştir. Özellikle IV. yüzyıla kadar Filistin bölgesinin, nüfusun azalmasına ve finansal krizlere neden olan zayıf bir ekonomiden muzdarip olduğu iddia edilirken, kiliselerin, manastırların ve diğer dini yapıların inşa edilmesiyle bölgede hem ekonomik hem de demografik bir artış gerçekleşmiştir.⁶²⁵ Böylece IV. yüzyılın ortalarında hız kazanan hac faaliyetlerinin getirdiği kozmopolitlikten doğan ekonomik canlanma, manastır hareketliliğini ve şehrin kozmopolitliğini besleyen bir unsur olmuştur.

Denilebilir ki, kozmopolit karakteristikteki yükselişin, Kudüs'ün dini kimliği adına en önemli göstergesi Kudüs'ün dini merkeziyetinin kısa süre içerisinde tüm Hristiyan dünya tarafından tanınmış olmasıdır. Elbette kozmopolit karakteristiği besleyen temel dinamik yalnızca dini sebeplerle sınırlı olmadığını hatırlamakta fayda var. Hacı ve keşişlerin yanı sıra, kutsal toprak inşasının beraberindeki tüm gelişmelerin neticesinde doğan yeni fırsatlara bağlı olarak inşa faaliyetleri için getirilen sanatçılar ve mimarlar, gittikçe artan kutsal kalıntı ticareti için şehre gelen tüccarlar ve manastır ve misafirhanelerin imkanlarından yararlanmak isteyen fakir, düşkün ve işçiler de artan yerleşimcilerin arasında olmuştur. Yine de hac faaliyetlerinin ilk yaygınlaşma evresi Kudüs'ün sosyo-kültürel yapısını çeşitlendirmeye başlamış olsa da, kozmopolit yapı, Kudüs çevresindeki manastır sisteminin yüzyıllar içerisinde gelişmesiyle birlikte belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır.

Ancak tüm bu gruplara ek olarak, Kudüs'ün Hristiyan kimliğini resmi olarak vurgulamada ve dolayısıyla beslemede en önemli etkiye sahip grup ise aristokratlar ve imparatorluk üyeleridir. Tsafir'in ifade ettiği gibi,

Kutsal Topraklara yapılan bu hacı akınına Kudüs'te daimi ikamet edenlerin de dahil olması şaşırtıcı değildir. Bu son grup, üyelerinin yüksek seviyesiyle karakterize ediliyordu: çoğu aristokrasiden geliyordu ya da emekli

⁶²⁵ Bar, "Population, Settlement and Economy," 307.

memurlardı. Ana dilleri Latinceydi ama Kudüs'e yerleştiklerinde Yunanca öğrendiklerini ve birçoğunun Kudüs'e gelmeden önce bile bu dili bildiğini varsayabiliriz.⁶²⁶

Bunların arasında Avrupa'dan gelen Hieronymus, Rufinus, Melania gibi, özellikle Zeytin Dağı'na yerleşen aristokrat keşişler bulunduğu gibi, bizzat Konstantinopolis'ten gelen yüksek aristokratlar, asilzadeler ve üst düzey yetkililer de bulunmaktadır. Özellikle, Kudüs'ün dini kimliğini ilk kez imparatorluk düzeyinde tanıyan imparatoriçe Helena'nın ziyareti ile Kudüs'ü dini bir merkez olarak yükseltmede en önemli yapıtaşlarından birini gerçekleştiren prenses Eudocia'nın kalıcı olarak Kudüs'e yerleşmesi Kudüs tarihi açısından belirli dönüm noktaları teşkil etmiştir. Nitekim bu ziyaret, yerleşim ve bunların neticesinde gerçekleştirilen ihya faaliyetleri, "Kudüs Kilisesi piskoposları ve Yahudiye çölünün önde gelen keşişleri tarafından temsil edilen Kudüs'teki liderlik ile...imparatorluk yetkilileri arasındaki bağları" kuvvetlendirmiştir. Bunun neticesinde ise, yıllar içerisinde Kudüs hem ekonomik hem fiziksel olarak büyümüş hem de Hristiyan dünyada sağlam bir meşruiyet elde etmiştir.

Özellikle prenses Eudocia ile birlikte şehre yerleşen bir grup aristokrat da, inşa ettirdikleri manastırlar ve dolayısıyla keşişler ve aristokrasi arasında kurdukları güçlü ilişkilerle, Kudüs'ün sosyal statüsünün gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Hieronymus, Rufinus, Melania gibi aristokratlar ise "Manastır Yaşamı" bölümünde detaylıca anlattığım üzere, IV. yüzyılda Kudüs'teki manastır hayatının kuruluş ve gelişmesinde en büyük payı almışlardır. Ayrıca, Porphyrius gibi, manastır hayatını hedefleyen diğer hacılar da Kudüs'e yerleşmiş ve buradaki çeşitli manastırlara katılmıştır. Hatta bazıları Kutsal Kabir Kilisesi'ne bağlı *spoudaioi* (adanmışlar) arasına kaydolarak hayatlarının geri kalanını Kudüs kilisesine hizmet ederek geçirmişlerdir.⁶²⁷ Tüm bunlarla ilişkili olarak Binns şöyle demektedir, "Kudüs, yalnızca bir hac merkezi olmanın ötesindeydi. Değişen ve belirsiz uluslararası toplumun birçok binlerce sakini için bir iş, barınak ve sığınak yeri haline geldi. Manastırların büyümesi, ruhani bir canlanmanın olduğu kadar ekonomik baskıların da bir sonucu olarak gerçekleşti."⁶²⁸

3.2.4.2. Dini Heterodoksi

⁶²⁶ Tsafir, "The Ethnic Composition of Jerusalem's Population," 413.

⁶²⁷ Di Segni ve Tsafir, "The Ethnic Composition of Jerusalem's Population," 424.

⁶²⁸ Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ*, 77.

Constantinus'tan sonra sayıları eskiye nazaran daha az da olsa, Yahudilerin ve paganların şehirdeki varlığı toplumsal hayat içerisinde kültürel ve dini çeşitliliği devam ettirmiştir. Denildiği gibi, “Kudüs’ün bu dönemde (IV. yüzyılda) Roma İmparatorluğu’ndaki diğer şehirlerden çok farklı olmaması muhtemeldir, çünkü nüfusunun önemli bir kısmı hala çeşitli çok tanrılı kültlere bağlıdır.”⁶²⁹ Bu itibarla sosyo-dini kimlik hatta belki politik olarak Hristiyanlığın kutsal şehri kimliği elde etmiş olsa da, IV. yüzyılda toplumsal olarak Kudüs’ü, içerisinde Hristiyan nüfusun diğerlerine nispeten daha fazla bulunduğu ama tıpkı diğer Roma şehirleri gibi çok tanrılı dinlerin yaşamaya devam ettiği bir şehir olarak kabul etmek gerekmektedir. Sopher’ın dini topluluklara dair aşağıda yaptığı betimlemesi dini aidiyetlerin beraberinde getirdiği yeni sosyal grupların kaçınılmaz birlikteliğine ve bir başka gruba nispeten kurduğu üstünlüğe işaret etmektedir:

Bazı dini sistemler, yeni ulusların veya ulusal azınlıkların temelini oluşturan dini topluluklar yaratmıştır. Aynı dinin mensupları, ortak bir kimlik hissederek, onları aynı bölgedeki diğer dini topluluklardan ayıran belirli kültürel özellikleri paylaşabilirler. Bu tür iki dini alt kültürde uyumsuz ideolojik unsurlar meydana gelebilir ve bu da iki toplumun sosyal olarak ayrı olmasına yol açar. Çatışan çıkarlar ve geleneksel bir husumet gelişebilir. Bu tür koşullar altında, özellikle de belirli bölgelerde dini alt kültürler hakim olduğunda, yeni bir ulus veya ulusal azınlık ortaya çıkabilir.⁶³⁰

Kudüs’ün kutsal şehir kimliği elde ettikten sonraki toplumsal ayrışmasını anlamamız adına iyi bir bakış açısı sunan bu tanımlamaya göre, Kudüs’ün Hristiyanlığın kutsal bir merkez oluşu, toplumsal yapısı içerisinde bir azınlık-çoğunluk hiyerarşisi kurmuştur. Tarihsel arka plan bölümünde özetlendiği gibi, Kudüs’ün toplumsal yapısındaki dönüşüme bakıldığında açıkça görünen odur ki, Hadrianus’un Aelia’ında toplumsal hayata sayıca hakim olan paganlar ve daha öncesinde uzun bir süre hakim olan Yahudiler, Kudüs’ün Hristiyan bir kutsal merkez olarak yükselişi ile azınlık konumuna düşmüşlerdir. Zira Constantinus’dan önceki dönem olan Geç Roma döneminde, Kudüs’te paganların oluşturduğu çoğunluktan sonra azınlık olarak Yahudiler ve Hristiyanlar yaşamaktadırlar. Constantinus ile başlayan Roma döneminde ise Hristiyanların sayısı artmış -hem Kudüs halkı içerisindeki din değiştirmelerle hem de dışarıdan gelen hacı ve keşişlerle-, pagan ve (Sâmirîler de dahil olmak üzere) Yahudiler azınlıkta kalmışlardır.

⁶²⁹ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 29.

⁶³⁰ Sopher, *Geography of Religions*, 74.

Ancak başta denildiği gibi, IV. yüzyıl boyunca sayıları eskiye nazaran daha az da olsa, alt dini gruplar Kudüs içerisinde bulunmaya devam etmişlerdir. Bunun en büyük kanıtı ise, Kudüs'ü Cyrillus'un şehirdeki Hristiyanlara, pagan tanrılarına adanmış kurban etlerinden yememeleri, hiçbir festivale katılmamaları, cansız resimlerden ibaret olan tapınaklara gitmemeleri, tütsü ve kandil yakmamaları ve ayrıca kuşları gözlemlemek, kehanet yapmak, alametleri yorumlamak, tılsım takmak ve büyü yapmaktan da kaçınmaları gerektiğini öğütlemesidir.⁶³¹ Zira Hristiyanlara karşı yapılan tüm bu uyarılar, IV. yüzyıl boyunca Kudüs toplumu içerisinde bu kültürlerin yaşatılmaya devam edildiğini göstermektedir. Hieronymus 395'te Paulinus Nolanus'a yazdığı bir mektupta, Kudüs'e yerleşmek istediği anlaşılan Paulinus'a, bir papaz, piskopos veya din adamı olmadığı için Kudüs'te yaşamasının gerekli olmadığını söyleyerek, Hristiyanlığın tutku ve diriliş sahneleri, mahkeme, garnizon, fahişeler, tiyatrocular ve soytarılar ve insan kalabalığıyla dolu olmayan başka bir şehirde olsaydı, o zaman o şehir manastır hayatını benimsemiş olanlar için arzu edilen bir mesken olurdu demektedir.⁶³² Ancak bu haliyle, burada yaşamak için kendi ülkesinden vazgeçmenin, yalnızca ülkesinde yaşayacağı bir hayatı daha büyük kalabalıklar arasında yaşamayı tercih etmek anlamına geldiğini söyleyen Hieronymus, böyle bir tercihin budalalık olacağını ifade etmektedir.⁶³³ Mektubun sonunda "Dünyanın dört bir yanından insanlar buraya akın ediyor, şehir her ırktan insanla dolu. Kadın ve erkek kalabalığı o kadar büyük ki, başka bir yerde kısmen geliştiğini gördüğünüzde kaçmak istediğiniz bir kötülüğe burada tüm boyutlarıyla katlanmak zorunda kalacaksınız."⁶³⁴ demiştir. Her iki aktarım da bize 380'lerden başlayarak IV. yüzyılın sonunda, Kudüs'ün Hristiyanlığın kutsal merkezi olarak yükselişinin, şehir içinde yaşanmakta olan toplumsal hayatın tüm unsur ve dinamiklerini Hristiyanlaştırmadığını ve Kudüs'ün homojen bir dini yapıda olmadığını göstermektedir.

Burada dikkat çekici nokta ise, –Skythopolis'li Cyrillus'un aktarımına göre– Kudüs'te yalnızca Hristiyanlık dışı kültürlerin devam etmiş olmasının değil, – Hieronymus'un mektubunun verdiği bilgiye göre– Kudüs'ün artan prestiji neticesinde görülen demografik yükseliş ve etnik kozmopolit karakteristiğin toplumsal yapı adına bir kutsal şehir oluşunun aksi yönünü beslediği de anlaşılmasıdır. Zira Hieronymus'un mektubu, Kudüs'teki mevcut sosyal hayatın başka bir yerden yaşamak için gelinmeye

⁶³¹ Cyrillus, *Catechesis*, 1.7-8

⁶³² Hieronymus, *Ep.*, XXII

⁶³³ Hieronymus, *Ep.*, XXII

⁶³⁴ Hieronymus, *Ep.*, XXII

değer olmadığını hatta bunun “budalalık” olduğunu ifade etmektedir. İlginç şekilde Hieronymus, 386’da aristokrat Marcella’ya yazdığı daha önceki bölümde bahsi geçen mektubunda, kutsal toprakların cazibesini anlatarak onu Roma’dan ayrılmaya ve Beytüllahim’deki eski arkadaşlarına (Paula ve Eustochium’a) katılmaya çağırırken, 395’te Paulinus’a yazdığı bu mektubunda Kudüs’ün, diğer Roma şehirlerinden farklı olmadığını ve aksine buradaki kötülüğün diğer yerlerden daha fazla olduğunu söyleyerek onu vazgeçirmeye çalışmaktadır.

Hieronymus’un 395’teki mektubuna benzer olarak, Gregorii Nysseni de, 380’lerde hac yolculukları hakkında yazdığı bir mektupta, gerçekleştirdiği Kudüs ziyareti esnasında gördüklerini şöyle aktarmaktadır:

Lütuf, Kudüs çevresinde başka herhangi bir yerden daha fazla olsaydı, Tanrı’ya isyan orada yaşayanlar arasında bu kadar sağlam olmazdı...Aralarında çirkin olmayan hiçbir pislik yoktur: fuhuş, zina, hırsızlık, putperestlik, uyuşturucu, kıskançlık ve cinayet. Bu son kötülük özellikle o kadar yerleşmiştir ki, akrabaların bile cansız çıkar uğruna vahşi hayvanlar gibi birbirine saldırdığı yerlerdeki kadar başka hiçbir yerde insanlar birbirlerini öldürmeye bu kadar hazır değildir. Peki, böyle şeylerin olduğu yerde, lütfun daha fazla bol olduğuna dair hangi kanıt var?⁶³⁵

Ancak Gregorii Nysseni aynı Kudüs ziyareti esnasında tanıştığı Eustathia, Ambrosia ve Basilissa isimli 3 kadına yazdığı bir mektupta, onlara ithafen kendisi gibi düşünen iyilerle karşılaştığında Beytüllahim, Golgota, ve Kutsal Kabir Kilisesi’nin Tanrı’ya sahip olan bir kalpte yaşadığını gerçekten anladığını ifade etmektedir.⁶³⁶

Tüm bunlar bize şunu göstermektedir: Kudüs, IV. yüzyılda her ne kadar mimari ve sosyal açıdan Hristiyanlaşmış olsa da bütün unsurlarıyla tamamen Hristiyan bir şehir değildir. Drijvers’in ifade ettiği gibi, şehrin Hristiyanlaşması, muhtemelen ancak V. yüzyılda tamamlanan uzun bir süreçtir, çünkü -buraya kadar gördüğümüz üzere- “IV. yüzyılda Kudüs hâlâ geleneksel Greko-Romen kültlerinden ve Hristiyanlığın rakip türlerinden oluşan çok dinli bir ortamla karakterize edilmektedir.”⁶³⁷ Hatta VI. yüzyıl Kudüs’ünü tasvir eden Madaba haritasındaki tüm topografya, ancak VI. yüzyıla gelindiğinde Kudüs’ün gerçek bir Hristiyan şehri olduğunu doğrulamaktadır.

⁶³⁵ Greg. Nyss. *Ep.*, 2.10

⁶³⁶ Greg. Nyss. *Ep.*, 3.1

⁶³⁷ J. W. Drijvers, “Jerusalem – Aelia Capitolina: Imperial Intervention, Patronage and Munificence,” *Jerusalem II: Jerusalem in Roman-Byzantine Times* içinde, haz. K. Heyden ve M. Lissek, (Civitatium Orbis Mediterranei Studia), 377.

3.2.5. Kilise Hiyerarşisi ve Kudüs

Hız. İsa'nın havarileri ve ilk Hristiyan topluluklarının burada toplanmış olmalarından ötürü, ilk Hristiyan Kilisesi'nin doğduğu yer ve "kiliselerin annesi" olarak kabul edilen Kudüs'ün rolü, VI. yüzyıl boyunca siyasi olarak teşekkül aşamasındayken, V. yüzyıla gelindiğinde önemli bir sıçrama yaşamıştır. Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde Hristiyanlığın baskı altında olması nedeniyle sınırlı kalan ancak imparator Constantinus'un toplattığı İznik Konsili'ndeki (325) yedinci kararıyla, tarihinde ilk kez, resmen onurlandırılan Kudüs Kilisesi, V. yüzyılda Kadıköy Konsili (451) ile önce patrikliğe dahil edilmiş, ardından birtakım dini-siyasi bölünme ve çatışmalara sahne olmuştur. Kudüs'ün onurlandırılma ve "kutsal toprak" fikri çerçevesinde fiziksel olarak ihya edilmesiyle başlayan süreç, Kudüs'ü, Hristiyan dünyada bir taraftan "kutsal" bir merkez haline getirirken, diğer taraftan adım adım imparatorluk içerisinde etkin ve güçlü bir konuma taşımıştır.

Bu bağlamda, Kudüs'ün Hristiyan geleneğin içerisinde sahip olduğu teolojik merkezîyet, IV. yüzyılın ortalarından başlayarak V. yüzyılın ortalarına dek devam eden bir asırlık süreç boyunca elde ettiği "kutsallık" ünvanıyla, V. yüzyılın sonlarından itibaren dini-politik bir hüviyete evrilmiştir. Ancak bu evrilme, doğrudan imparatorluk eliyle değil, imparator Constantinus döneminde başlayan "kutsal toprak" politikasının bir sonucu olarak, bölgede gittikçe güç kazanan manastır keşişleri ve din adamları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Zira, başlangıçta, manastır hareketi, kilise hiyerarşisinden bağımsız ve ona paralel olarak büyümüştür. Ancak zamanla, "bu mistik ve coşkulu hareketin, kilise yapısına entegre edilmesi" kilisenin çıkarına olmuştur.⁶³⁸

Özellikle, Kadıköy Konsili'nden hemen sonra, Kudüs Patriği İuvenalis (422-458) tarafından, manastır hareketi doğrudan kilise yapısına dâhil edilmiş ve manastırları denetlemek için bir *chorepiskopos*, bölge piskoposu/başrahip, atanmaya başlanmıştır.⁶³⁹ Bununla birlikte, Tanrı'nın Kudüs'teki varlığına dair Hristiyan dünyada kabul gören algı da, manastırların bir kurum olarak büyümesine, keşişlerin Kudüs kilisesine entegre olmasına ve imparatorluğun siyasi yaşamına dahil olmalarına yol açmıştır. Kudüs yaşamına ve kilisesine dahil olmak, "kutsal adamı kırsalın dağlarının ve köylerinin akışkan ve belirsiz toplumundan çıkarıp daha resmi ve kentsel bir ortama" taşımıştır;

⁶³⁸ Patrîch, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

⁶³⁹ Patrîch, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 9.

özellikle Sabas gibi keşişler vasıtasıyla, “kişisel ve kurumsal güç harmanı, kilisenin ilerlemesinin arkasındaki itici güç” olmuştur.⁶⁴⁰

3.2.5.1. Kudüs Patrikliği

V. yüzyıla gelene kadar, Kudüs’e ait Hristiyan dünyanın kabul ettiği mevcut kutsal merkezilik, şehrin, doğrudan imparatorluğun resmi olarak dini merkezlerinden biri olarak görüldüğü anlamı taşımamaktadır. Her ne kadar İznik Konsili’nin (325) 7. kanonu, Kudüs piskoposuna onursal bir ayrıcalık tanımışsa da, bu durum şehri henüz imparatorluğun resmi dini merkezlerinden biri haline getirmemiştir. Kudüs’ün patriklik statüsü kazanarak bağımsız ve kurumsal bir kutsal merkez konumuna ulaşması, ancak 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili’nde resmen tanınmıştır.

Başlangıçta piskoposluk kurumunun seçkin üyelerini tanımlamak için kullanılan “patrik” (Yunanca *patriárchēs*: “aile babası, yönetici”) terimi, V. yüzyıldan itibaren Roma ve Konstantinopolis piskoposları için ayrıcalıklı bir unvan haline gelmiştir. Kadıköy Konsili öncesinde bile zaman zaman karşılaşılan bu ifade, hâlâ resmi kilise onurunun yerleşmiş bir belirteci değildi; daha çok farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyan bir kavram olarak kullanılıyordu. Bu unvan, ancak İmparator Iustinianus’un (527–565) hükümeti döneminde beş büyük piskoposa özgü bir tanımlama halini almış; bu piskoposluk merkezlerine ise *πατριαρχεῖον* (patriklik) adı verilmeye başlanmıştır. Daha sonra 381’deki I. Konstantinopolis Konsili’nde Konstantinopolis de listeye eklenerek, patriklikte -henüz patriklik değil, piskoposluk denilmektedir- Roma’dan sonra ikinci konuma yükseltilmiştir.⁶⁴¹ 451’deki Kadıköy Konsili’nde ise, Kudüs Patriği Iuvenalis⁶⁴²’in (patrikliği 422–458) çabaları sonucunda, yedinci oturumda Kudüs de listeye dahil edilerek 531’de imparator I. Iustinianus tarafından pentarşi, *πενταρχίας* (beşli güç) ismiyle ilan edilen Roma’nın beşli patrikliği böylece teşkil olunmuştur.⁶⁴³

Bahsi geçen kararda şöyle denilmektedir:

⁶⁴⁰ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, xxxvii.

⁶⁴¹ Hristiyanlığın ilk kurumsallaşma sürecinde, Roma, İskenderiye ve Antakya, hem havarilere ilişkili kökenlere dayandırılmaları hem de bulundukları kentlerin siyasal önemi nedeniyle öne çıkan başlıca piskoposluk merkezleri arasında yer almıştır. Roma piskoposluğu, özellikle Petrus’a dayandırılan geleneksel meşruiyeti ve imparatorluk başkenti olmanın sağladığı prestijle, diğer kilise liderliklerine kıyasla ayrıcalıklı bir konum edinmiştir.

⁶⁴² Ölüm yılı 458.

⁶⁴³ Kadıköy Konsili’nde, Konstantinopolis ile birlikte Kudüs piskoposluğu, artık yalnızca bölgesel değil, evrensel kilise hiyerarşisinde belirgin bir yere sahip merkezler olarak tanınmıştır. Bu karar, kilise yapısında ilk kez beş büyük merkezin birlikte anıldığı sistemin temellerini oluşturmuştur.

Kutsal Antakya şehrinin piskoposu Maksimus ile Kudüs'ün en kutsal piskoposu Iuvenalis'in anlaşmasıyla varılan düzenleme, her birinin beyanına göre, bizim aracılığımızla sonsuza dek sağlam kalacaktır...Kutsal Iuvenalis, Kudüs piskoposu ya da daha doğrusu onun yönetimindeki kutsal Kilise, üç Filistin'i kendi yetkisi altında bulunduracaktır.⁶⁴⁴

Böylece Kudüs, onursal sıralamaya göre Roma, Konstantinopolis, İskenderiye ve Antakya'dan sonra patriklik elde eden beşinci bölge olmuş ve kendisinin bağlı olduğu üst bir kilise kalmamıştır. Iustinianus zamanına kadar, Doğu Roma Kilisesi bu beş patriklik tarafından yönetilmiştir.⁶⁴⁵ Özetlendiği gibi,

Tipik olarak geç antik döneme ait bir şeref ve himaye dili, daha büyük ve daha küçük piskoposlar arasındaki ilişkileri tanımlamak için kullanılıyordu. Bu rütbelere ve yükümlülükler, bizim kelime anlamımızda yalnızca 'şerefli' değildi, aynı zamanda gerçek saygı ve (bazen) itaat kalıplarını iletmeleri bekleniyordu. Metropolitler, eyaletleri içindeki diğer piskoposları atama hakkını talep ederken, büyük patriklik piskoposları da metropollere karşı aynı ayrıcalığı kullanıyordu. Ayrıca, temyizleri dinleyebilecekleri ve alt piskoposların ve din adamlarının davranışlarını yargılayabilecekleri yerel ve bölgesel sinodlara başkanlık ediyorlardı. Ekümenik konseylerde, piskoposların listelenmesinde katı bir öncelik sırası vardı ve konuşacakları sırayı belirliyordu. Hiyerarşinin en tepesinde ve konseylerin başında, prestijli ve etkili patriklik piskoposları oturuyordu.⁶⁴⁶

Beş patriklikten birinin, Kudüs'e verilmesi, şüphesiz ki onun "kutsal" merkez kimliğini resmi bir pozisyona taşımıştır. Ancak burada akla gelen en önemli mesele, bahsi geçen kararla, Konstantinopolis ve Roma kiliselerine, Kudüs kilisesinden daha fazla ayrıcalık verilmesidir. Esasında, ne Kudüs kilisesi'nin patriklik elde etmesi, ne de diğerlerinin daha ayrıcalıklı bir konuma yükseltişi yalnızca dini olmaktan çok, imparatorluk siyaseti ve kilise hiyerarşisinin güç dengeleriyle ilgilidir. Her şeyden önce, Caesarea ve Kudüs arasındaki dini rekabetin temelini anlamak, konsilde Kudüs kararının verilmesine giden süreci temellendirmek ve hemen sonrasında Kudüs merkezli ortaya çıkacak kristolojik muhalefeti ve yerel isyanları anlamlandırmak adına oldukça önemlidir. Çekişme kendini ilk olarak Arius ayrımcılığında göstermektedir. Daha önce de belirttiğim gibi, İznik Konsil'i esnasında Caesarea piskoposu olan Eusebius, Arianizmi desteklerken, Kudüs piskoposu olan Makarius Arysus karşıtlığını savunmaktadır. Ancak Kudüs'ün Hristiyanlıktaki kutsal yeri, birçok tarihçinin paylaştığı görüşe göre, İznik

⁶⁴⁴ Bölüm VII.

⁶⁴⁵ Kazhdan, "Pentarchy", *ODB*, cilt 3, 1625.

⁶⁴⁶ Richard Price and Michael Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, TTH, cilt 45, (Liverpool University Press, 2005), 10.

Konsili'ne gelene kadar, ona bölgedeki konumunun aksine gayri resmi birtakım ayrıcalıklar vermektedir.

Hatta, III. yüzyılda, (semavi) kutsal şehir ve havariler tarafından kurulmuş olmasının getirdiği saygınlık ile bölgede, Busralı Beryllus ve Samsatlı Pavlus gibi birtakım tek tanrılı eğilimlere karşı mücadelede aktif rol alarak bölgesel bir merkez haline geldiği bilinmektedir. Bu ayrıcalık kendisini en somut olarak, piskoposlarının Caesarea'ya danışmadan yaptıkları dimi atamalarda göstermektedir. Her ne kadar İznik Konsili'nde bu hak metropole ait olduğu belirtilerek güvence altına alınsa da, Kudüs, tıpkı Roma ve İskenderiye gibi büyük kiliselerde yapıldığı üzere yerel kilisenin bu konudaki haklarını elinde tutmaktadır. Hatta bazı modern tarihçiler tarafından, erken dönem Hristiyan kaynaklarındaki aktarımlara bakıldığında 270'e kadar Kudüs'ün, en azından pratikte, Caesarea'ya tabi olduğuna inanmak için hiçbir neden olmadığı düşünülmektedir.⁶⁴⁷

İznik Konsili'nden sonraki ikinci piskopos olan Kudüslü Cyrillus'un haleflerinin de Caesarea'ya danışmadan atamalar yapmaya devam etmesi Kudüs Kilisesi ile Caesarea'nın arasını daha da açmıştır. Bu açıdan, Caesarea, IV. ve VI. yüzyıllar boyunca metropol olarak kalsa da, Kudüs Kilisesi'ne İznik Konsili'nde verilen özel ayrıcalığın doğurduğu statü belirsizliğinin, iki kilisenin IV. yüzyıl boyunca daha çok sürtüşmesine sebep olduğu iddia edilmektedir.⁶⁴⁸ Rubin, Drake, Walker gibi bazı tarihçiler, Caesarea'nın bir metropolis olarak Kudüs'ü içine almasına rağmen, Kudüs piskoposlarının gittikçe artan bir bağımsızlığa ve kendi önceliğine talip olmaya yönlendirildiğini düşünmekte ve bunun en iyi Eusebius'un kiliseyi tanımlamasındaki ayrıntılı yaklaşımında okunabildiğini iddia etmektedirler. Rubin, Kutsal Kabir'in keşfine ilişkin aktarımında, Eusebius'un "korkularıyla renklenmiş varsayımının" en azından geçerli bir hipotez olarak reddedilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁴⁹ Bu açıdan, Kudüs'ün kutsallığının yerel piskoposlar aracılığıyla yayılması, Filistin eyaletinin başkenti ve bölgenin en önemli limanı olan Caesarea metropoliti ile aralarındaki dini rekabetten bağımsız olarak yorumlanmaması gerekmektedir.⁶⁵⁰ Zira kasıtlı bir çaba ile

⁶⁴⁷ Cyr. Jer., *The Works Of Saint Cyril of Jerusalem*, 19.

⁶⁴⁸ Ernest Honigmann, "Juvenal of Jerusalem", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 5 (1950): 212, <https://www.jstor.org/stable/1291078>.

⁶⁴⁹ Zeev Rubin, "The Cult of the Holy Places and Christian Politics" *Byzantine Jerusalem in Jerusalem* içinde, haz. Levine, 152.

⁶⁵⁰ Mourad, Koltun-Fromm, Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, 64.

veya değil, ifade edildiği gibi “kendi metropolüne göre önceliği ve oy hakkı olan bir piskoposun durumu, besbelli uzun süremeyecek kadar anormal bir durumdur.”⁶⁵¹

438 yılına gelindiğinde ise, prenses Eudocia’nın inşa faaliyetleri sırasında onun özel davetiyle, Konstantinopolis piskoposu Nestorius’a⁶⁵² (ö. 451) karşı, Hz. İsa’nın hem beşeri hem ilahi iki tabiatı birleştirdiğini savunan İskenderiyeli Cyrillus (375-444), Aziz Stephenus Kilisesi’nin adanma törenine çağırılmış ve töreni yönetmesi istenmiştir. İskenderiyeli Cyrillus’un bu önemli törende yer alması, Kudüs Kilisesi ve Filistin’deki dini çevrelerde, Nestorianizm’e karşı onun teolojik otoritesine ve itibarına olan kabulü ortaya koymuş hem de Kadıköy Konsili öncesinde Kudüs Kilisesi ile İskenderiye Kilisesi arasındaki bağların tarihsel sürekliliğini vurgulamıştır.⁶⁵³ Bu olaydan sonra, Filistin’deki keşişler arasında İskenderiyeli Cyrillus’un tek tabiatçılık (monofizit) fikrinin gittikçe yayılmaya başladığı ve hemen sonrasındaki kristolojik tartışmalarda Monofizit bakış açısının desteklenmesine ve hatta ileride Kudüs’te konsil kararlarına karşı çıkacak isyanlara bir zemin oluşturmuştur.

Kudüs piskoposu Iuvenalis de, Cyrillus’un Nestorius’a karşı yürüttüğü mücadeleyi desteklemiş ve hatta 449 yılında “Haydutlar Konsili” olarak bilinen İkinci Efes Konsili’nde, Cyrillus’un selefi Dioscorus’un (ö. 454) yanında yer alarak, İskenderiye’nin kristolojik bakış açısına destek verdiğini göstermiştir. Ancak, Iuvenalis, 451 yılında Kadıköy Konsili’nde taraf değiştirmiş ve Papa Leo’nun doktrini⁶⁵⁴ doğrultusunda karar veren çoğunluğun yanına geçmiştir. Konsilin ardından Iuvenalis, Filistinli keşişlerin çoğunluğu tarafından ihanetle suçlanmış ve konsil kararları sert bir şekilde reddedilmiştir.⁶⁵⁵ Nitekim, “Kadıköy, patrikhaneler sistemini, esas olarak

⁶⁵¹ Glanville Downey, “Caesarea and the Christian Church.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research Supplementary Studies*, no. 19 (1975): 25–7. <http://www.jstor.org/stable/20066616>.

⁶⁵² Konstantinopolis’in erken dönem piskoposlarından olan Nestorius, Hz. İsa’nın tanrısal ve insani olmak üzere iki ayrı tabiatı sahip olduğunu, bu iki doğanın birleşmiş değil, belirgin şekilde birbirinden ayrıştığını savunmuştur. Bu yaklaşım, Hz. Meryem’e “Tanrı doğuran” (Theotokos) unvanı verilmesine karşı çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Nestorius’un görüşleri, 431 yılında düzenlenen Efes Konsili’nde sapkın ilan edilmiş ve bu teolojik anlayış, tarihe “Nestorianizm” veya “Nastûrîlik” adıyla geçerek Ortodoks doktrin dışında bırakılmıştır.

⁶⁵³ Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (OUP Oxford, 2006), 76–77.

⁶⁵⁴ Papa I. Leo’nun 449 yılında Kadıköy Konsili’ne sunduğu *Tomus ad Flavianum*, Hristiyan teolojisinde dönüm noktası sayılan önemli bir doktrindir. Bu metin, Hz. İsa’nın ilahî ve beşerî tabiatlarının tam ve ayrı olduğunu; ancak bu iki tabiatın tek bir kişilikte birleştiğini ileri sürerek, monofizit anlayışlara açık bir şekilde karşı çıkmıştır. Doktrin, Kadıköy Konsili’nde tartışmaya açılmış ve konsil kararlarının temelini oluşturmuştur. Böylece Hristiyanlık tarihinde Hz. İsa’nın doğasına dair “iki tabiat, tek kişi” formülü resmîyet kazanmıştır.

⁶⁵⁵ Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, 81.

Konstantinopolis, İskenderiye ve Antakya arasındaki yargı yetkisi anlaşmazlıklarını çözmek için kanunlaştırmıştır. Konsil'in Kudüs piskoposluğunu bir patrikhaneye yükseltmesi, şüphesiz Iuvenalis'in desteğini almak için verilen bir vaadin yerine getirilmesi idi."⁶⁵⁶ denilmektedir. Bu itibarla Kaçar'ın ifade ettiği gibi, "Bu kentin piskoposu Iuvenalis 431 yılındaki Efes Konsili'nde Nestorius karşıtlarının liderlerinden birisiydi, ancak aynı Iuvenalis Kadıköy'de benimsenen doktrinin Cyrillus'un 433 yılında kabul ettiği İsa anlayışına ters olmadığına ikna edildi."⁶⁵⁷ Iuvenalis, patriklik elde etmek karşılığında bu desteği vermiş; ancak bu dinamikler, konsil sonrası Kudüs'te kristolojik çatışma ve isyanların temelini atmıştır.

Dolayısıyla, Kudüs'ün İznik Konsili'nden sonraki süreçte, Metropol Caesarea ve onun tebaası hükmünde olan Kudüs Kilisesi arasındaki dini anlamdaki otorite çekişmesi ile başlayan bu süreç, Kudüs piskoposu Iuvenalis⁶⁵⁸ ve diğer bazı din adamlarının şahsi gayretiyle Kudüs'ün patriklik almasına kadar devam etmiştir. Neticede, Kudüs Kilisesi, "Bir yüzyıldan biraz fazla bir süre içinde (yaklaşık 330–430 tarihleri arası içinde) bölgesel bir kilise konumundan, Hristiyan dünyasının önde gelen beş patriğinden birisi konumuna yükselmiştir."⁶⁵⁹

3.2.5.2. Kilise Politikalarında Kudüs'ün Rolü

İznik Konsili'ndeki onurlandırmadan başlayarak, Kudüs'ün, patriklik elde etmesine dek devam eden tüm sürece, imparator Constantinus'un, hakimiyetini ve toplumsal istikrarı sarsabilecek teolojik fikir ayrılıklarını, hem tek bir "kutsal" belirleyerek çözebilecek hem de merkez bir şehir inşasıyla, imparatorluğun doğu bölgesini toplumsal ve siyasi olarak güvende tutabilecek bir garnizon oluşturma çabası doğrultusunda bakmak, yanlış olmayabilir. Zira, Constantinus'un Kudüs'ü ihya etme politikalarının ardındaki en büyük gayenin, kiliseyi birleştirme ve dinin idaresini hakimiyeti altına alma fikri olduğundan bahsetmiştim. Dolayısıyla, imparator,

⁶⁵⁶ Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix, *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, xlv.

⁶⁵⁷ Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, (Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 193.

⁶⁵⁸ Kudüs Piskoposu Iuvenalis, 431 yılında toplanan Efes Konsili sırasında Filistin ve Arabistan'ın Sezariye Patrikhanesi'nden ayrılarak Kudüs piskoposluğuna bağlanması yönünde girişimlerde bulunmuş, ancak bu çaba o dönemde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Iuvenalis'in Kadıköy Konsili'nde monofizitliğe karşı aldığı tutum, Kudüs'e döndüğünde yerel keşişler tarafından tepkiyle karşılanmış; muhalif bir grup yeni bir piskopos seçmişse de, imparatorluk müdahalesiyle bu ayaklanma bastırılmış ve Iuvenalis, tüm Filistin üzerinde patrik olarak otoritesini sürdürmüştür.

⁶⁵⁹ Oded Irshai, "The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century", *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality* içinde, haz. Levine, 205.

Hristiyanlık için fiziksel bir kutsal merkez oluştururken, mezhepler arası çatışmaları hafifletmek ve dini birliği desteklemekle de bölgede güvenliği sağlamak istemiş olabilir. Kudüs, Constantinus ile birlikte, bu anlamda, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlık üzerindeki kontrolünün bir simgesi olmuştur denilebilir.

Her ne kadar imparator Constantinus'un, Kudüs'ü "kutsal" bir merkez haline getirmedeki ana motivasyonu, Hristiyanlığı idare etme ve kiliseyi birleştirmek ise de, Kudüs'ün gittikçe yükselen hac ve manastır faaliyetlerinin beslediği "kutsal" hüviyeti, aksine bu teolojik anlaşmazlıklar ve bölünmeler için önemli bir ortam oluşturmuştur.⁶⁶⁰ Zira, Kudüs kilisesi ve piskoposluğu üzerinde güç ve etkileri gittikçe artan manastır grupları, özellikle, Hz. İsa'nın tabiatının ne olduğuna dair nihai bir karar vermek üzere toplanan Kadıköy Konsili'nin (451) hemen sonrasında, dönemin kristolojik tartışmalarında da önemli ve belirleyici bir rol oynamıştır.⁶⁶¹

Kadıköy Konsili, bir önceki bölümde de bahsettiğim üzere, Hristiyan dünyada Hz. İsa'nın doğasına ilişkin teolojik bir bölünme meydana getirmiştir. Konsil, Hz. İsa'nın insanî ve ilâhî olmak üzere iki tabiata sahip olduğunu (diyofizitliği) kabul ve ilan etmiş, konsile katılmayan ve konsil kararlarını kabul etmeyenler Monofizit (tek tabiatlı öğretiyi savunanlar) diye adlandırılmış ve ana kiliseden çıkarılmıştır. Ancak konsilin Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin kararları, özellikle Kudüs ve Filistin'deki keşişler arasında güçlü bir muhalefetle karşılanmıştır. Hristiyan dünyada günümüze dek süren bu bölünme, yalnızca teolojik olarak değil siyasi açıdan da Monofizit gruplar için oldukça önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kudüs patriği Iuvenalis, ilk olarak Efes Konseyi'nde (431) Filistin ve Arabistan'ı Sezariye Patrikhanesi'nden ayırmaya çalışmış ancak başarısız olmuştur. Ancak daha önce de ifade ettiğim gibi, Kadıköy Konsili, Iuvenalis'in Kadıköy doktrini benimsemesi karşısında piskoposluğunun genişletilmesini tanımış ve ona patriklik vermiştir.

Kadıköy Konsili ile ilgili en önemli kaynaklardan kabul edilen, Pseudo-Zacharias Rhetor olarak bilinen Zachariae Rhetori (465–536) konsil sonrası olaylarla çağdaş kroniğinde, keşişlere ilişkin, "[Sonra] rahipler ve din adamlarından oluşan birlik Kudüs'e döndü, orada halk ve onlarla birlikte olan piskoposlar ne yapmaları gerektiğini düşünmek için toplandılar. [Bu yüzden] [Iuvenalis'in] yerine başka birini piskopos yapmaya karar verdiler"⁶⁶² diye geçmektedir. Bu çaba, özellikle Kudüs'teki piskoposluk makamını

⁶⁶⁰ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 1.

⁶⁶¹ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 1.

⁶⁶² Zach. Rhet., *HM*, iii, c.157

Kadıköy yanlılarından arındırmayı ve Monofizit doktrine uygun bir piskoposluk tesis etmeyi hedeflemiştir. Zira Kaçar'ın dediği gibi, “Kudüs'teki manastırlardan Kadıköy'e gelen bir grup keşiş inatla Eutyches'in 'tek tabiat' doktrinine sahip çıkıyordu...Bu keşişler gizlice Kudüs'e geldikleri zaman piskoposları Iuvenalis'in artık Nestoriusçu olduğunu etrafa yayarak adeta bir keşişler isyanını körüklediler.”⁶⁶³ Dolayısıyla bu süreç, Kadıköy Konsili'ne karşı çıkan keşişlerin, V. yüzyılın ortalarında Kudüs'te muhalif bir Kadıköy karşıtı kilise hiyerarşisi kurma girişiminde bulunmalarıyla neticelenmiştir.⁶⁶⁴ Keşişlerin yürüttüğü Monofizit direnişinin temellerini ise bir önceki bölümde bahsettiğim İznik Konsili'nden patriklik elde etmeye giden süreçte yaşanan gelişmeler belirlemiştir. Bu gelişmeler, konsil sonrası Kudüs'te, keşişler arasında kristolojik çatışma ve isyanların başlangıcını oluşturmuştur.

Bu çatışmayı besleyen ve isyanların çıkmasına öncülük eden ana figür ise, keşiş İberya'lı Petrus'tur. Manastırı Gazze'de bulunuyor olmasına rağmen, yalnızca, Filistin'inin değil, İskenderiye ve Antakya'daki keşişler üzerinde de etkin olan Petrus, önce Kudüs kilisesi üzerindeki hakimiyet mücadelelerine doğrudan dahil olmuş ardından da, Filistin'de Kadıköy karşıtlığını yönettiği isyanlarla zirveye taşımıştır. Zachariae Rhetori'nin (465–536) çağdaş kroniğinde, içlerinde “mucizeleriyle dünya çapında ünlenen İberyalı Petrus”un da olduğu bu keşişler grubu, “sonunda Theodosius'u [piskopos] yapmayı seçtiler, ki o [çok] gayretli bulundu ve yıllardır inanç adına mücadele etmişti. Onu zorla yakaladılar, reddetti ve yeminler etti, onlara yalvardı...ancak ikna olmadılar ve onu kutsadılar ve tahta oturttular”⁶⁶⁵ denilmektedir. Kronik, ayrıca “Roma silahlı kuvvetlerinin iş birliğiyle sadıkları ve keşişleri tüm kırsal alanda takip eden Iuvenalis, Kudüs'e geldi, tahta oturdu ve şehre varışında meydana gelen öldürmelere, verdiği sözlere ya da yalan yeminlerine hiç aldırış etmedi” diyerek Iuvenalis'in Theodosius'un yerine tekrar patrik olduğunu ama bu sırada imparatorluk desteğiyle birtakım zulümlerin gerçekleştiğini belirtmektedir. Bir diğer çağdaş kronik olan Evagrius'un kilise tarihinde ise,

Ancak Kudüs çevresindeki çöl bölgeleri bile sükûnetini koruyamadı. Zira Kadıköy Konsili'ne katılmış ama kararlarına katılmayan bazı keşişler Filistin'e geldiler. İmanın ihanete uğradığını dile getirerek, keşişler topluluğunu yeniden canlandırmak ve harekete geçirmek için büyük bir gayret gösterdiler. Iuvenalis kendi piskoposluk makamına geçtiğinde, bu öfkeli adamlar tarafından kendi

⁶⁶³ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 194.

⁶⁶⁴ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 1.

⁶⁶⁵ Zach. Rhet. *HM*, iii, d.157

görüşlerini reddetmeye ve lanetlemeye zorlandı ve bu yüzden imparatorun şehrine (muhtemelen Konstantinopolis) sığınmak zorunda kaldı. Bu arada...Kadıköy Konsili'nin kararlarını kabul etmeyenler, Kutsal Diriliş Kilisesi'nde toplanarak Theodosius'u patrik olarak seçtiler. Özellikle bu kişi, Kadıköy Konsili'nde büyük bir karışıklık çıkardı ve orada alınan kararları Filistin'e ilk getiren kişi oldu...Bu saldırısının ardından birçok darbeye cezalandırılmış, bir kargaşa çıkarıcı olarak şehirde bir deve üzerinde suçlular gibi dolaştırılmıştır. Yine de Filistin'deki birçok şehir bu kişiye yaklaşmış ve onun aracılığıyla kendi şehirlerine piskopos atamalarını sağlamışlardır. Bu kişiler arasında, Gazze'lilerin şehri yakınlarında bulunan Maiuma adlı yerin episkopal idaresi kendisine emanet edilen İberyalı Petrus da vardı. Marcianus bunu öğrendiğinde, önce Theodosius'un mahkemeye getirilmesini emretti ve olup bitenlerin düzeltilmesi için Iuvenalis'i gönderdi. Ona, Theodosius tarafından atanan herkesin görevden alınmasını emretti. Daha sonra Iuvenalis'in gelişiyile birlikte, her iki tarafın da öfkeleriyle yönlendirdiği türlü türlü kutsallıktan uzak olaylar meydana geldi.⁶⁶⁶

Evagrius'a benzer olarak, Kadıköy Konsili sonrası Kudüs'le ilgili bize kaynaklık eden bir diğer kronik olan XII. yüzyıl Süryani Patriği Mikail Kroniği'ne göre de, Kudüs'te Iuvenalis'i kabul etmedikleri için büyük bir karışıklık çıkmış, keşişler kendi patrikleri Theodorus'u kutsamışlardır. Fakat, Mikail Kroniği'ne göre, Iuvenalis, komutan Markianus'a yazmış ve kendisi tekrar patrik olmuştur; ve göreve geldikten sonra, Hristiyanları "sapkınlığa" yöneltmiş, Ortodokslara zulümlerde bulunmuş ve mallarına el koymuştur.⁶⁶⁷ İberya'lı Petrus'la ilgili olarak daha detaylı bir bilgi sunan Mikail kroniği, aktarımına şöyle devam etmektedir:

O zamanlar Gazze'nin saygıdeğer piskoposu olan Petrus adında bir adam vardı. Daha önce rehin olarak Konstantinopolis'e gönderilen İberyalılar/Gürcüler kralının oğlu olduğu söylenir. Orada gönüllü olarak şiddetli bir çilecilik uyguladı, erdemiyle ünlendi ve zorla piskopos yapıldı. [Petrus] Markianus'u azarladı, Konsey'i [Kadıköy'ü] lanetledi ve üzüntü içinde ayrıldı. Hiç kimse, onun üstün erdemi nedeniyle onu kınamaya cesaret edemedi. Petrus, Ermenilere, konseye katılmadıkları için onları tebrik ederek yazdı ve ekledi: "Kadıköy'de Mesih'ten döndüler. Rab'bin size ve toprağınıza bahsettiği miras inancınızda sağlam durun. Çünkü insanlığın tohumu bir zamanlar oradan dünyaya yayıldığı gibi, Ortodoks inancının tohumu da aranızda korundu. Ve sizden birçoklarına yayılacak. Oğullarım, Mesih'in tarif edilemez kayası üzerinde sağlam durun."⁶⁶⁸

Bu aktarıma göre de, önemli bir keşiş ve din adamı olan Petrus, açıkça imparatorluğun emrine karşı çıkmış ve en önemlisi diğer din adamları/keşişlere bu karşıtlığı sürdürmek adına öncülük etmeye başlamıştır. 479'da Petrus'un öğrencisi olan Rufus'un *Vita Petri Iberi*'sine göre ise, Filistin'deki keşişler, Iuvenalis'in Kadıköy Konsili kararlarını kabul

⁶⁶⁶ Evagr. Sch., *HE*, 2.51-52

⁶⁶⁷ Michael the Syrian, *The Chronicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*, trc. Robert Bedrosian, Sources of the Armenian Tradition (Long Branch, N.J., 2013), 82.

⁶⁶⁸ Michael the Syrian, *The Chronicle*, 82.

etmesine karşı çıkarak ona “hakikat adına savaşması için yalvarmışlar”, ancak ikna edememişlerdir. Bunun üzerine, hepsi Kudüs’te toplanarak, aralarından, “Ortodoks inancı adına kendini kanıtlamış” ve “kutsanmış” Theodosius’u (ö. 457), “Kutsal Şehir Kudüs’ün başrahibi” olarak atamışlardır.⁶⁶⁹ Süreç, Rufus tarafından şöyle aktarılmaktadır:

Kutsal Babaların kutsal olmayan Iuvenalis ile bir araya geldiği toplantıda, sonunda Kudüs’te başpiskopos olan rahip Theodosius, Kadıköy’de yaşanan sapkınlığı cesurca kınadı. Orada gerçekleşen her şeye tanık olmuş biri olarak konuşuyordu. Iuvenalis’in açıkça görülen ikiyüzlülüğünü ve sapkınlığını ortaya koyduğunda, Iuvenalis öfkeleni ve kendisine eşlik edenlerden bir komutana, Theodosius’u gizlice devrimci ve imparatorun iradesine karşı koyan biri olarak cezalandırmasını emretti. Komutan bunu yapmak üzereyken, o sırada henüz başpiskoposluk makamına sahip olmayan, bir rahip olarak yaşayan kutsal Petrus, büyük bir gayretle harekete geçti. Komutanı saraydan tanıyordu. Omzundaki örtüyü onun boynuna doladı ve peygamberane bir güçle şöyle dedi: “Sen orada, inanç hakkında arabuluculuk yapmaya ve her şeyi konuşmaya nasıl cüret edersin? O gece bunları ve başka şeyleri yapan sen değil miydin? Buradaki azizlerin en küçüğü benim. Ama eğer bunu yapmayı arzuluyorsan, konuşurum ve hemen gökten ateş iner, seni ve sana ait olan herkesi yok eder.” Bu sözler üzerine komutan korkuya kapıldı, titremeye başladı ve Petrus’un kim olduğunu bilerek, onun ayaklarına kapanıp herkesin önünde şöyle dedi: “Beni bağışla, Efendim Nabarnugi! Kutsallığının burada olduğunu bilmiyordum.” Böylece komutan, kutsal Theodosius’u serbest bıraktı ve bir daha azizlere karşı konuşmaya veya bir şey yapmaya cesaret edemedi. Iuvenalis’i aldı ve Caesarea’ya geri döndü.⁶⁷⁰

Diğer aktarımlardan farklılaşan bu aktarıma bakıldığında Petrus, komutan Markianus’u, henüz Theodosius’u görevden almadan önce engellemiştir. Ayrıca Petrus halktan ve ünvanlardan uzak durmaya çalışsa da, hem Süryani Mikail hem de Rufus’a göre, Petrus aslında kraliyet soyundan gelen ve “ihtiyaç duyulması halinde, imparatorluk hükümetiyle temas kurmada faydalı bir savunucu, hatta bir koruyucu” olabilecek bir keşiş olarak betimlenmiştir. Zira Petrus, komutana kendisinin imparatorluk ailesi ile yarı bağlantılı bir üye olduğunu ortaya koyarak durdurabilmiştir. Nitekim yukarıda alıntılan Mikail Kroniği’nde de, Petrus’un Markianus’u azarladığı ama “onun üstün erdemi nedeniyle” kimsenin onu kınamaya cesaret edemediği aktarılmaktadır. Bu sebeple, denildiği gibi, Petrus, “Konstantinopolis’teki imparatorluk sarayının üyeleriyle olan üst düzey siyasi bağlantıları sayesinde, bu girişimde kilit bir rol oynamıştır. Onun

⁶⁶⁹ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 85.

⁶⁷⁰ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 85–6.

etkisi, Kudüs'ü keşişlerin Kadıköy yanlılarını, kutsal şehir piskoposluğunda güç kullanmaktan dışlama girişimlerinin başarılı olmasında belirleyici olmuştur.”⁶⁷¹

Kadıköy karşıtı muhalefetin yayılmaya başladığı bu süreç için, Rufus, Petrus'un birçok insanı, erkek ve kadın, “İsa'nın ordusuna katılmaya teşvik etti” diyerek, Petrus'un yalnızca Kudüs'te değil, Gazze kıyılarından Sezariye, Kudüs ve Arabistan bölgelerine kadar çeşitli yerlerde gezerek inanan topluluklar, manastırlar ve kiliseler kurduğunu aktarmaktadır.⁶⁷² Hatta, Petrus'un İskenderiye'de Kadıköy karşıtı verdiği mücadeleden sonra Filistin'de kalmak istemesi ve hatta çağrılmasına rağmen kalmadaki ısrarının sebebi⁶⁷³, manastır ve kiliselerde Kadıköy karşıtlığını besleme isteği fikrini desteklemektedir. Rufus'un da dediği gibi, “Filistin'de yaşayan kutsanmış Petrus, herkes için bir destektir.”⁶⁷⁴ İfade edildiği gibi, “Petrus ve onun sağladığı otorite, Filistin'deki Kadıköy karşıtı hareketin başarısı için kritik bir rol oynamıştır, her ne kadar bu başarı yalnızca geçici bir süre için, bir yıldan biraz fazla devam etmiş olsa da.”⁶⁷⁵ Nitekim kaynaklarda, Kadıköy Konsili'nden sonra Filistin'deki manastırların, yaşanan hadiseler dolayısıyla, nitelik veya niceliksel olarak çok büyük bir değişim geçirdiğine dair bir bilgi görülmemektedir.

Yine de bu süreç, Filistin'de Kadıköy karşıtı bir hiyerarşinin ve nihayetinde bağımsız bir Kadıköy karşıtı kilisenin temellerini atmada belirleyici bir rol oynamış⁶⁷⁶ ve Kudüs'ün sosyo-dini grupları üzerinde yüzyıllar boyu devam edecek ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Kaçar'ın ifade ettiği gibi,

Akdeniz dünyasının uzun tarihinin en hareketli dönemlerinden birisi, MS 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili (IV. Genel Konsil) ile yaklaşık yüz yıl sonra İmparator Iustinianus'un 553 yılında topladığı V. Genel Konstantinopolis Konsili arasındır. Bu yüzyıllık dönem içinde, hem Roma İmparatorluğu'nun siyasal olarak parçalanması hem de yeniden toparlanma girişimleri gerçekleştiği gibi, Doğu dünyasının Hristiyanlarının dinsel gruplaşmaları da ayrılıkçılığa doğru yönelmiştir.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 83.

⁶⁷² Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 105. R78

⁶⁷³ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 109. R80

⁶⁷⁴ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 111.

⁶⁷⁵ Horn, *Asceticism and Christological Controversy*, 86.

⁶⁷⁶ Cornelia B., Horn, ve Robert R. Phenix. *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, xlviii.

⁶⁷⁷ Turhan Kaçar, “Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus,” *Colloquium Anatolicum*, no. 9 (2010): 307., <https://app.trdizin.gov.tr/makale/TVRFd01qQXpNdZ09/dogu-roma-dunyasin-da-monofizit-reaksiyon-ve-imparator-iustinianus>.

Rufus, imparator Markianus (392-457) için, “Tanrı’ya karşı savaşı ve kıskanç olan şeytan,...Kadıköy’de Tanrı korkusuna karşı kurnazlıkla hazırladığı eylemlerin tersine dönmesinden korktu. Bu yüzden, o dönemde hüküm süren imparatorun kalbine girdi ve onun emirlerini dinlemesini sağladı.” diyerek, aktarımına şöyle devam etmektedir:

İmparator, büyük ve havari Theodosius tarafından atanan, Tanrı korkusuna sahip, kutsal ve sadık başrahiplerin, Filistin’deki tüm şehirlerde tahtlarından uzaklaştırılmalarını ve direnç gösterenlerin zorla sürgün edilip cezalandırılmasını emreden bir ferman çıkardı. Ayrıca, çobanların başı olan Theodosius’un nerede bulunursa bulunsun idam edilmesi gerektiğini belirten bir emir yayımladı. O dönemde, Filistin’deki tüm Kadıköy karşıtı piskoposlar, Patrik Theodosius’un tavsiyesine uyarak makamlarından çekildi. Theodosius, hakikatin vaizlerinin hayatta kalmasının ve topluluğu desteklemeye devam etmesinin, onların öldürülmesi ve ortadan kaldırılması durumunda doğru inançlıların bu manevi liderlerden mahrum kalmasından daha çok Tanrı’yı memnun edeceğini düşünüyordu.⁶⁷⁸

Zira, bir yıl içinde imparator Markianus, İuvenalis’e Roma ordusunun desteğini sağlamış ve bu birlik, Kadıköy karşıtlarına karşı, Rufus’un bahsini ettiği çatışmaya ve ayrılığa sebebiyet vermiştir. Buna göre, Kadıköy yanlısı patrikliğin Kudüs Kilisesi’ndeki hakimiyeti, bu defa Petrus ve diğer keşişler tarafından engellenememiş ve imparator zor kullanarak bu karşıtlığın etkisini kırmıştır. Ancak, Kudüs ve diğer Filistin şehirlerindeki din adamları ve keşişler arasında başlayan ve İberyalı Petrus’un körüklediği bu karşıtlık, bu olayın ardından, Kudüs’teki yerel Hristiyan nüfus arasında gittikçe yayılmış ve kısa zamanda büyük bir isyana dönüşmüştür. Bu isyanlarda bazı keşişler, askerlerle çatışmış ve kiliseleri yakmış bazıları ise Kudüs’ü tamamen terk etmiştir. İmparatorluk tarafından sonunda bu ayaklanmalar bastırılmış ve olayların sonunda, Kadıköy öğretileri şehirdeki çoğu Hristiyan tarafından kabul edilmiştir.

Petrus ve takipçileri, Kudüs’ün Kadıköy yanlısı patriği ile birleşmeyi reddettikleri için, sonraki süreçte zorunlu bir sürgün hayatı yaşamışlar ve manastırları Kadıköy’ü tanıyıp Kadıköy yanlısı Kudüs kilisesi ile birleşmezlerse dağıtılmaya zorlanmışlardır.⁶⁷⁹ Petrus, bunu kabul etmediği için, Gazze yakınlarındaki Maiuma’ya geri dönse de, Filistin’de Kadıköy karşıtı etkinin sona erdiği görülmektedir. Bu sürecin ardından, Kudüs’te ve genel olarak Filistin’deki monofizitler, “kutsal” yerlerin Kadıköy yanlıları tarafından ele geçirilmesi, monofizit liderlerin zulme uğraması ve sürgün edilmesi

⁶⁷⁸ Kaçar, “Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon,” 123.

⁶⁷⁹ Cornelia B., Horn ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, lii.

karşısında özel bir ikileme karşı karşıya kalmış gibi görünmektedir.⁶⁸⁰ Ancak yine de, yaşanan bu gelişmeler, keşişlerin politikalarının, halk nezdinde ne denli güçlü yansımaları olduğunu göstermektedir.

Filistinli monofizitlerin içinde bulunduğu bu durum, özellikle bu bölgelere yapılan hac yolculukları açısından yerel monofizit çevrelerinde sorunlar meydana getirmiştir. Örneğin, Petrus'un hayatı üzerinden sürece dair bize en detaylı bilgileri sunan *Vita Petri Iberi*'de geçen bir rüya, gerçekleşen Kadıköy karşıtı isyanlar neticesinde kutsal yerlerin hac yerleri olarak hizmet etmeye devam etse de, Kudüs'ün pratik ve fiziksel öneminin kısa süreli de olsa sekteye uğradığını göstermesi itibariyle önemlidir. Aktarıma göre, Kadıköy karşıtı isyanlara verdiği destekten sonra imparatorluk müdahalesiyle, Kudüs'ten ayrılmak zorunda kalan ve Mısır'a taşınan İberyalı Petrus, Filistin'de bulunduğu bir esnada çok sıcak olan yazı geçirmesi için Kudüs'e beş mil uzaklıktaki bir köye davet edilmiştir. Ancak bu kadar yakinken hiç Kudüs'ü ziyaret etmemesi, onunla beraber olan gruptaki bazı din adamları arasında tartışmaya sebep olmuş ve kendi aralarında "Nasıl olur da, daha önce Kudüs'te ikamet ederken, geceleri bile kutsal şehre girmeyi ve özellikle Golgota ve Kutsal Kabir gibi tapınma mekanlarına hürmet etmeyi hiç arzulamadı?" şeklinde tepki göstermişlerdir.

Bunun üzerine, aynı gece aralarından biri, korkunç bir rüya gördüğünü ve bu rüyada Petrus'un elinden tutarak, onu, sırasıyla hac faaliyeti için uğranılan kutsal mekanlara götürdüğünü anlatmıştır.⁶⁸¹ Rufus bu aktarımının sonunda, bunun, mübarek kişinin (Petrus) her yerde ve her gün ve saat ruhunda Tanrı'sına ibadet edebildiğini göstermesinin, "öfkeli için bir ders" olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁸² Kofsky, rüyaya ilişkin olarak, "Burada dikkate değer olan, kutsal mekanların nihai olarak içsel teolojik değerlerini kaybetmemeleridir. (Rüyadaki) kutsal mekanların vizyoner bir turu, bir Roma hacısının Kudüs'e giden tipik rotasını takip etmektedir"⁶⁸³ demektedir. Rüyada gerçekleştirilen manevi hac ziyareti, Kadıköy karşıtlarının kutsal yerlere ilişkin, Monofizitlerden hangi pozisyonları almaları gerektiğine dair bazı gerilimleri ve fikir ayrılıklarını gösterdiği de savunulmaktadır. Bu açıdan kutsal mekanların hala kutsal değerleri olsa da, birçoğu Kadıköy doktrini yanlılarının elinde olduğu için, en azından

⁶⁸⁰ Kofsky, "Peter The Iberian: Pilgrimage, Monasticism ve Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine," *LA* 47 (1997): 210.

⁶⁸¹ Petrus'un rüyasındaki Kudüs ziyareti, tipik bir hac rotasını oluşturmaktadır. Ziyaret ettiği duraklar sırasıyla; Golgota, kutsal kabir, Sion tepesi, Getsamane bahçesi ve yükseliş alanıdır.

⁶⁸² Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 134. R100

⁶⁸³ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 134. R100

bazı Kadıköy karşıtı kişiler için bu mekanları ziyaret etmenin artık bir imkan dahilinde olmadığına dair bir farkındalık gelişmiş olabilir.

Aktarımın devamında Rufus, bu rüya, gruptaki diğer din adamlarına anlatıldığında, onların, “azizlerin nasıl, bedenlen uzak olsalar da, ruhen her yerde ve mekanda Tanrı’yla beraber olduklarını” artık anladıklarını ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Hemen ardından aktardığı, “Bedence olmasa da ruhça aranızdayım. Bu suçu işleyeni, aranızdaymışım gibi Rabbimiz İsa’nın adıyla zaten yargılamış bulunuyorum. Ben ruhça aranızdayken Rabbimiz İsa’nın gücüyle toplandığınız zaman...”⁶⁸⁵ ve “Çünkü her ne kadar bedence aranızda değilsem de, ruhça sizinle birlikteyim. Düzenliliğinizi, Mesih’e imanınızın sağlamlığını görüp seviniyorum.”⁶⁸⁶ ayetleri ise, Rufus’un kutsal yolculuğun ve Tanrı’ya ibadetin fiziksel bir mekan gerekliliği olmaksızın mümkün olduğunu delillendirmek istediği fikrini vermektedir. Görünüşe göre, Rufus da, Kadıköy karşıtı isyanları neticesinde Kudüs’ün kutsallığının tıpkı eskideki gibi tekrar fiziksel olandan uzaklaştırılmış ve tapınmanın manevi Kudüs’te yapılması gerektiğini düşünmektedir. Bu aktarım, Filistinli monofizit liderlerinin içinde bulunduğu çıkmazın, yerel Monofizitler arasında da kutsal yerler ve bu yerlere hac ziyareti ile ilgili özel bir sorun oluşturduğuna dair önemli bir örnektir.⁶⁸⁷

Dolayısıyla, Kudüs’ün dünyevi kutsallık algısının bu söylemlerden nasıl etkilendiğinde dair çıkılabilecek en net sonuç, -en azından önde gelen Monofizit din adamları için- “sembolik olarak, kutsal yerlerin, manevi hac odakları olarak hizmet etmeye devam etmesi” ancak “bununla birlikte, pratik ve fiziksel önemlerinin bastırılmış olmasıdır.”⁶⁸⁸ Bu ifadeler, ayrıca, Kadıköy karşıtlarının, “kutsal mekanlar” üzerindeki hak iddialarını sürdürebilmeleri için, Rufus’un yeni bir kutsal mekan tanımı ortaya koyduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Rufus’un yukarıdaki ifadelerle oluşturmaya çalıştığı yeni anlayışa göre, bir yerin kutsallığı, aslında, orada ibadet edenlerin ve piskoposun Ortodoks (yani Kadıköy karşıtı) olup olmamasına bağlıdır. Dolayısıyla bir yapının veya kutsal emanetlerin fiziksel olarak sahip olunması değil, kalpte taşınan iman, kutsallığı belirleyen unsurdur. Bu yüzden Rufus, Petrus’u Kadıköy Konsili’ne,

⁶⁸⁴ Ioann. Ruf., *Vita Petri Iberi*, 134. R100

⁶⁸⁵ Korintliler 5.3-4

⁶⁸⁶ Korintliler 2.5

⁶⁸⁷ Kofsky, “Peter The Iberian”, 210.

⁶⁸⁸ Kofsky, “Peter The Iberian”, 210.

piskoposlara ve imparatora karşı durarak, kutsallığını kanıtlayan bir aziz olarak resmetmiş ve onun gittiği her yeri bir kutsal mekan haline getirdiğini vurgulamıştır.⁶⁸⁹

Keşişlerin politikalarının, Filistin’de halk nezdinde ne denli güçlü yansımaları olduğunu gösteren bir diğer örnek de bu başlatılan Kadıköy karşıtlığının, yine keşişler eliyle Kadıköy destekçiliğine dönüşmesidir. Zira, V. yüzyılın sonlarında gerçekleşen bu isyanlardan bir süre sonra, Yahudiye’nin en önemli keşişlerinden olan Aziz Sabas, daha önceki bölümlerde bahsettiğim üzere Iuvenalis’den sonra atanan Kadıköy destekçisi Kudüs patrikleriyle oldukça yakın ilişki kurmuş ve onların üzerinde etkili bir isim olmuştur. Sabas’ın etkisi, İmparator Anastasius’un patrik Elias’ı görevden almasından sonraki değişken siyasi iklimde de etkili olmuştur. Yeni patrik Yahya tarafından başrahip olarak atanan ve patriğin her iki yanında durarak sembolik olarak desteklerini ifade eden Aziz Sabas ve Aziz Theodosius (423–529), hem Kadıköy inancının teyit edilmesini hem de yeni patriğin konumunun, söylendiğine göre on bin kişiden oluşan büyük bir keşiş topluluğunun desteğiyle güvence altına alınmasını sağlamışlardır.⁶⁹⁰ Sabas’ın, Aziz Theodosius (423–529) ile birlikte, Kudüs patriği üçüncü Yahya’nın (patrik yılları 516–524) yanında yer aldığını göstermesi, hem Kadıköy inancının hem de patriğin konumunun diğer keşişler tarafından kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır. Skythopolis’li Cyrillus, bu desteği şöyle aktarmaktadır:

Tüm keşişler ve şehir sakinleri bahsedilen manastırda (Aziz Stephenus Bazilikası) toplandıklarında, ... Hypatius geldiğinde ve kalabalıkla birlikte şehit Stephenus’un manastırına girdiğinde,...Baş piskopos, Theodosius ve Sabas eşliğinde, kürsüye çıktı. Keşişlerin liderleri ve şefler, ve tüm cemaat birçok kez bağırdı: “Sapkınları aforoz edin ve konsili onaylayın!” Gecikme olmaksızın, üçü de, Nestorius, Eutyches, Severus ve Caesarea’lı Soterius’u ve Kadıköy Konsili’ni kabul etmeyen herkesi aforoz ettiler.⁶⁹¹

Bu aktarım, Kudüs piskoposluğundaki manastır topluluğunun gücünü ve aynı zamanda başrahiplerin yetkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁶⁹² Zira, aktarıma göre, şüphesiz ki belirleyici husus, patriğin yanında yer alan keşişler ve onu destekleyen diğer keşişlerin tasdiklerini ifade eden alkışları olmuştur.

Ayrıca, çoğunlukla varlıklarını sürdürebilmek için imparatorluğun, zengin bağışçıların ve hacıların sundukları desteklere bağımlı olan Filistin manastırları, hiçbir

⁶⁸⁹ Cornelia B., Horn, ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, lii.

⁶⁹⁰ Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxix

⁶⁹¹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 151,15-152,3.

⁶⁹² Cyril of Scythopolis, *Lives of Monks of Palestine*, nâşirin mukaddimesi, xxix.

zaman, siyasi olaylardan tamamen bağımsız gelişmemişlerdir. 518–527 yılları arasında hüküm süren I. Iustinus döneminden itibaren Kadıköy’ün resmen kabulü, Konstantinopolis’teki etkili çevreler için ulusal bir mesele haline gelince, bu desteklere bağımlı olan manastırların da aynı siyasi konjektürde hareket etmeleri oldukça anlaşılabilir bir durumdur.⁶⁹³ Zira, İmparator Anastasius’un ölümüyle, onun Kadıköy karşıtlarını uzlaştırma politikası sona ermiş ve yerine geçen I. Iustinus, Kadıköy karşıtı piskoposları zorla görevden alarak, 521’de doğudaki tüm Kadıköy karşıtlarına yönelik sistematik bir baskı uygulamıştır.⁶⁹⁴ Bununla birlikte, Kadıköy karşıtları, güçlü destekçileri olan Prenses Eudocia’nın ölümüyle büyük bir kayıp yaşamıştır. Rufus’un *Vita Petri Iberi*’si, Petrus’un Mısırlı keşiş Isaiah tarafından desteklendiğini aktarsa da, Filistin’de Kadıköy karşıtlarının gücü bu süreçten sonra büyük ölçüde kaybolmuştur. Buna ek olarak, 494’te Kadıköy yanlısı Aziz Sabas ve Aziz Theodosius’un (423–529), Yahudiye’de Büyük *Laura*’yı, *cenobium* ve diğer birçok küçük manastırı kurarak, hemen ardından patriğin emriyle tüm Filistin *lauralarının* ve *cenobiumların* başına başpiskopos olarak getirilmeleri, Kadıköy karşıtı toplulukların Kudüs’ten neredeyse tamamen izole edilmesine sebep olmuştur.

Tüm bu gelişmeler neticesinde denilebilir ki, VI. yüzyıla gelindiğinde, Kudüs manastırlarındaki keşişler ister Kadıköy karşıtı, isterse Kadıköy yanlısı olsun, Kudüs Kilisesi politikalarında oldukça önemli bir yere sahiplerdir. Bu da bize, manastırların, hem Kudüs halkı hem de siyasi meseleler üstünde IV. yüzyıldan itibaren yükselen otoritesini açıkça göstermektedir. Zira, Kudüs’ün kutsal coğrafyası özelinde, manastırlar ve kutsal hafıza mekanları ile kopmayan iletişim, manastırları hem dini hem de politik dönüm noktalarında karar mercii konumuna getirmiştir. Perrone’nun dediği gibi, “kutsal şehir ile olan bağlantılar, Yahudiye Çölü’ndeki manastır hayatını Kudüs kilisesi için bir müttefik ve destek, hatta bazen bir kontrol noktası haline getirmiştir.”⁶⁹⁵ Bu etkileşim, buraya kadar gördüğümüz dinamiklerde olduğu gibi, manastır ve kilise arasındaki bağı şeffaflaştırmış ve manastırların yükselen otoritesini yüzyıllar içerisinde sağlamlaştırmıştır.

Özellikle Filistin’de, belki de diğer bölgelere kıyasla daha fazla, Kadıköy’ün kabulü prestijli manastır vakıfları tarafından yönlendirilmiştir. Bu manastırlar hem yerel

⁶⁹³ Cornelia B., Horn, ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, lii.

⁶⁹⁴ Cornelia B., Horn, ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, lv.

⁶⁹⁵ Perrone, “Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaeen Desert: a Comparison of Their Spiritual Traditions,” 14.

otoritelerden bağımsız hem de Konstantinopolis'teki hamilerinden yeterince uzakta oldukları için konsil kararına kendi koşulları doğrultusunda karar verebilecek bir konumda olmuşlardır.⁶⁹⁶ Bu itibarla, çok kısa süre içinde, Kadıköy ve Kadıköy karşıtı kristolojik tartışmalarının ana merkezi haline gelen Kudüs, IV. yüzyıldan itibaren keşişlerin artan gücüyle birlikte kilise politikalarında imparatorluğun merkezi şehri olmuştur. Dolayısıyla, imparatorluğun siyasi ve toplumsal tarihinde belirleyici yer tutan kristolojik tartışmalar vasıtasıyla kendisini gösteren keşişlerin bu gücü, Kudüs'teki manastırların ve ilişkili olduğu kilisenin yükselen güç ve etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

3.3. Kudüs Kutsal Kimliğini Yitirdi Mi? (VI. yüzyıl)

V. yüzyıl boyunca manastır ve hac faaliyetlerinin daha sistematik hale gelerek gittikçe büyüyen yapısı ve buna ek olarak keşişlerin hem bölgede hem de Kudüs Kilisesi üzerinde oynadıkları etkin roller, Kudüs'ü yalnızca kutsal bir merkez yapmamış, şehri aynı zamanda demografik, ekonomik ve politik olarak da imparatorluk içerisinde önemli bir pozisyona taşımıştır. Ancak bizim ilgilendiğimiz kısım olan Kudüs'ün kutsal kimliği, tüm aktarım ve ikincil kaynaklardaki bulgulara görüldüğü üzere bu gelişmelerle daha da perçinlenmiş ve onu Hristiyan dünyanın odak noktası haline getirmiştir. Dolayısıyla buraya kadar görülen tüm gelişmeler, Kudüs'ün Hristiyan dünyada sahip olduğu kutsal kimliğini bir “kutsal şehir” olmaktan, bir “kutsal merkez” olmaya taşımıştır.

Daha önce sık sık, birincil kaynakların aktarımlarından anladığımıza göre, bir şehri Hristiyan dünyada “kutsal” kılan ortak dinamiklerin genel anlamda, hafıza mekanları, rölik ve azizler kültü, manastır ve hac faaliyetleri ve üzerlerine inşa edilen kiliseler olarak kabul edildiğinden bahsetmiştim. VI. yüzyıla gelindiğinde, bu dinamiklere sahip olan ve gittikçe “kutsallığı” arttırılan Konstantinopolis'in, Kudüs'ün “kutsal” merkeziyetinin yerini alması gerektiğine dair önemli bir aktarımla karşılaşılacaktır.

Ancak Kudüs'ün VI. yüzyılda tanık olduğu Sâmirîler isyanı ve neticesinde Kudüs'te oluşan istikrarsız hava ve yıkım, Kudüs'ün VI. yüzyıla kadar muhafaza ettiği “kutsal” kimliğinin bazı din adamları tarafından sorgulanmasına ve “semavi” Kudüs'ün

⁶⁹⁶ Cornelia B., Horn ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, xlviii.

kendisini imparatorluğun başkenti olan Konstantinopolis'te dünyevileştirdiği anlayışını kabul etmeye itmiştir. Ancak bu gelişmelerin ardından, Kudüs'ün, Constantinus ve Eudocia'dan sonra üçüncü mimarı kabul edilen imparator Iustinianus, Kudüs'le doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili birtakım politik ve imari adımlar atmış ve Kudüs'ün kutsal topografyasını daha da beslemiştir. Diğer taraftan, imparatorun Konstantinopolis'te inşa ettirdiği Ayasofya mabedi, Kudüs ve Konstantinopolis arasındaki kutsallık tartışmalarını tekrar gündeme getirmiştir. VI. yüzyılın içerisindeki bu dalgalanmalar Kudüs'ün kutsal kimliğinde bir duraksama mı yoksa bir ilerleme mi getirdiği sorusunu haklı olarak akla getirmektedir.

3.3.1. Sâmirîler İsyanı

Kudüs'ün en eski sakinlerinden olan Sâmirîler⁶⁹⁷, V. ve VI. yüzyıllarda farklı aralıklarla, bir dizi isyanda bulunmuşlar ve bu isyanlar Kudüs'te birçok yıkım ve tahribata sebep olmuştur. En temelde Kudüs'ün gittikçe artan Hristiyanlaşmasına bir tepki olarak gerçekleştirildiği düşünülen bu isyanların en önemlisi, 529 yılındaki isyandır.

VI. yüzyıla kadar, Kudüs'te, genel anlamda, *laura* ve diğer manastırların idaresi, “kutsal topraklar”ı hacı olarak ziyaret eden ve imparator I. Constantinus ve halefleri tarafından çeşitli imar faaliyetleri ve finansal desteklerle Filistin'e yerleşmeye teşvik edilen yabancı keşişler tarafından sağlanmıştır. *Vita Petri Iberi* adlı eserde, imparator II. Theodosius'un bir fermanıyla keşişlerin ve hatta Kudüs'e gelen herhangi bir ziyaretçinin, eğer mülkiyeti başka birine ait değilse, Kudüs'te herhangi bir araziye, dini bir yapı inşa etmek için almasına izin verdiğinden bahsetmiştim. Bu yasada kullanılan “mülk sahibi” kavramı ise, kolaylıkla “Hristiyan” ile eş anlamlı hale gelebilmektedir. Bu sebeple, VI. yüzyıla kadar büyük ölçüde Yahudi ve Sâmirîlerden oluşan yerli nüfus için bu durum, bir tür işgal veya toprakların zorla yeniden dağıtılması gibi algılanmış olmalıdır.⁶⁹⁸ Gerçekten de, bu algı, varlığını, beraberinde getirdiği birtakım isyanlarla göstermesi olasıdır.

Bununla birlikte, VI. yüzyılın en önemli kronik yazarlarından olan Procopius'a (500-565) göre, Hristiyanlarla gerilimin ilk nedeni, Sâmirîlerin Hz. İsa dönemine dayanan

⁶⁹⁷ Yahudilerle aynı kutsal kitaba (Tevrat), aynı peygambere (Hz. Mûsâ) ve ortak tarihî geçmişe sahip olan ve kendilerini İsrâil (Yûsuf ve Levi) soyundan gelen ve kohenliği devam ettiren bir topluluk olarak kabul eden dini grup. (“Sâmirîler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 24 Ekim 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/samiriler>).

⁶⁹⁸ Cornelia B., Horn, ve Robert R. Phenix. *John Rufus*, lii.

bir kıskançlık içinde olmasıdır. Procopius, Filistin’de Neapolis (Nablus) adında bir şehir ve bu şehrin üzerinde Gerizim adında büyük bir dağ yükseldiğini, bu dağın ilk sakinleri olan Sâmirîlerin, dağın zirvesini dünyanın en kutsal yeri olarak gördükleri için dua etmek için zirveye çıkma fırsatını hiçbir zaman kaçırmadıklarından bahsetmektedir. Procopius’un aktarımına göre, Hz. İsa, bu bölgede halka vaaz verdiğinde, yöreden bir kadınla konuşmuş, kadın ona bu dağ hakkında soru sorduğunda, Hz. İsa, ona bir zamanın geleceğini ve artık Sâmirîlerin bu dağda tapınmayacağını, fakat gerçek kulların (Hristiyanlar) burada ibadet edeceğini söylemiştir. Ardından, imparator Zeno’nun hükümdarlığı döneminde, bir grup Sâmirîlerin, Pentekost Bayramı sırasında kilisede ayin yapmakta olan Neapolisli Hristiyanlara ani bir baskın düzenlediğini ve o dönemdeki piskopos bıçaklarla yaralayıp parmaklarını kestiklerini aktarmaktadır. Bu rahibin hemen Konstantinopolis’e giderek dönemin İmparatoru’nun huzuruna çıktığını ve yaşananları, halkının başına gelenleri ve bu olayın İsa Mesih’in kehanetiyle nasıl örtüştüğünü anlattığını söyleyen Procopius, Zeno’nun, Sâmirîleri, Gerizim Dağı’ndan sürüp, dağı Hristiyanlara verdiğini ve hatta zirveye bir kilise inşa ettirdiğini aktarmaktadır. Procopius, bu durum Sâmirîleri son derece öfkeliendirdiğini ve İmparator Anastasius döneminde, kiliseye ansızın girip oradaki muhafızları öldürdüklerini söylemektedir. Devamında, Procopius, çok geçmeden bölgenin valisi olan Edesalı Prokopius’un, suçluları yakalayıp idam ettirdiğini, fakat yine de, imparatorun bu olaydan sonra kaleleri güçlendirme konusunda fazla bir önlem almadığını aktarmaktadır.⁶⁹⁹

VI. yüzyılın bir diğer önemli kronik yazarlarından olan İoannes Malalas (491-578) ise, imparator Zeno döneminde, Sâmirîler’in, önce, liderleri Justasas önderliğinde, Caesarea’da birçok Yahudi ve Hristiyan’ı öldürdüklerini ve Aziz Prokopios Kilisesi’ni yaktıklarını aktarmaktadır. Justasas’ın öldürülmesinden sonra, imparator Zeno, Sâmirîler için kutsal alan olan Gerizim’deki sinagoglarını kiliseye çevirmiş ve Sâmirîlerin girişini yasaklamıştır.⁷⁰⁰ Malalas’a göre, İmparator İustinianus döneminde de isyanlarına devam eden Sâmirîler, bu defa Julianus (Ben Sahir) liderliğinde (529-531), yine birçok Hristiyan’ı öldürerek, kiliseleri yağmalamışlar ve Beysan⁷⁰¹ şehrinin birçok yerini ateşe vermişlerdir. Malalas, bunun ardından imparator İustinianus’un birlikleri ile savaşa giren

⁶⁹⁹ John Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 76.

⁷⁰⁰ Ioann. Mal. *Chron.* 212

⁷⁰¹ Ürdün’ün sağ kıyısında, Celile Gölü’nün güneyinde yer alan antik Filistin şehri. Tunç ve Demir Çağlarında Beth-shean adıyla biliniyordu ancak Helenistik dönemden itibaren Scythopolis adıyla anılmaya başlandı. (The Princeton Encyclopedia of Classical Sites, Stillwell, Richard. MacDonald, William L. McAlister, Marian Holland. Princeton, N.J. Princeton University Press, 1976).

Sâmirîlerin, 20.000'nin savaşta öldüğü, 20.000'nin ise esir edildiğini söylemektedir.⁷⁰² Skythopolis'li Cyrillus'a göre ise, Iulianus komutasındaki isyanda Sâmirîler, özellikle Nablus yakınlarında birçok kilise ve yerleşim yerine zarar vermişler ve imparatorluk tarafından Hristiyanların geçişi için yaptırılan birçok yolu kullanılamaz hale getirmişlerdir.⁷⁰³

Sâmirîlerle ilgili olarak buraya kadar olan aktarımlara bakıldığında, isyanın sonucunda, birçok kilise ve yerleşim yerinin yıkıldığı ve -sayıların abartı olabileceğini düşündüğümüzde dahi- birçok insanın öldüğü veya yerinden edildiği anlaşılmaktadır. İsyanın neticesinde gerçekleşen gelişmelere dair diğer aktarımlar ise, bu sonucu kesinleştirmektedir. Zira Cyrillus, aktarımının devamında, bu hassas vakitte başpiskopos İberyalı Petrus'un, Sabas'tan, emrindeki piskoposlarla birlikte Konstantinopolis'e giderek, dönemin imparatoru Iustinianus'dan, Sâmirîler tarafından işlenen cinayet ve yapılan yıkımlar sebebiyle, Birinci Filistin, *Palaestina Prima*⁷⁰⁴ ve İkinci Filistin'in, *Palaestina Secunda* vergilerinin kaldırılmasını talep ettiğini ifade ettiğini aktarmaktadır.⁷⁰⁵ Nitekim daha önce de bahsedildiği üzere, bu ziyaretinde Saba, imparatorun gelen yardım sayesinde tahrip olan kiliseleri önemli ölçüde tamir ettirmiştir.⁷⁰⁶

Skythopolis'li Cyrillus'un, Sabas'ın saraydayken imparator Iustinianus'un kendisini çağırdığını ve "Duydum ki çöllerde birçok manastır inşa etmişsiniz. Hangisi için isterseniz, orada kalanlara bir gelir sağlayabiliriz, onlar da bize emanet edilen devlet için dua edebilirler" dediğini, ancak Sabas'ın onların ihtiyaçlarını Tanrı karşılıyor diyerek bunu reddettiğini ve bunun yerine imparatorun, vergilerin iyileştirilmesini, Sâmirîler tarafından yıkılan binaların onarımını ve yıkıma uğramış Hristiyan topluma yardım edilmesini istediğini aktarmaktadır.⁷⁰⁷ Iustinianus da, bunun karşılığında, birinci ve ikinci Filistin bölgesinde Sâmirîler tarafından yakılan ibadethaneleri incelenmesini ve her kutsal yapının restorasyonu için verilecek meblağları belirlenmesini ve bu meblağların kamu fonlarından veya Sâmirîlerin mülkünden, piskoposları kurtarmakla da görevlendirilen

⁷⁰² Ioann. Mal. *Chron.* 260-261

⁷⁰³ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 172,5

⁷⁰⁴ "Roma Filistin'inde yeni vilayetlerin kurulmasının kronolojisi belirsizdir. *Palaestina Prima* en geç I. Theodosius döneminde, yani 379-395 yıllarında kuruldu -o sırada bu eyaletin bir kısmı ayrıldı ve *Palaestina Secunda* olarak bilinen yeni bir ayrı idari birime dönüştürüldü." (Paweł Filipczak, *An Introduction to the Byzantine Administration in Syro-Palestine on the Eve of the Arab Conquest*, (Łódź University Press,) 7).

⁷⁰⁵ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 173,5

⁷⁰⁶ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 182

⁷⁰⁷ Cyril of Scythopolis *Vita Sancti Sabae*, 175- 175,15

seçkin Kont Stephenus tarafından sağlanmasını emretmiştir.⁷⁰⁸ Procopius ise Cyrillus'un bahsettiği bu yardıma değinmeden, Iustinianus'un, bu isyanların ardından, bölgedeki Sâmirîlerin çoğunu Hristiyanlığa çevirdiğini ve Gerizim Dağı'ndaki kilisenin eski surlarını olduğu gibi bıraksa da, onun dışına bir duvar daha inşa ederek burayı, bu gruplar tarafından "fethedilemez hale" getirdiğini aktarmaktadır.⁷⁰⁹ Aktarımın devamına göre, Iustinianus, Sâmirîler tarafından yakılan beş Hristiyan kilisesini de yeniden inşa ettirmiştir.⁷¹⁰

İsyan sonrası süreçle ilgili bilgi veren özellikle bu son iki aktarıma bakıldığında, Kudüs şehri doğrudan olmasa da, çevresindeki "kutsal" yapıların ciddi şekilde etkilendiği görülmektedir. Ayrıca Sabas'ın vergilerin iyileştirilmesi ve yıkıma uğramış Hristiyan topluma yardım talebi bu isyanın ekonomik ve toplumsal etkilerini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Sâmirîler isyanları, Filistin'deki toplumsal ve ekonomik dokunun zayıflamasına, bölgenin genel olarak istikrarsızlığa düşmesine ve toplumsal huzurun bozulmasına yol açmıştır. Hatta öyle ki, bazı tarihçiler bu isyanların neticesinde Kudüs'ün artık kutsallığını kaybettiğini ifade etmişlerdir. Bunun en büyük örneği, VI. yüzyıl kronik yazarlarından Aziz Theodorus Syceonita'nın hayatını anlattığı kitabındaki aktarımına göre, yaşlı bir keşişin, "kutsal yerleri ziyaret etmek ve Kutsal Kabir Kilisesi'nde ibadet etmek ve sonra bir çöle çekilmek için"⁷¹¹ 451'de Kudüs'e doğru yolculuğa çıkan yeni başrahip Sütunlu Daniel (409–493) Sâmirîler isyanlarından ötürü onu, bu yolculuğundan vazgeçirmesidir.⁷¹² Aktarıma göre, Sütunlu Daniel kendi manastırında bir başrahip olduktan sonra, "Sonunda özgürsün, Daniel, cesaretle başla ve amacını gerçekleştir." diyerek manastırını terk etmiş ve ilk olarak o sırada bir sütun üstünde ağır çilecilik yapan keşiş Aziz Sütunlu Simon (390-459) ziyaret etmiştir.

Aziz Simon onu yanında kalmaya davet emişse de, Sütunlu Daniel buna razı olmamış ve şöyle demiştir: "Baba, ben her zaman ruhen seninleyim." Simon, "Görkemli Rab sana eşlik edecek" sözleriyle onu uğurladıktan sonra Daniel "kutsal yerlere seyahat etmek ve Kutsal Diriliş kilisesinde ibadet etmek ve ardından iç çöle çekilmek isteyerek" yola çıkmıştır. Aktarımın devamında şöyle geçmektedir:

⁷⁰⁸ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 177,5

⁷⁰⁹ Procopius, V. vii, 16-viii

⁷¹⁰ Procopius, V. vii, 16-viii

⁷¹¹ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 10.

⁷¹² Bu görünüşe göre 529'daki değil, daha önceki isyanlardan ötürüdür.

Ancak, Filistin'e giden yolun tehlikeli olduğunu duydu, bu yüzden bunun nedenini sordu ve Sâmirîlerin Hristiyanlara karşı ayaklandığını öğrendi. Ama kendi kendine, 'Hadi Daniel, amacından sapma ve eğer inancın uğruna Hristiyanlarla birlikte ölmen gerekirse, senin için büyük bir şey saklı' dedi. Böyle kendi kendine düşünürken ve güzel bir öğle vakti yürürken, çok tüylü bir adam olan bir keşiş ona yetişt; Aziz Simon'a benzeyen saygıdeğer bir adam gibi görünüyordu.

Onu selamladıktan sonra Suriye lehçesiyle, 'Nereye gidiyorsun, sevgili?' diye sordu. Ve Efendimiz Daniel 'Tanrı'nın isteğiye kutsal yerlere gidiyorum' diye cevap verdi. Ve yaşlı adam cevap vererek dedi ki, 'Doğru söylüyorsun, 'Tanrı'nın isteğiye', çünkü Filistin'deki huzursuzluğu duymadın mı?' Tanrı'nın hizmetkarı Daniel cevap verdi, 'Evet, duydum, ama Rab benim yardımcım ve zarar görmeden geçmeyi umuyorum ve acı çekmemiz gerekse bile, eğer yaşarsak Rab'biniz ve ölürsük O'nun ellerine geçiyoruz'. Yaşlı adam ona dedi ki, 'Ayağını oynatma, çünkü seni koruyan uyumaz' diye yazıldığını bilmiyor musun?' (Mezmur 121.3) Buna kutsal Daniel cevap verdi, 'Tanrı uğruna ölümün bile iyi olduğunu daha önce saygına söyledim'. Sonra yaşlı adam öfkeleni ve dönüp dedi ki, 'Tartışmanıza dayanamıyorum, çünkü bu bizim adetimiz değil'. Bunun üzerine Tanrı'nın hizmetkarı Daniel ona dedi ki, 'Ne yapmamı istiyorsun? Geri mi dönmemi?'⁷¹³

Sütunlu Daniel'in, "Ne yapmamı istiyorsunuz, geri dönmemi mi?" sorusuna karşılık ise, "Size geri dönmenizi tavsiye etmiyorum, çünkü 'Elini sabana koyup geri dönen, Cennet'in Egemenliği için uygun değildir'⁷¹⁴, ama beni dinlerseniz, tavsiye ettiğim bir şey var." diyerek,

yaşlı keşiş şöyle demiştir:

Gerçekten, gerçekten, gerçekten, işte size Rab adına üç kez yalvarıyorum; o yerlere gitmeyin, Roma'ya gidin. İkinci Kudüs'ü, yani Konstantinopolis'i göreceksiniz; orada şehitlerin mezarlarının ve büyük ibadethanelerin tadını çıkarabilirsiniz ve ister Trakya'da ister Pontus'ta bir çölde münzevi olarak kalmak isterseniz, Rab sizi terk etmeyecektir.⁷¹⁵

Bu aktarımdan anlaşılan öncelikli nokta, Kudüs'ün Samiri isyanları neticesinde güvenli bir bölge olarak görülmemesi ve bazı din adamlarının nezdinde, Kudüs'e atfedilen kutsallığın artık yalnızca oraya has bir kutsallık olmamasıdır. Hatta aktarımın devamında, "...Filistin sıkıntılı bir durumda olmasaydı, Batı bu harika insanla asla karşılaşamazdı."⁷¹⁶ denmiştir. V. yüzyılın ortalarından VI. yüzyılın ortalarına dek yaklaşık bir yüzyıl boyunca Sâmirîlerin sebep olduğu iç karışıklık ve huzursuzluğun, önde gelen birtakım din adamlarının Kudüs'ün fiziksel olarak kutsal kimliğinin önemini yitirdiğini düşündürecek kadar etkilediği anlaşılmaktadır. Bu, oldukça dikkat çekici bir

⁷¹³ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 10.

⁷¹⁴ Luka 9:62

⁷¹⁵ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 10.

⁷¹⁶ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 11.

durumdur. Zira, Kudüs'ün fiziksel öneminin kaybedildiğinin düşünülmesi, bu çevrelerde, Konstantinopolis gibi “semavi” Kudüs anlayışının dünyevileştirdiği “ikinci Kudüs” olarak tasvir edilen yeni bir kutsal şehir seçeneğini beraberinde getirmiştir. Peter Brown gibi tarihçilere göre ise Sütunlu Daniel'in hikayesindeki bu durum, “büyük kiliseleri ve kutsal emanetleri ile” “Yöneten Şehir” olan Konstantinopolis'in artık “Kutsal Şehir” olması anlamına gelmektedir.⁷¹⁷ Peki bu kutsallık, Konstantinopolis'i ikinci bir Kudüs yapabilir mi?

3.3.2. Constantinopolis II. Kudüs Mü?

Konstantinopolis, 330 yılında, Constantinus tarafından kurulduktan ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun başşehri yapıldıktan sonra, Hristiyanlığın önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle, “kutsal” haçın getirilmesiyle başlayan ve gittikçe artan rölik kültü ve sahip olduğu manastır ve kutsanmış kiliseleri, Konstantinopolis'in de zamanla bir “kutsal” şehir olarak görülmesine sebep olmuştur. Konstantinopolis'in, ilk kez, V. yüzyıldaki “İkinci Kudüs” olarak tasvir edilmesi ise, hem Hristiyanlığın kutsal şehri olan Kudüs, hem de imparatorluğun başşehri adına oldukça ilgi çekici tarihsel bir ayrıntıdır.

Yukarıda alıntıladığım üzere, bu ifade, ilk olarak yaşlı bir keşişin, Kudüs'e gitmeye karar veren Sütunlu Daniel'e verdiği tavsiyede geçmektedir:

Gerçekten, gerçekten, gerçekten, işte size Rab adına üç kez yalvarıyorum; o yerlere gitmeyin, Bizans'a gidin. İkinci Kudüs'ü, yani Konstantinopolis'i göreceksiniz; orada şehitlerin mezarlarının ve büyük ibadethanelerin tadını çıkarabilirsiniz ve ister Trakya'da ister Pontus'ta bir çölde münzevi olarak kalmak isterseniz, Rab sizi terk etmeyecektir.⁷¹⁸

Aktarımdaki Konstantinopolis' yönelik “İkinci Kudüs” tanımlamasına bakıldığında da, ardında fiziksel Kudüs'e ait şu üç “kutsal” dinamiğin vurgulandığı görülmektedir: şehitlerin mezarları, kutsal kalıntılar, kilise ve manastırlar. Yani Kudüs'ü kutsal yapan unsurların en önde gelenlerinden olan rölikler, kiliseler ve manastırların Konstantinopolis'teki varlığı, Sütunlu Daniel'in aktarımadaki keşişe göre orayı “İkinci Kudüs” yapmakta ve Kudüs'te hissedilen dini itminan, bu sayede Konstantinopolis'te de

⁷¹⁷ Peter Brown, *Geç Antikçağ'da Roma ve Bizans Dünyası*, trc. Turhan Kaçar, (Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000), 88.

⁷¹⁸ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 10.

yaşanabilmektedir. Zira Konstantinopolis, Kudüs'ün “kutsal şehir” olarak ilk kez yükselişiyle eş zamanlı olarak, Helena'dan başlayan bir gelenekle kutsal röliklere ev sahipliği yapmaya başlamış ve çeşitli imparatorlar tarafından röliklerin bulunduğu alanlara görkemli kilise ve manastırlar inşa edilmiştir. Ashkelony'nin dediği gibi, Filistin yolunda yaşlı adamın söyledikleri, keşişlerin ve Hristiyan entelektüellerin aslında karşı karşıya kaldıkları temel ikilemi yansıtmaktadır: Filistin'deki kutsal yerlere bir yolculuk yapmak mı, yoksa Tanrı'ya kendi bölgesinde ibadet etmek mi? Kutsal olanla doğrudan karşılaşmak, “Mesih'in fiziksel olarak bulunduğu” yerleri görmek ve dokunmak mı, yoksa yerel kutsal mekânlarla ve kendi manastırıyla yetinmek mi?⁷¹⁹

Hristiyanlık özelinde, Kudüs'ün kutsallığını belirleyen en büyük dinamiklerden biri olan röliklerin yer değişmesiyle, kutsallığın da artık taşınabilir hale geldiğinden daha önce bahsetmiştim. Bu itibarla, özellikle hatıraların taşınabilirliği ve bulundurulduğu alana kutsallık kazandırıldığına inanıldığı düşünüldüğünde, şehitlerin/azizlerin mezarlarının da -özellikle rölikler içeren- başka bir yerde bulunabilmesi o şehri sonradan kutsal yapabilecek güçlü etmenlerdendir. Hatta, daha önce de ifade ettiğim gibi, Roma'nın da, benzer bir “kutsallık” hüviyeti giymesi, Konstantinopolis gibi, en çok, içerisinde barındırdığı önemli mezarlardan ve kalıntılardan ötürüdür. Bu sebeple, henüz Helena zamanında “kutsal haç” parçalarının taşınmasıyla başlayan röliklerin varlığı, Konstantinopolis'te öyle bir seviyeye gelmiştir ki bunların saklanması ve sergilenmesi için görkemli kilise ve manastırlar yaptırılmış ve varlıklarından ötürü bu yapılara atfedilen kutsallık zamanla daha da artmıştır.

Sütunlu Daniel ile ilgili aktarımdaki “İkinci Kudüs” tabirinin sebebi olarak bir başka alternatif daha vardır. O da, Kudüs dışında kalan manastırların, özellikle yakın civardaki Suriye ve Mısır'daki manastırlar gibi, Kudüs'ün şöhretinden ötürü geri planda kalmış olması ve Kudüs'e yapılan göçlerle kendi manastırlarındaki keşişlerin sayısının ciddi oranda düşüş yaşayacak olması seçeneğidir. Bu durum bazı çevrelerde Kudüs dışında yeni alternatifler bulma eğilimi doğurmuş ve özellikle “kutsal” mekanlarda dua etme ve kurtuluş imgesini başka şekilde deneyimleme seçenekleri açığa çıkmıştır denilebilir. Çünkü Sütunlu Daniel ile ilgili aktarım, bu alternatifle uyuşan tek örnek değildir. Örneğin, Mısır Koptik Kilisesi'nin önemli din adamlarından ve Koptik Beyaz Manastır'ın patriği Aziz Shenoute (385-465), Arapça “Shenoute'nin Hayatı” adlı eserin yazarına göre, Kudüs'e hac yolculuğuna çıkan bir keşişin dönüşünü planlamadan yola

⁷¹⁹ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 202.

çıkma ihtimaline ilişkin büyük bir endişe duymuştur. Aktarıma göre, Shenoute, keşişe yönelik şöyle demiştir:

Kudüs’e gidip Mesih İsa’nın öldüğü Haç’ın önünde secde edemeyen kimse, bu kiliseye gelsin ve tüm meleklerle birlikte ibadet etsin; ben de geçmişte işledikleri günahlar için dua edeceğim. Beni dinleyen kimsenin günahları bağışlanacaktır, bu dağda gömülü olan ölüler de dahil, çünkü onların affedilmesi için Rab’be aracılık edeceğim.⁷²⁰

Yani, Shenoute, Kudüs’e gitmek isteyen ancak bunu yapamamış keşişleri için, kendi manastırlarında kalmak kaydıyla, kurtuluş vaad eden başka bir seçenek sunmuştur. Ashkelony, azizin, sadece Kudüs’teki kutsal mekanlardan uzak durmalarını sağlamak için manastırının keşişlerin günahlarını bağışlayabilecek bir yer olduğu fikrini öne sürdüğünü savunmaktadır. Bu strateji ise, manastırını Kudüs’teki kutsal yerlere bir alternatif olarak sunma hedefini açıkça ortaya koymaktadır.⁷²¹ Yani, ünlü manastır figürlerinin “kutsal toprak”lara tek yönlü hac yolculuğunun yaygın eğilimi hakkındaki endişelerinin sebebi genellikle manastırlarındaki rahip ve rahibelerin sayısının azalmasından korkmalarıdır. Kendi cemaatlerini kendilerine yakın tutma arzuları, onları yerel hac yolculuğu alternatifini benimsemeye yöneltmiştir.⁷²²

Nitekim Sütunlu Daniel’e “İkinci Kudüs”e gitmesini öğütleyen ve orada alternatif hac rotaları ve manastır deneyimi vaat eden yaşlı adam, aktarımda gördüğümüz üzere Süryani bir keşiştir. Buna benzer bir diğer örnek de, Ashkelony’nin alıntılıdığı, Süryani Ortodoks ikoncu olarak kabul edilen Hierapolisli Filoksenus’un “Tur Abdin”⁷²³ manastırını yedi kez inançla ziyaret eden kişi, Kudüs’e giden kişi gibidir” ifadesidir.⁷²⁴ Bu ifade, tıpkı Sütunlu Daniel’in aktarımındaki gibi, Kudüs’e alternatif yeni bir “kutsal”a işaret etmekte ve kendi manastırlarını ziyaret edecek kişinin Kudüs’ü ziyaret edecek kişi gibi olacağını ifade etmektedir. Ashkelony de, Filoksenus’un metnin başında alıntılanan ifadesi kısa olduğu için, yaptığı bu karşılaştırmayı neden yaptığının dair detaylı bir açıklama sunmadığını, ancak; bir manastırı yedi kez ziyaret etmenin kutsal mekanları ziyaret etmeye eşdeğer olduğunu öne sürmesi önemli olduğunu söylemektedir. Ashkelony’e göre, bu ifade, manastırların “yeryüzündeki cennet” olarak yeni bir hac merkezi haline

⁷²⁰ H. Behlmer, “Visitors to Shenoute’s Monastery,” *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, haz. Frankfurter, 366–67.

⁷²¹ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 202.

⁷²² Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 205.

⁷²³ Süryanice “kulların dağı” anlamına gelmekte olup, bugünkü Mardin ve çevresini kapsamaktadır.

⁷²⁴ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 187.

geldiğini gösterirken, Kudüs gibi ana hac merkezleri ile yerel kutsal mekanlar arasındaki gerilime de işaret etmektedir. Filoksenus'un, belirli birine yazdığı bu mektupta, bir manastırı ziyaret etmek ile Kudüs'ü ziyaret etmeyi karşılaştırması, kutsal mekanların dini önemini küçümseyen Evagrius'un terminolojisi ve düşüncesiyle yetişmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, şaşırtıcı değildir.⁷²⁵

Ne var ki, Konstantinopolis'in, "ikinci" Kudüs olarak tanımlanması, Sütunlu Daniel ile ilgili bahsi geçen aktarımla sınırlı kalmayıp ileriki yüzyıllarda kendini daha fazla gösteren bir fenomene dönüşmüştür. Özellikle VII. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen son ve en önemli Sâsânî-Roma savaşları esnasında Konstantinopolis'te yaşanan bazı önemli olaylar, dönemin birtakım kronik yazarları tarafından, eskatolojik çerçevede değerlendirilerek "kutsal şehir" tanımıyla örtüştürülmüş ve Kudüs için söylenen birçok kehanetin kendini Konstantinopolis'te gerçekleştirdiğine inanılmıştır. Yani Konstantinopolis'in "ikinci Kudüs" olarak yorumlanmasının, Sütunlu Daniel ile ilgili aktarımda ana sebep olarak bahsi geçen Kudüs'teki isyanların neticesindeki yıkımın şehrin kutsiyete zarar vermesi inancının yanı sıra, birtakım eskatolojik inançlara bağlı olarak geliştiği de söylenebilir. Zira VI. yüzyılda ikinci bir Kudüs olarak Konstantinopolis kavramının literatürde yaygınlaştığı zamanın, altıncı yüzyılın başlarında, dünyanın sonunun yakın olduğuna dair artan endişelerle aynı zamana rastladığına dair bir kabul bulunmaktadır.⁷²⁶ Nitekim Caesarea başpiskoposu Andrew, "Bu şehrimiz, Yeni Kudüs nasıl kurtulacak? Buradaki kutsal kiliselere, haçlara, değerli ikonalara, kitaplara ve azizlerin kutsal emanetlerine ne olacak?" diye sorulan soruya karşılık şehrin korunacağını, ancak "ikonları, haçları ve kutsal kitapları yakan ve azizlerin kalıntılarını yok etmeye çalışacak kötü bir kadın" yönetime geldiğinde "Tanrı'nın şehri kökünden söküp değirmen taşı gibi denize fırlatacağını" söyleyerek bundan sonra sadece forumdaki Constantinus sütununun suyun üzerinde kalacağını çünkü bu sütunun Hz. İsa'nın haça sabitlendiği "değerli çivileri" içerdiğini söylemektedir.⁷²⁷

Dönemin birçok kronik yazarı da, özellikle Sâsânî işgali esnasında yaşananların Roma tarihinin İsrail tarihiyle paralellik göstermesinden ötürü Konstantinopolis'in yeni Kudüs olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta ileride göreceğimiz Sâsânî işgali sırasında

⁷²⁵ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 187.

⁷²⁶ Paul Magdalino, "The Church of St John the Apostle and the End of Antiquity in the New Jerusalem", *City of Caesar, City of God: Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity* içinde, haz. Konstantin M. Klein, ve Johannes Wienand (De Gruyter, 2022), 272.

⁷²⁷ Nicephorus, *Vita Sancti Andreae Sali*, 3835.

Sâsânîler tarafından Kudüs'ten alınmış “kutsal haç” geri alındığında, haçın önce Kudüs’e sonra Konstantinopolis’e götürülmesi ve Heraclius’un Hz. Davud gibi tasvir edilmesinin de eskatolojik bağlam çerçevesinde Konstantinopolis’in yeni Kudüs değerlendirmesini makul kıldığı görülmektedir. Bu sebeple V. yüzyılın ortalarında Sütunlu Daniel ile ilgili aktarımında ilk kez geçen Konstantinopolis’i “ikinci Kudüs” olarak tasvirinin ihtiva ettiği dinamikler, kiliseler, manastır hayatı ve azizlere ait kalıntılardan oluşuyorken, VI. yüzyıla doğru gelindiğinde, Andrew’ın aktarımında görüldüğü üzere, bu dinamiklere “kutsal haç”, değerli ikonalar ve kutsal kitaplar da eklenmiştir.

Bu aktarımdan yaklaşık bir yüzyıl sonra yani VIII. yüzyılın başlarında kayda alınan başka bir aktarım ise, Sütunlu Daniel ile ilgili aktarıma benzer şekilde Konstantinopolis’in Kudüs’e alternatif bir ziyaret rotası olarak görülme algısının aynı şekilde devam ettiğini göstermektedir. Ousterhout’un aktarımına göre, Nikolaos Mesarites, kardeşi Yuhanna’nın gizlice “kutsal topraklar” a hac yolculuğu yapmaya çalıştığını, ancak fazla ilerleyemeden tutuklanarak başkente geri gönderildiğini anlatmaktadır. Babası daha sonra ona çıkışarak şöyle sormuştur: Neden kutsal topraklar’a gitmek istiyorsun ki, aynı şeyleri Konstantinopolis’te de bulabilirsin. Mesih’in mezarı orada, ancak onun kefeni Konstantinopolis’tedir; Golgota orada, ancak Konstantinopolis’te Haç, Dikenli Taç, sünger, mızrak ve kamış vardır. Son olarak şu sonuca varmaktadır: “Burası... Kudüs, Taberiye, Tabor Dağı, Beytanya ve Beytüllahim’dir.”⁷²⁸ Bu aktarımdan açıkça anlaşılan şey, Kudüs başta olmak üzere hafıza mekanlarına sahip kutsal topografyanın kutsallığının, rölikler aracılığıyla Konstantinopolis’te de deneyimlenebilir olması düşüncesidir. Bu aktarım, özellikle Sütunlu Daniel ile ilgili aktarımda geçen dinamiklerdeki tek maddeyi güçlü şekilde vurgulamaktadır: kutsal kalıntılar. Mesarites’in bahsettiği bu kutsal emanetlerin tamamı, Büyük Saray’ın sınırları içinde yer alan Pharos Meryem Kilisesi’nde muhafaza edilmiştir.⁷²⁹

Bu noktada, Ousterhout, Kudüs ve kutsal topraklar ile ilişkilendirilen anlamların, Roma’da (özellikle Konstantinopolis’te) kilise binasıyla ilişkilendirildiğini ve kilisenin mistik bir şekilde bu kutsal topoğrafyayı temsil ettiğini ifade etmektedir.⁷³⁰ Bununla ilgili

⁷²⁸ Robert G. Ousterhout, “The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem versus Constantinople”, *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* içinde, Bonna D. Wescoat ve Robert G. Ousterhout, (Cambridge University Press, 2012), 298.

⁷²⁹ Ousterhout, “The Sanctity,” 298.

⁷³⁰ Ousterhout, “The Sanctity,” 298.

en büyük kanıt ise, VIII. yüzyıla tarihlenen *Historia Mystagogica*'da geçen şu ifadelerdir: "Kilise, yeryüzündeki bir cennettir; semavi Tanrı'nın 'içinde yaşadığı ve dolaştığı' bir mekândır. Haç'ı, definini ve Diriliş'i simgeler. Musa'nın şahitlik çadırından daha yüceltilmiştir... O, atalar tarafından önceden şekillendirilmiş, peygamberler tarafından önceden bildirilmiş, havariler tarafından kurulmuş ve melekler tarafından süslenmiştir."⁷³¹ Kilisenin kutsal toprakları temsil etme fikri başka din adamları tarafından da kabullenilmiştir. Bu da, ileride göreceğimiz Ayasofya'nın kutsal rölikleri olmadan tek başına kutsanma meselesine de açıklık getirmektedir.

Dolayısıyla, her ne kadar fiziksel Kudüs, VI. yüzyıldan itibaren Hristiyan dünya tarafından çoğunlukla kutsal merkez olarak kabullenilmişse de, bazı Hristiyan din adamlarının hala Kudüs'e ve "kutsal toprak"lara ayrıcalıklı bir kutsal statü vermeyi kabul etmediği görülmektedir. Yani IV. yüzyılda "Yeni Kudüs"ün kabulü döneminden önce açığa çıkan ve yer yer hac yolculukları ile ilgili tartışmalarda kendini gösteren bu ikilem nihayete tamamen hiçbir zaman ermemiştir. Bununla birlikte, Hristiyanlığın ilk kolektif hafızasına ev sahipliği yapan bölgenin prestijini ve cazibesini küçümsemek de onlar için mümkün olmamıştır. Ashkelony de, böylece bu ikilemin, bazı çevreler tarafından etkileyici bir yeni kavramın, yani "İkinci Kudüs" kavramının geliştirilmesine yol açtığını savunmaktadır.⁷³² "Kutsal yerler arasındaki rekabet" olarak tanımladığı bu dönüşümün, dünyevi kutsal bir coğrafyada bulunan avantajları, kurtuluşun, şehitler ve azizlerle gurur duymanın ve kilise gücünün birleştiği bir nokta olarak algılayan bir toplum için oldukça doğal görüldüğünü savunmaktadır.⁷³³ İkinci Kudüs kavramı Orta Çağ'da sürekli değişime uğramış ve Stroumsa'nın ifade ettiği "kutsal yerlerin çoğaltılması ile Kudüs'ün çeşitli Avrupa şehirlerine bir Ortaçağ dönüşümü" fikrinde kendini gösterdiği gibi birden fazla Kudüs kavramının tam olarak gelişmiş halini doğurmuştur.⁷³⁴

Bu yüzden, Kudüs'le kıyaslandığında, Smith, Konstantinopolis'in ritüel merkezi olarak yeniliğini vurgulamaktadır.⁷³⁵ Sarah Bassett, erken dönem Konstantinopolis'teki kamusal heykel sergileri üzerine yaptığı yeni bir çalışmada, şehrin tam anlamıyla entelektüel bir inşa olduğu, bilinçli veya hatta öz bilinçli bir şekilde tarihsel, efsanevi ve

⁷³¹ E.F. Brightman, "The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Liturgy," *Journal of Theological Studies*, no. 9, (1908): 248-67 ve 387-97.

⁷³² Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 281.

⁷³³ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 205.

⁷³⁴ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 206.

⁷³⁵ Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (University of Chicago Press, 1987), 22.

dini olarak yankı uyandıracak şekilde tasarlandığı vurgulanmaktadır.⁷³⁶ Örneğin toplamda 476 farklı azize ait en az 3.600 kutsal emanetin varlığı kayıt altına alınmıştır ve bunların çoğu dışarıdan getirilmiştir.⁷³⁷ Ousterhout, Konstantinopolis ile Kudüs'e yönelik kutsallık algılarını karşılaştırdığı makalesinde, Konstantinopolis'in "ithal kutsallığının" başlangıcını, Constantinus tarafından kendi mezar yeri olarak inşa edilen Havariyyun Kilisesi'ne kadar götürmektedir.

Bu kilisenin erken dönem mimari tarihi ve kutsal emanetlerin geliş tarihi hâlâ tartışmalı olsa da, V. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, kilise çarmıh şeklinde inşa edilmiş bir bazilikaya ve ona bitişik, merkezi planlı bir mozoleye sahiptir; bu mozolede Constantinus'un mezarı bulunmaktadır. Bu bazilikada, on iki havariyi temsil eden on iki *theka* bulunmakta ve bunlara, farklı yerlerden getirilen Aziz Timoteos, Aziz Andreas ve Aziz Luka'nın kalıntıları eklenmiştir.⁷³⁸ Ousterhout, Iustinianus döneminde yeniden inşa edilip, XV. yüzyılda tamamen yıkılmasına rağmen, bu erken dönem yapının verdiği en önemli mesajın çok açık olduğunu ifade ederek şöyle demektedir: "Kutsal emanetlere sahip olan herhangi bir kilise bir şehitlik (*martyrium*) olabilir; herhangi bir kilise bir hac merkezi hâline gelebilir."⁷³⁹ Nitekim sonunda, bu kutsal emanetler, Hipodrom'un yanında, V. yüzyılda Antiochos Sarayı'nın kullanılan alanına inşa edilen ve Azize Euphemia'ya adanan yeni bir kiliseye yerleştirilmiştir. Bu değişimin tam olarak ne zaman gerçekleştiği belirsiz olsa da, Euphemia Hipodrom'un yanına yerleştikten sonra, mezarlar ve mozoleler kilisenin etrafına eklenmiş, böylece onun kültü daha da güçlenmiştir.⁷⁴⁰ Blaauw'a göre de, Stilit ile ilgili aktarımda yapılan "ikinci Kudüs" nitelemesi "kesinlikle abartılıdır", çünkü ona göre, "Yeni Roma'nın Eski Roma'ya kıyasla elle tutulur zayıflığı tam olarak önemli şehit mezarlarının eksikliğidir. Konstantinopolis'in bir hac merkezi ve bir *loca sancta*⁷⁴¹ yeri olarak sistematik bir şekilde geliştirilmesi yalnızca Komnenos (hanedanlığı) döneminde (1081-1185) gerçekleşmiş gibi görünmektedir."⁷⁴² Blaauw ayrıca, Kudüs, Roma ve Konstantinopolis arasındaki kült geleneklerinin etkileşiminin

⁷³⁶ Bkz: Sarah Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, (Cambridge University Press, 2004).

⁷³⁷ Ousterhout, "The Sanctity," 284.

⁷³⁸ Ousterhout, "The Sanctity," 284.

⁷³⁹ Ousterhout, "The Sanctity," 284.

⁷⁴⁰ Ousterhout, "The Sanctity," 285.

⁷⁴¹ Kutsal yer.

⁷⁴² Ousterhout, "The Sanctity", 146.

açık olduğunu söyleyerek, “ancak özellikle yedinci yüzyıldan önce, kesin neden ve etki örüntülerinde neredeyse izlenemez.” demektedir.⁷⁴³

Buna karşılık Kudüs, daha önceki bölümlerde de ifade ettiğim gibi, Hz. İsa’nın yaşamına ve ölümüne doğrudan tanıklık ettiği için benzersiz bir kutsallığa sahiptir. Denildiği gibi, “Hristiyan Kudüs’te kutsallık, coğrafyaya işlemiştir, özellikle de Mesih’in Çilesi (Passion) ile ilişkilendirilen mekânlara. Her *locus sanctus* (kutsal mekan), olayın gerçekleştiği yere tam olarak sabitlenmiş ve Hristiyan pratiğinde anıtsal bir çerçeveye ve anma ritüeline sahip olmuştur.”⁷⁴⁴ Smith’in de açıkladığı gibi, “Bir yerin belirli olması, anmanın ortaya çıkmasını ve devam etmesini sağlamaktadır.”⁷⁴⁵

Tüm bunlar düşünüldüğünde, Konstantinopolis’e yönelik “İkinci Kudüs” veya doğrudan “yeni Kudüs” tanımlandırılması, sebebi her ne olursa olsun, aslında, semavi Kudüs anlamındaki sembolik Kudüs’ü tasvir etmektedir. Zira, Konstantinopolis’in, kutsallığın sembolik bir ifadesi olarak “İkinci Kudüs” olarak nitelendirilmesi, teolojik açıdan bir zemine sahip değildir. Bu ifadeler, Yeni Ahit’teki “semavi Kudüs” tabirlerinin yorumlanmasıyla ilgili bir durumdur. Semavi Kudüs, erken Hristiyan dünyada kutsallığın bir diğer adı olarak kullanılmaktadır ve semavi olan Kudüs’ün aslında fiziksel bir mekanı yoktur. Bu anlayışa göre, nasıl fiziksel Kudüs Constantinus’un hafıza merkezlerini yeniden canlandırmasıyla semavi Kudüs’le birleşip, yeni Kudüs olmuşsa, Konstantinopolis de sahip olduğu kutsal dinamikler aracılığıyla ikinci bir semavi Kudüs hüviyeti elde etmiştir.

Hristiyan dünyada, en azından, Kudüs’le birlikte “kutsal” görülen bir diğer bölgelerden olan Mısır çölleri, Hz. İsa ve ailesinin yürüdüğü hafıza mekanına ve Roma, havari Petrus’un yaşam izlerine sahipken, Konstantinopolis’te böyle bir hatıra mekanı dahi bulunmamaktadır. Konstantinopolis’in, 324-330 yılları arasında imparator Constantinus tarafından imparatorluk başkenti olarak yeniden inşa edilmesinden önce, önemli bir Hristiyan tarihi yoktur; hatta, Constantinus öncesinde kayda değer bir tarihi bile yoktur. Ayrıca, döneme dair hiçbir kaynak, bu algıların -ne VI. yüzyılda ne de VII. yüzyılda-, özellikle manastır ve hac faaliyetlerinin hareketliliği açısından Kudüs’ün, kutsallığının fiziksel olarak deneyimlenmesinin ve sürdürülmesinin önüne önemli bir set koyduğunu gösterecek herhangi bir değişimden bahsetmemektedir. Dolayısıyla,

⁷⁴³ Blaauw, “Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome,” 153.

⁷⁴⁴ Ousterhout, “The Sanctity,” 281.

⁷⁴⁵ Smith, *To Take Place*, 22.

Konstantinopolis'in yeni veya ikinci Kudüs olarak görüldüğüne dair herhangi bir bilgiye hagiografların dışında hiçbir kaynakta rastlanmamakta ve doğrudan böyle bir ifadenin kullanımı hiçbir resmi kaynakta yer almamaktadır. Hatta bazı tarihçiler tarafından resmi devlet ideolojisinin, Konstantinopolis'i "semavi Kudüs ile bir tutmaya veya Hristiyan imparatorluğunun resmi kutsal bölge olan dünyevi Kudüs pahasına Konstantinopolis'i kutsallaştırmaya yönelik herhangi bir girişimden dikkatle kaçındığı" iddia edilmektedir.⁷⁴⁶

Burada asıl önemli olan, kısmi de olsa Konstantinopolis'in ikinci ve yeni Kudüs olarak birtakım söylemlerde yer bulması, Kudüs'ün dünyevi dini kimliğinin otoritesine zarar verip vermediği sorusudur. Bir taraftan Kudüs içerisinde gerçekleşen isyanların neticesindeki dini mabedlerin yıkımı ve hac yolcularının zarar görmesine, diğer taraftan Konstantinopolis'in kutsal mabed ve kalıntılara gittikçe daha fazla ev sahipliği yapıyor olmasına rağmen, bu söylemler bize aksine Kudüs'ün hala devam eden merkezi dini otoritesinin varlığını kanıtlamaktadır. Zira bu kabullere göre, Konstantinopolis, artan rölik sayısı, görkemli kiliseleri ve gelişen manastır hayatıyla hala birincisine atıfla, ikinci veya yeni yani semavi Kudüs ideasının yeni bir toprakta tanımlandığı bir "Kudüs" olarak tanımlanmaktadır.

3.3.3. Iustinianus ve Kudüs

Doğu Roma İmparatorluğu'nun en parlak devrine öncülük eden, kendisinden sonraki imparatorluk tarihi boyunca kalıcı etkiler bırakan bir dizi mimari ve kültürel gelişmelere liderlik etmiş ve en önemli başarılarından biri Roma yasalarını kanunlaştırmış olan imparator Iustinianus'un, (527-565), imparator Constantinus ve Prenses Eudocia'dan sonra Kudüs'ü Hristiyan bir merkez yapan en önemli üçüncü isim olduğu kabul edilmektedir. Kudüs'te ve tüm Filistin'de yürüttüğü mimari faaliyetler ve Kudüs'ü içine alan Filistin bölgesi için çıkardığı birtakım yasalar Kudüs'ün dini statüsünü içine alan önemli bazı ekonomik ve politik sonuçlar doğurmuştur. Bu faaliyetlerin ardındaki motivasyona bakıldığında ise, tıpkı Constantinus'ta olduğu gibi, imparatorun hem dini hem de politik birtakım amaçlarının birbirine mezcolduğu sonucuna çıkılabilir. Nitekim daha önce de bahsettiğim üzere, Geç Antikçağ dünyasında, din ve politika birbirinden bağımsız meseleler değildir.

⁷⁴⁶ Paul Magdalino, "The Church of St John the Apostle," 273.

Constantinus'un, nasıl kutsal toprak ideası ile dinin idare altına alınması ve kilisenin birleştirilmesi gibi bir gayesi var idi ise, Iustinianus'un da, -özellikle Kadıköy tartışmaları ile daha da gerilmiş mezhepsel çatışmalarına bir çözüm olarak- bir kilise birliği inşa etmek ve inanç yapısına bir standart getirmek gibi açık bir amacı bulunmaktadır.⁷⁴⁷ Dinin idaresi ve inancın birleştirilmesi ile ilgili doğrudan yürütülen tüm politikalar, dolaylı olarak imparatorluğun toplumsal huzuru ve devletin siyasi hakimiyetinin gücü adına da oldukça belirleyicidir. Kaçar'ın ifade ettiği gibi, "Birleşik Roma İmparatorluğu fikrini fiilen son kez yaşatmaya çalışan Iustinianus ve dönemi, (527-565), bugünden bakıldığı zaman, özellikle dört noktada kendini göstermektedir: savaşlar, yasalar, inşaat faaliyetleri ve din tartışmaları."⁷⁴⁸ Aralarından Kudüs'ün dini kimliğine daha fazla etkisi bulunan yasa ve inşaat faaliyetlerini yakından incelemek, özellikle Kadıköy karşıtı ve Sâmirîler isyanlarının neticesinde sarsılan Kudüs'ün dini konumu ve fiziksel kutsiyeti üzerinde bir etki sahibi olup olmadığını görmek adına önemlidir. Özellikle imparatorun "kutsal topografya"da yürüttüğü inşaat faaliyetlerinin Kudüs'teki en görünür etkisi, bir önceki yüzyıla nispetle, hac ve manastır faaliyetlerinde gözlemlenen büyük orandaki artıştır. Bununla beraber, bir taraftan *Novel 103* yasasının Filistin'e getirdiği özel ayrıcalık ve diğer taraftan Konstantinopolis'i "ikinci Kudüs" tartışmalarına dahil eden görkemli Ayasofya Kilise'sinin inşası, Iustinianus döneminin Kudüs adına anlaşılması gereken diğer önemli gelişmelerindendir.

3.3.3.1. *Novella 103: Palestina Prima'ya Verilen Ayrıcalık*

İmparator Iustinianus'un, *Digesta* ya da *Pandectae*, *Institutiones* ve *Novellae* ve imparator Hadrianus'tan (117-138) beri gelen imparatorların yapmış oldukları tüm kanunları birleştiren *Codex Iustinianus* ile birlikte derleyip yayınladığı tüm kanunlar, XVI. yüzyıldan itibaren *Corpus Iuris Civilis* ismiyle anılan Roma Hukuku'nu oluşturmaktadır. Özellikle 534 ile 565 yılları arasında yayınlanan birtakım yeni yasalar ile II. Iustinus ve II. Tiberius tarafından çıkarılan kanunların eklenmesiyle oluşan *Novellae* yani 'Yasalar', Kudüs adına önemli kararlar içermektedir. *Novellae*'nin Kudüs'ü içine alan en önemli yasalarından olan 103. Yasası, VI. yüzyılın ilk yarısında, Caesarea'nın başkentliğini yaptığı ve Kudüs'ü içine alan, Birinci Filistin, *Palestina*

⁷⁴⁷ Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon," 310.

⁷⁴⁸ Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon," 307.

Prima, bölgesinin imparatorluk nezdindeki önemini ve Sâmirîler isyanlarının bölgedeki sonuçlarının ciddiyetini göstermesi adına önemlidir.

Geçmişteki tek eyalet yönetiminin aksine, Filistin'in 3 eyalete ayrılmasıyla⁷⁴⁹ ne kadar sıradan bir pozisyona düştüğü vurgulanan yasanın ilk kısmında, Birinci Filistin'e, onurunu yeniden yüceltecek bir ayrıcalık verildiği ilan edilmektedir:

Bize, Birinci Filistin'in başkenti ve en önemli şehri olan Sezariye Metropolü'nün de daha büyük bir onuru hak ettiği düşüncesi geldi. Daha önce düşük seviyede olup güçlü bir hareket kabiliyeti olmayan diğer eyalet valiliklerini yükselterek onlara ya "spectabiles" unvanını vererek ya da maaşlarını, yardımcılarını ve personelinin gelirlerini artırarak, ayrıca temyiz davalarını dinleme hakkı tanıyarak ve daha birçok şekilde onurlandırarak daha yüksek bir konuma getirdik. Bazılarına prokonsüllük, bazılarına "comites" (kont) unvanı, bazılarına ise "praetores" veya "moderatores" unvanı verdik. Böylece, kendi dönemimizde sürekli yeni bir ayrıcalık tasarlayarak bu bölgeyi yeniden canlandırdık.⁷⁵⁰

"Caesarea'nın büyük ve değerli bir eyaletin başkenti olduğunu da görüyoruz" diyerek devam eden yasada, eyaletin içinde barındırdığı Kudüs şehri kastedilerek, "bu eyalet, büyük vergi gelirleri ve sadakatiyle çağdaş imparatorluğumuza büyük bir itibar kazandırıyor. Göz alıcı şehirleriyle, bilgili ve rahiplikte üstün vatandaşlarıyla öne çıkıyor ve en önemlisi, bu eyalet, Evrenin Yarattıcısı, Tanrı'nın Kelamı ve tüm insanlığın Kurtarıcısı olan Rabbimiz İsa Mesih'in yeryüzünde görüldüğü ve bizlere ait olanı kendi kıldığı yerdir" denilmiştir.⁷⁵¹

Bununla birlikte, ardından bölgenin önemini daha da kanıtlamak adına kullanılan "Yunanistan'dan göçen Strato tarafından kurulduğundan bu yana her zaman önemli"⁷⁵² ifadesi, Kudüs'ü içine alan Birinci Filistin bölgesinin kıymetini antik çağlardan bu yana korunuyor olduğunu göstermek içindir. Özellikle, bu önemin ifade edilmesinden sonra, "O halde bu vilayeti prokonsül statüsüne kavuşturarak ve makam sahibine prokonsül pozisyonu ve unvanı vererek nasıl onurlandırmayalım?"⁷⁵³ denilerek, mor bordürlü bir cübbe giymesi salık verilmiş ve bölge yöneticisi tam yetkili bir prokonsül yani vali

⁷⁴⁹ VI. yüzyılın sonlarına doğru Filistin bölgesi genişletilerek üç ayrı eyalete ayrılmıştır: Başkenti Caesarea olan *Palaestina Prima*, başkenti Scythopolis (günümüzde Beysan) olan *Palaestina Secunda*, ve başkenti Petra olan *Palaestina Salutaris*. Bu dönemde eyalet sınırlarında bazı bölgesel değişikliklerin meydana geldiği anlaşılmakla birlikte, bu değişimlerin tam niteliği ve kronolojisi kesin olarak belirlenememektedir.

⁷⁵⁰ *Novella* 103

⁷⁵¹ *Novella* 103

⁷⁵² Miller ve Sarris'e göre, Justinian burada Kudüs'e sahte bir Greco-Romen soyağacı sağlamaya çalışmaktadır. Bkz. (David J.D. Miller ve Peter Sarris, *The Novels of Justinian*, (Cambridge University Press, 2018), 680.)

⁷⁵³ Miller ve Sarris, *The Novels of Justinian*, 681.

yapılması istenmiştir. Böylece kendisine bütün askerler ve kendisine bağlı şehirler üzerinde bir hakimiyet verilerek bölgedeki her türlü özel ve kamu davasını yargılayacağı ve vergi tahsilinde bulunacağı ilan edilmiştir.⁷⁵⁴

484-573 yılları arasında gerçekleşen Samiri isyanlarının en önemlilerinden hemen sonra çıkartılan bu yasada, Kudüs'ü içine alan bölgenin önemine yönelik yapılan bu övgü dikkat çekicidir. Burada, Kudüs başta olmak üzere “kutsal” topografyanın, Hz. İsa'nın “yeryüzünde görüldüğü” bölge olması, “bilgi dolu ve rahiplikte seçkin iyi vatandaşlar yetiştirmesi” ve “vergilerinin büyüklüğü ve olağanüstü sadakati” ile imparatorluk açısından kıymeti vurgulanmıştır. Denildiği gibi,

Bu anayasanın açıkça ortaya koyduğu gibi, Filistin üç nedenden dolayı imparatorluk için özel bir öneme sahiptir: Birincisi, İncil'deki Kutsal Topraklar'ın sembolik önemi; ikincisi, Flavian hanedanının yükselişi bağlamında Roma tarihinde oynadığı rol; ve üçüncüsü, şarap ve zeytinyağı üretiminde uzmanlaşmış canlı tarım ekonomisinden toplanabilecek vergi gelirleri.⁷⁵⁵

Bu yasaya göre, en temelde, imparatorluk nezdinde Kudüs'ün, dini önemini koruduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan asıl nokta, kutsal toprakların öneminin yanı sıra, vergi potansiyeli ve vatandaşları itibariyle de Birinci Filistin bölgesinin övülmüş olmasıdır. Birinci Filistin'in, yalnızca sahip olduğu kutsal hafıza mekanları ve iyi rahipleri itibariyle değil, vergilerini dolgun şekilde ödeyen ve devlete sadık sakinleri itibariyle de övülmüş olması, imparatorun bölgeye ilgisinin, kutsallıkla beraber ekonomik ve politik kaygılarla var olduğunu göstermeye yetmektedir. Zira bir taraftan Perslerle bir dizi savaşlar devam ederken, devletin ihtiyaç duyduğu ekonomik sermaye kaynağı ve sınır bölgesindeki toplumsal istikrarı temin edecek sadakatin övülerek pekiştirilmesi oldukça anlaşılırdır. Bu açıdan Kudüs'ü içine alan birinci Filistin bölgesinin, imparatorluk nezdinde, aynı zamanda doğu sınırında bir karakol görevi gördüğü düşünülmektedir desek yanlış olmayacaktır.

Bununla birlikte, bir diğer dikkat çekici nokta, böyle bir yasayla birinci Filistin bölgesinin İkinci Filistin bölgesi üzerinde birtakım idari sorumluluklara sahip olmasıdır. Çünkü bu yasa itibariyle, İkinci ve Üçüncü Filistin'in (*Palestina Secunda* ve *Palestina Tertia*) komşu vilayetlerine göre Birinci Filistin (*Palestina Prima*)'ne idari bir ayrıcalık

⁷⁵⁴ Miller ve Sarris, *The Novels of Justinian*, 681.

⁷⁵⁵ *Novella* 103

verilmektedir. Burada, Birinci Filistin için ayrıca önemli olan, yasanın devamında valiye yönelik ifade edilen sorumluluklar kısmındadır:

Ayrıca, valinin şehirlerde düzeni sağlaması ve toplumsal huzursuzlukları önlemesi gerekmektedir. Daha önce eyalet, özellikle dini anlaşmazlıklar nedeniyle karmaşa içindeyken, onun yönetimi altında barış sağlanmış ve her türlü huzursuzluk giderilmiştir. Eğer yeniden böyle bir durum ortaya çıkarsa, vali bunu bir kez daha çözmekle yükümlüdür. Özellikle İkinci Filistin bölgesine seyahat ederek oradaki karışıklık nedenlerini ortadan kaldırmalıdır. -özellikle orada, çünkü orasının hiçbir önemsiz sonucu olmayan çok sayıda kargaşanın yeri olduğunu gözlemliyoruz.⁷⁵⁶

Yasadaki bu cümlelere göre, valiye verilen ayrıcalığın bir diğer sebebinin, eyaletin dini anlaşmazlıklardan ötürü kargaşa içinde olması durumu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, hemen ardından, bölge yöneticisinin eğer böyle bir durum yani isyan tekrarlanırsa, bunun için İkinci Filistin’i gezmek ve huzursuzluğun nedenini çözmek için görevlendirildiğinin ilan edilmesi ve sonrasında “İkinci Filistin” ifadesine yapılan özel vurgu, Samiri isyanlarının bölgede oldukça önemli sonuçlara sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Yasada sadece İkinci Filistin için vurgulanan “eğer böyle bir şey (isyan) tekrarlanırsa...” ifadesi, yeni bir isyan potansiyeli taşıyan bu gerginliğin açık bir göstergesidir. Nitekim, “özellikle orada, çünkü orasının hiçbir önemsiz sonucu olmayan çok sayıda kargaşanın yeri olduğunu gözlemliyoruz.” şeklinde ifade edilen ikinci Filistin bölgesi vurgusunun, Iustinianus döneminde Sâmirîlerin en kanlı isyanı olan Julianus (Ben Sahir) liderliğindeki 529’daki isyanın gerçekleşmesinde, İkinci Filistin’in başkenti olan Beysan, *Scythopolis* şehrinin önemli bir yer tutması ve isyanda en çok bu şehrin zarar görmesinden dolayı olmasıdır. Aynı zamanda bölgenin güvenliğinin, Sâmirîlerin 529’daki isyanlarından sonra, Perslerle ittifak halindeki Arap kabilelerinin Filistin topraklarına baskın yapma ihtimali nedeniyle de tehdit altında olduğu bilinmektedir. Bu sebeple, yasa, imparatorluk kontrolünü Kudüs de dahil olmak üzere eyaletin büyük bölümünü kapsayan Birinci Filistin üzerinde tutarak, isyanların en çok zarar verdiği bölge olan İkinci Filistin’i koruma altına almaya çalışılmaktadır.

Sonuç olarak, bu yasa ile, Kudüs’ü içine alan Birinci Filistin bölgesinin dini önemi politik olarak tekrar perçinlenmiş ve sosyal ve ekonomik düzeni sağlama potansiyeli de açığa çıkmıştır. Böylece, Iustinianus, bu yasayla, birtakım kalıcı değişikliklere giderek hem vergileri tek elden toplayacak hem de bölgede istikrarı sağlayacak güçlü bir idari

⁷⁵⁶ *Novella* 103

merkez oluşturmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, birinci Filistin, özellikle Kudüs'ün dini ve ekonomik önemi kullanılarak, bölgede imparatorluk hakimiyetinin kendisiyle sağlanacağı güvenli bir liman ilan edilmiştir. Şüphesiz ki bu, bölgenin önemini siyasi, ekonomik ve dini açıdan bir kez daha kuvvetlendirir niteliktedir.

Peki bu politik ve dini perçin, Sâmîrîler isyanındaki yıkımın getirdiği Kudüs'ün dünyevi kutsiyetine yönelik kısmen de olsa gözden düşüşü telafi etmiş midir? Bunu anlamak için, yasanın ardından bölgeye yönelik hac ziyaretlerinin ve manastır faaliyetlerinin isyan dönemine oranla nitelik veya nicelik olarak artış gösterip göstermediğine bakmak gereklidir. Yine de, kesin olan şudur ki: Iustinianus'un bu yasası, temin etmeye çalıştığı iç istikrar ve ekonomik sermayeyi bölgede devlete sağlamış olsa da, bunların hiçbiri bölgeye yönelik Pers saldırılarını engelleyememiştir.

3.3.3.2. Ayasofya: Süleyman Mabedi'nin halefi mi?

Iustinianus tarafından üçüncü ve son kez inşa ettirilen ve Geç Antikçağ'ın en önemli yapılarından olan Ayasofya Kilisesi, aynı zamanda Konstantinopolis'in "İkinci Kudüs" olarak adlandırılmasının ardındaki en önemli bir diğer yapıtıdır. Iustinianus'un başkentin en büyük ve en kutsal kilisesi olarak inşa ettirdiği bu görkemli yapının adı, yüzyıllar boyunca hem Yahudi Kudüs'ün en önemli tapınağı olan Süleyman Mabedi hem de Hristiyan Kudüs'ün en önemli kilisesi olan Kutsal Kabir Kilisesi ile rekabet tartışmalarında anılmıştır.

İlk olarak IV. yüzyılda Constantinus tarafından inşa ettirilen birinci ve V. yüzyılda II. Theodosius tarafından inşa ettirilen ikinci yapı, yangın ve isyanların neticesindeki yıkım nedeniyle yok olmuştur. Üçüncü ve günümüzdeki varlığını çoğunlukla koruyan Ayasofya ise, aynı yere Iustinianus tarafından 532-537 yılları arasında inşa edilmiştir. Iustinianus dönemi yapılarına dair bize en ayrıntılı bilgileri veren Procopius, Ayasofya'nın inşasına dair şöyle aktarmaktadır:

Tanrı, bu tapınağın nasıl bir güzellik nesnesine dönüşeceğini önceden görerek bu saygısızlığı gerçekleştirmelerine izin verdi. O sırada tüm kilise kömürleşmiş bir harabe yığınıydı. Fakat kısa bir süre sonra İmparator Iustinianus o kadar iyi bir kilise inşa etti ki, eğer birisi yanmadan önce, şu anda gördüğümüz binanın bir tür modelini göstererek, Hristiyanlara kilisenin yıkılmasını ve onun yerine buna benzer bir kilisenin yaptırılmasını isteyip istemeyeceklerini sorsaydı, bana öyle geliyor ki, yapının bugünkü haline

dönüştürülebilmesi için kiliselerinin bir an önce yıkıldığını görmek için dua ederlerdi.⁷⁵⁷

diyerek kiliseye olan hayranlığını ifade eden Procopius, bu hayranlığı biraz daha arttırarak, “Ne zaman biri bu kiliseye dua etmek için girse, herhangi bir insan gücü veya becerisiyle değil, Tanrı’nın etkisiyle bu işin çok ince bir şekilde döndürüldüğünü hemen anlar...O’nun çok uzakta olamayacağını, özellikle seçtiği bu yerde yaşamayı sevmesi gerektiğini hisseder”⁷⁵⁸ demektedir. Bu ifadeleriyle, kiliseyi henüz inşa sürecindeyken oldukça kutsayan Procopius, kiliseyi inşa etmek için, Iustinianus’un tüm dünyadan zanaatkarları topladığını vurgulamaktadır.⁷⁵⁹ Dokuzuncu veya onuncu yüzyıla tarihlenen ve yarı efsanevi bir anlatı olan Diegesis’de ise, yapının tuğlalarının şu ayetle damgalandığı aktarılmaktadır: “Tanrı onun ortasındadır, asla sarsılmayacaktır.”⁷⁶⁰

Kaynaklarda geçen bu ifadelerin bir yorumu olarak “Iustinianus’un Ayasofya’sı, “semavi Kudüs”ü, “Tanrı’nın Tahtı”nı, Kudüs Tapınağı’nı ya da büyük olasılıkla üçünü birden çağrıştırıyor olabilir”⁷⁶¹ denilmektedir. Gerçekten de Ayasofya’nın Iustinianus dönemindeki inşasıyla birlikte, Hristiyan dünyası, Kutsal Kabir Kilisesi’nden daha etkileyici ve görkemli bir yapıya ve daha önce hiç benzeri görülmemiş bir mabede sahip olmuştur. Bu sebeple, Iustinianus’un, röliklerle kutsiyet kazanmaya başlayan Konstantinopolis’i, Ayasofya’yı inşa ederek kutsallıkta bir adım öteye taşıdığı açıktır. Ama daha önemli olan, Ayasofya’nın Kudüs ile kurduğu düşünülen bu sembolik anlamdır.

Constantinus’tan itibaren kiliselerin kutsallığının, sahip olduğu röliklerin ve adandığı azizlerin varlığına oranla biçildiği düşünüldüğünde, genel kabulün aksine, Ayasofya, Iustinianus tarafından doğrudan Hz. İsa’ya adanarak inşa ettirildiği andan itibaren “kutsal” kabul edilmiştir. Üzerine yazılan methiyeler, şiirler ve kilise ve siyasi tarihlerde yer alan yukarıdaki gibi aktarımlardan anlaşıldığı üzere, Iustinianus, Ayasofya’yı herhangi bir azize adamadan, doğrudan Hz. İsa’ya adadığını ilan ederek⁷⁶² bağımsız bir kutsal mekan inşa ettirmiştir. Hatta diğer kiliselerde, içerisinde barındırdığı kutsal kalıntılara atfedilen kutsal iyileştiricilik, Ayasofya’da, bizzat, Iustinianus

⁷⁵⁷ Procop. *Aed.*, 1.i.20-24

⁷⁵⁸ Procop. *Aed.* 1.i.57-65

⁷⁵⁹ Procop. *Aed.* 1.i.57-65

⁷⁶⁰ Mezmurlar 45; “The Sanctity”, 289.

⁷⁶¹ Ousterhout, “New Temples and New Solomons”, 240.

⁷⁶² Yapının ana kapısının üst kısmında yer alan imparatorun mabedi Hz. İsa’ya adadığını tasvir eden mozağin taşıdığı anlam itibarıyla.

tarafından yaptırılarak kilisenin kapısına konulan ve değerli taşlarla süslenen büyük haça verilmiş ve bu haçın, tıpkı kutsal rölikler gibi, iblisleri kaçırma özelliğine sahip olduğuna inanılmıştır.⁷⁶³

Ancak yine de Ayasofya'nın içerisinde yer alan bazı gizli bölmelerde, -bazı iddialara göre “kutsal haç”ın bazı parçaları da dahil olmak üzere- birtakım röliklerin saklandığı birçok kronik yazarı tarafından kabul edilmiştir. İlgili olarak Iustinianus'tan önce, Ayasofya 415 yılında yeniden inşa edildiğinde, Hz. Yusuf ve Vaftizci Yahya'nın babası Zekeriya'nın “kutsal” emanetleri temel atma töreninde yapının temeline yerleştirdiği ancak, bu emanetlerin hiçbir zaman özel bir öneme sahip olmadığı ve ilk Ayasofya'nın, belirli bir yeri veya belirli bir olayı anmak için inşa edilmediği söylenmektedir.⁷⁶⁴ Fakat denildiği gibi, böylesine önemli bir yapıda bulunan kutsal emanetlerin olağanüstü azlığı dikkate alınmalıdır: Ayasofya'da kutsal emanetlerin bulunduğu dair herhangi bir raporun neredeyse hiç bulunmuyor olması değil, aynı zamanda yabancı ziyaretçilerin Ayasofya'da herhangi bir önemli kutsal emanetin varlığına dair bir teyitte bulunmaması da bu eksikliğin işaretini vermektedir.⁷⁶⁵ Peki ne oldu da Ayasofya Iustinianus tarafından son kez inşa ettirildiğinde birden kutsallık kazandı?

Bu sorunun cevabı Ayasofya'nın Kudüs ile kurduğu düşünülen sembolik anlamda saklı olmalıdır. Zira imparatorlukta büyük kiliselerin çoğunun IV. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar önemli kutsal kalıntılara sahip olduğu düşünüldüğünde, -Iustinianus'un görkemli bir şekilde üçüncü kez inşa ettirdiği andan itibaren- tüm Roma kiliselerinin en ünlüsü olan Ayasofya kendisini neden röliklerden mahrum bırakmıştır?⁷⁶⁶ Buna cevap olarak “Hristiyanlaşmış imparatorluğun, Yeni İsrail ile özdeşleştirilmesinin bir sonucu olarak, Ayasofya'nın Kudüs'teki Yahudilerin tapınağının halefi olarak görülmesi, burada bedensel kutsal kalıntıların neden kabul edilemez olduğunun bir göstergesi olabilir”⁷⁶⁷ denmektedir. Özellikle, Yahudi kültürünün cesetleri temiz görmüyor olmadığı düşünüldüğünde benzeri bir yaklaşımla, “Tanrısallığın olası mesken yeri bile cesetlerin veya ceset parçalarının varlığıyla nasıl kirletilebilir?”⁷⁶⁸ şeklinde düşünülmüş olabilir.

⁷⁶³ John Wortley, “Relics and the Great Church” *Byzantinische Zeitschrift* 99, No. 2 (2007): 639-640, <https://doi.org/10.1515/BYZS.2006.631>.

⁷⁶⁴ Ousterhout, “The Sanctity,” 286.

⁷⁶⁵ Ousterhout, “The Sanctity,” 636.

⁷⁶⁶ Ousterhout, “The Sanctity,” 637.

⁷⁶⁷ Ousterhout, “The Sanctity,” 646.

⁷⁶⁸ Ousterhout, “The Sanctity,” 647.

Peki Ayasofya gerçekten Yahudilerin tapınağının halefi olarak görülmüş müdür? Buna gösterilebilecek en büyük kanıt, bizzat imparator Iustinianus'un Ayasofya'yı tüm görkemiyle inşa ettirdikten sonra, "*Enikesa se Solomon!*" yani "Süleyman seni geçtim!"⁷⁶⁹ demiş olmasıdır. Yeni kilisenin hem büyüklük hem de güzellik olarak Kudüs Tapınağı'nı yani Süleyman Mabedi'ni geride bırakması ve -her ne kadar hakkında tartışmalar söz konusu olsa da- Iustinianus'un Ayasofya'nın tam karşısında Hz. Süleyman'a atfettiği düşünülen bir heykel diktirmesi⁷⁷⁰ bu bağın varlığını güçlendirmektedir. Ayrıca Iustinianus'un Ayasofya'ya ilk girişinde, Yahudi geleneklerine benzer şekilde mabede girişinden önce forumda birçok hayvanı kurban ettirmesi⁷⁷¹ bu tezi kuvvetlendirmektedir. Ancak bana kalırsa Iustinianus'un "Süleyman seni geçtim!" demesi kadar önemli olan bir diğer husus, *kontakion* denilen VI. yüzyıl Ortodox ilahilerinin bir kısmında her iki yapının sıklıkla karşılaştırıldığı ve özellikle Corippus'un *In laudem Iustini*'sinde, açıkça "Süleyman'ın Tapınağı'nın tasviri şimdi sussun" şeklinde bir ifadenin yer almasıdır.⁷⁷²

Bu ilişkiyi, din ve imparatorluk gücü bütünlemesi içinde incelediğimizde, Iustinianus'un Hz. Süleyman'a yaptığı bu atıfla, bilinçli bir şekilde "imparatorluk kilisesi inşası bağlamında güçlü ve kalıcı bir topos"⁷⁷³ kurduğu anlaşılmaktadır. Yani Konstantinopolis'in Kudüs ile ilişkilendirilmesinin altında yatan en büyük mesele, başkent olan bir şehrin dini otoriteyi elde ettiğinde, imparatorluk hakimiyet ve gücünün de bundan beslenecek olması olarak görülmektedir. Zira "...seni geçtim" ifadesinin ardında, yalnızca mabedlerin birbirine fiziki bir üstünlüğü değil, mabedler üzerinden tanımlanan dini otorite ile kendini ilişkilendiren politik otoritenin de varlığı yatmaktadır. Denildiği gibi, "tıpkı Constantinus'un şehrinin anlamı bilinçli olarak inşa edildiği gibi, Iustinianus'un Ayasofya'sının anlamı da bilinçli olarak oluşturulmuştur."⁷⁷⁴ Nitekim Geç Antik çağda dini otorite ve politik hakimiyet birbirinden bağımsız unsurlar değildir. Hatta, yukarıda da geçtiği üzere, Geç Antikçağ Roma politik hakimiyetinin unsurları incelendiğinde, meşruiyet zemininin önemli ölçüde kendisinden önceki İsrail krallığı ile kurulan ilişkiden alındığı görülmektedir. Guran'ın ifade ettiği gibi,

⁷⁶⁹ Nadine Viermann, "Surpassing Solomon: Church-building and Political Discourse in Late Antique Constantinople", *City of Caesar, City of God* içinde, haz. Klein ve Wienand, 215.

⁷⁷⁰ Viermann, "Surpassing Solomon," 235.

⁷⁷¹ Viermann, "Surpassing Solomon," 216.

⁷⁷² Ousterhout, "New Temples and New Solomons," 242.

⁷⁷³ Viermann, "Surpassing Solomon," 216.

⁷⁷⁴ Ousterhout, "The Sanctity," 290.

Geç antik çağın sosyal ve politik değişimleri boyunca, “Yeni Kudüs”, altıncı ve yedinci yüzyılların artan dinamik jeopolitik önemini perçinlemek adına Roma imparatorluk gücünün İsrail krallığıyla özdeşleştirilmesi ve *basileus* unvanının üstlenilmesiyle birleşti. Birkaç adım, “Yeni Kudüs”ü merkezi bir retorik konuma getirdi: Iustinianus’un saltanatı, Heraklius’un İran’la savaşı ve Kudüs’ün nihai kaybıyla birlikte İslâm’ın yükselişi.⁷⁷⁵

Yine de bu ilişki Iustinianus ile başlamamıştır. Zira Hz. Süleyman’a atıfla pekiştirilen hakimiyet ideası, Iustinianus’tan önce en güçlü şekilde kendisini Prenses Anicia Iuliana’da göstermektedir. Iuliana’nın Konstantinopolis’te inşa ettirdiği Aziz Polyeuktos Kilisesi’ne dair *Palatine Antoloji* kitabında yer alan şiirler, kilise ile Süleyman mabedi arasında kurulan ilk ilişkiye dair ipuçları vermektedir. Şiirde şöyle geçmektedir: “O [Iuliana] tek başına zamanı fethetti ve ünlü Süleyman’ın bilgeliğini aştı, ve Tanrı’ya ulaşmak için çağların kutlayamayacağı şekilde zarif bir ihtişamda ve zengince biçimlenmiş bir tapınak yükseltti.”⁷⁷⁶ Bu itibarla Iustinianus’un Süleyman seni geçtim!” ifadesi, bir kısım modern tarihçiler tarafından, Hz. Süleyman’dan ziyade, Prenses Iuliana’ya atıf olduğu kabul edilmektedir. Nitekim, Ayasofya’nın 537’de adanmasıyla, devasa kubbesi, 525 civarında Anicia Iuliana tarafından inşa edilen ve o dönemde muhtemelen başkentin en büyük tonozlu kilisesi olan Hagios Polyeuktos’un kubbesini bile geride bırakmıştır.⁷⁷⁷ Aziz Polyeuktos, Iustinianus Ayasofya’yı yeniden inşa edene kadar Konstantinopolis’in en büyük kilisesidir ve içinde onun başarısını Hz. Süleyman’inkiyle karşılaştıran bir şiir yazılıdır. Ancak tüm gösterişine rağmen, Polyeuktos Kilisesi, Konstantinopolis’in kutsal mekanları arasında önemli bir yer edinememiş; buna karşın, Ayasofya’daki kutsallık algısı, mimari sembollerden çok büyüklük ve görkem üzerine inşa edilmiştir.⁷⁷⁸

Bu açıdan Iustinianus’un “Süleyman seni geçtim!” ifadesinin doğrudan Prenses Iuliana’ya atıf olduğu kabul edilse dahi, dolaylı olarak bu ifadede yine Hz. Süleyman’a bir atıf söz konusudur. Zira, Iustinianus, bu ifadesiyle; Konstantinopolis’in en büyük ve görkemli kilisesi olan Ayasofya üzerinden, Aziz Polyeuktos Kilisesi’nin inşasıyla Süleyman’ı geçtiği ifade edilen Prenses Iuliana’yı geçtiğini haykırmıştır. İlişkili olarak,

⁷⁷⁵ Petre Guran, “The Constantinople — New Jerusalem at the Crossing of Sacred Space and Political Theology”, *New Jerusalem, Hierotopy and Iconography Of Sacred Spaces* içinde, haz. Alexei Lidov, (Indrik, 2009), 47.

⁷⁷⁶ Viermann, “Surpassing Solomon,” 219.

⁷⁷⁷ Joseph D. Alchermes, “Art and Architecture in the Age of Justinian,” *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* içinde, haz. Maas, 365.

⁷⁷⁸ Ousterhout, “The Sanctity”, 290.

Bardill, her iki yapının “şüphesiz çarpıcı bir siyasi ve dini mesaj iletmek için tasarlandığını” söylemektedir.⁷⁷⁹

Her ne kadar, daha önce Sütunlu Daniel ile ilgili aktarımdaki gibi bazı din adamları, Konstantinopolis’in, fiziksel anlamda yeni ve ikinci bir Kudüs olabileceğini kastetmiş olsalar da, Iustinianus, bu ifadesiyle, doğrudan eski/Yahudi Kudüs ile bir bağ kurmaktadır. Böylece açıkça, Ayasofya üzerinden güç devşiren Hristiyan Konstantinopolis’in, tapınak aracılığıyla değer alan Yahudi Kudüs’ünü geçtiğini ifade etmek istemektedir. Bunu, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşasından hemen sonra eski Yahudi Kudüs’ün karşısına konumlandırılan yeni Kudüs bağlamında okumak gereklidir. Zira daha önce yeni Kudüs bölümünde ifade ettiğim üzere, Eusebius’un yeni Kudüs’le ilgili aktarımında geçen “Eski Kudüs” ifadesi, fiziksel olarak yıkılmış Yahudi tapınağının bulunduğu tepeye karşılık geliyorken, karşısında konumlandırılan ve yeni Kudüs olarak adlandırılan bölge ise Kutsal Kabir Kilisesi kompleksinin bulunduğu alanı ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Iustinianus’un Ayasofya’nın inşasıyla eski Kudüs olan Yahudi Kudüs’üne yaptığı atıf, tıpkı Constantinus’un inşa ettirdiği Kutsal Kabir Kilisesi’nin Yahudi Kudüs’üne yaptığı atıf gibidir. Nitekim, daha önce bahsettiğim üzere, Kutsal Kabir Kilisesi ile yeni Hristiyan Kudüs’ün inşası, eski Yahudi Kudüs’ün hem bir devamı hem de bilinçli bir ayrışması niteliğindedir.

Bu itibarla, daha önce referans verdiğim Kühnel’in yeni/Hristiyan Kudüs ve eski/Yahudi Kudüs ayrımı için ifade ettiği “karşıtlıkla kurulan devamlılık”⁷⁸⁰ kavramı bana kalırsa şimdi de Konstantinopolis ile eski Kudüs arasındaki ilişkide görülmekte ve bu sayede adeta Hristiyan Roma’nın, Yahudi gelenekle kurduğu “karşıtlıkla kurulan devamlılık” ilişkisi, Kutsal Kabir Kilisesi’nden sonra Ayasofya’nın inşası ile perçinlenmektedir. Bu bağlamda, “Kutsal Kabir Kilisesi’nin anlamının bir kısmı da tapınak ile olan ilişkisine dayanmakta; ancak bu iki yapının bağı farklı bir şekilde kurgulanmıştır” denilerek, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşası Süleyman Mabedi’ne bir karşıtlık iken, Ayasofya’nın inşasının bir benzerlik olduğu düşünülmektedir.⁷⁸¹ Bu durumda, sahip olduğu hafıza mekanlarından ötürü, istenilse de herhangi bir yerde inşa edilemeyecek olan Kutsal Kabir Kilisesi, kutsallığını en çok içerisinde barındırdığı hafıza

⁷⁷⁹ Jonathan Bardill, “A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon and the Gilded Ceiling in the Church of St Polyeuktos in Constantinople,” *Social and Political Life in Late Antiquity* içinde, haz. William Bowden, Adam Gutteridge ve Carlos Machado, (Brill, 2006), cilt 3, 339.

⁷⁸⁰ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 59.

⁷⁸¹ Kühnel, *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*, 59.

mekanından alıyorken, Ayasofya ve Süleyman Mabedi, kutsallığını bir *topostan* değil, binanın kendisinden almaktadır. Ousterhout, ilişkili olarak, Roma anlatılarında Ayasofya hakkında söylenmeyenler, söylenenler kadar önemlidir demektedir. Ayasofya Kilisesi'nin inşa edildiği yerle ilgili belirli tarihi olaylar anlatılmamaktadır. Oysa Kutsal Kabir Kilisesi'nde tam tersi bir durum söz konusudur. Orası, tarihi olaylar ve belirli mekansal bağlantılar sayesinde anlam kazanmaktadır.⁷⁸²

Kutsal Kabir Kilisesi'nin binası, içinde barındırdığı “kutsal” mekan ve emanetler nedeniyle kutsal kabul edilmiştir. Ancak Ayasofya, belirli röliklere sahip olduğu için değil, görkemli mimarisi ile bağımsız şekilde kutsanmış ve kutsallığı böyle kabul görmüştür. Hatta bu sebeple, yukarıda bahsettiği üzere, Kutsal Kabir Kilisesi üzerinden Hristiyan Kudüs'ten daha çok, Süleyman Mabedi üzerinden Yahudi Kudüs'e benzetilmiştir. Örneğin, Rus hacılarının Konstantinopolis'e yaptıkları ziyaretlerde, diğer kiliseleri “ziyaret” ettikleri, ancak Ayasofya'yı “tazim ettikleri” anlatılmaktadır.⁷⁸³ Hatta Ayasofya, zamanla, Kudüs'teki Süleyman Mabedi ile ilişkilendirilen birçok kutsal emaneti barındıran bir koleksiyon edinmiş olsa da, bu emanetler yapının mimarisine kıyasla ikincil bir öneme sahiptir.⁷⁸⁴ Gertrude Stein'in Oakland hakkında söylediği gibi, orada bir “orada” yoktur. Şehir kutsal bir karakter kazandıkça, hem semavi hem de dünyevi yönleriyle Kudüs'e benzetilebilirdi, ancak ne onun bir kopyası ne de onun yerini alan bir şehirdir.”⁷⁸⁵

Daha da önemlisi ise, Konstantinopolis'i ikinci/yeni Kudüs yapan yukarıdaki dinamiklerin hiçbirisinin, Kudüs'ü kutsal şehir hatta merkez yapan dinamiklerinin üzerinde belirgin bir düşüşe sebep olduğuna dair birincil kaynaklarda bir aktarım bulunmamasıdır. Böyle bir azalma olsa dahi, Kudüs'ün fiziksel/dünyevi olarak hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit'e ait hatıra alanlarına sahip oluyor olması Kudüs'ü her zaman başka şehirlere nispetle benzersiz bir pozisyonda tutmaktadır.

Bu açıdan dünyevi Kudüs'ün sahip olduğu bu dinamikler, başka şehirlerin sonradan sahip olabileceği referanslar olmadığından, röliklerin, manastırların ve kiliselerin içerisinde -belki de Kudüs'ten daha fazla- bulunduğu herhangi bir şehir yine de Kudüs'le bu anlamda eşit bir kutsallığa sahip olmayacaktır. Bu sebeple, bahsi geçen dinamiklerden hangisinde geçici veya kalıcı bir düşüş olursa olsun, bu Kudüs'ün hafıza

⁷⁸² Ousterhout, “The Sanctity”, 291-2.

⁷⁸³ Ousterhout, “The Sanctity”, 296.

⁷⁸⁴ Ousterhout, “The Sanctity”, 296.

⁷⁸⁵ Ousterhout, “The Sanctity”, 296.

merkezlerinden kaynaklanan eşsiz “kutsallığı”nı tamamen yok etmeyecek ve bu, - yukarıda aktardığım bazı kroniklerde iddia edildiği üzere- merkezi kutsal hüviyetinden onu tamamen sıyrarak gerekli ve etkili bir sebep olmayacaktır. Bu bağlamda her ne kadar, Kutsal Kabir Kilisesi’nden sonra, Ayasofya’nın Süleyman Mabedi’nin bir halefi olarak görülüp görülmemesi hakkında başta sorduğum soruya kesin ve açık bir cevap vermek oldukça zor görünmektedir. Ancak şu kesin olarak söylenebilir ki; VI. yüzyılın sonundaki tabloda, Konstantinopolis, Hristiyan Roma İmparatorluğu’nun siyasi başkenti iken, Kudüs de dini başkenti haline gelmiştir.

3.3.3.3. İmar Faaliyetleri

Kadıköy karşıtı ve Sâmirîler isyanlarının verdikleri zarar itibariyle, bazı din adamları tarafından Kudüs’ün fiziksel kutsallığının yitirildiği düşünülürken, Iustinianus tarafından Kudüs’ün, Sâmirîler tarafından harap edildiği dönemde başlatılan onarım ve inşa çalışmaları, Kudüs’ün sosyal ve ekonomik gelişimi için üçüncü bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu imar ve inşa çalışmaları, en başta bahsettiğim üzere, Iustinianus’un kiliseyi birleştirme ve inancı standartlaştırma politikalarının aslında bir tamamlayıcısıdır. Bu politikanın içinde yer alan *Novella 103* yasasıyla, Kudüs’ü içine alan Birinci Filistin bölgesinin, imparatorluk nezdinde, kutsal kimliğinin yanı sıra aynı zamanda doğu sınırında bir karakol görevi gördüğü düşünülse yanlış olmayacaktır demiştim. Bu görev, bölgenin yalnızca toplumsal olarak istikrarını değil, aynı zamanda birtakım imar faaliyetleri ile yeniden canlandırılarak hem demografik hem de ekonomik olarak güçlenmesini amaçlamış gibi görünmektedir. Zira, “kutsal” yerlerde yürütülen inşa faaliyetleri, hac ve manastır hareketliliğinin daha da canlanma göstermesine yol açmıştır. Kaçar’ın ifade ettiği gibi, “imparator bir yandan, politik ve idarî problemleri çözmeye çalışırken, diğer yandan, Procopius’un, *Peri Ktismaton* (Yapılar) adlı eserinde de görüleceği gibi, başkentte kiliseler inşa etmenin yanı sıra, Sâsânî sınırındaki kaleleri tahkim ederek, inşaat faaliyetlerine de devam etmektedir.”⁷⁸⁶

Bu faaliyetler kapsamında Iustinianus öncelikle, 534’te Beytüllahim’deki Doğu Kilisesi’ni tamir ettirmiştir. İlk olarak Constantinus tarafından 330-333 arasında inşa edilen ve Sâmirîler isyanı esnasında zarar gören kilise, Iustinianus tarafından belirli eklemelerle genişletilerek tekrar inşa edilmiştir. Bu inşanın, yeni ve büyük ölçekli bir

⁷⁸⁶ Kaçar, “Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon,” 308.

bazilikanın inşasına öncülük etmesinin yanı sıra, hacılar için yeni ve daha ayrıntılı alanların oluşturulması çerçevesinde bazı mağaraları erişilebilir kıldığı söylenmektedir.⁷⁸⁷ Böylece hacılara yalnızca Doğu Mağarası'nı değil, Hz. İsa'nın doğumuyla ilişkilendirilen ya da önemli kilise figürleriyle bağlantılı diğer alanları da ziyaret etme imkanı sunulmuştur.

Iustinianus, yapımı 543'te tamamlanan Kudüs'ün en büyük kilisesi olan Theotokos Yeni (Nea) Kilisesi'ni inşa ettirmiştir. Iustinianus'la aynı dönemde yaşayan ve imparatorun inşalarına dair özel bir kayıt tutan Procopius, "İmparator Iustinianus, Kudüs'te Tanrı'nın Annesi'ne benzersiz bir kutsal mekân adadı. Burada yaşayan halk buraya 'Yeni Kilise' adını veriyor ve ben de onu anlatacağım" diyerek başladığı aktarımında, kilisenin, temelinden taşlarına ve çatısına kadar yapımı esnasında oldukça zor bir inşaat süreci geçirdiğini anlatmakta ve bu sebeple "belki de Tanrı tarafından inşa edilmiştir"⁷⁸⁸ demektedir. Procopius, aktarımın devamında şöyle demektedir:

...Bu kilise, her biri ateş rengi olan ve büyük miktarda kullanılan sütunlarla desteklenmiştir. Bazıları içeride, bazıları yukarıda, bazıları ise kutsal mekânı her yönden çevreleyen sütun dizilerinde bulunuyordu; yalnızca doğu tarafı hariç. Ancak kilisenin kapısının önünde duran iki sütun, o kadar büyüktü ki, muhtemelen dünyadaki en büyük sütunlar arasında sayılabilir. Bu kutsal yapının yanında, "Narteks'in Yanında" olarak adlandırılan dar bir sütunlu alan vardı. Bunun ötesinde ise dört bir yanı aynı türden sütunlarla çevrili bir avlu bulunuyordu. Avludan dışarıya açılan muhteşem kapılar, dışarıdan geçen insanlara içeri girdiklerinde ne tür bir manzara ile karşılaşacaklarına dair bir fikir veriyordu. Kapılarla birleşen giriş yapısı da dikkat çekiciydi ve iki sütun üzerinde yükselen büyük bir kemer (apse) bulunuyordu. Daha ileride, kiliseye giden yolun bir tarafında birbirine bakan yarım daire şeklinde iki girinti, sokağın diğer tarafında ise İmparator Iustinianus tarafından yaptırılan iki bakım evi bulunmaktadır. Biri yabancı ziyaretçiler için, diğeri ise yoksullar için hastane olarak düşünülmüş. İmparator Iustinianus da bu Meryem Ana Kilisesi'ne önemli bir gelir bağışladı. İşte İmparator Iustinianus'un Kudüs'te başardığı şey buydu.⁷⁸⁹

Procopius'un aktarımına göre, imparator böylece, Kudüs'te, Hz. Meryem'e başka hiçbir şeyin karşılaştırılamayacağı bir mabed adamıştır.⁷⁹⁰ 116 metre uzunluğunda ve üç apsisli büyük bir bazilika olarak inşa edilen ve inşa edildikten sonra Kudüs'ün en büyük kilisesi

⁷⁸⁷ Michele Bacci, Giovanna Bianchi, Stefano Campana ve Giuseppe Fichera, "Historical and archaeological analysis of the Church of the Nativity", *Journal of Cultural Heritage*, no. 13 (2012): e5–e26, e25.

⁷⁸⁸ Bacci, Bianchi, Campana ve Fichera, "Historical and archaeological analysis of the Church of the Nativity", e5–e26, e25.

⁷⁸⁹ Procop. *Aed.*, 5: 25-26

⁷⁹⁰ Procop. *Aed.*, V.v.20-vi.7

haline gelen Yeni Kilise, Iustinianus'un Kudüs'te gerçekleştirdiği en önemli imar faaliyeti kabul edilmektedir. Nitekim yapı, Madaba haritasında en büyük yapı olarak açıkça resmedilmiş ve erken kaynaklarda Kutsal Kabir ve Sion kilisesiyle birlikte, kiliseden Kudüs'ün en önemli üç büyük kilisesinden biri olarak bahsedilmiştir. Haritadaki tasvirde, Kutsal Kabir Kilisesi'nden başlayarak kuzey-güney yönünde uzanan sütunlu ana cadde, Meryem Ana'ya adanmış Nea Kilisesi'ne kadar genişletilmiştir.⁷⁹¹

Günümüzde yalnızca kalıntıları kalan kiliseyi, birçok tarihçi, Iustinianus'un Kudüs'te “yeni bir kutsal alan oluşturmak maksadıyla” inşa ettirdiğini söylemekte, hatta hemen yanındaki *cardo maximus*⁷⁹², un güney kısmının inşasıyla Kutsal Kabir Kilisesi'ni ve Yeni Kilise'yi birleştirmeyi hedeflediğini savunmaktadır.⁷⁹³ Hatta Verstegen, bunu VI. yüzyılın geneline yayarak, VI. yüzyıl boyunca, özellikle Kudüs'te yer alan birçok mekan ve kalıntıların “mucizevileştirilme”⁷⁹⁴ yoluyla kutsal alanlara dahil edildiğini iddia etmekte ve Yeni Kilise'yi bunun bir ekstrem örneği kabul ederek şöyle demektedir:

Kutsal yerlerin ve kutsal emanetlerin enflasyonist bir şekilde çoğalmasına ek olarak, VI. yüzyılda ilk kez, ne bir Yeni Ahit olayının geçtiği yeri kapsayan ne de olağanüstü bir kutsal emanete ev sahipliği yapması amaçlanan bir bina inşa edildi: Nea Kilisesi⁷⁹⁵

Denildiği gibi Kudüs'te ilk kez, Iustinianus'la birlikte Yeni veya Eski Ahit'e ait hafıza mekanlarının ve kutsal kalıntıların dışında bir mabed inşa edilmiştir. Bu imparator Iustinianus'un, bir önceki bölümde gördüğümüz Ayasofya'daki kutsallık politikası ile oldukça benzerdir. Nitekim, her iki kilise de, görkem ve büyüklük olarak şehirlerindeki muadilleriyle kıyaslandığında “benzersiz” olarak inşa edilmiş ve her ikisi de doğrudan - ne röliklere ne de Yeni Ahit'e referans olmayan- bir kutsallık planına dahil edilmiştir. Bu açıdan her iki yapı da kutsallığın inşasında politik gücün ne denli belirleyici olduğunun da önemli tarihsel örneklerindendir. Nitekim, her iki yapının da temel kaynaklığını yapan Procopius'un, Ayasofya için “herhangi bir insan gücü veya becerisiyle değil, Tanrı'nın etkisiyle” derken, Nea Kilisesi için de benzer şekilde “belki de Tanrı tarafından inşa edilmiştir”⁷⁹⁶ demesi bu politik gücün kutsallığın algısal olarak inşasında belirleyici

⁷⁹¹ Kenneth G. Holum, “The Classical City in the Sixth Century: Survival and Transformation,” *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* içinde, haz. Maas, 96.

⁷⁹² Hadrianus tarafından inşa ettirilen kuzey-güney yönlü ana cadde.

⁷⁹³ Yizhar Hirschfeld, “Imperial Building Activity During the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of The Excavations on Mt. Berenice, Tiberias”, *Revue Biblique*, cilt 106, No. 2 1999): 249.

⁷⁹⁴ Mourad, Koltun-Fromm, Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, 71.

⁷⁹⁵ Mourad, Koltun-Fromm, Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, 72.

⁷⁹⁶ Mourad, Koltun-Fromm, Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, 72.

olduğunun bir göstergesidir. Zira, böylece hiçbir rölik veya Yeni Ahit referansı ile yaptırılmayan bu yapılar, olağanüstü inşa hikayeleriyle henüz yapım sürecindeyken dahi, Hristiyan okuyucusunun algısında kutsal bir zemine oturtulmaktadır. Her ne kadar Constantinus da benzeri bir güç dinamiği ve mucizevileştirme sayesinde Kudüs'te fiziksel anlamda bir kutsal topografya meydana getirirse de, en azından, “kutsal haç” başta olmak üzere röliklere ve Yeni Ahit'e dayandırılan bir referans kaynağına sahiptir. Iustinianus ise, Constantinus başta olmak üzere kendisinden önceki imparatorlardan oldukça farklı bir şekilde, Geç Antikçağ'ın en önemli iki şehri olan Konstantinopolis ve Kudüs'te tamamen bağımsız bir politika ile kutsallığı tanımlamıştır.

Bununla birlikte, Iustinianus'un, Ayasofya'nın inşası tamamlandıktan sonra söylediği meşhur sözü düşünüldüğünde, bu kiliseyi, tıpkı Ayasofya gibi, Süleyman Mabedi'ne alternatif yeni bir kutsal alan inşası gayesiyle de inşa ettirmiş olması mümkündür. Zira, Nea Kilisesi'nin yerini kesin olarak belirlemek mümkün olmasa da, Yahudi mahallesinin doğu tarafı ile tapınak/harem bölgesi arasında Procopius'un tarif ettiği yere çok benzeyen bir alanda kilisenin izlerine rastlanıldığı düşünülmektedir.⁷⁹⁷ Her ne kadar tapınak alanını kapsamasa da, bu kilise de, Iustinianus'un Süleyman'ı bu defa Kudüs'te geçtiğini ilan edişinin bir alameti olabilir.

Nea Kilisesi'nin yanı sıra, daha önce basettiğim Sâmirîler tarafından yapılan yıkımlara karşılık alınan imparatorluk yardımı ek olarak, Sabas, imparatorun, hastalar için kutsal şehirde bir hastane yapılması ve kendisi tarafından inşa ettirilmiş manastırın eteklerinde bir kale inşa edilmesi talebinde bulunmuştur.⁷⁹⁸ Hatta Skythopolis'li Cyrillus, bize, Sabas'ın, imparatora eğer bu dilekleri gerçekleştirirse, Afrika'yı, Roma'yı ve daha önce kaybedilen tüm diğer toprakları hakimiyetine katacağını söylediğini aktarmaktadır.⁷⁹⁹ Buna cevap olarak ise, Cyrillus, Iustinianus'un vergilerde düşüklüğe gidilmesini, yıkılan mabedler için bir bütçe verilmesini ve son olarak kutsal şehirde yüz yataklı bir hastane yaptırılmasını emrettiğini ve daha sonra bunu iki yüze çıkardığını aktarmaktadır.⁸⁰⁰

Iustinianus'un Kudüs'te gerçekleştirdiği imar faaliyetlerinin en önemli kaynağı olan Procopius, *Peri Ktismaton*'unda, imparatorun, ayrıca, Kudüs'te, İberya'lı Petrus tarafından kurulan İberyalılar Manastırı, Zeytin Dağı'ndaki Meryem Manastırı ve Aziz

⁷⁹⁷ Procop. Aed., V.v.20-vi.7

⁷⁹⁸ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 175,10-175,15

⁷⁹⁹ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 175,20

⁸⁰⁰ Cyril of Scythopolis, *Vita Sancti Sabae*, 176,25-177,5

Yahya Manastırı gibi önemli manastırlar başta olmak üzere toplam 10 manastırı tamir ettirdiğini aktarmaktadır. VI. yüzyılda birçok hacının kaydında bahsettiği Aziz Yahya manastırına, Procopius'un aktarımına göre, imparator Iustinianus tarafından bir sarnıç ilave ettirilmiştir. Her ne kadar Hacı Theodosius, 530'daki kaydında, halihazırda imparator Anastasius'un inşa ettirdiği Aziz Yahya Kilisesi'nin ve burada kalan keşişlerin varlığından bahsetse de, Iustinianus'un su temini adına yaptırdığı sarnıç, kilisenin faaliyetlerini ve keşişlerin sayısını arttırmış olabilir. Nitekim bu kayıta, yalnızca imparatorluk hazinesinden yılda altı solidi⁸⁰¹ gelir elde eden keşişlerin yaşadığı ve bazen taşan Ürdün Nehri nedeniyle büyük tonozların üzerine inşa edilen bir Aziz Yahya Kilisesi'nden bahsedilirken⁸⁰², 570'lere ait meşhur Piacenza'lı bir hacı kaydında ise, yedi bakire için küçük hücrelerin bulunduğu bir mağara ve içinde hacılar için iki pansiyon bulunan çok büyük bir Aziz Yahya manastırının varlığından bahsedilmektedir.⁸⁰³ VII. yüzyıla ait hacı kayıtları ise alandaki yapılara dair daha net bir ayırım yapıldığı görülmektedir:

Nehrin hemen kenarında, Rabb'in vaftizi sırasında giysilerinin saklandığı yerde kurulmuş küçük kare bir kilise vardır. Bu kilise suyun üzerinde durur, dört taş tonoz üzerine oturur, bu da onu erişilebilir kılar, çünkü su her taraftan kilisenin altına girer. Üstü kiremitle örtülü olan bu özel kilisenin altı ise dediğim gibi tonoz ve kemerlerle desteklenmiştir; Ürdün Nehri'nin aktığı vadinin alt kısmında yer alır. Üst kısımda, kilisenin önündeki bir tepenin üzerine inşa edilmiş, kiliseye bakan büyük bir manastır vardır. Aynı yerde Vaftizci Yahya'ya adanmış ve manastırı çevreleyen duvarla aynı duvarın içine alınmış bir kilise de vardır.⁸⁰⁴

ve

Rabb'in vaftiz edildiği yerde, genellikle suyun yükselmesiyle gizlenen, boynunuz kadar yüksek tahta bir haç vardır; daha uzak veya doğu kıyısı, bir taş fırlatabileceğiniz kadar uzaktadır; daha yakın kıyıda ise bir tepenin üstünde, kilisesi kutlanan, insanların kemerler üzerine yükseltilmiş bir köprüden geçerek o haça inip dua etmeye alışkın olduğu Kutsal Yahya'nın büyük manastırı vardır. Nehrin kenarında, dört taş tonoz üzerine inşa edilmiş, üstü sönmüş kireçle kaplı kare bir kilise vardır; Rab'in vaftiz edilirken giydiği giysilerin burada korunduğu söylenir.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 146.

⁸⁰² Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 146.

⁸⁰³ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 80.

⁸⁰⁴ Adomnán, *Adamnani De locis sanctis*, 14.

⁸⁰⁵ Bede, *Beda et Petri Diaconi De locis sanctis*, 8.

Bu aktarımlara bağılı olarak denilebilir ki, Hristiyan hafıza adına en önemli yerlerden biri kabul edilen Aziz Yahya Manastırı'nın bulunduğu vaftiz bölgesi, VI. yüzyılın başlarında hac rotası ve keşiş yaşamının önemli noktalarından olmaya başlamış ve bu artış, VI. yüzyılın sonuna doğru eklenen yapılarla kendisini daha da göstermiştir. Her ne kadar kaynaklarda ve kayıtlarda doğrudan bir ilişki kurulmamış olsa da, yukarıda ifade ettiğim gibi, imparator Iustinianus tarafından manastır yaşamını sürdürülebilir kılacak bir su teminin gerçekleştirilmiş olması, bu artışın üzerinde büyük bir etkiye sahip olması olanaklar dahilindedir.

Sonuç olarak, imar ve inşa faaliyetleri sonrası gerçekleşen hareketlenmelere ve Iustinianus öncesi kayıtların bu konudaki sessizliğine bağılı kalarak, Iustinianus'un Kudüs'te gerçekleştirdiği inşa ve imar faaliyetlerinin dünyevi Kudüs'ün isyanlar neticesinde kaybedildiği düşünülen dini prestijini yeniden kazanmasına katkı sağladığı ve bu faaliyetler vasıtasıyla azalan hac yolculuklarının tekrar canlandığı söylenebilir.

3.3.3.4 Hac ve Manastır Hareketliliği

İlk yarısını Iustinianus döneminin oluşturduğu VI. yüzyıl hacı kayıtları ve keşiş hagiografaları, hem Iustinianus döneminin tüm inişli çıkışlı gelişmeleri içinde hem de topyekün VI. yüzyılda, hac ve manastır faaliyetlerindeki hareketliliği anlamada oldukça önemli bilgiler vermektedir. En önemlisi ise, IV. yüzyıldan bu yana, hac ve manastır hareketliliğindeki değişimi görmek imkanı veren bu kaynaklar, VI. yüzyıla gelindiğinde Kudüs'ün kutsal merkez olarak, Hristiyan dünyadaki statüsünü korunup korunmadığını anlamamıza yardım etmektedir.

3.3.3.4.1. VI. Yüzyıl Hacı Kayıtları

Batılı hacılara hac rehberi niteliğinde yazılan Latince bir eser olan ve “Kudüs'ün Kısa Tasviri” şeklinde çevrilebilecek ve 530 yılında⁸⁰⁶ kaydedildiği düşünülen *Breviarius*'ta geçen Kudüs ve hac rotalarının tasviri oldukça detaylıdır:

Bu kutsal şehir yüksek bir dağın üzerine kurulmuştur. Şehrin merkezinde bir bazilika yer almaktadır. İçerisinde Rab İsa Mesih'in Haçı'nın bulunduğu bir

⁸⁰⁶ Gerçek kaleme alındığı tarih hakkındaki tartışmalar, IV. Yüzyıldan VI. yüzyılın sonlarına doğru genişlemektedir, ancak Palestine Pilgrims' Text Society'nin baskısına göre bu tarih 530'dur.

oda bulunmaktadır. Bundan sonra bazilikaya girilir. Burada, üç haçın gömülü bulunduğu yer vardır ve orada altın ve gümüşten yapılmış bir sunak bulunmaktadır. Bu sunak, dokuz altın sütun ile desteklenmektedir. Bazilikanın merkezinde, Rab İsa Mesih'in böğrüne sapanan mızrak bulunmaktadır ve bu mızraktan bir haç yapılmıştır. Gece olduğunda bu haç, güneş gibi parlamaktadır. Daha sonra Golgota'ya geçildiğinde, büyük bir avlu ile karşılaşılır. Rab'bin çarmıha gerildiği yer olan Kutsal Dağ burada yer almaktadır. Bu dağın etrafı gümüş bir perde ile çevrilidir. Orada, bir adamın hayata döndüğü ve Mesih'in gerçek Haçı'nın kanıtlandığı bir yer vardır. Bu Haç, altın ve değerli taşlarla süslenmiştir ve üzerinde altın bir baldaken bulunmaktadır. Dış kısmı ise bir perde ile kaplıdır. Vaftizci Yahya'nın başının Kral Hirodes'in önüne getirildiği tabak burada yer almaktadır. Ayrıca, Davut'un meshedildiği boynuz da bulunmaktadır. Mezarın üzerinde yuvarlak bir kilise inşa edilmiştir. Mezarın doğrudan üstünde altın ve gümüşten bir çatı bulunmaktadır ve çevresi tamamen altınla kaplanmıştır. Mezarın önünde, Kutsal Zekeriya'nın öldürüldüğü ve kanının kuruduğu sunak bulunmaktadır.⁸⁰⁷

Kutsal Kabir Kilisesi alanına ve buradaki rölik kültüne ilişkin detaylı bu aktarımından sonra, bu bölgenin “Adem burada yaratılmıştır. İbrahim, oğlu İshak'ı burada Rab'be kurban olarak sunmuştur.” diyerek kutsal metinlerdeki hafıza mekanlarından biri olduğunu hatırlatmakta ve şöyle devam etmektedir:

Daha sonra Aziz Constantinus Bazilikası'nın sakrariumuna girilir. Burada, Rab'bin öğrencilerine verdiği ve “Bu benim bedenim ve kanımdır” dediği Kâse ile birlikte kamış ve sünger muhafaza edilmektedir. Buradan, İsa'nın güvercin satanları tapınaktan kovduğu bazilikaya gidilir. Ardından, Rab İsa'nın kırbaçlandığı sütunun bulunduğu büyük Kutsal Sion Bazilikası'na varılır. Rab, burada bir sütuna tutunmuş ve bu, balmumu üzerindeki bir iz gibi kalmıştır. Buradan sunağa geçilir. Aziz Stephenus'un taşlandığı taş burada bulunmaktadır. Bazilikanın merkezinde, Rab'be takılan dikenli taç yer almaktadır. Burada ayrıca, Rab'bin öğrencilerine Son Akşam Yemeği'nden sonra öğretilerini verdiği Üst Oda da bulunmaktadır. Ayrıca, bir gümüş sütun içinde muhafaza edilen Asa burada yer almaktadır.⁸⁰⁸

V. yüzyılın kayıtlarından olan Eucherius'ta Sion tepesinde bir Havariyyun Kilisesi'nin varlığından bahsedilirken, bu kayıttaki Kutsal Sion Bazilikası ifadesiyle, V. yüzyılda Kudüs Piskoposu II. Yuhanna tarafından inşa edilen ve Madaba haritasında da gösterilen *Hagia Sion* Bazilikası'nın VI. yüzyıla gelindiğinde Havariyyun Kilisesi'nin yerini aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca aktarım boyunca; sütun, mızrak, perde, boynuz, kase, sünger, taş, dikenli taç ve asa gibi kalıntılardan bahsedilmesi oldukça önemlidir.

Önceki yüzyıllardaki hac kayıtlarında, -kalıntılar orada mevcut olsa da- kalıntılara ait bu kadar detaylı bir aktarım bulunmamaktadır. Zira artık IV. yüzyıldaki hacıların odak merkezindeki litürjik kült, VI. yüzyıla gelindiğinde, yerini, V. yüzyılda zirveleşmeye

⁸⁰⁷ Brev.1-3

⁸⁰⁸ Brev. 4

başlayan rölik külte bırakmış, veya en azından rölik kült de en az litürjik kült kadar hacıların ana gündemi olmuştur. Bu da rölik kültün, V. yüzyıldan itibaren Hristiyan alemindeki gittikçe artan şöhretinin göstergelerinden biridir. Ayrıca, Aziz Stephanus’a ait “kutsal kalıntılar”ın da *Hagia Sion* Bazilikası inşa edildikten hemen sonra buraya taşındığı bilinmektedir.

Breviarius kaydı, Kudüs’te bulunan hafıza merkezlerine ilişkin detaylı tasvirlerde bulunarak şöyle devam etmektedir:

Oradan Kayafa’nın evine gidilir. Aziz Petrus burada Rab’bi inkâr etmiştir. Burada Aziz Petrus’a adanmış büyük bir bazilika bulunmaktadır. Daha sonra, Pilatus’un Rab’bi kırbaçladığı ve Yahudilere teslim ettiği eve varılır. Oradan, Şeytan’ın Rab’bi sınıdığı Tapınağın Köşesi’ne ulaşılır. Siloe’ye inerken, Peygamber Yeremya’nın atıldığı kuyu ile karşılaşılır. Burada ayrıca, bir zamanlar hastaların yıkandığı ve şifa bulduğu bir bazilika yer almaktadır. Aziz Meryem’e adanmış bir bazilika ve onun mezarı da burada bulunmaktadır. Ayrıca, Yahuda’nın Rab’bi ele verdiği yer de buradadır. Burada, Rab’bin öğrencileriyle Son Akşam Yemeği’ni yediği ve ardından Zeytin Dağı’na gittiği yer bulunmaktadır. Bunun yanında, Rab’bin doğrular ve günahkârları yargılayacağı Yehoşafat Vadisi yer almaktadır. Ayrıca, çağın sonunda alevler saçacak olan küçük dere burada bulunmaktadır. Rab’bin öğrencilerine öğrettiği iki bazilika buradadır. Buradan Celile’ye geçilir. Öğrenciler, Rab İsa’yı dirilişinden sonra burada görmüştür.⁸⁰⁹

Hiz. İsa’nın yargılandığı ve sopalarla dövüldüğü yer olduğuna inanılan Kahin Kayafa’nın evi, *Itinerarium Burdigalense* kaydında ilk kez geçmiş, ancak, *Breviarius*’tan önceki diğer hac kayıtlarında bahsedilmemiştir. Buraya, sonradan Aziz Petrus’a adanmış büyük bir bazilika inşa edildiğini ise bu aktarımla öğrenmekteyiz. Hiz. Meryem’e adanmış bir bazilika ve mezarı dediği alan ise, Zeytindağı’nda Getsemani bahçelerinin hemen öncesinde bulunan ve Hiz. Meryem’in iki görüşten birine göre mezarının bulunduğu alandır. Bu alana V. yüzyılın başlarında bir kilise yaptırılmıştır. “Öğrencilerine öğrettiği iki bazilika” dediği ise, Zeytindağı’ndaki Eleona ve Yükseliş Kilisesi olmalıdır.

VI. yüzyıla ait bir diğer önemli kayıt da hacı Theodosius kayıdır. Hacı Theodosius, *De situ terrae sanctae* adlı 530 yılına tarihlenen hac kaydında, “kutsal” rotalara ve hafıza mekanlarına ilişkin buraya kadar görülen tüm diğer kayıtlardan daha detaylı bir kayıt düşmüştür. Neredeyse tüm Yahudiye’ye ilişkin detaylı bir harita sunan kayıt, Beysan, El-Halil, Askalan ve Gazze gibi şehirlerin Kudüs’e olan uzaklık hesaplamalarını sunmakta ve havarilerin ve ilk Hristiyanların buralardaki vaftiz yeri ve

⁸⁰⁹ *Brev.*, 5

dinlenme yeri gibi izlerine dair notlar düşmektedir. Hacı Theodosius, kutsal kabir alanı ve Zeytindağı'na ilişkin olarak ise şöyle aktarmaktadır:

Rabbin Mezarı'ndan Kafatası Yeri'ne 15 adım vardır. Burası bir çatının altındadır. Kafatası Yeri'nden Golgota'ya 15 adım mesafe vardır; burada Rab'bimin Çarmıhı bulunmuştur. Golgota'dan Kutsal Sion'a 200 adım vardır; bu Sion, Tüm Kiliselerin Anasıdır. Rabbimiz Mesih burayı havarilerle birlikte kurmuştur. Burası, İncil yazarı Aziz Markos'un evidir. Kutsal Sion'dan Kayafa'nın Evine yaklaşık 50 adım mesafededir; burası şimdi Aziz Petrus Kilisesi'dir. Kayafa'nın Evinden, Pilatus'un Pretoryumu'na yaklaşık 100 adım mesafe vardır. Orada Aziz Sofya Kilisesi bulunur. Yanında ise Peygamber Yereya'nın çukura atıldığı yer vardır. Kayafa'nın Evinde bulunan ve Rabbim Mesih'in kırbaçlandığı sütun, Rabbin emriyle Kutsal Sion'a getirilmiştir. O, kırbaçlanırken bu sütuna tutunmuştu ve bugün bile balmumu gibi görünen izleri görmek mümkündür. Kolları, elleri ve parmakları sütuna yapışmış gibidir ve hâlâ görülebilir. Ayrıca yüzünün, çenesinin, burnunun ve gözlerinin izi de balmumuna basılmış gibi sütunun üzerinde bulunmaktadır. Zeytin Dağı'ndan Rab, göğe yükselmiştir. Bu yerin yakınında, "Matzi" olarak adlandırılan bir mağara vardır; bu kelime "havarilerin yeri" anlamına gelir. Rabbim, Kudüs'te vaaz verdiğinde burada dinlenirdi. Aziz Yuhanna burada Rabbin göğsüne yaslanmıştı. Zeytin Dağı'nda, Rabbim omuzlarını bir kayaya yaslamış ve her iki omzu da sanki kaya yumuşak balmumu gibi içine gömülmüştür. Bu yere "Ancona" denir ve orada bir kilise inşa edilmiştir. Yakınında Aziz Theda'nın bulunduğu bir kilise vardır ve burası "Beytanya" olarak bilinir. Buradan, Rabbimin Kudüs'e girerken üzerine oturduğu "eşek yavrusu" alınmıştır.⁸¹⁰

Hacı Theodosius da, *Breviarius* kaydına benzer olarak, Kudüs tasvirine, kutsal kabir alanından başlayarak, Kayafa ve Aziz Petrus Kilisesi'nden bahsetmektedir. Ancak IV. Yüzyıldaki ilk hacı kayıt olan *Itinerarium Burdigalense* 'e benzer olarak, buraya 100 adım mesafedeki Hz. İsa'nın yargılandığına inanılan Pilatus'un Pretoryumu olarak bilinen bir alandan bahsetmekte ve buranın üzerine, Aziz Sofya Kilisesi'nin inşa ettirildiğini aktarmaktadır. Ayrıca, ilk kez, Hz. İsa'nın Zeytindağı'ndan geçerken uğradığı "Beytanya" ve "Ancona" gibi Yeni Ahit'te bahsi geçen mekanlardan bahsetmektedir.

Bir başka IV. yüzyıl hacılarından olan, kendisi de bir keşiş olan Aziz Nikolaus (ö. 564), Kudüs'e 2 defa ziyaret gerçekleştirmiş ve hayatının anlatıldığı, VI. ve VII. yüzyıl yüzyıla ait olduğu düşünülen anonim eser, *Vita Nicolai Sionitae* 'de bu ziyaretlere ilişkin birtakım aktarımlarda bulunulmuştur:

Bir gün Kutsal Şehir'e inip, kutsal haçın kutsal ormanına ve tüm Kutsal Yerlere tapınma arzusuna kapıldı. Ve Myra metropolüne inerek, görkemli Aziz Nikolaos'un şehitliğine gitti. Ve Tanrı'nın isteğiyle, orada Askalan'dan Menas adında belirli bir kaptan vardı. Ve kutsal adam Nikolaos hakkında haberler duyunca, onunla Myra'da, Aziz Nikolaos'un şehitliğinde buluşmaya geldi ve ona şöyle dedi; "Kutsal Hazretlerinin, Kutsal Haç'ın gücünden faydalanmak

⁸¹⁰ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 7b

için Kudüs Kutsal Şehri'ne bir hac yolculuğuna çıkmak üzere olduğunu duydum. Ve eğer Kutsal Hazretleri memnun olursa, küçük tekneme gelin ve [varlığınıza] bizi kutsayın." Tanrı'nın hizmetkârı Nikolaos şöyle dedi: "Eğer Tanrı'nın insanlara olan sevgisini [böylece] uygularsanız, büyük bir sevinçle gemiye binerim"....Gemiye bindik ve Tanrı'nın lütfuyla elverişli bir rüzgar olduğu için beş gün içinde Askalon'a indik. Sonra Mesih'in Kutsal Şehri'ne çıktık ve kutsal haça ve tüm Kutsal Yerlere tapındık; [hatta] kutsal Ürdün'e kadar gittik. kutsal haça ve Rabbimiz İsa Mesih'in Diriliş Kilisesi'ne tapınma yeminini yerine getirdik ve Tanrı'nın isteğiyle eve yelken açtık ve Likya'daki Traglassos köyüne geldik.⁸¹¹

Eve döndükten sonra, Nikolaus'un kendisi için görkemli bir tapınak inşa etmeye başladığı söylenmekte ve seçtiği yerle ilgili şöyle aktarılmaktadır: "Çünkü bu yeri Tanrı'nın cennetiymiş gibi çok seviyordu. Çünkü ona Rabbin bir meleği görünmüş ve şöyle demişti: 'Bu yer, Kudüs'teki Kutsal Sion'un bir karşılığıdır.'" ⁸¹² Aktarımda, bir süre sonra, "Tanrı'nın isteğiyle, peder Nikolaus Haç'ın kutsal ağacına ve tüm Kutsal Yerlere ve saygıdeğer babalara tapmak için kutsal şehir Kudüs'e ikinci bir yolculuk yaptı" ⁸¹³ denilmekte ve şöyle devam edilmektedir:

Pazartesi günü Kutsal Şehre gitti ve Mesih'in Dirilişinin Kutsal Kilisesi'ne girdi ve Kutsal Golgota'da dua etti ve ona tapındı. Ve çok arzulanan kutsal haçın bulunduğu yere ulaştığında, Tanrı'nın isteğiyle kilisenin kapıları açıldı ve Tanrı'nın hizmetkârı Nicholas'ı kabul etti ve pazartesi günü kutsal haça tapındı. Ve kutsal şehirde sekiz gün geçirdi, Ürdün'e kadar tüm kutsal yerlere ve saygıdeğer babalara tapındı.⁸¹⁴

Nikolaus, diğer hacılar kadar Kudüs'te bulunmadığından, kayıt oldukça kısa anlatımlarla aktarım yapsa da, dikkat çekici bir ayrıntıya sahiptir. Tüm diğer hacılarda ortak olan, "kutsal yerlere" ek olarak, bu kayıta, ziyaret amacı olarak açıkça "saygıdeğer" ve "kutsal" babalar şeklinde tarif edilen keşişlere tapınmaktan bahsedilmektedir. Hem ziyaret motivasyonu olarak hem de ziyaret esnasında yaptığı ibadetlerden biri olarak özellikle vurgulanan bu husus, aslında bu kısmın en başında belirttiğim hac dinamiklerine dahildir. Ancak aktarımın devamında, "Ve Rab'bin bir meleği [göründü ve] yanında durarak şöyle dedi: "Acele et ve ülkene, Likya'ya doğru ilerle" denilmekte ve Nikolaus'un bunun üzerine Kudüs'ten ayrılarak ülkesine doğru yola çıktığı anlatılmaktadır. Hatta, Askalan'da bulduğu bir Rodos gemisinin kaptanı ile arasında geçen şu konuşma oldukça dikkat çekicidir:

⁸¹¹ *Vita Nicolai Sionitae*, 8-9.

⁸¹² *Vita Nicolai Sionitae*, 10.

⁸¹³ *Vita Nicolai Sionitae*, 27.

⁸¹⁴ *The Life of Saint Nicholas of Sion*, 35.

Ve o ayrıldı ve Askalan'a indi ve bir Rodos gemisi buldu, çünkü Kutsal Şehir'de kendisine görünen ve "Likya'ya acele et" diyen melek tarafından hazırlanmıştı. Ve Tanrı'nın hizmetkârı kaptana dedi: "Gerçekten kaptan, nereye gidiyorsun?" Ve kaptan ona dedi: "Konstantinopolis'e [gideceğiz]. Fakat üç gün önce yelken açmak üzereydik ve [hâlâ] bu şehirde tutuluyoruz ve geri yelken açmak için yola çıktığımızda her seferinde aynı engelle karşılaşıyoruz. Bu yüzden aramızda bizi engelleyen kim olduğunu bilmiyoruz. Çünkü bütün gemiler yelken açtı, fakat biz [hâlâ] buradayız." Ve Tanrı'nın hizmetkârı Nikolaus dedi: "Beni teknene al, Rab sana yardım edecek." Ve denizciler ona dediler: "Gemiye hoş geldin, baba. Belki Rab dualarınla bizi engelden kurtarır." Tanrı'nın hizmetkârı Nikolaus gemiye bindi, dua etti ve yola çıktılar.⁸¹⁵

Nikolaos'un Kudüs'ten ayrılarak evine dönmesinin adeta Tanrı tarafından istenen bir eylem olduğunu mucizevi şekilde aktarmak isteyen bu aktarım, tıpkı daha önceki bazı keşiş hacılarına dair aktarımlarda gördüğümüz üzere, Kudüs'ün popülerliğine karşı kendi manastırlarını korumak ve varlığını devam ettirmek motivasyonunun varlığını hissettirmektedir.

Antonini Placentini itinerarium adlı 560-570 yıllarına tarihlenen şehit Antoninus olarak bilinen hacının kaydı da VI. yüzyıl Hristiyan Kudüs'üne dair oldukça detaylı bir tasvir yapmaktadır. Bu kayıta, Antoninus,

Oradan geri dönerek, sola doğru ilerleyip Zeytin Dağı'ndaki köylere, Beytanya'ya ve Lazarus'un mezarına geldik. Vadilere bakarak ve birçok manastırı ve mucizelerin gerçekleştiği yerleri ziyaret ederek, Zeytin Dağı'nda inzivaya çekilmiş çok sayıda erkek ve kadın gördük. Yukarıda, Rabbin Baba'ya yükseldiği dağın üzerinde ise birçok harika manzara gördük ve Aziz Pelagia'nın yaşarken içine kapandığı ve şimdi bedeninin de yattığı hücreyi ziyaret ettik; ve aynı dağda Zebedi'nin oğlu Yakup, Kleopas ve birçok azizin bedeni de bulunmaktadır.⁸¹⁶

demektedir. Bu aktarımına göre, hem Zeytindağı'nda hem de Zeytindağı'ndaki köylerde, manastırlar bulunmaktadır. Ardından, Zeytin Dağı'ndan inerek, "Sion Dağı ile Zeytin Dağı arasında yer almakta olup, burada 'Yehoşafat Vadisi' olarak anılır" dediği Getsemani Vadisi'ne geldiklerini, aynı vadiye, Meryem Ana'ya adanmış bir bazilika olduğunu, bu bazilikada ayrıca, Kutsal Meryem'in göğsüne yükseldiği söylenen bir mezar gösterildiğini aktarmaktadır.⁸¹⁷ Ardından, "yere kapanarak ve toprağı öperek kutsal şehre girdik; dua ederek Rabbin mezarına doğru ilerledik"⁸¹⁸ diyen Antoninus, "İsa Mesih'in

⁸¹⁵ *The Life of Saint Nicholas of Sion*, 36.

⁸¹⁶ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 16.

⁸¹⁷ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 17.

⁸¹⁸ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 18.

bedeninin konulduğu mezar, doğal kayaya oyulmuştur. Başucunda konulmuş bronz bir kandil gece gündüz yanmaktadır; buradan bir bereket aldık ve kandili yerine geri koyduk. Mezarın içine dışarıdan toprak getiriliyor ve mezara girenler ayrılırken bu topraktan bir parça yanlarında götürüyorlar”⁸¹⁹ demektedir ve mezarın birçok değerli taşla süslendiğini aktarmaktadır. Ardından,

Constantinus Bazilikası’nda, yani mezarın ve Golgota’nın bitişiğindeki kilisede, kilisenin avlusunda (atriumunda) kutsal haçın saklandığı bir oda bulunmaktadır; burada haça tapındık ve onu öptük. Ben de haçı gördüm, ellerimde tuttum ve öptüm. Üzerinde “Nasıralı İsa, Yahudilerin Kralı” yazılı levhayı da gördüm ve öptüm. Bu haç cevizin ağacındandı. kutsal haç, odasından çıkarılıp kilisenin avlusuna tapınılması için getirildiğinde, aynı anda gökyüzünde bir yıldız görünür ve haçın üzerinde durur. Haç tapınılırken yıldız onun üzerinde durmaya devam eder ve orta büyüklükte şişelere doldurulmuş yağ, kutsanmak üzere haça getirilir. Haç şişelere değdiği anda yağ kaynarcasına kabırır ve şişeler hemen kapatılmazsa tüm yağ taşar. Haç tekrar yerine geri götürüldüğünde, yıldız da kaybolur; haç kapatıldıktan sonra yıldız bir daha görünmez. Orada ayrıca İncillerde bahsi geçen sünger ve kâşî da bulunmaktadır ve süngerden su içtik. Ayrıca Rabbin son akşam yemeğinde kutsadığı oniks taşından yapılmış kadeh ve başka birçok kutsal emanet de vardır. Yukarıda, Meryem ananın resmi, kuşağı ve başını sardığı örtü de sergilenmektedir. Yine orada yaşlıların oturduğu yedi mermer koltuk bulunmaktadır.⁸²⁰

diyerek, “kutsal haç” ve Kutsal Kabir Kilisesi’ne ilişkin dönemin ritüellerinden bahsetmektedir. Adeta IV. yüzyıldaki hacı Egeria’nın ve VI. yüzyıldaki diğer hacı kayıtlarının biraz daha genişletilmiş versiyonu olan bu aktarım, kendisinden önceki hacıların bahsettikleri ritüeller ve kalınlara ek olarak yeni rölik kültünden bahsetmektedir.

570 yılına kayıtlı, Piacenza’lı anonim bir hacının kaydı da aynı kùltten oldukça detaylı şekilde bahsetmekte ve haçın kutsallığını aktarmak için hacıların yağ dolu küçük şişeleri haça dokundurduğu ve mucizevi birtakım olayların yaşandığı aktarmaktadır:

Kendimizi yere kapayıp toprağı öptükten sonra Kutsal Şehir’e girdik ve Rab’bin Kabri’ni ziyaret ettik. Mezar, kayaya oyulmuş olup, aslında kayanın kendisindedir. Rab’bin bedeninin yatırıldığı yerde, baş kısmında bronz bir lamba bulunmaktadır. Lamba gece gündüz yanmakta ve biz ondan bir kutsama alarak yerine geri koyduk. Mezarın içine toprak getiriliyor ve oraya koyuluyor; ziyaret edenler bir kutsama olarak bir miktar alıyor. Mezarı kapatan taş, mezar kapısının önündedir ve Golgota’dan oyulan kaya ile aynı renktedir. Bu taş, altın ve değerli taşlarla süslenmiştir, ancak mezarın kayası bir değirmen taşı gibidir. Demir çubuklardan sarkan çok sayıda süs eşyası bulunmaktadır: bilezikler, kolyeler, yüzükler, taçlar, örme kuşaklar, kemerler, altın ve değerli taşlarla süslenmiş imparator tacı ve bir imparatoriçenin nişanları. Mezarın

⁸¹⁹ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 18.

⁸²⁰ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 20.

üzerinde gümüşten bir konik çatı bulunmakta olup, altın kirişlerle desteklenmiştir. Mezarın önünde bir sunak bulunmaktadır. Kabirden Golgota'ya seksen adım mesafede, Rab'bin çarmıha gerilmek için çıktığı merdivenlerden geçerek yukarı tırmanılır. İsa'nın çarmıha gerildiği yeri görebilir ve kayada hâlâ bir kan lekesi olduğunu fark edebilirsiniz. Yanında İbrahim'in sunağı bulunmakta olup, burası onun İshak'ı kurban etmek istediği ve Melkisedek'in kurban sunduğu yerdir. Sunağın yanında bir çatlak vardır ve kulağınızı yaklaşıtırsanız suyun aktığını duyabilirsiniz...Golgota'dan, Çarmıh'ın keşfedildiği yere elli adım mesafededir. Burası, Konstantin Bazilikası'nın içindedir ve bu bazilika Kabir ile Golgota'ya bitişiktir. Bazilikanın avlusunda, Kutsal Çarmıh'ın muhafaza edildiği küçük bir oda bulunmaktadır. Onu öperek saygıyla andık. Ayrıca Rab'bin başı üzerine konulan ve üzerinde 'Yahudilerin Kralı budur' yazan levha da buradadır. Bunu gördüm, elimde tuttum ve öptüm. Kutsal Çarmıh'ın Ceviz ağacından yapıldığı söylenmektedir. Çarmıh, bu küçük odadan çıkarılıp avluya getirildiğinde gökyüzünde bir yıldız belirir ve Çarmıh'ın yerleştirildiği yerin üzerinde durur. Çarmıh'a saygı gösterildiği sürece yıldız orada kalır ve küçük şişeler içinde kutsanmak için sunulan yağ, Çarmıh'a dokunduğu anda kaynamaya başlar; eğer hemen kapatılmazsa tamamı taşar. Çarmıh tekrar yerine konulduğunda yıldız da kaybolur ve bir daha görünmez. Ayrıca burada İncil'de bahsedilen sünger ve kamyş bulunur (bu süngerden su içtik) ve Son Akşam Yemeği'nde kutsanan oniks kadeh de buradadır. Bunun yanında başka birçok harika şey daha vardır: yüksek bir yerde bulunan Meryem Ana'nın bir portresi, onun kuşağı ve başörtüsü. Ayrıca burada yaşlılara ait yedi mermer koltuk da bulunmaktadır.⁸²¹

Denildiği gibi, “bu olay, kutsal eşyaların adeta bir elektrik yükü gibi maneviyat yaydığına dair dönemin inançlarını yansıtmaktadır.”⁸²² Nitekim arkeolojik buluntularda da, bu kayıtların aktardıkları ritüellerin varlığını doğrulamaktadır. Yaklaşık 600 yılında Kudüs'ü ziyaret eden bir hacının, “kutsal haç”a temas etmiş yağla dolu küçük bir kurşun şişe aldığı bilinmektedir. Bu şişe, ön ve arka yüzeyinde içeriğini simgeleyen tasvirlerle dökülmüştür. Bir yüzünde çarmıha gerilme sahnesi yer almakta, ortasında Hz. İsa'nın büstü, iki yanında ise onunla birlikte çarmıha gerilen iki haydut betimlenmiştir. Sahnenin alt kısmında iki figür Kutsal Haç'a saygı göstermektedir. Çevredeki yazıt, bu kapta “kutsal haç”tan alınmış kutsal yağ bulunduğunu belirtmektedir: “Kutsal Yerlerden Hayat Ağacı'nın Yağı.”⁸²³

Antoninus, aktarımının devamında, “Oradan, Davut'un Mezmurlar'ı okuduğu Davut Kulesi'ne çıktık. Bu kule çok büyüktür ve içinde keşişlerin ayrı hücrelerde yaşadığı yapılar bulunmaktadır. Kule kare şeklinde, oymalı işçilikle yapılmış ve çatısı yoktur. Hristiyanlar da kuleye çıkıp orada ibadet ederler”⁸²⁴ diyerek Sion Dağı'ndaki manastırın varlığından bahsetmekte ve daha sonra, “Sion'dan, Kutsal Meryem Bazilikası'na geldik.

⁸²¹ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades,” 83.

⁸²² Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” 303.

⁸²³ Krueger, “Christian Piety and Practice in the Sixth Century,” 303.

⁸²⁴ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 17-8.

Burada büyük bir keşiş cemaati bulunuyor ve ayrıca erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı misafirhaneler mevcut. Orada bir hacı olarak kabul edildim; sayısız sofra vardı ve hastalar için üç binden fazla yatak bulunuyordu”⁸²⁵ diyerek Hz. Meryem’e adanmış Yeni (Nea) Kilise yani Kutsal Meryem Bazilikası’nın bulunduğu alanda ve Procopius’un bahsettiği bakım evlerine denk düşen bir manastırın varlığından bahsetmektedir. Benzer bir aktarım, Piacenza’lı hacı kaydında da bulunmaktadır; “Sion’dan Kutsal Meryem Bazilikası’na geldik; burada büyük bir keşiş topluluğu ve hem (yabancı) erkekler hem de kadınlar için hastaneler var. Orada bir hacı olarak kabul edildim; sayısız masa ve hastalar için üç binden fazla yatak var.”⁸²⁶ Ardından, Antoninus, “Rabbin yargılandığı Praetorium’da dua ettik; burası şimdi Aziz Sofya Bazilikası’dır” diyerek,

İsa’nın hayatı sırasında yapılan ve Praetorium’a yerleştirilen portresi, küçük, narin bir ayağı, orta boylu bir kişiyi, yakışıklı bir yüzü, hafifçe kıvrık saçları ve uzun parmaklı güzel bir eli tasvir etmektedir. Üzerinde durduğu taşın birçok fazileti vardır; insanlar O’nun ayak izlerinin ölçüsünü alıp bedenlerine bağlarlar ve çeşitli hastalıklardan şifa bulurlar. Taşın kendisi altın ve gümüşle süslenmiştir.⁸²⁷

Buradaki rölik kültüyle ilgili bir aktarım sağlamaktadır.

VI. yüzyıla ait bir diğer önemli kayıt ise, Antoninus ile aktarımları oldukça benzeyen Piacenza’lı anonim bir hacının kaydıdır. Antoninus’tan hemen sonra, 570’lerde kaleme alındığı düşünülen kaydında, Piacenza’lı hacı, Filistin’deki kutsal topografyaya ilişkin Theodosius’tan daha detaylı bir aktarımda bulunmakta; hafıza mekanlarına ve oralardaki ilk Hristiyanların izlerine dair önemli notlar düşmektedir. Piacenza’lı hacı, “Sonra Rab’bin beş ekmekle beş bin kişiyi doyurduğu yere geldik. Burası zeytin ve hurma ağaçlarıyla kaplı geniş bir ovadır. Oradan Rab’bin vaftiz edildiği yere ulaştık. Burası, İsrailoğullarının geçtiği, peygamber oğullarının baltalarının başını kaybettiği ve İlyas’ın göğe alındığı yerdir. Orada Mezmurlar’da bahsedilen ‘Hermon Tepesi’ bulunmaktadır”⁸²⁸ diyerek, okuyucularına kutsal hafıza alanlarıyla, Yeni ve Eski Ahit arasındaki doğrudan bağı hatırlatmaktadır. Ardından, “Dağın eteğinde sabah saat yedide nehrin üzerinde bir bulut oluşur ve güneş doğduğunda Kudüs’ün üzerine, Sion’daki bazilika ile Kutsal Kabir Bazilikası, Aziz Meryem ve Aziz Sofya bazilikalarının üzerine

⁸²⁵ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 19.

⁸²⁶ *The Breviary or Short Description of Jerusalem (circ. A.D. 530)* (Palestine Pilgrims’ Text Society, 1890), 19.

⁸²⁷ Anton. Mart. *Itin. An. Martyr.*, 20.

⁸²⁸ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 83.

ulaşır. (Burası, Mesih'in yargılandığı Praetorium'un yeri idi)"⁸²⁹ diyen hacı, Iustinianus döneminden hemen sonraki süreçte, tıpkı Antoninus gibi Kudüs'ün dört önemli kilisesinden bahsetmektedir. Bu kiliselerin ilk ikisi yani Sion tepesindeki Sion Kilisesi ile Kutsal Kabir Bazilikası IV. yüzyıla aitken, Aziz Sofya Kilisesi V. yüzyıla ait ve Aziz Meryem Kilisesi yani Nea Kilisesi VI. yüzyıla aittir.

Aktarımın devamında, kutsal kabir alanından sonraki durak olan Sion tepesinden, Sion tepesindeki Davut Kulesi'nden ve burada bulunan Sion Kilisesi'nden bahseden hacı, "Burada Davut, Mezmurlar'ı okumuştur ve kule muazzamdır. Her ziyafet odasında hücreler bulunmaktadır ve kule, çatısı olmayan içi boş bir kare yapıdır. Hristiyanlar, dua etmek için bu kuleye tırmanarak geceyi burada geçirirler." diyerek buranın öneminden ve buraya ait yerleşmiş dini geleneklerden bahsetmektedir.⁸³⁰ Ardından Sion Kilisesi'ndeki hafıza mekanları ve "kutsal" kalıntıları detaylı şekilde anlatan hacı şöyle demektedir:

Buradan Kutsal Sion Bazilikası'na gittik. Burada birçok dikkate değer şey bulunmaktadır, bunlardan biri de İncil'de bahsedilen ve 'yapıcılar tarafından reddedilen köşe taşı'dır. Rab İsa, bu kiliseye (eski Aziz Yakup Evi'ne) girdiğinde, bir yerde atılmış çirkin bir taş buldu ve onu köşeye yerleştirdi. Onu elinize alabilir ve kaldırabilirsiniz. Sonra kulağınızı köşeye koyduğunuzda, kalabalığın uğultusuna benzer bir ses duyulur. Bu kilisede, Rab'bin kırbaçlandığı sütun bulunur ve üzerinde mucizevi bir iz vardır. O, bu sütuna sarıldığında göğsü taşa yapışmış ve burada ellerinin, parmaklarının ve avuçlarının izleri oluşmuştur. Bu izler o kadar nettir ki, ölçüler alınarak her türlü hastalık için boyunlarına takanlar iyileşmektedir. Ayrıca bu sütunun üzerinde kralların (Davut dahil) meshedildiği boynuz bulunmaktadır. Kilisede, Rab'bin dikenli tacı ve yanına saplanan mızrak da yer almaktadır. Ayrıca, Aziz Stefan'ın taşlandığı taşlar ve Roma'da Aziz Petrus'un çarmıha gerildiği küçük sütun bulunmaktadır. Havarilerin, Rab tekrar dirildikten sonra ayin düzenlediği Kadeh de buradadır. Bunun yanında hatırlayamadığım daha pek çok dikkat çekici eşya bulunmaktadır.⁸³¹

Piacenza hacısının kaydı Sion ile ilgili IV. yüzyıldan bu yana görülen hacı kayıtların arasındaki en detaylı aktarımdır. Ancak, buna rağmen, bir önceki kayıt olan hacı Antoninus'un bahsettiği manastıra Piacenza kaydında değinilmemiştir.

Ardından, üzerine Aziz Sofya Kilisesi'nin inşa ettirildiği, Hz. İsa'nın yargılandığı düşünülen Roma Praetorium'u hafıza alanı ve kalıntılara yönelik tasvirlerde bulunan Piacenza'lı hacı, kutsal kalıntılar ile kurulan ilişkiye dair de önemli bir örnek sunmaktadır:

⁸²⁹ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 84.

⁸³⁰ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 84.

⁸³¹ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 84.

Ayrıca Rab'bin davasının görüldüğü Pretoryum'da dua ettik. Şu anda burada, Süleyman Tapınağı'nın önünde, Siloam pınarına inen caddenin alt kısmında yer alan Aziz Sofya Bazilikası bulunuyor. Bu bazilikanın içinde, Pilatus'un Rab'bin davasını görmek için oturduğu kürsü ve Praetorium'un merkezinde yer alan uzun dikdörtgen taş bulunuyor. Duruşması yapılan kişiler bu taşın üzerine çıkarılarak herkesin onları görmesi ve duyması sağlanırdı. Rab İsa, Pilatus tarafından sorgulandığında bu taşın üzerine çıktı ve ayak izleri hâlâ taşın üzerinde duruyor...O'nun durduğu bu taştan birçok kutsama kaynağı doğmaktadır. İnsanlar, ayak izlerinden ölçüler alarak bunları hastalıkları için bir muska gibi taşıyor ve iyileşiyorlar. Taşın kendisi altın ve gümüşle süslenmiştir.⁸³²

Piacenza'lı hacının aktarımının bu kısmı, tıpkı ilk kısmı gibi, rölikler ile iyileşme arasındaki ilişkiyi tekrar vurgulamaktadır. Her ne kadar, kendilerine gelene kadar neredeyse tüm hacıların bahsettiği Yükseliş ve Eleona kiliselerinden bahsetmemiş olsa da, Piacenza'lı hacının aktarımı, IV. yüzyıldan itibaren gördüğümüz tüm hacı kayıtları arasında, hem ayinlere, hem röliklere hem de kutsal rotalara ilişkin bilgi veren en detaylı aktarımdır.

VI. yüzyılın önemli Küçük Asya keşişlerinden, öğrencisi Georgius tarafından 640'lı yıllarda kaleme alınan biyografisinde, Theodorus Syceonita'nın (ö. 613), Kudüs'e olan ziyaretini anlatmakta ve şöyle aktarmaktadır:

Tanrı'nın en kutsal hizmetkârı Theodore, on sekiz yaşında Kurtarıcı Tanrımız tarafından rahiplik makamına layık görüldü ve Rabbin takdirine uygun olarak kendisini bilge bir adam gibi göstermeye çabaladı. Övgüler O'nun adına olsun. Böylece, kum üzerine kurulmuş olan ebeveyn evini ve içindeki tüm dünyevi şeyleri geride bıraktı, bir daha asla geri dönmeye karar verdi ve bedenî, ruhu ve samimi bir kalple kendisini tamamen Tanrı'ya adadı. Kendisine bir barınak olarak, kelimenin tam anlamıyla ve mecazi olarak kaya üzerine inşa edilmiş olan kutsal bir yeri seçti [Matta 7:24-25]. Bu yer, kutsal ve yüce şehit Georgius'un saygın ibadethanesinin bulunduğu mekandı....İmanını Mesih'in kayası üzerine sağlam bir şekilde oturarak ve ibadethanede anılan kutsal şehidin yardımıyla, ilahî ilhamla yazılmış tüm kutsal metinleri çalışarak zamanını geçirdi. Bunları ebedî hayatın kaynakları olarak görüyordu. Özellikle Kutsal İncil'i derinlemesine düşünür, kalbi sürekli etkilenirdi. Rab'bimiz ve Efendimiz İsa Mesih'in gökten inişini, beden alıp yeryüzünde yaşamasını, nasıl acı çektiğini, çarmıha gerildiğini, Kudüs'te gömüldüğünü ve dirildiğini düşündüğünde derin bir hayret ve hayranlık duyardı. Tüm bunların yeryüzünde gerçekleşmiş olmasına duyduğu şaşkınlıkla, kutsal yerleri ziyaret etme ve Mesih'in kutsal ayaklarının bastığı topraklarda ibadet etme arzusu içine düştü. Aynı zamanda Zekeriya peygamberin şu sözleri de onu bu yolculuğa teşvik etti: "Oraya gidip ibadet etmeyen her halk ve her kabile lanetlenecektir." [Zekeriya 14:17] Daha sonra, annesinin, kız kardeşinin, halasının ve büyükannesinin kendisini ziyaret etmek için yanına geldiğini gördüğünde, onlarla vedalaştı. Tanrı'nın takdiriyle aynı yolculuğu yapmak isteyen başka biriyle tanıştı ve onu yol arkadaşı olarak yanına aldı. Arzuladığı hedefe ulaşma isteğiyle tüm zorlukları unutarak yola çıktı. Kudüs'e vardığında, İsa Mesih'in kutsal yerlerle anılan aziz şehrini büyük bir coşkuyla ziyaret etti. kutsal haça, Yaşam Veren Diriliş Mekânı'na, Kutsal Beşik'e, Yücelik İçinde Göğe Çıkış

⁸³² Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades," 84.

Yeri'ne ve Büyük Tanrımız ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in Kurtarıcı Çilesi'ni anan diğer tüm kutsal mekânlara ibadet etti. Daha sonra şehrin çevresindeki manastırları ve hücrelerde inzivaya çekilmiş olan çeşitli dini önderleri ziyaret etti. Çölün iç kısımlarında yaşayan münzevileri de görmek için yola çıktı. Onlardan kutsama aldıktan sonra, her birinin yaşam tarzını öğrenmek için sorular sordu ve onların cevaplarını kaydetti ki ileride onların örneklerini takip edebilsin.⁸³³

Bu aktarımda görüldüğü gibi, hac ziyaretlerinin iki temel maksadı olan; kutsal yerleri ve kutsal keşişleri ziyaret etmek, yukarıdaki Nikolaus örneğinde gördüğümüz gibi, VI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde devam eden bir motivasyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, bu hacının da, erken dönemden itibaren değişmeyen hac güzergahlarını takip ettiği ve öncelikle Hz. İsa ile ilgili hafıza mekanlarını ziyaret ederek buralarda ibadet ettiği görülmektedir. Özellikle, ziyaret amacının, “tüm bunların yeryüzünde gerçekleşmiş olmasına duyduğu şaşkınlıkla, kutsal yerleri ziyaret etme ve Mesih'in kutsal ayaklarının bastığı topraklarda ibadet etme arzusu” olarak vurgulanması, herhangi başka bir yer ile ilişkilendirilebilen semavi veya ikincil olan Kudüs'ün değil; hafıza mekanlarına sahip olan fiziksel ve dünyevi Kudüs'ün, hacıları kendine çeken ana sebep olduğunu göstermektedir.

530'dan 500'lü yılların sonuna kadar uzanan bu hacı kayıtları, bize, imparator Iustinianus döneminin çalkantılı gelişmeleri başta olmak üzere, IV. yüzyıldaki Kudüs algısına yönelik önemli bir tasvir çizmektedir. Özellikle 529'daki Sâmîrîlerin büyük isyanıyla başlayan sürecin hemen ardından Kudüs'e gelen hacıların aktarımları incelendiğinde, -en azından- Kudüs ve Yahudiye'de isyanın sebep olduğu herhangi bir yıkıma dair bir bahiste bulunmamaktadırlar. Hatta aksine, 529'daki isyanın hemen ardından kayda alınmış ve her ikisi de 530 yılına ait olmasına rağmen, *Breviarius* ile Theodosius kayıtları arasında belirgin şekilde artmış ve detaylandırılmış bir rota farklılığı bulunmaktadır. Bu durum, 459'daki ölümünden önce Simon Stilit'i ziyaret ettiği esnada, Sütunlu Daniel'e, Kudüs yerine, İkinci Kudüs olan Konstantinopolis'e gitmesi gerektiği söylenilen aktarım için de geçerlidir. Zira, hem genelde Konstantinopolis'i hem de özelde Ayasofya Kilisesi'ni içine alan sonraki süreçteki tartışmaların hiçbirinin herhangi bir yansıması, IV. yüzyıl hac kayıtlarında görülmemektedir. Hatta yine, her aktarımın bir öncekilere göre gittikçe detaylanması bu yansımaların varlığını değil, yokluğunu ispat etmektedir. Üstelik, bu süreçlerin hemen ardından, Iustinianus'un 534'ten itibaren çıkardığı Filistin ile ilgili yasa ve 543'te Nea Kilisesi başta olmak üzere birtakım imar

⁸³³ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 23-24.

faaliyetlerinde bulunmuş olması, hac hareketliliğindeki bu artışı destekleyen gelişmelerden olmuş olabilir.

Iustinianus döneminden sonra Kudüs'e gelen Antoninus ve Piacenza'lı hacının aktarımları, kendisine gelene dek gördüğümüz tüm diğer aktarımlardan hem ibadet ve dua pratiklerine hem de hac rotalarına ilişkin daha detaylı bir tasvir sunmaktadır. Zira, ilk iki hacı kaydı, yapımı 543'te tamamlanan Nea Kilisesi'nden önce yazıldığı için bu kayıtlarda Nea Kilisesi'ne dair bir atıf söz konusu olamasa da, özellikle VI. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan son iki hacı kaydı, bu kiliseden bahsetmektedir. Bu da, hac hareketliliğindeki rotadaki çeşitlilik ve litürjik geleneğin artışının imparator Iustinianus dönemi politikalarının ardından daha da yükseldiğine işaret olabilir.

Bu kayıtları toplu şekilde incelemek, en çok, Kudüs'teki kutsal hafıza mekanlarının ve üzerilerine inşa edilen yapıların IV. yüzyıldan itibaren nasıl bir gelişme gösterdiğini görmemiz açısından önemlidir. Kronolojik sıralamayla ele aldığım bu hac kayıtlarındaki tasvirlerin gittikçe detaylı hale gelmesi, bize Constantinus ve Helena tarafından dünyevileştirilen kutsal topografyaya atfedilen önemin ileriki yüzyıllarda artarak devam ettiğini göstermektedir. Her bir aktarımda gittikçe detaylandırılarak ve yenileri eklenerek belirtilen kiliseler, kutsal izler, kalıntılar, manastırlar ve mezarlar, Kudüs'ün, kutsal hafıza mekanlarının zamanla zenginleştiği ve onun artık V. ve VI. yüzyıla gelindiğinde dini bir merkez olarak şekillendiğini göstermektedir. Zira, her bir kayıt bir öncekine göre, Kudüs ve kutsal topografyaya dahil olan çevrede, hacılar için belirlenmiş rotalar, ayinler, dini yapılar ve kutsal kalıntılara dair daha net ve somut bir resim çizmektedir. Bununla birlikte, metinlerde, Kudüs'ün kutsallığının sadece mekanlar üzerinden değil, buralarda yaşandığına inanılan olaylar ve mucizeler aracılığıyla da şekillendiği vurgulanmaktadır. Özellikle hacıların bazı yerlerde yemek yemesi ama et yememesi, lambalar yakılması, balmumu gibi izler taşıyan sütunlara dokunulması veya Pretoryum'daki taşın iyileştirme gücüne sahip olduğuna inanılması gibi örnekler, kalıntı ve hac ritüellerinin VI. yüzyılda artık sistemleştiğini göstermeye yetmektedir.

Dolayısıyla bu kayıtlar, Kudüs'ün gittikçe dini hafızanın ve kutsallığın kendisinde inşa edildiği bir merkeze dönüştüğünün açık bir göstergesidir denilebilir. Zira Kudüs'ün Hristiyan aleminde kabul gören kutsal kimliğinin oluşumunun ve gelişiminin, en temelde Yeni ve Eski Ahit'e ait hafıza mekanlarının dünyevileştirilmesi ile gerçekleştiği sonucu bu kayıtlardan açıkça anlaşılmaktadır.

3.3.3.4.2. Manastırlar

Hacı Theodosius'un *De situ terrae sanctae* adlı 530 yılına ait Kudüs tasvirinde kilise ve keşiş yaşamı şöyle tarif edilmektedir:

Tapınağın zirvesinin altında 600 rahibeden oluşan bir manastır vardır; bunlardan herhangi biri bu yaşamdan ayrıldığında manastırın içine gömülür ve duvarlara girdikleri günden itibaren yaşadıkları sürece asla dışarı çıkmazlar. Sadece kutsal bir kadının oraya nakledilmek istemesi durumunda ya da bir tövbecarı kabul etmek için kapılar açılır, çünkü genellikle kapalı tutulurlar; adaklar duvarlardan verilir ve içeride sarnıçlarda su vardır.⁸³⁴

Ioannes Moschous'un (540/50-619/634) *Pratum Spirituale*, "Manevi Çayır" olarak tercüme edilebilecek hagiografyası ise, geç VI. yüzyıl Filistin, Suriye ve Mısır manastır hayatı için en önemli kaynaklardan biridir. Moschous, 600'lerin başında kaleme aldığı kitabı boyunca, hem Filistin hem de imparatorluğun diğer bölgelerinde bulunan keşişlerin hayatına ve manastırlarına dair bölüm bölüm el aldığı detaylı aktarımlar yapmaktadır. "Yaşlı Yahya'nın Hayatı" bölümünde, Yahya isimli bir keşişin Filistin'de kilise kurma hikayesini aktardığı pasajında şöyle demektedir:

Abba Eustorgios'un manastırında yaşayan bir yaşlı adam vardı. Kudüs'ün kutsal başpiskoposu onu manastırın başrahibi olarak atamak istiyordu. Ancak aday bunu kabul etmedi ve şöyle dedi: "Ben Sina Dağı'nda dua etmeyi tercih ederim." Başpiskopos önce onu başrahip olmayı, sonra da dağa gitmeyi önererek ikna etmeye çalıştı, fakat yaşlı adam bu fikre yanaşmadı. Bunun üzerine başpiskopos ona ayrılma izni verdi, ancak dönüşünde başrahiplik görevini kabul etmesi şartını koydu. Yaşlı adam başpiskoposa veda etti ve kendi öğrencisiyle birlikte Sina Dağı'na doğru yola çıktı. Ürdün Nehri'ni geçtiler, ancak daha ilk mil taşına ulaşmadan yaşlı adam titremeye başladı ve ateşi yükseldi. Yürüyemez hale gelince küçük bir mağara buldular ve yaşlı adamın dinlenmesi için oraya girdiler. Üç gün boyunca mağarada kaldı, neredeyse hareket edemiyor ve ateşler içinde yanıyordu. Sonra, uyurken bir figür gördü. Ona, "Söyle bana yaşlı adam, nereye gitmek istiyorsun?" diye sordu. O da, "Sina Dağı'na" diye yanıtladı. Bunun üzerine figür, "Lütfen, yalvarırım, oraya gitme" dedi. Ancak yaşlı adamı ikna edemeyince oradan ayrıldı. Ardından yaşlı adamın ateşi daha da şiddetlendi. Ertesi gece aynı figür tekrar görüldü ve ona, "Neden ısrarla acı çekiyorsun, iyi yaşlı adam? Beni dinle ve oraya gitme" dedi. Yaşlı adam, "Sen kimsin?" diye sordu. Figür şu yanıtı verdi: "Ben Vaftizci Yahya'yım ve bu yüzden sana söylüyorum: Oraya gitme. Çünkü buradaki bu küçük mağara, Sina Dağı'ndan daha büyüktür. Rab İsa Mesih defalarca buraya gelip beni ziyaret etti. Bana söz ver ki burada kalacaksın, o zaman sağlığını sana geri vereceğim." Yaşlı adam bu sözleri sevinçle kabul etti ve mağarada kalacağına dair yemin etti. O anda sağlığına kavuştu ve hayatının geri kalanını burada geçirdi. Mağarayı bir kiliseye çevirdi ve burada bir kardeşlik topluluğu oluşturdu. Burası Sapsas olarak adlandırılır. Hemen yakınında, sol tarafta, kuraklık sırasında Tişbeli İlyas'ın gönderildiği Wadi Chorath bulunmaktadır. Burası Ürdün Nehri'ne bakar.⁸³⁵

⁸³⁴ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, 11.

⁸³⁵ Ioann. Mosch. *Pratum Spirituale*, 4.

Böyle aktarımlarda bizim için önemli olan, rüyanın gerçekliğinden ziyade, o dönemde yaşayan bir keşişin “kutsal topraklar”a ilişkin algısını gösterdiği veya yazarın okuyucusuna hangi kabulü aktarmak istediğidir. Zira aktarıma geçecek bu bilinçli seçim, rüya, yazarı Moschous’un uydurması dahi olsa, biz modern okuyucularına dönemin algısıyla ilgili ipuçları sunmaktadır. Aktarımda, özellikle, “Ben Vaftizci Yahya’yım ve bu yüzden sana söylüyorum: Oraya gitme. Çünkü buradaki bu küçük mağara, Sina Dağı’ndan daha büyüktür” cümlesi, küçük bir mağara bile olsa “kutsal topraklar”ın kıymetinin, herhangi başka bir yerden çok daha fazla olduğunu göstermek içindir. Ayrıca, rüyada bu cümleyi ifade eden figürün herhangi bir din adamı değil de doğrudan Vaftizci Yahya olması bu kıymeti pekiştirir niteliktedir. Ve hemen ardından Vaftizci Yahya’ya ithafen gelen “Rab İsa Mesih defalarca buraya gelip beni ziyaret etti” vurgusu, aslında Yahudiye Çöl’ünden biraz daha uzakta kalan bu bölgede dahi, Hz. İsa’nın izlerinin bulunduğunu ve bu hafıza mekanının, böyle bir hatırayı taşımayan herhangi başka bir yere kıyasla eşsizliğini göstermek içindir.

İlerleyen bölümlerde, Moschous, Roma’lı Christóphoros isimli “kutsal” bir keşişin, Theodosius manastırında başlayan dünyadan vazgeçiş hikayesini aktarmakta ve onun “dünyadan vazgeçtiğimde, manastır hayatına büyük bir tutkuyla bağlandığını; gündüzleri dikkatlice dua kurallarına uyduğunu, geceleri ise kutsal Theodosius ve diğer kutsal babaların gömüldüğü mağaraya gidip dua ettiğinden” bahsetmektedir.⁸³⁶ Aktarıma göre, bir gece bu mağaraya indiğinde, “kutsal babaların” ona görünerek, onun ışığının yanmadığını ve daha fazla dua etmesi gerektiğini söylediklerinde, Christóphoros “Peki, şimdiye kadar ne yapıyordum ben?” diyerek manastırı terketmiş ve Sina Dağı’na gitmiştir.⁸³⁷ Orada elli yıl boyunca manastır hayatımı sürdürdükten sonra, bir sesin ona “mücadele ettiğin topluluğuna geri dön ki, babalarınla birlikte ölebilesin” dediğini aktaran Moschous, Christóphoros’un bu sesi duyduktan kısa bir süre sonra, sevinçle Rab’bin huzuruna gittiğini aktarmaktadır. Aktarımın bu kısmı oldukça ilginç detaylarla doludur.⁸³⁸ Aktarımdan anlaşıldığına göre, V. yüzyılda Batı Şeria’da kurulan Theodosius manastırına gelen bu keşiş, ne kadar süre kaldığı söylenmemiş olsa da, orada ışığının yanmadığını düşünerek, daha fazla inziva ve ibadet için Sina Dağı’na çekilmiştir. Bu tercih, bana kalırsa, Yahudiye çölünün, Sina çölüne nispetle daha az “kutsal”

⁸³⁶ Ioann. Mosch., *Pratum Spirituale*, 83.

⁸³⁷ Ioann. Mosch., *Pratum Spirituale*, 84.

⁸³⁸ Ioann. Mosch., *Pratum Spirituale*, 84.

görülmelerinden ötürü değil, daha önceki bölümlerde ifade ettiğim üzere kutsal topografyadaki inziva hayatının sosyal ve yerel hayatla daha fazla iç içe geçmiş olmasındandır. Nitekim, ardından keşişin manastıra geri dönüşünün, “sevinçle Rab’bin huzuruna gitti” şeklinde belirtilmesi, kutsal topraklara ilişkin algının Hz. İsa ile ilişkilendirilmeye devam ettiğinin bir göstergesidir. Daha da önemlisi, aktarımın ikinci kısmında, aynı keşişin, döndükten sonra Kudüs ziyareti yaptığı belirtilmekte ve şöyle denmektedir:

Yaşlı adam şöyle demişti: “Bir gün manastırdan ayrılıp Kutsal Şehir’e gittim ki kutsal haçı ziyaret edebileyim.” Adaklarımı yerine getirdikten sonra, kutsal haçın iç avlusundan çıkarken, kapının önünde durup ne içeri giren ne de dışarı çıkan bir kardeş gördüm. Ayrıca, iki tane kara karga gördüm; adamın yüzüne uçuyor, kanatlarını gözlerine çırparak onu tapınağa girmekten alıkoyuyorlardı. Bunların şeytanlar olduğunu anladığımda, adama şöyle dedim: ‘Kardeşim, neden kapının önünde tereddüt ediyorsun ama içeri girmiyorsun?’ Adam şöyle cevap verdi: ‘Beni bağışlayın, abba; içimde çelişkili duygular var. Bir yanım içeri girip kutsal haçı ziyaret etmemi söylüyor; ama diğer yanım, “Hayır, bir bahane bul ve adaklarını başka bir zaman yap” diyor.’ Bunu duyduğumda, adamın elinden tuttum ve onu tapınağın içine götürdüm; kargalar hemen ondan kaçtı. Onu, kutsal haça ve Tanrımız İsa Mesih’in Kutsal Kabri’ne tapınmaya yönlendirdim, sonra da onu huzur içinde gönderdim.⁸³⁹

Bu aktarım, bize, en nihai olarak şöyle bir resim çizmektedir: Sina dağı gibi, Yahudiye çölüne göre daha münzevi bir deneyim vaat eden bölgeler, Kudüs’teki sosyal hayatla mezc olmuş ve Kudüs şehir merkeziyle bağlantılı yollar üzerine kurulmuş manastırlara nispetle keşişlerin kendilerini geliştirme serüvenlerinde daha önemli bir rol oynamış olabilir. Nitekim, ilk bölümlerde de ifade ettiğim gibi, Kudüs, kutsal şehir olarak ihya edildikten ve hac yolculuklarıyla bir merkez haline geldikten sonra dahi, Mısır ve Suriye gibi sosyal hayattan bağımsız inziva sunan birçok bölgede manastırcılık faaliyetleri önemli ölçüde devam etmiş; ve hatta manastır hareketi imparatorluğun birçok bölgesine yayılmıştır. Ancak burada önemli olan, buna rağmen, aktarımda da vurgulandığı gibi, Kudüs’ün, Hz. İsa ve diğer hafıza alanlarından ötürü sahip olduğu benzersiz kutsallığıdır. Görünen o ki, geç VI. yüzyıldaki bu aktarıma göre, Kudüs ve çöl bölgesi, önceki yüzyıllardaki yaklaşımlardan hiçbir farkı olmaksızın Hz. İsa ile ilişkili en “kutsal” bölge olarak görülmeye devam etmiştir.

Bu aktarımdan anlaşılan bir diğer nokta, V. yüzyılın en büyük *cenobiumu* olan Theodosius manastırının faaliyetine, aktarımın kapsadığı aralık olan geç VI. yüzyıl

⁸³⁹ Ioann. Mosch., *Pratum Spirituale*, 84.

ve/veya erken VII. yüzyılda da devam ediyor olmasıdır. Moschous, ayrıca Zeytindağı'nda yaşayan bir münzevi keşişin, şeytanla bir konuşmasını aktarırken, şeytanın ona, Hz. Meryem'in ikonuna tapmazsa onu rahat bırakacağını söylediğini anlatmaktadır. Anlaşılan o ki, Moschous'un bahsettiği bu keşiş, Genç Melania tarafından Gerantius ile birlikte IV. yüzyılda Zeytindağı'nda kurdukları erkek manastırında yaşamaktadır. Moschous, aktarımı boyunca, ayrıca, Chariton'un Faran Laura'sı, Mar Saba (Büyük *Laura*), Yeni *Laura* ve Aziz Gerasimus gibi IV. ve V. yüzyılın diğer önemli manastırlarına dair notlar düşmekte ve buralarda yaşayan keşişlerin mucizevi kerametlerini veya birbirlerine gönderdikleri mesajları aktarmaktadır. Bu kısımlar, bahsi geçen manastırların VI. yüzyıldaki durumuna veya keşişlerine dair bilgiler içermiyorsa da, ismen olarak bile geçmesi VI. yüzyılın erken dönemi boyunca hala aktif olduklarını anlamamız açısından önemlidir.

Moschous, ayrıca, VI. yüzyılda Chozibita'da inşa edilen, büyük ve önemli bir manastırdan bahsetmektedir. Aktarımında Georgius Chozibita manastırında yaşayan keşişlerin yardımseverliğine değinmekte ve o zamanki manastır rahibi olan Ioannes Chozibita'nın ileride Caesarea başpiskoposu olduğundan bahsetmektedir.⁸⁴⁰ Bahsettiği Ioannes Chozibita'nın (440/5-530/40), ileride Aziz Georgius'un ismiyle anılmaya başlanacak olan eorgius Chozibita manastırının aynı zamanda kurucu keşişidir. Georgius Chozibita (ö. 625), Antonius Chozibita tarafından kaleme alınan biyografisi *Vita Sancti Georgii Chozibitae*'nde geçtiğine göre, ağabeyi Herakleides gibi keşiş olmak isteyerek Filistin'e, ağabeyinin bulunduğu ve muhtemelen başrahipliğini yaptığı Kalamon *Laura*'sına gelmiştir. Fakat Antonius, Kıbrıslı soylu bir ailenin oğlu olan Aziz Georgius'un yaşı çok genç olduğu için *laurada* yaşamasına izin verilmediğini ve bu sebeple, ağabeyinin onu Chozibita'daki Meryem Theotokos Manastırı'na emanet ettiğini aktarmaktadır. Buradaki çıraklık dönemi sona erince ağabeyinin manastırına gitse de, ağabeyinin bir süre sonra ölümüyle tekrar Chozibita'daki manastıra dönmüştür.⁸⁴¹ Başlangıçta beşinci yüzyılın ilk yarısında beş Süryani rahibin ardı ardına yaşadığı bir keşiş evi olarak kullanılan yapı, daha sonra kaynaklarda Chozibita Hücreleri olarak adlandırılan, yanında *laura* benzeri bir keşiş topluluğunun yaşadığı bir *cenobium* inşa edilmiştir. Bu devasa yapının geleneksel olarak beşinci yüzyılın sonlarında manastıra

⁸⁴⁰ Ioann. Mosch., *Pratum Spirituale*, 16-7

⁸⁴¹ Antony, *The Life of Saint George of Choziba: And, The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*, trc. Tim Vivian, (International Scholars Publications, 1994), 110.

katılan, aziz Ioannes tarafından inşa edildiği düşünülmüştür.⁸⁴² Her ne kadar bu manastır, aziz Ioannes tarafından V. yüzyılın sonlarında manastır olarak düzenlense de, Aziz Georgius Chozibita ile birlikte Yahudiye'nin önemli manastırlarından biri haline gelmiş ve onun ismiyle anılmaya başlanmıştır. Sütunlu Daniel ise çağdaş olan ünlü keşiş, Theodorus Syceonita'nın (ö. 613), Kudüs'e ilk ziyareti esnasında, Kudüs ve Yahudiye'deki ziyaret ettiği manastırlar arasında ismen bahsedilen tek manastır Aziz Georgius Chozibita manastırır. Aktarım şöyledir:

Gezileri sırasında, Kurtarıcı Tanrımız'ın vaftiz olduğu Ürdün Nehri'ne ulaştı ve oradan Chozibita olarak bilinen, Tanrı'nın Annesi'ne adanmış manastıra vardı. Burada dua ettikten ve başrahip ile kutsal babaları selamladıktan sonra, onlardan kendisine keşişlik unvanı verilmesini rica etti. Tanrı'nın kendisi hakkında önceden tam anlamıyla bilgilendirdiği başrahip, hiç tereddüt etmeden ve gecikmeden onu keşişlik makamına kabul etti. Daha sonra, hep birlikte dua ederek Theodore'un Tanrı'ya layık bir kul olması ve insanlar arasında güzel bir şöhrat kazanması için niyazda bulundular. Ruhsal sevinçleri ve onun adına gerçekleştirdikleri kutlamalar tamamlandıktan sonra, Theodore onlarla vedalaştı. Onların onayını aldıktan sonra manastırdan ayrılarak kendi memleketi olan Galatia'ya geri döndü ve yeniden Aziz Georgius'un ibadethanesine yerleşti. Orada büyük bir neşeye yaşadı, yüzü Musa'nınki gibi ilahi bir ışık ve lütufla parlıyordu.⁸⁴³

Theodore'un biyografisinde, Kudüs'e ilk ziyaretinde birçok manastırı gezdiği söylenirken, niçin yalnızca Chozibita manastırından bahsettiğinin sebebi bilinmemektedir. Ancak muhtemelen bu manastırın gittikçe önemli bir manastır haline gelmesi, keşişin ziyaret sebeplerinden biri olabilir. Nitekim, manastır, Yahudiye Çölü'nde, Eriha ile Kudüs'ü bağlayan yol üzerinde yer alan manastır, İsrail Kralı Ahab'ın eşi Jezebel'in gazabından kaçarken Tanrı'nın emriyle Peygamber İlyas'ın sığındığı mağara olduğu kabul edilmiş ve bu sebeple hep kutsal bir yer olarak görülmüştür. Ancak asıl sebebin manastırın yerinden ziyade, büyüyerek aktif hale gelmesi ve sunduğu hizmetler olduğu görülmektedir. Zira, VI. yüzyılın sonlarına doğru Kudüs-Ürdün yolundaki hacı sayılarındaki artış, yol boyunca halihazırda var olan manastırlarda değişikliklere yol açmıştır. Aziz Georgius Chozibita manastırının da aralarında olduğu bu değişim ve büyüme, V. yüzyılın sonuna doğru, onu bir *lauradan*, kapıları kadın ziyaretçilere bile açık olan bir *cenobium*'a dönüştürmüştür.⁸⁴⁴ Ana kilise, şapeller, Peygamber İlyas'ın mağarası, keşiş hücreleri ve misafirhaneler gibi birçok bölümden oluşan manastır, Aziz Georgius'un başrahip olduğu dönemde en parlak zamanını

⁸⁴² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 37.

⁸⁴³ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 23-24

⁸⁴⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 16.

yaşamıştır. Günümüzdeki Kudüs patrikliği tarafından, en parlak devrini yaşadığı VI. yüzyılın sonunda, Aziz Georgius Chozibita manastırının 2000’den fazla keşişe ev sahipliği yaptığı kabul edilmektedir.⁸⁴⁵

Biyografide, Theodore’un toplamda 3 kez Kudüs’ü ziyaret ettiği aktarılacak 3. ziyaretine ilişkin ise şöyle denilmektedir:

Theodore, üçüncü kez Kudüs’ü ziyaret ederken yol arkadaşları olarak kendi manastırından baş diyakoz Ioannes’i ve Dougaia köyünden Martinus’u yanına almıştır. (Martinus, bu köyde bir cinler ordusunu kovmuştu.) Bu yolculuğunda artık kendi ülkesine geri dönmemeye ve hayatını Kudüs’teki manastırlardan birinde geçirmeye karar verir. Çünkü piskoposluğunun getirdiği sorumluluklar ve idari işlerle fazlasıyla meşgul olduğunu ve bu yüzden manastır hayatının standartlarından uzaklaştığını düşünmektedir. Theodore, Mar Saba Manastırı’na gider ve orada Andreas adında bir kardeşin hücrelerine yerleşir. Kendisi için ayrılmış inziva dönemi geldiğinde, Andreas ona bir oturma yapar ve Theodore, Noel’den Palmiye Pazarı’na kadar hiç kalkmadan bu oturakta oturur. Paskalya’dan sonra, yol arkadaşları ona piskoposluk görevine geri dönmesi için ısrar eder, ancak o manastırı terk etmeyi reddeder. Bunun üzerine, Aziz Georgius ona bir rüyada görünerek hemen Galatia’ya dönmelerini emreder. Theodore, piskoposluktan istifa etmek ister, ancak Aziz Georgius ona, geri dönerse kısa süre içinde bu yükten kurtulacağını söyler. Ancak ona şu tembihi yapar: “Sakin piskoposluk sarayını terk etme ve sürünü başsız bırakma.” Theodore uyandığında bu emre itaat eder ve Anastasioupolis’e geri döner.⁸⁴⁶

Bu aktarımda ilk göze çarpan şey, Sütunlu Daniel ve Sheonute ile ilgili aktarımda gördüğümüz üzere, Kudüs’e giden bir keşişin hayatının geri kalanını Kudüs’te devam etmesinin yerel keşişler veya azizler tarafından istenmediğinin vurgulanmasıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, bu keşişler, giden keşişlerin kendi manastırlarına geri dönmesi için çağrıda bulunarak kendi yerel topluluklarını korumak istemiş olmalılardır.

Patrich, Theodore’un Sabas Manastırı’na gelişinden yıllar önce, üç kademli öğrencisinden biri olan Evagrius adlı bir keşişin oraya yerleştiğini ama diğer iki öğrencisinin, Arsenius ve Andreas’ın, kutsal şehre hacı olarak gittikten sonra Galatya’ya geri dönüp münzevi bir hayat yaşamaya başladıklarını söylemektedir.⁸⁴⁷ Ayrıca, Theodorus Syceonita’nın, bu ziyaretinde, Yahudiye’nin en büyük, işlek ve etkin manastırı kabul edilen Mar Saba’ya gitmesi, VI. yüzyıla gelindiğinde bu manastırın, imparatorluğun birçok bölgesinden keşişleri kendisine çekmeye devam ettiğini göstermektedir. Denildiği gibi, “Büyük *Laura*, altıncı yüzyılın ikinci yarısında da ideal

⁸⁴⁵ Jerusalem Patriarchate, “The Holy Monastery of Saint George Hozeva-Jerusalem Patriarchate-News Gate,” Son güncelleme Kasım 15, 2024. <https://en.jerusalem-patriarchate.info/holy-shrines/the-holy-monastery-of-saint-george-choziba/>.

⁸⁴⁶ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 62-63.

⁸⁴⁷ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 325-6.

bir manastır yaşamı arayan keşişler için Hristiyan dünyasından birçok kişiyi kendine çeken bir merkez olmaya devam etti.”⁸⁴⁸

Sonuç olarak, manastırlarla ilgili tüm bu aktarımlara göre anlaşılan şu ki; Iustinianus dönemini de içine alan VI. yüzyıldaki manastır faaliyetleri, kendinden bir önceki yüzyılın büyük manastırlarının hemen hemen hepsinin muhafaza edilerek, yenilerinin de eklendiği hareketli bir dönem olmuştur. Moschus, daha önce Kyrillius tarafından bahsedilmeyen Eriha ve Ürdün Nehri civarındaki yedi manastırın adını vermektedir. Her ne kadar, “Manevi Çayır”ın yazılma tarihi kesin olarak bilinmiyor olsa da, eserde bahsi geçen bu manastırların bazılarının VI. yüzyılda kurulduğu varsayılabilir. Hirschfeld’in dediği gibi bu büyük genişleme, görünüşe göre Roma döneminde Ürdün Nehri yakınlarındaki kutsal yerleri ziyaret eden hacıların sayısının artmasından kaynaklanmıştır.⁸⁴⁹ Zira bir önceki yıla oranla artan hacı akınının, -daha önceki bölümlerde belirttiğim paralel ilişkilerinden ötürü- Kudüs ile Ürdün Nehri arasındaki yolda bulunan manastırların sayısını da artırmış olması oldukça muhtemeldir.

Her ne kadar, daha önce bahsi geçtiği gibi, Vailhé ve Ovadiah’ın IV, V ve VI. yüzyılda Kudüs’teki manastır sayısına dair verdiği rakamlar birbirleriyle örtüşmüyor hatta azalma ve artma durumu itibariyle VI. yüzyıl için çelişiyor olsa da, her ikisinde de ortak olan nokta Prenses Eudocia ile birlikte başlayan süreçte, Kudüs ve Ürdün Nehri etrafındaki manastırların sayısı, mensupları ve ziyaretçilerinde, bir önceki yüzyıla göre başlayan radikal artış, imparator Iustinianus ile ivme kazanmış ve bu ivme VII. yüzyıla kadar artarak devam etmiştir. Nitekim, daha önce de belirttiği üzere Vailhé’e göre toplam artış, V. yüzyıldan VI. yüzyıla 14’ten 16’ya çıkmışken, arkeolojik bulgulara göre hesaplama yapan Ovadiah’ya göre bu sayı 11’den 26’ya yükselmiştir. Bu sebeple, denildiği gibi, 450-600 yılları arasında Kudüs çevresindeki manastır hayatı, hem niteliksel hem de niceliksel olarak en zirve dönemini yaşamıştır.⁸⁵⁰ Ayrıca, VII. yüzyıla tarihlenen bir Ermeni kaynağında, Kudüs’te yaklaşık 70 manastır sayılmaktadır.⁸⁵¹ Dolayısıyla, tüm bu sayılar, Kudüs bölgesindeki hac ve manastır faaliyetlerinin kuruluş safhasından bu yana gittikçe arttığını ve Kudüs’ün dini prestijinin, tüm yaşananlara rağmen, daha da perçinlendiğini göstermektedir.

⁸⁴⁸ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 326.

⁸⁴⁹ Hirschfeld, “The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,” 16.

⁸⁵⁰ Hirschfeld, “The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,” xi.

⁸⁵¹ A. K. Sanjian, “Anastas Vardapet’s List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination”, *Le Muséon*, 82/3-4 (1969): 265-292.

Sonuç

Bu açıdan, “Kudüs kutsal kimliğini yitirdi mi?” başlıklı bu bölümün en başında yer alan kronik yazarlarının aktarımlarındaki endişeyi dikkate aldığımızda, kiliselerin yakılıp, şehrin talan edilmesi ve bu sebeple kutsal yerlerin zarar görmesi veya Kudüs’ün doktrinine aykırı başka bir dini grup tarafından zapt altında tutulması, Kudüs’ün gerçekten kutsal kimliğine zarar verebilecek etkenler midir? Bu aslında, giriş bölümünde bahsi geçtiği üzere, bir şehri hangi dinamiklerin kutsal yaptığı sorusu üzerinden anlaşılabilir bir meseledir. Bu nokta itibarıyla, sorulması gereken en temel soru, bu isyanların neticesinde gerçekten Kudüs’te var olan hac faaliyetlerinin akışı, görkemli kilise ve kutsal kalıntıların varlığı zarar görmüş müdür?

Yukarıdaki aktarım ve görüşlere bakıldığında, bu gelişmelerin Kudüs’ün kutsallığına yönelik doğrudan bir zarar verdiği sonucuna çıkmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bu sebeple, ana bölümün başlığında sorduğum “Kudüs kutsallığını yitirdi mi?” sorusuna geri dönecek olursak, bu soruya bana göre verilecek en makul cevap, hayırdır. Çünkü, ilk olarak, Kudüs’ün, Yeni ve Eski Ahit’teki manevi olana ek, IV. yüzyılın başında fiziksel olarak elde ettiği kutsal kimlik, Kadıköy karşıtı ve Sâmirîler isyanlarının sonucunda yaşanan gelişmelerle, kutsal mekanlara erişimin kısıtlanmasına bağlı olarak dünyevi boyuttan semavi boyuta kaymış, ancak Kudüs, fiziksel kutsal kimliğinden tamamen sıyrılmamıştır. Konstantinopolis’in ikinci Kudüs olarak görülmesi meselesinde ise, Kudüs’ün kutsallığının yok sayılmış veya kaybolmuş olduğunu iddia etmenin aksine, her şeye rağmen Kudüs’ün birincil ve merkez konumda tutulduğu, şehit mezarları, büyük ibadethaneler ve istenirse Kudüs çöllerine alternatif inziva yerlerinin bulunabileceği ifade edilerek, Konstantinopolis gibi bir başşehre, Kudüs üzerinden tanımlanan ikincil bir derece verilmektedir.

Daha da önemlisi, Konstantinopolis’in dini pratik olarak yükselmeye başladığı bu dönemde Kudüs’e gerçekleştirilen fiziksel ziyaretlerin tamamen sona erdiğini ve dünyevi önemini tamamen yitirdiğini söylemek mümkün kılacak mevcut bir aktarım bulunmamaktadır. Aksine, Sâmirîler isyanının hemen ardından Iustinianus’un Kudüs’te gerçekleştirdiği imar faaliyetlerinin sonucunda bölgede artış gösteren hac ziyaretleri ve özellikle, VI. yüzyılın ilk yarısından, VII. yüzyılın başlarına kadar Sabas’ın öncülüğünde en parlak dönemini yaşayan manastır faaliyetleri bu iddiayı haksız çıkarmaktadır. Dolayısıyla, her ne kadar, dünyevi Kudüs’ün Hristiyanlar için gerçekten kutsal olup olmadığına dair erken dönem din adamları arasında başlayan birtakım görüş ayrılıkları,

Sâmirî ve Kadıköy karşıtı isyanları ile tekrar tebarüz etse de, Kudüs'ün, VI. yüzyıla gelindiğinde, manastır ve hac faaliyetlerinin bir önceki yüzyıla oranla daha fazla canlılığı, onun, Hristiyan dünya tarafından kabul edilen dini statüsünde belirgin bir düşüşe sebep olmadığını göstermektedir.

İmparator Constantinus'tan imparator Iustinianus'a dek, gördüğümüz tüm dinamiklere binaen denilebilir ki; fiziksel Kudüs, Geç Antikçağ Hristiyan tarihi boyunca, hem imparatorluğun çeşitli zamanlarda ilk ve tek olarak bizzat yatırım yaparak kutsallığa taşınması hem de bu kutsallığı zaten “semavi” olarak içinde barındırıyor olması hasebiyle benzersiz bir şehir olma konumundadır.

II.BÖLÜM: SÂSÂNÎ HAKİMİYETİ ALTINDA KUDÜS (614-628): DEVAMLILIK MI KOPUŞ MU?

VII. yüzyılın ilk üçte birlik bölümü, Kudüs'ü içine alan Filistin toprakları adına büyük çalkantılarla geçmiştir. 614 yılında gerçekleşen Pers fethi, bir dizi şiddetli olayın başlangıcı olmuştur: 628'de Roma'lılar bölgeyi yeniden ele geçirmiş, 633 yılında büyük bir deprem meydana gelmiş ve nihayet 638'de İslâm fethi gerçekleşmiştir.⁸⁵² Dolayısıyla, VII. yüzyıl, bölgede değişen sosyo-politik dengeler ve İslâm'ın ortaya çıkışı ile Roma tarihinin en büyük dönüm noktalarından birini teşkil etmiş ve bu dönüm noktasının en belirleyici dinamikleri, kendisini en çok aynı yüzyıl içerisinde Kudüs üzerinde gerçekleştirilen hakimiyet mücadelesinde göstermiştir. Kudüs, önce Sâsânîlerin (224-651) 614'teki Kudüs işgali ile Sâsânî hakimiyetine girmiş, daha sonra 628'de Roma tarafından geri alınmış ve ancak 637/8'de yüzyıllar boyunca devam edecek olan İslâm hakimiyetine girmiştir.

4.1. Kudüs'ün İşgali

603 ve 630 yılları arası boyunca devam eden ve Geç Antikçağ'ın en önemli mücadelelerinden olan Roma-Sâsânî savaşlarının arasında, hem bölge tarihi hem de Kudüs adına en belirleyicisi olan dönüm noktası, 614'teki Kudüs'ün işgalidir.

Eski Pers İmparatorluğu'nun yerine kurulmuş olan ve bugünkü İran topraklarında hakimiyet süren Sâsânî imparatorluğu, yaklaşık III. yüzyılın sonlarından VII. yüzyılın başlarına kadar, komşuları olan Roma İmparatorluğu ile askeri, ekonomik ve politik hakimiyet gayesiyle bir dizi mücadeleler yaşamıştır. Nitekim Sâsânîlerin coğrafi konumu, İran Platosu'ndan Mezopotamya'ya, kuzeyde Kafkasya'ya ve doğuda Afganistan'a kadar uzanan bir alanda yer almaktadır. Bu coğrafi konum, Sâsânîlerin ticaret yolları üzerinde olmalarını ve farklı kültürlerin etkileşiminde bulunmalarını sağlamış ve bu etkileşim, bölgede Roma'yla uzun süreli çatışmalara yol açan jeopolitik dinamikleri şekillendirmelerine olanak tanımıştır. Özellikle Iustinianus döneminde farklı etnik grupların da dahil olmasıyla yoğunluğunu arttıran siyasi, askeri ve ekonomik mücadele, imparator Mauricius döneminde imparatorluğun içinde bulunduğu politik ayrılımlar, bu ayrırımların getirdiği iç çatışmalar ve ekonomik çözümlerle, Sâsânîlerin 603-4 yıllarında

⁸⁵² Doron Ben-Ami, "New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE", *Israel Exploration Journal* 60(2), (2010): 217.

bölge hakimiyetini ele geçirmesi ve hatta Kadıköy'e kadar ilerlemeleri adına önemli bir fırsata dönüşmüştür.

İşgali detaylı şekilde bize aktaran ve VII. yüzyıl doğu birincil kaynaklarının arasından en önemlisi olan Sebeos'un Türkçe'de *Hüsrev Tarihi* diye bilinen kaydına göre, Sâsânî kralı II. Hüsrev'in saltanatının 22. yılına gelindiğinde, Roma kralı Heraklius (575-641), imparator Mauricius'a darbe yapan ve kendi hakimiyeti adına Roma içlerine kadar Sâsânî ilerlemesinin önünü açan Phocas'ı öldürerek başa gelmiş ve Sâsânî kralı Hüsrev'e barış teklif etmiştir.⁸⁵³ Zira, "bir zamanlar İmparator Mauricius'un himayesi sayesinde tahtını korumayı başaran Sasani kralı II. Hüsrev (590-628), öldürülen imparatorun intikamını alma bahanesiyle"⁸⁵⁴ Roma topraklarını işgal etmesi ve Heraklius'un elçilerini öldürmesi, taraflar arasında barış ihtimalini ortadan kaldırmış ve savaşı yeniden başlatmıştır. "Roma bakış açısını yansıtan olayların çağdaşı tarihçi Theophylactus Simocattes, Sasani kralının, 'İmparator Mauricius'un aziz hatırasını muhafaza etme bahanesiyle' 'antikçağın son büyük savaşını' kasten çıkardığını yazmaktadır."⁸⁵⁵ Sâsânîler kısa sürede Ermenistan ve Caesarea'da başarılar elde etmiş; bu esnada Roma tahtına Heraklius'un oğlu geçmiştir. Constantinus olarak da anılan bu imparatorun hüküm sürdüğü dönemde, Hüsrev 613 yılında İrminiye ve Suriye'yi işgal ederek Şam'a kadar ilerlemiştir. Hüsrev'in aynı yıl Hatay'ı da ele geçirmesi, Bowersock'a göre, ertesi yıl Kudüs'ün alınması için dehşet verici bir başlangıç oluşturmaktadır.⁸⁵⁶

Sebeos'un aktarımına göre ikinci Heraklius zamanında mücadeleye devam eden Roma, Kilikya civarında Sâsânîlere yenilmiş ve "daha sonra tüm Filistin ülkesi gönüllü olarak Pers kralına boyun eğmiş, özellikle İbrani ırkından hayatta kalanların Hristiyanlara karşı isyan etmeleri ve atalarının kinini benimsemeleri, inançlı kalabalık arasında büyük zarara neden olmuştur."⁸⁵⁷ Sebeos'a göre, Caesarea'da kamp kuran Sâsânî kralı Hüsrev, Khoream (Şehrbârâz) adlı generalini Kudüs halkının "gönüllü olarak kendilerine teslim olmaları" ve "şehri huzur ve refah içinde bırakmaları" şartını Kudüs halkına sunmak üzere şehre göndermiştir.⁸⁵⁸ Başta olumlu bir cevapla tepki veren Kudüs halkı, generale

⁸⁵³ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 114–5.

⁸⁵⁴ James Howard-Johnston, *Antik Çağ'ın Son Büyük Savaşı*, trc. İlhami Tekin Cinemre, (VakıfBank Kültür Yayınları, 2024), 52.

⁸⁵⁵ Johnston, *Antik Çağ'ın Son Büyük Savaşı*, 52.

⁸⁵⁶ G. W. Bowersock, *Empires in Collusion in Late Antiquity*, (Brandeis University Press, 2012), 34.

⁸⁵⁷ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 115.

⁸⁵⁸ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 115.

ve prenseslere hediyeler takdim etmiş ve şehri korumak için Sâsânîlerden güvenilir subaylar talep etmişlerdir. Ancak Sebeos’a göre,

Birkaç ay geçtikten sonra, sıradan halkın tümü hoşgörölüyken, şehrin gençleri Pers kralının subaylarını öldürdüler ve kendileri de onun otoritesine isyan ettiler. Daha sonra Kudüs şehrinin sakinleri olan Yahudi ve Hristiyanlar arasında savaş çıktı. Daha fazla sayıda Hristiyan üstünlük sağladı ve Yahudilerin çoğunu katletti. Hayatta kalan Yahudiler surlardan atlayıp Pers ordusunun yanına gittiler. Daha sonra Khoream ...Kudüs çevresinde kamp kurdu ve şehri kuşattı. 19 gün boyunca saldırdı. Şehrin temellerini aşağıdan kazarak duvarı yıktılar. Hüsrev’in saltanatının 25. yılında, [kuşatmanın] 19. gününde, yani ayın 28’i olan Margats ayında, Paskalya’dan on gün sonra Pers ordusu Kudüs’ü ele geçirdi. Üç gün boyunca şehrin tüm halkını kılıçtan geçirdiler ve katlettiler. Ve 21 gün şehirde kaldılar. Daha sonra dışarı çıkıp şehrin dışında kamp kurdular ve şehri yaktilar. Düşen cesetlerin sayısını topladılar ve ölenlerin toplamı 17.000 kişiydi. Yakaladıkları canlı sayısı ise 35.000 kişiydi. Adı Zakariya olan patriği ve Haç’ın bekçisini de tutukladılar. Hayat Taşıyan Haç’ı ararken onlara işkence etmeye başladılar ve o sırada birçok din adamının başını kestiler. Sonra onlara onun saklı olduğu yeri gösterdiler ve onu aldılar. Şehrin altın ve gümüşünü eritip kralın sarayına getirdiler. Sonra kraldan, esir düşenlere merhamet edilmesi, şehrin yeniden inşa edilmesi ve orada yaşayanların her birinin kendi rütbesine göre yeniden eski konumuna iade edilmesi emri geldi. Yahudilerin şehirden sürülmesini emretti. Ve kralın emrini büyük bir şevkle hemen yerine getirdiler. Modestos adında bir başrahibi şehrin başına atadılar.⁸⁵⁹

Aktarımda önce Pers subayının öldürülmesi ve daha sonra Yahudi ve Hristiyanlar arasında bir çatışmanın ortaya çıkması arasındaki boşluğa ilişkin Johnson-Howard şöyle ifade etmektedir:

Görünüşe göre, bunu, resmi bir tören sırasında, halk meclisi önünde, Perslerle yapılan anlaşmayı kınayarak ve orada bulunan Pers misyonunun üyelerine yönelik ölümcül bir saldırı olan şiddet dolu tek bir eylemle yaptılar. Ardından gelen kalabalığın çoğu, farklı gruplara katıldı. Celile’den gelen mültecilerin anlattığı Yahudi şiddeti hikayeleriyle uyandırılan ve her yıl eski düşmanlığın hatırlatılmasıyla daha da artan Hristiyan duyguları açığa çıktı. Bu isyanlar sırasında Hristiyanlar -Yahudilere- üstünlük sağladı ve bir kıyım başlattı. Bazı Yahudiler kaçtı ve yardım için hızla Caesarea’ya gittiler.⁸⁶⁰

Dönemin bir diğer önemli kaynağı ise, işgal öncesine dair daha az detaylı ama işgal sırasındaki yıkıma dair en ayrıntılı aktarımı yapan ve işgale tanıklık eden Mar Saba Manastırı (Büyük *Laura*) keşişi Antiochus Strategus’a (ö. 630) atıfla kaleme alınan eserdir. Bu kaynak, işgal esnasına ilişkin sunduğu detaylı aktarımlarla Sâsânîler’in Kudüs’ü işgaline ilişkin en önemli kaynaklardandır. Kitapta, ilk olarak Strategus’un,

⁸⁵⁹ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 115–6.

⁸⁶⁰ James Howard-Johnston, “Heraclius’ Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630,” *War in History* 6, no. 1 (1999): 155.

işgali Tanrı'nın bir cezası olarak yorumlayarak Perslerin geliş nedenini şöyle açıkladığı aktarılmaktadır:

Kudüs'ün babalarının başı, kutsal kentin patriği ve çobanı olan Zekeriya, sürüsünü doğru, terbiyeli ve Tanrı'yı hoşnut eden bir şekilde güdüyordu. Fakat bu günlerde Kudüs'e yerleşen bazı kötü adamlar geldi. Bunlardan bazıları daha önce şeytanın yardımıyla bu kutsal kentte ikamet ediyorlardı. Giydikleri elbiseye göre isimlendirilmişlerdi ve bir grup Yeşiller, diğeri ise Maviler olarak adlandırılmıştı. Her türlü kötülükle doluydular ve sadece sadıklara saldırmak ve onları yağmalamakla yetinmiyorlardı; kan dökmek ve adam öldürmek için de bir araya geliyorlardı. Aralarında sürekli savaş ve imha vardı ve sürekli olarak, hatta Kudüs sakinlerine karşı bile kötü işler yapıyorlardı. Sonra günahkarın ölümünü değil, dönüp yaşamasını isteyen hakikat Yargıcı, bize bir cezalandırma sopası ve azarlama ilacı olarak kötü Pers ırkını gönderdi.⁸⁶¹

Burada bahsedilen Maviler ve Yeşiller, aslında bir at arabası yarışı taraftarlarını temsil ederken, sırasıyla mensupları olan yüksek ve aşağı sınıfın hem sosyolojik hem de dini doktrinleriyle eş tutulmuştur. Maviler yüksek sınıf ve diofizitlik, Yeşiller, aşağı sınıfı ve monofizitlik ile eş görülmüştür. Dolayısıyla aktarımda bahsedilen işgal öncesi var olan karışıklık, bir Diofizit-Monofizit karşıtlığıdır. Zira Roma-Sâsânî askeri savaşının politik ve sosyal dinamiklerinden birini de, konsillerden bu yana Roma'nın toplumsal ve politik hayat içerisinde gittikçe belirginleşen ve imparatorluk içerisinde önemli bir sosyal bölünmeye sebebiyet veren mezhepsel çatışmaları oluşturmaktadır. Kadıköy Konsili'nden sonra Roma'nın resmi olarak diofizitliği, Filistin ve Mezopotamya kırsallarının genel anlamda monofizitliği benimsemiş olması, Roma'nın resmi din ideolojisine uygun olarak bu bölgelerde belirli yaptırımlar içeren şiddetli bir politika beslemesine neden olmuştur. Her ne kadar, Kudüs başta olmak üzere Filistin, imparatorluktan gelen resmi diofizit baskıdan ötürü⁸⁶² yer yer taraf değiştirse de, özellikle kırsal bölgelerde diofizit karşıtlığını sürdürmüştür. Bu karşıtlıklar, ileride Kudüs'ün Hz. Ömer döneminde fethedilmesi sürecinde en net sonucuyla göreceğimiz üzere, devlet ve halk arasında oldukça önemli bir ayrılığa sebebiyet vermiştir.

⁸⁶¹ Conybeare, "Antiochus Strategos' Account," 503.

⁸⁶² Kudüs ve çevresinde V. yüzyılın ilk yarısında monofizit görüşler, özellikle Prenses Eudocia'nın ve manastır çevrelerinin etkisiyle yaygınlık kazanmıştır. Ancak zamanla, Kadıköy Konsili'nin kararlarını destekleyen imparatorların baskılarıyla bölgede diofizit eğilimler ağır basmaya başlamıştır. İmparator Zeno, 482 yılında "Henotikon" adı verilen bir uzlaşma metni yayımlamış, ancak bu girişim her iki tarafı da tatmin etmemiştir. İustinianus döneminde monofizitlere karşı daha yumuşak bir tutum sergilense de, resmi diofizit doktrinler doğrultusunda uygulamalar devam etmiştir. Heraklius ise mezhepler arası uzlaşma arayışında önce monoenergetizmi benimsemiş, ardından 638 yılında yayımladığı "Ekthesis" fermarıyla monotheizmi savunmuştur. Buna rağmen bölgedeki mezhep ayrılıklarına son verilememiştir.

Bu dinamiklerin yaşandığı bölgeye komşu olan Sâsânîler ise, en önemli rakipleri olan Roma'nın hakimiyetini zayıflatmak adına, bu mezhepsel çatışmaları besleyecek bir politika izleyerek, bölge sakini monofizitlerle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Zira, "Miafizit tarihçilere göre, Miafizit Hristiyanlar Sâsânî işgali vesilesiyle Roma yönetiminin yitip gitmesi karşısında hiç de mutsuz değillerdi. Bu durumu fark eden Sâsânî yönetimi ise, ...işgal ettiği Roma arazisinde Miafizit Hristiyanları açıkça desteklemeye başlamıştı."⁸⁶³ Hatta şahın eşinin de monofizit bir Hristiyan olması bunun en önemli göstergelerinden biri sayılabilir. Ancak kaynaklarda, Strategus'un bahsettiği bu karşıtlığın ayrıştırıcı etkilerinin, işgal süresi boyunca Kudüs içerisinde bir örneği zikredilmemekle birlikte, Sebeos'un aktarımını temel aldığımızda, aksine bir tabloyla karşılaşmaktayız. Yani şehir içerisinde, uzun yıllardır süre gelen mezhepsel karşıtlık, Sâsânî işgali sürecinde yerini ortak düşmana karşı birliğe bırakmış görünmektedir. Strategus aktarımının hemen devamında, Perslerin "büyük bir güçle ve kalabalık bir orduyla" ilerlediklerini ve önce Suriye topraklarının tamamını ele geçirdiklerini ardından da Filistin'e ilerlediklerini aktarmakta ve şöyle devam etmektedir:

Sonra Yahudiye'ye ulaştılar; ve büyük ve ünlü bir şehre,...bir Hristiyan şehrine, Kudüs'e geldiler. Ve öfke ve ruhlarının güçlü öfkesiyle geldiler; ve Rab onu onların ellerine teslim etti ve onlar da her şeyi kendi isteğine göre yerine getirdiler. Ve Kudüs'te ve sokaklarında neler olduğunu kim tasvir edebilir? Kudüs'te yatan ölümlerin sayısını kim sayabilir?... Ancak Persler tüm şehri kuşattılar ve savaş için kuşattılar; ve her saat keşişlere şehirle ilgili sorular sordular, Tanrı şehri onların ellerine teslim edecek mi, etmeyecek mi diye. Keşişler yüreklerinin derinliklerinden iç çektiler ve yüzlerine vurarak ve gözlerinden sel gibi yaşlar dökerek cevap verdiler: 'Günahlarımız yüzünden Tanrı bizi sizin ellerinize teslim etti... O mevsimde, bu kötülük bizi yakalamadan üç gün önce gökten bir melek indi ve Kudüs surunun üzerinde duran ve onu koruyan meleklerle kadar ilerledi; ve onlara şöyle dedi: 'Buradan gidin, geri çekilin; çünkü Rab bu kutsal şehri düşmanın eline verdi' Melekler topluluğu bunu duyduğunda, Tanrı'nın iradesine karşı gelemeyecekleri için ayrıldılar. Ve böylece günahlarımızın Tanrı'nın lütfunu aştığını anladık.⁸⁶⁴

Aktarımın bu kısmı, Kudüs'ün VI. yüzyılda, Mar Saba manastırındaki Hristiyan bir keşişin gözündeki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu ton, aktarım ilerledikçe kendini göstermeye devam etmektedir:

Sonra Persler, Tanrı'nın Hristiyanları terk ettiğini ve kendilerine yardımcı olacak kimse olmadığını anladılar ve yoğunlaşan bir öfkeyle şehrin etrafına kuleler inşa edecek kadar yollar ve araçlar aramaya başladılar; ve Kudüs

⁸⁶³ Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk-Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*, (Divan Kitap, 2017), 404.

⁸⁶⁴ Conybeare, "Antiochus Strategos' Account," 503.

sakinleriyle mücadele için üzerlerine balistalar yerleştirdiler; ve savaşçılarda olduğu gibi her türlü askeri aracı hazırladılar; ve canlı bir öfkeyle Hristiyanlarla savaştılar. Ancak onlar daha da tetikteydiler ve Kudüs'ü ele geçirmek istiyorlardı, çünkü o şehrin tüm Hristiyanların sığınağı ve egemenliklerinin kalesi olduğunu biliyorlardı.⁸⁶⁵

Strategus, ardından, “Perslerin Kudüs Hristiyanlarıyla mücadelesinin başlangıcı, imparator Heraklius’un dördüncü yılında, ikinci indikasyonda, 15 Nisan’dı. Mücadelede yirmi gün geçirdiler. Ve balistalarından öyle bir şiddetle ateş ettiler ki, yirmi birinci gün şehir surunu yıktılar” diyerek, şöyle devam etmektedir:

Bunun üzerine kötü düşmanlar, öfkeli vahş hayvanlar ve sinirli yılanlar gibi büyük bir öfkeyle şehre girdiler. Ancak şehir surunu savunan adamlar kaçtılar ve kendilerini kurtarmak için mağaralara, hendeklere ve sarnıçlara saklandılar; ve kalabalıklar halinde insanlar kiliselere ve sunaklara kaçtılar; ve orada onları yok ettiler. Çünkü düşman büyük bir öfkeyle girdi, dişlerini şiddetli bir öfkeyle gıcırdattılar; kötü hayvanlar gibi kükrediler, aslanlar gibi böğürdüler, vahş yılanlar gibi tısladılar ve buldukları herkesi öldürdüler. Çılgın köpekler gibi, sadıkların etini dişleriyle parçaladılar ve hiç kimseye saygı göstermediler, ne erkek ne kadın, ne genç ne yaşlı, ne çocuk ne bebek, ne rahip ne keşiş, ne bakire ne de dul. Bu arada, kalplerinde merhamet olmayan kötü Persler, şehrin her yerine koştular ve tek bir ağızdan bütün halkı yok ettiler. Dehşete düşüp kaçan herkesi yakaladılar; ve eğer biri korkudan bağırırsa, dişlerini gıcırdatarak onlara kükrediler ve dişlerini kırarak ağızlarını kapatmaya zorladılar. Yerdeki bebekleri katlettiler ve sonra yüksek sesle haykırarak ebeveynlerini çağırđılar. Ebeveynleri, bağırışlar ve hıçkırıklarla çocukları ağladılar, ama hemen onlarla birlikte öldürüldüler. Silahlı yakalananlar kendi silahlarıyla katledildiler.

Hızla koşanlar oklarla delindi, direnmeyen ve sessiz olanları merhametsizce öldürdüler. Yalvaranların yakarışlarını dinlemediler, genç güzelliğe acımadılar, yaşlı adamlara merhamet göstermediler, din adamlarının alçakgönüllüğü karşısında utanmadılar. Aksine, her yaştan insanı yok ettiler, onları hayvanlar gibi katlettiler, parçalara ayırdılar, lahana gibi biçtiler, böylece herkes aynı anda acı dolu kâseyi tek tek içmek zorunda kaldı. Kudüs'te ağıt ve dehşet görülebilirdi. Kutsal kiliseler ateşle yakıldı, diğerleri yıkıldı, görkemli sunaklar yere serildi, kutsal haçlar ayaklar altında çiğnendi, hayat veren ikonlara kirli kişiler tarafından tükürüldü. Sonra öfkeleri rahiplere ve diyakozlara indi: onları kiliselerinde dilsiz hayvanlar gibi öldürdüler. Ve kötü düşmanların neler yaptığını ve Kudüs'te hangi dehşetlerin görüldüğünü kim anlatabilir? Ancak sevgili kardeşlerim, beni sabırla dinleyin, çünkü yüreğimin ağrısı beni konuşmaya zorluyor ve susmamı engelliyor; bu felaketi anlatmaya başladıktan sonra, size bütününü anlatmayı düşünüyorum. Çünkü Persler şehre girdiklerinde ve sayısız canı öldürdüklerinde ve her yerde kan aktığında, düşmanın artık öldürecek gücü kalmamıştı ve öldürülmemiş çok sayıda Hristiyan nüfusu kalmıştı.⁸⁶⁶

Sonra, bir grup Hristiyan'ın Pers diyarına esir olarak götürüldüklerini aktaran Strategus, “halk Pers'e götürüldüğünde ve Yahudiler Kudüs'te bırakıldığında, ayakta

⁸⁶⁵ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 506.

⁸⁶⁶ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 506-7.

kalan kutsal kiliseleri kendi elleriyle yıkmaya ve yakmaya başladılar” demektedir. “Bunun üzerine hakikatin düşmanı ve İsa’dan nefret eden aşağılık Yahudilerin”, Hristiyan halkı Yahudi yapmak için Perslerle anlaştıklarını ve Yahudiliği kabul etmeyip ölümü tercih eden Hristiyanların, gümüş karşılığında Perslerden satın alınarak öldürüldüğünü aktarmaktadır.⁸⁶⁷

Strategus, ayrıca, “bütün bu kötülüklerden sonra, iyi çoban, patrik Zekeriya’yı yakaladılar ve onu Rabbimiz İsa Mesih’in girdiği kapıdan Sion’a götürdüler; ve onu iplerle bağlı bir haydut gibi ihtiyatla götürdüler”⁸⁶⁸ diyerek patrik Zekeriya’nın da Persler tarafından Sâsânî topraklarına götürüldüğünü söylemekte ve giderken şu sözleri söylediğini aktarmaktadır: “Elveda, Kudüs!... Elveda, kutsal şehir! Hizmetkarını unutma! Sana olan sevgimi ve sana hizmet etmek için gösterdiğim gayreti biliyorsun...Mesih’e dua ettiğinde beni ve bu halkı hatırlamanı rica ediyorum.”⁸⁶⁹ Strategus, patrik Zekeriya ile birlikte, kendisi de dahil olmak üzere birçok Hristiyan’ın Pers diyarına ikinci grup olarak esir olarak götürüldüğünü ifade ederek, Pers kralının karşısında hep birlikte bir sabah duası okuduklarını ve ardından patrik Zekeriya’nın şöyle dediğini söylemektedir: ““Babil ırmaklarının kıyısında oturduk ve ağladık, seni andığımızda, ey Sion. Eğer seni unutursam, ey Kudüs, sağ elin beni unutsun.””⁸⁷⁰ Bu ifadeler, patriğin Kudüs’e olan kutsallık algısını ortaya koymaktadır. Halkın Kudüs’ten ayrılmadan önce bir kez daha gözlerini kaldırıp kutsal kiliselere baktıklarını ve “bir fırından çıkan alev, bulutlara kadar uzanıyordu ve yanıyordu. Sonra hepsi birden ve yüksek sesle hıçkırarak ağlamaya ve ağıt yakmaya başladılar”⁸⁷¹ diyerek, bazılarının “kutsal Anastasis’in alevler içinde olduğunu, Sion’un duman ve alevler içinde olduğunu ve Kudüs’ün harap olduğunu gördüklerinde”⁸⁷² saçlarını yolduklarını ifade etmektedir. Ardından “Mahkûmlar arasında, aksine, geceleyin Perslerden kaçan bazı keşişler vardı ve ben, zavallı günahkâr, onlarla birlikte kaçtım, Kudüs’e ulaştım ve gözlerimle gördüğüm her şeyi size anlatmayı arzuladım. Ancak geri kalanları, güvenilir olan kardeşlerden öğrendim”⁸⁷³ diyen Strategus, Abba Simeon adında bir keşişin, şöyle anlattığını ifade etmektedir:

Kral Hüsrev’in eşleri arasında, kutsal Haç odununa ve kutsal adam, patrik Zekeriya’ya tapan bir kadın vardı. Bu kadın isim olarak Hristiyan’dı, ancak

⁸⁶⁷ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 508.

⁸⁶⁸ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 509.

⁸⁶⁹ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 510.

⁸⁷⁰ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 511.

⁸⁷¹ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 511.

⁸⁷² Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 509.

⁸⁷³ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 513.

Tanrı'nın lanetine uğramış ve hor görülen Nestorius'un sapkınlığına mensuptu. Kral'a dilekçe verdi ve onun onayıyla mühürlenmiş kutsal Haç ağacını, patriği ve seçtiği bazı mahkûmları aldı. Onları sarayına götürdü, onlara rahat bir yer tahsis etti ve huzur sağladı. Onlara büyük saygı gösterdi, hediyeler sundu ve bol miktarda güzel kokulu buhur, mumlar ve ihtiyaç duydukları her şeyi verdi.⁸⁷⁴

Strategus, doğrudan haçın kaçırılmasına ilişkin bir aktarımda bulunmamış olsa da, haçın Sâsânî topraklarına götürüldükten sonraki akıbetine dair bir not düşmektedir. Bunun ardından Perslerin ne kadar büyük çapta zulümler ve kadınlara ve çocuklara yönelik işkenceler yaptığını anlatmaya devam eden Strategus, toplamda Kudüs'te öldürülen 66.509 kişinin olduğu ifade etmektedir.⁸⁷⁵

Bazı tarihçiler, Strategus'un Yahudilerle ilgili aktarımlarına bakıldığında, şehrin talan edilip binlerce Kudüs'lü Hristiyanın öldürülmesinden, Perslerden çok Yahudilerin sorumlu olduğunu düşündüğünü savunmaktadır; tıpkı daha önce Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinden sorumlu oldukları gibi.⁸⁷⁶ Ancak bu çok makul bir görüş değildir. Buraya kadar olan aktarımlarına baktığımızda, Strategus, Yahudiler'in saldırılara yardım etmesi ve işgalden dolayı sevinmesini iddia etmiş olsa da, en başından bu yana saldırıların asıl faili olarak "kötü Persler"i hedef göstermektedir. Johnston ise, aktarımın tamamına bakıldığında, saldırılara karşı Kudüs ve civarındaki tepkilerin daha çok "kent sakinlerinin ve binalarının üzerinde" yoğunlaştığını ve "kutsal haç"ın kaçırılmasının ve Nastûrî de olsa oradaki Hristiyanların bakımına devredilmesinin pek önemsenmediğinin anlaşıldığını iddia etmektedir. Hatta, Johnston, haçın kaybının ancak merkezden birkaç yıl boyunca sürdürülen propagandanın ardından Kudüs'ün trajik hikâyesinde merkezi bir unsur haline geldiğini ve ancak 620'lerde "gerçek haç"ın saklandığı yeri bulmanın Mezopotamya kilise çevrelerinde kabul gördüğünü ifade etmektedir.⁸⁷⁷ Yani Johnston'a göre, "kutsal haç", bölge sakinlerinden ziyade, devlet otoritesi tarafından daha fazla önemsenmiş, ve otoritenin yürüttüğü propogandaların neticesinde işgalin merkezi unsuru olarak kabul görmüştür.⁸⁷⁸ Bu genelleyci sonuca çıkabilmek için diğer aktarımlara da bakmak gereklidir.

⁸⁷⁴ Conybeare, "Antiochus Strategos' Account," 513.

⁸⁷⁵ Conybeare, "Antiochus Strategos' Account," 516.

⁸⁷⁶ Günter Stemberger, "Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Christians and Jews", *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality* içinde, haz. Levine, 262.

⁸⁷⁷ Stemberger, "Jerusalem in the Early Seventh Century," 200.

⁸⁷⁸ Stemberger, "Jerusalem in the Early Seventh Century," 200.

Yine işgale tanıklık eden ve işgali detaylı şekilde içine alan anonim bir Süryani kroniği olan *Khuzistan Kroniği*’ne (590-641) baktığımızda ise, işgalin, yukarıda ilk ve en önemli örnekleri olan Roma kroniklerine göre biraz daha farklı bir üslupla aktarıldığı görülmektedir. İşgalin öncesi ve sonrasını içine alan tüm süreç şöyle aktarılmaktadır:

Bundan sonra Khusro⁸⁷⁹ ordusunu topladı. Ve Roma diyarına gitti. İki komutanını batıya gönderdi. Mardin’e ve Amid’e ve Miyafarkat’a ve Urhoy’a boyun eğdirdi. Fırat nehri üzerine köprüler kurdular. Mabug kentinin karşısında nehri geçtiler. Bu komutanlardan birinin adı Şahrwaraz’dı. Ureşlem’e (Kudüs’e) doğru yürümek için hazırlık yaptı. Ve şehir kapılarını kendisine açmaları için çokça çaba sarf ettiyse de bunu kabul etmediler. Ve bunun üzerine savaş alevlendi ve kızıştı. Suru fethetmek için ve şehre girmek için tahkimat diktiler. Şehir piskoposu ve şehrin ileri gelenlerini tutukladılar ve cezalandırdılar. Ve komutanın bunu yapmaktaki amacı İsa’nın çarmıha gerildiği tahtayı ve hazinedeki değerli kapları ortaya çıkarmak istemesiydi. İlahi güç Romalıları Perslere karşı mağlup etti. Çünkü onlar Kral Maurikios ve oğullarının kanlarını döktü. Tanrı, Perslerin açığa çıkarmadığı gizli bir yer bırakmadı. Persler, Haç’ın tahtasını buldular. Bir sebze bahçesine konup saklanmıştı. Persler çok sayıda sandık hazırladılar. Ve [Haç] tahtasını değerli kaplarla Khusro’ya gönderdiler. Yazdin⁸⁸⁰ bunların ulaştığını öğrenince büyük bir kutlama yaptı. Kral izin isteyerek [Haç] tahtasından bir parça aldı. Sonra onu, krala geri verdi. Kral, ona çok saygı gösterdi. [Haç] parçasının geri kalanını kutsal eşyalarla birlikte Ktesifon kentinden yaptığı yeni hazine evine koydu.⁸⁸¹

Aktarımın, ismi bilinmese de, Sâsânî topraklarında yaşayan ama Hristiyan bir Süryani kronikçi tarafından kaleme alındığı düşünüldüğünde, ilahi gücün “Perslere karşı”, “Romalıları mağlup etmesi” ifadesi, tıpkı, Strategus gibi, yazarın, Roma devletini, Tanrı tarafından cezalandırılmayı hak etmiş bir pozisyonda gördüğünü göstermektedir. Araya dahil edilen İskenderiye’nin işgaliyle ilgili bir aktarımdan sonra, kronik, diğer kroniklerde yer almayan işgale ilişkin bir diğer ayrıntı sunmaktadır:

Persler, Ureşlem şehrini kuşattıklarında Yahudiler şehrin bütün tapınaklarını ateşe verdiler. Bu yangın esnasında Kıyamet kilisesi yıkıldı. Ve bu kilise Constantinus ve Helena tarafından kurulmuştu. Ve türlü türlü mermer ve mozaiklerle süslenmişti ve eşi benzeri yoktu. İsa’yı çarmıha gerenlerin çocukları geldiler ve Pers komutanının huzuruna girerek ona dediler: “Ureşlem’in bütün altın ve gümüşleri ve hazineleri İsa’nın kabri altına konulmuştur”. Bunu Yahudilerin yapmaktaki amaçları kabrin tahrip edilmesi idi. Komutan kazmalarına izin verdi. Kabrin etrafını üç metre genişlikte kazdılar. Burada üzerinde şu yazı bulunan bir lahite rastladılar: “Bu tabut kabrini İsa’nın cesedine bağışlayan danışman Yusuf’un kabridir.” Komutan Yahudilerin hilesini duyunca onları çok kötü def etti. Bu durum

⁸⁷⁹ II. Hüsrev.

⁸⁸⁰ Pers krallığının mali işler sorumlusu olan Yazdin aynı zamanda “kilisenin savunucusu”dur. (Kâmile İnci Aday, *Khuzistan Kroniği Sunumu, Tercümesi, Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Mardin Üniversitesi, 2019), 63.)

⁸⁸¹ Aday, *Khuzistan Kroniği*, 65.

Yazdin'e ulaşınca kralı bundan haberdar etti. Kral, Yahudilerin mallarına el konulmasını ve daha sonra onların çarımıha gerilmesini emretti. O zamanda Yazdin, kraldan Ureşlem kiliselerinin yenilenmesi için izin istedi. Sonra az olmayan bir miktar parayı gönderdi. Onları bütün güzelliğiyle yeniletti. Ayrıca her taraftaki kiliseler ve manastırlar yeniden inşa edildi. Perslerin ordu komutanı düşmanın elinde çok büyük servet olduğunu duydu. Özellikle de Lud'da Mar Gewargis Kilisesi'nde çok sayıda askerini göndermesine rağmen gönderdi ama giremedi. Ve çünkü ilahi güç onu koruyordu. Sonunda komutanın kendisi çok öfkeyle gitti. Tapınağın kapısına vardığında atını aniden içeri girmek için sürdü. Ancak at yerinde kalakaldı. Ayakları yere yapışmış öne doğru hareket edemiyordu. Geri de dönemiyordu. Böylelikle Tanrı ona Ureşlem'i fethetmesinin Tanrı'nın gücünün azlığından dolayı olmadığını Romalılara ders vererek göstermiş oldu. Çünkü onlar, Khusro'nun Ureşlem'e girmesinin gücü yetmeyeceğini düşünerek övündüler.⁸⁸²

Bu kroniğın genelinde göze çarpan en önemli dinamik, Pers saldırılarına yönelik yukarıdaki çağdaş Roma kroniklerinde bulunmayan daha yumuşak bir üslubun kullanılmış olmasıdır. Özellikle kiliselerin yakılıp yıkılmasının sorumlusu olarak Perslerin değil, Yahudilerin gösterilmiş olması ve işgal esnasında şehir halkından öldürülen olup olmadığından hiç bahsedilmemesi dikkat çekicidir.

İşgale tanıklık eden önemli ancak anonim bir kayıt olan *Chronicon Paschale* (284-628) ise Kudüs'ün ele geçirilmesinden sonraki süreci şöyle aktarmaktadır:

Ocak ayının 22'sinden itibaren, II. Heraklius Konstantinos'un saltanatının 2. yılı olarak kaydedilir: Bu sene haziran ayına doğru, aralıksız ağıtları hak eden bir felaket yaşadık. Çünkü doğudaki birçok şehirle birlikte Kudüs de Persler tarafından ele geçirildi ve burada binlerce din adamı, keşiş ve bakire rahibe katledildi. Rabb'in mezarı yakıldı ve Tanrı'nın çok ünlü tapınakları, kısacası tüm değerli şeyler yok edildi. Saygı duyulan haç ve sayılamayan kutsal kaplar Persler tarafından ele geçirildi ve Patrik Zekeriya da esir alındı. Ve bunun gerçekleşmesi uzun zaman almadı; bir ay, hatta birkaç gündü.⁸⁸³

Ayrıca, dönemin (606-616) İskenderiye Patriği Merhametli Yahya'nın (Ionnes Eleemon) (552-616/620), çağdaşı Neapolis'li Leontius tarafından yazılan hagiografik biyografisinde, Kudüs işgal edildiğinde, Yahya'nın, Kudüs'e büyük bir yardımda bulunduğu anlatılarak, işgalin boyutuna dair birtakım aktarımlarda bulunmaktadır. Aktarım şöyle geçmektedir:

Rasmiözan, Persler Kralı Hüsrev'in valisi ya da daha doğrusu başkomutanı, Kudüs'teki tüm kutsal yerleri yerle ettikten sonra, bu kötülüğün haberi üç kez kutsanmış Patrik'in kulağına ulaştı. Bu korkunç saygısızlığı duyunca ve tüm kutsal yerlerin ateşe verildiğini öğrenince, sanki bizzat bu felaketi yaşamış bir bölge sakiniymiş gibi oturup yas tuttu. Bu harabeye dönmüş kutsal yerler

⁸⁸² Aday, *Khuzistan Kroniği*, 66-7.

⁸⁸³ *Chron. Pasch.* 614.

için yalnızca bir ya da iki gün, on ya da yirmi gün veya bunların iki katı kadar değil, tam bir yıl boyunca yas tuttu. İnleyerek ve derin acılar içinde ağıt yakarak, eski zamanlarda Kudüs'ün düşüşüne ağıt yakan Yeremya'yı bile geride bırakmaya çalıştı. Bu ağıtı düşünmeden, unutulup gitmesine izin vererek değil, bilinçli bir şekilde kaleme aldığı söylenir. Bu felaketin haberini aldıktan sonra, Tanrı'nın sevgili bir kulu olan ve o dönemde Ennaton manastırlarının sorumlusu olan Ktesippus'u Kudüs'e gönderdi. Ona kutsal yerlerdeki yıkımı inceleme görevini verdi ve onun eliyle büyük miktarda para, bol miktarda buğday, şarap, yağ ve bakliyat gönderdi. Ayrıca sivil halk ve keşişler için giysiler, hastalar için çeşitli yiyecekler ve bu yardımları ulaştırmak için birçok yük hayvanı sağladı. Patrik Yahya, sadece şehirlerde esir düşenlerin yardımına koşmakla kalmadı, aynı zamanda manastırlarda da benzer bir kaderi paylaşanlar için titizlikle önlemler aldı, özellikle de kadın manastırlarında yaşayan rahibeler için. Birçok rahibe Persler tarafından öldürülmüştü ve yaklaşık bin tanesi esir alınmıştı. Bunun üzerine Yahya, büyük miktarda para göndererek bu kadınları fidye ile kurtardı ve onları tekrar manastırlara yerleştirdi. Yahya'nın bu eşsiz cömertliği ve sınırsız merhameti Pers valilerinin kulağına kadar gitti. Ona gerçekten de "yardımsever" lakabı yakışıyordu.⁸⁸⁴

İskenderiye Patriği'nin, "bizzat bu felaketi yaşamış bir bölge sakiniymiş gibi" Kudüs için bir yıl boyunca yas tuttuğunun söylenmesi ve bunca yardımda bulunduğu aktarılması oldukça dikkat çekicidir. Zira aktarım, Kudüs'ün yani "kutsal yerler" in imparatorluğun geri kalanında, özellikle Mısır gibi bir başka manastır ve hac bölgesinde nasıl bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemli bir aktarımdır.

XI. yüzyılda Suriye Patriği Mikail tarafından Süryanice kaleme alınan bir başka Roma kroniğinde ise, işgal şöyle aktarılmıştır:

Heraklius (M.S. 610–641), Hüsrev'in saltanatının 21. yılında tahta çıktı. Hüsrev'e dostluğu yeniden kurmak için bir elçi gönderdi ve şöyle dedi: "Mauricius'u öldüren Phocas'ı biz öldürdük. Bizimle barış yap." Ancak Hüsrev bu teklifi kabul etmedi...Heraklius'un dördüncü yılında, Pers komutanı Şehrbârâz Şam'ı Pers egemenliğine aldı. Ertesi yıl Celile'yi ele geçirdi ve Heraklius'un altıncı yılında Kudüs'ü fethetti, burada 90.000 kişiyi öldürdü. Başlangıçta, esir alınmış Hristiyanları düşük fiyatlara satın alıp sonra da kötülüklerinden dolayı öldüren Yahudilere zarar vermedi. Pers komutanı, Hz. İsa'nın Çarmıhı'nı ve Kadıköy Konsili'ne bağlı olan Kudüs Patriği Zekeriya'yı alarak Pers topraklarına gönderdi. Ardından Şehrbârâz Kudüs'teki ve çevresindeki tüm Yahudileri yok etti, sonra da esirleri Pers'e gönderdi. Ertesi yıl Şehrbârâz, Mısır'a gitti ve orayı fethetti.⁸⁸⁵

Döneme ait en önemli Yahudi kaynaklarından olan, 629-636 tarihleri arasında yazıldığı tahmin edilen Zerubbabel'e baktığımızda ise, anlatıda apokaliptik bir dille kıyamet öncesi kehanetleri içine alan bir dizi aktarımla karşılaşmaktayız. Bu aktarım, işgal sonrası bölgede yaşayan Yahudilerin algısında nasıl bir yankıya sahip olduğu

⁸⁸⁴ Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 9.

⁸⁸⁵ Michael the Syrian, *The Chronicle*, 119.

konusunda bize ipuçları veriyor ve bu algının nasıl apokaliptik fikirlerle mezcolduğunu gösteriyor olsa da, ne yazık ki Roma kaynaklarında olduğu gibi doğrudan Kudüs'ün, Pers İmparatorluğu himayesindeki 614 ile 617 arasındaki dönemine dair bir bilgi sağlamamaktadır.⁸⁸⁶ Ancak Zerubbabel'e benzer bir apokaliptik bir dille kaleme alınmış ve Ezra Fleischer'in yaklaşık kırk yıl önce yayınladığı, VII. yüzyıldan X. yüzyıl arasına tarihlenen "piyyut"⁸⁸⁷lara göre ise, işgale dair doğrudan bazı aktarımlar görmekteyiz. Piyyutlarda tekrarlar, Roma Filistin'in 550 yıl süren bir "Edom" baskısı altında kaldığı ve bu baskının nihayet sona erdiği geçmektedir.⁸⁸⁸ Sivan'a göre, "Bu tarih, Kudüs'ün İslâm fethinden yirmi yıl ve Roma'lıların kısa süreli yeniden fethinden on yıl öncesine denk gelmektedir." Ancak Sivan, verilen bu tarihin kesinliğinin pek önemli olmadığını, asıl dikkat edilmesi gereken noktanın bu tarihlerde yaşanmış somut bir olayı tasvir etmeye çalışmasında olduğunu söylemektedir.⁸⁸⁹ Piyyutlardan birinde şöyle geçmektedir:

Ve Asur ona (Edom'a) karşı ilerleyecek.
Ve onun sınırları boyunca teçhizatımızı yerleştireceğiz,
Asur onun bütün çadırlarını yıkacak,
tüm putları rezil edilecek,
tüm imgeleri şaşkına dönecek,
Asur ona panik yükleyecek,
şahin ve kirpiyi miras bırakacak
onun yaptıklarını çarpıtmak
askerlerini silmek için
onu denizlerin dibine batırmak için
onu derinlere indirmek (onu sonuna kadar aşağılamak)
onu bir kaos çizgisiyle gölgelemek için
ve onu karanlık taşlarla iki kat vurmak için.⁸⁹⁰

Sivan, burada Edom'ın Roma olduğunu söylemekte ve Sâsânîlerin, Antik Çağ'da aynı bölgede yaşamış Asurluların ismiyle tasvir edildiklerini ifade ederek, bahsi geçen Edom'a karşı Asur ilerlemesinin, Perslerin Roma işgali olduğunu savunmaktadır.⁸⁹¹ Sivan'ın açıklaması temelinde, Roma nefreti içeren bu piyyut, Hristiyan kaynakların mutabık olduğu Yahudilerle Perslerin işgalin başında güttükleri dostluğun sebebini anlaşılır kılmaktadır. Piyyutun devamında ise şöyle geçmektedir:

⁸⁸⁶ Wout Jac. van Bekkum "Jewish Messianic Expectations", *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* içinde, haz. G. J. Reinink, ve Bernard H. Stolte, (Peeters Publishers, 2002), 103-104.

⁸⁸⁷ Yahudi dini ayinlerinde okunan şiir.

⁸⁸⁸ "Yahudi kaynakları tarafından genellikle M.Ö. 68'e tarihlenen tapınağın yıkılmasıyla başlamıştır." (H. Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish-Christian Polemics," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41, (2000): 283.)

⁸⁸⁹ Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem," 285.

⁸⁹⁰ Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem," 288.

⁸⁹¹ Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem," 289.

Daha sonra kutsallık halkı tarafından kısa bir soluklanma sağlanacak,
Asur kutsal bir tapınak kurmalarına izin verdi;
ve orada bir kutsallık sunağı inşa edecekler,
ve kutsallık sunaklarını kurban verecekler,
ama kutsallık dağını dikme şansları olmayacak.
Çünkü henüz kutsallık kökünden gelen bir filiz yoktur.
Önce öncü muhafızlar halkla konuşmak için bir tapınağa (sinagog) girecekler,
ve o bir general ve bir baş olacak.
Üç ay içinde ... üzerine bir general saldıracak,
ve o, tapınakta çiğnenecek,
ve kayanın üzerine kanı dökülecek.⁸⁹²

Sivan, piyyutun böylece Sâsânî Filistin’indeki Yahudi cemaatlerinin yaşamındaki iki aşamayı kaydettiğini söylemektedir:

Birincisi, Kudüs’teki Yahudi yaşamının yenilenmesine izin verilmesini içeren ve hatta Mesih beklentilerine ilham veren samimi Yahudi ilişkileri dönemidir. Diğer ise bu umutların acımasızca yıkıldığı ve bu iyimserliği uyandıran figürün idam edildiği bir hayal kırıklığı dönemidir. İlk aşama olan Yahudiler ve Sâsânîler arasındaki işbirliği, Filistin’in yeni Sâsânî valisi ile Yahudi komşuları arasındaki yakın ilişkilerden açıkça hoşlanmayan çağdaş Hristiyan yazarlarda iyi bir şekilde kanıtlanmıştır. İkincisi ise piyyutun kendi yorumuna dayanmaktadır.⁸⁹³

İşgale ilişkin buraya kadar olan birincil kaynaklara baktığımızda, hemen hemen hepsinin anlatımındaki ortak noktaların; Kudüs’te büyük katliamların yaşanması, Hristiyan din adamlarının ve keşişlerin öldürülmesi, “kutsal haç”ın kaçırılması⁸⁹⁴, Kudüs’teki kiliselerin ve kutsal mekanların tahrip edilmesi ve Yahudilerin saldırılara yardım etmeleri olduğu görülmektedir. Bununla beraber, Sebeos, Kudüs’ün 21 gün boyunca kuşatıldığını anlatırken, *Chronicon Paschale*, işgalin “bir ay hatta birkaç gün” içinde tamamlandığını söylemektedir. Yine Sebeos, 17.000 kişinin öldüğünü ve 35.000 kişinin esir alındığını söylerken, Strategus, ölenlerin sayısının 66.509 kişi olduğunu, Suriye Patriği Mikail ise 90.000 ölü olduğunu belirtmektedir.

Sebeos ve Strategus, hem kiliselerin hem de tüm şehrin yakılıp yıkıldığından bahsederlerken, *Chronicon Paschale* ve Khuzistan kroniği, yalnızca Kutsal Kabir Kilisesi’nin yakılıp yıkıldığından bahsetmektedir. Ayrıca, patrik Zekeriya’nın da Pers topraklarına kaçırılmasından, Suriye Patriği Mikail, Strategus ve *Chronicon Paschale* bahsederken, diğer 3 kaynak bundan bahsetmemektedir. Strategus, Khuzistan kroniği,

⁸⁹² Sivan, “From Byzantine to Persian Jerusalem,” 289.

⁸⁹³ Sivan, “From Byzantine to Persian Jerusalem,” 292.

⁸⁹⁴ Sebeos, yukarıdaki aktarımında değil, ama ilerleyen sayfalarda göreceğimiz bir başka aktarımında “kutsal haç”ın geri getirilmesi sürecinden bahsetmektedir.

Suriye Patriği Mikail ve Merhametli Yahya, birçok keşişin esir alındığından bahsederken, Sebeos ve *Chronicon Paschale*'da benzeri bir aktarım bulunmamaktadır. En ilgi çekici olan ise, Süryani bir kronik olan Khuzistan kroniğinde, diğer Roma kaynaklarında olduğu gibi hiçbir ölümden bahsedilmezken, üstelik Kutsal Kabir Kilisesi ve tahrip edilen bazı diğer kilise ve manastırların, bizzat Pers bakanı Yazdin'in aracılığıyla tamir ettirilmiş olmasının aktarılmasıdır. Yahudi piyyutları ise, ölümlerden, esirlerden, "kutsal haç"ın ve patrik Zekariya'nın kaçırılmasından bahsetmezken, yalnızca Perslerin mabedlere yapacağı bir yıkımdan eskatolojik bir üslupla bahsetmektedir.

Dolayısıyla, Kudüs'ün Sâsânî işgaline ilişkin elimizde bulunan birincil kaynaklar arasında belirgin bir farklılık görülmektedir. Kaynaklar, uyumsuz ve son derece taraflıdır. Özellikle Roma kroniklerinde geçen öldürülen Hristiyan sayısına dair, modern tarihçiler arasında bu aktarımların gerçek dışı olduğuna dair genel bir kabul bulunmakta ve Avni ve Bowersock olmak üzere birçok tarihçi hem Sebeos'un hem de Strategus'un verdiği rakamların fazlasıyla abartılı olduğunu düşünmektedir. Bowersock, üzerinde erken VII. yüzyıla temelli bir hasar bulunmadığından dolayı, Kutsal Kabir Kilisesi'nin yakıldığına dair olan bazı rivayetlerin gerçek olamayacağını belirtirken⁸⁹⁵, Avni de Sion kilisesinin yakılmasına dair olan Strategus'un rivayetini benzer sebeplerle yalanlamaktadır.⁸⁹⁶ Ancak yine de, her ikisi de, Kudüs'te yapılan birçok arkeolojik ve topografik araştırmaların, işgalden sonraya ait olduğu tespit edilen, çok sayıda toplu mezar ve harap edilmiş kilise ve manastır kalıntılarının varlığını doğruladığını ifade etmektedirler.⁸⁹⁷ Nitekim, Strategus ve diğer kaynaklara göre Perslerin Kudüs'ü ele geçirmesi son derece şiddetli olsa da, ne işgalin ne de ardından gelen 14 yıllık Sâsânî yönetiminin, bölgede kalıcı arkeolojik kalıntılar bırakacak kadar etkili olmadığı bilinmektedir. Zira Pers işgaliyle ilişkilendirilebilecek arkeolojik kalıntılar, özellikle Kudüs'te son derece azdır. Persler tarafından Kudüs'teki katliamlara dair en kabul gören en büyük kanıt, yalnızca Kudüs çevresinde bulunan ve Pers yağmasına atfedilen yedi toplu mezardır.⁸⁹⁸ Her ne kadar arkeolojik verilere göre, Kudüs'ün önemli kiliselerinde birtakım hasar izleri tespit edilse de, tespit edilen bu yanık katmanlarının kesin olarak tarihlendirilmesinin zor

⁸⁹⁵ G. W. Bowersock, *Empires in Collusion in Late Antiquity*, 44.

⁸⁹⁶ Gideon Avni, *The Persian Conquest of Jerusalem (614 c.e.)-An Archaeological Assessment*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 357 (2010): 42.

⁸⁹⁷ G. W. Bowersock, *Empires in Collusion in Late Antiquity*, 41; Avni, *The Persian Conquest of Jerusalem*, 44.

⁸⁹⁸ Doron Ben-Ami, "New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE", *Israel Exploration Journal* 60, no.2, (2010): 217.

olduğu söylenmekte ve kaynaklarda bahsedilen tahrip edilmiş kiliselerin varlığının henüz kesin olarak belirlenemediği ifade edilmektedir.⁸⁹⁹

Sonuç olarak, hem yazılı kaynaklardaki aktarımların uyumsuz ve abartılı olması hem de arkeolojik araştırmaların sunduğu verilerin azlığı düşünüldüğünde, Perslerin Kudüs işgalinin, Kudüs şehir merkezine çok büyük ve kalıcı bir yıkım getirmediğini varsaymak yanlış olmayacaktır. Burada yıkıcılığın büyük olup olmamasıyla ilgilenmemizin en önemli sebebi ise, Kudüs'ün kutsal bir merkez olarak sosyo-dini statüsünün Sâsânî işgalinden sonra belirgin bir değişikliğe uğrayıp uğramamış olduğunu görmektir. Ancak böyle bir değerlendirmeyi yapabilmek için, önce Kudüs'ün geri alınarak, hacın yerine konulma ve şehrin imar sürecini ve ardından işgal esnası ve sonrasındaki manastır ve hac ziyaretlerini incelemek gerekmektedir.

4.2. Kudüs'ün Geri Alınması ve “Kutsal Haç”ın Yerine Konulması

4.2.1. Kudüs'ün Geri Alınması

Heraklius, her ne kadar başta pes etmiş hatta Konstantinopolis'i Perslere bırakmayı düşünmüşse de, Konstantinopolis Patriği Sergius'un destek ve teşvikiyle, 622'den itibaren 630'a kadar Perslere karşı başarılı mücadeleler vermiş ve beklenmedik şekilde Perslerin işgal ettiği birçok toprağı geri alarak, kutsal haçı Kudüs'e yerleştirmiştir. Tarihçiler arasında “Roma'yı Kurtarma” olarak da adlandırılan bu süreci bize en detaylı aktaran Theophanes'e göre, 615/6/7 yılında Heraklius önce Hüsrev'e barış teklif etmişse de, Hüsrev, “Tanrı dediğiniz Çarmıha Gerilmiş Olan'ı terk edip, güneşe tapınmadıkça sizi bağışlamayacağım” şeklinde bir cevapla bu teklifi reddetmiştir. Üzerine Hüsrev'in ordularının Ankara'yı işgal etmesinden sonra, “Heraklius, ilahi bir şevkle dolmuş ve düşündüğü gibi Avarlarla barış yapmıştır. Avrupa ordularını Asya'ya naklederek Tanrı'nın yardımıyla Pers'e karşı harekete geçmeyi planlamaktaydı”⁹⁰⁰ Heraklius'un Perslere karşı yürüttüğü başarılı saldırılarının ardında, toparladığı düzenli ordu ve başarılı şekilde gerçekleştirdiği savaş stratejileri bulunmaktadır. Theophanes bu stratejileri şöyle aktarmaktadır:

⁸⁹⁹ Doron Ben-Ami, “New Archaeological and Numismatic Evidence,” 218.

⁹⁰⁰ Theophanes, *Chron.*, AM 6112

Paskalya bayramını kutladıktan hemen sonra, Pazartesi akşamı Persler'e karşı yola çıktı. Para kıtlığından dolayı dini kuruluşların paralarını ödünç aldı ve ayrıca büyük kilisenin şamdanlarını ve diğer kutsal eşyalarını alarak bunları eritip altın ve gümüş sikke yapmak için kullandı. Kendi oğlunu devlet işlerini idare etmesi için patrik Sergius'un himayesinde...Konstantinopolis'te bıraktı. Ayrıca, Avarların Şagan'ına, -kendisiyle yaptığı bir barış antlaşması yapmış olmasından- Roma devletine yardım etmesi için bir mektup yazdı...İmparatorluk şehrinden yola çıkarak gemiyle Pylai denilen yere gitti. Oradan Themata ülkesine ilerledi, orada ordularını topladı ve onlara yeni birlikler ekledi. Onları eğitmeye ve askeri işler konusunda talimat vermeye başladı. Orduyu ikiye bölerek savaş hatlarını oluşturmalarını ve kan kaybı olmadan birbirlerine saldırmalarını emretti; onlara savaş naralarını, şarkılarını ve haykırıışlarını ve kendilerini gerçek bir savaşın içinde bulsalar bile korkmamaları, sanki bir oyundalarmış gibi düşmana karşı cesaretle hareket etmeleri için nasıl tetikte olunması gerektiğini öğretti. Elle boyanmayan, her şeyi biçimlendiren ve şekillendiren Logos'un, tıpkı tohumuz doğumu deneyimlediği gibi, resme başvurmadan bir görüntü gibi yaptığı İnsan-Tanrı'nın tasvirini eline alarak, imparator, Tanrı'nın çizdiği bu resme güvendi. Ordusuna, onlarla ölümüne mücadele edeceğine ve kendi çocukları gibi onlarla birleşeceğine dair söz verdikten sonra gayretlerine başladı...Orduyu büyük bir uyuşukluk, korkaklık, disiplinsizlik ve düzensizlik halinde buldu. Onları hızla bir araya getirdi...Ve onlara cesaret veren şu sözleri söyledi: "Görüyorsunuz, kardeşlerim ve çocuklarım, Tanrı'nın düşmanları topraklarımızı nasıl çiğnediler, şehirlerimizi yerle bir ettiler, kutsal yerlerimizi yaktılar ve kansız kurban sunaklarını cinayet kanıyla doldurdular. Tutkuları kabul etmeyen kiliselerimizi nasıl da tutkulu zevkleriyle kirletiyorlar."⁹⁰¹

Theophanes'in bu ayrıntılı anlatımındaki en göze çarpan nokta, Heraklius'un kurduğu düzenli orduyu savaşa sokmadan önce, "bozulan morallerini yeniden canlandırmak ve onları harekete geçirmek adına"⁹⁰² Tanrı tarafından yapıldığına inanılan elsiz İsa suretinin tasvirini birliklerine göstermesidir. Zira Heraklius, birliklerini, Hristiyanlık adına verilen mücadelenin dini niteliğini vurgulayarak Perslere karşı savaşımaya teşvik etmiştir. Georgius Pisida'nın aktarımına göre, Heraklius askerlerine ayrıca şöyle seslenmiştir: "Ey kardeşler, [düşmanın] çokluğundan rahatsız olmayın. Çünkü Tanrı dilediğinde bir adam bin kişiyi bozguna uğratır. O halde kardeşlerimizin kurtuluşu için kendimizi Tanrı'ya kurban edelim. İlerde övülmek ve karşılığını Tanrı'dan almak için şehitlik tacını kazanalım."⁹⁰³ Heraklius, özellikle bu mücadelede ölenlerin şehit olacağını ifade ederek "kutsal savaş çağrısı" yapmış ve böylece savaşın niteliğini "kutsal savaş" hüviyetine taşımıştır. Sebeos, Hüsrev'in, Heraklius ordusunu Ermenistan'a sürmeden önce Heraklius'a yazdığı mektupta şöyle dediğini aktarmaktadır:

⁹⁰¹ Theophanes, *Chron.*, AM 6113

⁹⁰² Theophanes, *Chron.*, AM 6113

⁹⁰³ Hartmut, "George Pisides' Expeditio Persica and Discourses on Warfare in Late Antiquity", *The Genres of Late Antique Christian Poetry: Between Modulations and Transpositions* içinde, haz. Fotini Hadjittou ve Anna Lefteratou, (De Gruyter, 2020), 24.

Yanındaki hazinemi harcarsın; kullarımı dolandırıyorsun ve bir haydut ordusu topladıktan sonra bana rahat vermiyorsun. Peki Yunanlıları yok etmedim mi? Ama siz Tanrınıza güvendiğinizi iddia ediyorsunuz. Neden Caesarea'yı, Kudüs'ü ve büyük İskenderiye'yi ellerimden kurtarmadı? Artık denizi ve karayı kontrolüm altına aldığımı bilmiyor musun? Yani söylemeyeceğim tek yer Konstantinopolis mi? Ancak tüm suçlarınızı affedeceğim.⁹⁰⁴

Burada diğer büyük şehirlerle birlikte yapılan Kudüs vurgusu, Hüsrev'in, Tanrı'nın Roma'ya yardımının böyle önemli şehirlere dahi ulaşmamış olması ifadesiyle, bu şehirlerin her iki imparatorluk nazarında ne kadar kıymetli görüldüğünü göstermektedir. Nitekim daha sonra bu mektubu, Heraklius'un önce kiliseye sonra ordusuna okumasının ardından, birliklerinin “bu sözlerden rahatsız olsa da”⁹⁰⁵ ona zafer dilediklerini ve şöyle dediklerini aktarmaktadır: “Nereye giderseniz gidin, ayakta kalıp ölmeniz için yanınızdayız. Tanrımız Rab onları yeryüzünden silip insanların kendisine ettiği hakaretleri ortadan kaldırırken, tüm düşmanlarınız ayaklarınızın altında toz olsun.”⁹⁰⁶

Perslere ilan edilen bu “kutsal savaş”ın bir diğer önemli örneğini de, bir önceki bölümde bahsettiğim Heraklius'un Perslere karşı saldırı başlatmadan hemen öncesinde (620/1) bastırttığı gümüş heksagramlarda görmekteyiz. İmparatorluğun Pers savaşların ötürü kaybettiği topraklardan ortaya çıkan vergi kaybı, Roma'yı önemli bir ekonomik krizle karşı karşıya getirmiş ve başta ifade ettiğim gibi imparatoru Konstantinopolis'i Perslere teslim etmeyi bile düşündürmüştür. Ancak daha sonra Patrik Sergius'un desteği ile, yukarıda Theophanes'in aktardığı üzere, imparator, “para kıtlığından dolayı dini kuruluşların paralarını ödünç almış ve ayrıca büyük kilisenin şamdanlarını ve diğer kutsal eşyalarını alarak bunları eritip altın ve gümüş sikke yapmak için kullanmıştır.”⁹⁰⁷ Perslere karşı yürütülecek mücadele masraflarını karşılamak için bastırılan bu heksagramların en ilginç tarafı ise, bir yüzüne *Deus Adiuta Romanis*⁹⁰⁸ ifadesinin yazdırılmış olması, bir diğer yüzüne ise bir haçın konulmuş olmasıdır. Bu ifade, birçok tarihçi tarafından, imparatorluğun çaresizliğini ve Persler karşısındaki zayıflığını gösterse de, bazılarına göre, aksine imparatorluğun gururunu ve Tanrı'yı arkalarına aldıklarını bildiklerini tasvir etmektedir.

Bu itibarla, Kudüs'ün düşüşünden propaganda çıkartmak istediği düşünülen Heraklius, bu propagandanın “ilk geçici hamlesi” olarak, arka yüzünde basamaklı bir küre

⁹⁰⁴ Seb., *The Armenian History*, 124

⁹⁰⁵ Seb., *The Armenian History*, 124

⁹⁰⁶ Seb., *The Armenian History*, 81

⁹⁰⁷ Theophanes, *Chron.*, AM 6113

⁹⁰⁸ “Tanrı Roma'lıların yardımcısı olsun”

üzerinde haç resmi ve Tanrı'ya yardım çağrısı, *Deus adiuta Romanis*, yer alan yeni bir gümüş para (heksagram) bastırmıştır. Bu heksagramın imparatorluk için işlevi ise ona göre iki şekildedir: Birincisi, “o dönemde uygulamaya konan bir tasarruf tedbirini...ve Hristiyan imparatorluğunun karşı karşıya olduğu krizin ciddiyetini vurgulayarak meşrulaştırması”, ikincisi ve daha önemlisi ise, Hristiyan zaferinin sembolü olan haçın, “Romalıları bekleyen karanlık zamanlarda” onlara “ilham vermesi”dir.⁹⁰⁹ Yani bu yeni paranın ikinci işlevi temel olarak, “Golgota’da, Calvary merdivenlerinde duran mücevherlerle süslü büyük haça ve imparatorluk yönetimini simgeleyen *globus crucigere* çifte gönderme” yapması ve dolaylı olarak, “Perslerin Kudüs’ten diğer hazinelerle birlikte parçalarını da götürdüğü gerçek haçın kendisine” atıfta bulunmasıdır.⁹¹⁰ Böylece denildiği gibi, “Haç imgesi aynı anda hem Roma İmparatorluğu’nun inancını hem de siyasi iddialarını teyit etmekte” ve ileride savaş doruk noktasına yaklaştığında Roma propagandasına hâkim olacak Hristiyanlık vurgusuna ön ayaklık etmektedir.⁹¹¹ Heksagramın sembolizmine ilişkin Howard-Johnston ise şöyle ifade etmektedir:

Madeni paralar sadece değerli nesneler değillerdi, aynı zamanda çağdaş Roma propagandasını özetleyen bir mesaj iletiyorlardı: Arka yüzde, üç basamaklı bir kürenin üzerinde bir haç duruyordu; Golgota’daki büyük mücevherli haç (basamaklar) ile dünyaya hakim olan haçın (küre) sembolik bir birleşimi. Böylece tasarıma iki mesaj sığdırılmıştı: Perslerin Kudüs’teki asıl yerinden kopardığı Gerçek Haç’a açık bir atıf vardı (Roma polemiğinin merkezi teması), fakat aynı zamanda Hristiyan imparatorluğunun temel ideolojisinin de sinyali veriliyordu: Yalnızca Romalıların dünyayı yönetmek için Tanrı tarafından yetkilendirildiği. Yine arka yüzündeki kısa bir efsane, yardım için Tanrı’ya çağrıda bulunuyordu (*Deus adiuta Romanis*). Bu çağrı aynı zamanda kesinlikle her yerdeki Hristiyanlara da hitap ediyordu.⁹¹²

Tüm bu yorumlara göre Heraklius, “kutsal savaş” ilan ettiği bu mücadele serisinde, bizzat emriyle bastırttığı madeni paralar üzerinden gösterdiği sembolizmle, hem Hristiyan dünyanın topyekün desteğini almak hem de Kudüs’teki haçı işaret ederek, ordusunu kaybedilen toprakları kazanmanın yanısıra kutsal haçı geri alma motivasyonu da canlandırmak istediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan, Kudüs, Hristiyanlık adına temsil ettiği ve içinde barındırdığı kutsallık ile, Geç Antikçağ’ın en büyük savaşlarından olan Roma-Sâsânî mücadelesinin bel kemiğini oluşturmuştur.

⁹⁰⁹ James Howard-Johnston, *The Last Great War of Antiquity* (Oxford University Press, 2021), 177-8.

⁹¹⁰ Howard-Johnston, *The Last Great War of Antiquity*, 178.

⁹¹¹ Howard-Johnston, *The Last Great War of Antiquity*, 178.

⁹¹² Howard-Johnston, “Heraclius’ Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630,” *War in History* 6, no. 1 (1999): 37, <http://www.jstor.org/stable/26014109>.

Roma ve Sâsânîler arasındaki bu mücadele devam ederken, aynı anda Arap yarımadası Geç Antikçağ'ın en beklenmedik bir dönüm noktasına tanıklık etmektedir: İslâm'ın doğuşu. Bu doğuş, pek yakında tüm Roma ve Sâsânîlerin bölge hakimiyetini ters düz edecek ve Geç Antikçağ'ın, Antikçağ'dan daha başka dinamiklerle şekillenmesini sağlayan etmenlerden biri olacaktır. Roma-Sâsânî devletlerinin savaşı sürerken, ilk vahyin 610'da Hz. Peygamber'e gelmesiyle ortaya çıkan İslâm, Arap kabileleri arasında hızla kabul edilmeye başlamıştır. Ancak, bu yeni dini kendi statü ve varlıklarına tehdit olarak görerek karşı çıkan bir kısım Arap ileri gelenlerinin, ilk Müslümanlara yönelik baskı, tehdit ve işkenceleri, yarımada da büyük bir ikilem ve gerginlik oluşturmuştur. Bu konjektürde, bir taraftan devam eden ve bölge hakimiyeti adına belirleyicilik arz etmesi beklenen Roma-Pers savaşlarına ilişkin Müslümanlar ve Mekkeli müşrikler arasında da bir bölünme gerçekleşmiştir. Taberî'nin Abdullah b. Abbas'tan naklettiği rivayetine göre, "Allah'a ortak koşan müşrikler, Farsların Rumlara galip gelmesini istiyorlardı. Müslümanlarsa, Rumların Farslara galip gelmesini istiyorlardı. Zira Rumlar, ehl-i kitap idiler."⁹¹³ Nitekim, tam bu süreçte, Hz. Peygamber'e, adını ikinci ayette geçen "Rumlar" yani Romalılardan alan⁹¹⁴ Rûm Suresi'nin ilk ayetleri indirilmiştir. Ayetlerde şöyle geçmektedir:

الَّذِينَ ظَلَمُوا ۖ فِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ ۛ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۚ اللَّهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ
وَمِنْ بَعْدِ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۚ ۛ يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝

Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.⁹¹⁵

Taberî, Neyar b. Mükerrrem'den naklederek bu ayete ilişkin şöyle ifade etmektedir:

"Rumlar size yakın bir yerde mağlup oldular. Onlar bu mağlubiyetten birkaç sene sonra galip geleceklerdir." ayet-i kerimleri nazil olduğu günde, Farslar Rumları yenmişlerdi. Müslümanlar da Rumların galip gelmesini istiyorlardı. Zira Rumlar ehl-i kitaptan idiler. Nitekim Allah Teala'nın "O gün Allah'ın

⁹¹³ Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, (Hisar Yayınevi, 1996), cilt 9. Cüz:21, Sure:30.

⁹¹⁴ "Rûm kelimesi, Araplar'ın Yunanlılar, Slavlar ve Latin asıllı Romalıları'dan oluşan halkı anlatmak üzere kullandıkları bir isimdir (İbn Âşûr, XXI, 42). 2. âyette bu isimle, Doğu Roma olarak da bilinen Roma imparatorluğu tebaasının kastedildiği anlaşılmaktadır." (M. Kâmil Yaşaroğlu, "Rûm Sûresi," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 09 Ocak, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rum-suresi>.)

⁹¹⁵ Rûm 2-7

yardımıyla mü'minler sevinecektir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.” kelamı bunu göstermektedir.⁹¹⁶

Dördüncü âyette geçen ve meâlde “birkaç” anlamı verilen *bîd* kelimesi, Arap dilinde 10’u aşmayan azlığı ve daha çok üç-dokuz arasındaki sayıları ifade etmek üzere kullanıldığı ve bu kelimenin kullanımı bir yönüyle Roma’lıların üstün gelmelerinin tek bir savaşın kazanılması biçiminde değil, belirli bir süreye yayılacak galibiyetler olarak belireceğine de işaret ettiği düşünülmektedir.⁹¹⁷ Mekke döneminin sonlarında yani Haziran 622 yılından önce nâzil olduğunda ittifak edilen bu ayetler, “Roma’nın Toparlanması” olarak da adlandırılan Roma’nın karşı saldırıya geçtiği ve Perslere karşı başarılı askeri mücadeleler yürüterek topraklarının büyük kısmını geri aldığı 622-630 yılı arasındaki dönemden öncedir. Zira, Roma imparatoru Heraklius, yukarıda bahsettiğim askeri ve ekonomik stratejileri başarılı şekilde yürüterek önce 619/620’de Avarlarla barış imzalamış ve sonra ordularını başarılı bir şekilde, Ermenistan’dan başlayarak (621/2) doğudaki işgal edilmiş topraklara sevk etmiştir. 623’teki Avarlardan tekrar gelen tehditle, Heraklius batıya geri dönmüş ve o sırada Persler Anadolu’ya ilerleyerek Ankara’yı 622’de⁹¹⁸ işgal etmiştir. Ancak yine de, 622 yılı, Heraklius’un belki de “geçen yılki başarılarının bir sonucu olarak”⁹¹⁹, Hüsrev’in, “kana susamışlık ve vergilendirme yoluyla”⁹²⁰ daha sert bir tavır almaya başlaması ve “kazandığı zaferden gurur duyduğu için artık kurulu düzeni sürdürememesi”⁹²¹ sebebiyle, Pers-Sasânî ordularının Roma karşısında gerilemeye başladığı dönem olarak kabul edilen süreç, 622 yılında İmparator Heraklius’un büyük bir ayınle başkentten ayrılıp İrmîniye bölgesini düşman işgalinden kurtarmasıyla başlamıştır.

622’den 627’ye kadar pek çok ittifakı ve karşı saldırıları içine alan Heraklius’un Perslere karşı yürüttüğü savaş dönemi içerisinde, bazı kaynaklara göre 624 yılında İran topraklarına giren Heraklius’un, Sâsânî ordusunun Kudüs şehrinde yapmış oldukları katliamın karşılığı olarak Tebriz, Şiz ve Genzek şehirlerini⁹²² yerle bir ettiği ve İran

⁹¹⁶ Taberî, *Taberî Tefsiri*, Cüz:21, Sure:30.

⁹¹⁷ “Rûm Suresi, 2-6. Ayet Tefsiri,” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Ocak, 2025, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/R%C3%BBm-suresi/3411/2-6-ayet-tefsiri>.

⁹¹⁸ Her ne kadar Theophanes Ankara’nın düşüşünü 618/9 olarak aktarsa da, modern tarihçilerin görüşüne göre, bu tarih 622’dir.

⁹¹⁹ Michael H. Dodgeon ve Samuel N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363: A Documentary History* (Routledge, 2002),199.

⁹²⁰ Theophanes, *Chron.*, AM 6112

⁹²¹ Theophanes, *Chron.*, AM 6112

⁹²² Bugünkü İran’ın kuzeybatısında yer alan Takht-e Soleyman şehri ve çevresi o zamanlar Şiz, Urmiye gölü güneydoğusundaki şehir ise Genzek olarak biliniyordu.

Mecûsîlerinin ana tapınağı olan *Adhur Geşnesb*'i yıktığı geçmektedir.⁹²³ Ancak bu mücadele sürecindeki en belirleyici gelişme, 627 yılında Ninova yakınlarında gerçekleşen ve Pers ordusunun ağır yenilgiye uğradığı savaş olmuştur. Bu zafer, yüzyıllardır süregelen Roma-Sasânî çekişmesinde Roma lehine bir dönüm noktası teşkil etmiş, aynı zamanda dönemin dinî ve siyasi retoriğinde bir zafer olarak yorumlanmıştır. Özellikle 630 yılında Kutsal Haç'ın ele geçirildiği Pers topraklarından Kudüs'e iadesi, Hristiyan dünyasında zaferin sembolü haline gelmiştir.

627 yılı sonundaki askeri başarıların ardından Heraklius, 628'de Sasânî saray merkezi olan Destgird'e girmiş, bu esnada meydana gelen bir saray darbesiyle II. Hüsrev tahttan indirilmiş ve öldürülmüştür. Yerine geçen oğlu Şireveyh, barış yanlısı bir tutum sergileyerek Roma ile uzlaşmış; buna göre İrmîniye, Roma Mezopotamyası, Suriye, Filistin ve Mısır yeniden Roma yönetimine bırakılmıştır. Ancak bu gelişmelerin ardından, hâlen Anadolu'da bulunan Sasânî komutanı Şahrbaraz, Şireveyh'in Anadolu'dan çekilme emrine karşı çıkarak ona karşı bir isyan girişiminde bulunmuştur. 629 yılının sonlarında ya da 630 yılının başlarında Şahvaraz başkent Medain'i (Ktesiphon) ele geçirmiş ve Şireveyh'den sonra başa geçen genç Ardasir (Erdeşir) devrilmiştir. "Şehrbârâz'ın iktidarı ele geçirdiği tarih, 'gerçek haç'ın geri dönüşü üzerinde de etkilidir, zira haçın 21 Mart 630'da bizzat imparator tarafından Kudüs'e götürüldüğü ve daha sonra Kutsal Kabir Kilisesi'ne bırakıldığı artık genel kabul görmektedir."⁹²⁴

4.2.2. "Kutsal Haç"ın Yerine Konulması

Perslerin Kudüs'ü işgal sürecinin en önemli dönüm noktasını, işgalin sona erdiğini gösteren en sembolik adım belirlemiştir: Sâsânî topraklarına kaçırılan kutsal haçın Heraklius tarafından geri alınması. Hristiyanlar için hayat, kurtuluş, zafer ve güç gibi manaları temsil eden haçın Sâsânî topraklarına götürülmesi, Roma'nın Persler karşısında yaşadığı yenilginin en büyük somut ve sembolik göstergesidir. Zira, denildiği gibi bu yenilgi kendisini, "büyük Constantinus'tan beri Roma imparatorlarına düşmanlarına karşı pek çok zafer kazandıran, Akdeniz dünyası ve ötesindeki Hristiyanlar için son Hristiyanlık sembolü olan ve Kudüs'e Hristiyan âleminin tek şehri olarak özel bir statü kazandıran kutsal haçın taşınmasından daha iyi gösteremezdi." Haçın geri getirilme

⁹²³ George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State* (Rutgers University Press, 1969), 95.

⁹²⁴ Dodgeon ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 227.

süreci, birçok antik kaynakta çeşitli şekillerde yer bulmaktadır. İlk olarak Siirt Kroniğinde şöyle aktarılmaktadır:

Sonra (Şireveyh'in öldürülmesinden sonra Pers sarayında) sorunlar çıkmaya başladı. Bu yüzden Romalıların ülkesinde İmparator Heraklius'un hizmetinde bulunan Şehrbârâz'a mektup yazdılar. Ondan kendilerine dönmesini istediler çünkü Sasan'ın soyundan hayatta kalan tek kişi oydu. Ancak kendisi için korktuğundan ve Heraklius'la yaptığı anlaşmayı ihlal etmekten hoşlanmadığı için reddetti. Heraklius bunu ve ona olan sadık sadakatini öğrenince, ona büyük bir kuvvet verdi ve yanına Davut olarak bilinen bir komutan gönderdi. Ve Şehrbârâz, Şireveyh oğlu Ardasir'le savaşmak niyetiyle Medain'e doğru yola çıktı. Medain'e yaklaştığında, kapıları kapattılar ve içeri girmesini engellediler. Fakat o, kapıları açtırıncaya kadar hileli yollara başvurmayaya devam etti ve böylece (şehre) girdi, Ardasir'i öldürdü ve krallığı ondan aldı. Bu nedenle ordunun başkomutanı öfkeleni ve bir grup asker onun yanına giderek Şehrbârâz'ı tanımayı reddetti. Bunun üzerine Şehrbârâz onunla savaşarak galip geldi, onu esir aldı ve böylece krallık tartışmasız bir şekilde onun oldu. Şehrbârâz kendisiyle birlikte olan Romalıları onurlandırdı ve Hüsrev'in Kudüs'ten aldığı Haç'ın tahtasını geri verdi ve Romalıların ülkesinden kendisiyle birlikte gönderilen Davut'la birlikte gönderdiği kutuya yerleştirdi.⁹²⁵

Benzer şekilde Khuzistan Kroniği'nde şöyle aktarılmaktadır:

Pers komutanlarından Ferahan⁹²⁶ isminde ve Heraklius'un arkadaşı olan birisi Ardasir'in çocuk olduğunu öğrenince onun yerine kral oldu. Roma ve Pers ordularını hazırladı. Mafoze şehrini işgal etti. Pers kuvvetlerine üstün geldi. Şehre girdi ve Ardasir'i öldürdü...Sonra onun yardımına gelen Romalıları izin verdi. Onlar da Heraklius'un yanına döndüler. Beraberlerinde kutsal haç tahtasını gönderdiler. Ki bu haçı Persler Ureşlem'den getirmişler ve çok sayıdaki hediyelerle birlikte hazinelerine koymuşlardı.⁹²⁷

Theophanes de süreci şöyle aktarmaktadır:

İmparator Kudüs'e girdiğinde Patrik Zekeriya'yı görevine iade etti ve saygıdeğer ve hayat veren Haç'ı yerine koydu. Tanrı'ya şükrettikten sonra Yahudileri Kutsal Şehir'den kovdu ve Kutsal Şehir'in üç mil yakınına yaklaşmamalarını emretti. Edessa'ya ulaştığında kiliseyi Ortodokslara geri verdi; çünkü 329 yılında Hüsrev'den beri kilise Nastûrilerin elindeydi. Hierapolis'e geldiğinde, Pers İmparatoru Şireveyh'in öldüğünü ve Pers İmparatorluğu'nun başına oğlu Ardasir'in geçtiğini öğrendi. Adasir yedi ay hüküm sürdükten sonra Şehrbârâz ona karşı ayaklandı ve onu öldürdükten sonra iki ay boyunca Pers İmparatorluğu'nu yönetti.⁹²⁸

⁹²⁵ Dodgeon ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 227.

⁹²⁶ Ferhan Şehrbaraz: II. Hüsrev zamanının ünlü komutanı olup, Heraklius'tan almış olduğu askeri destekle başkent Ktesifon'u işgal ederek, küçük Ardasir'i ortadan kaldırıp, yerine hükümdar olmuştur. (Kâmile İnci Aday, *Khuzistan Kroniği*, 70.)

⁹²⁷ Aday, *Khuzistan Kroniği*, 70.

⁹²⁸ Theophanes, *Theophanes, Chron.*, AM 6120

Sebeos ise Heraklius tarafından haçın geri getirilişine yönelik diğerlerinden farklı olarak şöyle aktarmaktadır:

Kutsanmış, dindar ve merhum Kral Heraklius, Rab'bin kutsal haçını aldığımda, ateşli ve mutlu bir yürekle ordusunu topladı. Tüm kraliyet maiyetiyle birlikte kutsal, harika ve semavi keşfi onurlandırarak yola çıktı ve Bizans kentinde düşmanın elinden kurtarılan kilisenin tüm kaplarıyla birlikte kutsal kente getirdi. O gün Yerusâlim'e girdiklerinde az sevinç yoktu. [Ağlama ve feryat sesleri duyuluyordu; gözyaşları yüreklerindeki coşkudan ve kralın, prenslerin, bütün askerlerin ve kent sakinlerinin bağırsaklarının parçalanmasından akıyordu. Kralın ve bütün kalabalığın korku ve ıstırap dolu duyguları yüzünden hiç kimse Rabbin ilahilerini söyleyemedi. Kilisenin bütün kaplarını yerlerine koydu, bütün kiliselere ve kent sakinlerine sadaka ve buhur parası dağıttı. Kendisi de sınırdaki kentleri ele geçirmek için doğrudan Suriye Mezopotamya'sına doğru yolculuğuna devam etti. Sınırın, Hüsrev ve Maurice zamanında belirlenen sınırla aynı olduğu teyit edildi. Rabbin Haç, İsmail'in oğulları tarafından Kudüs'ün ikinci kez ele geçirilmesine kadar ilahi olarak inşa edilen şehirde kaldı. Daha sonra kilisenin tüm kaplarıyla birlikte başkente götürüldü.⁹²⁹

Sebeos'la paralel olarak, Konstantinopolis Patriği Nikephorus'un kroniğine göre de, haç önce Kudüs'e ardından Konstantinopolis'e gönderilmiştir:

Şehrbârâz...Roma ülkesinden döndü ve Heraklius'a bir özür mektubu yazdı, yani Romalılara yaptıklarının kendi özgür iradesiyle değil, hükümdarının emriyle yapıldığını ve kabul edilmek ve kendini bir köle gibi sunmak için izin istedi. İmparator'dan yeminli bir teminat aldıktan sonra, onun huzuruna çıkıp Pers ülkesinde tahrip ettiği her şeyi onarmak için Perslerden para getireceğine söz verdi. Bu sırada Şireveyh'in oğlu bir komplonun kurbanı oldu ve öldürüldü; ve Sarbaros imparator'dan Pers tacını istedi. İmparator tacı ona verdi ve aralarında Perslerin işgal ettiği tüm Roma topraklarının Romalılara iade edilmesi konusunda anlaştılar. Barış sağlandığında, Şehrbârâz orada bulunan Persleri geri çektikten sonra hemen hem Mısır'ı hem de tüm doğu topraklarını Romalılara geri verdi; ve imparatora hayat veren Haç'ı gönderdi.... Heraklius Pers'teyken iki oğlu ve iki kızı öldü. Hayat veren Haç'ı (çıkarıldığı zamanki gibi mühürlü kalmıştı) alarak Kudüs'e geldi ve onu başrahip Modestos'a ve din adamlarına gösterdi, onlar da mührün sağlam olduğunu kabul ettiler. (Haç'ın) barbarların dinsiz ve katil ellerinden etkilenmeden ve onlar tarafından görülmeden korunduğunu görünce, Tanrı'ya bir şükran ilahisi sundular. Piskopos, elinde kalan uygun anahtarı çıkardı ve Haç açıldığında herkes ona taptı. Ve orada yükseltildikten sonra, imparator onu hemen Bizans'a gönderdi. Bizans'ın başrahibi Sergios, onu...Büyük Kilise'ye getirdikten sonra yükseltti.⁹³⁰

Bu yer yer farklılaşan aktarımlara bakıldığında, öncelikle, haçın manevi ve sembolik anlamına dair vurguların değiştiği görülmektedir. Siirt, Khuzistan ve Nicephorus kroniklerinde, haçın gönderilmesine ilişkin daha çok politik bir dil

⁹²⁹ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 131:41

⁹³⁰ Nikeph., *Nikephoros' Short History*, 65-7.

kullanılmışken, Theophanes ve Sebeos ise haçın geri alınmasını dini bir zafer olarak yorumlamaktadır. Kaynaklardaki bu çeşitliliğe göre, kutsal haçın, sadece kutsal bir sembol veya obje olarak değil, aynı zamanda, imparatorluk güç ve otoritesinin bir göstergesi olarak da görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim, kutsal haçın Persler tarafından Sâsânî topraklarına götürülmesi, Perslerin de, haçın bu manevi ve politik gücünün farkında olduğunun bir göstergesidir. Zira, kutsal haç yerinden edilip düşman topraklara götürülerek Roma'ya karşı psikolojik ve sembolik bir üstünlük elde edilmek istenmiş gibi görünmektedir. Ayrıca, Siirt ve Khuzistan kronikleri haçın Heraklius'a gönderildiğini belirtirken, Nikephoros haçın iade edilmesini doğu topraklarının Roma'ya geri verilmesiyle birlikte gerçekleştiğini aktarmaktadır. Ancak bu kaynaklardaki asıl dikkat çekici olan nokta ise, kutsal haçın tam olarak nereye götürüldüğü ve akıbetinin ne olduğuna dair farklılık arz eden aktarımlardır. Siirt, Khuzistan ve Theophanes'in kronikleri, kutsal haçın Kudüs'e geri yerleştirildiğini, Sebeos ise, haçın Kudüs'e getirildiğini, ancak İslâm fethinden sonra Konstantinopolis'e gönderildiğini söylemektedir.

Yine de, bu aktarımların genelinden anlaşılan ortak olan nokta, Heraklius'un haçı geri getirmesinin, Roma imparatorluk hakimiyetinin bölgede tekrar üstünlük kurması ve haçın bu otoritenin bir göstergesi olarak kabul edilmesi anlamına gelmiş olmasıdır. Ayrıca, Theophanes ve Sebeos'un aktarımlarındaki dini tona bakıldığında, haçın geri getirilmesinin, Kudüs'ün Hristiyan kimliğinin hem Perslere hem de Yahudilere karşı güçlü bir şekilde yeniden tesis edildiğinin bir göstergesi olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. Zira, IV. yüzyılda “Yeni Kudüs” anlayışının kabul edilışinden itibaren, kutsal haç, yalnızca Hristiyan Kudüs'ün oluşumunun bir sembolü olarak değil, aynı zamanda karşısında bulunan Yahudi Kudüs'ün yıkılışını temsil eden bir unsur olarak görülmüştür. Bu nedenle, denildiği gibi, “Heraklius tarafından haçın geri getirilmesi, Hristiyan hükümlarlığının tüm sembolik ve ideolojik çağrışimlarıyla birlikte yeniden tesis edilmesini temsil etmenin yanı sıra Yahudiliğın sonunu da ifade etmektedir.”⁹³¹ Dolayısıyla, kutsal haçın geri alınması, Hristiyanlar için Tanrı'nın kafirlere karşı zaferi, imparatorluk için politik hakimiyetin güç devşirmesi ve Persler için kaybedilen bir politik prestij anlamına gelmektedir desek yanlış olmayacaktır.

⁹³¹ Jan Willem Drijvers, “Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology”, *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* içinde, haz. Reinink ve Stolte, 188.

4.3. İşgalin Sonrası: Devamlılık mı Kopuş mu?

Daha önce bahsettiğim gibi, Filistin çöllerindeki manastır yaşamı, Sabas tarafından kurulan *laura* sistemi ile birlikte VI. yüzyılın ilk yarısından itibaren en hareketli dönemini yaşamış ve Hristiyan dünyasının dört bir yanından manastır hayatını arayan keşişleri kendine çekmiştir. Ancak bölgedeki hac ve manastır hareketliliği, 610'ların başından itibaren, Sâsânîlerin Levant bölgesini işgal etmesiyle sekteye uğramış ve kronolojik olarak VII. yüzyıldan itibaren düşüşe geçmeye başlamıştır. Nitekim, Kudüs ve kutsal hac geri alınmış olsa da, Foss ve Tsafir gibi tarihçiler, Perslerin Kudüs'te politik ve mimari olarak önemli bir tahrip yaptığı ve çekildikten sonra dahi politik hakimiyetin zayıflamasıyla buradaki birçok dini yapının zamanla ihmal gördüğünü iddia etmektedirler.

Peki Pers işgaliyle gelen bu sekte ve ihmal, işgal sonrası Kudüs'ün Hristiyanlığın kutsal merkezi kimliğinde radikal bir kopuş yaşatmış mıdır? Yoksa, işgal, bu kimliğin devamlılığını hiç etkilememiş midir? Kutsal şehir hüviyetinin en büyük göstergelerinden olan kiliselerin mevcut durumu ve işlevselliğine ve manastır yaşamı ve hac faaliyetlerinin işgal öncesi ve sonrası sürecine yakından bakmak, işgalden sonra Kudüs'ün kutsal statüsünün korunup korunmadığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle, işgalden sonraki süreçte diğer bölgelerden gelen hacı ve keşişlerin sayısında belirgin bir azalma görülmüş müdür veya böyle bir azalma varsa dahi, bu Kudüs'ün dini pratiklerine nasıl bir etkide bulunmuştur gibi sorular bize bu konuda önemli ipuçları sağlayacaktır. Manastır hareketliliği ve hac akışlarına ilişkin yapılacak bir analiz, bu soruların cevaplarını verebilecek olsa da, ne yazık ki böyle bir araştırma, “konuyla ilgili belirli yazılı kaynakların bulunmaması ve hacı akışını kanıtlayacak maddi kanıt getirmenin zorluğu nedeniyle aşırı ihtiyatlı olmayı”⁹³² gerektirmektedir.

4.3.1. Hac Akışı

Yukarıda da bahsettiğim gibi, ne yazık ki işgal sonrası hac akışını değerlendirmemize olanak sağlayacak bize ulaşan herhangi bir hacı kaydı bulunmamaktadır. Hatta, İslâm fethi ve ilk hakimiyet dönemini de içine alan VII. yüzyılın başlarına kadar kaleme alınmış hiçbir hacı kaydına rastlanılmamaktadır. Bir hacı kaydı

⁹³² Drijvers, “Heraclius and the Restitutio Crucis”, 197.

olmasa da, Sâsânî işgali sonrası hacı ziyaretlerine ilişkin bilgi sunan tek kaynak, Kudüs patriği Modestus'un (537-634) Ermeni keşiş Lord Komitas'a gönderdiği mektuptur. Ermeni kronik yazarı Sebeos'un naklettiği bu mektup, işgal sonrası Kudüs'te bir hacı topluluğunun varlığına dair not düşmektedir. Modestus, Komitas'a şöyle demiştir:

Rabbimiz...senin sürünün (Ermeni hacıların) gelişiyile tüm acılarımız için büyük merhametiyle bizi teselli eden kutludur. Çünkü onların gelişiyile bizi teselli etmedi mi? İlk olarak, Yerusâlim'in saygıdeğer yerlerine yaptıkları önceki yolculukları bize hatırlatarak. İkincisi, onların gelişiyile zihnimizi sevindirdi ve Tanrı'nın bizi tamamen terk etmediğini anladık.⁹³³

Bu aktarımdan, Ermeni hacıların işgalden sonra da Kudüs'e gelmeye devam ettiği, ve hatta belki de işgal sonrası Kudüs'e gelen ilk veya tek topluluk olduğu anlaşılmaktadır. Zira, onların gelişiyile sevinmeleri ve Tanrı'nın onları "tamamen" terk etmediklerini anlamaları bu topluluğun Kudüs'ü ziyaretleriyle olmuştur. Denildiği gibi, "Modestos'un mektubu Filistin'in Pers işgali döneminin nispeten başlarına tarihlenebilir: Bir grup Ermeni hacının (görünüşe göre şehrin yağmalanmasından bu yana Kudüs'e ulaşan ilk kişiler) gelişine ve verdikleri teselliye atıfta bulunan giriş bölümü bunu ima etmektedir."⁹³⁴

Dolayısıyla, Sâsânî işgali neticesinde her ne kadar imparatorluğun diğer bölgelerinden gelen hac pratiklerinde bir duraksama olduğu varsayılırsa da, denildiği gibi, "yerel bağlama indirgenmiş" ibadet uygulamalarının sürdürülmüş olması mümkündür.⁹³⁵ Ancak yine de, bunu yalnızca Filistin'i değil, Ermenistan'ı da işgal etmiş Sâsânîler'den bağımsız düşünmek makul değildir. Yani, işgal dönemi esnasındaki bu ekstrem olay, aslında yine Sâsânîler'in izni ve kontrolü altında gerçekleşmiştir. Zira Persler, 555'te Roma Batı Ermenistan'ın (ve Konstantinopolis'in) Ortodoks Kadıköy yanlıları ile birlikteliğini bozan yerel Monofizit kilisesini sürekli olarak desteklemişler ve bu şart altında kilisenin normal işleyişine devam etmesine izin vermişlerdir.⁹³⁶ Çünkü, devletin resmi olarak kabul ettiği doktrini desteklemek hiç şüphesiz ki devlet arasında bir ikilik çıkartarak bölünmeyi teşvik edecektir. Nitekim daha önce de bahsettiğim üzere,

⁹³³ Seb., *The Armenian History*, 35.

⁹³⁴ Seb., *The Armenian History*, 208.

⁹³⁵ Seb., *The Armenian History*, 208.

⁹³⁶ Clive Foss, "The Persians in the Roman Near East (602–630 AD)," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 13, no. 2 (2003): 155, <https://doi.org/10.1017/s1356186303003055>.

Sâsânîler, bunu Roma'ya karşı bir politika olarak kendi topraklarındaki Monofizitleri destekleyerek de göstermişlerdir.

4.3.2. Manastır Hareketliliği

Hem antik kayıtlardaki aktarımlar hem de modern tarihçilerin ortak analizlerine göre, Sâsânîlerin Filistin bölgesini işgali, topyekun doğu manastırcılığı üzerinde yıkıcı bir etki yapmış ve özellikle Kudüs ve civarındaki manastır yaşamının zirve dönemine bir darbe vurmuştur. Hatta öyle ki, bu süreç “‘Kudüs’ün etrafındaki bölgenin tamamı, ünlü manastırlarıyla birlikte, ateş ve kan gibi oldu.’ şeklinde tanımlanmıştır.”⁹³⁷ Buna yakından bakmak adına, daha önceki yüzyıllarda, Kudüs’ün kutsal kimliği ve statüsünü besleyen ünlü manastırların işgal sonrasındaki durumlarını incelemek önemlidir. Ancak yukarıda bahsettiğim gibi, yalnızca hacılara ilişkin değil, manastırlarla da ilgili birincil yazılı kaynaklarda bu sürece ilişkin aktarımların yetersizliği bunu hayli zorlaştırmaktadır.

4.3.2.1. Mar Saba Manastırı

İşgale bizzat tanıklık eden ve Mar Saba manastırı keşişi olan Antiochus Strategius, şöyle aktarmaktadır:

Yeruşalim’de katledilenlerin cesetlerinin çokluğunu kim sayabilir! Beni dinleyin kardeşlerim, size kutsal annelerin başına gelenleri anlatacağım. Yeruşalim’de, Zeytin Dağı’nda, içinde dört yüz kutsal bakirenin yaşadığı bir manastır vardı. Düşman o manastıra girdi ve Mesih’in o kutsanmış, değerli yaşamı ve suçsuz iffeti olan gelinlerini yuvalarından güvercinler gibi kovdu. Onları manastırdan çıkarıp sığırlar gibi hapsettiler; aralarında paylaştılar ve her birini kendi odalarına götürdüler.⁹³⁸

Strategius’un bahsettiği bu manastır, Genç Melania tarafından bakireler için Zeytindağı’nda kurulan bakireler manastırı olmalıdır. Strategius, ayrıca, 620’de Eustathius isimli birine yazdığı bir mektupta⁹³⁹, Saba manastırına bir saldırı

⁹³⁷ Brad Blair Bowman, “The Status of Christian Monasteries in the Early Islamic Period: An Examination of Early Muslim Attitudes Toward Monastic Communities and Its Relevance to the Formative Period of Islam”, (Doktora Tezi, Chicago University 2014), 49.

⁹³⁸ Conybeare, “Antiochus Strategos’ Account,” 509.

⁹³⁹ “Bu mektup yaklaşık 620 yılında Galatia Prima’nın başkenti Ankyra’dan kaçmak zorunda kalan ve Perslerin Küçük Asya’daki ilerleyişi nedeniyle sürekli göç etmek zorunda kalan Eustathius’a gönderilmiştir. Zorlu koşullar nedeniyle ağır kitapları yanında taşıyamayan Eustathius, Antiochus’tan ona götürebileceği küçük bir kutsal yazılar kitabı göndermesini rica etti. Mektubunda ayrıca Sabas Manastırı keşişlerinin katledildiğine dair söylentiler duyduğunu belirterek daha fazla ayrıntı istedi. Antiochus, istenen

gerçekleştirildiği ve 44 keşişin öldürüldüğünü bildirmektedir. Bu saldırı, kimi tarihçiler tarafından Perslere atfedilirken çoğunluk tarafından aynı tarihlerde gerçekleşen Arap bedevi akınlarına atfedilmektedir. Çoğunluğu oluşturan Foss ve Patrich gibi tarihçiler, Perslerin Kudüs'ü işgalinden bir hafta önce, çöldeki bedevi Arap kabilelerinin kaostan yararlanarak manastıra saldırdığı ve manastırı yağmaladıklarını ifade etmektedirler.⁹⁴⁰ Patrich, öldürülen keşişlerin ilk saldırıda değil, ikinci bir saldırıda öldürüldüğünü savunarak şöyle demektedir:

Manastırda 50-60 yıldır dışarı çıkmamış keşişler bulunuyordu. Bu baskından sonra, Antiochus (mektubun yazarı) ve başkeşiş Nicomedes de dahil olmak üzere keşişlerin çoğu Arabistan'a, yani Ürdün'ün ötesine kaçtı. Diğerleri (keşiş Strategius/Eustratius gibi) Kudüs'e kaçtı. Ancak, en güçlü inanca sahip olanlar *Laura*'da kalmaya devam etti. İkinci bir saldırıda barbarlar onları yakalayarak gizli hazineler hakkında bilgi almak için işkence ettiler. Sonunda bir şey öğrenemeyince onları döverek öldürdüler. Bu saldırıda 44 keşiş hayatını kaybetti ve anma günleri 16 Mayıs olarak belirlendi. Keşişler, doğrudan Persler tarafından değil, onlarla birlikte gelen Arap kabileleri tarafından öldürülmüştür.⁹⁴¹

Patrich, ayrıca "Başka bir yerde Hristiyan esirlerin Midyan'lılardan kurtarılmasından söz edilir ki bu terim bir Arap kabilesine atıfta bulunmaktadır" demektedir. Bahsettiği aktarım, İskenderiye patriği Merhametli Yahya'ya aittir. Yahya'nın biyografisinde, onun Pers işgalinin tahrip ettiği Kudüs'teki kutsal yerlere yaptığı yardımlara ek olarak, Amathus Piskoposu Theodore'u, Filistin'de Midyan'lılar tarafından esir alınanları kurtarmak için görevlendirdiği aktarılmakta ve bu kişiler sayesinde, pek çok esiri, (hem erkekleri hem de kadınları), büyük miktarda altın ödeyerek serbest bıraktığı söylenilmektedir.⁹⁴²

Dolayısıyla, gerçekten de, VII. yüzyılın başlarında bölgeye gerçekleşen bedevi saldırılarını Pers saldırılarından bağımsız düşünmek makul değildir. Zira Pers saldırılarıyla güvenlik açığı oluşan Levant bölgesinde, zaten aralıklarla Roma bölgesindeki yapılara saldırdığı iddia edilen civardaki düzensiz bedevi kabilelerinin başta manastır ve kiliselerdeki ganimetler olmak üzere çeşitli nedenlerden ötürü buralara saldırarak, "kargaşadan fayda elde etmeye"⁹⁴³ çalışmış olmaları oldukça anlaşılabilir.

kitabı ve Sabas Manastırı'nda Pers istilası sırasında yaşanan olayları anlatan bir mektupla birlikte gönderdi (Synax. CP. 689, 16 Mayıs)" (Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 326.)

⁹⁴⁰ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 153.

⁹⁴¹ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 326.

⁹⁴² Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*, 9.

⁹⁴³ Bowman, "The Status Of Christian Monasteries," 49.

“Sınırların çökmesi, Romalılar ve komşu kabileler arasındaki normal düzenlemelerin bozulduğu anlamına gelecektir. Hiçbir sübvansiyon sunulmadığı için, hem o zamana kadar Roma’nın müttefiki olan kabileler hem de muhalifleri bu huzursuz durumdan faydalanmaya çalışmış olabilirler.”⁹⁴⁴ Bedevi baskınlarının Heraklius’un başa gelme tarihi olan 610/11/12’den Kudüs’ün işgali 614’e kadar hem Kudüs hem de Suriye bölgesindeki çöllerde devam ettiği kuvvetle muhtemeldir.

Saldırılarda ölen 44 keşişin cesetlerinin, Teodosius Manastırı’nın başkeşişi ve sonrasında Kudüs Patriği (630-634) olan Modestus’un Kudüs’ten gelerek, onun önderliğinde defnedildiği ve gömme işleminin ardından geri dönenlerin *Laura*’da iki ay daha kaldığı söylenmektedir.⁹⁴⁵ Ancak bu keşişlerin, yeni bir saldırı olacağına dair söylentiler yayılınca, Kudüs’e yaklaşık dört km mesafede bulunan ve terk edilmiş olan Anastasius Manastırı’na sığındıkları ve hatta buranın Mar Elias Manastırı ile özdeşleştirilebileceği öne sürülmektedir.⁹⁴⁶ Patrich, keşişlerin, açıkta olan Mar Saba’ya nispetle, uçurumu ve duvarları sebebiyle daha korumalı olan bu manastırda birkaç ay kaldıktan sonra, Modestus’un teşvikiyle *Laura*’ya geri dönmeye cesaret ettiklerini ama manastırlara verilen zarar sebebiyle Yahudiye’den diğer birçok keşişin batıya kaçtığını ifade etmektedir.⁹⁴⁷ Tüm bu süreçte Mar Saba manastırı, tahribe uğramış, ancak 629’da restore edilerek onarılmıştır.

Aziz Georgius Chozibita Manastırı

Erken VII. yüzyıl kaynaklarından Georgius Chozibita hayatında, *Vita sancti Georgii Chozebitae*’sinde, Pers saldırılarına ilişkin şöyle aktarılmaktadır:

Pers istilasını Şam’a kadar ulaştığında, bu ülkede azımsanmayacak bir karışıklık vardı. Bu nedenle bir (an) kutsal babamız - bu Georgius - bir kayanın üzerinde otururken ve güneş ışınlarıyla ısınırken (çünkü aşırı perhizden dolayı solmuştu), (ve) ilahi iradenin yerine getirilmesi için manevi sevginin özlemiyle tamamen yanarken, merhametli Tanrı’ya seslendi ve halkını bağışlaması için gözyaşlarıyla yalvardı. Ve ona bir ses geldi: Eriha’ya git ve insanların işlerini (göreceksin)’. Kalktı ve manastırdan bazılarının Eriha’ya gittiğini görünce onlarla birlikte aşağı indi. Şehrin yakınındaki bahçelere vardıklarında, aniden havada, sanki savaştaymış gibi birbirlerine saldıran, vuran ve bağırان (insanlardan oluşan) kalabalıkların büyük bir sesini duydu...Sonra dışarı çıktı, güneş ışınlarına doğru bir kayanın üzerine oturdu (çünkü bedeninin zayıflığı

⁹⁴⁴ Dodgeon ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 1.

⁹⁴⁵ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 327.

⁹⁴⁶ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 327.

⁹⁴⁷ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 327.

nedeniyle görevi buydu), Tanrı'ya seslendi ve şöyle yalvardı: 'Herkesin kurtulmasını ve gerçeği kabul etmesini isteyen merhametlerin Tanrısı ve acımanın Rabbi, asanı kaldır ve halkına vur, çünkü onlar cehalet içinde dolaşıyorlar. O anda havada kutsal kentten (Yeruşalim) Busayra'ya kadar uzanan ateşten bir değnek gördü. Kutsal adam halkın ağır bir şekilde cezalandırılacağını biliyordu; ve tüm bu olanlardan dolayı kederlendi ve ağıt yaktı.⁹⁴⁸

Bu aktarımda, saldırıların, Kudüs'ten Basayra'ya kadar yoğunlaştığı ve manastırdan Eriha bölgesine bazı göçlerin yapıldığı anlaşılmaktadır. "Pers istilasını Şam'a kadar ulaştığında" ifadesi ise, Saba manastırında olduğu gibi, manastıra saldıranların Persler değil, bedevi Arap'ların olduğu izlenimi vermektedir. Dediğim gibi, Pers istilasının oluşturduğu kargaşa ortamıyla, bedevi baskınları bölgede hızlanmış ve hatta beslenmiştir. Bu da Kudüs-Şam bölgesindeki manastır hayatının işlevselliğine aynı tarihlerde çifte darbe vurmuştur denilebilir. *Vita sancti Georgii Chozebitae*'de ayrıca, Pers istilasının, VI. yüzyılda kurulan ve Yahudiye'nin en önemli manastırlarından olan Georgius Chozibita manastırına olan etkisi şöyle aktarılmaktadır:

Ah, çocuğum: Dünya ne kadar kötü! Persler [gelmeden] önce hatırlıyorum, biz hücrelerdeki erkekler Rabbimize akşam duaları için toplantı alanına geldiğimizde, kardeşlerden biri o ağaca gider ve bir sepet dolusu meyve getirirdi; sonra yine ertesi öğleden sonra hücrelerimize dönerdik ve o yine daha fazlasını getirirdi." Ben (Antonius) ona, "Ne oldu Peder?" diye sordum. Bunun üzerine bana şöyle dedi: "O zamanlar kutsal insanlar bu topraklarda dolaşıp dururlardı ve bu topraklara ve bu topraklarda bulunan her şeye bereket saçarlardı, ama şimdi kötü insanlar bu toprakları çiğniyor ve bu topraklardaki dürüst insanları öldürüyorlar ve bu topraklar bozulmuş durumda, o halde bu topraklara nasıl bereket saçılabilir ki?"⁹⁴⁹

Vita sancti Georgii Chozebitae'yi kaleme alan Antonius, ayrıca bir başka kitabı olan *Miracula Beatae Virginis Mariae in Choziba*'sında, Georgius Chozibita manastırının geçitlerinde yer alan kabirlerden akan mucizevi şifalı yağı deneyimlemek için, hacıların uzun yıllardır büyük bir ilgiyle manastıra aktığını aktarmaktadır. Ancak, bir gün lambaları değiştirmekten sorumlu olan bir kişinin karanlıkta fark etmeden şifalı yağı tüm yüzüne bulayarak mağaraya dökmesi üzerine, o günden sonra manastırın azizleri bir daha bu yağı kullanamamışlardır.⁹⁵⁰ Olster'e göre bu olay, dikkat çekici şekilde önemlidir; çünkü hangi sebeple olursa olsun, 620'lerin sonundan itibaren, "kutsal" yağın

⁹⁴⁸ Dodgeon ve Lieu, *The Roman Eastern Frontier*, 192.

⁹⁴⁹ Antony, *The Life of Saint George of Choziba*, 368.

⁹⁵⁰ Antony, *The Life of Saint George of Choziba*, 368-9.

kaybıyla, bu manastır artık hacıları kendine çekemeyecektir.⁹⁵¹ Zira burada ona göre manastırın terk edilmesinin asıl sebebi, halk, artık İsa'nın, kutsal Kudüs şehri üzerinden, Georgius Chozibita manastırının kurucularının da, bu manastırın üzerinden korumalarını çektiğini ve daha da kötüsü onları tamamen kaderlerine terk ettiğini düşünmektedirler.⁹⁵² Zira, her ne kadar Antonius, manastırın şifalı yağ üzerinden kaybettiği meşruiyetini, ona Aziz Georgius'un buraya gömülmesiyle adlandırdığı "azizlerin mezarı" metaforu üzerinden kazandırmaya çalışsa da, halkın sonraki süreçlerde manastıra olan ilgisinin artmamış olması, Olster'e göre bunun bir delilidir.⁹⁵³ Nitekim Chozibita manastırı lideri Georgius'un, Tanrı'nın hak edilmiş bir cezası olarak gördüğü bu saldırıların sonucunda, keşişlerin birçoğunun manastırı tamamen terk etmiş olduğu, zira manastırın sonraki yıllarda gerileme içinde olduğunun görüldüğü söylenmektedir.⁹⁵⁴

Haklarında birincil aktarımlar bulunan bu iki büyük manastıra ek olarak, V.ve VI. yüzyılın önemli diğer manastırlarından, Martyrius manastırının da, Pers istilaları sonucunda tahribe uğradığı ve terk edildiği düşünülmektedir. Zira, bölgede yapılan arkeolojik çalışmalarda bulunan en son sikkelerden biri, 611-613, diğeri ise 612/613 tarihine aittir.⁹⁵⁵ VII. yüzyıla ait hakkında herhangi bir yazılı kaynağın bulunmadığı manastıra ilişkin, bu bulgular, keşişlerin yaşamına dair son izlerin, Pers saldırılarından hemen önce olduğunu ortaya koymaktadır. Buradaki saldırganların Arap kabileleri değil, bizzat Pers ordusu olduğunu düşünülmektedir.⁹⁵⁶

Sonuç olarak, Kudüs bölgesindeki manastır yaşamı hareketliliği, VII. yüzyılın ilk çeyreğinde, Pers istilası sırasında -gerek bedevi baskınları gerekse Pers ordusunun saldırılarıyla- zarar görmüştür. Hirschfeld'in da dediği gibi, Yahudiye çölü manastırlarında VII. yüzyılın başlarında kesintisiz devam eden büyüme ve refah, 614'teki Pers istilası ve 638'deki Müslüman fethi ile sona erdi.⁹⁵⁷ Nitekim, Filistin'in uğradığı saldırı, onun hac ekonomisinin ve bu ekonominin üzerine kurulmuş manastır topluluğunun da uğradığı saldırı demektir. Aşağıdaki pasajda denildiği gibi, bu darbeler bölgedeki kutsal hayatın akışını ciddi şekilde sekteye uğratmıştır:

⁹⁵¹ David Olster, "The Construction of a Byzantine Saint: George of Choziba, Holiness, and the Pilgrimage Trade in Seventh-Century Palestine", *Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993): 321.

⁹⁵² Olster, "The Construction of a Byzantine Saint, 322.

⁹⁵³ Olster, "The Construction of a Byzantine Saint, 322.

⁹⁵⁴ Bowman, "The Status of Christian Monasteries," 51.

⁹⁵⁵ Magen, *Christians and Christianity Monastery of Martyrius*, 10.

⁹⁵⁶ Foss, "The Persians in the Roman Near East, 153.

⁹⁵⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 16.

Kayıpların kesin sayısı ne olursa olsun, kutsal şehrin ve yörüngesindeki çok sayıda manastır ve kilisenin harap olması, çevre topraklara kitlesel mülteci hareketleri için bir katalizör görevi görmüştür. Bu olay aynı zamanda birçok mültecinin kutsal toprakları tamamen terk ederek batının güvenliğine kaçmasına da tanıklık etmiştir. Bu dönemde Rum keşişlerin İtalya’da bir dizi manastır kurması bu göçün bir kanıtıdır; bu yeni manastırlardan biri Aziz Sabas’a adanmıştır.⁹⁵⁸

Ancak bahsi geçen bu zararın ne kadar devam ettiği, örneğin batıya giden keşişlerin kaçının ne zaman geri geldiğine ve haklarında birincil aktarım bulunmayan diğer manastırlara ne olduğuna ilişkin elimizde yeterli kaynaklar bulunmamaktadır. Kaynakların bu sınırlılığı düşünüldüğünde, Sâsânî saldırılarından erken İslâm dönemine kadar Kudüs’teki manastırların durumlarını ölçebileceğimiz ve bu etkilerin kalıcı olup olmadığını görebileceğimiz yeterli bir veri bulunmamaktadır. Birtakım kısmi arkeolojik veriler, yukarıda gördüğümüz üzere, bazı manastırların Pers istilalarından sonra atıl bir vaziyette kaldıklarını göstermeye yetse de, her manastır için aynı kolaylıkta bir çıkarım yapmak zordur. Hatta, Foss’un dediği gibi, arkeolojik kayıtlar, yazılı kaynaklardan çok daha az canlıdır: Sâsânîlerin elinde yaygın bir yıkım olduğu fikrine dair çok az kanıt sunmaktadırlar.⁹⁵⁹

Bununla birlikte, Yahya Moschus (540/550-619/634) tarafından yazılan “Manevi Çayır” adlı hagiografyasının kaleme alınış tarihi ve Moschus’un ölüm tarihi tam bilinmediği için, bahsettiği manastırların durumunun Pers istilasından önceye mi yoksa sonraya mı dahil olduğunu söylemek oldukça zordur. Genellikle, VI. ve VII. yüzyıl arası dönemi için yazdığı bilinse de, eğer 619’da ölmüşse ve bu eseri Sâsânî işgalinden önce tamamladıysa, aktarımını yaptığı manastırların durumu VI. yüzyıl için geçerli olacaktır. Nitekim, VI. yüzyıl manastır kısmında Chariton’un kurduğu *laura*, Mar Saba, Yeni Laura ve Aziz Gerasimus, Theodosius manastırı ve Georgius Chozibita manastırı ile ilgili aktarımlarına yer vermiştim. Ama eğer bu aktarımları, Sâsânî işgalinden sonra yazdıysa, işgalden sonra, söz konusu manastırların faaliyetlerinde herhangi bir değişiklik yaşanmadığı sonucuna çıkılabilir.

Kaynaklardaki tüm bu yetersizliklere binaen, Sâsânî işgali dönemi, Filistin’deki manastır ve hac hareketliliğini etkilese de, bu faaliyetleri radikal bir düşüşe ittiğini söylememize olanak sağlayacak kadar etkili bir dönem değildir.

⁹⁵⁸ Bowman, “The Status of Christian Monasteries,” 50.

⁹⁵⁹ Foss, “The Persians in the Roman Near East,” 164.

4.4. Kudüs'ün İmarı

Kaynaklarda 614 yılındaki kuşatma, yağmalama ve katliamlar öne çıksa da, Persler kutsal şehri tamamen yıkık bir harabeye çevirmemiştir. Hatta Perslerin Kudüs'ü işgalinden çok kısa bir süre sonra tüm kilise ve manastırlar restore edilmiştir. İşgal sırasında kendilerinin tarafını tutan Yahudileri destekleyen Persler, kısa süre sonra Yahudileri şehirden sürmüşler ve patrik Modestus'a şehrin yeniden inşasında aktif olarak yardım etmişlerdir.

Eski adı Magundat olan Sâsânî ordusundaki Mecusi askerlerden biri olan Persli Aziz Anastasius'un (ö. 628) Foss'un çevirerek özetlediği biyografisi bize işgal sonrasına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Biyografiye göre, Kudüs'e gelen ve bir Hristiyan gümüşçünün yanına yerleştiği söylenen Magundat, Hristiyan olmak istediğini söylediğinde gümüşçü tarafından, Kutsal Kabir Kilisesi'nden bir rahiple tanıştırılmış ve rahip de onu, sürgüne gönderilen patriğin yerine görev yapan Modestus'a yönlendirmiştir. Modestus, önce onu vaftiz etmiş ve ardından bir keşiş olmasına yardımcı olmuştur. Anastasius, şehirden dört mil uzaklıkta bir manastırda bu yolculuğuna devam etmiş ve 620'de şehre geri geldiğinde, Kudüs, işgalin yol açtığı yıkımdan en azından kısmen toparlanmış görmüştür.⁹⁶⁰ Modestus, Kutsal Kabir Kilisesi, Kutsal Sion ve önemli diğer kiliseleri restore etmiş, ayrıca Zeytindağı'ndaki Hz. İsa'nın Göğe Yükseliş Kilisesi'ni tamamen yeniden inşa etmiştir. Buna ek olarak, manastır yaşamını yeniden kurmuş ve Anastasius'un hayatı üzerine yazılanlardan anlaşıldığı üzere keşişlere ciddi önem göstermiştir. 616 yılında, kutsal topraklar barış içindeyken, keşişleri, Mar Saba ve çölün diğer manastırlarına geri dönmeye ikna etmiştir.⁹⁶¹

Strategus da, "kutsal yerlerin restorasyonu"nu bizzat Modestus'un yaptığını ifade ederek, onun Heraklius tarafından bu hareketinden ötürü Kudüs patriği seçildiğini aktarmaktadır; zira bir önceki patrik Zekeriya işgal esnasında kaçırıldığı Pers topraklarında ölmüştür.⁹⁶² Modestus, daha önce alıntıladığım mektubunun devamında, Kudüs'ün işgalden sonra tamirini Ermeni lideri Lord Komitas'a, şöyle aktarmaktadır;

Bu mucizeyi anlatarak sizleri sevindiriyoruz. Bu ibadet yerlerinin yeniden inşası adaletsizlikten ya da yıkımdan değil, bu dünyayı dirilttiği ve ona kendi bilgisini bahsettiği merhameti sayesinde gerçekleşir. Sizin de söylediğiniz gibi, kutsal dualarınız aracılığıyla Tanrı'nın lütfuyla Yerusâlim'in tüm kiliseleri

⁹⁶⁰ Foss, "The Persians in the Roman Near East," 163.

⁹⁶¹ Foss, "The Persians in the Roman Near East," 163.

⁹⁶² Conybeare, "Antiochus Strategos' Account," 516.

yeniden kuruldu ve kullanılıyor. Mesih'i seven halkınızın da gördüğü gibi, size yüz yüze bildirecekleri gibi, Tanrı'nın bu kentinde ve çevresinde barış vardır. Çünkü bütün bunlar sahibine bağlıdır; eylemler yalnızca bedendedir, ama güç insan elinden kaynaklanmaz...Kutsal dualarınız aracılığıyla, [o] kutsal kiliselere esenliğini duyurarak ve kiliseleri için bize papazlar ve rahipler bağışlayarak bizi mutlu etsin. Sizi bizim için durmadan dua etmeye ve bizi ve Kudüs'ün yoksullarını hatırlamaktan ve anmaktan ve ihtiyaç duyulan her şeyi yerine getirmekten hiç vazgeçmemeye ikna etsin. Mümkünse, bu iyi amaca ve arzu edilen armağanlara ulaşabilmemiz için, dindar gayretinizi [onun] hayat veren çilesinin [yerlerini] yeniden inşa etmeye yardım etmek için genişletin. Ayrıca babacan kutsallığınızdan ve sizinle birlikte aziz piskoposlardan bu mektubu onların önünde okumalarını rica ediyorum.⁹⁶³

Görünüşe göre bu mektup, henüz tamir çalışmaları yeni başladığında yazılmıştır, zira Modestus, bir yandan restorasyonu müjdelerken diğer taraftan Hz. İsa'nın çilesinin gerçekleştiği yerlerin yeniden inşası için Komistus'tan yardım istemektedir. "Mektubun ve Komitas'ın cevabının Sebeos'un metnindeki konumunun işaret ettiği tarihin, Kudüs'ün 614'teki düşüşü ile 616/617'de Vaarshapatın'da Aziz Hırçipsime'nin kalıntılarının bulunması arasında olduğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur."⁹⁶⁴ Perslerin, işgalden sonra Kudüs'ün tamir edilmesine neden izin vermesinin sebebi olarak, en başta gördüğümüz gibi bazı kaynaklar, bu değişimde Kral Hüsrev'in Hristiyan veziri Yazdin'in etkisi büyük olduğunu ve Yazdin'in, kralı yumuşamaya ve yeniden inşa için finansal destek göndermeye ikna ettiği söylenmektedir. Howard-Johnston'a göre ise, "Perslerin, sürgün edilenlerin koşullarının iyileştirilmesiyle sonuçlanan politika değişikliği, muhtemelen Mezopotamya'nın önemli Hristiyan topluluklarından ve onların Şirin'in⁹⁶⁵ de aralarında bulunduğu saraydaki güçlü hamilerinden gelen baskıya bir yanittir."⁹⁶⁶

Sebeos'un Lord Komitas'ın cevabı olarak aktardığı metin ise şöyledir:

Öncelikle Tanrı'ya, 'bütün sıkıntılar içinde olanları teselli edebilmeniz için sizi teselli ettiği' teselliler için şükrediyoruz...Ama 'Tanrı vefalıdır', senin o [mektubun] aracılığıyla tüm inananları babacan merhametiyle teselli etti ve bu haberin sevinciyle ve Kudüs'ün yeniden inşası ve barış haberiyle üzüntümüzü unutturdu. Ama peygamber bize şöyle sesleniyor: 'Teselli edin, halkımı teselli edin, diyor Tanrı; siz kâhinler, Yerusâlim'in yüreğine seslenin ve onu teselli edin, çünkü o sıkıntıyla doluydu.'...Ama şunu bilin ki, ey sevgili kardeşim, bu [hac] yolcularının gelip gitmesiyle halkımıza az teselli verilmedi. Birincisi, bu ülkenin tüm sıkıntılarını ve üzüntülerini unuttukları için. İkincisi, tövbe, oruç ve merhamet yoluyla, gece gündüz uykusuz ve huzursuz yolculuklar yaparak günahlarından arındıkları için. Üçüncüsü, bedenlerini kutsallığın suyunda,

⁹⁶³ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 117-8.

⁹⁶⁴ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 208.

⁹⁶⁵ Kral Hüsrev'in Hristiyan eşi.

⁹⁶⁶ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 208.

Ürdün'ün ateşli akıntılarında vaftiz ettikleri için, ilahi lütuf buradan tüm evrene yayıldı. Çünkü [hacılar] yüreklerinin arzusuyla, Musa'nın zamanında Tanrı'ya yakın olan Sina Dağı'nın çevresini dolaştılar ve peygamberlik sözünü arkadaştan arkadaşta tekrarladılar: 'Gelin Rabb'in dağına ve Yakup'un Tanrısı'nın evine çıkalım.' Ama daha da önemlisi, elçisel sözü tekrarlayalım: 'Sion Dağı'na ve yaşayan Tanrı'nın kentine, gökteki Yeruslaim'e, sayısız melek topluluğuna ve gökte yazılı ilk doğanların kiliselerine yaklaşmak için'. Tanrı'nın yeryüzünün üzerindeki tahtını görmek, semavi çadırda ve Tanrı'yı kabul eden kaideye oturan 'herkesin yargıcı Tanrı'yı' gözlemlemek için... Bundan böyle ne Sion ağlasın, ne de Yeruslaim yas tutsun. Çünkü Kral Mesih onları kurtarmak ve teselli etmek için geldi... Yüce Olan, Yeruslaim'i, çarmlı gerilenlerin çocuklarının bir daha görmeye layık olamayacakları zeytin ağaçları ve hurma ağaçlarıyla donattı. Ama siz, 'kardeşler', elçisel söze göre, 'Rab'de sevinin, dayanın, teselli olun, birlik olun, barış yapın. Barış ve sevgi Tanrısı sizinle olsun.' Amin.⁹⁶⁷

Howard-Johnston'a göre, bu mektubun "giriş paragrafında ifade edilen sevinç, Kudüs'ten yeni alınan haberlerle orantısız görünmektedir."⁹⁶⁸ Ona göre bu cevap aslında "Modestus'un mektubunun girişinde olduğu gibi, Sebeos tarafından yazılmış tarihi bir bildiri değil, başka bir çağdaş metinden alıntı gibi görünmektedir."⁹⁶⁹ Bu sebeple, ona göre bu mektup Kudüs'ün restorasyonundan çok, kutsal hacın geri alınmasıyla ilişkilidir. Zira denildiği gibi, "bu kısa alıntıyı, Komitas'ın Kudüs'teyken, yani Mart 630'da gerçek hacı şehre geri getirdiği sırada Heraklius'a gönderdiği oldukça ayrı bir mektuba atfetmek ihtiyatlıdır. Bu da mektubun coşkulu tonunu açıklamaktadır."⁹⁷⁰ Komitas'ın cevabını, 616'lardaki restorasyon için değil 630'lardaki kutsal hacın geri getirilmesi için yazıldığını kabul edersek, bu defa bu mektup, -en azından bölgesel düzeyde- hala hacı akışlarının gerçekleştiği bir yer olduğunu göstermesi açısından başka bir önem arz etmektedir.

Modestus'un tamir çalışmalarının, Pers yetkililerinin sağladığı fonlardan daha fazla para gerektirdiği ve bu sebeple birçok yöne başvurduğu görülmektedir. Örneğin yukarıda alıntıladığım ilk mektubun son kısmında, Modestus, Ermeni Lord Komitas'tan açıkça yardım talebinde bulunmaktadır:

Sizi bizim için durmadan dua etmeye ve bizi ve Kudüs'ün yoksullarını hatırlamaktan ve anmaktan ve ihtiyaç duyulan her şeyi yerine getirmekten hiç vazgeçmemeye ikna etsin. Mümkünse, bu iyi amaca ve arzu edilen armağanlara ulaşabilmemiz için, dindar gayretinizi [onun] hayat veren çilesinin [yerlerini] yeniden inşa etmeye yardım etmek için genişletin. Ayrıca

⁹⁶⁷ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 117-122.

⁹⁶⁸ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 210.

⁹⁶⁹ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 210.

⁹⁷⁰ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 210.

babacan kutsallığınızdan ve sizinle birlikte aziz piskoposlardan bu mektubu onların önünde okumalarını rica ediyorum.⁹⁷¹

Komitas, yine yukarıda alıntıladığım cevap mektubunda ise, kiliseleri onarma çalışmalarını tebrik etmiş, dua etmiş ve hatta Ürdün ile Sina Dağı'na ulaşan hacıların durumunu anlatmış ancak yardım talebine bir cevap vermemiştir. Ancak bu çağrıyla sınırlı kalmayan Modestus'un, bölgedeki Diospolis, Taberiye, Sur ve Şam gibi şehirleri de dolaşarak yerel topluluklardan kiliseleri yeniden inşa etmek için yardım istediği ve önemli miktarda bağış aldığı bilinmektedir. Örneğin, İskenderiye'nin Ortodoks Patriği Yuhanna, yıkımı duyduğunda para, erzak, giysi, hayvanlar ve esir düşen Kudüs'teki rahibeler ile yerel Arap kabileleri tarafından kaçırılan mahkûmlar için fidye göndermiştir.⁹⁷² Foss, "ne olursa olsun, bu yazışma ve görüşmelerin, Pers işgali altındaki uzak bölgeler arasında iletişimin açık olduğunu ve yerel kabilelerin oluşturduğu tehditlere rağmen Sina gibi bölgelere hac yolculuklarının devam ettiğini gösteriyor" demektedir.⁹⁷³ Dolayısıyla, işgal sonrası hac ve manastır hareketliliği adına belirgin bir düşüşten söz edilebilecek olursa dahi, bunun süre itibarıyla çok kalıcı olmadığı söylenebilir. Bu sebeple denildiği gibi,

Her ne kadar tarihi kaynaklar Kudüs'te ve ülkenin diğer bölgelerinde meydana gelen aksaklıkları vurgulasa da, Pers fethinin uzun süre içinde yerleşim ve yerel toplum üzerinde sadece küçük bir etkisi olduğu görülüyor. Hristiyanların kitlesel öldürülmesi şehrin demografik profilini değiştirmede ve Hristiyan topluluğu, Erken İslâm dönemlerinde yerel nüfusun ana bileşeni olmaya devam etti.⁹⁷⁴

Sonuç

Sâsânî hakimiyeti altındaki Kudüs, tarihsel olarak büyük bir yıkım ve değişim dönemi gibi görülse de, hem yazılı hem de arkeolojik kaynakların eksikliği nedeniyle bu süreç kesin hatlarıyla ortaya konamamaktadır. Hatta aksine, kaynaklara ve arkeolojik verilere bakıldığında Perslerin Kudüs işgalinin şehre büyük ve kalıcı bir zarar vermediği anlaşılmaktadır.

⁹⁷¹ Seb., *The Armenian History Attributed to Sebeos*, 117.

⁹⁷² Foss, "The Persians in the Roman Near East, 163.

⁹⁷³ Foss, "The Persians in the Roman Near East, 163.

⁹⁷⁴ Avni, *The Persian Conquest of Jerusalem*, 44.

Heraklius'un işgal süreci ve sonrasındaki politik ve dini hamlelerine bakıldığında, Roma'nın kaybettiği toprakları geri almasının ötesinde, Hristiyan dünyasını Kudüs merkezli bir sembolizm etrafında birleştirme amacı taşıdığı da anlaşılmaktadır. Özellikle, kutsal haçın Perslerden geri alınarak Kudüs'e götürülmesi, sadece Roma'nın askeri bir zaferi olarak değil, aynı zamanda Hristiyanlık adına kazanılmış kutsal bir mücadele olarak görülmüştür. Bu itibarla, Hristiyan Roma İmparatorluğu açısından Kudüs, Konstantinopolis başkent olsa da, manevi kalkan ve merkez olma özelliğini korumuştur. Yine de, Heraklius'un haçı geri getirmesi ve Roma otoritesini yeniden tesis etmesi, Kudüs'ün Hristiyan kimliğini pekiştiren bir dönüm noktası olsa da, Sâsânîlerin Kudüs işgali, uzun vadede kendisinden sonraki tüm Levant ve Mezopotamya bölgesini etkileyen bir sürecin başlangıcını teşkil etmiştir. Bu etkinin en büyük tezahürü ise, Roma'nın 15 yıllık bir Sâsânî hakimiyetinden sonra şehri tekrar ele geçirmesine rağmen bölgedeki etkisinin zayıflamaya başlaması ve yeni ortaya çıkmaya başlayan İslâm hakimiyetinin bölgeyi şekillendirme sürecini hızlandırmış olmasında görülmektedir. Zira Kaçar'ın ifade ettiği gibi, "Heraclius 630 yılında Kudüs'e Hristiyanların kutsal haçını iade ettiği zaman, yaklaşık sekiz yıl önce Mekke'yi terk etmek zorunda kalan Müslümanlar geri döndüler ve Mekke'yi fethettiler; birkaç yıl içerisinde adeta bir *bing-bang* gerçekleşti ve Sâsânîler iki savaş sonunda Orta Doğu'dan silindiler."⁹⁷⁵

Bölgedeki manastır yaşamı ve hac hareketliliğine bakıldığında da, Pers işgali sürecinde sekteye uğradığı, ancak tamamen sona ermediği görülmektedir. Hacı sayısında bir azalma olduğu düşünülse de, ibadetlerin bölgesel ölçekte sürdüğü tahmin edilmektedir. Manastırların bazıları zarar görmüş, hatta keşişlerin bir kısmı batıya göç etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu sürecin, hac ve manastır hareketliliğinin büyük bir düşüş yaşadığı radikal bir kırılma noktası olduğu kesin olarak söylenemez. Dolayısıyla, Pers istilasının Kudüs'e yönelik kutsallık algısını köklü bir şekilde değiştirdiğini söylemek oldukça zordur.

⁹⁷⁵ Turhan Kaçar, "Antikçağın Son Büyük Savaşı ve Sasanîlerin Kudüs'ü Zaptı MS 614," *Toplumsal Tarih* 302, no.26 (2019): 20–25, 24.

III.BÖLÜM ERKEN İSLÂM DÖNEMİNDE KUDÜS (17-97/638-715)

1. Kudüs'ün İslâm'daki Yeri

Kudüs, İslâm tarihi ve geleneğinde büyük bir öneme sahiptir. Mekke ve Medine'nin ardından Müslümanlar için üçüncü kutsal şehir olarak kabul edilen Kudüs, İslâm'daki önemini, hem Yahudi ve Hristiyan gelenekle ortak olarak paylaşılan geçmişten hem de Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki açık vurgularından almaktadır. Bu sebeple, Kudüs'ün İslâm'daki yeri Yahudi ve Hristiyanlarla paylaşılan geçmişten bağımsız değildir; hatta bu ilişkiyi bize bizzat Kuran ve Hz. Peygamberin sünneti açıklamaktadır.

Kudüs ismi Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte, ayetlerde, “çevresi mübarek kılınan”, “bereketli” ve “seçkin” şeklinde bahsedilmiştir. İlgili ayetlerden ilk ikisi şöyledir: “Andolsun biz İsrâiloğulları'nı seçkin bir yere yerleştirdik ve onları güzel nimetlerle rızıklandırdık. Kendilerine ilim gelinceye kadar da ayrılığa düşmediler”⁹⁷⁶ ve “hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de (İsrâiloğulları) içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık. Sabırlarına karşılık Rabb'inin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz yerine geldi.”⁹⁷⁷ A'râf Suresi'nde geçen “بَارَكْنَا فِيهَا” yani “içini bereketlerle doldurduğumuz ülkenin...” ifadesinde işaret edilen bereketli ve verimli ülkenin neresi olduğu hususunda müfessirler arasında farklı görüşler bulunmaktadır: Bazı müfessirler, ayetteki “doğu tarafı” ile Diyârışam'ın (Filistin-Suriye), “batı tarafı” ile de Mısır'ın kastedildiği; bazıları da daha sonra İsrail soyundan gelen Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın hakim olduğu ülkelerin kastedildiği kanaatindedirler. Diğer bir görüşe göre ise burada sadece Diyârışam'a işaret edilmiştir; nitekim ayetin devamında yer alan “bereketlerle doldurduğumuz” şeklindeki niteleme bunu göstermektedir. Zira akarsuları ve bitki örtüsü gibi zenginlikleri bakımından belirtilen nitelemeye yalnızca bu bölge uygun düşmektedir.⁹⁷⁸

Tefsirlerde, bereketli kılınan yerin Filistin veya Kudüs yahut Suriye ya da Mekke olduğuna dair farklı bilgiler bulunmakla birlikte Filistin olduğu kanaati ağır

⁹⁷⁶ Yunus 10/93

⁹⁷⁷ A'râf 7/137

⁹⁷⁸ “A'âf 7/137. ayet tefsiri”, Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Şubat, 2025, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1091/137-ayet-tefsiri>.

basılmaktadır.⁹⁷⁹ Nitekim, İsrâ suresinde geçen “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.”⁹⁸⁰ ayeti, الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ, ifadesiyle çevresinin bereketli (mübarek) kılınan bu yerin, açıkça الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا Mescid-i Aksâ olduğunu zikretmektedir. Bu ayette bereketli kılınan yer anlamında Mescid-i Aksâ’da’ki *aksâ* kelimesi, Arapça “uzak” anlamındadır ve Mescid-i Aksâ, Kudüs’teki Beytülmakdis yani tapınak alanının Mekke’ye uzaklığından dolayı, “uzak/taki mescid” anlamına gelmektedir. Zira müfessirler, Kur’ân-ı Kerîm’de *el-Mescid-ul Aksâ* adıyla anılan ve çevresinin mübarek kılındığı belirtilen yerin Beytülmakdis olduğunda ittifak etmişlerdir. Nitekim kelime itibariyle “mukaddes ev” anlamına gelen Beytülmakdis alanı, Hz. Süleyman tarafından yaptırılan mabedi içine alan ve Yahudi ve Hristiyan gelenekte tapınak alanı diye bilinen “kutsal” alanı ifade etmektedir. Şehir için Müslümanların benimsediği Kudüs adı da Beytülmakdis kökünden gelmekte ve aslında şehri değil, mabedi yani Mescid-i Aksâ’yı ifade etmektedir.⁹⁸¹ Ancak buradaki Mescid-i Aksâ’dan kasıt, Emevîler döneminde inşa ettirilen ve aynı isimle anılan cami değil, Hz. Süleyman dönemine ait mabeddur. Çünkü, İslâm’da Hz. Süleyman, Allah tarafından gönderilen hak dinin bir elçisi ve inşa ettirdiği meşhur mabed de onun mescididir. Zira Ebû Zerr’den (r.a.) rivayet edilen bir hadiste şöyle geçmektedir:

Ben: “Yâ Resûlallah! Yeryüzünde ilk kurulan mescit hangisidir?” dedim.
O: “Mescid-i Haram’dır” buyurdular. “Sonra hangisidir?” dedim. O: “Mescid-i Aksâ’dır” buyurdular. “Bunların arasında ne kadar zaman vardır?” dedim. “Kırk sene” dedi.⁹⁸²

Bu hadis-i şerife göre, Mescid-i Aksâ, Emevîler döneminde inşa ettirilen camiden çok daha öncesine; Hz. Süleyman tarafından yaptırılan mescide yani Beytülmakdis’e (mukaddes eve) işaret etmektedir. Yine bir başka hadis rivayeti bunu teyit etmektedir:

Abdullah b. Amr (r.a.), Hz. Peygamber’den şöyle rivayet etmiştir: Hz. Dâvud’un oğlu Süleyman (a.s.) Beyt-i Makdis’in binasını bitirince Allah Teâlâ’dan üç dilekte bulundu: “İlâhî hükme uygun bir hüküm verme kudreti; Kendisinden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk ve saltanat; Namaz

⁹⁷⁹ “Enbiyâ Suresi 21/71-73. ayet tefsiri,” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Şubat, 2025, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2554/71-73-ayet-tefsiri>.

⁹⁸⁰ İsrâ 17/1

⁹⁸¹ Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 5 Mart, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-aksa>.

⁹⁸² Müslim, “Mesâcid,” 1

kılmak için Mescid-i Aksâ'ya gelen kimsenin annesinden doğduğu gün gibi günahlarından çıkması.” Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki: “Süleyman’ın (a.s.) dilediği ilk iki şey kendisine verilmiştir. Üçüncü dileğinin de kendisine verilmiş olmasını umarım.”⁹⁸³

Enbiyâ Suresi’ndeki “Onu da Lût’u da kurtarıp herkes için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık”⁹⁸⁴ ayetinde de, buraya kadar olan ayetlerde geçen بَارَكْنَا ifadesi geçmekte, dolayısıyla الْأَرْضَ الَّتِي بَارَكْنَا, “bereketli kıldığımız yer”, Mescid-i Aksâ’yı içine alan Filistin olmalıdır. Zira, Hz. İbrahim, yeğeni Lût ile birlikte ülkesini ve kavmini terkederek Filistin’e göç etmiş ve her ikisi de bu yörede inkârcılıkla mücadele ederek tevhid inancını yerleştirmeye çalışmışlardır.⁹⁸⁵ Kuran-ı Kerim’de Kudüs’ten bahseden diğer bir ayet ise şöyledir:

Bir zamanlar Mûsâ kavmine şöyle demişti: “Ey kavmim! Allah’ın size lütfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi. Ey kavmim! Allah’ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz.”⁹⁸⁶

Bu ayette geçen, الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ, *el-arda’l mukaddese* yani “mukaddes/kutsal topraklar” ifadesi, Hz. Musa’nın kavmi olan İsrailoğulları için vatan olarak yazıldığı açıkça geçen, Kudüs’teki Beytülmakdis’i içine alan Filistin topraklarını kapsamaktadır. Ayette bahsi geçen kutsal toprakların Hz. Musa’nın kavmine yazılı olması, Yahudilik’teki arz-ı mev’ûd yani “vaad edilmiş topraklar” anlayışı ile aynı değildir. Aslında Tevrat’ta arz-ı mev’ûd, yalnızca İsrailoğullarına değil Hz. İbrahim’e ve onun zürriyetine vaad edilmiştir: “Ve senin gurbet diyarını, bütün Ken’an diyarını sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim ve onların Allah’ı olacağım.”⁹⁸⁷ Ancak, Yahudilik geleneği içerisinde daha sonra Hz. İsmâil devre dışı bırakılarak vaadin yalnızca Hz. İshak ve onun zürriyetine ait olduğu belirtilmiştir.⁹⁸⁸ Bu itibarla, Kuran’da “Allah’ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklar” olarak geçen vaad, herşeyden önce yalnızca soyu Hz. İshak’tan devam eden İsrailoğulları için değil, Hz. İbrahim’im tüm nesli için verilmiş bir söz olarak kabul edilmiştir. Yine de bu vaad ve söz, -tefsirlerdeki ifadesiyle ahdleşme-

⁹⁸³ İbn Mâce, “İkâme,” 196

⁹⁸⁴ Enbiyâ 21/71

⁹⁸⁵ “Enbiyâ Suresi 21/71-73. ayet tefsiri,” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Şubat, 2025, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2554/71-73-ayet-tefsiri>.

⁹⁸⁶ Mâide 5/20-21

⁹⁸⁷ Tekvîn, 17:8

⁹⁸⁸ Tekvîn, 21:12

birtakım şartların yerine getirilmesine bağlanmıştır. Bu şartlar yine Kuran-ı Kerim’de şöyle bildirilmiştir:

Andolsun ki Allah İsrâiloğulları’ndan söz almıştı. Onlardan on iki de nakîb (temsilci) göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: “Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılarsanız, zekâtı verirsiniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz, bir de Allah rızası için borç verirsiniz andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altından ırmaklar akan cennetlere koyarım. Artık bundan sonra içinizden kim inkâr ederse kesinlikle doğru yoldan sapmış olur.” Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever.⁹⁸⁹

Ayette geçtiği üzere, İsrailoğulları Allah’a itaat etmeyerek, yapılan ahdi yerine getirmemiş ve hatta bir başka ayetlerde bildirildiği üzere Allah’ın peygamberlerini öldürerek fesat çıkarmışlardır.⁹⁹⁰ Eski Ahit’in birçok yerinde de, bu ahdleşmenin yani verilen vaadin birtakım şartlara tabi olduğu belirtilmiştir.⁹⁹¹ Eski Ahit’e göre, ahdin şartlarına uyulmaz ve Rabb’in emirleri yerine getirilmezse Rab onlardan nefret edecek ve mülk edinmek için girdikleri diyardan koparılacaklardır.⁹⁹² Kuran-ı Kerim’de ise “Andolsun zikirden sonra Zebûr’da da, ‘Yeryüzü (arz, yer) iyi kullarıma kalacaktır’ diye yazmıştık. İşte bunda, Allah’a kulluk eden topluluk için yeterli açıklama vardır” ayetiyle⁹⁹³, “yazılan” bu toprakların gerçek varislerinin sadece “iyi kullar” olacağı bildirilmiştir.

Kur’an Yolu tefsirine göre, ayetteki zikir kelimesi Hz. Mûsâ’ya indirilen Tevrat’ı, Zebûr Hz. Dâvûd’a indirilen kitabı, arz da genel olarak yeryüzünü, özel olarak da anlatılan konu ve olayla ilgili yeri ve bölgeyi ifade etmektedir.⁹⁹⁴ Nitekim bu ayetin bildirdiği gibi Mezmurlar’da yani Zebur’da da aynı ayet bulunmaktadır: “Doğrular ülkeyi miras alacak, orada sonsuza dek yaşayacak.”⁹⁹⁵ Dolayısıyla, bu ayetteki kutsallık, İslâm geleneğine göre, yalnızca Hz. Musa zamanına ait bir kutsallık olarak görülmemekte olup, genel anlamda Filistin özel anlamda Kudüs’ü içine alan ve kıyamete kadar devam edecek bir kutsallıktır. Zira Filistin, birçok peygamberin burada yaşadığı ve Kur’an-ı Kerim’den

⁹⁸⁹ Mâide 5/12-14

⁹⁹⁰ Bakara 2/61-100; Nisâ 4/155-156; Mâide 5/13

⁹⁹¹ Çıkış, 13:5-16; Yeşu, 1:6-8; Yeremya, 1:1-7

⁹⁹² Levililer, 26:14-33; Tesniye, 28:8-68

⁹⁹³ Enbiyâ 21/105

⁹⁹⁴ “Enbiyâ Suresi 21/105. ayet tefsiri.” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Şubat, 2025, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2588/105-106-ayet-tefsiri>.

⁹⁹⁵ Mezmurlar 37:29

önceki vahiylerin de iniş yeri olduğu için kutsal bir bölgedir. Ancak, bu yerlerin sınırları İslâmi kaynaklarda kesin olarak belirtilmemiştir. Taberî'ye göre en doğrusu Hz. Mûsâ'nın dediği gibi “arz-ı mukaddese” demekle yetinmektir. Çünkü bu bilgilerin doğruluğu ancak haber-i sâdıkla bilinir. Oysa bu konuda kesin delil olabilecek hiçbir haber yoktur.⁹⁹⁶

Tüm bunlar ışığında denilebilir ki, Süleyman Mabedi'nin bulunduğu alan, Constantinus'tan sonraki Hristiyanlarca bilinçli şekilde terk edilmişse de, Kuran-ı Kerim'de vurgulanan ve Yahudi gelenekle ortak olan kutsallığıyla Müslümanlarca tekrar sahip çıkılmış ve onurlandırılmıştır. Zira fetihten sonra Kudüs'ü çok yönlü betimlemede önemli bir birincil kaynak olan ve kendisi de Kudüs'lü olan X. yüzyıl İslâm tarihçilerinden Makdisî *Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm* 'inde, Kudüs'teki kutsal alanları şöyle listelemektedir: Meryem'in mihrabı, Zekeriya'nın mihrabı, Yakub'un makamı, Hızır'ın yeri, Hz. Peygamber'in makamı, Cebrail'in makamı, karınca yeri, ateş yeri, Kâbe yeri, cennet ile cehennemi ayıracak olan Sırat köprüsünün yeri.⁹⁹⁷

İlk Kible, Miraç ve Harem

Yahudi-Hristiyan gelenekle ortaklığa sahip, daha önceki peygamberlerden ötürü atfedilen kutsiyetle beraber, Kudüs'ün, İslâm'daki kutsallığı toplamda üç temel unsura dayanmaktadır: ilk kible olması, Miraç mucizesinin ilk basamağı olması ve üç haremde biri kabul edilmesidir.

Kudüs, İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanların ilk kiblesi olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabeler, Mekke'de ve Medine'ye hicretten sonraki yaklaşık 16 ay boyunca namazlarını Mescid-i Aksâ'ya yönelerek kılmışlardır. İlgili hadis şöyledir: “Resûlullah (sav) Medîne'ye geldikten sonra on altı veya on yedi ay kadar Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldı.”⁹⁹⁸ Daha sonra Allah'ın emriyle kible, Kudüs'ten Kâbe'ye çevrilmiştir: “Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun Rabb'lerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler.”⁹⁹⁹ Yine de, kiblenin

⁹⁹⁶ “Mâide Suresi 5/21-26. ayet tefsiri,” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 10 Şubat, 2025, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/690/21-26-ayet-tefsiri>.

⁹⁹⁷ Makdisî, *Aḥsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm*, trc. ve haz. Guy le strange, *Description of Syria, Including Palestine (Circ. 985 A.D.)*, (Palestine Pilgrims' Text Society, 1886), 46.

⁹⁹⁸ Tirmizî, “Salât,” 138.

⁹⁹⁹ Bakara 2/144

değiştirilmesi Kudüs'ün Müslümanlar için kutsallığını hiçbir şekilde ortadan kaldırmamış, hatta denildiği gibi, “Resûl-i Ekrem'in sağlığında belli bir dönem için Kudüs'ün kible olarak tercih edilmesi, Müslümanların bu şehri dinî bir merkez olarak görmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir.”¹⁰⁰⁰

Kudüs'ün İslâm'daki yerinin bir diğer sebebi de, Hz. Peygamber'in (sav) İsra ve Miraç mucizesinin Kudüs'te yaşanmasıdır. Yukarıda da bahsettiğim, İsra Suresi'nin ilk ayetinde şöyle geçmektedir: “Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.”¹⁰⁰¹ Hadislerde belirtildiği üzere, Hz. Muhammed (sav) burada peygamberlere namaz kıldırarak, ardından göğe yükselerek Miraç olayını yaşamıştır.¹⁰⁰² Buhârî'nin naklettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in önce göklere çıkarıldığı, sonra Kudüs'e getirildiği bildirilirken, önce Kudüs'e getirildiğini ifade eden rivayetler de vardır.¹⁰⁰³ Konumuz olan âyette isrâ (gece yürüyüşü) anlatılırken açıkça “Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya” ifadesinin kullanılmış olması, Resûlullah'ın semaya yükselmesinden önce Mescid-i Aksâ'ya uğradığı görüşünü teyit etmektedir.¹⁰⁰⁴ İlgili hadis rivayetlerinden biri ise şöyledir:

Enes b. Mâlik (r.a.) Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Bana merkepten büyük, katırdan küçük, beyaz, uzun bir binek olan Burak getirildi. Ayağını gözün göreceği en uç noktaya koymaktaydı. Ona bindim ve

¹⁰⁰⁰ Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 3 Nisan, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus#1>.

¹⁰⁰¹ İsra 17/1

¹⁰⁰² “Konuyla ilgili çok sayıda hadis bulunmakta olup özellikle Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh'inde (“Salât”, 1; “Bed'ü'l-halk”, 6; “Tevhîd”, 37) yer alan hadislerle göre bir gece Hz. Peygamber Kâbe'nin avlusunda (diğer bazı rivayetlerde amcasının kızı Ümmühânî'nin evinde) “uyku ile uyanıklık arasında bir durumdayken” Cebrâil yanına geldi, göğsünü açarak kalbini zemzemle yıkadı, sonra Burak denilen bir binek üzerinde onu Kudüs'e götürdü. Resûlullah'ı burada önceki bazı peygamberler karşıladılar ve onu kendilerine imam yaparak arkasında topluca namaz kıldılar (Başka bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber önce Mekke'den göklere yükseltildi, dönüşte de Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürüldü. Bu bilgiye göre âyette Resûlullah'ın bu mânevî yolculuğa Mekke'den başlayıp semalara yükseldikten sonra Mescid-i Aksâ'ya geldiği, oradan da Mekke'ye döndüğü özetlenmiştir). Daha sonra semaya yükseltilen Resûlullah, semanın birinci katında Hz. Âdem, ikinci katında Hz. İsâ ve Hz. Yahyâ, üçüncü katında Hz. Yûsuf, dördüncü katında Hz. İdrîs, beşinci katında Hz. Hârûn, altıncı katında Hz. Mûsâ, yedinci katında ise Hz. İbrâhim ile görüştü. Kur'an'da “sidretü'l-müntehâ” (hudut ağacı) denilen ve bir görüşe göre (bk. Şevkânî, V, 124) yaratılmışlarca bilinebilen alanın son sınırını işaretlediği kabul edilen hudut noktasının ötesine, Cebrâil'in geçme imkânı olmadığı için Hz. Peygamber refref denilen bir araçla tek başına yükselmesini sürdürdü. Bu sırada kendisine evrenin sırları, varlığın kaderiyle hükümlerin tesbiti için görevlendirilmiş olan meleklerin çalışmaları gösterildi. Nihayet bir yoruma göre (bk. Şevkânî, V, 123) bir beşerin insan olma özelliğini koruyarak Allah'a yaklaşabileceği son noktaya kadar yaklaştı (Necm sûresinde “yay” örneği ile anlatılan yaklaşma, ağırlıklı yoruma göre Cebrâil ile Hz. Peygamber arasında olmuştur; bk. en-Necm 53/8-9).” (“İsra Suresi 17:1 ayet tefsiri,” Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim 15 Şubat, 2025, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2030/1-ayet-tefsiri>.)

¹⁰⁰³ “İsra Suresi 17/1 ayet tefsiri.”

¹⁰⁰⁴ “İsra Suresi 17/1 ayet tefsiri.”

Beyt-i Makdis'e vardım. Onu önceki peygamberlerin bağlamış olduğu halkaya bağladım. Sonra mescide girip orada iki rekat namaz kılıp çıktım. Derken bana Cibrîl (a.s.) bir kap şarap ile bir kap süt getirdi. Ben sütü seçtim. Bunun üzerine Cibrîl (a.s.): "Fıtratı seçmiş oldun" dedi ve bizi semaya çıkardı."¹⁰⁰⁵

Ayrıca, İslâm dünyasında Mekke'deki Mescid-i Haram ve Medine'deki Mescid-i Nebevi'den sonra en kutsal üçüncü mescid, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'dır. Hadislerde bu üç mescide yapılan ziyaretlerin özel bir fazileti olduğu ve Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm ve Mescid-i Resûlullah ile beraber ziyaret amacıyla seyahat edilebilecek üç mescidden biri olduğu belirtilmiştir: "(Namaz kılıp daha fazla sevap almak için) Ancak şu üç mescide yolculuk yapılabilir: Benim bu mescidime, Mescid-i Haram'a ve Mescid-i Aksâ'ya."¹⁰⁰⁶ Yine bir diğer hadis-i şerifte şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) azatlı hizmetçisi Meymûne (r.a.): "Yâ Rasûlallah! Beyt-i Makdis'e gidip gitmeme hakkında bize ne buyurursunuz?" dedim. Allah Rasûlü: "Orası haşr ve dirilişin gerçekleşeceği yerdir. Gidin ve orada namaz kılın! Çünkü orada kılınan bir vakit namaz, başka yerde kılınan bin vakit namaz gibidir" buyurdu. Ben: "Peki oraya gidecek imkan bulamazsam ne dersiniz?" dedim. O: "Oraya aydınlanmada kullanılmak üzere zeytinyağı gönderirsin. Bunu yapan, oraya gitmiş gibi olur" buyurdu.¹⁰⁰⁷ Bir başka hadiste ise şöyle geçmektedir: "Abdullah b. Amr (r.a.), Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etmiştir: Hz. Dâvud'un oğlu Süleyman (a.s.) Beyt-i Makdis'in binasını bitirince Allah Teâlâ'dan üç dilekte bulundu: 1. "İlâhî hükme uygun bir hüküm verme kudreti; 2. Kendisinden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk ve saltanat; 3. Namaz kılmak için Mescid-i Aksâ'ya gelen kimsenin annesinden doğduğu gün gibi günahlarından çıkması." Peygamber (sav) buyurdu ki: "Süleyman'ın (as) dilediği ilk iki şey kendisine verilmiştir. Üçüncü dileğinin de kendisine verilmiş olmasını umarım."¹⁰⁰⁸

Her ne kadar sözlükte "yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz" manasına gelen harem kelimesi harâm ile eş anlamlı olup terim olarak Mekke ve Medine'nin, sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılsa da, bahsi geçen bu rivayetler temelinde, tapınak ve mabed alanı diye bilinen Beytülmakdis, Mekke ve Medine'den sonra Müslümanlar için üçüncü harem olarak görülmüştür. Ancak yine de, Mescid-i Aksâ'nın kıymetinin, içinde Kabe'nin bulunduğu Mescid-i Haram'dan sonra geldiği yani onunla eş tutulmadığı şu hadis-i şerifte açıkça belirtilmiştir: "Kişinin evinde

¹⁰⁰⁵ Müslim, "İmân," 259

¹⁰⁰⁶ Müslim, "Hac," 511

¹⁰⁰⁷ İbn Mâce, "İkâme," 196

¹⁰⁰⁸ İbn Mâce, "İkâme," 196

kıldığı namaza bir, kabile mescidinde kıldığı namaza yirmi beş, cuma namazı kılınan yerlerde kıldığına da beş yüz namaz sevabı verilir. Mescid-i Aksâ'da kıldığı namaza elli bin; benim mescidimde kıldığı namaza da elli bin; Mescid-i Haram'da kıldığı namaza ise yüz bin namaz sevabı verilir.”¹⁰⁰⁹ Bu hadise göre, bu üç bölge arasında belirgin bir kutsallık farkı olsa da, şüphesiz Kudüs, Müslümanlar için Mekke ve Medine'den sonraki en kutsal üçüncü alandır.

İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik'in kutsal kitaplarının insan eliyle müdahalesinden önceki halleriyle ortak bir itikadi zemine sahiptir. Dolayısıyla, üç dinin kitaplarında ortak olarak bahsi geçen hafıza ve hatıra mekanları, İslâm için de kutsal alanlardan sayılmıştır. Ancak buradaki farklılık İslâm'ın, özellikle konumuz olan Hristiyanlık'tan farklı olan kutsallık algısıdır. Zira bu, İslâm'ın Kudüs'e yönelik kutsallık algısıyla da doğrudan ilintilidir. Müslümanlar için kutsal Kudüs, Hristiyanlar için kutsal Kudüs'ten hem teorik hem de pratik olarak farklıdır. İslâm'daki kutsallık algısı her ne kadar kişilere, mekanlara ve hatta objelere yönelik olabilse de, bu, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, kişileri, mekanları veya objeleri kutsamaya, onlara -kısmi de olsa- tanrısallık vermeye ve onlara tapınmaya eş değer tutulmamaktadır. Hatta aksine, böyle bir yönelim veya kabul, İslâm'ın en temel akidesi olan tevhid inancına tamamen zıttır. Zira, Allah'ın mutlak birliğini kabul ve tasdik etmek demek olan tevhid akidesi üzerine temellenen İslâm, diğer semavi dinlerle paylaşılan ortak noktalara rağmen, Allah'tan başka hiç kimseyi veya hiçbir şeyi, bütünsel veya kısmi, tanrı olarak görmeyi ve onlara ibadet etmeyi reddetmekle diğer dinlerden ayrılmaktadır. İslâm peygamberi olan Hz. Muhammed ve İslâm'ın hac merkezi olan Kabe'nin kutsallıkları dahi, hem inançta hem de pratikte, Hristiyanlık'ta Hz. İsa'ya, şehitlere veya birtakım kalıntı ve mekanlara yönelik olduğu gibi, doğrudan kendisine tapınılan bir “kutsallık” konumunda değildir.

Bu ayrışmanın en önemli unsurları, şüphesiz ki Hristiyan Kudüs'ün en önemli dinamikleriyle kurulan ilişkide kendini göstermektedir. Hristiyanlara göre Kudüs'ü kutsal yapan dinamiklerden olan rölikler, azizlerin mezarları veya canlı bedenleri ve hafıza mekanlarının tanrısallığı bizzat içerisinde taşıdığına inanılmakta ve bu sebeple Kudüs kutsal kabul edilmektedir. Müslümanlara göre ise, Kudüs, eski peygamberlere ilişkin hatıra mekanları, ilk kible olması, Miraç hadisesinin yaşanması ve Kuran ve hadislerde övülerek bahsedilen topraklar olarak görülmesinden ötürü mukaddes kabul

¹⁰⁰⁹ İbn Mâce, “İkâme,” 198

edilmekte, hürmet görmekte ve ziyaret edilmektedir. Dini çerçevedeki ziyaretler, birçok peygamberin bulunduğu ve miraç hadisesinin gerçekleştiği Mescid-i Aksâ'yı, Kudüs'te medfun bulunan sahabelerin kabirlerini, Ürdün Nehri gibi Kuran'da işaret edilen hafıza mekanlarını ve önceki peygamberlerin yaşadığı ve bulunduğu diğer yerleri kapsamaktadır. Ancak bu ziyaret noktalarının hiçbirinde, buraya kadar gördüğümüz Hristiyan geleneğindeki rölik ve azizlik kültüne benzer hiçbir sistematik pratik bulunmamaktadır.

Peki bu farklılıklar Kudüs'ü ne kadar Müslüman Kudüs yapmıştır? Ve en önemlisi, Kudüs'ün İslâm kimliği, Kudüs'ü, Hristiyan Kudüs olmaktan çıkarmış mıdır?

2. Müslüman Kudüs'ün Oluşumu: Kudüs'ün Fethi ve Sonrası

2.1. Kudüs'ün Fethi (17/638)

Kuran ve hadislerde geçtiği üzere Kudüs'ün Müslümanlar için kutsal olması ve bölgenin İslâmlaşması gayesinin yanı sıra, coğrafi ve siyasi önemi itibarıyla da İslâm fetihleri açısından oldukça cazip bir merkez olduğu söylenebilir. Hz. Ebubekir döneminde 634 yılında Filistin'in güneyinde Roma ve yerli Hristiyan kuvvetleri ile *Ecnadeyn* denilen yerde yapılan savaşta Müslüman ordularının galip gelmesi, Filistin'in güneyinin Müslümanlarca fethine giden yolu kolaylaştırmıştır. 15/636 yılında İslâm ordularının Filistin'in kuzeyinde Yermuk'te Roma ordusunu ikinci kez yenmesiyle Kudüs ve Caesarea dışında Filistin'in neredeyse tamamı Müslümanların kontrolü altına girmiş ve Kudüs, Yermük Savaşı'ndan sonra ülkenin geri kalanıyla tamamen bağlantısını kaybetmiştir.¹⁰¹⁰ Nitekim bundan sonra Hz. Ebubekir'in halifeliğinde Amr b. As; Gazze, Sebaste, Nablus, Yübnâ, Amevas, Yafa, Refah gibi şehirleri fethetmiştir.¹⁰¹¹ Ancak Kudüs'ün alınması tam olarak Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir.¹⁰¹²

İslâm kaynaklarında Kudüs'ün fethi ile ilgili rivayetler çeşitlilik göstermektedir. İlk olarak, *Fütûhu'l-büldân*'ında, fetih ile ilgili en ayrıntılı rivayetleri sunan metinlerden biri olan meşhur İslâm tarihçisi Belâzurî (ö. 892/3) şöyle aktarmaktadır:

¹⁰¹⁰ Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, 51.

¹⁰¹¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda, (Siyer Yayınları, 2003), 197.

¹⁰¹² Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 162.

16 yılında, Kınnesrîn ve çevresinin fethinden sonra, Amr, İlyâ'yı (Kudüs'ü) kuşatmış iken Ebû 'Ubeyde onun yanına geldi. İlyâ, Beytü'l-Makdis şehridir. Bir rivayete göre Ebû 'Ubeyde, Amr'ı İlyâ'dan Antakya'ya gönderdi; çünkü oranın halkı, yapılan andlaşmaya uymamıştı. Amr, orayı fethetti ve geri döndü. Ebû 'Ubeyde, orada iki veya üç gün kaldı; sonra İlyâ halkı, diğer Şam şehirleri ile yapılan antlaşmalar gibi cizye ile harac ödemek ve diğer şehirlerin halkına verilenlerin aynısı karşılığında ondan eman vermesini ve sulh yapılmasını; ayrıca antlaşmanın bizzat Ömer b. Hattab tarafından imzalanmasını istediler.¹⁰¹³

Belâzurî ardından, “İlyâ'nın fethiyle ilgili bir başka haber daha rivayet edilmiştir” diyerek şöyle aktarmaktadır:

Ömer b. el-Hattab, el-Câbiye'de bulunurken, Hâlid b. Sabit el-Fehmî yi askerin başında Beytü'l-Makdis e gönderdi. Hâlid, onlarla savaştı; sonunda şehir halkı, kalelerin içindeki yerlere karşılık belli bir şey ödemeyi, kale dışındaki yerlerin ise Müslümanlara ait olduğunu kabul ettiler. Ömer geldi ve bu şartları kabul etti; sonra da Medine'ye döndü.¹⁰¹⁴

Ardından Belâzurî, bir başka rivayete daha yer vererek, şöyle demektedir: “Ebû 'Ubeyde, 16 yılında Kınnesrîn ve çevresini fethetti. Sonra Filistin'e geldi ve İlyâ'ya indi. Halkı, ondan barış istediler; o da 17 yılında, Ömer'in (Allah ona rahmet eylesin) gelerek antlaşmayı yapması ve onlara yazması karşılığında antlaştı.”¹⁰¹⁵

Bir diğer önemli İslâm tarihçilerinden Taberî'nin (225-310/839-923) meşhur tarih kitabı *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'une göre ise fetih süreci daha farklı ilerlemiştir. Taberî, Ecnadin şehrinin alınmasından sonra, Roma komutanı Ertayun'un kaçıp “Beyti Makdis Hisarına”¹⁰¹⁶ girdiğini ve Hz. Amr İbn-i As'ın “o hisarın kapısına dikildiğini”¹⁰¹⁷ ardından da Ertayun'un, Hz. Amr'a birini göndererek şu sözleri söylediğini aktarmaktadır:

Sen bilirsin ki ben ihtiyar bir kişiyim. Birçok kitap okumuşumdur. Sen bu İlyâ'yı alamazsın. Bunu ancak adı üç harfli olan kişi alır. Şimdi buradan göç git. Ne kadar otursan yine alamazsın. dedi. Hz. Amr, Hz. Ömer bin Hattab'a Ertayun'un söylediklerini bildirdi. Hz. Ömer, bu yazıyı alınca: Benim adım üç harflidir. Ö.M.R.'dir. Dedi. Demek ki benim elimle alınır mı dedi. Medine'den kalktı. O şehre yol aldı...Hz. Ömer Cabiye'ye geldiği vakit bütün Müslüman askerleri Şam'da idi. Hepsi katında toplandılar...Hz. Ömer'in geldiği haberi Roma komutanı Ertayun'a erişti. O da: İşte şimdi burasını Ömer fetheder. Çünkü Ö.M.R. üç harflidir dedi...İlyâ halkı şaşırıp kaldılar: Bize Ömer gelmezden önce onun katına varmak ve barış yapmak gerektir dediler. Ve 1000

¹⁰¹³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 162.

¹⁰¹⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 163.

¹⁰¹⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 163.

¹⁰¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Tarih-i Taberî*, cilt 3, trc. M.Faruk Görtünca, (Sağlam Yayınevi), 435.

¹⁰¹⁷ Taberî, *Târîh*, 435.

kişi hisardan çıktı. Hz. Ömer tarafına yüz tuttular. Hz. Ömer ise: Acaba varayım mı? Yoksa varmayıp asker mi göndereyim diye tedbir düşündü. Ansızın Cabiye Yahudilerinden bir ihtiyar kişi, Hz. Ömer'e gelerek: Bugün İliya'yı fethedersin dedi. Hz. Ömer: Fethi neden ötürü söylersin? Diye sordu. Buradan İliya'ya beş günlük yol vardır. Bana o yerin fethi nice müyesser olur dedi. Onlar, bu konuşmada iken ıraktan askerler belirdi. Hz. Ömer: Bakın, görün. Bunlar nedir? dedi. Gelenlerin İliya elçileri olduğu görüldü. Hz. Ömer de onları hoş karşıladı. İstedikleri barışa yanaştı. Ve o yaşlı Yahudiye dönerek: Bu İliya'nın bugün fetholacağını nasıl bildin diye sordu. İhtiyar Yahudi de: Kitapta, bu İliya şehrinin Ahir Zaman'da adı üç harfli olan ve kendisine Faruk denilen kişi tarafından fethedileceğini gördüm dedi.¹⁰¹⁸

Taberî'nin rivayetindeki bu mucizevi söylem kendisini bir başka şekilde Vâkıdî'nin aktarımında göstermektedir. Vâkıdî'nin (130-207/747-823) aktarımı şöyledir:

Ömer, Ebu Ubeyde'ye şöyle dedi: "Ey Amir, git ve halka benim geldiğimi bildir." Ebu Ubeyde çıktı ve şöyle seslendi: "Ey bu şehrin halkı! Müminlerin Emiri geldi. Daha önce söylediğiniz şey hakkında şimdi ne yapacaksınız?" Patriğe haber verildi. Patrik, keşiş kıyafetiyle, keşişler, papazlar ve piskoposlarla birlikte geldi. Önünde yalnızca bayramlarda çıkarılan özel haç vardı. Yanında ise vali Batlic vardı. O şöyle dedi: "Ey baba, eğer gerçekten o olduğunu anlayabiliyorsan, bu işi halledersin. Aksi takdirde kapıları açmayacağız ve biz veya onlar yok oluncaya kadar savaşaacağız." Patrik: "Ben bunu yapacağım." İkisi birlikte surlara tırmandılar. Vali, patriğin yanında haçla birlikte duruyordu. Ebu Ubeyde'ye şöyle seslendiler: "Ne istiyorsun, yaşlı adam?" Ebu Ubeyde: "Bu, Müminlerin Emiri Ömer'dir. Ondan üstün bir komutan yoktur. Şimdi onun emanını almak, teslim olmak ve cizye ödemek için gelin." Patrik: "Ey adam, eğer gerçekten en yüksek makamda o varsa, öne çıkıp bize görün ki onu tanıyabilelim. Aranızdan tek başına gelsin ve bizimle aynı hizaya dursun ki onu gözümüzle görelim. Eğer kutsal kitaplarda tanımlanan kişi oysa, ineriz, eman isteriz ve cizye öderiz. Ama o değilse, bizden sadece savaş görürsünüz." Ebu Ubeyde geri dönüp Ömer'e durumu bildirdi. Ömer gitmek isteyince adamları şöyle dedi: "Ey Müminlerin Emiri, onlara silahsız, yalnız ve üzerinde bu yırtık giysilerle mi gideceksin? Sana hile yapmalarından korkuyoruz." Ömer şu ayeti okudu: "De ki: "Allah bizim için ne yazdıysa, başımıza gelecek ancak odur. O bizim Mevlâmız'dır. Mü'minler, yalnızca Allah'a güvenip dayansınlar."¹⁰¹⁹ Sonra devesini getirmelerini istedi ve deveye bindi. Üzerinde sadece yıpranmış elbiseleri ve başında pamuklu bir takke vardı. Onunla birlikte sadece Ebu Ubeyde vardı ve onun önünde ilerliyordu. Patrik ve valinin önüne gelip aynı hizaya vardıklarında, Ebu Ubeyde şöyle seslendi: "Bu, Müminlerin Emiri'dir." Patrik gözlerini ovuşturdu, baktı ve yüksek sesle şöyle bağırdı: "Bu, kitaplarımızda tarif edilen kişi! Şehrimizi hiç şüphesiz fethedecek adam budur!" Sonra halkına seslendi: "Vay halinize! İnin ve eman talep edin. Allah'a yemin ederim ki, bu Muhammed bin Abdullah'ın adı anılan yoldaşdır." Romalılar, patriğin bu sözünü duyunca, kuşatmanın baskısı altında kapılara koştular, kapıları açtılar. Ömer'den güvence istediler ve cizye teklif ettiler. Bu, Ömer'i daha da alçakgönüllü kıldı ve Allah'a şükür olarak başını devenin hörgücüne koyup secdeye kapandı. Sonra indi ve şöyle dedi: "Şehre dönün; cizyeyi kabul ettiğiniz için size güvenlik garantisi verildi." Onlar kapıları kilitlemeden şehre döndüler. Ömer de Müslüman ordugâhına döndü ve geceyi orada geçirdi.

¹⁰¹⁸ Taberî, *Târîh*, 436-7.

¹⁰¹⁹ Tevbe 9/51

Sabah olunca Ömer nihayet şehre girdi. Bu bir pazartesi günüydü ve cuma gününe kadar şehirde kaldı.¹⁰²⁰

Yani hem Taberî'nin hem de Vâkıdî'nin aktarımına göre, şehrin bizzat Hz. Ömer tarafından fethedileceğine dair diğer semavi kitaplara atfedilen bir mucize isnadı bulunmaktadır. Kudüs halkı kendi kitaplarındaki bu söylemleri duyduktan hemen sonra şehri kendileri teslim etmişler ve şartlara razı olmuşlardır. Vâkıdî ayrıca, bu olaydan önce, Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın, Kudüs'e girmeden önce şehri İslâm'a davet ettiğini ancak şehir halkının buna yanaşmadığından da bahsetmektedir. Vâkıdî'ye göre bu konuşma şöyle gerçekleşmiştir:

Bir grup subay, sahabe ve bir tercümanla gitti. Onlara ulaştıklarında tercümana, "kutsal şehrimizde ne istiyorsunuz? Tanrı gazaplanır ve onu hedef alan herkesi mahveder" dediler. Ebu Ubeyde: Onlara söyle ki, evet, o gerçekten asil bir şehirdir. Ondan Peygamberimiz, göğe alındı ve Rabbine iki yay mesafesi veya daha yakın bir mesafede yaklaştı. O, Peygamberlerin aslıdır ve kabirleri ondadır. Biz ona sizden daha fazla hak sahibiyiz ve Allah onu bize bahşedene kadar burada kalacağız, tıpkı diğer şehirleri bize bahsettiği gibi. Patrik: Peki bizden tam olarak ne istiyorsunuz? Ebu Ubeyde: Üç seçenekten biri; birincisi, "Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun ortağı yoktur ve Muhammed O'nun kulu ve elçisidir" demenizdir. Eğer bu sözleri kabul ederseniz, o zaman haklarımız ve görevlerimiz aynı olacaktır. Patrik: Bunlar çok büyük sözler. Biz zaten onları okuyoruz, ancak Hz. Muhammed'i bir elçi olarak kabul etmiyoruz. Ebu Ubeyde: Ey Allah'ın düşmanı, yalan söylüyorsun! Siz Allah'ı asla bir olarak kabul etmediniz. Allah, Kitabında bize, "Mesih Allah'ın oğludur dediğini bildirdi ama Allah'tan başka ilah yoktur. O, münezzeh ve yücedir, zalimlerin kendisine yakıştırdıklarından kıyaslanamayacak kadar yücedir. Patrik: O zaman bu seçeneği kabul edemeyiz. İkinci seçenek nedir? Ebu Ubeyde: Şehrinizi teslim edecek ve Suriye'nin diğer şehirlerinin ödediği gibi bize alçakgönüllülükle cizye ödeyeceksiniz. Patrik: Bu ilk seçenekten bile daha kötüdür çünkü biz kendimizi kimseye alçaltmayız. Ebu Ubeyde: O zaman Allah bize sizin üzerinizde zafer bahşedene kadar sizinle savaşağız...¹⁰²¹

Bu konuşmadan sonra Ebu Ubeyde b. Cerrah Hz. Ömer'e olan biteni aktarmış ve Kudüs halkı onu gördükten sonra ilk aktarımda geçtiği üzere şehri teslim etmiştir.

Ya'kûbî (ö. 292/905) ise, fetih sürecini *Kitab 'ul Buldan*'ında şöyle aktarmaktadır:

Filistin toprakları, uzun bir kuşatmadan sonra, ancak Hz. Ömer'in gelip, Beytülmağdis ahaliyle sulh yapmasıyla fethedilebildi. Çünkü oradaki ahali, halife gelmeden sulh yapmayız demişlerdi. Filistin'in birçok beldesi, - Caesarea hariç- fethedildi. Ebu Ubeyde b. Cerrah, Muaviye bin Ebu Sufyan'ı oraya vekil tayin ederek 18 yılında orayı fethetti...¹⁰²²

¹⁰²⁰ Vakidî, *Fütuhu 'ş-şâm*, trc. Mawlana Suleyman al-Kindi, (Ta-ha Publishers), 398-400.

¹⁰²¹ Vakidî, *Fütuhu 'ş-şâm*, 384-9.

¹⁰²² Ya'kûbî, *Kitâbü 'l-buldân*, (Brill, 1890), 118.

Ya'kûbî'nin bu aktarımı, Belâzurî'nin aktarımıyla daha fazla benzemektedir. İbn'ül-Esîr (555-630/1160- 1233) ise, Hz. Ali, Hz. Ömer'in Kudüs'e gitmek üzere yola çıkması üzerine, neden kendisinin gittiğini sormuş ve Hz. Ömer "Abbas'ın vefatından önce cihada çıkmaya çalışıyorum. Çünkü sizler, Abbas'ı yitirecek olursanız kötülükler çorap söküğü gibi art arda birbirini kovalayacaktır"¹⁰²³ şeklinde bir cevap vermiştir.

Kudüs'ün fethine dair, her ne kadar en yaygın İslâm kaynaklarındaki buraya kadar görülen rivayetler çeşitlilik gösterse de, İbn'ül-Esîr hariç hepsinde sabit olan husus, şehrin Hristiyan halkının bizzat Hz. Ömer ile anlaşmak yapmak istemeleri, bu anlaşmanın yapılması, halkın cizye ödemeyi kabul etmeleri, şehri doğrudan Hz. Ömer'e teslim etmeleri ve kılıcsız bir şekilde şehrin fethedilmesidir. Dolayısıyla, bu kaynakların verdikleri bilgilere göre, şehrin fethi esnasında savaş yapılmamış, Hristiyan veya Yahudi hiç kimseye dokunulmamış ve şehirde bir yıkım gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca, Kudüs'ün fethinin tarihi konusunda 15/636, 16/637 ve 17/638 yılları kaydedilmekteyse de Belâzurî'nin zikrettiği 16/637 yılında Ebû Ubeyde'nin şehri kuşatması üzerine halkın anlaşma teklif ettiği, 17/638 yılında şehre bizzat gelen Hz. Ömer'in anlaşmayı imzalayarak şehri teslim aldığı şeklindeki rivayetin doğru olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰²⁴ Mourad'ın dediği gibi, Hz. Ömer'in ziyaretiyle ilgili İslâm kaynaklarındaki çeşitli rivayetler iki gerçeği aktarmaktadır: bir yandan Müslümanlar, şehrin ve bazı kutsal mekanlarının meşru mirasçıları olduklarına; öte yandan, Kudüs'ün Hristiyanlar ve Yahudiler için de kutsal olduğuna inanmaktaydılar. Mourad'a göre, bu iki inanç arasındaki dinamik, Kudüs'ü İslâm'ın en saygı duyulan dini şehirlerinden biri haline getirmiştir.¹⁰²⁵

Roma ve Hristiyan kaynaklarına bakıldığında ise, Theophanes, Agapius ve Tel-Mahre'li Dionysius'a kaynaklık eden ve yalnızca 603-630 yıllarını kapsayan Theophilus'un Ortak Kaynağı'nda fetih sonrası süreç şöyle aktarılmaktadır:

Ömer, Yesrib'den (Medine) yola çıkarak Filistin'e geldi. Kudüs Patriği Sophronius, onu karşılamak için dışarı çıktı ve ondan ülkenin güvenliği için bir teminat ile Yahudilerin Kudüs'te yaşamalarının yasaklandığını belirten bir ferman aldı....Ömer'in giysilerinin çok kirli olduğunu fark eden Sophronius, ona bir kaftan (elbiselik cübbe) sunarak giymesini rica etti. Ancak Ömer, bunu

¹⁰²³ İbn'ül-Esîr, *El Kamil Fit Tarih*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (Bahar Yayınları, 1991), 459.

¹⁰²⁴ Casim Avcı, "Kudüs," *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 23 Nisan, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus#2-fethedilisinden-hacli-istilasina-kadar>.

¹⁰²⁵ Mourad, Koltun-Fromm, Matossian, *Routledge Handbook Jerusalem*, 77.

reddetti. Yalnızca kendi kıyafetleri yıkanana kadar bu giysiyi ödünç olarak giymeyi kabul etti.¹⁰²⁶

Büyük çoğunlukla Theophilus'tan dayanarak *Chronographia*'sını yazan Theophanes (758-817) ise, Theophilus'un aktaramıyla ortak noktalarının dışında farklı olarak şöyle aktarmaktadır:

Bu yıl içinde Ömer (Oumaros), Filistin'e sefer düzenledi ve Kutsal Şehir'i (Kudüs) iki yıl kuşattıktan sonra teslim anlaşması yoluyla ele geçirdi. Çünkü Kudüs Piskoposu Sophronios, tüm Filistin için dokunulmazlık (eman/güvence) sözü almıştı.¹⁰²⁷

Yine kaynaklığını Theophilus'tan alan ve X. yüzyıl Arap Hristiyan tarihçilerinden olan Hierapolisli Agapius (ö.941-2) ise, *Kitâbü'l-ünvân* olarak bilinen kroniğinde, sürecin, Theophilus'tan farklı kısmı şöyle geçmektedir:

Aynı yıl içinde, Hattab oğlu Ömer Suriye'ye doğru yola çıktı ve Kudüs'e ulaştı. Patrik, onun karşısına çıkarak şehre girişine izin verdi. Ömer, şehre ve orada bulunan mabede baktı ve orada dua etti. Kudüs'te kırk gün kadar kaldıktan sonra, Şam'a gitti ve orada uzun süre kaldı; ardından Yesrib'e (Medine) döndü. Bu yıl içinde, Rumların imparatoru Heraklius, otuz bir yıl beş ay süren saltanatının ardından öldü. Yine aynı yıl, Araplar Caesarea'yı ve Filistin'i ele geçirdiler.¹⁰²⁸

Ardından, aktarım şöyle devam etmektedir:

Ömer, Yesrib'den (Medine) yola çıktı, Filistin'e ulaştı ve orada konakladı. Kudüs Patriği Sophronius, onunla görüşmek üzere dışarı çıktı ve ondan Kudüs ile Filistin'in tüm şehirleri için güvenlik (eman) talep etti. Ömer, bu güvenliği verdi ve bir güvenlik fermanı çıkardı...Daha sonra Ömer, Kudüs'e girdi ve orada dua etti.¹⁰²⁹

Bu üç kroniğe benzer olarak XI. yüzyıl kaynaklarından olan Süryani Patriği Mikail'in (ö. 1126-1199), fetih sürecini şöyle aktardığı görülmektedir:

...Sonra Kudüs'e gitti. Kudüs'ün piskoposu Sophronius, onunla görüşmeye geldi. Ömer'in üzerinde eski giysiler, yıpranmış bir kürk ve kaba bir koyun

¹⁰²⁶ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, (The Darwin Press, 1997), 639.

¹⁰²⁷ Theophanes, *Chron.*, AM 6127

¹⁰²⁸ Agapius, *Kitâbü'l-ünvân*, bölüm 2, 195.

¹⁰²⁹ Agapius, *Kitâbü'l-ünvân*, bölüm 2, 216.

postu olduğunu görünce, ona değerli giysiler getirip giymesi için yalvardı. Fakat Ömer şöyle yanıt verdi: “Tanrı, bana Ktesiphon’daki Pers hazinelerini, Bizanslıların, Şamlıların, Mısırlıların ve daha birçoklarının hazinelerini nasip etti; ama ben bu fakirlik kıyafetlerini değiştirmedim ki, kibirlenmeyeyim ve kendimi unutmayayım.” Bu sözleri söyledikten sonra yine de giysileri kabul etti. Ardından piskoposa saygı gösterdi ve o bölgenin yönetimini ona verdi.¹⁰³⁰

XI. yüzyıl Arap Hristiyan tarihçilerinden Euthycius (Saîd b. Bıtrîk) (876/7-940)’ın *Târîhu’l-mecmû’* olarak bilinen analları ise, sürece başka detayları da ekleyerek şöyle aktarmaktadır:

...Sonra hepsi Ömer bin Hattab’ı karşılamak için yola çıktı ve ardından hep birlikte Kudüs şehrini kuşattılar. Kudüs Patriği Sophronius, Ömer bin Hattab’ın yanına çıktı ve Ömer ona güvenlik sözü verdi ve şu sözlerle bir belge yazdı: “Rahman ve Rahim Allah’ın adıyla. Ömer bin Hattab’tan İlya şehri halkına. Canları, çocukları, malları ve kiliseleri konusunda güvende olacaklardır; bu kiliseler ne yıkılacak ne de işgal edilecektir.” Ve şahitlerin isimlerini belgeye ekledi. Böylece şehrin kapısı Ömer’e açıldı ve o da Kutsal Kabir Kilisesi’nin kutsal alanında oturdu. Namaz vakti geldiğinde, Ömer Patriğe şöyle dedi: “Namaz kılmak istiyorum.” Patrik cevap verdi: “Ey Müminlerin Emiri, olduğun yerde namaz kıl.” Ömer cevap verdi: “Burada namaz kılmayacağım.” Bunun üzerine patrik onu Constantinus’un Kilisesi’ne götürdü ve kilisenin ortasına bir halı serdi; ama Ömer şöyle dedi: “Burada da namaz kılmayacağım.” Sonra kilisenin doğu ucundaki kapısında bulunan merdivenlere çıktı ve orada, merdivenlerin üstünde yalnız başına namaz kıldı. Daha sonra oturdu ve Patrik Sophronius’a şöyle dedi: “Ey Patrik, neden kilisenin içinde namaz kılmadığımı biliyor musun?” Patrik cevap verdi: “Bilmiyorum, ey Müminler’in Emiri.” Ömer ona dedi ki: “Eğer kilisenin içinde namaz kılsaydım, onu kaybederdiniz ve artık sizin elinizde kalmazdı. Çünkü ben ayrıldıktan sonra Müslümanlar sizden onu alırdı. Çünkü zaten demeye başlıyorlardı: ‘Ömer burada namaz kıldı.’ Şimdi bana bir parşömen getir ki size bir ferman yazayım.” Böylece Ömer bir ferman yazdı ve o fermanla, kendisi dışında hiçbir Müslümanın bu merdivenlerde namaz kılmasını, burada toplanmasını ya da ezanla buraya çağrılmasını yasakladı. Bu konu hakkında yazdığı fermanı patriğe verdi.¹⁰³¹

Bu aktarıma göre, Hz. Ömer, kendisinden sonra namaz kıldığı yer bir mescide çevrilir endişesiyle Hristiyanlar için önemli olan kiliselerde namaz kılmaktan kaçınmış ve hatta bunu yazdığı bir fermanla teminat altına almıştır. Bu aktarım, aynı zamanda, Kudüs Patriği’nin Müslümanlara yardım ettiğini gösteren dikkat çekici bir aktarımdır. Euthycius/Saîd b. Bıtrîk, Hz. Ömer’in Kudüs’ün ardından Beytullahim’e geçtiğini ifade ederek, burada da benzer bir hadisenin yaşandığını aktarmaktadır:

Oradan sonra Beytullahim’i görmeye gitti. Namaz vakti geldiğinde, kilisenin güney kemerinin içinde namaz kıldı. Bu kemerin tamamı mozaik süslemelerle kaplıydı. Ömer, patrik için bir ferman yazdı; bu fermanla Müslümanların

¹⁰³⁰ Michael the Syrian, *The Chronicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*, 126.

¹⁰³¹ Eutyechius, *Eutychiei Annales*, 65-66.

orada yalnız birer birer namaz kılabileceği, cemaatle toplanamayacakları ve ezanla çağrı yapılamayacağı belirtiliyordu. Ayrıca bu fermanın hiçbir maddesinin değiştirilemeyeceği emrediliyordu...Patrik Sophronius, görevde dört yıl kaldıktan sonra öldü. Onun ölümünden sonra Kudüs, yirmi yedi yıl boyunca patriksiz kaldı.¹⁰³²

Ancak Patrik Sophronius'un, Kudüs'ün Müslümanlar'ın eline geçmesinden pek de memnun olmadığı hatta aksine tıpkı Yahudiler gibi Müslümanları da "Tanrı'nın cezası" olarak gördüğü, Konstantinopolis'e gönderdiği şu mektupta oldukça açıktır:

Merhametli ve insanları seven Tanrı,...özellikle Sarazenler olmak üzere tüm barbarlar üzerinde güçlü ve mutlak bir otorite versin, onların kibrini kırsın. Bizim günahlarımız yüzünden, Sarazenler şimdi bize karşı beklenmedik şekilde ayaklandılar; her şeyi zalimce ve vahşice bir niyetle, dinsiz ve küstah bir cüretle yağmalamaktadırlar. Bu sebeple, Senin mübarek varlığından özellikle rica ediyoruz ki, Mesih'e en yoğun yakarışlarla dua edesin; ta ki O, Senin bu dualarını lütfederek kabul ettiğinde, onların çılgınlık dolu küstah eylemlerini derhâl bastırsın...¹⁰³³

634 yılında Kudüs'ün patriklik tahtına seçilmesi üzerine Konstantinopolis'teki piskoposlar sinoduna gönderdiği Konsil Mektubu olarak bilinen bu mektupta, Sophronius'un, "ἀδοκῆτως" yani "beklenmedik şekilde" ifadesiyle, çevresindeki Hristiyanların, Konstantinopolis'in ve imparator Heraklius'un, Arabistan içinde ve dışında gelişmekte olan toplumsal ve dini çalkantıları ne kadar hafife aldığını gösterdiği düşünülmektedir.¹⁰³⁴

Ayrıca, Patrik Sophronius'un, Kudüs fethedilmeden önceki 634 yılının Noel arifesinde verdiği doğuş bayramı vaazında, "Sarazen yağmacılar" olarak adlandırdığı Müslüman-Arap kuvvetlerin Beytüllahim yakınlarındaki Ecnadeyn savaşında Roma'yı mağlup etmesi nedeniyle, geleneksel Beytüllahim haccının yapılamadığından yakınmakta ve bu sebeple vaazını Kudüs'teki Theotokos'un Nea (Yeni) Kilisesi'nde vermek zorunda kaldığından bahsetmektedir. Konuşmasına, bu yıl Noel'in bir pazar gününe denk gelmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirerek başlamakta ve civardaki İslâm fetihlerine yönelik şöyle demektedir: "Biz ise sayısız günahlarımız ve ciddi kusurlarımız yüzünden bu şeyleri göremiyoruz ve Beytüllahim'e giden yola çıkamıyoruz. İstemeyerek, aslında gönülsüzce, evimizde kalmak zorundayız; bedensel bağlarla değil,

¹⁰³² Eutychius, *Eutychii Annales*, 67-8.

¹⁰³³ Pauline Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents* (Oxford University Press, 2009), 155.

¹⁰³⁴ Emmanouela Grypeou, Mark Swanson, ve David Richard Thomas, *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam* (Brill, 2006), 36.

Sarazen korkusuyla kısıtlanmış bir şekilde.”¹⁰³⁵, “Bizler, cennetten kovulan Âdem gibiyiz; fakat buradaki alevli, bükülmüş kılıcı görmüyoruz. Onun yerine, her türlü şeytani vahşetle dolu, vahşi ve barbar Sarazenlerin kılıcını görüyoruz.”¹⁰³⁶ Ve,

Bizler, vaat edilmiş topraklara girmesi yasaklanan Musa gibiyiz. Durumumuz, Davut’unkiyle de benzerlik taşıyor: Nasıl ki bir zamanlar Filistîlerin ordusu kutsal Beytullahim’i işgal ettiyse, şimdi de imansız Sarazenlerin ordusu ilahi Beytullahim’i ele geçirmiştir. Oraya gitmemize engel oluyor, bu kutsal şehirden çıkmaya ve sevdiğimiz kutsal Beytullahim’e yaklaşmaya kalkışmamız hâlinde bizleri katletmek ve yıkıma uğratmakla tehdit ediyor.¹⁰³⁷

Sophronius’un Serazenler diye tanımlanan Müslümanların girdikleri şehirlerde “her şeyi zalimce ve vahşice bir niyetle, dinsiz ve küstah bir cüretle” yağmaladıklarından ve “katletmek ve yıkıma uğratmakla tehdit etmelerinden” şikayet etmektedir. Ancak Robert Schick, arkeolojik kazılarda Müslüman fethi esnasında yıkım ve tahribatın yapıldığına dair herhangi bir izin bulunmamasına dair var olan uzlaşımın, Yunan kaynaklarında geçen ve fethi düşmanca tasvir eden anlatımlarla keskin bir şekilde çelişmekte olduğunu söylemektedir.¹⁰³⁸ Nitekim, buraya kadar gördüğümüz İslâm kaynakları ve diğer Roma kaynaklarında da böyle bir yıkımdan bahsedilmemektedir. Hatta aksine, Kudüs fethedildikten sonra, yine Roma kaynaklarında, Sophronius’un Hz. Ömer’e bizzat şehri gezdirdiğinin, barışı kabul ettiğinin ve ona hoşgörüyü yaklaştığının aktarılması, patriğin henüz Kudüs’ün fethinden önce kullandığı bu ifadelerin gerçekliğini geçersiz kılmaktadır.

Buraya kadar gördüğümüz diğer Roma kaynaklarına bakıldığında ise, hepsinin İslâm kaynaklarından farklı olarak fetih öncesi süreçten çok, Hz. Ömer’in şehre girdikten sonraki süreci anlattığı aktarımlar olduğu görülmektedir. Hepsine göre ortak olarak, Hz. Ömer şehre girdiğinde Kudüs patriği Sophronius tarafından saygıyla karşılanmış, Hz. Ömer de patriğe saygı göstermiş ve en önemlisi her ikisi arasında şehrin barış yoluyla teslimine dair bir anlaşma yapılmıştır. Zira, Schick’in dediği gibi “etkili bir imparatorluk yönetiminin yokluğunda, şehirlerinin Müslümanlara teslimini düzenleme sorumluluğunu piskoposlar üstlenmiştir.”¹⁰³⁹ İslâm kaynakları kadar detaylı olmasa da, Roma ve

¹⁰³⁵ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

¹⁰³⁶ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

¹⁰³⁷ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

¹⁰³⁸ Robert Schick, “Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy”, *Near Eastern Archaeology* 61, No. 2 (1998): 76.

¹⁰³⁹ Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine From Byzantine to Islamic Rule: An Historical and Archaeological Study*, (Gerlach Press, 2021), 83.

Hristiyan kaynaklarının da yapılan bir anlaşmadan ve hatta kısmen şartlarından bahsetmesi oldukça önemlidir.

Ömer Ahidnamesi

Buraya kadar gördüğümüz hem İslâmi hem de Hristiyan kaynaklarında bahsi geçen ve *Eş-Şürûtü'l-Ömeriyye*, *Ahidnâme-i Ömer* ve *el-Uhde el-Ömeriyye* gibi isimlerle de bilinen Ömer Ahidnamesi, Kudüs'ü fetih sürecinin en önemli parçasıdır. Taberî'de geçtiği üzere, antlaşma metni en açık haliyle şöyledir:

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Allah'ın kulu, mü'minlerin emiri Ömer tarafından İlya halkına verilen emandır: Halife bu emanı, onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları, sağlamları ve diğer dindaşları için vermiştir. Buna göre:

1. Kiliselerde oturulmayacaktır: Bu kiliseler ve müştemilatı ile onların haçları ve malları yıkılmayacak ve azaltılmayacaktır.
2. Dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler ve onlardan birisi zarar görmeyecektir.
3. İliya'da, onlarla birlikte, herhangi bir Yahudi oturmayacaktır.
4. İlya halkı, diğer şehirlerin halkı gibi cizye verecektir.
5. Onlar İliya'dan Rumlar ile hırsızları çıkaracaklardır.
6. Bunlardan İliya'yı terkeden birisi, kendisi ve malından ta gideceği yere kadar emin olacak; İliya'da kalacaklar ise diğer halk gibi cizye ödeyecektir.
7. Bizanslarla birlikte İliya'yı terk etmek isteyen halkın da, canları, malları, kilise ve haçları korunacaktır; onlar istedikleri yere ulaşınca kadar, bu koruma devam edecektir.
8. Yeryüzü halkından herhangi birisi İliya'da oturmak isterse buranın halkı gibi cizye ödeyecektir; isteyen Rumlarla gider, isteyen ailesinin yanına döner.
9. Bunlardan ancak hasat zamanı vergi alınır.
10. Bu metinde olanlara Allah'ın ahdi, Resulü'nün, halifelerin ve müminlerin zimmeti vardır; ta ki üzerlerine düşen cizyeleri ödesinler.¹⁰⁴⁰

Metnin genelinden anlaşıldığı üzere, Hz. Ömer, şehrin iradesini üzerine aldıktan sonra, bölge halkı olan Hristiyanlara şehrin içinde ve dışında hem can ve mal güvenliği temin edilmiş hem de dinlerini yaşama özgürlükleri bizzat halife tarafından güvence altına alınmıştır. Ayrıca vergi politikaları yumuşatılmış ve halkın gelir durumuna göre vergi toplanması kararlaştırılmıştır.

Ancak, bazı tarihçilere göre, Taberî'nin bu rivayeti dayandığı Seyf b. Ömer'in şahsiyeti ve diğer kaynaklara göre mübalağalı sözleri onun rivayetlerine şüphe ile bakmayı gerektirmektedir.¹⁰⁴¹ Bilhassa, Yahudilerin şehirde oturamayacağına dair olan

¹⁰⁴⁰ Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, C. VI, trc. Z. Kadiri Ugan ve Ahmet Temir, (Maarif Matbaası, 1954), 2405-2406.

¹⁰⁴¹ Muammer Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II*, (2001): 48.

madde oldukça şüphıyla karşılanmaktadır. Örneğin Moshe Gil, bu versiyonun ana kaynağı olan Seyf b. Ömer'in hem güvenilir olmadığını hem de anlatılarının başka rivayetlerle çeliştiğini ve taraflı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁴² Zira Seyf'ten aktarılan bu versiyonda Kudüs halkıyla bir anlaşma yapıldığı ve Yahudilerin şehirde yaşamalarının yasaklandığı geçmektedir. Ancak yukarıda da gördüğümüz diğer İslâm kaynaklarında Yahudilere dair bir yasaktan söz edilmemektedir. Nitekim Belâzurî ve diğer İslâm kaynakları böyle farklılığı olan ve mevcut olması halinde zikri mutlaka gerekli bir maddeden bahsetmediği gibi, İmam Ebu Yusuf da böyle bir şeyi zikretmemiştir.¹⁰⁴³ Gil'in söylediği gibi, her ne kadar Müslüman kaynaklar genelde sadece güvenlik ve vergi gibi konulara değinirken Hristiyan kaynaklar Yahudi yasağını özellikle vurgulasa da, tarihi belgeler, fetihten kısa süre sonra Yahudilerin Kudüs'e yerleştiklerini ortaya koymaktadır.¹⁰⁴⁴

Bu açıdan Gil, Seyf'in bilgileri çelişkili ve kuşkulu olsa da tamamen reddedilemeyeceğini ve anlaşmanın dili ve içeriğinin dönemin Kudüs şartlarıyla uyumlu görüldüğünü ifade etmektedir. Awaisi de, benzer şekilde, Taberî'de geçen versiyonun güvenilir görüldüğü çıkarımına yer vererek konuyla alakalı birçok araştırmacının Gil ile bu noktada uzlaşmada olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴⁵ Daniel Sahas da, *Byzantium and Islam* adlı kitabında, önemli bir Ortodoks Osmanlı din adamı olan A. Papadopoulos-Kerameus'un (1856-1912) *Analecta Hierosolymitikes Stachylogias*'ında topladığı metinlerde Hz. Ömer'in ahidnamesinin Yunanca çevirisinin de yer aldığından bahsetmektedir. Söz konusu aktarımda bahsi geçen ahidnamenin şartları arasında, Sahas'ın yaptığı çevirisi ve aktarımına göre, şu ifadeler geçmektedir:

Kutsal Kudüs'te, Zeytin Dağı'ndaki Kraliyet Milletinin değerli ve saygıdeğer Patriği Sophronius'a verilmiştir. Bu bir antlaşma ve taahhüttür; halkın, rahiplerin, keşişlerin ve rahibelerin -nerede olurlarsa olsunlar ya da nerede yerleşmek isterlerse istesinler- korunmasına dairdir. Onlar bizim himayemizden yararlanmalıdır (zira bir tebaa, itaate dair tüm yükümlülükleri yerine getiriyorsa, bu kişi bizim ve bizden sonra gelen yöneticilerin güvenine layıktır). Onları rahatsız eden sebepler, gösterdikleri itaat ve bağlılık doğrultusunda ortadan kaldırılmalıdır.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴² Gil, *A History of Palestine*, 55-56.

¹⁰⁴³ Muammer Gül, *Müslümanların Kudüs'ü Fethi*, 47.

¹⁰⁴⁴ Moshe Gil, *A History of Palestine*, 634-1099, 56.

¹⁰⁴⁵ Abd al-Fattah El-Awaisi, "Umar's Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem): A Critical Analytical Study of the Historical Sources," *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3, no 2 (2000): 75.

¹⁰⁴⁶ Daniel J. Sahas, *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters* (Brill, 2021), 170.

Taberî'nin rivayetiyle aynı temada olsa da, daha da ayrıntılar içeren bu versiyonda ayrıca, “Onlara, kiliselerine, manastırlarına ve sahip oldukları, saygı duydukları tüm kutsal mekanlara -ister Kudüs içinde ister dışında olsun- güvence verilmiştir. Bu kutsal yerler arasında şunlar vardır...”¹⁰⁴⁷ denilerek açıkça “Diriliş Kilisesi, Beytullahim'deki İsa'nın Doğuşu Kilisesi, Üç kapılı mağara: doğu, kuzey ve batı kapıları”nın isimleri sayılmaktadır.¹⁰⁴⁸ Hemen ardından “Kudüs'te bulunan diğer Hristiyan toplulukları” denilerek “Franklar, Kıptiler, Süryaniler, Ermeniler...” gibi Hristiyan topluluklarının isimleri birer birer sayılmaktadır.¹⁰⁴⁹ Son olarak “Onlar arazi vergisinden (harac), kefarete vergisinden (kafar) ve hem karada hem denizde her türlü kötü muameleden ve vergiden muaf olacaklardır” denilerek vergilendirmelerin detayından bahseden aktarım, “ister bir kral, ister bir kadı, ister bir yönetici, isterse mümin erkek ya da kadın olsun, herkes bu antlaşmadaki emirlere uymalıdır” denilerek son bulmaktadır.¹⁰⁵⁰

İlginç şekilde, bu metnin Yunanca'dan İngilizce'ye çevirisini sunan ve Taberî'yi güvenilir görmeyerek sorgulayan Sahas, Kerameus'un yüzyıllar sonra çevirisini sunduğu aktarımı güvenilir bularak anlaşılmayı onun referansı ile aktarmakta ve şartlarına bakıldığında, anlaşmanın “Hristiyanlara karşı son derece cömert olduğunu” ve bu nedenle şüpheyle karşılandığını ifade etmektedir:

Şüphesiz, bu ahidname Hristiyanlara karşı son derece cömerttir ve belki de bu nedenle, şüpheyle karşılanmıştır. Goitein, bu metni dinler arası çekişmeden doğmuş uydurma bir metin olarak reddeder. Görüşünü, güvenilir bir kaynak olan Taberî'ye dayandırır. Taberî'ye göre metinde “Yahudilerin Hristiyanlarla birlikte Kudüs'te yaşamaması gerektiği” hükmü vardır. Ayrıca, metinde tanınmayan ve uydurma şahit isimlerinin yer alması da Goitein'in kuşkularını destekler.¹⁰⁵¹

Yukarıdaki tartışmalarda olduğu gibi, Seyf b. Ömer'e ve Yahudilere ilişkin maddenin yer almasından ötürü Taberî'yi güvenilir görmemekte ama yine de şöyle devam etmektedir:

Ancak bu durumda, bu ahidnamenin tarihi bir çekirdeği olabileceği ve Müslüman Kudüs yöneticileriyle Hristiyan cemaat arasında benzer anlaşmalara temel oluşturmuş olabileceği ihtimali vardır.

¹⁰⁴⁷ Sahas, *Byzantium and Islam*, 170.

¹⁰⁴⁸ Sahas, *Byzantium and Islam*, 170.

¹⁰⁴⁹ Sahas, *Byzantium and Islam*, 170.

¹⁰⁵⁰ Sahas, *Byzantium and Islam*, 170.

¹⁰⁵¹ Sahas, *Byzantium and Islam*, 173.

Bu metnin şartları, yüzyıllar sonra Yunanca bir çeviri olmasından ötürü, Taberî'nin versiyonuna göre güvenilirlik açısından daha şüpheli olsa da, böyle bir ahidnamenin, en azından var olan bir anlaşma olarak dahi, Hristiyan literatür içerisinde XX. yüzyıla kadar korunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Sahas'ın bu aktarımı, ahidnamenin yalnızca Müslüman kaynaklarda geçen bir metin olmayıp, Hristiyan geleneğinde de yer alarak yüzyıllar içerisinde -belki değişerek, eklenerek, çıkartılarak dahi olsa- korunmaya değer bir metin olduğunu göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Zira, Sahas'ın dediği gibi, bu metin, tarih boyunca kilise tarihi edebiyatı geleneğine yerleşmiştir; çünkü, her ne olursa olsun, Kudüs Hristiyanları için kutsal yerlerinin mülkiyetini ve koruyuculuğunu koruyan son derece önemli bir belge olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵²

Dolayısıyla Hz. Ömer döneminde Kudüs'ün fethi, onun zamanına kadar şehrin tarihini belirleyen yıkım, ölüm ve yerinden edilme gibi birçok olayın aksine, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'ın birbiriyle ilişkisinde yeni ve ayrı bir safhanın başlamasına sebep olmuştur ve bunun kökleri, Hz. Ömer'in bu ahidnamesine dayanmaktadır.¹⁰⁵³ Ancak, Hz. Ömer ahidnamesinde Hristiyanlara cizye vermeleri karşılığında sunulan can, mal ve ibadet güvenliği, Hz. Ömer'in şahsi bir politikası olarak değil, İslâm hukukunun ehl-i kitap hükümleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Nitekim, İslâm hukukuna göre, İslâm ülkesinde, *Dârü'lislâm*'da yaşayan başka din mensupları, *ehl-i zimme* yani "kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi"¹⁰⁵⁴ olarak sayılmakta ve verecekleri cizye karşılığı İslâm devletinin koruması altına girmiş olmaktadır.

Ahidname ile ilgili önemli noktalardan bir diğeri ise, Kudüs halkının Hz. Ömer'le bir anlaşma yapmayı hangi sebeple istemiş olduğudur. Yukarıda alıntıladığım İslâm tarihi kaynaklarında, şehrin Hristiyan halkının, ya kendi kitaplarında Hz. Ömer'in şehri alacağını haber verilmiş olması sebebiyle ya da herhangi bir sebep belirtilmeksizin Hz. Ömer'le anlaşma yapmak istedikleri aktarılırken, Hristiyan kaynaklarının genelinde, anlaşma talebinin patrik Sophronius'tan geldiği ve şehri bu anlaşma karşılığında Hz. Ömer'e teslim ettiği aktarılmaktadır. Kuşatmayı yürüten komutan Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın, halkın güvenli bir şekilde şehirde kalabilmesi için ya İslâm'a geçmelerini ya şehrin teslim olup vergi vermesini ya da savaşmayı teklif ettiği düşünüldüğünde, şehir

¹⁰⁵² Sahas, *Byzantium and Islam*, 173.

¹⁰⁵³ Sahas, *Byzantium and Islam*, 47.

¹⁰⁵⁴ Mustafa Fayda, "Zimmi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 5 Nisan, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi#1>.

halkı için Müslümanlarla savaşmanın, şehrin tahrip edilmesi ve kutsal mekanların yok olması anlamına gelmesi muhtemeldir.¹⁰⁵⁵ Zira Kudüs halkı, 25 yıl önce Persler tarafından gerçekleştirilen yıkımı tecrübe etmiştir. Ancak, Roma devletine karşı bile kendi doktrinlerini fazlasıyla koruyorken¹⁰⁵⁶, onlar için İslâm’a geçmek ya da herhangi başka bir itikada geçmenin de kabul edilemez olduğu açıktır.¹⁰⁵⁷

Buna ek olarak, patrik veya halk farketmeksizin, fethedilen diğer bölge şehirlerine cizye karşılığında sağlanan barış ve huzur ortamının bilindiği düşünüldüğünde, Kudüs sakinlerinin savaşız şehri neden teslim ettiklerini anlaşılır kılmaktadır. Zira, Caesarea hariç Filistin bölgesinin tamamının fethedildiğini gören Kudüs halkının, Hz. Ömer’in Kudüs’ü her nasılsa fethedeceğini düşünerek, şehri kan akmadan teslim etmeyi ve karşılığında belirli hak ve imkanlar almayı istemiş olması oldukça muhtemeldir. Denildiği gibi, “Kudüs eşrafını böyle bir karar almaya iten sebep, aman dileyerek teslim olan Suriye şehirlerinin herhangi bir zarar görmemeleri olmuştur.”¹⁰⁵⁸ Zira, İslâm hukukunun, İslâm toprakları altında yaşayan Yahudi ve Hristiyanlara verdiği zimmi¹⁰⁵⁹ statüsü, cizye vergisi karşılığında onların canlarını, mallarını ve dinlerini bizzat devlet güvencesi altına almaktadır.¹⁰⁶⁰

Bununla birlikte, fethedilmiş ülkelerin halkının yeni rejimi kabul etmekle kalmadığını söyleyen Lewis, aynı zamanda bazı durumlarda rejimin yerleşmesine yardımcı bile olduğunu ifade ederek, “Filistin’de Sâmirîler, Müslümanlara o kadar çok yardım ettiler ki, Araplar onları belli bir zaman için vergiden muaf tuttular; tarihler sık sık Yahudi ve Hristiyan yardımından bahsederler” demektedir.¹⁰⁶¹ Bowersock ise, tarihsel kaynaklara dair -kendisinin de sahip olduğu- revizyonist bakış açısının, bölgedeki İslâm fetihleri açısından yeni bir yaklaşımı teşvik ettiğini savunmaktadır. Ona göre, İslâm

¹⁰⁵⁵ Grypeou, Swanson ve Thomas, *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, 36.

¹⁰⁵⁶ “İmparator Heraklius, Kadıköy yanlıları ile monofizit karşıtı Kadıköy karşıtları arasında bir uzlaşma sağlamak için siyasi nedenlerle monotelizmi benimsemişti. Papa I. Honorius (625-638) onun çizgisini takip etmişti; Konstantinopolis Patriği I. Sergius (610-638) ve İskenderiye Patriği Cyrus (630-643) ise samimi monotelitlerdi. Bu sırada Antakya patriklik makamı boştu. Bu bağlamda, Sophronius, kendi döneminde beş patriklikten yalnızca sadık bir Kadıköy yanlısı olarak öne çıkıyordu... Sophronius, siyasi amaçlı monotelit uzlaşmanın ardındaki monofizitizmi kolayca fark etmiş ve bu öğreti sapkınlığına şiddetle karşı çıkmıştı.” (Grypeou, Swanson ve Thomas, *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, 36.)

¹⁰⁵⁷ Grypeou, Swanson ve Thomas, *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, 36.

¹⁰⁵⁸ Fatih Orta, “Hz. Ömer Zamanında Müslümanların Kudüs’ü Fethi”, *Yenifikir*, (2018): 21.

¹⁰⁵⁹ Sözlük itibarıyla kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi demek olup, İslâm’a göre cizye ödemek şartıyla İslam ülkesi vatandaşlığında yaşayan ehl-i kitaba verilen isim. (Fayda, “Zimmi”.)

¹⁰⁶⁰ Bu noktada, Kudüs halkına sağlanan tüm bu hakların, Hz. Ömer’in kendi idari politikasına bağlı olarak değil, İslam hukuku çerçevesinde gerçekleştiğini hatırlamakta ayrıca fayda vardır.

¹⁰⁶¹ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 82.

fetihlerinin bahsi geçen antik kaynaklardaki Hristiyan apokaliptik dilinin ürettiği çok sayıdaki Sâsânî yıkımlarının bir neticesi olarak, kolaylaştığına dair yapılagelen genel çıkarım doğru değildir.¹⁰⁶²

Hatta Bowersock, bu çıkarımın oluşturduğu bölge halkının kimsesiz kalmışlıktan dolayı yeni saldırıları bekleyen birileri olarak sanılması yerine, revizyonist çıkarımın gerektirdiği üzere yabancı bir güç altında yaşamaya alışmış ve bu sebeple yeni kuşatmacılar geldiğinde onlarla birlikte yaşamaya daha çabuk adapte olabilecek insanlar olarak değerlendirilmesi daha muhtemel ve makul olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁶³ Yani, Bowersock’a göre, sürekli farklı çatışma ve hakimiyet iddialarına sahne olan Kudüs’ün, yeni kuşatmacılara adapte olabilecek mahiyette bulunması ve merkezi otoritenin zayıflamasından mütevellit yerel yönetimlerinde söz sahibi olabilecek pozisyonda olmaları, onları Hz. Ömer ile anlaşma yapmaya itmiş olabilir.

Sonuç olarak, Hz. Ömer Ahidnamesi, Kudüs’ün fethinden sonra, şehrin hem Müslüman dini kimliği hem de Hristiyan kimliği açısından önemli bir belgedir. Özellikle Hristiyanların ibadet yerlerinin ve dini haklarının korunmasıyla, ahidname, Hristiyanlar için, kendi dini ve kültürel varlıklarının tanınması ve Kudüs’ün mevcut Hristiyan kutsal kimliğinin İslâm yönetimi altında tamamen yok edilmemesi anlamına gelmektedir.

2.2. Fetih Sonrası Kudüs (17-41/638-661)

Kudüs, 637’den itibaren, İslâm topraklarının bir parçası olarak, Hz. Ömer’le birlikte Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini de kapsayan dört halife dönemi hakimiyeti altına girmiş ve ardından, Haçlılar dönemine dek Emevî ve Abbasî idaresi altında yönetilmiştir. Emevî halifeliğine dek olan fetih sonrası ilk dönem (17-41/638-661) hem Kudüs’ün siyasi egemenliğinde büyük bir değişimin yaşandığı hem de şehrin ilk kez İslâm’la tanıştığı belirleyici bir dönemdir. Yaklaşık olarak 24 yıllık bir süreyi içine alan bu ilk süreç, Kudüs’ün, henüz diğer unsurların yönetim politikalarında egemen olmadığı bir İslâm hakimiyetiyle tanıştığı belirleyici bir dönemdir. Zira, bölgedeki manastır ve hac faaliyetlerinin, ileriki yüzyıllardaki İslâm hakimiyeti boyunca -hatta Mar Saba gibi bazı manastırların modern döneme kadar- devamlılığı, bu faaliyetlere ilişkin mekanların ve geleneklerin bu ilk dönemde korunmasına bağlı olarak gerçekleşebilmiştir.

¹⁰⁶² Bowersock, *Empires in Collusion in Late Antiquity*, 47-8.

¹⁰⁶³ Bowersock, *Empires in Collusion in Late Antiquity*, 47-8.

Ancak, ne yazık ki fetihten sonraki döneme ilişkin birincil kaynaklar oldukça kısıtlıdır. Özellikle, şehrin bu dönemine dair politik, dini veya demografik durumuna ilişkin detaylı bir analiz yapmamıza olanak sağlayacak yazılı kaynakların yetersizliği, Kudüs'ün karşılaştığı Hristiyanlık dışında din-temelli yeni hakimiyetin ilk etkilerini görmemizi zorlaştırmaktadır. Yine de, Ömer Ahidnamesi ile güvence altına alınan haklar ve uygulamada aksini gösteren herhangi bir arkeolojik ya da yazılı kaynak bulunmaması dolayısıyla, Kudüs'ün bu dönemdeki idari yapısı içerisinde, patriklik kurumunun faaliyetlerine devam ettiği, Hristiyan topluluğunun ve kilise ve manastırların herhangi bir yıkım, tahrip veya baskıyla karşılaşmadığı söylenebilir.

Nitekim tarihçiler arasındaki genel olarak kabul gören görüşe göre, Filistin'deki VII. yüzyılda gerçekleşen İslâm fetihleri, çoğunluğu oluşturan Hristiyan nüfus için yaşam koşullarında ani bir değişiklik ya da büyük bir çöküşe yol açmadığı yönündedir. Örneğin, Avni, Kudüs'ün 17/638'de Araplar tarafından bir antlaşma uyarınca teslim olarak alındığında, şehirdeki Hristiyan varlığının kısıtlanması beklenebilir olduğunu ancak siyasi ve dini liderlikteki dramatik değişikliğin şehrin manzarasını ve Hristiyan nüfusunu etkilemediğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁴ Parker de benzer olarak bu fetihlerin şehrin Hristiyan nüfusun koşullarında dini anlamda radikal bir değişiklik getirmediğini ama hemen büyük çaplı İslâm'a geçişleri de tetiklemediğini söylemektedir.¹⁰⁶⁵

Bölgedeki İslâm fetihleriyle Sâsânî işgalini karşılaştıran Schick de, İslâm fethinin Hristiyan topluluklar üzerindeki doğrudan etkisinin yıkıcı olmadığını gördüğünü, zira Müslümanların yıkım yaratmak için özellikle çaba göstermediğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁶ Hatta Sâsânî işgalinde yaşananların aksine, İslâm fethinde Filistin'de ne manastırların yıkıldığını ne de şehir halklarının öldürüldüğünü ifade eden Schick, “Yunan nüfusun bir kısmı ayrılmış olsa da kalanlar fetihten zarar görmeden kurtulmuştur; Rihab'daki kilise inşaatçıları bunun en açık kanıtıdır” demektedir.¹⁰⁶⁷ Nitekim 670'lerde Kudüs'e bir hac ziyareti gerçekleştiren Galya'lı Arculfus'un kaydında “O şehrin birçok binasını hem gördüğümü hem de ziyaret ettiğimi ve büyük şehrin tamamında, duvarlarla çevrili, harikulade bir beceriyle yapılmış, taştan yapılmış birçok büyük ev gördüğümü

¹⁰⁶⁴ Avni, “A Tale of Two Cities,” 113.

¹⁰⁶⁵ Lucy Parker, “Monks, Martyrs, and Masculinity: Rethinking Christian Authority in Early Islamic Palestine,” *Journal of Late Antique Islamic and Byzantine Studies* 4, no. 1 (2025): 28-70. <https://doi.org/10.3366/jlaibs.2025.0040>.

¹⁰⁶⁶ Schick, *The Christian Communities*, 84.

¹⁰⁶⁷ Schick, *The Christian Communities*, 84.

hatırlıyorum”¹⁰⁶⁸ şeklinde düşülen notun da Kudüs’te büyük bir yıkımın veya tahribin olmadığını yazılı olarak delillendirmektedir.

Her ne kadar, Patrik Sophronius’un ölümünden sonra uzun bir süre boyunca Kudüs’ün Hristiyan cemaati resmi bir patrikleri olmadan yaşasa da, bu kopuşun İslâm yönetiminden dolayı değil, monofizit ve diofizit tartışmanın tekrar alevlenmesinden dolayı yaşandığı kabul edilmektedir.¹⁰⁶⁹ Bu çerçevede, Kudüs Hristiyanlarının ibadet özgürlüğü garanti altına alındığı gibi, kiliselerin mal varlıklarına da dokunulmamıştır. Nitekim hacı Arculfus, Kutsal Kabir Kilisesi’ndeki Hz. İsa’ya atfedilen mezarın ölçülerine ilişkin bilgilendirme yaptıktan sonra şöyle aktarmaktadır:

Bu yuvarlak kilisenin iç kısmının tam ortasında, tek bir kaya parçasından oyulmuş yuvarlak bir kabin yer alır. İçeride aynı anda dokuz adam ayakta dua edebilir...Dış yüzeyi kaliteli mermerle kaplıdır; en yüksek noktası altınla süslenmiştir ve önemli büyüklükte altın bir haç taşır. Küçük kabinin kuzey tarafında, yine aynı kayadan oyulmuş olan Rabbin Mezarı bulunur.¹⁰⁷⁰

Ayrıca, Arculfus, Golgota’da, halatlarla asılı duran büyük yuvarlak pirinç bir şamdan yer aldığını, bunun altında, tahta haçın yerine, gümüşten yapılmış büyük bir haçın yerleştirildiğini aktarmaktadır.¹⁰⁷¹ Hacı Arculfus’un bu aktarımı erken İslâm döneminde Hristiyanlığın en kutsal yapısı kabul edilen Kutsal Kabir Kilisesi’ne ait değerli eşyaların hala yerinde olduğunu gösteren oldukça önemli bir detaydır. Denildiği gibi, “‘Korunan insanlar’ (zimmiler) olarak, Hristiyanlar siyasi haklardan ve egemenlikten mahrum bırakıldı, silah taşımaları yasaklandı ve cizye vergisi ödemeye zorlandılar, ancak hayatları güvence altına alındı, ayinlerini yapmakta, mallarını tutmakta ve kutsal yerlerini korumakta özgürdüler.”¹⁰⁷² Ayrıca, Kudüs’teki Beytülmakdis alanının eteklerinde yer alan Siloam havuzunun (Ayn-ı Süvan) bulunduğu yere, Halife Osman b. Affan tarafından şehrin yoksulları için vakfedilmiş büyük bahçeleri sulayan bir kaynak yapıldığı aktarılmaktadır.¹⁰⁷³

Aslında, Kudüs’ün Müslüman bir şehir olarak gerçekten inşası, Emevîler döneminde Beytülmakdis alanına ilk olarak Kubbet’üs-sahre ve ardından Aksâ Camii’nin inşa edilmesiyle gerçekleşmiştir. Ancak, oraya geçmeden, kısıtlı da olsa mevcut

¹⁰⁶⁸ Adomnán, *De locis sanctis*, 7.

¹⁰⁶⁹ H. Sivan, “From Byzantine to Persian Jerusalem,” 277.

¹⁰⁷⁰ Adomnán, *De locis sanctis*, 7.

¹⁰⁷¹ Adomnán, *De locis sanctis*, 10.

¹⁰⁷² Patrich, “The Impact of the Muslim Conquest”, 207.

¹⁰⁷³ Makdisî, *Aḥsenü ’t-tekāsîm*, 48-9.

kaynakların sunduğu aktarımlar çerçevesinde dört halife dönemindeki inşalar ve hac ve manastır faaliyetlerine bakmak süreci adım adım incelemek adına önemlidir.

2.2.1. İlk Mescit (Ömer Camii)

Hristiyanların dini yapıları ve ibadet pratiklerine karışılmamakla birlikte, Kudüs, Hz. Ömer dönemindeki fethinden itibaren birtakım inşa faaliyetlerine sahne olup Müslüman bir şehir olarak şekillendirilmeye başlanmıştır. Her ne kadar, Kudüs'ün Müslüman bir şehir olarak şekillenmesi Emevîler döneminde gerçekleşse de, birçok Hristiyan kaynağında geçen ve Hz. Ömer'e atfedilen ilk mescitle ilgili aktarımlar, Kudüs'ün fetihten hemen sonra Müslüman bir kimliğe bürünmeye başladığını göstermektedir denilebilir.

Hristiyan kaynaklarından ilki olan Theophilus, fetihten sonraki ilk cami inşasıyla ilgili olarak, “Ömer, kutsal şehre (Kudüs’e) girdi ve Süleyman Tapınağı’nın bulunduğu alana bir cami inşa edilmesini emretti” demektedir.¹⁰⁷⁴ Theophanes (758-817) ise şöyle aktarmaktadır:

Ömer, deve kılından yapılmış kirli giysilerle Kutsal Şehir’e girdi ve şeytani bir riyakârlıkla, Yahudilerin mabedini yani Süleyman tarafından inşa edilen tapınağı aradı. Amacı, orayı kendi küfür dolu dinine ibadet yeri haline getirmektir. Bunu gören Sophronios, şöyle dedi: “Gerçekten, bu, peygamber Daniel’in sözünü ettiği, kutsal yerde dikilen iğrenç yıkımdır.” Ve dindarlığın savunucusu olan Sophronius, gözyaşları içinde Hristiyan halkı için ağladı.¹⁰⁷⁵

Bu aktarıma göre, tapınak alanının, imparator Constantinus’un inşa faaliyetlerinden sonra tamamen terk edilerek, ne Hristiyan dini ritüeline ne de hac güzergahına dahil edilmemesine rağmen -*Itinerarium Burdigalense* kaydında geçen aktarım hariç- patrik Sophronius tarafından “kutsal yer” olarak anılması oldukça ilginçtir. Yahudilere ait olsa da mabed alanının birden sahiplenilmesi ve “amacı, orayı kendi küfür dolu dinine ibadet yeri haline getirmektir” şeklinde bir ifadenin kullanılması, Theophanes gibi önemli bir Roma-Hristiyan kaynağının İslâm’a yönelik tutumuyla ilgilidir. Ancak yine de, Theophanes’in aktarımındaki bu sert ve öfkeli yaklaşıma diğer kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Theophanes aktarımına şöyle devam etmektedir:

¹⁰⁷⁴ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, (The Darwin Press, Inc. Princeton, New Jersey, 1997), 639.

¹⁰⁷⁵ Theophanes, *Chron.*, AM 6127

Bu yıl içerisinde Ömer Kudüs'te bir tapınak (cami) inşa etmeye başladı, fakat yapı bir türlü ayakta durmadı, sürekli yıkılıyordu. Sebebini araştırınca, Yahudiler ona şu cevabı verdiler: "Eğer Zeytin Dağı'ndaki kilisenin üzerindeki haçı kaldırmazsan, yapı ayakta durmayacaktır." Bunun üzerine haç oradan kaldırıldı, ve böylece yapı sağlamlaştı. Bu olaydan sonra, Mesih'in düşmanları birçok haçı indirdi. Sonrasında Sophronios öldü. Hayatı boyunca Kudüs Kilisesi'ni sözleri ve eylemleriyle süsledi, ve Heraklius'un ve onun yandaşları Sergius ile Pyrrhos'un Monotelit sapkınlığına karşı mücadele etti. Aynı yıl içerisinde Ömer, Suriye'ye Lad adında birini gönderdi, ve tüm Suriye'yi Arapların (Sarazenlerin) egemenliği altına aldı.¹⁰⁷⁶

Theophanes'in aktarımındaki yanlışlığa ve nefrete rağmen, bir cami inşaatının varlığıyla ilgili olarak, Elad, "yine de Hristiyan tarihçi, meseleyi kendi amaçlarına uygun şekilde uyarlamış ve gizli tarihsel çekirdeğin yalnızca keşfedilmesi bugün bile zor olan bir kalıntısı kalmıştır; bu da, olayın özünü gizleyen yanlış tasvirin temizlenmesine rağmen geçerlidir"¹⁰⁷⁷ diyerek tapınak alanında bir mescid inşasının gerçekleştiğinin makul olduğunu savunmaktadır. Bu aktarım, kendini, yalnızca Theophanes'te değil, Robert Hoyland'ın çevirisine göre, 1234 Kroniği ve Siirt Kroniği'nde de kendini göstermektedir. 1234 Kroniği, "Bu sırada Araplar Kudüs'te tapınağı inşa ediyorlardı; inşaat hasar gördü ve çöktü. Pis Yahudilerden bunun neden olduğunu öğrenmek istediklerinde, Yahudiler onlara şöyle dediler: 'Şimdi, Zeytin Dağı'ndaki tapınağın karşısına yerleştirilen haçı indirmezsenez, tapınağı inşa etmeyi asla başaramazsınız.' Haçı indirdikleri anda, inşaatları sabitlendi" demektedir. Aynı şekilde, 634 yılına kayıtlı Siirt kroniği'nde de,

Ömer, Kudüs'te Davut oğlu Süleyman'ın mezarının olduğu yere bir cami ve yanına bir saray inşa edilmesini emretti ve sonra ayrıldı ve Suriye'yi Muaviye b. Ebî Süfyan'a emanet etti. Ömer'in emrettiği şeyi inşa ettiklerinde, yıkıldı. Tekrar yaptılar, ancak ikinci kez inşa ettiklerinde, yine yıkıldı. Buna karşı şaşkınlık vardı. Yahudilere bunun sebebi soruldu ve onlar da Suriye'nin karşısındaki Zeytin Dağı'nın tepesine yerleştirilen haç kaldırılmazsa binanın ayakta kalmayacağını söylediler. Hristiyanlardan kaldırmaları istendi; onlar da mecburen onu indirdiler ve bina sabitlendi. Ömer'e bu mektupla bildirildi ve şaşırıldı.

şeklinde aktarılmaktadır. Benzer bu üç aktarım, Hristiyanlara ve daha da önemlisi Hristiyanlığa karşı Yahudiler ve Müslümanlar arasında gerçekleşen bir ortaklığı ima etmekte ve şehir Müslümanlaştırılırken, Hristiyan kimliğinden sıyrılmaya başladığı yönünde bir algı doğurmaktadır.

¹⁰⁷⁶ Theophanes, *Chron.*, AM 6135

¹⁰⁷⁷ Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Brill, 1995), 32.

Bir diğer önemli Hristiyan kronik yazarlarından Saîd b. Bıtrîk'in (876/7-940) aktarımı da haçla ilgili böyle bir detaydan bahsetmediği gibi aksine, bu inşaatın, doğrudan patrik Sophronius'un yardımıyla ve aralarındaki anlaşmanın bir gereği olarak gerçekleştiği yönündedir:

Sonra Ömer ona şöyle dedi: “Antlaşmamız gereğince, senden bir hakkım var; bana bir mabet inşa edebileceğim bir yer ver.” Patrik ona cevap verdi: “Ey Müminler’in Emiri, sana bir yer veriyorum; öyle bir yer ki, Roma imparatorlarının bile üzerine mabet inşa etmeye güçleri yetmedi. Burası, Tanrı’nın Yakup’a seslendiği taştır; Yakup oraya ‘Cennetin Kapısı’ adını verdi. İsrailoğulları buraya ‘Kutsalların Kutsalı’ der. Burası dünyanın tam ortasında yer alır ve İsrailoğulları burayı kutsal sayarlar. Nerede olurlarsa olsunlar, dua ederken yüzlerini bu taş çevirirler.” Ancak patrik şu şartı koydu: “Bana, Kudüs’te bundan başka hiçbir Müslüman ibadet yeri inşa edilmeyeceğine dair bir ferman yaz.” Böylece Ömer b. Hattab bu konuda ona bir ferman yazdı ve verdi...Romalılar orayı ihmal etti, İsrailoğullarının ona verdiği değeri vermedi ve üzerine kilise inşa etmediler. Çünkü Rabbimiz İsa İncil’de şöyle demişti: “Bakin, eviniz size ıssız bırakılacak” ve yine: “Taş üstünde taş kalmayacak ki yıkılmasın.”...Sonra Patrik Sophronius, Ömer b. Hattab’ın elinden tuttu ve onu o gübre tepesine götürdü. Ömer, giysisinin eteğini kaldırdı, içine toprak doldurdu ve Cehennem Vadisi’ne attı. Ömer b. Hattab’ın eteğinde toprak taşıdığını gören Müslümanlar, hep birlikte toprak taşımaya başladılar; kimisi eteğiyle, kimisi elbisesiyle, kimisi kalkanıyla, kimisi sepetiyle, kimisi testisiyle. Sonunda yer temizlendi ve taş ortaya çıktı. O zaman bazıları şöyle dedi: “Bu taş kible yaparak üzerine bir mabet inşa edelim.” Ama Ömer şöyle cevap verdi: “Hayır; biz mabedi inşa edelim ama taş arka tarafına yerleştirelim.” Böylece Ömer bir mabet inşa etti ve taş onun arkasına yerleştirdi.¹⁰⁷⁸

Benzer şekilde Agapius (ö. 941/2) da, “Ardından, Davud’un oğlu Süleyman’ın yaptırdığı büyük mabede girdi ve oraya Müslümanların namaz kılacağı bir cami inşa edilmesini emretti.”¹⁰⁷⁹ diyerek, Yahudilerle ilgili bir detaya yer vermemektedir. Her ne kadar, modern tarihçiler tarafından bu aktarımlarda yer alan Zeytindağı’ndaki haçın indirilmesiyle ilgili detay bir Hristiyan efsanesi olarak kabul edilse de, kroniklerde kendisine yer bulan bu algı, kimi Hristiyan yazarların fethe verdikleri dini bir tepki olarak yorumlanmalıdır.

Birçok Hristiyan kaynağının benzer aktarımlarla bahsettiği bu yapı, ilginç şekilde dönemin bilinen çoğu İslâm kaynağında geçmemektedir. 945 yılında Makdisî, kendi memleketi Kudüs’ü tarif ederken, bu yapıya sözlü bir anlatım olarak değinerek bahsetmektedir:

¹⁰⁷⁸ Eutychius, *Eutychii Annales*, 67.

¹⁰⁷⁹ Agapius, *Kitâbü'l-ünvân*, 216.

(Aksa Camii avlusunun) kuzey tarafında revaklar bulunmaz. Caminin ana binası doğu duvarına kadar uzanmaz; buradaki yapılar, söylendiğine göre, hiçbir zaman tamamlanmamıştır. Bunun nedenine dair iki farklı anlatım vardır. Birincisi, Halife Ömer'in halka "alanın batı tarafında Müslümanlar için bir namazgâh inşa etmeleri" emrini verdiği, bu yüzden doğu tarafındaki bu alanın boş bırakıldığı ve onun buyruğuna aykırı davranılmaması için böyle yapıldığı söylenir. Diğer sebep ise, caminin ana binasının güneydoğu köşesine kadar genişletilmesinin mümkün bulunmadığıdır.¹⁰⁸⁰

Vâkîdî de,

Sabah olunca Ömer nihayet şehre girdi. Bu bir pazartesi günüydü ve cuma gününe kadar şehirde kaldı. Sonra doğuda bir düzlüğü işaretledi ve burası Ömer Camii oldu. Burada Cuma namazını kıldırdı.¹⁰⁸¹

diyerek böyle bir mescidin varlığından haber vermektedir. Erken İslâm kaynaklarından çok sonra olsa da, İbn Haldun (732-808/1332-1406) *Mukaddime*'sinde, mescitten söz ederek,

Hız. Ömer, fethedildiği vakit Beytül-Makdis'e geldiğinde Sahranın (kayanın) yerini sordu. Ahali kayanın yerini gösterdi, üzeri süprüntü, çöp ve toprakla örtülü idi. Ömer (Hecer-i muallakanın) üzerini temizletti. Sade ve göçebelik hayatıyla mütenasip bir mescid bina etti. Bu mescid, Allah'ın irade ettiği ve Kur'an'da fazilet ve şerefi tespit edildiği şekilde kutlu sayıldı.¹⁰⁸²

demektedir.

Döneme en yakın tek Hristiyan hacı kaydı olan Arculfus'un 670'de ziyaret ettiği Kudüs'le ilgili aktarımında da şöyle geçmektedir: "Bir zamanlar tapınağın muhteşem bir şekilde inşa edildiği doğudan duvarın yakınına yerleştirilen o ünlü yerde, Sarazenler şimdi dört kenarlı bir ibadethaneye sık sık gidiyorlar. Bunu kaba bir şekilde inşa ettiler, bazı kalıntılar üzerine tahtalar ve büyük kirişler yükselterek inşa ettiler: bu evin, söylendiğine göre, aynı anda üç bin kişiyi barındırabileceği söyleniyor."¹⁰⁸³

Bu aktarımlarla ilgili olarak, "şimdi, bu (Hristiyan) anlatılar tatmin edici görülmemeli ve en iyi Müslüman yazarların sessizliğine rağmen, Kur'an'daki metne saygı göstermek amacıyla Ömer döneminde bir tür ilkel yapının inşa edilmiş olması mümkün olabilir"¹⁰⁸⁴ diyen Creswell, özellikle hacı Arculfus'un kaydını referans alarak şöyle demektedir: "çünkü Kudüs'ü yaklaşık MS 670'te ziyaret eden Arculfus şöyle diyor:

¹⁰⁸⁰ Makdisî, *Aḥsenü 't-teḳāsīm*, 173.

¹⁰⁸¹ Vakîdî, *Fütûḥü's-şâm*, 398-400.

¹⁰⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Arslan Tekin, (İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 853.

¹⁰⁸³ *Adomnán, De locis sanctis*, 1.1.

¹⁰⁸⁴ K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, cilt I/ I, (Clarendon Press, 1969), 33.

‘Sarazenler şimdi dörtgen bir dua evine sık sık gelirler’... Bu nedenle, Ömer’in, Tapınak Alanı’nda ahşap çatılı ilkel bir cami inşa ettiğini inkar etmek için bir neden yoktur...”¹⁰⁸⁵ Creswell’in aksine, Elad, “Muaviye döneminde Mescid-i Aksâ’nın varlığına ilişkin az miktardaki bilgiden, Goitein’in yaptığı gibi, caminin Emevîler döneminin başlarında inşa edildiği varsayılabilir” diyerek, hacı Arculfus’un bahsettiği bu mescidi halife Muaviye’ye atfetmektedir.¹⁰⁸⁶ Hoyland da, *Seeing Islam As Others Saw It A Survey And Evaluation Of Christian Jewish And Zoroastrian Writings On Early Islam* adlı önemli kaynak incelemesinde, VIII. yüzyıl ortalarına ait bir Süryani kroniğinin, bu inşaatın Hz. Ömer’in şehre geldiği sırada başlatıldığını yazdığını ve Sina’lı keşiş Anastasius’un, yaklaşık 660 yılında tapınak tepesinde temizlik (*ekchoismós*) çalışmalarına tanık olduğunu bildirdiğini aktarmaktadır. Bu tanıklığa göre, 7 Haziran 659 Cuma günü Filistin’de şiddetli bir deprem olmuş ve birçok yapı yıkılmıştır. Hoyland’a göre, büyük ihtimalle, Hz. Ömer’in yaptırdığı mescit de bu depremden zarar görmüş ve bu nedenle Muaviye’nin bu yapıyı yeniden inşa ettirmesi gerekmiştir. Dolayısıyla hem Hz. Ömer’in hem de Muaviye’nin tapınak tepesinde inşaat faaliyetlerinde bulunduğu, Hoyland’a göre, elimizdeki bazı kaynaklar tarafından doğrulanmaktadır.¹⁰⁸⁷

Bununla ilgili çalışmalar yapan diğer tarihçilerin görüşleri de hesaba katıldığında, şu sonuca varmak mümkündür: Hz. Ömer 638 yılında Kudüs’ü barış yoluyla teslim aldıktan sonra, Beytülmakdis yani tapınak tepesi alanını temizletmiş, ve burada, yıkılmış Süleyman Mabedi’nin bulunduğu yerde, muhtemelen mütevazı bir namazgâh inşa ettirmiştir. Erken İslâm dönemindeki diğer mescitlerde olduğu gibi, Hz. Ömer, muhtemelen bu yapıyı taşla ya da ahşapla kurdurmuş ve üstünü basit bir şekilde örttürmüştür. Bu yapı daha sonra Emevîler döneminde büyük ölçüde genişletilerek bugünkü Mescid-i Aksâ halini almıştır. Dolayısıyla, bu ilk mescit basit ve küçük bir yapı olmakla beraber, Mescid-i Aksâ’nın öncülü sayılmaktadır.

2.2.1. Hristiyan Hac ve Manastır Faaliyetleri

Fetih sonrası Kudüs’ün dini yapısını değerlendirebilmek ve onun hala bir Hristiyan şehir olup olmadığını görebilmek için tıpkı buraya kadar olan tüm gelişmelerde

¹⁰⁸⁵ Creswell, *Early Muslim Architecture*, 33.

¹⁰⁸⁶ Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, 34.

¹⁰⁸⁷ Hoyland, *Seeing Islam*, 64-5.

olduğu gibi, Kudüs'teki hac ve manastır faaliyetlerini yakından incelemek gerekmektedir. Bu faaliyetlerin uzun soluklu değişime uğrayıp uğramadığını görmek bizim için buraya kadar gördüğümüz tüm diğer gelişmelerden daha önemlidir. Zira, bu defa, Kudüs daha önceki yüzyıllarda deneyimlediği gibi bir isyan veya kısa süreli bir işgal deneyimlememiş, aksine Roma hakimiyetinin son bulduğu oldukça önemli bir dönüm noktası yaşamıştır. Etkisi günümüze kadar devam eden bu dönüşüm, Kudüs'ün tarihi içerisinde de deneyimlediği en köklü değişimlerden biridir.

Fetih sonrası ve Emevî hakimiyeti önceki süreç olan 637-661 yılları arasındaki ilk İslâm hakimiyeti altındaki hac ve manastır faaliyetlerini değerlendirebilmek için az da olsa birtakım birincil kaynaklar mevcuttur. Hacı kayıtları ve hagiograflara geçmeden önce, Patrik Sophronius'un, Kudüs fethedilmeden önceki 634 yılının Noel arifesinde verdiği doğuş bayramı vaazına bakmakta fayda vardır. Sophronius vaazında, “Sarazen yağmacılar” olarak adlandırdığı Müslüman-Arap kuvvetlerin Beytullahim yakınlarındaki Ecnadeyn savaşında Roma'yı mağlup etmesi nedeniyle, geleneksel Beytullahim haccının yapılamadığından yakınmakta ve bu sebeple vaazını Kudüs'teki Theotokos'un Nea (Yeni) Kilisesi'nde vermek zorunda kaldığından bahsetmektedir. Konuşmasına, bu yıl Noel'in bir pazar gününe denk gelmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirerek başlamakta ve civardaki İslâm fetihlerine yönelik şöyle demektedir: “Biz ise sayısız günahlarımız ve ciddi kusurlarımız yüzünden bu şeyleri göremiyoruz ve Beytullahim'e giden yola çıkamıyoruz. İstemeyerek, aslında gönülsüzce, evimizde kalmak zorundayız; bedensel bağlarla değil, Sarazen korkusuyla kısıtlanmış bir şekilde.”¹⁰⁸⁸, “Bizler, cennetten kovulan Âdem gibiyiz; fakat buradaki alevli, bükülmüş kılıcı görmüyoruz. Onun yerine, her türlü şeytani vahşetle dolu, vahşi ve barbar Sarazenlerin kılıcını görüyoruz.”¹⁰⁸⁹ Ve,

Bizler, vaat edilmiş topraklara girmesi yasaklanan Musa gibiyiz. Durumumuz, Davut'un kiyle de benzerlik taşıyor: Nasıl ki bir zamanlar Filistîlerin ordusu kutsal Beytullahim'i işgal ettiyse, şimdi de imansız Sarazenlerin ordusu ilahi Beytullahim'i ele geçirmiştir. Oraya gitmemize engel oluyor, bu kutsal şehirden çıkmaya ve sevdiğimiz kutsal Beytullahim'e yaklaşmaya kalkışmamız hâlinde bizleri katletmek ve yıkıma uğratmakla tehdit ediyor.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁸ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

¹⁰⁸⁹ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

¹⁰⁹⁰ Hoyland, *Seeing Islam*, 70.

Bu aktarım bize, aynı zamanda, mimari olarak Kudüs'ün en büyük kilisesi olan Nea Kilisesi'nin Sâsânîlerin 614'teki Kudüs'ü işgali sırasında önemli ölçüde hasar gördüğü düşünülse de, Modestus'un Kudüs'ü imar faaliyetlerinin bir sonucu olsa gerek, fetihten hemen önceki dönemde hala ayakta olduğu ve bir şekilde işlevine devam ettiğini/edebildiğini göstermektedir.

2.2.2.1. Hristiyan Hacı Kayıtları

Erken İslâm dönemine ait en önemli hacı kaydı olan ve 670'lere tarihlenen Galya'lı hacı Arculfus'un hac kaydına bakıldığında, erken İslâm dönemine ilişkin kendisinden önce Kudüs'le ilgili detaylı bilgiler veren başka bir hac kaydına rastlanılmadığı görülmektedir. Bu itibarla, bu kayıt tek başına, en son hacı kaydının, Theodorus Syceonita'nın 613'te ölümünden önce yazıldığı düşünüldüğünde, Avrupa ve imparatorluğun diğer bölgelerinden Kudüs'e yönelik gerçekleşen hacı akışlarında ortalama 70 yıl kadar bir duraksamanın gerçekleştiğini göstermektedir. Bu bağlamda, uzak bölgelerden kutsal şehre gelen hacı akışının, ancak kutsal hacın Kudüs'e geri getirilme tarihinden (630)¹⁰⁹¹, yaklaşık 40 yıl sonra aktif hale geldiğini söylemek mümkündür.

Daha önce de birkaç aktarımına yer verdiğim söz konusu kayda bakıldığında, Arculfus Kudüs'te dokuz ay kalmış ve tıpkı Roma dönemi hacıları gibi Kudüs'teki önemli “kutsal” mekanları ziyaret etmiştir. Arculfus'un kaydı, önce Kudüs'ün fiziksel topografyasına dair bir betimleme ile başlamakta ve bu betimlemede; surlarının oldukça büyük ve çevresinde, 84 kule ve altı kapı olduğundan bahsetmektedir.¹⁰⁹² Ardından ise, “her yıl eylül ayının on beşinci günü, çeşitli uluslardan oluşan neredeyse sayısız bir kalabalık, alışveriş yoluyla ticaret amacıyla her taraftan Kudüs'e toplanma alışkanlığındadır”¹⁰⁹³ dediği bir festivalden bahsetmektedir. Kayıta kutsal mekanları anlatmaya başlamadan önce bu kısmın aktarılması oldukça ilginçtir. Her ne kadar, “alışkanlığındadır” şeklindeki ifade, bu pratiğin bir süredir devam eden bir gelenek olduğu anlamına gelse de, böyle bir festivalden Arculfus'tan önceki hiçbir hacı bahsetmemiştir. “Çeşitli uluslardan kalabalıkların birkaç gün o misafirperver şehirde

¹⁰⁹¹ “Kutsal hac”ın 21 Mart 630'da bizzat imparator tarafından Kudüs'e getirildiği ve daha sonra Kutsal Kabir Kilisesi'ne bırakıldığı tarihçiler arasında kabul gören ortak görüştür.

¹⁰⁹² Adomnán, *De locis sanctis*, 1.1.

¹⁰⁹³ Adomnán, *De locis sanctis* 1.1.

kalması kaçınılmazdır, çok sayıda deve, at ve eşekleri, çeşitli yükleri için katırlar ve öküzlerden bahsetmeye bile gerek yok”¹⁰⁹⁴ denilen söz konusu festivalde, yukarıda belirtilen kalabalığın çeşitli yük hayvanlarıyla ayrıldığı günün ertesi gecesi, yağan yağmurla tüm pisliklerin yıkıldığı anlatılmakta ve şöyle devam edilmektedir:

Çünkü Kudüs’ün konumu, Sion Dağı’nın kuzey yamacından başlayarak, kurucusu Tanrı tarafından kuzey ve doğu duvarlarının alt kısmına doğru eğimli yüksek bir yamaçta, o aşırı yağmur bolluğu, durgun su gibi sokaklarda hiç durulamaz, ama nehirler gibi, yukarıdan aşağıya doğru akar...ve Kudüs’ü bu şekilde vaftiz ettikten sonra, bu aşırı yağmur bolluğu her zaman durur. Bu nedenle, bu seçilmiş ve görkemli şehrin, Ebedi Efendi’nin gözünde ne kadar onurlandırıldığını ihmalkar bir şekilde not etmemeliyiz. O, şehrin daha fazla kirli kalmasına izin vermez, ancak Tek Doğmuş’unun onuru nedeniyle onu çok hızlı bir şekilde temizler, çünkü duvarlarının çevresinde kutsal Haçı ve Dirilişi’nin onurlu yerleri vardır.¹⁰⁹⁵

Aktarımın bu kısmındaki üslup ve kullanılan ifadeler, VII. yüzyılın son çeyreğinde, İslâm hakimiyeti altındaki Kudüs’ün hala Hristiyanlığın kutsal şehri olarak görüldüğünün en önemli bir göstergesidir.

Ardından aktarım, aynı üslupla, Kutsal Kabir Kilisesi’yle ilgili detaylar vermektedir. Öncelikle kilisenin mimari yapısından bahseden Arculfus, VI. yüzyıl hacı kayıtlarında olduğu gibi, içeride olduğuna inanılan mezara ve Hz. İsa’nın defninden sonra mezar ağzına yuvarlanan ve gökten inen bir melek tarafından geri çevrildiğine inanılan taşla ilgili bir betimleme yapmaktadır. Arculfus’a göre, bu taş iki parçaya ayrılmıştır; küçük olan parça, kaba bir şekilde yontularak kilisenin içinde, mezarın önünde kare şeklinde bir sunak olarak yerleştirilmiştir.¹⁰⁹⁶ Kutsal Kabir alanının geneline detaylı bir şekilde değinen hacı, *Exedra* diye bilinen *Calvariae* ile *Martirium* arasındaki bir bölme olduğunu ve burada Hz. İsa’nın son akşam yemeğinde, havarilerine kendi eliyle kutsayarak verdiği inanan “kutsal” kadehin bulunduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁹⁷ Kaydın anlatıcısı Adamnan, “kutsal” kupayla ilgili olarak, “Aziz Arculfus bu kupayı görmüş, kendi eliyle dokunmuş ve muhafaza edildiği delikli kapağın içinden öperek saygı göstermiştir. Gerçekten de şehrin halkı bu kupaya büyük bir saygı ile akın etmektedir”¹⁰⁹⁸ demektedir. Ayrıca, Golgota’daki mağaraya ilişkin, “bazı özel saygıdeğer kişilerin ruhları

¹⁰⁹⁴ Adomnán, *De locis sanctis* 1.1.

¹⁰⁹⁵ Adomnán, *De locis sanctis* 1.1.

¹⁰⁹⁶ Adomnán, *De locis sanctis* 1.4.

¹⁰⁹⁷ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.9-11.

¹⁰⁹⁸ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.9.

için adak sunulmaktadır ve bu kişilerin bedenleri, bu kutsal ayin tamamlanana dek, Golgota Kilisesi'nin kapısı önündeki bir avluda yatırılmaktadır”¹⁰⁹⁹ denilmektedir.

Arculfus, ardından, “kutsal” mızrak ve Hz. İsa'nın başını örten bir kefen bezinden de bahsetmekte ve her iki reliğin de halk tarafından büyük bir saygıyla ziyaret edilip öpüldüğünü aktarmaktadır.¹¹⁰⁰ Kefen beziyle ilgili detaylı aktarımında, bu reliğin ortaya çıkış hikayesini anlatarak, Hristiyan halkın, rölikle ilgili çıkan tartışmalarda hakemlik etmesi için “Sarazenlerin Kralı Mavias'a” başvurduğundan bahsetmekte ve şöyle demektedir:

Rabbin kefen bezinin kendisine getirilmesini emreder. Bez getirildiğinde onu büyük bir saygıyla göğsünde taşır ve halka açık bir meydanda büyük bir ateş yaktırır. Sonra iki tarafa yüksek sesle şöyle seslenir: “Ey insanlar! Şimdi, bu kutsal kefen bezinin, çarmıha gerildikten sonra mezarda Rabbin başına konulan bu kutsal emanetin kime ait olduğunu, dünya için acı çeken Kurtarıcı Mesih ateşin hükmüyle tayin etsin.” Bunu söyledikten sonra bezi ateşe atar. Fakat ateş onu yakamaz; tam aksine, tamamen sağlam şekilde havalanır. Açılmış kanatlara sahip bir kuş gibi göğe yükselir, ikiye bölünmüş kalabalığın üzerinde birkaç kez döner ve sonunda, içtenlikle dua eden Hristiyanların bulunduğu tarafa doğru alçalarak onların kucağına düşer. Hristiyanlar büyük bir sevinçle diz çökerek Tanrı'ya şükreder, Rabbin bu armağanını büyük bir saygıyla kabul eder ve onu başka bir keten bezle sarıp kilisenin sandığına koyarlar.¹¹⁰¹

Kral olarak bahsedilen bu kişi, Emevîler'in ilk halifesi olan Hz. Muaviye'dir. Bu rivayet, doğru olsun veya olmasın, bu kayıтта geçen haliyle, İslâm idaresine karşı dönemin Hristiyan algısını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Aktarıma göre, halife Hristiyan halka ve onların geleneklerine karşı oldukça anlayışlı ve hoşgörülüdür. Hatta öyle ki, Hristiyanların kendi aralarındaki dini meselelerinde onlara bizzat yardımda bulunmuş ve meselenin hakemliğini yapmıştır.

Ziyaretinin devamında, Sion Bazilikası, Yehoşafat Vadisi'nde yer alan Meryem Kilisesi, Getsemani Bahçesi'ndeki kaya, Zeytindağı'ndaki Yükseliş Kilisesi, Beytanya köyündeki Lazarus kilisesi ve Hz. İsa'nın öğrencilerine seslendiği söylenen yerde inşa edilen “daha ünlü başka bir kilise” gibi birçok yapıdan daha bahseden Arculfus, Kudüs'ün, dünyanın tam ortasında bulunduğunu söylemektedir.¹¹⁰² Aktarımın Kudüs'le ilgili kısmı ise, “şimdiye dek, kutsal Arculfus'un doğru anlatımına dayanarak, Kudüs

¹⁰⁹⁹ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.6.

¹¹⁰⁰ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.11.

¹¹⁰¹ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.11.

¹¹⁰² Adomnán, *De locis sanctis*, 1.14.

şehri, Sion Dağı, Zeytin Dağı ve bu dağlar arasında yer alan Yehoşafat Vadisi'ndeki kutsal yerleri bu şekilde betimlememiz yeterlidir"¹¹⁰³ denilerek son bulmaktadır.

Bu aktarımlara bakıldığında, Arculfus, her ne kadar, VI. yüzyıl hacılarından Antonius ve Piencenza gibi hacı kayıtlarıyla kıyaslandığında daha az rölik kültünden bahsediyor olsa da, kutsal mızrak ve festival gibi daha önce diğer hacıların bahsetmediği ayin ve röliklerden bahsetmiştir. Bu da bize bu kültürlerin Pers istilasından sonraki süreçte zamanla geliştiğini gösterebilir. Arculfus'un kaydının, kupa, Golgota'daki sunak ayini ve kefen bezi gibi kültürlerin devamlılığından ve halkın bunlara olan rağbetinden bahsediyor olması da, fetih sonrası dönemde yalnızca Arculfus'un değil, kutsal alanların, Kudüs halkı veya yine dışarıdan hacılar tarafından ziyaret edilmeye devam edildiğini göstermektedir. Öte yandan, Arculfus'un kaydında bahsedilen rotalar ve litürjik adetlerin hepsi kendisinden önceki hacıların kayıtlarıyla genel anlamda uyumlu olsa da, Arculfus, Nea Kilisesi ve Praetorium ile üzerinde yer alan Aziz Sofya Kilisesi'nden bahsetmemektedir.

Yani, VI. yüzyıl hacıları Kudüs'ün dört önemli kilisesinden ortak olarak bahsederken, Arculfus'un kaydı, bu önemli kiliseler arasından yalnızca Sion Bazilikası ve Kutsal Kabir Kilisesi'nden bahsetmektedir. Arculfus'un kaydında bahsedilmemiş olsa da, Kudüs'ün fethinden hemen önce, Patrik Sophronius'un Noel vaazını Kudüs'teki Theotokos'un Nea (Yeni) Kilisesi'nde vermiş olmasının, bize yapının fetih sürecinde hala ayakta olduğunu gösterdiğinden bahsetmiştim. Yapının 746'daki meşhur deprem nedeniyle büyük bir yıkıma uğradığı düşünüldüğünde ise Arculfus'un hac ziyareti esnasında hala ayakta olmalıdır. Ancak, hacının ne Nea ne de Sofya Kilisesi'nden bahsetmemesinin, tek başına Kudüs'ün Hristiyan kimliğinin devamlılığını sorgulamamız açısından büyük bir boşluk oluşturmadığı kanaatindeyim. Zira daha önce de Eleona Kilisesi'nin de birtakım hacılar tarafından atlandığını ama kendilerinden daha sonra gelen hacılar tarafından bahsedildiğini görmüştük.

Bu sebeple, Arculfus'un 670 yılına tarihlenen bu önemli kaydı, bize erken İslâm dönemi Hristiyan Kudüs'üne ilişkin oldukça olumlu ve hatta Sâsânî istilasından önceki Roma dönemiyle uyumlu ve benzer bir resim çizmektedir. Dolayısıyla, elimizdeki tek hacı kaydı olan bu kayıttaki aktarımlara binaen, fetih sonra erken İslâm dönemi için Hristiyan Kudüs'ün ibadet pratiklerine ilişkin belirgin bir düşüşün ve radikal bir değişimin yaşanmadığı sonucuna varmak mümkündür. Fetihden sonra en erken hacı kaydının 670'lerde olduğu düşünüldüğünde, VI. yüzyıl hacı kayıtlarından itibaren Pers

¹¹⁰³ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.25.

işgali ve İslâm fethini içine alan ortalama 70 yıllık bir duraksamadan bahsedilebilirse de, erken İslâm döneminde en azından 33 yıllık bir sürenin ardından yeniden hacıların gelmeye devam ettiği ve ziyaret edilen güzergahta büyük bir değişikliğin yaşanmadığı görülmektedir. Hatta bu aktarım bize Kudüs'te, yalnızca Hristiyan hac ziyaretleri ve litürjik adetlerin değil, İslâm'ın tevhid inancına tamamen zıt olmasına rağmen, rölik ve azizlik kültünün de devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca, dünyevi Kudüs'ü, tıpkı semavi Kudüs gibi dünyanın merkezine yerleştiren Hristiyan geleneğin, böylece erken İslâm döneminde Fransa'dan gelen bir hacının kaydında hala mevcut olduğu görülmektedir. Tüm bunlara binaen, fetihten sonraki süreçte Kudüs'teki Hristiyan topografyanın bozulmadığı, Hristiyan mimari yapıların yıkım ve tahribe uğramadığı ve kült ve ayinlerine karıştırılmadığını açıkça göstermektedir. Bu da Hristiyan Kudüs'ün fetihten sonraki kritik süreçte hala var olmaya devam ettiğinin bir kanıtıdır.

2.2.2.2. Manastır Faaliyetleri

İslâm fetihlerinin ardından Kudüs ve çevresindeki Hristiyan keşişlerin durumu ise, hem İslâm dünyasındaki dini ve toplumsal dönüşümler hem de Hristiyan keşişliğinin dönüşümü açısından önemli bir konudur. Bu sebeple, VII. ve IX. yüzyılın başları arasındaki dönem, özellikle manastır faaliyetlerinin ileriki yüzyıllarda devamı adına oldukça belirleyici bir dönemdir. Örneğin, Bowman, Müslüman toplumunun oluşumunun en erken aşamalarından itibaren mevcut olan bireysel dindarlığa saygıya dayanan göreceli ekümenizmin kalıntılarının, manastırlar üzerindeki daha sonraki imparatorluk politikalarında önemli bir rol oynayacağını söyleyerek, bu dönemin, Hristiyan dini kurumların kaderi açısından hem Sâsânî istilaları dönemine hem de daha sonraki Abbâsî dönemine göre¹¹⁰⁴ belirgin bir karşıtlık temsil ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁰⁵ Burada Bowman'ın kastettiği dönem, Emevî dönemini de içine alan fetihten VIII. yüzyılın ortasına dek olan süreçtir. Ancak fetih sonrası manastır faaliyetlerine ilişkin yazılı birincil kaynakların neredeyse tamamı en erken VII. yüzyılın sonuna tarihlenen metinlerdir. Bu sebeple, VIII. yüzyıldan önceki bu ilk dönemin manastır faaliyetlerini incelememize olanak sağlayacak tek yazılı kaynak yine hacı Arculfus'un kaydıdır.

¹¹⁰⁴ Birçok modern tarihçi, VIII. yüzyıl ortasında gerçekleşen Abbâsî Devrimi ve Halife Harun Reşid'in 809'daki ölümünden sonra yaşanan siyasi istikrarsızlık, başkentin Şam'dan Bağdat'a kayması, manastırlara ilişkin yatırımların ve imparatorluk himayetinin azalması gibi sebeplerden ötürü, Filistin'deki manastır hayatının belirgin bir düşüş yaşadığı konusunda ittifak halindedir.

¹¹⁰⁵ Bradley Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, (Edinburgh University Press, 2021), 103.

Arculfus'un kaydında, yalnızca Kudüs'ün köylerinden Beytanya'da büyük bir zeytin ormanı ile çevrili küçük bir ovada bulunan büyük bir manastırdan¹¹⁰⁶ ve Ürdün nehrinin üzerinde yer alan büyük manastır olarak nitelendirdiği¹¹⁰⁷ Aziz Yahya manastırından bahsedilmektedir. Zeytindağı'ndaki yakın köylerden olan Beytanya'da bir manastır bulunduğundan daha önce ilk kez VI. yüzyıl hacılarından Antoninus bahsetmiştir. Ancak manastıra ilişkin pek fazla bir kaynak bulunmamaktadır. Aziz Yahya manastırı ve bitişiğindeki kilise ile ilgili olarak ise, "bu kilise, Ürdün nehrinin aktığı vadinin alt kısmındadır; daha yüksek olanında ise, nehrin üzerinde, karşı tepenin eteğinde büyük bir keşiş manastırı inşa edilmiştir. Manastırla aynı duvarın içinde, kare taşlardan inşa edilmiş, Aziz Yahya'nın onuruna yapılmış bir kilise de bulunmaktadır" demektedir.¹¹⁰⁸ İlk kez 360'larda kurulduğu düşünülen, V. yüzyılda imparator Anastasius tarafından tekrar yaptırılan, VI. yüzyılda ise Iustinianus tarafından tamir ettirilerek eklemeler yaptırılan Aziz Yahya manastırının, bu kayda göre VII. yüzyılın ikinci çeyreğine gelindiğinde hala ayakta olduğu anlaşılmaktadır. Hatta daha önceki kayıtlarda gördüğümüz üzere, VI. yüzyılda hac rotasına dahil edilen bu manastır, İslâm döneminde *Kasr el-Yehud* ismiyle anılmıştır.

Ancak denildiği gibi, manastırlara ilişkin kaynaklardaki bu sınırlamalar göz önüne alındığında, VII. sonlarında, manastırların idari ve mali kapsamını tahmin etmek hem sorunludur hem de sağ kalan materyalin doğası gereği sınırlıdır. Filistin bölgesi için, bu materyal çoğunlukla arkeolojiktir ve bize, içlerinde gerçekleşen sosyal veya idari süreçlerden ziyade, fetih sonrası yaşam kalıpları hakkında daha fazla bilgi vermektedir.¹¹⁰⁹ Bu açıdan, bu faaliyetlerin devamlılığından ve İslâm hakimiyeti altındaki varlıklarından söz edebiliyor olsak da, kaynaklar bu faaliyetlerin herhangi bir artış veya azalma yaşayıp yaşamadığı konusunda bir çıkarım yapmamıza imkan vermemektedir.

Yine de, Roma'nın son dönemi ve erken İslâm dönemine ilişkin arkeolojik bulguların sunduğu çıkarımları ise Emevîler ana başlığı altında değerlendirerek, o dönemde mevcut yazılı kaynaklar üzerinden; fetih sonrası bu erken dönemi de içine alan genel bir değerlendirme yapmak daha makul olacaktır.

¹¹⁰⁶ Adomnán, *De locis sanctis*, 1.25.

¹¹⁰⁷ Adomnán, *De locis sanctis*, 2.15.

¹¹⁰⁸ Adomnán, *De locis sanctis*, 2.15.

¹¹⁰⁹ Daniel Kenneth Reynolds, "Monasticism and Christian Pilgrimage in Early Islamic Palestine c.614-c.950", (Doktora tezi, Birmingham University, 2014), 157, <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4988/>.

2.3. Erken Emevîler Döneminde Kudüs: (41-97/661-715)

Erken Emevîler döneminde Kudüs, kutsal kimliği perçinlenen, İslâm dünyasında önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu dönüşümün başlangıcını, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, 41/661 yılında Kudüs'te halktan biat alarak halifeliğini ilan etmesi oluşturmuştur. Muâviye'nin, halifeliğini bizzat Kudüs'te ilan etmesi, Kudüs'ün erken İslâm döneminde sadece dini değil, aynı zamanda siyasi bir meşruiyet kaynağı olarak da görüldüğünü göstermektedir. Hatta Mourad, dönemin Hristiyan kaynaklarından Marunî Kroniği'nin, Muâviye'nin bu olay için Kudüs'e geldiğinde, önce Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki Golgota'da, ardından Gethsemane'ye giderek Hz. Meryem'in mezarında dua ettiğini belirttiğini aktarmakta ve bu durumun, onun Kudüs'ü hem Müslümanlardan hem de Hristiyanlardan oluşan güç tabanına hitap eden siyasi ve dini sembolizmi nedeniyle seçtiğini açıkça ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹¹¹⁰

Muâviye hilafet merkezini Şam'a taşımıştır. Bu kararla birlikte yalnızca Suriye bölgesinin değil, aynı zamanda Kudüs'ün de siyasi ve dini önemi artmıştır. Nitekim Emevî hanedanından gelen birçok halife de biat almak için Muaviye ile benzer bir yol izlemiştir: Abdülmelik b. Mervân ve Süleyman b. Abdülmelik, halifelik biatlarını Kudüs'te almışlar ve Velîd b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Abdülmelik gibi isimler ise şehri sık sık ziyaret etmişlerdir.¹¹¹¹ Bu dönem boyunca Filistin eyaletine, özellikle de Kudüs'e vali tayin edilmek büyük bir şeref olarak görülmüş; bu görev genellikle Emevî ailesinden prensler veya yüksek dereceli yöneticiler getirilmiştir.¹¹¹²

Öte taraftan, Süryani kilise keşişlerinden olan Fenek'li¹¹¹³ Yuhanna'nın (Yohannan bar Penkâye) (ö. 693'ten önce) yazdığı kroniği Muaviye dönemi Filistin bölgesine ilişkin önemli bir bilgilendirme yapmaktadır. Fenekli Yuhanna'nın kroniğini muhtemelen MS 688 yılı civarında kaleme aldığı kabul edilmekte ve bu nedenle Emevîler'in Mezopotamya ve Suriye sınır bölgelerindeki ilk 30 yıllık yönetimine dair önemli bir tanık olarak görülmektedir.¹¹¹⁴ Bu kronikte, Yuhanna VII. yüzyılın görgü tanığı olarak bölgedeki İslâmi idareyle ilgili bilgiler verirken, bölgedeki manastır faaliyetlerine ilişkin de birincil kaynaklık sunmaktadır. Dördüncü Kitabı'nda öncelikle,

¹¹¹⁰ Suleiman A. Mourad, "Jerusalem in Early Islam", *Routledge Handbook Jerusalem* içinde, haz. Suleiman A. Mourad, Noami Koltun-Fromm, Matossian, 79.

¹¹¹¹ Ömer Faruk Harman, "Kudüs".

¹¹¹² Avcı, "Kudüs".

¹¹¹³ Bugünkü Şırnak ili sınırları içerisindedir.

¹¹¹⁴ Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, 120.

erken İslâm döneminde yaşanan ihtilaflara değinen kronik, “ taraflar arasındaki anlaşmazlık uzun süre devam etmiş, çok sayıda çatışma yaşanmıştı. Sonunda “Ammayoğulları”¹¹¹⁵ galip geldi ve içlerinden Muaviye adlı bir kişi, hem Perslerin hem de Bizanslıların topraklarını denetimi altına alarak hükümdar oldu” diyerek, şöyle devam etmektedir:

Onun döneminde adalet hüküm sürdü ve yönetimi altındaki bölgelerde büyük bir huzur ortamı sağlandı; herkese inancını ve yaşam tarzını serbestçe sürdürme hakkı tanındı. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere, Hristiyan toplumu ve manastır yaşamına ilişkin, onların “rehberi” (*mhaddyānā*) sayılan bir kişiden gelen bir fermana sahiptiler. Bu kişinin rehberliği (*mhaddyanutā*) sayesinde, kadim hukuk geleneğine uygun biçimde, tek Tanrı’ya ibadeti sürdürdüler. Başlangıçta, kendilerine öğretici (*tar’ā*) olan Muhammed’in geleneğine (*maslmanūtā*) o denli bağlıydılar ki, onun kanunlarına alenen karşı gelen kimselere ölüm cezası uygulanıyordu. Yıllık olarak yağma seferlerine çıkar, uzak bölgelere ve adalara ulaşır, göğün altındaki farklı halklardan esirler getirirlerdi. Bu kimselerden yalnızca bir haraç (madatta) alınır, inançlarını değiştirmeleri istenmeden dinlerinde kalmalarına izin verilirdi. Onların arasında kayda değer sayıda Hristiyan da bulunmaktaydı; bunlardan bazıları sapkın mezheplere bağlıydı, bazıları ise bizim topluluğumuza mensuptu.¹¹¹⁶

Bu aktarım, açıkça ilk Emevî halifesi Muaviye döneminde, bölgede fethedilen hem Roma hem de Sâsânî topraklarında büyük bir barışın ve adaletin hüküm sürdüğünü ifade etmekte ve “herkese inancını ve yaşam tarzını serbestçe sürdürme hakkı tanındı” ve “dinlerinde kalmalarına izin verilirdi” vurgusuyla fethedilen bölgelerde mevcut halkın dini inanç ve pratiklerine karışılmadığını göstermektedir. Daha da önemlisi ise, bunu Muaviye’nin şahsi politikasına değil, rehber aldığı Hz. Peygamber’in fermanına yani İslâm hukukuna dayandırmaktadır. Hatta erken dönemdeki Müslümanların hukuklarına olan bağlılıklarını özellikle vurgulama gereği duyan Yuhanna, Hristiyan ve diğer din mensuplarından yalnızca vergi alındığını ifade ederek, Ömer Ahidnamesi’nde gördüğümüz ve İslâm hukukunun bir emri olan uygulamanın, Muaviye döneminde de aynı şekilde devam ettiğine önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

Nitekim, Yuhanna aktarımının devamında, “Muaviye tahta geçtiğinde, dünyadaki barış öyle bir düzeydeydi ki, ne babalarımızdan ne de dedelerimizden böyle bir şeyin yaşandığını hiç duymamış, biz de görmemiştik”¹¹¹⁷ diyerek, başta bahsettiği barış ortamının kendi dindaşları olan Roma’da dahi görülmediğini ifade etmektedir. Kronik

¹¹¹⁵ Ümeyyeoğulları yani Emevîler kastediliyor.

¹¹¹⁶ Sebastian P. Brock, “North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye’s Riš Melle”, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, (Variorum, 1992), 61.

¹¹¹⁷ Brock, “North Mesopotamia in the Late Seventh Century,” 62.

özel olarak Kudüs'ten bahsetmemiş olsa da, bahsedilen bölgenin içerisinde yer alması hasebiyle, bahsi geçen nitelendirmelere dahildir. Bowman'ın dediği gibi, her ne kadar kronikte "İslâm'ın gelişi kilise içindeki yozlaşma ve skandalların bir sonucu olarak apokaliptik terimlerle açıklansa da, erken Emevî hanedanı dönemindeki dini hoşgörüye dair açıkça olumlu bir değerlendirme sunmaktadır."¹¹¹⁸

Ancak Kudüs'ün dini kimliğini güçlendiren asıl husus, Muaviye'den sonraki halifelerin gerçekleştirdikleri imar politikalarıyla, Kudüs'ün Müslüman bir şehir olarak yükselişidir. Denildiği gibi, erken Roma imparatorları nasıl Kudüs'ü bir Hristiyan şehrine dönüştürdüyse, Emevîler de Kudüs'ü, siyasi, dini ve mimari yatırımlarıyla bir İslâm şehrine dönüştürmüşlerdir.¹¹¹⁹ Zira Kudüs'ün İslâm şehri kimliğini pekiştiren en önemli adımlar, Emevîler döneminde gerçekleştirilen büyük çaplı mimari faaliyetler olmuştur. Bunların birincisi Abdülmelik b. Mervân tarafından mabed/tapınak alanına yaptırılan ve İslâm mimarisinin en görkemli yapılarından biri sayılan Kubbetü's-sahre, bir diğer önemli yapı ise aynı alana inşa ettirilen Mescid-i Aksâ'dır. Her iki yapı da, Müslümanların Kudüs üzerindeki egemenliğini hem sembolik hem fiziksel düzeyde pekiştirmiştir. Zira erken dönem İslâm Kudüs'ü, Emevî halifeleri Abdülmelik b. Mervân ve oğlu Velîd b. Abdülmelik tarafından başlatılan tapınak alanı üzerindeki imar faaliyetleri ile özdeşleştirilmiştir. Kubbetü's-sahre ve Aksâ Camii'nin inşası, Kudüs'te büyük bir kentsel dönüşümü tetiklemiş ve Müslüman Kudüs'ün oluşumunun en büyük yapıtaşlarından olmuştur.

Bu iki önemli yapıdan önce, aynı alana Muâviye döneminde küçük fakat simgesel bir önem taşıyan Zincirli Kubbe (*Qubbat al-Silsila*) inşa ettirilmiştir. Bu kubbenin yapılış amacı tam olarak bilinmese de, harem alanının tam merkezine yerleştirilmiş olduğundan Müslümanların bu alan üzerindeki iddiasını pekiştirme amacı taşıdığı iddia edilmektedir.¹¹²⁰

2.3.1. Kubbet'üs-sahre'nin İnşası (72/691/2)

Yahudi döneminin en merkezi yeri olan ama Hristiyan Kudüs döneminde tamamen terk edilen tapınak alanı, Kudüs'ün Hz. Ömer tarafından fethinden sonra ilk

¹¹¹⁸ Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, 120.

¹¹¹⁹ Mourad, "Jerusalem in Early Islam," 79.

¹¹²⁰ Mourad, "Jerusalem in Early Islam," 79.

mescidin inşa edilmesiyle yüzyıllar sonra ilk kez temizlenmiş ve kıymet görmüştür. Ardından, Muâviye döneminde Zincirli Kubbe yaptırılarak bu alana bir yapı daha eklenmiştir. Abdülmelik b. Mervân dönemine gelindiğinde ise, 72/691–692 yılları arasında, harem/tapınak alanında yer alan kutsal kayanın üzerine Kubbetü’s-sahre yani sahreyi (kayayı) kaplayan bir kubbe inşa ettirilmiştir. Makdisî’ye göre, bu kayanın ölçüleri, 33 arşın uzunluk ve 27 arşın genişlik şeklindedir, altındaki mağara ise 69 kişiyi alacak büyüklüktedir.¹¹²¹

Tefsir, hadis ve diğer erken dönem İslâm kaynaklarına göre ise, sahrenin İslâm için kutsallığına ilişkin az da olsa birkaç rivayet bulunmaktadır. En önemli rivayet Kuran-ı Kerim’deki iki ayetin tefsiri ile ilgilidir. Kaf suresi 41.ayetinde geçen “Yakın yerden nida eden münadi” ifadesindeki “yakın yer”, Taberî’ye göre, Kudüs’teki “Hacer-i Muallak” yani havada duran sahredir.¹¹²² Zira daha önce alıntıladığım hadislerden birinde, Mescid-i Aksâ için “orası haşr ve dirilişin gerçekleşeceği yerdir” şeklinde açık bir ifade geçmektedir. İslâm alimlerinin çoğunluğu tarafından sahreyle ilgili bu rivayetler zayıf kabul edilse de, kayanın kutsiyetiyle ilgili bir hadis rivayeti bulunmaktadır. Bu hadis şöyledir: “Râfi’ b. Amr el-Müzenî (r.a.), Rasûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu işittim demiştir: ‘Acve hurması ve (Beyt-i Makdis’deki) kaya, cennettendir.’”¹¹²³

Kubbetü’s-sahre’nin yapılış amacı hususunda da İslâm kaynakları arasında birtakım çeşitli görüşler mevcuttur. İlk olarak Târîhu’l-Ya’kûbî’de şöyle aktarılmaktadır:

Abdülmelik, Şam halkını hacdan menetti. Bunun nedeni İbn Zübeyr’in hac ibadetini yerine getirirken kendilerinden biat almasıydı. Abdülmelik, bu durumu görünce onları Mekke’ye gitmek üzere yola çıkmaktan alıkoymuştu. Bu nedenle insanlar duruma tepki gösterdi ve ‘Sen bizi Beytullah-ı Haram’ı haccetmekten menediyorsun. Halbuki bu (hac ibadeti), Allah tarafından bizim üzerimize (yerine getirilmesi gereken) bir farzdır.’ dediler. Bunun üzerine Abdülmelik onlara, ‘İşte size İbn Şihab ez-Zühri! O size Allah Resulü’nün şöyle buyurduğunu anlatıyor: ‘(ibadet kastıyla olan özel) yolculuk, ancak şu üç mescidden birine olur: Mescid-i Haram’a, benim mescidime ve Beytülmakdis mescidine.’ Şu halde Beytülmakdis mescidi sizin için Mescid-i Haram yerindedir. Ayrıca işte size semaya yükseldiğinde Allah Resulü’nün (sav) ayağını üzerine koyduğu rivayet edilen Sahre! O da sizin için Kabe yerindedir.’ dedi. Bu sebeple Sahre’nin üzerine bir kubbe bina etti. Kubbenin üstüne gümüş işlemeli ipek örtüler astı. Onun için hizmetçiler tayin etti. İnsanlar da Kabe’nin etrafında tavaf eder gibi Kubbetü’s-sahre’nin etrafında tavaf etmeye başladılar. Bu durum, Ümeyyeoğulları (Emevîler) zamanında bu şekilde devam edip gitti.’¹¹²⁴

¹¹²¹ Makdisî, Aḥsenü’t-teḫâsîm, 48.

¹¹²² Taberî, *Taberî Tefsiri*, Cilt 7, Cüz:26, Sure:50.

¹¹²³ İbn Mâce, Tıb, 8.

¹¹²⁴ Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, (Dar’us-sadr, 1995), 261.

Bu aktarıma göre, Abdülmelik b. Mervân, Kubbetü's-sahre'yi Kabe'ye alternatif olarak inşa etmiştir. *Ya 'kûbî'* nin bu aktarımını Saîd b. Bıtrîk (Euthycius) ve Sıbt İbnü'l Cevzî gibi diğer tarihçiler tekrarlamış, onlardan da İbn Kesîr gibi sonraki tarihçiler de ıktibas etmiştir.¹¹²⁵ Bu görüşü Ignaz Goldziher ve Keppel Archibald Cameron Creswell gibi araştırmacılar da benimsemiş, buna karşılık Shelomo Dov Goitein ve Oleg Grabar, bu rivayetin diğer ilk dönem kaynaklarında yer almadığını ve uygulamanın Abdülmelik'in siyasi itibarını zedeleyebileceğini ve ayrıca Abdülmelik döneminde de hac için Mekke'ye gidildiğini belirterek bu iddiayı reddetmiştir.¹¹²⁶ Nitekim bu görüş, diğer İslâm tarihçileri arasında itibar görmediği gibi, *Ya 'kûbî'* nin Emevî aleyhtarı bir müellif olarak bilinmesinden ötürü, bu aktarımın, ümmet içerisinde Emevî karşıtlığını beslemek için uydurduğu bir rivayet olduğu düşünülmektedir.¹¹²⁷

Öte yandan, Makdisî, amcasıyla yaşadığı bir diyalogda amcasının ona, “Halife Abdülmelik'in, Kamame (Kutsal Kabir Kilisesi) kubbesinin büyüklüğünü ve ihtişamını fark ederek, Müslümanların zihinlerini kamaştırmamasından endişe ederek, kayanın üzerine, şu anda orada görülen kubbeyi nasıl diktiği açık değil mi?” dediğini aktarmaktadır.¹¹²⁸ Aktarıma göre, Abdülmelik b. Mervân, Kubbetü's-sahre'yi, imparator Constantinus'un Hıristiyan Kudüs'ün en büyük mabedi olarak yaptırdığı Kutsal Kabir Kilisesi'nin ihtişamını gören Müslümanların zihinlerinin kamaşmaması için yaptırmıştır. Zira, kutsal kayanın üzerine inşa edilen bu yapının tam merkezinde 20 metre çapında ve 25 metre yüksekliğinde altın kaplamalı bir kubbe yer alırken, iç ve dış dekorasyonunda mozaikler, mermerler ve metal levhalar kullanılmıştır.

Makdisî'ye benzer şekilde, bir başka geç dönem kaynağı olan, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Vâsîti'nin 1019-1020'lerde yazdığı düşünülen *Fezâilü Beyti'l-Makdis* adlı meşhur eserinde, Kubbe'tüs Sahre'nin Abdülmelik dönemindeki inşa sürecini *Ya 'kûbî'* ve diğer yakın tarihli kaynaklardan farklı olarak aktarmakta ve hatta inşa edildikten hemen sonra oluşan Müslüman geleneklerden bahsetmektedir. İnşa süreciyle ilgili detaylı aktarımı şöyledir:

¹¹²⁵ Nebi Bozkurt, “Kubbetü's-sahre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 9 Mayıs, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kubbetus-sahre>.

¹¹²⁶ Avcı, “Kudüs”.

¹¹²⁷ Nebi Bozkurt, “Kubbetü's-sahre”.

¹¹²⁸ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, 120.

Abdölmelik, Beytü'l-makdis'teki kayanın (Muallak Taşı) üzerine bir kubbe ve mescid inşa etmeyi düşündüğünde Şam'dan Kudüs'e geldi. Tüm vilayetlerine ve şehirlerine mektuplar gönderdi ve orada şu ifadeler yer aldı: "Abdölmelik, Beytü'l-makdis'teki kayanın üzerine Müslümanları sıcak ve soğuktan koruyacak bir kubbe ve mescid inşa etmek istemektedir. Bu işi halkının görüşü olmadan yapmak istemedi. Bu sebeple herkes görüşünü bildirsın." Halktan gelen cevap mektuplarında şöyle yazıyordu: "Emirü'l Müminîn'in görüşü isabetlidir. Allah'tan, niyetlendiği bu mescidi ve Beytullah'ı inşa işini tamamlamasını dileriz. Bu işi onun eliyle gerçekleştirsin ve onu ve seleflerini yüceltsin." Bunun üzerine Abdölmelik, ülkesinin dört bir yanından ustaları topladı ve inşaata başlamadan önce kendisine kubbenin şekli ve özelliklerini tanımlamalarını istedi. Mescidin avlusunda bir alan ayırttı ve kayalığın doğu kısmına bir Beytü'l Mâl (hazine) binası inşa ettirdi; bu yapı, kayanın kenarının üzerindeydi ve içine hazineler dolduruldu. Recâ b. Hayve ve Yezîd b. Selâm'ı bu işin başına getirerek inşaat ve harcamaları onların sorumluluğuna verdi. Onlara, parayı gerektiği gibi harcamak değil, cömertçe dökmek suretiyle kullanmalarını emretti. İnşaata başladılar ve yapı kusursuz bir şekilde tamamlanana kadar çalıştılar. Bu noktadan sonra hiç kimsenin söylenecek sözü kalmadı. Şam'a yazdıkları mektupta şöyle dediler: "Allah, Emirü'l Müminîn'in emrettiği kubbe ve Mescid-i Aksâ inşasını tamamladı. Yapı bitmiş ve mükemmel hale gelmiştir. Emirü'l Müminîn'in harcanmasını istediği bütçeden 100.000 dinar artmıştır. Bu parayı dilediğiniz bir şekilde kullanabilirsiniz." Abdölmelik, onlara şu cevabı yazdı: "Bu mescidin inşasını üstlendiğiniz için bu parayı ikinize ödöl olarak verdim." Ancak onlar, şu cevabı verdiler: "Biz, eşlerimizin ziynetinden bile artırmayı uygun görürüz, kaldı ki kendi malımızdan. Bu parayı dilediğiniz yerde harcayın." Abdölmelik de şöyle yazdı: "Bu parayı eritip kubbenin üzerini kaplayın." Kubbenin üzeri öyle çok altınla kaplandı ki, insanlar ona gözlerini dikemez hale geldi. Kubbe için iki tür örtü hazırlanmıştı: biri keçeden, diğeri deri kaplamaydı. Kış geldiğinde, yağmur, rüzgar ve kardan korumak için bu örtüler kullanılırdı.¹¹²⁹

Vâsitî'nin, hadis usulüne benzer şekilde naklettiği ravileri sayarak bu rivayeti doğrudan Kudüs halkından aldığını özellikle belirtmesi önemlidir. Aktarıma göre, Kubbe'tüs Sahre'nin inşasının en temel sebebi, temizlenen ve alanı açılan sahrenin yani kutsal kayanın Müslümanlar tarafından ziyaret edilirken Müslümanların hava şartlarından korunması ve üzerinde namaz kılınmasının mümkün hale getirilmek istenmiş olmasıdır. Aktarımın bu kısmından Kubbetü's-sahre'nin mescidden çok bir ziyaretgâh olarak planlandığı sonucu çıkmakta; bahsi geçen mescid inşasının, ziyaret edilen mekandaki Müslümanlara namaz kılma olanağı tanıyan ikincil bir niyet olarak kastetildiği anlaşılmaktadır. Nitekim mescidlerde olduğu gibi ilerleyen dönemlerde burada da hem namaz kılınma hem de birtakım ilmî faaliyetler devam etmiştir. Moshe Gil de, "Haham Şimon Bar Yohai'nin Gizemleri" adlı eserde "İsmail soyundan çıkacak ikinci kral, Moriah Dağı'nı oyacak ve onu tamamen düzleştirerek, temel taş üzerinde secde edilen bir yer inşa edecek" dendiğini aktarmakta ancak eserin yazarının iki nesil sonra Abdölmelik'e ait bir başarıyı Ömer'e atfederek kesin olmayan bir anlatı sunduğunu

¹¹²⁹ Vâsitî, *Fezailü'l-beyti'l-makdis*, haz. Isaac Hasson, (Magness Press, January 1979), 81-84.

söylemektedir.¹¹³⁰ Bu anlatı tarihsel dönemlendirme olarak yanlış ve belki kaynak olarak güvenilir olmasa da, “taş üzerinde secde edilen bir yer” ifadesiyle, kayanın üzerindeki yapının namaz ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Nitekim, Vâsîî, aktarımının devamında şöyle demektedir:

Recâ b. Hayve ve Yezîd b. Selâm, kayanın etrafına tunç korkuluklar yerleştirmişti. Bu korkulukların ardında ipek perdeler asılıydı. Her pazartesi ve perşembe günü, safran dövülüp misk, amber ve gül suyu ile karıştırılır, gece boyunca bekletilirdi. Sabah olunca hizmetkârlar Süleyman b. Abdülmelik’in hamamına gider, yıkanır, temizlenir, sonra güzel kumaşlardan yapılmış yeni elbiseler giyerlerdi. Bellerine süslü kemerler bağlar, daha sonra bu hazırladıkları güzel kokulu karışımla kayanın her tarafını elleriyle sıvazlardı. Ulaşamadıkları yerleri ise ayaklarıyla çıkıp sıvazlardı. Sonra bu karışımlar kaldırılır, altın ve gümüşten yapılmış buhurdanlıklarla miskli tütsüler yakılırdı. Perdeler indirilir, kubbenin çevresinde dönerek buhur çevreye yayılırdı. Öyle ki bu koku rüzgarla birlikte pazaryerinin üst kısmına kadar ulaşırdı. Sonra bir münadi şöyle seslenirdi: “Ey insanlar! Kayalık ziyarete açılmıştır, namaz kılmak isteyen buyursun.” Halk akın akın gelir, çoğu en az iki rekât, kimisi dört rekât namaz kılardı. Dışarı çıkanların üzerlerinde o kokunun etkisi kalır, “Bu kişi kayanın içine girmiştir” denirdi. Ayak izleri suyla yıkanır, defne yapraklarıyla silinir ve mendillerle kurulanırdı...Ebû Bekir b. Hâris şöyle dedi: “Abdülmelik’in halifelîği boyunca, kubbeyi Medine’deki öd ağacı ve kurşunla aydınlatırdım...”¹¹³¹

Aktarımın devamına göre, bu yapıda namaz kılındığı ve bunun henüz Abdülmelik döneminde olduğu açıktır. Ancak aktarımın tamamında dikkat çeken unsur, kubbenin inşasının, hiçbir masraftan kaçınılmadan görkemli şekilde gerçekleştirilmek istenmiş olması ve bu ihtişamın yalnızca yapının mimarisiyle değil, çevresinde gelişen gelenekle de yansıtılmış ve güçlendirilmiş olmasıdır. Bu, Makdisî’nin aktarımında söylenen inşaa sebebiyle örtüşmektedir.

Benzer şekilde, Sıbt İbnü’l Cevzî, *Mirâtü’z-Zaman Fî Târihi’l-A’yân* adlı eserinde, kubbenin artan dinarların kullanılmasıyla oldukça görkemli şekilde altın olarak inşa ettirildiğini aktarmakta ve şöyle demektedir: “‘Şimdi şüphesiz Kubbet’üs-sahre açıldı. Kim bir ziyaret yapmak isterse gelsin.’ Böylece insanlar aceleyle sahreye geldiler, orada namaz kıldılar ve dışarı çıktılar. Kimin üzerinde buhur kokusu bulunursa, bu kişi bugün Sahre’den gelmiştir denildi.”¹¹³² Ardından tıpkı Vâsîî gibi, onun bahsettiği geleneklere benzer geleneklerden bahsederek, halkın yapıyı ziyaretiyle ilgili detaylı tasvirlerde bulunmaktadır.¹¹³³

¹¹³⁰ Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, 91.

¹¹³¹ Vâsîî, *Fezailü’l-beyti’l-makdis*, 85.

¹¹³² İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fî târihi’l-a’yân*, cilt 9 (Dârü’r-Risâle el-Âlemiyye), 42.

¹¹³³ İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân*, 42-43.

Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde, bu aktarımlarda Kubbetü's-sahre'nin inşasına ilişkin bahsi geçen, ziyaretgah, mescid ve ihtişamlı bir yapı kazandırma gayelerinin hiçbirisi birbiriyle çelişmemektedir. Yani kutsal kayanın üzerine inşa ettirilen böyle bir yapı, hem ziyaretgah hem cami olarak hizmet vermiş hem de görkemli ve masraflı inşasıyla, Müslüman Kudüs'ün Hristiyan Kudüs'ün karşısında ihtişamını yansıtmak istemiş olabilir. Buna göre, Hristiyan Kudüs'ün sembolü ve en kutsal alanı olan Kutsal Kabir Kilisesi'nin karşısına -kelimenin tam anlamıyla coğrafi olarak karşısında bulunan tapınak alanına-, ondan daha ihtişamlı şekilde Kubbetü's-sahre'nin inşası, Hristiyan Kudüs'ün karşısına, Müslüman Kudüs'ün inşa edildiği sonucunu vermektedir.

Nitekim, Kutsal Kabir Kilisesi, Hz. İsa'nın mezarının üzerine inşa edildiğine inanılırken, Kubbetü's-sahre, Müslümanlar için kutsal olan sahrenin üzerine inşa edilmiştir. Bu tıpkı, Kudüs'ün, Constantinus dönemdeki ihyasında, yeni Hristiyan Kudüs'ün, Yahudi Kudüs'ünün karşısında konumlandırılması ve kutsiyetinin “karşıtlıkla kurulan devamlılık”la inşa edilmesi gibidir. Zira, Kutsal Kabir Kilisesi'nin görkemli bir biçimde yaptırılmasıyla, tapınak alanı terk edilerek karşısında “yeni Kudüs” inşa edilmiş ve böylece şehir Yahudi kimliğinden bilinçli olarak ayrılmıştır. Aynı şekilde, bu defa açıkça, Kutsal Kabir Kilisesi'ne alternatif olarak ondan daha görkemli şekilde Kubbetü's-sahre'nin inşasıyla Müslüman Kudüs, Hristiyan Kudüs'ün tam karşısına konumlandırılmış ve kutsal Kudüs, tekrar Yahudi Kudüs'ün¹¹³⁴ ana merkezi olan mabed alanına kaymıştır.

Ancak bu durum şunu da göstermektedir ki: kutsallığın yüzyıllar içerisinde değişen ama tekrarlanan bu topografyası, Kudüs özelinde bahsi geçen karşıtlıkla birlikte devamlılığın da varlığının önemli bir işaretidir. Hem Hristiyanlık-Yahudilik ilişkisi hem de İslâm'ın kendisinden önceki her iki dinle paylaştığı ortak zemin, bu devamlılığın ana sebebidir. Denildiği gibi, Abdülmelik'in himayesinde inşa edilen Kubbetü's-sahre, Kudüs'e yalnızca görkemli bir mimari eser kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda İslâm'ın bu dinler arası kutsal şehirle olan açık ve güçlü bağını simgelemiştir: Yahudilik ve Hristiyanlık inanç dünyasının merkezinde yer alan Kudüs, bu yapı ile İslâm'ın da

¹¹³⁴ Literatürde Yahudi Kudüs'ü olarak bilinen tapınak alanı, daha önceki ayet ve hadis metinlerinde görüldüğü üzere, aslında İslâm Kudüs'ünün henüz kubbe inşa edilmeden dahi önceki ortak paydası ve kutsal alanıdır. Bu sebeple burada kullandığım Yahudi Kudüs'ü ifadesi, alanın yalnızca Yahudilere münhasır olması anlamında bir sınırlılık içermemektedir.

kutsal haritasında merkezi bir konuma yerleştirilmiştir.¹¹³⁵ Hatta, kubbenin üzerinde yer alan erken dönemli kelime-i tevhid, “Muhammed’ur Resulullah” ifadelerinin ve Kuran-ı Kerim’den birtakım ayetlerin¹¹³⁶ yazılı olmasının açıkça Hristiyanlık’tan ayrışmayı vurgulamakta olduğu ve Hristiyanlığın manevi başkenti olan Kudüs’e bir sahiplik iddiasında bulunulduğuna işaret ettiği düşünülmektedir.¹¹³⁷

İslâm mimarisinin ilk kubbeli yapılarından biri olarak kabul edilmekte olan Kubbetü’s-sahre’nin mimarisi, bölgedeki Roma dönemi kiliselerinden esinlendiği düşünülen, sekizgen bir planla¹¹³⁸ inşa edilmiştir. Bu süslemelerde, klasik İslâm sanatında olduğu üzere, insan veya hayvan figürlerine yer verilmemiş, aksine bitkisel motiflerle süslenmiştir. Makdisî de, Kubbetü’s-sahre’nin kendi yaşadığı yüzyıl olan X. yüzyıla gelindiğinde nasıl bir görünüme sahip olduğunu anlamamıza yardımcı olacak şöyle detaylı bir aktarımda bulunmaktadır:

Platformun ortasında, Sekizgen bir yapı üzerinde yükselen Kubbetü’s-sahre yer alır ve bu yapının dört kapısı vardır; her biri avludan çıkan merdiven basamaklarının birine bakar... Bunların hepsi altınla süslenmiştir ve her birini kapatan kapılar, ince işlenmiş desenlerle yapılmış güzel sedir ağacındandır. Bu kapılar, Halife Muktedir Billah’ın annesinin emriyle gönderilmiştir. Her bir kapının yanında, dış kısmı tunç işiyle süslenmiş mermer ve sedir ağacından yapılmış bir parmaklık vardır; parmaklıkta ayrıca kapılar da vardır, fakat bunlar süssüzdür. Yapının içinde, en güzel cilalı mermer sütunlardan oluşan üç eş merkezli sütun dizisi vardır ve üzerlerinde alçak bir tonoz bulunur. Bunların içinde, kayanın üstündeki merkezi salon yer alır; bu salon sekizgen değil, daireseldir ve yuvarlak kemerleri taşıyan cilalı mermer sütunlarla çevrilidir. Bunların üzerine inşa edilmiş ve göğe doğru yükselen, büyük açıklıkları olan bir kasnak bulunur; kasnağın üzerinde ise kubbe yer alır... Kubbe dışarıdan tamamen yaldızlı pirinç levhalarla kaplanmıştır; yapı, zemini, duvarları ve kasnak kısmı hem içten hem dıştan mermer ve mozaiklerle süslenmiştir; bunların tarzı, daha önce Şam’daki camiden söz ederken tarif ettiğimiz şekildedir... Şafak vakti, güneşin ışığı ilk olarak kubbeye vurduğunda ve kasnak ışığı yakaladığında; o zaman bu yapı hayranlık verici bir manzara arz eder ve tüm İslâm diyarında bunun eşi benzerini görmedim; putperest zamanlarda inşa edilmiş hiçbir yapının, bu Kubbetü’s-sahre kadar zarif bir şekilde onunla boy ölçüşebileceğini de işitmedim.¹¹³⁹

Makdisî’nin bu aktarımından anlaşıldığına göre, Kubbetü’s-sahre, ileriki yüzyıllarda devam eden imar planlarıyla daha da süslenerek büyütülmüş ve Müslüman

¹¹³⁵ Mourad, “Jerusalem in Early Islam”, 80.

¹¹³⁶ “Hz. Peygamber’e salavatla ilgili Ahzâb sûresinin 56. âyeti, İsrâ sûresinin 111. âyeti, İhlâs sûresi ve binanın yapımıyla ilgili kitabe, iç frizinde ise Hz. İsa’ya salât, teslîsi ve Hristiyan inancını reddeden Âl-i İmrân sûresinin 18-19, 51. ve Ahzâb sûresinin 56. âyetleriyle Ehl-i kitaba dinde aşırı gitmemelerini ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyler söylememelerini emreden Nisâ sûresinin 171-172. ayetleri yer almaktadır.”(Nebi Bozkurt, “Kubbetü’s-sahre”).

¹¹³⁷ Mourad, “Jerusalem in Early Islam”, 80.

¹¹³⁸ Makdisî, *Aḥsenü’t-tekâsîm*, 47.

¹¹³⁹ Makdisî, *Aḥsenü’t-tekâsîm*, 47.

topografyanın -hala olduğu gibi- eşsiz yapılarından biri olarak kabul edilmiştir. Zira, aktarım, en basit ifadeyle, Kudüs'e yapılan bu yapının yalnızca Abdülmelik b. Mervân'ın dönemine ait bir imar politikasından ibaret olmadığını, aksine, hem yapının hem sahrenin ve genel anlamda harem bölgesinin Abbasi döneminin 18. halifesi döneminde dahi hala kıymetli bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu süreç, Hristiyan Kudüs'ün oluşumu ve merkezileşmesinde imparator Constantinus'tan sonra da ihya ve inşa faaliyetlerine devam edilmesi süreciyle oldukça benzerdir. Yani ilk olarak, kutsal alan üzerinde halife Abdülmelik b. Mervân'ın imar ettiği Müslüman Kudüs, tıpkı Constantinus'tan sonra gelen iki önemli imparatorluk üyesi tarafından ihya edilen Hristiyan Kudüs gibi, ihya ve imar edilmeye devam edilmiş ve adım adım Müslüman kimliği güçlendirilmiştir. Nitekim özellikle "tüm İslâm diyarında bunun eşi benzerini görmedim; putperest zamanlarda inşa edilmiş hiçbir yapının, Kubbetü's-sahre kadar zarif bir şekilde onunla boy ölçüşebileceğini de işitmedim" vurgusundan, yapının inşasında güdülen ana sebeplerden birinin ilerleyen yüzyıllarda da önemli bir gaye olarak devam etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak yine de, Kubbetü's-sahre, tek başına bir yapıdan ibaret değildir. Bu yapı, denildiği gibi, ileride Mescid-i Aksâ'yı ve idari sarayı da içine alacak büyük çaplı bir İslâmî dönüşüm projesinin, -adeta Herod dönemine benzer büyüklükte bir imar hamlesinin- parçasıdır.¹¹⁴⁰ Hatta, Vâsitî, "tüm kapılar Abdülmelik'in halifeliği boyunca altın ve gümüşle süslenmişti"¹¹⁴¹ diyerek harem alanının kapılarının da Kubbetü's-sahre'ye benzer şekilde Abdülmelik b. Mervân tarafından görkemli şekilde yeniden inşa ettirildiğini aktarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Emevîler -özellikle de Abdülmelik-Kudüs'ün İslâmleştirilmesi sürecinde kelimenin tam anlamıyla mimar olmuştur ve bu çaba, Hristiyan Roma İmparatoru Constantinus'un Kudüs'ü Hristiyanlaştırma girişimiyle kıyaslanabilir düzeydedir.¹¹⁴² Nitekim, Constantinus'un yalnızca kiliselerle sınırlı kalmayan ihya faaliyetleriyle Hristiyan Kudüs'ün odak noktası kabir alanına kayarken, Kubbetü's-sahre'nin inşasıyla Kudüs'ün dini merkezi; ileride Mescid-i Aksâ'nın ve diğer yapıların inşasıyla da tüm idari merkezi mabed/harem alanına taşınmıştır.

¹¹⁴⁰ Mourad, "Jerusalem in Early Islam", 80.

¹¹⁴¹ Vâsitî, *Fezailu'l-beyti'l-makdis*, 84.

¹¹⁴² Mourad, "Jerusalem in Early Islam", 80.

2.3.2. Aksâ Camii'nin İnşası

Kubbetü's-sahre, her ne kadar harem bölgesinde inşa edilmiş ilk görkemli ve sembolik yapı olması hasebiyle Müslüman Kudüs'ün inşasının temel yapıtaşını oluştursa da, Kudüs'ün kutsallığını İslâm dünyasında perçinleyen asıl adımı, bu alana Aksâ Camii olarak bilinen daha büyük bir caminin inşası olmuştur.

Hiz. Peygamber'in Miraç yolculuğu sırasında, Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu alanın tamamen boş olmadığı, çevresini saran dış duvarların harabe halinde mevcut olduğu bilinmektedir. Kudüs'ün fethiyle birlikte, şehrin Müslümanlaştırılması amacıyla, bu kutsal alan, Hiz. Ömer tarafından temizlettirilmiş ve üstüne ilk mescit inşa ettirilmiştir. Yalnızca Kudüs'ün Müslümanlaşması için değil, Müslümanların günlük namaz ihtiyacına da güvenli bir cevap vermeyi amaçlayan bu yapının bulunduğu Beytülmakdis alanı, Muaviye döneminde eklenen Zincirli Kubbe ile ihya edilmiştir. Halife Abdülmelik b. Mervân döneminde düzenlenen ve üzerine Kubbetü's-sahre inşa ettirilen bu alan, Velid b. Abdülmelik döneminde çok daha büyük bir forma kavuşturulmuştur.

Daha önce, Mescid-i Aksâ'nın "uzaktaki mescid" anlamında, Beytülmakdis ismiyle anılan Süleyman Mabedi'nin bulunduğu alana karşılık geldiğinden bahsetmiştim. Halife Velîd b. Abdülmelik (26-86/672-705) dönemine gelindiğinde, Mescid-i Aksâ alanı üzerinde yer alan ve Hiz. Ömer tarafından yaptırılan ilk mescit büyütülerek üzerine yeni bir cami inşa edilmiştir. Bu cami, Türkçe'de "Kıble Mescidi" olarak da bilinen Aksâ Camii'dir.¹¹⁴³ İnşasına ilişkin ne yazık ki yeterli kaynak bulunmamaktadır. Bu yapıdan ilk kez bahseden Müslüman kaynak olan Makdisî şöyle aktarmaktadır:

Aksâ Camii avlusunun kuzey tarafında revaklar (sütunlu galeriler) bulunmamaktadır. Caminin ana yapısı, alanın doğu duvarına kadar uzanmaz; buradaki inşaatın hiçbir zaman tamamlanmadığı söylenir. Bu duruma dair iki açıklama aktarılmaktadır. Birincisi, Halife Ömer'in, Müslümanlar için namazgâh olarak alanın batı kısmına bir yapı inşa edilmesini emretmiş olmasıdır. Bu nedenle, onun emrine aykırı düşmemek için doğu tarafındaki bu alan boş bırakılmıştır. İkinci açıklamaya göre ise cami binasının ana gövdesi, güneydoğu köşesine kadar uzatılamamıştır; zira bu durumda caminin sonundaki mihrap, Kubbe'nin altındaki Kaya'nın tam karşısına denk gelmeyecek ve bu durum Müslümanlar açısından uygun görülmecekti. Ancak hakikati yalnızca Allah bilir.¹¹⁴⁴

¹¹⁴³ Bu yapı, Mescid-i Aksâ alanının tamamını değil, içerisinde müstakil bir yapı olan camiiyi kastettiği için Mescid-i Aksâ olarak değil, Aksâ Camii olarak anılmıştır. Zira, Mescid-i Aksâ, Aksâ Camii, Kubbet'üs-sahre ve diğer erken yapıları içine alan Beytülmakdis alanının tamamıdır.

¹¹⁴⁴ Makdisî, *Aḥsenü't-tekâşim*, 47-8.

Ardından Makdisî, caminin hizmetinin, “özel olarak görevlendirilmiş kişiler” tarafından yürütüldüğünü ve bu hizmet sisteminin Halife Abdülmelik tarafından kurulduğunu söylemektedir. Makdisî’nin aktarımına göre, bu cami, Hz. Ömer’in yaptırdığı ve Kubbet’üs-sahre’den ayrı olan bir yapıdır ve Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından yaptırılmıştır. Rosen-Ayalon, Makdisî’nin bu aktarımını “Halife Abdülmelik 685 ile 691 yılları arasında Kubbet’üs-sahre’yi inşa ettiğinde, Aksâ Camii ile üst platforma inşa ettiği görkemli yapı arasındaki mimari uyum eksikliğinden rahatsız olmuş olmalı” diyerek yorumlamakta çünkü, iki yapının da aynı eksenle hizalanacak şekilde yeniden inşa edildiğini belirtmektedir.¹¹⁴⁵

Al-Ratrout ise, Velîd’in yönetimi sırasında yerel bir vali ile Mısır valisi arasında yapılan Yunanca yazışmalardan oluşan Mısır’daki Aphrodito’dan gelen bazı papirüs belgelerinin, “Kudüs’teki camide çalışan işçilerin masraflarından söz ettiğini ve bir belgede “Kudüs camisindeki işçilerin iâşesinin sağlanması” gerektiği belirtilirken, başka bir belgede “Kudüs camisinde çalışan işçilerin yağ ve tuz masrafları... on iki ay süreyle çalışan üç kişi” gibi ayrıntılara yer verildiğinden bahsetmektedir.¹¹⁴⁶ Gil de bu papirüslerin, içinde listelenen tarihlerden anlaşıldığı kadarıyla, 706’dan 717’ye ait olduğu; dolayısıyla caminin inşasının hem Velîd döneminde hem de Ekim 705’te ölen Abdülmelik döneminde başlamış olmasının olası olacağını söylemektedir.¹¹⁴⁷ Zira birçok tadilata rağmen temelde inşa edildiği gibi korunan ve eski yazıtların çoğu bozulmadan kalmış olan Kubbet’üs-sahre’nin aksine, Aksâ Camii’nde birçok değişiklik yapılmış ve bize erken tarihi hakkında bilgi verebilecek hiçbir şey kalmamıştır.¹¹⁴⁸ Ancak, Al-Ratrout’a göre, bu belgelerde “Kudüs Camii” ve “*Dârü’l-Îmâre*” (Yönetim Sarayı) gibi yapılardan söz edilirken Kubbetü’s-sahre’nin hiç anılmaması, söz konusu yapının, belgelerin yazıldığı tarihe kadar zaten tamamlanmış olduğunu düşündürmektedir. Bu durumda, hem Velîd döneminde çalıştığı belirtilen çok az sayıdaki işçiden hem de “Kudüs Camii” gibi bir yapıdan söz edilmesinden anlaşılan odur ki, inşa süreci, tamamen Velîd döneminde üstlenilmemiş, Abdülmelik tarafından başlatılıp oğlu Velîd döneminde tamamlanmıştır.¹¹⁴⁹ Rosen-Ayalon da, edebi kaynakların analizinin, Abdülmelik’in, oğlu Velîd tarafından tamamlanan projenin asıl kurucusu olduğunu gösterdiğini ve yapının

¹¹⁴⁵ Myriam Rosen-Ayalon, *Islamic Art and Archaeology in Palestine* (Routledge, 2006), 34.

¹¹⁴⁶ Haithem Fathi Al-Ratrout, “*The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque in Islamic Jerusalem in the Early Islamic Period: Sacred Architecture in the Shape of the “Holy”*” (Doktora Tezi, University of Strathclyde, 2002), 423.

¹¹⁴⁷ Moshe Gil, *A History of Palestine*, 95.

¹¹⁴⁸ Gil, *A History of Palestine*, 100.

¹¹⁴⁹ Al-Ratrout, “*The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque*”, 423.

oyma ahşap, mozaik ve mermerle dekore edilerek hacı Arculfus'un daha önce tarif ettiği caminin aksine, Kubbet'üs-sahre'yi her açıdan tamamlayabilecek bir kıymette olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁵⁰

Açıkçası, Aksâ Cami yaptırılırken, Hz. Ömer'den kalan yapının görünümünün ne kadar değiştirildiği ve caminin erken Emevîler döneminde nasıl bir görünüme sahip olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Zira, kaynaklar, caminin erken İslâm dönemindeki görünüşüne veya mimarisine ilişkin herhangi bir açıklamadan bahsetmemektedir. Yapının, uğradığı depremlerden sonra kaydedilen en erken yeniden inşası, Abbasi halifesi Mehdi'nin (ö. 1315/1897) dönemi ile ilgilidir. Gil, Abdülmelik ve oğullarının, böylece, tapınak dağıtı, Mekke'ye doğru yola çıkan Müslüman dünyasından binlerce ziyaretçiye çeken bir mıknaatısa dönüştürdüğünü ve giderek kendi ivmesini üreten kutsallaştırma sürecinin bu dönemde başladığını ifade etmektedir.¹¹⁵¹

Bu yapıya, Ömer Mescidi isimlendirmesinden başlayarak, *el-Câmi*, *el-Muğattâ* (örtülü bina), *el-Maksûf* (Çatılı bina), Cuma Mescidi, Cami, Beytülmakdis, el-Aksâ Camii ve Kible Mescidi'ne kadar çok sayıda isim verilmiştir.¹¹⁵² Ancak geç bir dönemde yapı, tüm mekan için harem isminin verilmesinden sonra Mescid-i Aksâ olarak anılmaya başlanmıştır.¹¹⁵³ Dolayısıyla ilerleyen Müslüman kaynaklarda “*el-Mescidü'l-Aksâ*” teriminin hem cami binası hem de tüm kutsal alan (avlu) anlamında kullanılması bazı karışıklıklara yol açmış;¹¹⁵⁴ bu da ileriki dönem kaynaklarındaki bazı aktarımların camiye mi yoksa alana mı işaret ettiğine yönelik birtakım belirsizliklere neden olmuştur.

Yaklaşık 91/710 yılında tamamlanan Aksâ Camii'nin yanı sıra, Velîd, caminin yanında iki sarayın inşasını da emretmiştir. Nitekim arkeolojik verilerde yapıların yanında tamamlanmamış iki başka yapının izlerine de rastlanmıştır. Ayrıca, Elad, Aphrodito papiruslarından bir papirüsün, sarayın inşaatında çalışan işçilerden ve zanaatkarlardan bahsederken başka bir papirüsün, Mısır'dan bir işçinin, Kudüs'te yeni inşa edilen binaya 12 ay boyunca gönderildiğinden bahsettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu papirüsler, Aksâ Cami'nin dışında iki diğer yapının daha inşaatının varlığına delil kabul edilmektedir: birisi halife sarayı, bir diğeri halifeye ait bir başka

¹¹⁵⁰ Rosen-Ayalon, *Islamic Art and Archaeology in Palestine*, 34.

¹¹⁵¹ Moshe Gil, *A History of Palestine*, 634-1099, 96.

¹¹⁵² Halid Üveysi, “Kible Mescidi/Ömer Mescidi,” *İslam Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlasi.org/kible-mescidiomer-mescidi/7372>.

¹¹⁵³ Üveysi, “Kible Mescidi/Ömer Mescidi”.

¹¹⁵⁴ Al-Ratrout, “The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque in Islamic Jerusalem in the Early Islamic Period: Sacred Architecture in the Shape of the “Holy””, 423.

binadır.¹¹⁵⁵ Birinci saray caminin güneyindeki duvarlar üzerinde inşa edilmişken, ikinci saray, ana sarayın batısında yer almaktadır. Bu ikinci sarayın muhtemelen bir vali konağı olarak planlandığı ifade edilmektedir.¹¹⁵⁶

Nihayetinde, Mourad'ın dediği gibi, Emevîlerin, harem, bitişiğindeki saraylar ve idarî yapıları inşa etmek için yürüttükleri bu büyük ölçekli proje, hanedanın Kudüs'e verdiği önemi ve onların himayesiyle Kudüs'ün İslâm'daki dinî statüsünün nasıl dönüştüğünü göstermektedir.¹¹⁵⁷ Zira, eski tapınak bölgesi dini olarak yeni İslâm yönetiminin bölgedeki merkezi ve Müslüman Kudüs'ün kalbi haline gelmiştir.

Bununla birlikte Kudüs, en başta ifade ettiğim gibi siyasi bir meşruiyet kaynağı olarak da görülmüşse de, hiçbir zaman idarî bir başkent olmamıştır. Roma döneminde, Kudüs'ün Caesarea eyaletinin bir parçası olma statüsü idarî anlamda erken İslâm döneminde de devam etmiştir. Ancak, Müslümanların bölgesel idaresi, eskiden *Palaestina Prima*'nın başkenti olan Caesarea'dan değil, yeni isimlendirmesiyle *Cund Filistin* bölgesinin başkenti olan Remle şehrinden gerçekleşmiştir. “Ordu, askerî birlik” anlamlarına gelen *cund* (çoğulu: *ecnâd*), terim anlamıyla daha çok erken dönem İslâm tarihinde Şam bölgesindeki (Suriye, Ürdün, Filistin, Lübnan ve Türkiye'nin güney sınırlarının bir kısmını içine alan bölgede) askerî-idarî bölgeleri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹¹⁵⁸ Gil, Süleyman b. Abdülmelik'in (55-99/674-717), *Cund Filistin* valisi olduğu dönemdeki kalışına ilişkin geleneğin, bize, bölgenin işlerinin ilk başta Kudüs'te ele alındığını öğrettiğini ifade etmektedir. Ancak yine Gil'e göre, Kudüs, gayrimüslim çevrenin fazlalığının Müslüman idaresi için uygun olmadığı ve öte yandan, Müslümanların kıyı yollarına hakim olma isteğinden ötürü Remle'nin temellerinin atılmasına ve idari merkez yapılmasına karar verildiğini söylemektedir.¹¹⁵⁹ Bu konuda, müstakil bir kitap bölümü yazan Avni ise, sadece 50 km uzaklıkta olmalarına rağmen, iki şehrin iki farklı varlığı temsil ettiğini ifade ederek; Roma dönemindeki Kudüs ve Sezariye ayrımı ile kutsal ve dünyevi arasındaki işlevlerin net bir şekilde bölünmesinin Erken İslâm Kudüs ve Remle arasındaki ilişki de geçerli olduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁵ Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, 26.

¹¹⁵⁶ Mourad, “Jerusalem in Early Islam”, 83.

¹¹⁵⁷ Mourad, “Jerusalem in Early Islam”, 83.

¹¹⁵⁸ Halil İbrahim Yılmaz, “İslâm'ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu Ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (2020): 80-114.

¹¹⁵⁹ Gil, *A History of Palestine*, 105.

¹¹⁶⁰ Avni, “A Tale of Two Cities”, 107.

İslâmi idarenin eyaleti olan *Cund Filistin*'in başkentinin, İslâm'daki tüm kutsiyetine rağmen Kudüs olarak değil, Remle olarak belirlenmesi hatta Remle'nin bu sebeple inşa edilen bir şehir olması oldukça dikkat çekicidir. Ancak idari merkezin dini merkezle aynı dinamiklere sahip olmamasından ötürü ayrı tutulması oldukça anlaşılırdır. Yine de, bunun sebeplerini detaylı olarak irdelemeye gerek kalmaksızın, bu çalışmanın konusu itibarıyla burada önemli olan, Kudüs'ün idari bir başkent olmamasına rağmen Kubbet'üs-sahre, Aksâ Camii ve diğer inşaatlarla şehre mimari yatırımlar yapılmış olması ve şehrin en kutsal alanında Müslüman kimliğinin somutlaştırılmasıdır. Bu bağlamda, erken İslâm döneminde Kudüs, Emevî sarayları gibi yapılar içerse de, tıpkı Constantinus sonrası Roma döneminde olduğu gibi, sahip olduğu Kubbet'üs-sahre ve Aksâ Cami gibi yapılarla, eyaletin politik merkezi olarak değil; dini merkezi olarak yükselme göstermiştir.

Müslüman Kudüs buraya kadar görülen imar faaliyetleri ile, eski Yahudi Kudüs'ünün üzerinde yükselirken, Hristiyan Kudüs, şehrin batı kısmında Kutsal Kabir Kilisesi'nin etrafında yaşamaya devam etmiştir. Bu bağlamda, Roma Kudüs'ü, iki anıtsal kilise olan Kutsal Kabir Kilisesi ve Nea (Yeni) Kilisesi ile özdeşleştirilmişken¹¹⁶¹, erken İslâm dönemi Kudüs'ü de Kubbet'üs-sahre ve Aksâ Camii'nin anıtsal yapılarıyla işaretlenmiştir.¹¹⁶² Hatta, Grabar, Kubbet'üs-sahre'nin, şehrin dini merkezi olan Kutsal Kabir Kilisesi'ne meydan okumak için inşa ettirildiğini ve daha güneydeki Aksâ Camii'nin de, Kudüs'teki en büyük Hristiyan binası olan Nea Kilisesi'ne bakan anıtsal bir cami olarak inşa edildiğini; dolayısıyla bu iki anıtsal bina çifti arasındaki gerginlik ve rekabetin şehrin yeni silüetinde açıkça görülebildiğini ifade etmektedir.¹¹⁶³ Fiziksel anlamda böyle bir karşıtlık belirgin şekilde var olsa da, şehrin yalnızca mimari yapılarına bakarak bunu rekabet ve gerginlik olarak yorumlamak doğru bir çıkarım değildir. Gerginlik ve rekabetten ziyade, Avni'nin dediği gibi, bu inşalarla, Kudüs'ün eski Roma'nın kentsel düzenini koruyarak çok kültürlü bir hale geldiği ve harem çevresinde yeni bir İslâm merkezi oluşturularak şehrin yavaş ve kademeli bir dönüşüm geçirdiğini¹¹⁶⁴ savunmak daha makuldür.

¹¹⁶¹ VI. yüzyıl ve sonrasındaki hacı kayıtlarında bir hac rotası olarak -bir kayıt dışında- bahsi geçmemiş olsa da, Madaba haritasında ikinci büyük yapı olarak tasvir edilen Nea Kilisesi, Kutsal Kabir Kilisesi ile birlikte Roma Kudüs'ünün silüetine hakim olan ikinci anıtsal kilise olarak kabul edilmektedir.

¹¹⁶² Avni, "A Tale of Two Cities," 113.

¹¹⁶³ Grabar, *The Shape of the Holy*, 160-73.

¹¹⁶⁴ Avni, "A Tale of Two Cities," 107.

Ayrıca, her ne kadar Müslüman Kudüs -tıpkı daha önce Yahudi-Hıristiyan Kudüs ilişkisinde olduğu gibi- Hıristiyan Kudüs'ün kelimenin tam anlamıyla karşısında konumlandırılmış olsa da; bu konumlandırma Hıristiyan Kudüs'ü, Yahudi Kudüs'ü gibi görünür olmaktan tamamen çıkarmamıştır. Hatta Avni'nin dediği gibi, aksine, Kudüs, bu yapıların inşasından sonra bile kentsel sınırlarını koruyarak, dini kurumlarını ve pratiklerini devam ettiren Hıristiyanların hakim olduğu; gelişen bir toplum oluşturmuştur.¹¹⁶⁵ Yine de bu sonuca daha net varabilmek için, Kubbet'üs-sahre, Aksâ Camii ve diğer yapıların inşasından sonraki süreçte Kudüs'teki Hıristiyan hac ve manastır faaliyetlerinin durumunu incelemek gerekmektedir.

2.3.3. Hıristiyan Hac ve Manastır Faaliyetleri

Buraya kadar İslâm döneminde görülen inşa faaliyetlerinden sonra, Kudüs ve çevresindeki önemli Hıristiyan mimari yapılarındaki ibadet pratiklerini ve hac ve manastır hareketliliğini yakından incelemek, Kudüs'ün, tüm bu adımlarla Müslüman bir şehir olarak yükselişinin mevcut Hıristiyan kimliğine olan etkisini görmemiz açısından önemlidir. Aslında hac ve manastır faaliyetlerini incelemek, diğer taraftan bize Hıristiyan ibadet pratiklerinin Hıristiyan Kudüs'ün önemli kiliselerinde ne kadar devam ettiği ile ilgili de bilgiler verecektir. Dolayısıyla bu kısımda ilgilendiğimiz ana soru şudur: Hıristiyan Kudüs'ün kutsallığının en önemli dinamiği olan hac ve manastır faaliyetleri, Velîd döneminin ardından yalnızca Müslüman bir şehir olarak değil, Müslüman dünyanın dini merkezlerinden biri olarak yükselen Kudüs'te ne ölçüde devam etmiştir?

2.3.3.1. Hıristiyan Hac Faaliyetleri

Emevîlerden önce ama fetihten sonraki ilk süreçte Kudüs'e gelen tek kayıtlı hacı olan Arculfus'un verdiği bilgilere ve yaptığı detaylı tasvirlerle dayanarak, Kudüs'teki litürjik ve hac pratiklerinin, İslâm öncesi dönem olan bir önceki yüzyılla neredeyse tamamen aynı olduğu sonucuna varmıştık. 670'lerdeki Arculfus'un ziyareti, Kudüs'ün fetihten sonraki süreçte temel kaynak olması hasebiyle ne kadar önemliyse, Aziz Willibald'ın ve Keşiş Epiphanius'un Kudüs ziyareti de, Kudüs'ün Kubbet'üs-sahre ve Aksâ Camii'nin inşasıyla Müslüman bir şehir olarak yükselişinden sonraki ilk kayıtlar olması hasebiyle önemlidir. Her iki hacının ziyaretinde düştüğü kayıtlar da, bu önemli

¹¹⁶⁵ Avni, "A Tale of Two Cities," 107.

dönüm noktalarının ardından Kudüs'ün kutsal kimliğini ve Hristiyan topografyasının ne kadar korunduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Willibald'ın 754'teki Kudüs ziyaretine ilişkin şöyle aktarılmaktadır:

Oradan Kudüs'e geldiler, Rab'bimizin kutsal çarmıhının bulunduğu yere. Şu anda orada bir kilise vardır ve bu yer "Golgota" olarak bilinir. Burası eskiden Kudüs'ün dışındaydı; fakat Helena, çarmıhı bulduğunda, o yeri Kudüs şehri sınırları içine alacak şekilde düzenledi. Ve şimdi, kilisenin doğu kanadının dışındaki duvarın yanında, Rab'bimizin kutsal çarmıhını ve O'nunla birlikte çarmıha gerilenleri anmak için üç adet tahta çarmıh dikili durmaktadır. Bu çarmıhlar artık kilisenin içinde değil, dışarıda, kilisenin çatısının saçaklarının altındadır. O bölgede, Rab'bimizin mezarının bulunduğu bahçe de yer alır...Şimdi, mezarın tepe noktasında bir haç bulunmaktadır ve üzerine muhteşem bir yapı inşa edilmiştir. Mezar kayasının doğu tarafında ise insanlar dua etmek üzere içeri girebilsin diye bir kapı yapılmıştır. Mezarın içinde, Rab'bimizin bedeninin yatırıldığı bir yatak (taştan sedir) vardır. Bu yatakta gece gündüz yanmakta olan on beş altın kandil durur...Ve mezarın kapısının önünde, melek tarafından mezarın kapısından yuvarlanan taşın benzeri olacak şekilde yontulmuş büyük bir taş yatmaktadır.¹¹⁶⁶

Ardından sırasıyla, "Kutsal Sion" adı verilen kiliseye gittiğini, Yehoşafat Vadisi'ne ve oradaki Kutsal Meryem'in Kilisesi'ne ve Yükseliş Kilisesi'ne uğradığını aktarmaktadır.¹¹⁶⁷ İlginç şekilde aktarım harem bölgesindeki Müslüman yapılardan hiçbir bahis açmamaktadır.

Keşiş Epiphanius'un (VIII/IX. yüzyıl) Kudüs ziyaretine ilişkin aktarımı ise, yalnızca Müslüman Kudüs'ü yok saymakla kalmamakta; yeni Müslüman topografyayı tamamen Yahudi-Hristiyan geçmişiyle anmaktadır. Aktarımına, kutsal kabir alanı ile başlayan hacı, şöyle aktarmaktadır:

Kutsal Şehir'in ortasında Rabbin Kutsal Kabri bulunur, ve Kabrin yakınında Kafatası Yeri vardır. Mesih burada çarmıha gerildi. Yüksekliği otuz iki basamaktır. Ve Çarmıha Geriliş'in altında, Âdem'in Kabri olan bir kilise vardır. Bu yapıların arasında Yusuf'un bahçesi yer alır ve bahçenin kuzeyinde, Mesih'in ve Barabba'nın hapsedildiği nöbetçi odası vardır. Nöbetçi odasıyla Çarmıha Geriliş yeri arasında, Aziz Constantinus kapısı bulunur. Üç haç burada bulunmuştur. Kapının üstünde, Mesih'in sirke ve öd içtiği kadeh saklanır. Bu kadeh, zümrüt gibi açık bir şekilde işlenmiş bir şarap kadehine benzer. Aynı yerde Mesih'in havarilerinin ayaklarını yıkadığı leğen de bulunur. Mermerden yapılmıştır. Mızrak, Sünger ve Kamış da burada saklanır; ayrıca Havarî Petrus'un gökte gördüğü temiz keten bezi gibi temiz bir keten bez de burada tutulur.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ Willibald, *Hodoeporicon*, trc. W. R. Canon Brownlow, *The Hodoeporicon of Saint Willibald* (Palestine Pilgrims' Society, 1895), 19-20.

¹¹⁶⁷ Willibald, *Hodoeporicon*, 20.

¹¹⁶⁸ Wilkonson, "Jerusalem Pilgrims Before the Crusades", 117.

Aktarımın buraya kadar olan kısmı, büyük çoğunlukla daha önceki aktarımlarla benzerlik gösterse de, rölikler itibariyle onlara göre daha detaylıdır. Ardından, “yakınında Patrikhane vardır. Patrikhane’nin altında tahtsız bir kilise vardır; bu kiliseye, Arap istilası zamanındaki sinod tarafından bir taht verilmesi düşünülmüştü” diyerek, patrikhanenin erken İslâm dönemindeki varlığını ifade etmektedir.¹¹⁶⁹

Ancak aktarımın en dikkat çekici kısmı, hacının bahsettiği şu detaydır: “Sol tarafta Yusuf’un evi vardır...Bu yapıların doğusunda, beş bölmeli koyun havuzu vardır (sözde beş sundurma). Yakınında en kutsal yer olan Kutsallar Kutsalı bulunur; burada Zekeriya’nın kanı donmuş, asılı kaya ve Süleyman Tapınağı ile ona ait özel duvar yer alır.”¹¹⁷⁰ Daha önce hiçbir hacının bu şekilde bahsetmediği, ve hatta IV. yüzyılın sonlarından itibaren tamamen terk edilen tapınak bölgesinden, Eski Ahit’teki en kutsal mekan olarak görülen “kutsalların kutsalı” olarak tekrar bahsedilmesi ve asılı kaya ve Süleyman Tapınağı gibi Yahudi kutsallarının açıkça anılması oldukça ilginçtir. Ayrıca “Zekeriya’nın kanının donmuş olması” ifadesi, İncil’de geçen bir anlatıya¹¹⁷¹ bir göndermedir ve bu gönderme, Yahudi kutsallarını kendi şehitlik anlayışıyla özdeşleştirdiğini göstermek için olmalıdır. Yani, daha önce pek bahsi geçmediği üzere, burada Kudüs, artık sadece İsa’nın değil, Eski Ahit şehitlerinin de “kutsal kanının aktığı yer” olarak sunulmaktadır. Bu açıdan pasaj, Hristiyan hafızasında Yahudi geleneğe ait alanların yeniden anlam kazanmakta olduğuna işaret ediyor gibi görünse de, aslında şehrin Müslüman kimliğinin bir sembolü olan alanın Hristiyanlar tarafından tanınmadığını göstermeye çalışmakta gibi durmaktadır. Özellikle, tapınak/harem alanı üzerine inşa edilmiş görkemli Müslüman yapılara hiç değinmeden, alandan yalnızca Yahudi geçmişiyle bahsetmesi, bölgenin ve dolayısıyla şehrin Müslüman kimliğini bilinçli bir reddediş gibi görünmektedir. Asılı kaya denilen sahrenin de mevcut Müslüman anlayışa değil, Yahudi geleneğe referansla bahsi bunu teyit etmektedir. Epiphanius’un bu detayı özellikle aktarması ise, kutsal mekanların, kimlik mücadelelerinin ana belirleyicisi olduğunu gösterme açısından son derece anlamlıdır.

Aktarımının devamında şöyle denilmektedir:

Kutsal Şehir’in batı kapısında Davut Kulesi yer alır. Kulenin sağında, Pavement (Zemin) adı verilen küçük bir kilise vardır; burada Yahuda, Rab’bi ele vermiştir. Pavement’in sağında Tanrının Evi olan Kutsal Sion

¹¹⁶⁹ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 117

¹¹⁷⁰ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 117.

¹¹⁷¹ Matta 23:35

vardır...Aynı kapının sağında ise Cehennem'in duman çıkış deliği vardır ve yakınında Mesih'in kırbaçlandığı taş yer alır. Kutsal sunağın kapılarında, Mesih'in ayak izleri bulunur; burada Pontius Pilatus tarafından yargılanırken durmuştur. Sunakta sağ tarafta, Mesih'in Havarileriyle son yemeği yediği Üst Oda vardır...Kutsal Sion'un apsisinde (veya Praetorium'un) dört sütunlu küçük bir yapı vardır...Aynı yerde Pilatus'un sarayı ve Annas, Kayafas ve Sezar'ın sarayları da bulunur. Şehrin dışında, sağ tarafta, surlara yakın bir kilise vardır; Petrus burada dışarı çıkıp acı acı ağlamıştır. Kilisenin sağında, yaklaşık üç ok atımı mesafede, Siloam Havuzu bulunur; burada kör adam yıkanmış ve tekrar görmeye başlamıştır. Havuzun sağında Çömlekçi Tarlası vardır; burası Mesih'in değeri olan gümüş parçalarının ödendiği yerdir. Hâlâ cesetler buraya gömülmektedir...¹¹⁷²

Epiphanius'un kaydının bu kısmında geçen rota ve yer isimleri, genel olarak Kudüs'ün kutsal mekanlarına dair bilinen daha önceki hacı kayıtlarıyla örtüşmekle birlikte, bazı yönlerden önceki hacı aktarımlarından ayrılarak farklı bir hafıza düzenlemesine işaret etmektedir. Örneğin, “Yahuda'nın Rabbi ele verdiği küçük bir kilise” olarak tanımlanması önceki hacı metinlerinde yer almamaktadır. Genellikle Yahuda'nın ihaneti Getsemani'de anılmaktadır. “Pavement” (taş zemin), ise Pilatus'un Hz. İsa'yı yargıladığı yer olarak kabul edildiği yere atıfta bulunmaktadır. “Cehennem'in duman deliği”, “Çömlekçi Tarlası” ve “kırbaç taşı” gibi detaylar Hristiyan geleneğine dahil olsa da, yine daha erken kayıtlarda açıkça geçmemektedir.

Ardından, Getsemani, Zeytindağı'ndaki Meryem Kilisesi ve mezarı, Yehoşahat Vadisi, Lazarus'un mezarı ve Beytanya köyünden de kısaca bahseden hacı, Yükseliş Kilisesi ile ilgili olarak şöyle demektedir:

Sütunlar bir daire şeklinde durur ve ortada bir sunak vardır, dışarıda sütunlu mermer bir peristil vardır. Sütunların doğusunda, çok uzakta olmayan bir yerde bir apsis vardır ve orada Patrik'in Yükseliş Bayramı günü ayini gerçekleştirdiği bir sunak vardır. Oradan yaklaşık bir mil daha ileride, Mesih'in tay üzerinde oturduğu yer vardır. Orada her yıl bir dalını kesip bedelini ödedikleri bir zeytin ağacı vardır ve Palmiye Günü'nde geçit töreniyle Kudüs şehrine girerler.¹¹⁷³

Bu pasajda, ilk kez böyle bir ayinden bahsedilerek bizzat Kudüs patriğinin Zeytindağı'nda yükseliş bayramı ayinini ve diğer ayinleri gerçekleştirdiğini söylemesi, bu litürjik kültlere erken İslâm döneminde devam edildiğinin veya belki de yeni adetlerin geliştiğinin bir başka göstergesidir. Reynolds'ın dediği gibi “halifelik otoriteleri tarafından Hristiyan kültlerine yönelik sürekli bir baskının kanıtının bulunmaması ve

¹¹⁷² Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 119.

¹¹⁷³ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades”, 120.

sekizinci yüzyılın ortalarına kadar Hristiyan yaşamı ve himaye ağlarının istikrarını koruması, Arap fethinin bu manzaranın seyrini belirlemede bugün kabul edilenden daha az etkili olduğunu ortaya koymaktadır.”¹¹⁷⁴

Ancak, Willibald, 754'teki ziyaretinde tapınak/harem alanını tamamen yok sayarken, Epiphanius'un bu alanı bilinçli bir şekilde Yahudi topografyasına dahil etmesi, hem genel anlamda Müslümanların Kudüs'teki hakimiyetine hem de Müslümanların inşa faaliyetleri ile tapınak bölgesini kendi kutsallarına dahil etmesine verilen bir Hristiyan tepki olarak yorumlanabilir.

Sonuç olarak, 670'lerde Kudüs'e gelen Arculfus'tan sonra ilk kez Müslüman Kudüs'e 754'te gelen Aziz Willibald'ın ve (VIII./erken IX. yüzyıl) keşiş Epiphanius'un hac kayıtları birbirlerinin ve kendilerinden daha önceki hacı kayıtlarının aktarımlarıyla genel anlamda uyumluluk göstermektedir. Bazı ortak olmayan şekilde geçen litürjik ve rölik kültleri hariç tutulduğunda, Kudüs'ün Hristiyan topografyasını şekillendiren ana unsur ve yapılarının, fetihten sonraki tüm Hristiyan tüm hacılar tarafından ortak olarak ziyaret edilmiş ve kayıtlara düşülmüş olduğu görülmektedir. Hacı kayıtlarındaki birbirilerini az çok tekrar eden bu aktarımlar, Roma dönemindeki hac kayıtlarında geçen Sofya Kilisesi, Nea Meryem Kilisesi gibi sonradan inşa edilen düşünülen yapılardan bahsetmiyor olsalar da, Constantinus tarafından inşa ettirilen dünyevi Hristiyan Kudüs'ü hala canlı bir şekilde tasvir etmektedirler. Bu ortak kutsal topografya, Kutsal Kabir Kilisesi başta olmak üzere, imparator Constantinus'un inşa ettirdiği kutsal mekanlar ve bunlarla ilişkili litürjik duraklardan oluşmaktadır. Yani erken İslâm dönemine gelindiğinde –hem fethin hemen sonrasında hem de Emevî yönetimi süresince– Kudüs'te Müslümanlar tarafından görkemli yapılar inşa edilmesine rağmen, Hristiyan hac kayıtlarında söz konusu kutsal topografya açıkça işlevine devam etmektedir. Bu durum, İslâmi idare altında Hristiyanların ibadet ve ziyaret pratiklerinin büyük ölçüde kesintisiz sürdürüldüğünü göstermektedir. Nitekim erken İslâm dönemine ait hacı metinleri, Constantinus'un ihya ettiği Hristiyan Kudüs'ünün mimari ve dini bütünlüğünün Abbâsî dönemine kadar herhangi bir yıkıma veya tahribata uğramadığını belgelemektedir. Hristiyan kutsal alanlarında sürdürülen litürjik uygulamalar, rölik kültleri ve hac pratikleri, bu sürekliliğin en önemli göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹¹⁷⁴ Reynolds, “Monasticism and Christian Pilgrimage”, 378.

2.3.3.2. Manastır Faaliyetleri

2.3.3.2.1. Yazılı Kaynaklar

Emevîler dönemi Kudüs ve Yahudiye'deki manastır faaliyetlerinin devamlılığı en az hac ziyaretlerinin devamlılığı kadar önemlidir. Zira Kubbet'üs-sahre ve Aksâ Camii'nin inşasından sonra Müslüman Kudüs'ün içerisinde Hristiyan pratiklerin ne denli aktif şekilde devam ettiği ve Hristiyan kutsal topografyasının ne kadar muhafaza edildiğini anlamak, Hristiyan Kudüs'ün ne kadar korunup korunmadığını görebilmek adına oldukça önemlidir.

Bölgedeki manastır faaliyetlerine ilişkin ilk kaynak ise, Doğu Süryani keşişi Deylem'li Yuhanna'nın (660-738) hayatını anlatan Süryanice hagiografyadır. Kaynakta Yuhanna'nın halife Abdülmelik'ten (26-86/685-705) kilise ve manastırları inşa etme izni aldığından bahsetmektedir:

O sırada Şam'da bulunan Arap kralı Abdülmelik ibn Mervân'ı ziyaret etti; onu selamladı ve büyük bir onurla karşılandı. Kral, cinler tarafından sınanan kızına dua etmesini istedi. Kız iyileşti, ve kral büyük bir sevinçle ona kraliyet hediyeleri sundu. Ancak Yuhanna bunları reddederek, bunun yerine Hristiyan halk için barış ve huzur ile diledikleri her yerde kilise ve manastır inşa etme izni talep etti. Bunun üzerine halife, Bēyt Aramayē ve Persayē'deki valiye şu yönde bir ferman yazdı: "Bu kutsal adam, imparatorluğumuzun dilediği her yerinde kilise ve manastır inşa edebilsin; dahası, bu inşa masrafları da kraliyet hazinemizden karşılsın." Ayrıca başka bir belge daha yazarak, "İmparatorluğumuzun hiçbir yerindeki rahiplerden, keşişlerden, öğretmenlerden ya da Hristiyan önderlerden vergi alınmasın; Hristiyanlar kendi kanun ve geleneklerine göre onurlandırılınsınlar," dedi.¹¹⁷⁵

Yuhanna'nın burada, Abdülmelik'in, kızı için keşişlere başvurduğunu söyleyerek keşişin kızını iyileştirmesi ve halifenin bunun üzerine manastır ve kiliselerin inşası için hazinelerini açmasını ifade etmesi, Hristiyanlara verilen özgürlüklerin Müslümanlardan ziyade Hristiyan keşişlerden ötürü gerçekleştiği izlenimi vermek için görünmektedir. Ancak bundan bağımsız olarak, aktarım, halife Abdülmelik döneminde kilise ve manastırların varlığına müsaade edilmiş olduğuna bir delil olarak görülebilir.

Emevîler dönemi manastır faaliyetlerine ilişkin en önemli birincil kaynaklardan ilki, Şamlı Yahya'nın (Yuhanna ed-Dimeşki) (675/6-749) hayatı ve eserleridir. İkonaklazm hareketi (ikon karşıtlığı) karşıtı olmasıyla bilinen dönemin en büyük

¹¹⁷⁵ Sebastian Brock, 'A Syriac Life of John of Dailam', Parole de l'Orient 10, (1981-2), 165-6.

teologlarından olan Şamlı Yahya (Yuhanna ed-Dımeşki) (675/6-749), Emevîlerin son dönemlerinde Yahudiye'nin en önemli ve büyük manastırı olan Mar Saba'da keşiş olarak yaşamıştır. Nitekim, VIII. yüzyılda imparator III. Leon'un başlattığı ikonoklazm politikaları sırasında, ikonlara karşı yürütülen devlet destekli yıkıma karşı en sert direnişlerden birini Şamlı Yahya gerçekleştirmiştir. Hem İslâmi idare altında hem de Ortodoks Hristiyanlığın ikonoklazm hareketinin tehdidi altında olduğu bir dönemde Yahya'nın kaleme aldığı İslâm'a tepki¹¹⁷⁶ ve ikona karşıtı eserleri¹¹⁷⁷, yalnızca teolojik bir duruş değil, aynı zamanda parçası olduğu canlı manastır kültürünün bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira, "tehdit" ve "küfür" olarak gördüğü her iki hareket de bölgede önceki manastır babaları tarafından kurulan münzevi gelenek ve itikad ile taban tabana zıttır. Ancak Mango, ileride giderek artacak ikonoklast baskıyla ilişkili olarak olarak, "beklenmedik bir şekilde" keşişlik kurumunun en ağır darbeyi Müslümanlardan değil, Roma İmparatorluğu'nun elinden aldığını söylemektedir.¹¹⁷⁸ Zira, ikonoklazmın en yoğun yaşandığı 760'lı yıllarda, Roma'da pek çok keşiş sürgüne gönderilmiş, manastırlar sekülerleştirilmiş ve keşişlere evlenme zorunluluğu getirilmiştir. Ancak bu baskılar altında dahi, manastır direnişin sürekliliği, özellikle Filistin, İtalya ve diğer sınır bölgelerindeki manastır ağları sayesinde sağlanmıştır.¹¹⁷⁹

Bu ağlar, Emevî kontrolündeki topraklarda manastır hayatının daha korunaklı bir biçimde devam ettiğine işaret etmektedir. Zira bu bölgeler, Roma merkezî otoritesinin baskısından uzak olmalarının yanı sıra, Emevî idaresinin müsamahalı yaklaşımı altında faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Nitekim, doğrudan manastır hayatına ve faaliyetlerine ilişkin eserler kaleme almamış olsa da, Şamlı Yahya'nın Hristiyan topluluklar üzerindeki etkili yazıları, Emevîler döneminde Yahudiye'deki manastır yaşamının sürekliliğinin temel göstergesi olmakta ve aktif keşiş hayatının devamlılığına dair önemli bir tanıklık etmektedir. Nitekim bu, özellikle Mar Saba olmak üzere Filistin topraklarındaki manastırların, dini belirsizlik ve kültürel dönüşüm ortamında Ortodoks Hristiyan düşüncesinin kalesi olarak hizmet ettiği gibi çıkarımlarla¹¹⁸⁰ örtüşmektedir. En önemlisi ise, bu durum bize, Mar Saba manastırının erken Emevîler döneminde, -İslâm karşıtı yazılar yayınlanmış olsa bile- etkin bir entelektüel merkez olarak faaliyet gösterdiğini

¹¹⁷⁶ Eserin tam ismi: *Peri eréseon* (Küfür Üzerine)

¹¹⁷⁷ Eserin tam ismi: *Ékdosis akribès tēs Orthodóxou Písteōs* (Ortodoks İnancının Kesin bir Açıklaması)

¹¹⁷⁸ Cyril Mango, *Byzantium: The Empire of New Rome* (Charles Scribner's Sons, 1980), 114.

¹¹⁷⁹ Mango, *Byzantium*, 114.

¹¹⁸⁰ J. Patrich, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*, (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 283-301.

göstermektedir. Nitekim, Şam'lı Yuhanna'dan sonra ikinci önemli örnek, yine Mar Saba'da keşiş olarak kalmış; ilahiler ve dini melodiler besteleyen ve sonunda Maiumas (Gazze) piskoposu olan Cosmas Hymnographos'un (yaklaşık 743-760) edebi faaliyetleridir.¹¹⁸¹

Bir diğer önemli kaynak, Stephanus'un (725-796), öğrencisi Leontius tarafından 797'den sonra kaleme alınan *Vita Stephani Sabaitae* adlı biyografisidir. Saba manastırı keşişi olarak görev yapan Stephanus'un hayatının ilk 25 yıllık Emevîler dönemi içerisinde geçmiştir. Bu araştırma kapsamı itibarıyla de önemli olan bu kısımdır. Leontius, onun henüz bir çocukken oldukça erdemli olduğunu ve Mar Saba'nın keşişlerinden Zekeriya adlı birinin onun amcası olduğundan, anne babasının ölümü üzerine onu yanına aldığından bahsetmektedir.¹¹⁸² Leontius, Stephanus'un amcasının büyük *lauraya* yakın "hoş bir yerde bir hücresi" bulunduğundan bahsetmektedir.¹¹⁸³ Amcasının Stephanus'u *lauraya* götürerek onu bir hücreye yerleştirdiğini aktarmaktadır. Sonra bir gün Ürdün'deki Amman yakınlarından bir manastırın başrahibi olan Cosmas'ın Mar Saba'ya geldiğini aktarmakta Stephanus'un büyük bir keşiş olacağını gördüğünü söylemektedir.¹¹⁸⁴ Ardından, Stephanus'un amcasının onunla birlikte hücrede kaldığından bahseden Leontius, amcasının Mar Saba ile birlikte, Kastellion ve Georgius manastırlarının başrahibi olarak atandığını ve hücreyi tamamen Stephanus'a bıraktığından bahsetmektedir.¹¹⁸⁵ Ancak amcasının iki yıl sonra vefat edip, ona yüklü bir miktar servet miras bıraktığından bahsetmektedir.¹¹⁸⁶ Kısa bir süre sonra Stephanus, 25 yaşında yani Emevî hakimiyetinin sona erdiği 750 yılında Mar Saba'nın baş keşişi olmuştur.

Aktarımın bizim ilgilendiğimiz buraya kadar olan kısmı, az bir bilgilendirme sunsa da Emevîlerin son dönemlerindeki manastır faaliyetlerine ilişkin önemli ipuçlarını barındırmaktadır. Aktarımdan anlaşılan en birinci nokta, hem Mar Saba'nın hala oldukça aktif bir manastır olarak hizmet vermesi hem de bölge manastırları ile iletişimde

¹¹⁸¹ Bkz: Sebastian P. Brock, "Greek Hymnography and Syriac Hymnography: Problems of Influence," East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, haz. Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews ve Robert W. Thomson (Dumbarton Oaks, 1982), 43–52.; Alexander Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and its Archetype* (Brepols, 2005), 20–25.; Youhanna Nessim Youssef, "The Contribution of Cosmas of Maiuma to Byzantine Hymnography," Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, cilt 2, haz. Mat Immerzeel and Jacques van der Vliet (Peeters, 2004), 953–965.

¹¹⁸² Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, trc. JC Lamoreaux, Scriptorum Arabici, Tomus 51, (Peeters Publishers, 1999), 8.

¹¹⁸³ Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, 9.

¹¹⁸⁴ Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, 9-10.

¹¹⁸⁵ Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, 10.

¹¹⁸⁶ Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, 10.

olmasıdır. Nitekim, Mar Saba manastırının Sâsânî saldırıları esnasında keşişleri dağılsa da, güvenlik ortamı sağlanınca keşişler geri dönmüş ve manastır hayatı devam etmiştir. Buna göre, Emevîler döneminde manastırların birbirileri arasındaki etkileşimde de bir kısıtlamaya gidilmediği sonucuna varılabilir. Ayrıca, amcasının Stephanus’a yüklü miktarda mal varlığı bırakmış olmasının manastırların Emevîler döneminde servet ve mal varlıklarına dokunulmadığının önemli bir örneğidir. Nitekim, aktarımın devamına göre, miras kalan bu parayı Stephanus dünyadan uzak durabilmek için kendine almamış; civardaki kilise ve manastırlara paylaştırmıştır.¹¹⁸⁷ Son olarak, Stephanus’un amcasının Kastellion ve Mar Georgius manastırlarının başrahibi olarak atanmasının bahsedilmesi, Sabas’ın Kastellion Dağı’nda 493 yılında kurduğu *cenobium* ve Georgius Chozibita manastırının Emevîlerin son dönemlerinde hala aktif olduğu göstermektedir. Bu aynı zamanda, VI. yüzyılda 15’ten fazla manastırdan oluşan Saba manastırları topluluğunun, manastırların küçülmesiyle ilgilidir. Çünkü Mar Saba’ya bağlı manastırların VI. yüzyılda her birinin ayrı yöneticisi varken, erken İslâm dönemine gelindiğinde idari yapıları birleşmiş ve Stephanus’un amcasının örneğinde olduğu gibi, hem Kastellion hem de Aziz Georgius manastırlarının başrahipliğini tek kişi üstlenmiştir. Ancak diğer Chariton ve Euthymius manastırları gibi diğer büyük manastırlar kendi başrahiplerine sahip olmaya devam etmiştir. Bu da bize bu manastırların varlıklarını ve işlevlerini erken İslâm döneminde daha küçük ölçekte sürdürmüş olduklarının göstergesidir.

Willibald da, hacı kaydında, birkaç manastırdan da bahsederek, bunların varlığına ilişkin konuya ilişkin birincil yazılı kaynaklık sunmaktadır. Hacı Willibald’ın kaydında geçen “...yolculuklarına devam ederek Vaftizci Yahya Manastırı’na ulaştılar; burada yaklaşık yirmi keşiş bulunuyordu. Orada bir gece kaldılar, ardından bir milden fazla ilerleyip Şeria Nehri’ne vardılar; Rabbimiz’in vaftiz olduğu yer burasıydı” aktarımı, daha önce de Arculfus’un bahsettiği VI. yüzyılda hac rotasına dahil edilen *Kasr el-Yehud* manastırından bahsederek, manastırın 20 kişilik de olsa hala işlevsel olduğundan ve hacıları ağırladığından bahsetmektedir.¹¹⁸⁸ “...Oradan, Eriha ile Kudüs arasında düz bir alanda bulunan Aziz Euthymius Manastırı’na geçtiler”¹¹⁸⁹ şeklinde devam eden aktarıma göre ise, Euthymius Manastırı’nın da Emevîler döneminde ayakta olduğu anlaşılmaktadır. Mar Saba’dan da hala büyük bir manastır olarak bahseden kayıt, şöyle aktarmaktadır:

¹¹⁸⁷ Leontius, *Vita Stephani Sabaitae*, 11.

¹¹⁸⁸ Willibald, *Hodceporicon*, 17-8.

¹¹⁸⁹ Willibald, *Hodceporicon*, 19.

Sonra Laura Vadisi'ne geldiler. Burada büyük bir manastır vardır ve manastırda bir başrahip, kilisenin kapıcısı ve çok sayıda keşiş bulunur. Bu keşişler, manastırla birlikte vadinin çevresine, dağın kaya oyuklarına yerleşmiş durumdadır. Bu bölgede, dağ kayalarına oyulmuş küçük hücreler vardır, burada keşişler tek başlarına yaşar. Aynı dağ, vadinin etrafını çepeçevre sarar. Aziz Saba da burada yatmaktadır (burada gömülüdür).¹¹⁹⁰

Epiphanius da, benzer şekilde hac ziyareti esnasında birtakım manastırların isimlerinden bahsetmektedir. “Beytullahim’in güneyinde kutsal Saba ve kutsal Chariton’un iki manastırı vardır. Bu manastırlardan iki mil daha güneyde Dionysius ve Theodosius adında iki kutsal baba daha yaşamaktadır”¹¹⁹¹ diyen Epiphanius, Sabas’ın manastırlarının yanısıra, VIII. yüzyıl boyunca ilk kez Chariton’un manastırından da haber vermekte ve Dionysius ve Theodosius isimindeki keşişleri de manastırlar gibi anmayı kayda değer görmektedir. Bu bize, erken İslâm döneminde, ilk kurulan manastırlar gibi azizlik kültürünün de devam ettiğinin bir ipucunu vermektedir. Epiphanius ayrıca, yalnızca isimlerini vererek coğrafi konumlarına ilişkin tasvirde bulunuyor olsa da, Euthymius ve Gerasimus manastırlarının varlıklarından da bahsetmektedir.¹¹⁹²

Öte yandan, Roma döneminde 451’deki Kadıköy Konsili sonrasında ortaya çıkan mezhepsel bölünmeler, Kadıköy yanlısı ve karşıt topluluklar arasında kalıcı bir kopuş oluşturmuştur. VI. yüzyıl boyunca özellikle Suriye ve Filistin bölgesindeki Monofizit/Miafizit piskoposlar ve manastırlar baskı altına alınmış, bazı keşişler sürgüne gönderilmiştir. Bu baskılar zaman zaman manastırların kapatılmasına yol açmıştır. Ancak, İslâm hakimiyeti altındaki bölgelerde, özellikle Kudüs’te bu mezhepsel ayrımların Müslüman yönetim politikalarında belirleyici olmaktan çıktığı görülmektedir. Zira, İslâm idaresi, Hristiyan toplulukları mezhepsel kimliklerine göre ayırtırmak yerine, onları daha önce de bahsettiğim üzere bir zimmet sistemi içerisinde değerlendirmiştir. Bu durumun Kudüs ve çevresini de kapsayan bölgelerdeki Monofizit topluluklar için Roma baskısından kurtulma anlamına gelirken, Kadıköy yanlısı manastırlar için de kısmen özerklik kazandıkları bir ortam oluşturduğu düşünülmektedir.¹¹⁹³ Bu bağlamda, denilebilir ki, Emevîler döneminde Müslüman yöneticiler ile Hristiyan manastır yapıları arasında mezhepsel değil, daha çok vergi ve statü temelli ilişkiler kurulmuştur. Böylece, Roma dönemindeki baskılarla şekillenen

¹¹⁹⁰ Willibald, *Hodceporicon*, 23.

¹¹⁹¹ Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades,” 119.

¹¹⁹² Wilkonson, “Jerusalem Pilgrims Before the Crusades,” 120-1.

¹¹⁹³ Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, 127.

mezhepsel çatışmalar, Emevî hakimiyeti altında kısmen yatışmış ve farklı mezheplerden Hristiyan toplulukların manastırların sürdürülebilirliği mümkün olmuştur.

Gil ise, aksine, manastırların Roma İmparatorluğu'nun siyasi merkezinden ayrılmasını, hem hacıların akışı hem de manastırların sayısı üzerindeki düşüşün ana sebebi olarak yorumlamaktadır.¹¹⁹⁴ Gil, Müslüman yöneticilerin makul ölçüde hoşgörülü olsalar bile, Arap fetihlerinin olumsuz etkilerinin, Sâsânîler'e göre daha derin ve geniş kapsamlı olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹⁵ Nitekim, İslâm dönemine gelindiğinde, Roma siyasi merkeziyle yaşanan kopuştan ötürü manastırların imparatorluktan aldıkları maddi ve manevi destek tamamen kesildiği ve aksine manastırların himayesi tamamıyla İslâm idaresinin hakimiyetine geçtiği bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında Gil'in bu görüşü makuldür. Ancak İslâm fethinin manastırlar üzerindeki bu etkilerinin, Pers saldırılarından daha derin ve geniş kapsamlı olmasının en büyük sebebi, hem bir daha birleşmeyecek olan bu siyasi kopuş hem de bu fetihlerin Sâsânî işgali gibi kısa süreli olmayıp bütün Ortaçağ'ı etkileyecek uzun süreye yayılan çok yönlü dinamikleridir. Ancak yine de, Gil'in kendisinin de ifade ettiği gibi, bu, özellikle Emevîler dönemi düşünüldüğünde idari bir hoşgörüsüzlük veya tahrip politikasından ötürü gerçekleşmemiştir.

Bowman'a göre ise, yönetim politikalarının yorumu zamanla değişkenlik göstermiş olsa da, genel olarak erken Emevî idaresi altında manastır topluluklarını en olumsuz etkileyen durumlar, devlet politikaları değil, sivil otoritenin geçici olarak çökmesidir. Bowman, Fenekli Yuhanna'nın 688 tarihli Süryanice kroniğinin, siyasi istikrarsızlık ile manastırların durumu arasındaki bu önemli bağlantıyı açıkça ortaya koyduğunu söyleyerek kronikten bir pasajı şöyle çevirmektedir: “Rahiplerimiz ve bekçilerimiz öldü, kiliselerimiz terk edildi, azizlerimizin kutsal yerleri kirletildi, köylerimiz ateşe verildi, şehirlerimiz yerle bir oldu, yollar korkuyla kaplandı...manastırlarımız yıkıldı ve keşişler her yöne dağılmış halde dolaşmaktalar.”¹¹⁹⁶ Bowman'a göre kronik, bu açıdan, erken Müslüman idaresi altında manastırların özel bir statüye sahip olduğunu belirtmekle birlikte, etkili bir sivil otoritenin yokluğunun manastır hayatı için nasıl yıkıcı sonuçlar doğurduğunu da göstermektedir. Zira 685-705 dönemindeki iç karışıklıklar esnasında halifelik ordularının ilgisi başka yöne kayınca, bedevi yağmacılar bu topraklarda serbestçe dolaşmış, manastırlar da -daha önce Sâsânî

¹¹⁹⁴ Gil, *A History of Palestine*, 16-7.

¹¹⁹⁵ Gil, *A History of Palestine*, 17.

¹¹⁹⁶ Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, 128.

saldırılarında olduğu gibi- yağmacı şiddetin hedefi olmuştur. Ancak bu saldırılar, devletin resmi emriyle değil, yönetim kontrolünün kaybı nedeniyle gerçekleşmiştir.¹¹⁹⁷

Sonuç olarak, Emevîler dönemi, erken İslâm'ın Roma egemenliğinden devraldığı çok mezhepli Hristiyan manastır yaşamı ile doğrudan temas ettiği ve aynı zamanda İslâm'ın Kudüs'te kurumsallaştığı ve görünür olduğu oldukça belirleyici bir dönemdir. Bu döneme ilişkin yazılı kaynaklara bakıldığında, Kudüs'ün Müslüman bir şehir olarak yükselişinden sonra bile, Kudüs ve çevresindeki manastırların yalnızca fiziksel varlıklarını korumakla kalmayıp, aynı zamanda aktif bir dinsel ve toplumsal rol oynadığı görülmektedir. Buraya kadar görülen kaynaklardan anlaşıldığına göre, erken İslâm yönetimi altında Yahudiye Çölü'ndeki büyük ve köklü manastırların bu dönem boyunca da varlığını koruduğu ve zaman zaman önemli teolojik, edebi ve liturjik üretim merkezleri olmayı sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu manastırlar, Mar Saba, Georgius Chozibita, *Kasr el-Yehud*, Aziz Euthymius Manastırı, Chariton ve Gerasimus gibi önemli manastırlardır. Özellikle Mar Saba Manastırı, hem yapısal bütünlüğünü korumuş hem de çok sayıda keşişin yaşadığı, hem dini hem de entellektüel bir merkez olarak dikkat çekmektedir. Ancak bu süreklilik, yalnızca fiziki varlıkla sınırlı değildir; manastırlar, Şam'lı Yahya örneğinde olduğu üzere, aynı zamanda Roma'daki dinî krizlere karşı bir direnç odağı olarak da işlev görmüştür. Dolayısıyla, hem hacı kayıtlarından edinilen bilgiler, hem de Roma'daki ikonoklast kriz sürecinde manastırların oynadığı teolojik rol, Emevî dönemi boyunca Hristiyan manastır hayatının belirli bölgelerde süreklilik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Bu durum, Emevî yönetiminin Hristiyan manastırlarına doğrudan bir yok etme ya da sistematik baskı politikası uygulamadığını, aksine belirli sınırlar içerisinde görece bir hoşgörü çerçevesinde manastır yaşamına izin verdiğini göstermektedir. İslâm hakimiyetindeki bu hoşgörü, özellikle Roma idaresinde uzun süredir devam eden mezhepsel ayrışmalar ve buna bağlı uygulamalar bağlamında daha da anlam kazanmaktadır.

2.3.3.3.2. Arkeolojik Bulgular

Roma ve erken İslâm dönemine ait kalıntılar, Kudüs ve çevresindeki yerleşim dokusunun devamlılığını göstermek adına önemli veriler sunmaktadır. Özellikle kiliseler

¹¹⁹⁷ Bowman, *Christian Monastic Life in Early Islam*, 128.

ve manastırlarda yapılan kazılar, Kudüs'ün mimari genişlemesi ve dini topografyası hakkında bilgi vermektedir. Fetihden sonra Kudüs ve çevresinde Hristiyan manastır yaşamının durumu üzerine yapılan çalışmalar, bölgedeki dini yapılar ve topluluklar hakkında farklı yorumlara sahiptir.

Hirschfeld, Yahudiye Çölü'ndeki manastırların önemli bir kısmının erken İslâm döneminde terk edildiğini ve manastır hareketinin yalnızca Kudüs-Eriha yoluna yakın ya da merkezi olan birkaç yapı ile sınırlı kaldığını belirtmektedir.¹¹⁹⁸ Ancak, son dönemde yapılan arkeolojik kazılar bu görüşe önemli ölçüde yeni perspektifler kazandırmıştır. Özellikle Avni'nin çalışmaları, Kudüs'ün kırsal kesiminde küçük manastır yapılarına dair izlerin erken İslâm döneminde de varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.¹¹⁹⁹ Kudüs'ün kuzeyindeki Ras et-Tawil'de yer alan ve V-VI. yüzyıllarda kurulduğu düşünülen bir manastırın altında keşfedilen sikke hazinesi, yapının kullanımının VIII. veya IX. yüzyıla kadar devam ettiğini göstermektedir.¹²⁰⁰ Benzer şekilde, kuzeyde yer alan Deyr Gazali'de, geç Roma ya da erken İslâm dönemlerinde inşa edildiği tahmin edilen bir kırsal manastırın kalıntıları bulunmuş; buradan elde edilen seramik ve nümizmatik veriler, bu yapının IX-X. yüzyıllara kadar iskan edildiğini desteklemektedir.¹²⁰¹

Kudüs'e hakim bir tepede yer alan Nabi Samuil'de yürütülen kazılarda, VI. yüzyıla tarihlenen bir yol istasyonu ve manastır yapısının izlerine ulaşılmıştır. Bu alanın Arap fethinden sonra da sürekli olarak iskan edildiği ve hatta erken İslâm döneminde bölgenin bir çanak çömlek üretim merkezine dönüştüğü, mühür baskısı taşıyan ve üzerinde “Deyr Samuil” yazılı kapların Filistin geneline dağıtılmış olmasıyla kanıtlanmıştır.¹²⁰² Kudüs'ün güneyinde, Bir el-Qutt bölgesinde yer alan bir başka kırsal manastır kompleksi de bu dönemde aktifliğini sürdürmüştür. VI. yüzyıla tarihlenen bu manastırda, küçük bir kilise, bitişik bir şapel, yemek odası, yağ ve şarap preslerinin çevrelediği merkezi bir avlu tespit edilmiştir.¹²⁰³ Alanın IX. veya X. yüzyıla kadar iskan edildiği anlaşılmakta olup, zemin kat mozaiklerinde yer alan Gürcüce yazıtlar bu manastırın, tarihte bilinen en eski Gürcüce epigrafik verileri sunduğunu ortaya

¹¹⁹⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 16.

¹¹⁹⁹ Avni, “A Tale of Two Cities,” 140-150.

¹²⁰⁰ Avni, “A Tale of Two Cities,” 147.

¹²⁰¹ “Mobility, Transition and Change in Prehistory and Classical Antiquity”, Proceedings of the Graduate Archaeology Organisation Conference on the Fourth and Fifthof, Hertford College, Oxford, UK, April 2008, haz. Paul R. Preston, (Bar Publishing, 2013), 148.

¹²⁰² Avni, “A Tale of Two Cities,” 148.

¹²⁰³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 16.

koymuştur. Hatta yazıtlardan birinde İberyalı Petrus'un babasından söz edildiği için manastırı onun inşa ettirmiş veya tamir ettirmiş olabileceği düşünülmektedir.¹²⁰⁴

Benzer şekilde, Kudüs'ün dört km güneyinde yer alan Ramat Rahel'deki manastır alanının erken İslâm döneminde terk edildiği daha önce öne sürülmüşse de, son dönem değerlendirmeleri bu görüşü revize etmektedir.¹²⁰⁵ Yapının farklı tabakalarının aynı evreye ait olduğuna dair bulgular, burada manastır faaliyetlerinin en az VIII. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiğine işaret etmektedir.¹²⁰⁶

Yahudiye Çölü'nün kuzeyinde yer alan ve V. yüzyılın önemli manastır merkezlerinden olan Martyrius Manastırı'nın (Hirbet el-Murassas), ilk arkeolojik değerlendirmelerde, 614 yılı Pers istilasında büyük hasar gördükten sonra terk edildiği düşünülmüştür.¹²⁰⁷ Ancak Avni'nin belirttiği gibi, daha sonraki kazılar yapının VIII. yüzyıl sonu veya IX. yüzyıla kadar işlevini sürdürdüğünü göstermektedir. Manastırda yer alan merkezi kilise, büyük bir yemek salonu, hamam ve atlar için ahırlar gibi mimari unsurlar, yapının hâlâ önemli bir dinî merkez olarak kullanıldığını göstermektedir.¹²⁰⁸ Ayrıca, yapının bitişiğinde bulunan büyük hacı misafirhanesi, Kudüs'ün hac güzergâhındaki önemini sürdürdüğünü kanıtlamaktadır.¹²⁰⁹

Yakınlardaki Euthymius Manastırı'nda (Han el-Ahmer) yapılan kazılar da benzer bir sürekliliği ortaya koymaktadır. 428 yılında bir *laura* olarak kurulan ve V. yüzyıl sonlarında büyük bir komplekse dönüşen bu manastır, 659 depremiyle zarar görmüş; ancak VII. yüzyıl sonu veya VIII. yüzyıl başında yeniden inşa edilmiştir. Yeni kilise, mozaiklerle süslenmiş ve manastır dini işlevine devam etmiştir.¹²¹⁰ Süryanice Marunî kroniklerinde yer alan bilgilere göre, 660 yılında meydana gelen bu deprem yalnızca Euthymius Manastırı'nı değil, aynı zamanda Ürdün Nehri kıyısındaki Vaftizci Yahya Manastırı'nı da etkilemiştir.¹²¹¹

Kastellion Manastırı'nda (Hirbet Mird) yürütülen arkeolojik araştırmalar da, manastırın Emevîler dönemindeki devamlılığına ilişkin önemli veriler sunmaktadır.

¹²⁰⁴ Glen Warren Bowersock, Peter Brown ve Oleg Grabar, *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, (Harvard University Press, 1999), 466.

¹²⁰⁵ Avni, *The Byzantine-Islamic Transition*, 150.

¹²⁰⁶ Avni, *The Byzantine-Islamic Transition*, 150.

¹²⁰⁷ Giovanni Claudio Bottini, 'The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim (Khirbet el-Murassas) and its Mosaics', *Christian Archaeology in the Holy Land* içinde, haz. G. C. Bottini, L. Di Segni, ve E. Alliata, (Franciscan Printing Press, 1990), 93.

¹²⁰⁸ Avni, "A Tale of Two Cities," 151.

¹²⁰⁹ Avni, "A Tale of Two Cities," 151.

¹²¹⁰ Avni, "A Tale of Two Cities," 151.; Patrich, "The Impact of the Muslim Conquest", 212.

¹²¹¹ Patrich, "The Impact of the Muslim Conquest", 212.

Buradaki bir sarnıçta keşfedilen papirüsler ve parşömenler, VII. ila IX. yüzyıllar arasında varlığını sürdüren çok dilli bir keşiş topluluğunu gözler önüne sermektedir.¹²¹² Yunanca, Süryanice ve Arapça yazılmış belgeler, manastırın bölgedeki Müslüman halkla iletişimde olduğunu göstermektedir. Özellikle Hicri ilk iki yüzyıla tarihlenen yaklaşık 100 Arapça metnin çoğu, Müslüman bireyler tarafından kaleme alınmış olup, bunların yalnızca dördü Hristiyanlarla ilişkilidir. Bunlardan ikisi, manastırın başrahibi olduğu düşünülen Anba Magnille ile Müslüman Hıbbân b. Yusuf arasında gerçekleşen yazışmalardır.¹²¹³ Bu mektuplar, yalnızca manastırın varlığına değil, manastırdaki keşişlerle Müslüman halk arasındaki ilişkilerin varlığına da işaret etmektedir.

Bunlara ek olarak, 1991-1992 yıllarında Kudüs'ün Moraşa mahallesinde ortaya çıkarılan Ermeni manastırına ilişkin bulgular, Roma dönemi öncüllerinin ardından Erken İslâm döneminde de bu kompleksin kullanıldığını göstermektedir. Amit ve Wolff tarafından yayımlanan çalışmaya göre, VI. yüzyılda kurulduğu tespit edilen manastır, VII. yüzyılda yeni eklemelerle genişletilmiş ve Abbasîler dönemine (VIII-IX. yüzyıllar) kadar faaliyette kalmıştır.¹²¹⁴ Zira, Amit ve Wolff'un yürüttüğü kazılarda, güney kesimdeki yapı kalıntıları incelendiğinde, manastırın iki ayrı mimari evre geçirdiği belirlenmiştir. İlk evre, yapının VI. yüzyılda inşa edildiği dönemi temsil ederken; kabul salonu ve güneydeki konut birimlerinin eklenmesiyle, yapının Arap fethinden sonra, VII. yüzyılda önemli ölçüde genişletildiği tespit edilmiştir.¹²¹⁵ Bu dönemde kiliseye de eklemeler yapıldığının görüldüğünü söyleyen Amit ve Wolff, kompleksin tamamının ancak Abbasiler döneminde (VIII-IX. yüzyıllar arası) kullanılamaz hale geldiğini ifade etmektedir.¹²¹⁶ Bu bağlamda, Emevîler döneminde yalnızca mevcut manastırların faaliyetlerine devam ettiği değil, Euthymius Manastırı'nda da olduğu gibi, bazı durumlarda bu yapıların onarıldığı ve yeniden inşa edildiği de anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, erken Emevîler dönemi (41-97/661-715) boyunca Kudüs ve çevresindeki Hristiyan manastır yaşamı, arkeolojik bulgular ışığında değerlendirildiğinde, bu dönemde Hristiyan toplulukların varlığını sürdürdüğü ve dini faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle, Euthymius Manastırı, Kastellion ve

¹²¹² Patrich, "The Impact of the Muslim Conquest," 212.

¹²¹³ J. T. Milik, "The Monastery of Kastellion," *Biblica* 48, (1961): 21-27; A. Grohmann, *Arabic Papyri from Hirbet el Mird*, (Publications Universitaires, 1963), xiii.

¹²¹⁴ David Amit ve Samuel R. Wolff, "An Armenian Monastery in the Morasha Neighborhood", *Israel Exploration Society* (1994): 291-296.

¹²¹⁵ Amit ve Samuel R. Wolff, "An Armenian Monastery," 296-7.

¹²¹⁶ Amit ve Samuel R. Wolff, "An Armenian Monastery," 297.

Martyrius Manastırı gibi Yahudi'yenin önemli manastırlarıyla ilgili bulgular, yazılı kaynaklara ek olarak bu manastırların erken İslâm dönemindeki varlığını kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, yalnızca büyük manastırların değil, Kudüs ve çevresindeki birtakım kırsal manastırların da Emevîler döneminde faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sâsânî işgalinin bölgedeki birçok manastırı yıkım ve terk edilmeye bıraktığı düşünüldüğünde, daha önce gördüğümüz üzere manastırların bir kısmının İslâm dönemine gelindiğinde zaten mevcut olmadığı bilinmektedir.

2.3.4. *Fezâilü 'l-kuds* ve Kudüs'e Müslüman Ziyaretleri

Müslüman Kudüs'ün oluşumu, erken İslâm döneminde, *Fezâilü 'l-kuds* yani “Kudüs'ün faziletleri” olarak bilinen zengin bir edebiyat geleneğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Başka şehirler için de benzeri literatürün ortaya çıkmasıyla beraber, Kudüs'ü öven bu eserler aslında, Kudüs'ün İslâm'daki kutsallığını pekiştirmek ve Müslümanların şehirle olan bağlarını güçlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Her ne kadar *Fezâilü 'l-kuds* metinleri en erken X. yüzyıla tarihlendirilse de, bu metinlerde yer alan bazı anlatılar, hem Emevîler dönemindeki hem de yazarların kendi yazdıkları döneme ilişkin, Kudüs'ün Müslüman algısındaki kutsal konumunu görmemize olanak sağlamaktadır.

Fezâilü 'l-kuds veya daha kısmi kullanımdaki adıyla *Fezâilü Beyti 'l-Makdis*, literatürü, temel olarak, Kudüs'ün İslâm'daki kutsallığını vurgulayan hadisler, kıssalar ve diğer dini anlatılardan oluşmaktadır. Bu metinlerde söz konusu mekanlar, Hz. Peygamber'den Hz. İsa'ya ondan da Hz. Davud ve Süleyman peygamberlere dek uzanan bir İslâm geleneğinin bütünleştirici teması altında işlenmekte ve yeryüzünün yaratılışından itibaren insanlık tarihiyle ilişkilendirilmektedir. Ayrıca, Hristiyan-Yahudi gelenekteki kadar belirgin olmasa da, bu kutsal mekanlar üzerinden kıyamet ile ilgili eskatolojik senaryolar içerisinde Kudüs'ün merkezî rolüne işaret edilmektedir. Ancak, tarihsel olarak bakıldığında, bu literatürün İslâmî bağlam içerisinde anlam kazanan anlatılar üzerinden açığa çıkması, Kudüs'ün Kubbet'üs-sahre ve Aksâ Camii gibi inşalarla fetihten sonra adım adım yükselen Müslüman kimliğiyle doğrudan ilişkilidir. Zira bu anlatılar, Müslüman toplumun Kudüs ile kurduğu fiziksel ilişkiler neticesinde ortaya çıkmıştır.

Fezâilü 'l-kuds literatürü, Kudüs'ün Müslüman kimliğinin pekişmesinde ve İslâm dünyasında kutsal bir şehir olarak kabul edilmesinde önemli bir araç olmuştur. Elad'ın da

dediği gibi, Emevî halifelerinin girişimi ve desteğiyle Kudüs'te inşa edilen muhteşem binalar, şehri siyasi ve dini bir merkez haline getirme yönündeki genel çabanın sadece bir parçasıdır. Bir diğer kısmı ise 'Kudüs'ü övgü gelenekleri'nin (*Fezâilü Beyti'l-Makdis*) teşvik edilmesi ve yayılmasıdır.¹²¹⁷ Zira, yukarıda da bazı örneklerini gördüğümüz üzere -Makdisî ve Vâsitî'de olduğu gibi-, bu eserler, Kudüs'ün faziletlerini, yalnızca Hristiyan-Yahudi gelenekle ortak olan geçmişi üzerinden anlatmamışlar, aynı zamanda Emevîler dönemindeki Kubbet'üs-sahre ve Mescid-i Aksâ'nın da inşa sürecini ve sonrasını da detaylı şekilde aktarmışlardır. Bu aktarım, Müslüman Kudüs'ün mevcut kutsal konumunu İslâm dünyasında pekiştirmiş ve ona olan dini ilgiyi kuvvetlendirmiştir denilebilir. Bunun en önemli göstergelerinden biri, Kudüs'e yapılan Müslüman ziyaretleridir. Kudüs'teki hem inşa faaliyetleri hem de *fezâil* literatürünün en belirgin bir sonucu olarak Emevî döneminin başından itibaren, Müslümanların Kudüs'ü özellikle ibadet maksadıyla ziyaret etmeye başlamaları, Kudüs'ün İslâm dünyasında kabul gören kutsal kimliğinin bir yansıması olması bakımından oldukça önemlidir.

Kudüs'e ziyareti teşvik eden en önemli kaynak ilk bölümde gördüğümüz, ziyaret kastıyla ancak üç mescitten birine gidilebileceğini söyleyen ve Mescid-i Aksâ'da kılınacak namazın diğer iki haremde sonraki en faziletlisi olacağına ilişkin hadis rivayetleridir. Bu hadislerle göre, Müslümanlar, özellikle harem alanının temizlenmesi ve diğer inşa faaliyetleri ile alanın ibadete uygun şekilde ihya edilmesiyle birlikte Kudüs'ü ibadet maksadıyla ziyaret etmeye başlamışlardır. Bu ziyaretlerin başlangıcının Emevîlerin erken dönemine dek uzandığı düşünülmektedir. VII. ve VIII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen bazı erken rivayetlerde, hac veya umre ihramının Kudüs'te yapıldığına ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu dönemde Mescid-i Aksâ'da ihrama girdiği rivayet edilen isimler arasında, Abdullah b. Ömer (692–694), Abdullah b. Abbas (ö. 678) ve Ebû Nu'aym (ö. 717) gibi önemli İslâm alimlerinin de bulunduğu söylenmektedir.¹²¹⁸ Abdullah b. Ömer'le ilgili rivayet şöyledir: "İmam Malik, güvenilir kabul ettiği ravilerden nakleder: 'Abdullah b. Ömer İliya'dan ihrama girdi.'"¹²¹⁹

Nitekim, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadislerde, özellikle Mescid-i Aksâ'da ihrama girmenin fazileti vurgulanmış, bu durum ilerleyen yüzyıllar boyunca gittikçe artan bir oranla birçok Müslümanın hac veya umre öncesi Kudüs'ü ziyaret etmesine neden olmuştur. Örneğin, İbn Mâce'nin Sünen'inde yer alan bir rivayete göre,

¹²¹⁷ Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, 28.

¹²¹⁸ Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, 64.

¹²¹⁹ İmam Malik, *Muvattâ*, Hac, 26.

Mescid-i Aksâ'da ihrama giren kimsenin günahları affedilmektedir.¹²²⁰ Ebû Dâvud'un Sünen'inde ise "Kim hac yahut umre için Mescid-i Aksâ'da ihrama girerse geçmiş günahları affolunur yahut cennet ona vâcib olur"¹²²¹ şeklinde bir ifade yer almaktadır.

Kudüs'te ibadet etmenin faziletine ilişkin hadislerdeki teşviklerin yanı sıra, *Fezâilü'l-kuds* literatürünün önemli isimlerinden olan Vasitî'nin eserinde de, Kudüs'e bizzat gelerek, harem alanı ve civarında ibadet etmeye yönelik rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şöyledir: "Kim Kudüs'e gelir, [Harem'de] Kaya'nın sağına ve kuzeyine namaz kılar, Zincir Mekânı'nda namaz kılar ve az ya da çok sadaka verirse, duaları kabul olunur, Allah onun kederini giderir ve günahlarından anasının onu doğurduğu günkü gibi arınır."¹²²² Bir diğer rivayet ise, "kim Kudüs'e gelirse, doğu tarafındaki Mihrab Davud'a uğramalı ve orada namaz kılmalı, ardından Silvan Pınarı'nda yıkanmalıdır; çünkü bu pınar Cennet pınarlarından biridir. Kiliselere girmesi ve oradan bir şey satın alması ise uygun değildir."¹²²³

Tüm bu rivayetler ve uygulamalar, özellikle erken Emevîler döneminde Kudüs'ün İslâm dünyasındaki dinî statüsünün pekiştiğini ve Mescid-i Aksâ'nın hem ibadet hem de hac yolculuğu bağlamında özel bir yer kazandığını göstermektedir. Zira, hac maksadıyla yola çıkan birçok Müslüman, önce Kudüs'e uğramış ve orada Mescid-i Aksâ'da ihrama girerek Hicaz'a devam etmiştir. Bu gelenek zamanla "*Hacc'el Makdisiyye*" (الحجة المقدسية) tabiriyle ifadesini bulmuştur. Bu ifade, Kudüs'ün, hac yolculuğunun bir parçası olmasa da, özellikle uğranılan duraklarından biri olarak algılandığını göstermektedir. İslâm coğrafyasında, hac yolculuğunun sadece Mekke ve Medine ile sınırlı olmadığı; Kudüs'ün de zaman zaman bu kutsal hat üzerinde önemli bir durak olduğu açıkça görülmektedir. Yani Müslümanların Kudüs ile kurduğu ilişki, sadece fetihle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ayet ve hadisler gibi İslâm'ın ana kaynaklarının yönlendirmesiyle şekillenmiş bir ziyaret kültürüne dayalı olarak gelişmiştir. Böylece Kudüs, erken dönem İslâm kutsallığının merkez şehirlerinden biri olarak konumlandırırmıştır.

Kudüs'ün, hem fetihten sonraki ilk dönemi hem de erken Emevîler dönemini içine alan erken İslâm dönemi, İslâm idaresinin, Hristiyanlığın en kutsal şehriyle doğrudan temas ettiği, fakat aynı zamanda Müslüman kutsal şehrinin de adım adım yükseldiği belirleyici bir evre olmuştur. İlk kible olması, Miraç hadisesinin bizzat harem/tapınak

¹²²⁰ İbn Mâce, "Menâsik", 49.

¹²²¹ Ebû Dâvud, "Menâsik", 9.

¹²²² Vasitî, *Fezailü'l-beyti'l-makdis*, 23.

¹²²³ Vasitî, *Fezailü'l-beyti'l-makdis*, 24.

alanında başlaması ve bu bölgenin İslâm öncesi gelenekle ortak olarak paylaşılan geçmişinden ötürü kutsal sayılması gibi üç temel sebep, Kudüs'ü, İslâm dünyasında oldukça kutsal bir konuma yerleştirmiştir. Bu üç sebebin de Kudüs'ün fethinden önce zaten var olan dinamikler olduğu düşünüldüğünde, Kudüs'ün, fetihten sonra gerçekleştirilen bir inşa süreciyle değil; İslâm'ın başlangıcından itibaren mevcut dini unsurlarla kutsal olarak kabul edildiği açıkça görülmektedir.

Ancak, Kudüs'ün 17/638'deki kılıcsız fethiyle önce Hz. Ömer tarafından harem alanının temizlettirilerek ilk mescidin inşası, ardından Emevîler dönemine gelindiğinde, Abdülmelik b. Mervân tarafından gerçekleştirilen Kubbetü's-sahre'nin ve oğlu Velid b. Abdülmelik tarafından yaptırılan Aksâ Camii'nin inşası, Müslüman Kudüs'ün hem fiziksel hem de dini haritasını yeniden şekillendiren dönüm noktaları olmuştur. Özellikle, 72/691 yılında, kutsal kayanın (sahrenin) üzerine inşa ettirilen Kubbetü's-sahre, İslâm'ın Kudüs'teki kalıcı mevcudiyetinin bir sembolü haline gelmiş ve Kudüs'ü İslâm dünyasında üçüncü kutsal şehir olarak tanımlayan anlayışın temel taşı oluşturmuştur. Bu üç önemli yapıyla ihya edilen ve Süleyman Mabedinin kalıntıları üzerinden adım adım yükseltilen Mescid-i Aksâ/Beyt'ül Makdis, Müslüman Kudüs'ün kalbi haline gelmiştir. Dolayısıyla, fetihten sonra Müslüman Kudüs'ün şekillenışı, Emevîler döneminde inşa edilen görkemli yapılar ve dini literatür sayesinde güçlü bir ivme kazanmış, böylece Kudüs, İslâm dünyasının üçüncü mukaddes şehri haline gelmiştir.

Tüm bu mimari ve dini gelişmelere rağmen, gerek birincil kaynaklardan gerekse arkeolojik bulgular incelendiğinde, Müslüman Kudüs'ün Hristiyan Kudüs'ün kutsallığına ve topografik bütünlüğüne yönelik yıkıcı veya dönüştürücü bir politika izlemediği görülmektedir. Fetihle birlikte verilen *Ömer Ahidnamesi* ve İslâm hukukunun zorunlu kıldığı *zimmi* politikasının bir sonucu olarak, hem fetihten sonraki ilk politik süreçte hem de Emevîler döneminde, Hristiyan mimari yapılarının tahrip edilmediği ve kutsal mekanlarında icra edilen ayin ve ritüellere müdahale edilmediği görülmektedir. Özellikle Aksâ Camii ve Kubbetü's-sahre gibi görkemli yapılar inşa edilmiş olmasına rağmen, Kudüs ve çevresindeki Hristiyan hac pratikleri varlıklarını genel anlamda sürdürmüş; Kudüs ve Yahudiye Çölü'ndeki kadim manastırların birçoğu bu dönemde de hem teolojik hem de liturjik üretimlerine devam etmişlerdir. Bu bağlamda Müslüman inşaat faaliyetleri, Kudüs'teki fiziksel kutsallığı yeniden yorumlamış ancak mevcut Hristiyan kutsal alanlarının görünürlüğünü bütünüyle ortadan kaldırmamıştır. Nitekim Müslüman

Kudüs, Hristiyan Kudüs ile ideolojik bir zıtlık içerisinde konumlanmış olsa da, bu zıtlık mekansal anlamda bir yok etme değil, sembolik bir karşı konumlandırma olmuştur.

SONUÇ

Bu çalışma boyunca, Kudüs'ün, Roma'dan İslâm'a uzanan süreçte kutsallığın temsili, mekânsal düzeni ve dinî işlevleri bakımından hem süreklilikler hem de kırılmalarla şekillenen benzersiz bir tarihsel dönüşüm yaşadığı görülmüştür.

IV. yüzyıldan önce Kudüs, Roma dünyasında önemsiz bir pagan şehri iken, IV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Hristiyanlık için merkezi bir kutsal şehir haline gelmiştir. Bu kutsallaşma süreci, hem sosyal hem de politik adımlarla gerçekleşmiş; kilise inşaları, hac ve manastır faaliyetleri ve ekümenik tanınırlık Kudüs'ün dünyevi bir kutsal şehir olarak inşa edilmesini mümkün kılmıştır. Zira Hristiyanlık için Kudüs, kutsal metinlerin belleğinde yer etmiş, Hz. İsa'nın yaşamı, ölümü ve dirilişiyle özdeşleşmiş “kutsal” coğrafyadır. Hem Eski Ahit'in önceki peygamberlere ait hikayelerinde hem de Yeni Ahit'in merkezî olay örgüsünde Kudüs, Tanrı'nın müdahalesine sahne olmuş ve bu sebeple erken dönemden itibaren semavi bir kutsal kimlik kazanmıştır. Ancak Kudüs'ün Hristiyanlık içindeki dünyevi ve fiziksel bir kutsal şehir kimliği kazanması, esas olarak IV. yüzyıldan itibaren, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşması sürecinin akabinde gerçekleşmiştir.

Kudüs'ün Hristiyan kutsal şehir kimliğinin kurucu safhası olarak tanımlayabileceğimiz IV. yüzyıldaki dönüşümün İmparator Constantinus döneminde gerçekleşen ilk aşaması, İznik Konsili (325) ile başlamıştır. Bu konsilde Kudüs'ün Hristiyanlığın kutsal coğrafyası içinde özel bir yere sahip olduğu resmi olarak tanınmış ve Kudüs'e, Filistin'in diğer piskoposluklarına kıyasla “onursal bir öncelik” verilmiştir. Bu karar, her ne kadar şehir hâla politik olarak Caesarea'ya bağlı bir piskoposluk olmaya devam etse de, dini anlamda Kudüs'ün kutsallığının imparatorluk ölçeğinde ilk kez tanındığını açıkça göstermektedir. Bu adım, bu itibarla, Kudüs'ün resmî düzeyde “kutsal şehir” olarak yükselişinin başlangıç noktası olmuştur.

Kudüs'ün Hristiyan bir şehir olarak oluşum sürecinin en önemli kırılma noktasını ise Helena Augusta'nın 326'daki ziyareti ve onu takip eden Constantinus döneminin kapsamlı inşa faaliyetlerinin oluşturduğu görülmektedir. İmparator Constantinus'un annesi Helena Augusta'nın 326 yılında Kudüs'e gerçekleştirdiği ziyaret, imparatorluk otoritesinin ilk kez doğrudan Kudüs'e yönelmesi anlamına gelirken, aynı zamanda Hristiyan hafıza alanlarının fiziksel olarak ihya ve imar sürecini başlatmıştır. Helena'nın hafıza alanlarına ilişkin kutsal mekanları tespit ettiği ve buralara yönelik mucize

söylemlerini dolaşıma soktuğu bu süreç, imparatorluk desteğiyle birleşmiş ve Kudüs'ün Hristiyan şehir kimliğini şekillendirmiştir. Zira Helena'nın, geleneksel olarak Hz. İsa'nın hayatına atfedilen yerleri belirleyip kutsallaştırması, bu alanlarda oğlu Constantinus tarafından inşa edilen kiliselerin meşruiyetini ve cazibesini artırmış ve peşi sıra gelen hac ve keşişlik faaliyetlerini doğrudan etkilemiştir.

Böylece, Constantinus'un ilk olarak İznik Konsili'nde kendisini gösteren Hristiyanlığı idare ve kiliseyi birleştirme politikası, Kudüs'te, fiziksel bir ihya ve inşa süreci olarak ortaya çıkmıştır. Kudüs, Constantinus'un güttüğü politikalar kapsamında pagan ve Yahudi geçmişinden ayrışacak biçimde bilinçli bir imparatorluk desteğiyle “kutsal toprak” olarak inşa edilmiş ve Kudüs ve çevresinde şu üç anıtsal yapı inşa ettirilmiştir: Beytüllahim'deki Doğu Kilisesi, Zeytindağı'ndaki Yükseliş Kilisesi ve Kutsal Kabir Kilisesi. Bu yapılar, Hz. İsa'nın doğumu, ölümü ve göğe yükselişi gibi temel dini olayların mekânsal karşılıkları olarak inşa edilmiş ve Kudüs'ün kutsal topografyasının şekillenmesinde ilk basamakları oluşturmuştur.

Bu sürecin en sembolik yapısı olan Kutsal Kabir Kilisesi ise Kudüs'ün Hristiyan kutsal kimliğinin inşasının en önemli dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu görkemli kilisenin, kelimenin tam anlamıyla eski Yahudi Tapınağı'nın karşısına ve Roma pagan tapınağının kalıntılarının üzerine inşa edilmesi, kutsallığın hakimiyeti bağlamında Kudüs'te, Hristiyanlığın, kendisinden önceki iki hakim geleneğe karşı kazandığı zaferini temsil ettiği görülmektedir. Kutsal Kabir Kilisesi'nin kutsanma töreninin, hem imparatorun hükümdarlık yıl dönümüne hem de Jüpiter festivallerine denk getirilmiş olması da, Hristiyanlık ile pagan geleneği arasındaki rekabetin sembolik bir zemin üzerinden sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu tarihsel eş zamanlılıklar, hem Roma kamuoyuna hem de Hristiyan dünyaya Kudüs'ün, imparatorluğun yeni dini Hristiyanlığın artık yeni bir merkezi olduğunu ilan etme işlevi taşımıştır.

Bu bağlamda, İmparator Constantinus ile bizzat mektuplaşan dönemin en önemli kilise tarihçisi Eusebius'un yazılarında ve teolojik yaklaşımında görüldüğü üzere, Kudüs'ün erken Hristiyan gelenekte kabul edilen semavi boyutu, Constantinus'un gerçekleştirdiği büyük imar projeleri sayesinde fiziksel ve dünyevi bir gerçekliğe dönüşmüştür. Kendisinden sonraki Hristiyan tarihçileri ve din adamları tarafından da paylaşılan bu görüşe göre, Kutsal Kabir Kilisesi'nin inşasıyla, “eski” Kudüs'e karşılık “yeni” Kudüs inşa edilmiş ve böylece hem erken Hristiyan anlayıştaki “semavi” Kudüs yerini “dünyevi” Kudüs'e, hem de pagan ve Yahudi Kudüs'ü Hristiyan Kudüs'e

bırakmıştır. Böylece, Kudüs, Yeni Ahit’le ilişkili olaylar ve insanlarla ilişkilendirilen yerlerin ihya edilmesi ile birlikte, “Tanrı’nın yeryüzündeki şehri” olarak tanımlanmaya başlamıştır.

Dönemin sanatsal ve görsel kanıtları da bu ideolojik inşayı destekler mahiyettedir. Roma’daki Santa Pudenziana Kilisesi mozaïği, Constantinus’un inşa ettirdiği kiliseleri ilk kez tasvir ederek, “yeni” ve dünyevi Kudüs’ü semavi Kudüs’ün yeryüzündeki izdüşümü olarak betimlemiştir. Bu mozaik, fiziksel Kudüs’ün kutsal kimliğinin imparatorluğun farklı bölgelerindeki Hristiyanlar tarafından kabul edildiğinin önemli bir göstergesidir. Öte yandan Ürdün’deki VI. yüzyıla tarihlenen Madaba harita mozaïğinde, Kudüs’ün diğer coğrafi bölgelere kıyasla haritanın tam merkezinde, Kutsal Kabir Kilisesi de Kudüs’ün tam merkezinde olarak tasvir edilmesi, Kudüs’ün kutsal şehir olarak kabul edilip dünyanın tam merkezine yerleştirildiğini göstermektedir.

Bu açılardan Kudüs, Hristiyanlar için Hz. İsa’nın ölümünden sorumlu olduğundan ötürü artık terk edilmesi gereken şehir değil; Yeni Ahit’in vücut bulduğu, Tanrı’nın yeryüzündeki iradesinin somutlaştığı ve Hristiyanların hafıza merkezinde bir araya geldiği “kutsal” bir şehir olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Kudüs’ün yeni kimliğinin inşası, sadece dini mekânların fiziksel olarak yeniden kurgulanması değil, aynı zamanda Yahudi ve pagan geçmişe karşı konumlanarak bir tür karşıtlık üzerinden kurulan aidiyet halidir. “Yeni Kudüs”, tapınak alanından ayrıştırılmış ve ona “karşı” konumlandırılmıştır. Bu, hem teolojik hem de politik bir anlam taşımaktadır: Yeni Hristiyan Kudüs, Eski Yahudi Kudüs’ün yerini almıştır.

Böylece, Constantinus’un Hristiyanlaştırma politikaları Kudüs’ün basit bir Roma şehriden ibaret olan konumunu aşarak, Geç Antik Çağ’da Hristiyanlığın en kutsal dünyevi merkezi haline gelmesini mümkün kılmıştır. Bu dönüşüm, Kutsal Kabir Kilisesi’nin inşasıyla yalnızca pagan kimliğin silinmesiyle değil, aynı zamanda karşısına konumlandırıldığı Yahudi geçmişin Hristiyan kimlikle yer değişmesiyle gerçekleşmiştir. Ancak, buraya kadar gördüğümüz üzere, Kudüs’ün kutsallaşma sürecinin yapıtaşı yalnızca Constantinus ile başlayan ve ileriki dönemlerde de devam eden politik himaye değildir. Hristiyan kutsal Kudüs’ün yeni kimliğinin inşasının hem önemli bir diğer dönüm noktası hem de bu kimliğin en somut göstergesini Constantinus’un inşa ve ihya politikaları akabinde Kudüs’te gelişen hac ve manastır faaliyetleri oluşturmuştur.

Constantinus’un inşa faaliyetleriyle ivmelenen ve ardından gelen imparatorların desteğiyle devam eden süreçte, başta “kutsal hac” olmak üzere kutsal kalıntılara yönelik

ilgi, IV. yüzyılda tüm imparatorluk çapında yayılan yoğun bir rölik kültünün doğmasına yol açmıştır. Bu kült, yalnızca bireysel inançları beslemekle kalmamış, aynı zamanda Kudüs'ün kutsal topografyasının hac ve manastır hareketleriyle birlikte şekillenen fiziksel dokusunu da belirleyici bir unsur hâline getirmiştir. Dünyevileşen “kutsal” mekanları ve rölikleri görme ve buralarda dua etme arzusu IV. yüzyılın başlarından itibaren imparatorluğun birçok yerinden gelen Hristiyan hacıyı Kudüs'e çekmiştir.

IV. yüzyıl sonlarına doğru iki önemli gelişmenin bu süreci beslediği görülmektedir: İlki, artan hacı akışıyla birlikte manastır hayatının yaygınlaşması ve kurumsallaşması; ikincisi ise Kudüs Piskoposu Cyrillus önderliğinde geliştirilen litürjik kült uygulamalarıdır. Nitekim, Kudüs'te Eski ve Yeni Ahit'e ilişkin hafıza mekanlarında gerçekleşen ritüeller, ayinler ve kutsal takvim de Hristiyan hacılar için ayrı bir anlam taşımaya başlamıştır. Böylece gittikçe gelişen litürjik adetler, Kudüs'ün kutsal topografyasını merkezden Yahudiye Çölü'ne doğru genişletmiş ve artık deneyimlenebilir hale gelen Kudüs'ün kutsal coğrafyasını zenginleştirmiştir. Zira, bu gelişmelerin en önemli sonucu, Kudüs ve çevresinde manastır yaşamının kök salması olmuştur.

Kudüs'teki manastır hareketi, basitçe dünyadan uzaklaşma idealiyle değil, “kutsal topraklar”ın yeniden ihya edilmesi süreciyle şekillenmiş ve sahip olduğu kutsal hafıza mekanlarıyla kurulmak istenen temastan ötürü imparatorluğun diğer bölgelerine kıyasla daha toplumsal bir boyut kazanmıştır. Mısır'daki münzevi manastır örneklerinden farklı olarak, Kudüs'teki manastırların, hem kent merkezinde hem de Yahudiye Çölü gibi münzevi bölgelerde kurularak ikili bir yapı sergilediği görülmektedir. Kentte, özellikle Kutsal Kabir, Zeytin Dağı ve Sion çevresindeki manastırlar, kutsal kilise ve hac güzergâhlarına yakın olmaları bakımından önemliyken; çöl manastırları ise daha münzevi bir yaşam içermiştir. Ancak, her iki manastır türünün de yapısı, işleyişi ve buraları ziyaret eden hacıların kayıtlarına bakıldığında; Yahudiye Çölü'ndeki manastırların dahi, hacılar ve diğer kırsal topluluklarla yakın etkileşim içinde oldukları ve toplumdan tamamen sıyrılmadıkları anlaşılmaktadır. Yahudiye Çölü manastır sisteminde, yarı-eremetik *laura* ve ortak yaşam vaad eden *coenobium* yapılarının özellikle yaygın olması da bunun en büyük göstergelerinden biridir.

Bu sürecin kurucu figürleri olarak Chariton gibi münzevî keşişlerin yanı sıra, Romalı aristokrat kadınlar da önemli rol oynamıştır. Özellikle Yaşlı Melania, Paula ve Genç Melania, hem kent hem çöldeki ilk manastırların kurucusu hem de Kudüs'teki hac ve keşiş topluluklarının hamileri olarak, Kudüs'teki manastır faaliyetlerini hem niceliksel

hem de niteliksel olarak ileriye taşımışlardır. Ancak manastır hareketindeki sistemleşmenin, V. yüzyıla gelindiğinde gerçekleştiği görülmektedir. Zira rölikler, litürjik pratikler ve kutsal mekanlar etrafında şekillenen hac motivasyonları, başta “kutsal hac” olmak üzere kutsal kalıntılara dokunmaya ve hatta bu kalıntıları beraberlerinde götürmeye ve tüm imparatorluğa yaymaya varacak ölçüde hacılarda bir tutku meydana getirmiştir. Böylece, IV. yüzyıldaki gösterişsiz ve küçük yapılar, yerini, çölün ortasında büyük toplulukları barındıran kapsamlı merkezlere bırakmıştır.

Bu gelişimin ardında sadece dini motivasyonlar değil, aynı zamanda hac yolculuklarıyla gelen insani akış, tarım ve ticaret gibi ekonomik faaliyetler, imparatorluk destekleri ve hacı bağışları gibi finansal kaynaklar da yer almıştır. Özellikle *laura* ve *cenobium* gibi yapılar, bu kaynaklarla beslenerek, V. ve VI. yüzyıl arasında hem sayı hem de fonksiyon açısından zirveye ulaşmıştır. V. yüzyılda, manastır sistemi artık Kudüs’ün Hristiyan kimliğini besleyen temel dinamiklerden biri hâline gelmiştir. Zira, Yahudiye Çölü’nde, Euthymius, Sabas, Theodosius ve Gerasimus gibi isimlerin öncülüğünde, V. yüzyıl boyunca inşa edilen manastır yapıları, yalnızca dini değil, kültürel ve sosyal açıdan da etkili merkezler olmuş; Kudüs’ü çevreleyen bölgelerde de, Hristiyan kimliğin sürekliliğini sağlayan önemli unsurlar hâline gelmiştir.

Bu noktada, hac ve manastır dinamikleri arasında birbirini besleyen çift yönlü bir ilişki vardır: Hac akışı manastır hayatını teşvik ederken, manastır yapıları da hac yolculuklarını hem maddi hem manevi yönden beslemiştir. Manastırların hacılara sunduğu manevi ve fiziksel destekler, hac faaliyetleriyle gelişen ekonomik ve sosyal olanaklar sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim bazı hacılar, ziyaret ettikleri bu kutsal mekânlarda kalıp keşişliğe adım atarak manastırların gelişimine dolaylı biçimde katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca birçok büyük manastır, yaşayan aziz keşişler ve sahip oldukları röliklerden ötürü, hacılar tarafından ziyaret edilmiş; böylece manastırlar, Hristiyan kutsal coğrafyasının birer parçası olarak hac güzergâhına dahil olmuştur. Kültler ve hafıza mekânları etrafında gelişen bu kutsallık, Kudüs’ü etnik çeşitlilik ve dini çoğulculuk bağlamında kozmopolit bir yapıya taşıdığı; böylece Kudüs’ün sadece yerel bir kutsal alan olmaktan çıkarak, Hristiyan dünyasının merkezi bir şehir kimliğini elde ettiği görülmektedir.

Sürece eşlik eden bir diğer önemli yapıtaşı ise, II. Theodosius ve özellikle eşi Prenses Eudocia’nın Kudüs’ün kutsal topografyasının inşasına verdikleri destek olmuştur. II. Theodosius’un keşişlerin Kudüs’te mülk edinmesini kolaylaştıran yasal

düzenlemeleri ve Eudocia'nın bölgeye yaptığı finansal yatırımlar, manastırların yayılmasında ve Kudüs'ün kutsal kimliğinin pekişmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu gelişmeler, şehrin Hristiyan kimliğini güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda “Yeni Kudüs” tahayyülünü mekânsal olarak da pekiştirmiştir.

Kudüs'ün IV. yüzyılın ortalarından itibaren kazanmaya başladığı kutsallık ve ayrıcalıklı konum, V. yüzyılda hem teolojik hem de politik boyutlar kazanarak, imparatorluk içindeki etkisini artırmıştır. İznik Konsili'nden sonra Caesarea ile Kudüs Kilisesi arasında ortaya çıkan dini otorite mücadelesi, Kudüs Piskoposu Iuvenalis'in çabalarıyla 451'de toplanan Kadıköy Konsili'nde Kudüs'ün patriklik statüsünü elde etmesine kadar devam etmiştir. Böylelikle, başta manastır ve hac faaliyetleri olmak üzere, IV. yüzyılda temelleri atılan kutsal imajın kurumsal düzeydeki en somut ifadesi Kudüs'ün patriklik mertebesi olmuştur. Neticede Kudüs Kilisesi, yaklaşık yüz yıl gibi kısa bir sürede bölgesel bir kiliseden Hristiyanlığın beş büyük patrikliğinden biri konumuna yükselmiştir.

Öte taraftan, V. yüzyılda etkisini gittikçe artıran keşişler, yalnızca manastır hayatında değil; bölgedeki politik krizlerde de belirleyici bir aktöre dönüşmüşlerdir. Zira, manastır hareketinin, başta kilise yapısından bağımsız gelişmiş olsa da, zamanla Kudüs Kilisesi'ne entegre edildiği ve Filistin'deki sosyo-dini yapının belirleyici aktörlerinden biri haline geldiği görülmektedir. Nitekim, Kudüs Patriği Iuvenalis'in Kadıköy Konsili'ne verdiği destek karşısında patlak veren keşiş isyanları ve devamındaki süreç, Kudüs manastırlarının bölgedeki etkisini ortaya koymaktadır. Zira, Petrus, Kudüs başta olmak üzere Filistin'de Kadıköy karşıtı bir kamuoyunun oluşmasında ne kadar etkili olduysa, Sabas da Kadıköy doktrinine verdiği destekle, Kadıköy yanlısı bir toplumsal desteğin oluşumunda o kadar etkili olmuştur.

Her iki figürün de dini otoriteden gelen kişisel karizmaları ve şahsi nüfuzlarıyla çok kısa sürede Kudüs kilisesinde belirleyici bir rol üstlenmeleri, keşişlerin Kudüs Kilisesi ve halkın genel eğilimleri üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. Bu, Kudüs'teki manastır hareketinin sadece dini ve toplumsal mekanlar değil, aynı zamanda teolojik ve siyasi kararların şekillendiği merkezler hâline geldiğinin de önemli bir göstergesidir. Ancak daha önemlisi, Petrus gibi figürler aracılığıyla şekillenen Kadıköy karşıtı hareketler, imparatorluk müdahalesiyle bastırılmış ve keşişlerin direnişi zamanla kırılmış olsa da, bu süreç, Filistin'de Kadıköy karşıtı bir hiyerarşinin kurulması ve etkisi

hala devam edecek mezhepsel bölünmelerin yaşanmasının önünde belirleyici bir rol oynamıştır.

Bu açıdan, bu süreç Kudüs'ün Hristiyanlığın iç dinamiklerinde merkezî bir güç odaklarından biri haline geldiğini göstermektedir. Hatta Kudüs, Kadıköy Konsili'nin ardından kristolojik meselelerde oynadığı rol ile imparatorluk içerisindeki politik konumunu da pekiştirmiştir denilebilir. Zira, bu süreç, Kudüs'ün Hristiyan dünyasında yalnızca sembolik değil, aynı zamanda kurumsal ve stratejik bir merkez haline gelişinin bir göstergesidir. Bu itibarla, V. yüzyılda, Kudüs, imparatorluk tarafından desteklenen inşa süreçleri, büyüyen hac ve manastır faaliyetleri, imparatorluktan birçok insanın kendisine aktığı kozmopolit yapısı, elde ettiği patriklik ünvanı ve kilise politikalarında oynadığı rolle, artık sadece kutsal bir şehir değil, Roma İmparatorluğu'nun kutsal merkezidir.

Ne var ki, V. yüzyıldaki bu yükseliş süreci, VI. yüzyıla gelindiğinde bölgedeki tüm dini topluluklar açısından aynı şekilde karşılanmamıştır. Sâmirîler'in Kudüs'ün artan Hristiyanlaşmasına tepki olarak olduğu düşünülen V. ve VI. yüzyıllarda başlattığı isyanlar -özellikle 529'daki büyük isyan-, bazı kiliselerin yıkılması ve halkın zarar görmesi ile hem fiziksel hem de sosyoekonomik bir tahribat meydana getirmiştir. Bu bağlamda, Sabas'ın İmparator Iustinianus'tan yardım talebi, hem isyanın sebep olduğu yıkımın boyutunu hem de manastır çevrelerinin bu kriz anlarında üstlendiği rolü açıkça ortaya koymaktadır. Bu isyanlar ayrıca birtakım birincil kaynaklarda, Konstantinopolis gibi alternatif bir "kutsal" şehir meselesini gündeme getirmiştir. Her ne kadar bu yaygın bir söylem ve resmi bir kabul olmasa da, Sütunlu Simon'nun Konstantinopolis'i "İkinci Kudüs" şeklinde tanımlaması, esasen semavi Kudüs tasavvurunun farklı bir coğrafyada sembolik olarak yeniden inşasıyla ilgilidir.

Bu bağlamda, bazı çevreler için kutsal röliklerin taşınması, büyük kilise inşaatları ve manastırların artışı, şehirde Kudüs'e benzer bir kutsallık görünümü vermişse de, dönemin diğer kaynakları, ne VI. ne de VII. yüzyılda, Hristiyan Kudüs'ün yerini alabilecek bir kutsal merkez değişimi yaşandığını ima etmemektedir. Hatta, yalnızca Konstantinopolis için değil, dönemin birtakım başka kaynaklarında da -özellikle Süryani manastırcılığı açısından- Kudüs'e alternatif sunan birtakım aktarımlar yer alsa da, bunların kendi mevcut manastırlarını korumak için söylenmiş olduğu görülmektedir. Bu çalışma için önemli olan, bu tür söylemlerin varlığına rağmen, Kudüs'ün hac merkezi olma niteliğinin ve kutsal otoritesinin sarsılmamış olmasıdır. Hatta aksine,

Konstantinopolis, sahip olduğu kutsal öğelerle gittikçe belirginleşen bir Hristiyan kimliğe sahip olsa da, bu temsil Kudüs'ün merkezî konumuna alternatif olmaktan ziyade, ona atıfla anlam kazanan ikinci dereceden bir kutsallaşmayı ima etmektedir.

Bu gelişmelere paralel olarak, Hristiyan Kudüs'ün Constantinus ve Eudocia'dan sonra üçüncü mimarı kabul edilen Iustinianus'un Kudüs'e yönelik yürüttüğü mimari ve hukuki müdahaleler ve sunduğu finansal destekler, yalnızca dini saiklerle değil, imparatorluk bütünlüğünü pekiştirme amacıyla yürütülmüş çok katmanlı bir stratejiyi yansıtmaktadır. Iustinianus, *Novellae* kapsamındaki yasal düzenlemelerle Kudüs'ü içine alan Birinci Filistin'i yeniden idari ve dini bir merkez hâline getirme çabası ve Theotokos Nea Kilisesi gibi yapıların inşasıyla, VI. yüzyılın ilk yarısındaki mezhepsel gerilimler bağlamında toplumsal düzeni tesis etme amacına hizmet etmiş ve Kudüs'ün Sâmirîler isyanı neticesinde geçici de olsa zarar gören kutsal silüetini tekrar canlandırmıştır.

Böylece, Constantinus'un Hristiyan Kudüs'ü bina eden vizyonunu hem mekânsal hem de hukuki düzlemde sürdüren Iustinianus'un bu faaliyetleri, Kudüs'teki hac ve manastır hareketliliğini bir önceki yüzyıla kıyasla daha da arttırmış ve zenginleştirmiştir. Zira, bir önceki yüzyıllara göre daha fazla sayıda ve daha detaylı aktarımlar yapan VI. yüzyıl hacı kayıtları ve keşiş hagiografyaları IV. yüzyıldan bu yana süregelen hac ve manastır hareketliliğindeki değişimi gözlemlemeye imkân tanımaktadır. Bu kaynaklarda, Sâmirî isyanının Kudüs ve Yahudiye'de ciddi bir yıkıma yol açtığına dair herhangi bir izlenim bulunmamaktadır. Aksine, 530 tarihli *Breviarius* ve Theodosius'un aktarımları arasında gözle görülür bir rota farklılığı ve detay yoğunluğu ortaya çıkmıştır. Antoninus ve Piacenza'lı hacının VI. yüzyılın ikinci yarısına ait kayıtları da, kendilerinden öncekilere kıyasla detaylanan aktarımlara sahiptir. Her kayıta bir öncekine göre, kiliseler, rölikler, litrük adetler, manastırlar, şehit mezarları ve mucizelere konu olan izlerin genişletilerek sunulması, Kudüs'ün bir hac ve hafıza merkezi olarak zenginleştiğini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı dönemde manastır faaliyetleri de canlılığını korumuş, hatta Sabas'ın öncüllüğü ardından manastırlardaki gelişmelerle birlikte Kudüs ve çevresi, manastır hareketinin merkezlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle Theodosius'un büyük *cenobiumu*, Mar Saba, Gerasimus manastırı ve Choziba'daki rakamsal büyüme ve Kudüs-Ürdün hattındaki manastırların kadın ziyaretçilere açılması gibi gelişmeler, bu dönemde büyüyen yapısal değişimlere de işaret etmektedir. Böylece, VI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Kudüs'e atfedilen kutsiyet,

yalnızca kutsal mekanlar, litürjik pratikler ve rölik kültüyle değil; aynı zamanda bu mekânlarda yaşandığına inanılan olaylar, ritüeller ve mucizelerle şekillenmiş ve manastır hareketi bir önceki yüzyıllara göre büyüyerek bu pratikleri daha da zenginleştirmiştir.

Tüm bu veriler ışığında, VI. yüzyıldaki toplumsal krizler, Kudüs'ün Hristiyan dünyadaki kutsallığını doğrudan zedelediği gibi, aksine, bu süreçte Kudüs'ün hem sembolik hem fiziksel düzeyde kutsallığını yeniden ürettiği görülmektedir. Konstantinopolis'in yükselişi bile, Kudüs'e göre ikincil derecede bir kutsallık olarak tanımlanmıştır. Kudüs'ün sahip olduğu birincil konum, Eski ve Yeni Ahit'le kurduğu bağ kadar, IV. yüzyıldan itibaren imparatorluk eliyle dünyevileştirilmiş hafıza coğrafyasına dayanmaktadır. Zira, Kudüs, VI. yüzyıl boyunca kutsal topografyasını daha da ayrıntılandırarak Hristiyan dünyadaki kutsal merkez olma konumunu korumuş ve hatta geliştirmiştir.

VII. yüzyıl ise bölgedeki birçok siyasi ve askeri gelişmelerle, Kudüs'ün Hristiyanlık tarihinde deneyimlediği en büyük kırılma noktalarından biri olmuştur. İlk olarak Sâsânîler'in Kudüs'ü işgal etmesiyle başlayan bu süreçte, Kudüs yaklaşık 15 yıl Sâsânîler'in idaresi altında kalmıştır. Kudüs'ün 614 yılındaki Sâsânî işgaliyle ilgili mevcut birincil kaynakların karşılaştırmalı incelenmesi, olayın hem çağdaş hem de sonraki dönem anlatılarında farklı şekillerde temsil edildiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Sâsânîler'in 614 yılında Kudüs'ü işgali hakkında elimizdeki birincil kaynaklar oldukça çeşitli, yer yer çelişkili ve farklı anlatı düzlemlerinde şekillenmiş durumdadır. Yazılı Hristiyan kaynakların büyük kısmı, Kudüs'te geniş çaplı katliamlar yaşandığını, Hristiyan din adamları ve keşişlerin öldürüldüğünü, kutsal hacın kaçırıldığını ve kutsal mekânların tahrip edildiğini aktarırken; Süryani ve Yahudi kaynaklar yalnızca belli yapıların zarar gördüğünü söyleyerek veya ölümlerden hiç bahsetmeyerek daha sınırlı bir yıkım izlenimi vermektedir.

Kaynaklar arasındaki bu farklılık, yalnızca anlatıların olayları nasıl yorumladığına değil, aynı zamanda hangi unsurların vurgulandığına ve hangilerinin görmezden gelindiğine de işaret etmektedir. Örneğin bazı kaynaklarda patrik Zekeriya'nın sürgünü ya da keşişlerin esareti öne çıkarken, diğerlerinde bu detaylara hiç yer verilmemektedir. Ayrıca, ölü ve esir sayılarında ciddi oranda farklılık bulunmakta; bu da tarihsel gerçeklik ile anlatısal yapı arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Khuzistan kroniği gibi bazı Süryani kaynaklar, Perslerin Kudüs'teki dini yapıları imar ettirdiğini aktararak, işgali

yalnızca yıkıma indirgemeyen bir perspektif sunmaktadır. Buna karşın, arkeolojik bulguların da gösterdiği üzere, Kudüs şehir merkezinde kalıcı ve geniş çaplı bir tahribata dair elde somut veriler oldukça sınırlıdır. Yedi toplu mezarın varlığı ve bazı kiliselerdeki tahribat izleri, olayın belli bölgelerde ciddi etkiler oluşturduğunu ortaya koysa da, işgalin şehir bütününde derin ve kalıcı bir yıkım bıraktığı sonucuna varmak zordur. Ayrıca, Kutsal Kabir Kilisesi'ne ilişkin yanık katmanlarının tarihlendirilmesindeki zorluklar, yazılı kaynaklardaki iddiaların doğrudan arkeolojik olarak teyit edilmesini engellemektedir. Bu bulgular bir arada değerlendirildiğinde, Kudüs'ün 614'teki işgal süreci ne tümüyle yıkıcı ne de tamamen merhametli bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aksine, hem yazılı hem de arkeolojik kaynaklardan çıkarılan bilgiler, işgalin, sınırlı fakat sembolik olarak son derece önemli bir kırılma meydana getirdiğini göstermektedir.

Nitekim işgalin sonuçlarını belirleyen en önemli gelişmelerden biri, İmparator Heraklius'un verdiği mücadele ve nihai zaferidir. Başlangıçta Sâsânî tehdidi karşısında geri çekilmeyi düşünen Heraklius, Konstantinopolis Patriği Sergius'un teşvikiyle savaşıma karar vermesiyle; 622'den 630 yılına kadar Sâsânîler'e karşı büyük başarılar kazanmıştır. Bu süreçte, İmparator Heraklius'un savaşta ölenlerin şehit olacağını belirterek, imparatorlukta "kutsal savaş" çağrısı yapması ve bunun en somut ifadesi olarak *Deus adiuta Romanis* yazılı heksagram sikkeler bastırması, savaşa dini bir meşruiyet kazandırmış ve sürecin seyrinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. 627 yılında Ninova yakınlarında Perslere karşı kazanılan kesin zafer, Roma-Sâsânî mücadele tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Zira, bu başarının ardından Kudüs'ten kaçırılmış olan kutsal haçın 630 yılında Heraklius tarafından Kudüs'e geri getirilmesi, yalnızca Roma için siyasi bir başarı değil, aynı zamanda Hristiyan dünya için büyük bir dini ve sembolik zafer anlamına gelmiştir.

Roma'nın Kudüs'te yeniden dini ve siyasi hâkimiyet kurmasının bir nişânesi olarak da yorumlanabilecek bu gelişme, Kudüs'ün kutsal Hristiyan kimliğini yeniden tesis etmiştir. Antik kaynaklardaki haçın geri getirilmesi ile ilgili farklılaşan yorumlar ise haçın hem politik bir prestij hem de teolojik bir otorite aracı olarak nasıl işlev gördüğünü açıkça göstermektedir. Bu bağlamda, IV. yüzyılda filizlenen "Yeni Kudüs" fikri ile birlikte düşünüldüğünde, haçın geri dönüşü aynı zamanda Hristiyan egemenliğinin ilahi onayı şeklinde algılanmıştır. Bu yorum, dönemin Hristiyan yazımında haçın hem

Tanrı'nın zaferi hem de imparatorun ilahi yetkisiyle yeniden yerleşmesi olarak kavranmasına neden olmuştur.

Bu döneme ait hac ve manastır faaliyetlerine ilişkin sınırlı kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde, Sâsânîler'in VII. yüzyıl başındaki işgali, bölgedeki manastır hayatı ve hac hareketliliği üzerinde ciddi sarsıntılar oluşturmuş, ancak bu sarsıntılar ne ani bir kopuşa ne de geri döndürülemez bir çöküşe yol açmıştır denilebilir. Yahudiye Çölü'ndeki büyük manastırların uğradığı tahribat, keşişlerin geçici kaçışları ve bölgede kısa süreli kesintiler, dönemin istikrarsızlığını açıkça ortaya koysa da; bu tür krizlerin, manastır kurumunu bütünüyle ortadan kaldırmadığı anlaşılmaktadır. Arkeolojik bulgular ve kısıtlı yazılı kaynakların sunduğu veriler ortak olarak bir yandan bölgede yer yer terk edilmiş, yıkıma uğramış manastırları işaret ederken; diğer yandan da bazı manastırların, özellikle Kudüs'e daha uzak ya da korunaklı bölgelerde, faaliyetlerine devam ettiğini göstermektedir. Hac ziyaretleri açısından da benzer bir devamlılık gözlemlenmekte; imparatorluk merkezinden gelen büyük hac gruplarında bir azalma söz konusu olsa da, yerel bağlama özgü, daha küçük ölçekli ibadet pratiklerinin sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu da, Kudüs'ün ve Yahudiye Çölü'nün dini karakterinin, politik işgal ve askeri yıkıma rağmen, tamamen silinmediğini ve kutsallık zeminini yine de koruduğunu göstermektedir. Nitekim işgalin hemen ardından, patrik Modestus'un üstlendiği rolle şehirde kısa sürede kapsamlı bir yeniden inşa sürecine girilmesi, yaşanan maddi ve manevi zararı büyük ölçüde izale etmiştir. Modestus'un mektupları ve sadece Pers desteğiyle yetinmeyip, bölgedeki farklı topluluklardan aktif biçimde yardım toplayarak gösterdiği çaba, bunun sadece fiziksel bir restorasyon değil, aynı zamanda şehrin kutsallığının korunması ve Hristiyan topluluğun moralinin yeniden inşası olması açısından da önemli bir göstergedir.

Bu itibarla, Roma-Sâsânî mücadeleleriyle şekillenen bu dinî-politik konjonktür, Kudüs'ün Geç Antikçağ'ın kutsallık, otorite ve kimlik mücadelelerinin sahnesi haline getirmiştir. 614'teki Kudüs işgali ve devamında yaşanan gelişmeler, sadece bir işgal süreci olarak değil, aynı zamanda Geç Antikçağ'ın hem dini hem siyasi dönüşümünü yansıtan bir tarihsel dönüm noktası olarak ele alınmalıdır. Zira, Kudüs'ün işgaliyle başlayan bu süreç, Heraklius'un "kutsal savaş" doktrini, hacın geri getirilişi ve Kudüs'ün yeniden kutsanmasıyla tamamlanırken, aynı zamanda bu dönem, Arap yarımadasında İslâm'ın doğuşu gibi çok daha köklü dönüşümlere tanıklık etmiştir. Dolayısıyla, Sâsânî işgali, sadece kısa süreli bir güç değişimi değil, aynı zamanda Roma'nın bölgedeki

nüfuzunun eski gücünü kaybetmesine ve yeni bir dönemin, yani İslâm'ın yükselişinin zeminini hazırlayan daha geniş ölçekli dönüşümlerin başlangıcına işaret etmektedir.

Kudüs, İslâm'da, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde açıkça övülmesi, ilk kible olması, Miraç hadisesine ev sahipliği yapması ve üç haremnden biri olarak kabul edilmesinden ötürü kutsal bir konuma sahiptir. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan övgüler, bahsi geçen diğer sebepleri içine almakla birlikte, İslâm'ın Yahudi ve Hristiyan gelenekle ortak olarak paylaştığı geçmiş peygamberlere ilişkin hafıza mekanlarını da kapsamaktadır.

Kudüs'ün Müslümanlar tarafından 17/638 yılındaki fethi, Sâsânîler'den farklı olarak, hem Hristiyan hem de İslâm kaynaklarında belirtildiği üzere, Hz. Ömer'in herhangi bir savaş olmaksızın, Hristiyan halkla yaptığı barışçıl bir anlaşma ile gerçekleşmiştir. İslâm kaynaklarında, Hz. Ömer'in Kudüs'e giriş şekli, yaptığı anlaşmanın içeriği ve şehre karşı takındığı tutum öne çıkarılırken, Roma/Hristiyan kaynaklarında, fetihten ziyade fetih sonrası döneme odaklanılması dikkat çekicidir. Roma/Hristiyan kaynakları, süreci detaylandırmaktan ziyade, Hz. Ömer'in patrik Sophronius ile olan karşılaşmasına ve anlaşmanın barışçıl niteliğine vurgu yapmaktadır. Her iki anlatı şekli de, kendi inanç sistemleri ve tarihsel perspektifleri doğrultusunda Kudüs'ün fetih sürecini anlamlandırır da, hepsi ortak olarak fethin bir barış ve uzlaşma süreci içerisinde gerçekleştiğini aktarmaktadır.

İslâm kaynaklarında farklı şekillerde aktarılsa ve dayandırılan rivayetlerin doğruluğu konusunda birtakım şüpheler bulunsa da, varlığı konusunda ortak bir mutabakat bulunan Ömer Ahidnamesi, Kudüs'ün fetihten sonraki yeni kimliğinin temelini oluşturmaktadır denilebilir. İslâm hukukunun ehl-i kitap olarak kabul ettiği Hristiyan ve Yahudi halk ile ilgili hükme tabi olarak, ahidnamenin içeriğinde yer alan can, mal ve ibadet güvenceleri ve bu çerçevede Kudüs halkına tanınan haklar, diğer fethedilen şehirlerdeki uygulamalarla tutarlıdır. İslâm kaynaklarında, Kudüs halkının şehri teslim etmesindeki ana motivasyon, Hz. Ömer'in şehri alacağının mucizevi şekilde haber verilmiş olması olduğu aktarılırken, Hristiyan kaynaklarının genelinde, anlaşma talebinin bizzat patrik Sophronius'tan geldiği aktarılmaktadır. Bu noktada, bölgedeki diğer Roma şehirlerinin savaşız biçimde teslim olmaları ve vergi vermeleri karşılığında Müslümanların sunduğu koruyucu çerçevenin bilinirliği, ayrıca, 614'teki Pers yıkımının ardından, şehir halkı için kutsal mekânların korunması ve can güvenliği gibi meselelerin

öncelikli haline gelmiş olması Kudüs halkını benzer bir yolu izlemeye teşvik eden sebepler arasında görünmektedir.

Galya'lı hacı Arculfus'un 670'lere tarihlenen hac kaydı, fetihten Emevîler devrine dek süreci kapsayan ilk dönemde, Kudüs'ün Hristiyan topografyası, ibadet pratikleri ve rölik kültü hakkında sahip olduğumuz yegâne birincil yazılı kaynak olarak, erken dönemin Hristiyan hac pratiklerine dair oldukça kıymetli bir kaynaklık sunmaktadır. Arculfus'un anlatımında, Kudüs'te büyük bir yıkım ya da kutsal mekânlara yönelik bir tahribattan bahsedilmemesi, aksine, Hristiyan ibadetlerinin, ayinlerinin ve rölik kültüne dayalı geleneklerin sürdüğünü aktarması, Kudüs'ün fetih sonrası ilk süreçte Hristiyan kimliğini kaybetmediğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Nea ve Sofya kiliseleri gibi bazı yapılara değinilmemiş olması dikkat çekse de, bu eksiklik benzer şekilde önceki hacı kayıtlarında da rastlanan seçici gözlemin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Kayıta geçen litürjik uygulamalar, hac güzergâhları ve röliklere duyulan rağbet, erken İslâm döneminin Hristiyan Kudüs'ünde dramatik bir kırılma yaşanmadığını ve hatta VI. yüzyıl Roma dönemindeki uygulamalarla süreklilik gösterdiğini belgelemektedir. Dolayısıyla, Arculfus'un tanıklığı, yalnızca erken İslâm dönemi Kudüs'ünde Hristiyan hac pratiklerinin ve kültlerin fiziksel ve manevi olarak sürdüğünü değil, aynı zamanda bu varlığın, Pers istilasından sonraki döneme ilişkin kaynakların yetersizliğine rağmen, işgalin ardından yaşanan fetretten toparlanarak yeniden görünür hale geldiğini de kanıtlamaktadır denilebilir.

Emevî hakimiyetinin 41-97/661-715 yıllarını kapsayan dönemine gelindiğinde, Kudüs, İslâm dünyasında sadece kutsal bir şehir değil, aynı zamanda siyasi meşruiyetin sembolü olarak görülmüştür. Muâviye b. Ebû Süfyan ve Abdülmelik b. Mervân gibi halifelerin, halifeliklerini Kudüs'te ilan etmesiyle somutlaşmış; böylece şehir, erken İslâm siyaseti içinde önemli bir konum kazanmıştır. Çağdaş Hristiyan kaynaklar, Muaviye dönemi Kudüs'ünde Hristiyan halka yönelik adalet ve dinî hoşgörü politikasını vurgulamaktadır. Ancak Kudüs'ün Müslüman bir şehir olarak yükselişi, Abdülmelik b. Mervân ve Velid b. Abdülmelik dönemlerinde gerçekleşen kapsamlı imar faaliyetleriyle pekişmiştir.

Abdülmelik b. Mervân tarafından tapınak/harem alanındaki kutsal kayanın üzerine inşa ettirilen Kubbetü's-sahre, yalnızca dinî bir yapı olarak değil, aynı zamanda Müslüman hâkimiyetin fiziksel ve sembolik ifadesi olarak görülmüştür. Her ne kadar, tapınak tepesi/harem bölgesinde gerçekleştirilen ilk inşanın Hz. Ömer tarafından

yaptırıldığına ittifak olunan ilk mescitle gerçekleştiği bilinse de, Abdülmelik b. Mervân'ın, Kudüs'ün İslâmileştirilmesi sürecinde tıpkı İmparator Constantinus gibi en belirleyici adımı attığı söylenebilir. Nitekim kutsal kayanın üzerine inşa edilen Kubbetü's-sahre'nin inşası, tıpkı Hz. İsa'nın mezarının üzerine inşa edildiğine inanılan Kutsal Kabir Kilisesi'nin Hristiyan Kudüs'ün oluşumundaki belirleyiciliği gibidir. Yine benzer şekilde, İmparator Constantinus'tan sonra İmparator Iustinianus'un Kudüs'ün fiziksel topografyasını inşa etmeye devam etmesi gibi, Abdülmelik b. Mervân'dan sonra Velid b. Abdülmelik'in harem bölgesini ihya etmeye devam ettiği görülmektedir.

Tapınak/harem bölgesinde yer alması hasebiyle, Kubbetü's-sahre ve ardından inşa edilen Aksâ Camii'nin, Kutsal Kabir Kilisesi'nin tam karşısında konumlandırılması ve özellikle Kubbetü's-sahre'nin onu aşan bir mimari zarafetle inşa edilmesi, Müslüman Kudüs'ün bilinçli bir şekilde Hristiyan Kudüs'ün "karşısında" inşa edildiğini göstermektedir. Bu durum, tıpkı Constantinus döneminde Yahudi Kudüs'ünün karşısına konumlandırılan Hristiyan Kudüs'te olduğu gibi, kutsallığın topografyasında karşıtlık yoluyla kurulan bir devamlılık örneğidir. Bu karşıtlık, İslâm'ın Kudüs ile kurduğu teolojik ve tarihî bağı görünür kılmış; İslâm dünyasının Kudüs'e dair kutsallık algısını yalnızca teolojik değil, sembolik düzlemde de pekiştirmiştir. Bu itibarla, Kubbetü's-sahre'nin harem alanında inşa edilen ilk anıtsal yapı olarak Kudüs'ün Müslüman kimliğini temsil eden sembolik rolü, aynı alana Aksâ Camii'nin inşasıyla daha da perçinlenmiştir.

Bu açıdan, harem/tapınak alanının Hz. Ömer tarafından temizlenerek ilk mescide dönüştürülmesiyle başlayan Müslümanlaştırma sürecinin, Emevî halifeleri Muaviye, Abdülmelik ve Velîd dönemlerinde yapılan eklemeler ve düzenlemelerle anıtsal bir forma kavuştuğu anlaşılmaktadır. Özellikle Velîd b. Abdülmelik'in döneminde tamamlandığı düşünülen Aksâ Camii'nin, yalnızca ibadet mekânı değil, aynı zamanda halifeye ait yapılarla birlikte planlanmış merkezi bir komplekse dönüşmesi, erken İslâm döneminde bu alanın yalnızca dini değil, aynı zamanda siyasi ve idari bir merkez olarak da kullanıldığını göstermektedir.

Öte yandan, Erken Hristiyan Kudüs'ü Kutsal Kabir ve Nea Kiliseleri ile tanımlanırken, erken İslâm dönemi Kudüs'ü de Kubbetü's-sahre ve Aksâ Camii ile temsil edilmiştir. Hristiyan Kudüs'ün, Kutsal Kabir Kilisesi çevresinde yaşamaya devam etmesi, Kudüs'ün iki ayrı kutsal merkez etrafında şekillenen çoğulcu bir yapı kazandığına işaret etmektedir. Tüm bu yapıların erken İslâm döneminde devam eden varlıkları

aracılığıyla Kudüs'ün Roma dönemine ait kentsel düzeni muhafaza edilerek Kudüs çok kültürlü bir yapıya evrilmiştir. Bunun en büyük göstergesi ise, 715'e dek olan süreçte, Hristiyan hac ve manastır faaliyetlerinin büyük ölçüde devam etmesidir.

670'lerde Kudüs'ü ziyaret eden Arculfus'un hac kaydı, fetihten sonraki Hristiyan Kudüs'ün hac güzergahları ve dini pratiklerinin durumunu ortaya koyarken, VIII. yüzyılın ortalarında Aziz Willibald ve VIII./IX. yüzyılda keşiş Epiphanius tarafından yapılan hac ziyaretleri de bu pratiklerin Emevîler döneminde ne ölçüde devam ettiğini anlamamıza imkân tanımaktadır. Bu kayıtlara bakıldığında, aktarılan litürjik gelenekler, rölik kültleri ve kutsal mekânların, Constantinus dönemi ve sonrasında oluşturulan Hristiyan kutsal topografyasının büyük ölçüde korunarak hac pratikleri içinde yaşatıldığını göstermektedir. Kutsal Kabir Kilisesi başta olmak üzere, imparatorluk dönemine ait ana mekânların hacılar tarafından hâlâ ziyaret edilmesi, şehrin Hristiyan kimliğinin İslâm idaresi altında da görünür ve işlevsel kaldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Willibald'ın tapınak alanını tamamen yok sayması ve Epiphanius'un bu alanı Yahudi topografyasına dahil etmesi, Hristiyan hacıların Müslüman inşa faaliyetlerine verdikleri sembolik ve teolojik tepkilerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Erken Emevîler dönemi boyunca Filistin'deki Hristiyan manastır yaşamı da, hem yazılı kaynaklar hem de arkeolojik veriler ışığında değerlendirildiğinde, dini ve kültürel sürekliliğin kesintiye uğramadan devam ettiğini göstermektedir. Deylemlî Yuhanna, Şamlı Yahya ve Cosmas Hymnographos gibi figürlerin yaşam öyküleri ve yazınsal faaliyetleri, Mar Saba başta olmak üzere bölgede etkinliğini sürdüren manastırların entelektüel ve manevi işlevlerini açık biçimde göstermektedir. Stephanus'un baş keşişliğe yükselmesi ve amcasının hem Kastellion hem de Aziz Georgius manastırlarında idarecilik yapması, erken İslâm döneminde manastırların yalnızca ayakta kaldığını değil, merkezi bir yapı altında yeniden örgütlendiğini de göstermektedir. Bu gelişmeler, VI. yüzyılda her biri kendi başrahibine sahip olan Saba topluluğuna ait manastırların, erken İslâm döneminde idari açıdan birleşerek daha mütevazı bir yapıya evrildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Chariton ve Euthymius gibi daha büyük manastırların kendi özerk yapılarını sürdürmüş olmaları, söz konusu dönüşümün homojen bir küçülme süreci olmadığını da gösterir.

Bu kurumsal sürekliliğin arkeolojik bulgularla da destekleniyor olması dikkat çekicidir. Roma ve erken İslâm dönemine ait kalıntılar, Kudüs ve çevresindeki yerleşim

dokusunun devamlılığına dair somut veriler sunmakta; özellikle kilise ve manastırlarda yapılan kazılar, bölgenin dini topografyasının değişmeyen unsurlarını gözler önüne sermektedir. Euthymius, Kastellion ve Martyrius manastırlarına dair buluntular, bu yapıların erken Emevî döneminde de varlığını koruduğunu doğrulamaktadır. Ayrıca sadece büyük merkezlerin değil, Kudüs çevresindeki kırsal manastırların da bu dönemde faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu, Hristiyan manastır yaşamının yalnızca simgesel yapılara indirgenmediğini, kırsal dindarlığın da korunduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sâsânî işgali sırasında bazı manastırların terk edilmiş veya yıkılmış olması, İslâm dönemindeki manastır faaliyetlerinin azalmasının tek nedeninin Arap yönetimi olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Stephanus'un amcasının servetini manastırlara bağışlaması gibi örnekler, manastırların mülkiyet haklarının ve ekonomik güçlerinin İslâm yönetimi altında da korunduğunu göstermektedir. Nitekim, Willibald ve Epiphanius gibi hacıların kayıtları, hem bazı manastırların hâlâ ziyaret edildiğini hem de hac topografyasının erken Emevîler döneminde, eski canlılıklarını olmasa da, varlıklarını koruduğunu kanıtlamaktadır.

Tüm bu bulgular bir araya getirildiğinde, Kudüs'ün fethinden VIII. yüzyılın başlarına dek Emevîler dönemindeki yazılı ve arkeolojik kaynaklar, hac ve manastırlar üzerinden incelendiğinde Kudüs'te, fetihten sonra Hristiyan yaşamına doğrudan ve yıkıcı bir müdahale yapılmadığını, aksine mevcut dini yapılar, gelenekler ve ibadet pratiklerinin genel anlamda korunduğunu göstermektedir. Hristiyan hac pratikleri ve manastır faaliyetleri, değişen siyasal koşullara rağmen hem fiziksel varlıklarını hem de manevi ve toplumsal işlevlerini sürdürmüşlerdir. Bu durum, Roma İmparatorluğu'yla resmî bağların kesilmesine rağmen, Hristiyan toplulukların yerel düzeyde güçlü bir dini örgütlenme ve mekânsal süreklilik sağlayabildiğini göstermektedir. Böylece, Kudüs ve çevresindeki manastır hayatı, tamamen yok olmamış ama erken İslâm yönetimi altındaki yeni siyasi ve kültürel bağlam içerisinde yeniden şekillenmiştir.

En genel sonuç olarak, 325'ten 715'e uzanan süreçte Kudüs'ün kutsal kimliğinde yaşanan dönüşüm, bir kopuşa değil; çeşitli ve çok katmanlı ama sembolik bir tarihsel inşaya işaret etmektedir. Roma döneminde Constantinus'un politikalarıyla başlayan Kudüs'ün Hristiyan bir kutsal şehir olarak yükselişi, şehirdeki pagan ve Yahudi geçmişi dönüştüren güçlü bir siyasi ve mimari programla yürütülmüş; hac ve manastır hareketleriyle desteklenerek Kudüs'ün dünyevi Hristiyan kutsallığı kurumsallaştırılmıştır. Bu dönemde şekillenen Hristiyan Kudüs, bir yandan imparatorluk

himayesinde önemli bir merkeze dönüşürken, öte yandan teolojik hafızanın mekân üzerinden cisimleştiği kutsal bir topografya olarak yapılandırılmıştır.

Benzer şekilde, erken İslâm döneminde de, özellikle Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik'in politikalarıyla Hristiyan Kudüs'ün tam karşısında Müslüman Kudüs inşa edilmiş, Hristiyan kutsallığıyla bilinçli bir karşıtlık üzerinden Müslüman Kudüs yapılandırılmıştır. Kubbetü's-sahre'nin inşası ve tapınak alanının İslâmîleştirilmesi, bu bağlamda hem yeni politik hâkimiyetin bir göstergesi hem de Kudüs'ün Müslüman kutsallığının mekânsal bir sembolü olmuştur. Ancak, bu oluşum süreci, her ne kadar, zaman zaman görülen birtakım askeri karışıklıklar olsa da, Roma döneminden farklı olarak, kendisinden önceki kimliği olan şehrin Hristiyan hüviyetini silmeyi, dönüştürmeyi veya onun üzerinden yeni bir kimlik inşa etme gibi bilinçli bir programı kapsamamıştır.

Aksine, erken İslâm idaresi, Kudüs'ü, tapınak/harem alanı üzerinden kendi kutsal topografyasına dahil etse de, bu süreç içerisinde Hristiyan Kudüs'ün mimari ve teolojik mirasını büyük ölçüde korumuş, hac ve manastır faaliyetleri gibi somut dini pratiklerin Roma döneminde yapıldığı gibi devam etmesine izin vermiştir. Bu açıdan, Sâsânî işgaliyle başlayan çalkantılı süreçte her ne kadar V ve VI. yüzyıllarda en parlak devrini yaşayan Hristiyan Kudüs'ün dünyevi kutsallığı kısmen sınırlansa da, Müslüman Kudüs'ün inşa sürecinde Hristiyan kutsal Kudüs'ün dini kimliği ve Hristiyan algısındaki konumunda devamlılığın genel anlamda sağlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, erken İslâm dönemi Kudüs'ü, Roma döneminde şekillenmiş olan Hristiyan kutsal kimliği üzerinde belirleyici bir dönüştürücü etki yapmamış; Kudüs'ün Hristiyan kimliği büyük ölçüde muhafaza edilmiştir.

VII. yüzyılın başlarında, Kudüs artık, yalnızca Hristiyan dünyevi kutsallığının merkezi değil, İslâmî mirasın da merkez şehirlerinden biri hâline gelmiş; bu durum şehrin mevcut kutsallığını çok katmanlı, çoğulcu ve politik olarak şekillenen bir yapıya büründürmüştür.

V. KAYNAKÇA

1.BİRİNCİL KAYNAKLAR

1.2. Antik Kaynaklar

Adomnán, *De locis sanctis*. trc. ve haz. James Rose Macpherson. *Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land (About The Year A.D. 670)*. Palestine Pilgrims' Text Society, 1895.

Agapius. *Kitâbü'l-ünvân*, trc. ve haz. Roger Pearse. *Universal History*. Ipswich, 2008.

Antiochus Strategus. "Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614." trc. Frederick C. Conybeare. *The English Historical Review* XXV, no. XCIX (1910): 502–17. <https://doi.org/10.1093/ehr/xxv.xcix.502>.

Antoninus Martyr. *Itinerarium Beati Antonini Martyris*. trc. ve haz. Aubrey Stewart ve Sir Charles William Wilson. *Of the Holy Places Visited by Antoninus Martyr* [ca. 560–570 A.D.] Palestine Pilgrims' Text Society, 1887.

Antony. *Vita Sancti Georgii Chozebitae*. trc. ve haz. Tim Vivian, Apostolos N. Athanassakis. *The Life of Saint George of Choziba: And, The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*. International Scholars Publications, 1994.

Augustinus. *De Civitate Dei*. trc. ve haz. Marcus Dods. *The City of God*. Roman Roads Media, 2015.

Aetheriae, *Peregrinatio Etheriae*. trc. ve haz. M.L. McClure ve C.L.Feltoe. *The Pilgrimage of Etheria*. Translations of Christian Literature Series 3, Liturgical Texts. Society For Promoting Christian Knowledge.

Breviarius de Hierosolyma. *The Breviary or Short Description of Jerusalem (circ. A.D. 530)*. Palestine Pilgrims' Text Society, 1890.

Chronicon Paschale 284–628 AD. trc. ve haz. Michael Whitby ve Mary Whitby. Translated Texts for Historians cilt 7. Liverpool University Press, 1989.

Clemens Alexandrinus. trc. ve haz. Philip Schaff. *Stromateis, Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. Ante-Nicene Fathers series. Cilt 2. Christian Classics Ethereal Library, 1994.

Cyril of Jerusalem. *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, Father of Church 61, cilt 1. trc. ve haz. Leo P. Mccauley ve S. Anthony A. Stephenson. The Catholic University of America Press, 1969.

Cyril of Scythopolis. *The Lives of the Monks of Palestine*. trc. ve haz. R. M. Price. Cistercian Publications, 1991.

- Eucherii Lugdunensis, *Epitoma de locis sanctis*. trc. ve haz. Hunt Janin, McFarland. *Four paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim, and secular pilgrimages, 1000 BCE to 2001* içinde, CE & Co., 2002.
- Eusebius. *Vita Constantini*. trc. ve haz. Averil Cameron ve Stuart Hall. *The Life of Constantine*. Clarendon Press, 1999.
- . *Demonstratio Evangelica*. trc. ve haz. W. J. Ferrar. *The Proof of the Gospel, Being the Demonstratio Evangelica*. cilt 6. Society For Promoting Christian Knowledge, 1920.
- Evagrius Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Michael Whitby. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Translated Texts for Historians. Cilt 33. Liverpool University Press, 2000.
- Gregorii Nysseni. *Epistulae*. trc. ve haz. Anna M. Silvas. *Gregory of Nyssa: The Letters*. Brill, 2007.
- Gerontius, *Vita Melaniae Junioris*, trc. ve haz. Elizabeth A. Clark, *Melania the Younger: From Rome to Jerusalem* içinde. Oxford University Press, 2021.
- Ioannis Malalas. *Chronographia*. trc. ve haz. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, and Roger Scott. *The Chronicle of John Malalas*. Australian Association for Byzantine Studies, 1986.
- Ioannes Moschus. *Pratum Spirituale*. trc. John Wortley. Cistercian Publications, 1992.
- Ioannes Rufus. *Vita Petri Iberi*. trc. ve haz. Cornelia B. Horn ve Robert R. Phenix Jr. *John Rufus: The Lives of Peter The Iberian, Theodosius Of Jerusalem, And The Monk Romanus*. Society of Biblical Literature, 2008.
- Khuzistan Kroniği Sunumu, Tercümesi, Tahlili*. trc. ve haz. Aday Kâmile İnci. Yüksek Lisans Tezi. Mardin Artuklu Üniversitesi, 2019.
- Michael the Syrian. trc. ve haz. Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradition. *The Chronicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*. Long Branch, NJ, 2013.
- Nikephorus. *Nikephoros' Short History [for the years 602–769 A.D.]*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. trc. ve haz. Cyril Mango. Cilt 13. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, trc. P. G. Walsh. *Letters of St. Paulinus of Nola* The Newman Press, 1966.
- Palladius. *E Lavsaikē Istoria*. trc. W. K. Lowther Clarke. The Macmillan Company, 1879.
- Procopius. *De Aedificiis*. trc. H. B. Dewing. William Heinemann Ltd., 1940.

- Zachariae Rhetori. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Geoffrey Greatrex. trc. Robert R. Phenix and Cornelia B. Horn. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*. Translated Texts for Historians. Cilt 55. Liverpool University Press, 2011.
- Rufinus of Aquileia. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Philip Schaff. *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*. Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series. Cilt 3. Christian Classics Ethereal Library.
- Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Philip Schaff. *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*. Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series. Cilt 2. Christian Classics Ethereal Library.
- Sozomenus. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Philip Schaff. *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*. Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series. Cilt 2. Christian Classics Ethereal Library.
- Theodoret of Cyrrhus. *Historia Ecclesiastica*. trc. ve haz. Philip Schaff. *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*. Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series. Cilt 3. Christian Classics Ethereal Library.
- Sebeos. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. trc. ve haz. R. W. Thomson. Liverpool University Press, 1999.
- Silvae Aquitaine, *Peregrinatio*. trc. ve haz. John H. Bernard. *The Pilgrimage of Silvia of Aquitania to the Holy Places*. Palestine Pilgrims' Text Society, 1891.
- Theodosius, *De situ terrae sanctae*. trc. ve haz. J. H. Bernard. Palestine Pilgrims' Text Society, 1893.
- Theodorus Syceonita, *Vita Theodori Syceotae*. trc. ve haz. Philip Schaff. *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*. Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series. Cilt 3. Christian Classics Ethereal Library.
- Theophanes. *Chronographia*. trc. ve haz. Cyril Mango and Roger Scott. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and the Near Eastern History, A.D. 284–813*. Clarendon Press, 1997.
- Theophilus of Edessa. *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*. trc. ve haz. by Robert G. Hoyland. Liverpool University Press, 2001.

1.2. İslâm Kaynakları:

Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân*. trc. Mustafa Fayda. Siyer Yayınları, 2003.

İbn Haldun. *Mukaddime*. trc. Arslan Tekin. İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

İbn'ül-Esîr. *El Kamil fit-Tarih*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

Muḥammad Ibn-Aḥmad Al-Muqaddasî. *Description of Syria: Including Palestine*. trc. Guy Le Strange. Palestine Pilgrims' Text Society, 1886.

Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, Cilt 9. Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye.

Taberî. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, trc. Z. Kadiri Ugan ve Ahmet Temir. Cilt 4. Maarif Matbaası, 1954.

———. *Taberî Tefsiri*. trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya. Cilt 9. Hisar Yayınevi, 1996.

———. *Tarih-i Taberî*. trc. M. Faruk Görtünca. Cilt 3. Sağlam Yayınevi.

Vasitî. *Fezailü'l-beyti'l-makdis*. haz. Isaac Hasson. Magness Press, 1979.

Waqidi. *Futuhusham: The Islamic Conquest of Syria*. trc. Mawlana Suleyman al-Kindi. Ta-ha Publishers.

Ya'kûbî. *Kitâbü'l-Büldân*. Brill, 1890.

Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Dâr'us-Sadr, 1995.

2. İkincil Kaynaklar

- Aharoni, Yohanan. *The Archaeology of the Land of Israel*. Westminster Press, 1982.
- Allen, Pauline. *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. Oxford University Press, 2009.
- Al-Ratrout, Haithem Fathi. “The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque in Islamic Jerusalem in the Early Islamic Period: Sacred Architecture in the Shape of the ‘Holy.’” Doktora tezi. University of Strathclyde, 2002.
- Alchermes, Joseph D. “Art and Architecture in the Age of Justinian.” *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. haz. Michael Maas. Cambridge University Press, 2005.
- Amit, David, ve Samuel R. Wolff. “An Armenian Monastery in the Morasha Neighborhood.” *Israel Exploration Society*, 1994.
- Armstrong, Gregory T. “Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century”, *The Biblical Archaeologist* 22, no. 4 (1959): 96–111.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Antik Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. trc. Ayşe Tekin. Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Avcı, Casim. “Kudüs”. *İslam Ansiklopedisi*, erişim 23 Nisan, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudus#2-fethedilisinden-hacli-istilasina-kadar>.
- Avi-Yonah, Michael. *A History of The Holy Land*. Orion Publishing Group Limited, 1969.
- . Michael. *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70*. Hebrew University, 1954.
- Avni, Gideon. “The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.): An Archaeological Assessment.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 357 (2010): 35–48.
- Bacci, Michele. Giovanna Bianchi, Stefano Campana ve Giuseppe Fichera. “Historical and Archaeological Analysis of the Church of the Nativity.” *Journal of Cultural Heritage*, no. 13 (2012): 35–48.
- Bar, Doron. “Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70–641 AD)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67, no. 3 (2004).
- . “Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine.” *Harvard Theological Review* 98, no. 1 (2005). <https://doi.org/10.1017/s0017816005000854>.

- Bardill, Jonathan. "A New Temple for Byzantium: Anicia Juliana, King Solomon and the Gilded Ceiling in the Church of St Polyeuktos in Constantinople." *Social and Political Life in Late Antiquity* içinde, haz. William Bowden, Adam Gutteridge ve Carlos Machado. Brill, 2006.
- Bassett, Sarah. *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge University Press, 2004.
- Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek. Geç Antikçağ'da Mısır Manastırları*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Ben-Ami, Doron. "New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE." *Israel Exploration Journal* 60, no. 2 (2010): 173–191.
- Bharati, A., ve William Johnston. "monasticism", *Encyclopedia Britannica*, son güncelleme 17 Aralık, 2023. <https://www.britannica.com/topic/monasticism>.
- Binns, John. *The T&T Clark History of Monasticism: Eastern Tradition*. T&T Clark, 2020.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. University of California Press, 2005.
- Blaauw, Sible de. "Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome," *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture* içinde, haz. Jeroen Goudeau, Mariette Verhoeven ve Wouter Weijers. Brill, 2014.
- Blanke, Louise, et al. *Cities as Palimpsests?: Responses to Antiquity in Eastern Mediterranean Urbanism*. Oxbow Books, 2022.
- Bottini, Giovanni Claudio. "The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim (Khirbet el-Murassas) and its Mosaics." *Christian Archaeology in the Holy Land*. haz. G. C. Bottini, L. Di Segni ve E. Alliata. Franciscan Printing Press, 1990.
- Bowersock, Glen Warren, Peter Brown ve Oleg Grabar. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Harvard University Press, 1999.
- Bowman, Brad Blair. "The Status of Christian Monasteries in the Early Islamic Period: An Examination of Early Muslim Attitudes Toward Monastic Communities and Its Relevance to the Formative Period of Islam." Doktora Tezi. Chicago University, 2014.
- Bowman, Bradley. *Christian Monastic Life in Early Islam*. Edinburgh University Press, 2021.
- Bright, John. *A History of Israel*. Westminster John Knox Press, 2000.
- Brightman, E. F. "The Historia Mystagogica and Other Greek Commentaries on the Liturgy." *Journal of Theological Studies* 9 (1908): 239–252.

- Brenk, Frederick E. "Hierosolyma, The Greek Name of Jerusalem." *Glotta* 87 (2011): 1–22.
- Brock, Sebastian P. "Greek Hymnography and Syriac Hymnography: Problems of Influence." *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. haz. Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews ve Robert W. Thomson. Dumbarton Oaks, 1982.
- . "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's Riš Melle." *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*. Variorum, 1992.
- . "'A Syriac Life of John of Dailam.'" *Parole de l'Orient* 10 (1981–2).
- . "A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 40, no. 2 (1977).
- Brown, Peter. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *The Journal of Roman Studies* 61 (1971). <https://doi.org/10.2307/300008>.
- . *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton University Press, 2013.
- . *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981.
- . *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*. trc. Turhan Kaçar. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000.
- Conybeare, Frederick C. "Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614." *The English Historical Review* 25, no. 99 (1910): 502–17. <https://doi.org/10.1093/ehr/xxv.xcix.502>.
- Clark, Elizabeth A. *Melania the Younger: From Rome to Jerusalem*. Oxford University Press, 2021.
- Creswell, K.A.C. *Early Muslim Architecture*, Cilt 1. Clarendon Press, 1969.
- Cross, F. L. "Lavra", *The Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford University Press, 1997.
- Dawes, Elizabeth ve H. Baynes, Norman. *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*. Mowbrays, 1948.
- Di Segni, Leah. "Epigraphical Evidence for Pilgrimage to the Holy Places", *Pilgrimage to Jerusalem: Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures* içinde, haz. F. Daim, J. Pahlitzsch, J. Patrich, C. Rapp ve J. Seligman, Byzanz zwischen Orient und Okzident, 2020.

- .ve Yoram Tsafrir. “The Ethnic Composition of Jerusalem’s Population in the Byzantine Period (312–638 CE),” *Liber Annuus* 62 (2012).
- Dodgeon, Michael H., ve Samuel N. C. Lieu. *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226–363: A Documentary History*. Routledge, 2002.
- Downey, Glanville. “Caesarea and the Christian Church.” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*, no. 19 (1975).
- Donner, Herbert. *The Mosaic Map of Madaba*. Kok Pharos Publishing House, 1992.
- Drijvers, Jan Willem. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Brill, 2004.
- . *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Brill’s Studies in Intellectual History. Cilt 27. Brill, 1992.
- . “Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology.” *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*. haz. G.J. Reinink ve B.H. Stolte. Cilt 2. Peeters, 2002.
- . “Jerusalem – Aelia Capitolina: Imperial Intervention, Patronage and Munificence,” *Jerusalem II: Jerusalem in Roman-Byzantine Times* içinde, haz. K. Heyden ve M. Lissek, Civitatum Orbis Mediterranei Studia, 2021.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk-Geç Antikçağ’da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. Divan Kitap, 2017.
- Dvornik, Francis. *The Idea Of Apostolicity in Byzantium and the Legend Of Apostle Andrew*. Harvard University Press, 1958.
- Editors of Encyclopaedia Britannica. “Golgotha.” *Encyclopedia Britannica*. Son güncelleme 25 Şubat, 2025. <https://www.britannica.com/place/Golgotha>.
- . “Christianity”, *Encyclopedia Britannica*, erişim 6 Mart, 2025, <https://www.britannica.com/topic/Christianity>.
- . “Church of the Nativity”, *Encyclopedia Britannica*, Son güncelleme 4 Ocak 2024, <https://www.britannica.com/place/Church-of-the-Nativity>.
- . “Zion.” *Encyclopedia Britannica*. Son güncelleme 13 Mart, 2025. <https://www.britannica.com/place/Zion-hill-Jerusalem>.
- Ehrman, Bart D., ve Andrew S. Jacobs. *Christianity in Late Antiquity 300–450 C.E.* Oxford University Press, 2004.
- El-Awaisi, Abd al-Fattah. “Umar’s Assurance of Safety to the People of Aelia (Jerusalem): A Critical Analytical Study of the Historical Sources.” *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3, no. 2 (2000).

- Elad, Amikam. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Brill, 1995.
- liade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt, 1959.
- Evans, Craig A. *Jesus and His World: The Archaeological Evidence*. Presbyterian Publishing Corp, 2012.
- Fayda, Mustafa. “Zimmî.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Nisan, 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi#1>
- Filipczak, Paweł. *An Introduction to the Byzantine Administration in Syro-Palestine on the Eve of the Arab Conquest*. Łódź University Press, 2015.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Free Press, 2001.
- Foss, Clive. “The Persians in the Roman Near East (602–630 AD).” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 13, no. 2 (2003). <https://doi.org/10.1017/s1356186303003055>.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Pantheon Books, 1980.
- Frank, Georgia. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* University of California Press, 2000.
- Franzella, Rebecca. “Seeing the Divine: The Origin, Iconography, and Content of Santa Pudenziana’s Apse Mosaic.” Yüksek lisans tezi, Louisiana State University, 2012. https://repository.lsu.edu/gradschool_theses/456.
- Freedman, David Noel, ve Allen C. Myers. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Amsterdam University Press, 2000.
- Gazan, Georges. “Arks of Constantinople, The New Jerusalem: The Origins of the Byzantine Sarcophagus Reliquary,” *Byzantion*, no. 85. (2015).
- Germano, Michael P. “The Ancient Church Of The Apostles: Revisiting Jerusalem’s Cenacle And David’s Tomb”, (Near East Archaeology Society Annual Meeting’te sunulan bildiri, Atlanta/Georgia, 21 Kasım, 2003).
- Goldfus, Haim. “Urban Monasticism and Monasteries of Early Byzantine Palestine,” *ARAM Periodical*, no. 15 (2003). <https://doi.org/10.2143/aram.15.0.504526>.
- Gürkan, Salime Leyla. “Manastır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11 Ocak, 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/manastir#1>.
- Gil, Moshe. *A History of Palestine, 634–1099*. Cambridge University Press, 1997.

- Grabar, Oleg. *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*. Princeton University Press, 1996.
- Grabbe, Lester L. *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* T&T Clark, 2007.
- Green, B. *Christians and Jerusalem in the Fourth Century CE: A Study of Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, and The Itinerary from Bordeaux to Jerusalem*. trc. Aubrey Stewart. Palestine Pilgrims' Text Society, 1887.
- Grohmann, A. *Arabic Papyri from Hirbet el Mird*. Publications Universitaires, 1963.
- Grypeou, Emmanouela, Mark Swanson, ve David Richard Thomas. *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Brill, 2006.
- Guran, Petre. "The Constantinople — New Jerusalem at the Crossing of Sacred Space and Political Theology." *New Jerusalems, Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*. haz. Alexei Lidov. Indrik, 2009.
- Güngör, Muhammed. "Hristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci." *Amasya İlahiyat Dergisi*, no. 14 (2020).
- Harman, Ömer Faruk. "Konsil." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/konsil>.
- Holum, Kenneth G. "Hadrian and St. Helena: Imperial Authority and the Christian Holy Places." *The Biblical Archaeologist* 51, no. 2 (1988): 69–80.
- Hartmut, Günther. "George Pisides' Expeditio Persica and Discourses on Warfare in Late Antiquity." *The Genres of Late Antique Christian Poetry: Between Modulations and Transpositions*. haz. Fotini Hadjittofi ve Anna Lefteratou. De Gruyter, 2020.
- Hirschfeld, Yizhar. "Imperial Building Activity During the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias." *Revue Biblique* 106, no. 2 (1999): 225–242.
- . *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*. Yale University Press, 1992.
- . "The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period," *Choice Reviews Online* 30, no. 02 (1992). <https://doi.org/10.5860/choice.30-0867>
- Honigmann, Ernest. "Juvenal of Jerusalem", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 5 (1950).
- Holum, Kenneth G. "The Classical City in the Sixth Century: Survival and Transformation." *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. haz. Michael Maas. Cambridge University Press, 2005.
- Hopkins, W. J. "The Old City of Jerusalem: Development of a Religious Centre" Doktora Tezi. Durham University, 1969.

- Horn, Cornelia B. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*. Oxford University Press, 2006.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. The Darwin Press, 1997.
- Howard-Johnston, James. *The Last Great War of Antiquity*. Oxford University Press, 2021.
- . *Antik Çağ'ın Son Büyük Savaşı*. trc. İlhami Tekin Cinemre. VakıfBank Kültür Yayınları. 2024.
- . "Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630." *War in History* 6, no. 1 (1999). <http://www.jstor.org/stable/26014109>
- Hunt, E.D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*. Clarendon Press, 1984.
- Irshai, Oded. "The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century." *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality*. haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.
- Janin, Hunt. *Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim, and Secular Pilgrimages, 1000 BCE to 2001 CE*. McFarland & Co., 2002.
- Johnston, David Howard. *The Last Great War of Antiquity*. Oxford University Press, 2021.
- Kaçar, Turhan. "İznik Konsili'nde İmparator ve Piskoposlar", *İznik Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* içinde, haz. Turhan Kaçar. Türk Tarih Kurumu, 2023.
- . *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- . "Geç Antikçağ Tartışmaları ve Bir Revizyon Önerisi Olarak 'Birinci Bin Yıl'." *Cedrus* 6 (2018): 519–534.
- . "Hristiyanlığın İlk Genel Konsili'nin İznik'te Toplanma Sebebi," *Uluslararası İznik Sempozyumu* 5–7 Eylül 2005, İznik Belediyesi, 2005.
- . "Roma İmparatorluğunda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği," *Sosyal Bilimler Dergisi*. no. 2 (2002–2003).
- . "Antikçağın Son Büyük Savaşı ve Sasanilerin Kudüs'ü Zaptı MS 614," *Toplumsal Tarih* 302, no.26 (2019): 20–25.
- Kelly, John Norman Davidson. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Gerald Duckworth & Co., 1975.
- Kofsky, Aryeh. "Peter the Iberian: Pilgrimage, Monasticism ve Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine." *Le Muséon* 110 (1997): 73–111.

- Krueger, Derek. "Christian Piety and Practice in the Sixth Century," *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* içinde, haz. Michael Maas, Cambridge University Press, 2005.
- Kühnel, Bianca. *From the Earthly to Heavenly Jerusalem*. Herder, 1987.
- Levine, Lee I. *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.–70 C.E.)*. Jewish Publication Society, 2002.
- . *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality*. The Continuum Publishing Company, 1999.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Livingstone, E. A. ve Elizabeth A. Livingstone. "monasticism", *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 2013.
- Lowrie, Walter. *Art in the Early Church*. Stratford Press, 1947.
- Magdalino, Paul. "The Church of St John the Apostle and the End of Antiquity in the New Jerusalem." *City of Caesar, City of God: Constantinople and Jerusalem in Late Antiquity*. haz. Konstantin M. Klein ve Johannes Wienand. De Gruyter, 2022.
- Mango, Cyril. *Byzantium: The Empire of New Rome*. Charles Scribner's Sons, 1980.
- Maraval, Pierre. "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East." *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 63–74. <https://doi.org/10.2307/1291855>.
- Markus, R. A. "How on Earth Could Places Become Holy?: Origins of the Christian Idea of Holy Places." *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 3 (1994): 257–271.
- Magen, Yitzhak. *Christians and Christianity Monastery Of Martyrius*. Cilt 5. Civil Administration of Judea and Samaria Israel Antiquities Authority Jerusalem, 2015.
- McCauley, Leo P. ve Anthony A. Stephenson. *The Works Of Saint Cyril of Jerusalem*, The Catholic University Of America Press, 1969.
- Milik, J. T. "The Monastery of Kastellion." *Biblica* 48 (1961): 21–27.
- Millar, Fergus. *The Roman Near East, 31 BC–AD 337*. Harvard University Press, 1993.
- Miller, David J. D., ve Peter Sarris. *The Novels of Justinian*. Cambridge University Press, 2018.
- Miller, Timothy S. "Byzantine Hospitals." *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984): 53–63.
- Mourad, Suleiman A., Naomi Koltun-Fromm, ve Matossian. *Routledge Handbook Jerusalem*. Routledge, 2018.

- Murphy-O'Connor, Jerome. *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*. Oxford University Press, 2008.
- Noga-Banai, Galit. *Sacred Stimulus: Jerusalem in the Visual Christianization of Rome*. Oxford University Press, 2018.
- Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de M  moire." *Representations* 26 (1989): 7–24.
- Nessim Youssef, Youhanna. "The Contribution of Cosmas of Maiuma to Byzantine Hymnography." *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, haz. Mat Immerzeel ve Jacques van der Vliet. Cilt 2. Peeters, 2004.
- Olster, David. "The Construction of a Byzantine Saint: George of Choziba, Holiness, and the Pilgrimage Trade in Seventh-Century Palestine." *Greek Orthodox Theological Review* 38 (1993).
- Orta, Fatih. "Hz.   mer Zamanında M  sl  manların Kud  s'   Fethi." *Yenifikir*, 2018.
- Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Rutgers University Press, 1969.
- . "Bizans İmparatoru ve Hiyerar  k D  nya D  zeni." trc.   zden Arıkan. *Cogito*, no.17, (1999).
- Ousterhout, Robert. "New Temples and New Solomons." *The Old Testament in Byzantium* içinde. haz. Paul Magdalino ve Robert Nelson. Dumbarton Oaks, 2010.
- . "The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem Versus Constantinople." *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* içinde. haz. Bonna D. Wescoat ve Robert G. Ousterhout. Cambridge University Press, 2012.
- Parker, Lucy. "Monks, Martyrs, and Masculinity: Rethinking Christian Authority in Early Islamic Palestine." *Journal of Late Antique Islamic and Byzantine Studies* 4, no. 1 (2025).
- Patrich, Joseph. *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*. Peeters, 2001.
- . *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*. Dumbarton Oaks, 1995.
- . "The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem," *Semitica et Classica*, no. 6 (2013).
- . "Recent Archaeological Research on Monasteries in Palaestina Byzantina: An Update on Distribution", haz. Olivier Delouis ve Maria Mossakowska-Gaubert, *La vie quotidienne des moines en Orient et Occident (IVe–Xe si  cle)* içinde. Cilt 2. Institut Fran  ais D'arch  ologie Orientale, 2019.

- Perrone, Lorenzo. "The Mystery of Judaea." *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde. haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.
- . "Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaeian Desert: a Comparison of Their Spiritual Traditions." *Proche-Orient Chrétien* 62, no. 1 (2012). <https://cris.unibo.it/handle/11585/154543>.
- Piccirillo, Michele. "The Monastery of Saint Gerasimus of the Jordan," *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule* içinde, haz. Robert Schick, Darwin Press, 1995.
- Pilevneli-Çubuk, Ceren. "Tarih yazımında İmparator Constantinus ve Dönemi", *İznik Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* içinde, haz. Turhan Kaçar. Türk Tarih Kurumu, 2023.
- Price, Richard ve Michael Gaddis. *The Acts of the Council of Chalcedon*, Translated Texts for Historians. Cilt 45. Liverpool University Press, 2005.
- Reynolds, Daniel Kenneth. "Monasticism and Christian Pilgrimage in Early Islamic Palestine c.614–c.950." Doktora Tezi. Birmingham University, 2014. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4988/>.
- Rubin, Zeev. "The Cult of the Holy Places and Christian Politics." *Byzantine Jerusalem. Jerusalem: Its Sanctity and Centrality* içinde. haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.
- Ryrie, Alexander. *The Desert Movement: Fresh Perspectives on the Spirituality of the Desert*, Canterbury Press, 2011.
- Sahas, Daniel J. *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters*. Brill, 2021.
- Sanjian, A. K. "Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination." *Le Muséon* 82, no. 3–4, (1969).
- Schick, Robert. "Archaeological Sources for the History of Palestine: Palestine in the Early Islamic Period: Luxuriant Legacy." *Near Eastern Archaeology* 61, no. 2 (1998): 61-62, 74-108. <http://dx.doi.org/10.2307/3210639>
- . *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: An Historical and Archaeological Study*. Gerlach Press, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İznik Konsili." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iznik-konsili>.
- Sivan, Hagith. "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish-Christian Polemics." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000): 191–216.

- Smith, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. University of Chicago Press, 1987.
- Sopher, David E. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, 1967.
- Stillwell, Richard, William L. MacDonald ve Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton University Press, 1976.
- Stemberger, Günter. "Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Christians and Jews." *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality*. haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.
- Taylor, Joan E. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Clarendon Press, 1993.
- . "Golgotha: A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus' Crucifixion and Burial." *New Testament Studies* 44, no. 2 (1998): 180–203. <https://doi.org/10.1017/s0028688500016465>.
- Tsafrir, Yoram. "Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City." In *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.
- . "The Monastery of Saint Gerasimus and the Holy Family's Flight into Egypt," *Levant* 28 (1996): 171–5.
- Tural, Murat. "Geç Antik Çağ'da Hristiyan Eğitiminin Ruhu ve Manastırlarda Eğitim Anlayışı." *International Journal of Humanities and Education*, no.3/2 (2017): 253–277.
- Vikan, Gary. *Byzantine Pilgrimage Art*. Dumbarton Oaks, 1982.
- Viermann, Nadine. "Surpassing Solomon: Church-building and Political Discourse in Late Antique Constantinople." *City of Caesar, City of God*. haz. Klein ve Wienand. De Gruyter, 2022.
- Waller, Elizabeth P. *The Urban Development of Jerusalem under Christian Rule 325 to 638 Rule*, (1987).
- Wharton, Annabel Jane. *Refiguring the Postclassical City: Dura Europos, Jerash, Jerusalem and Ravenna*. Cambridge University Press, 1995.
- Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*. Aris & Phillips Ltd, 2002.
- Wilken, Robert L. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. Yale University Press, 1992.
- . "Loving the Jerusalem Below", *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* içinde, haz. Lee I. Levine. The Continuum Publishing Company, 1999.

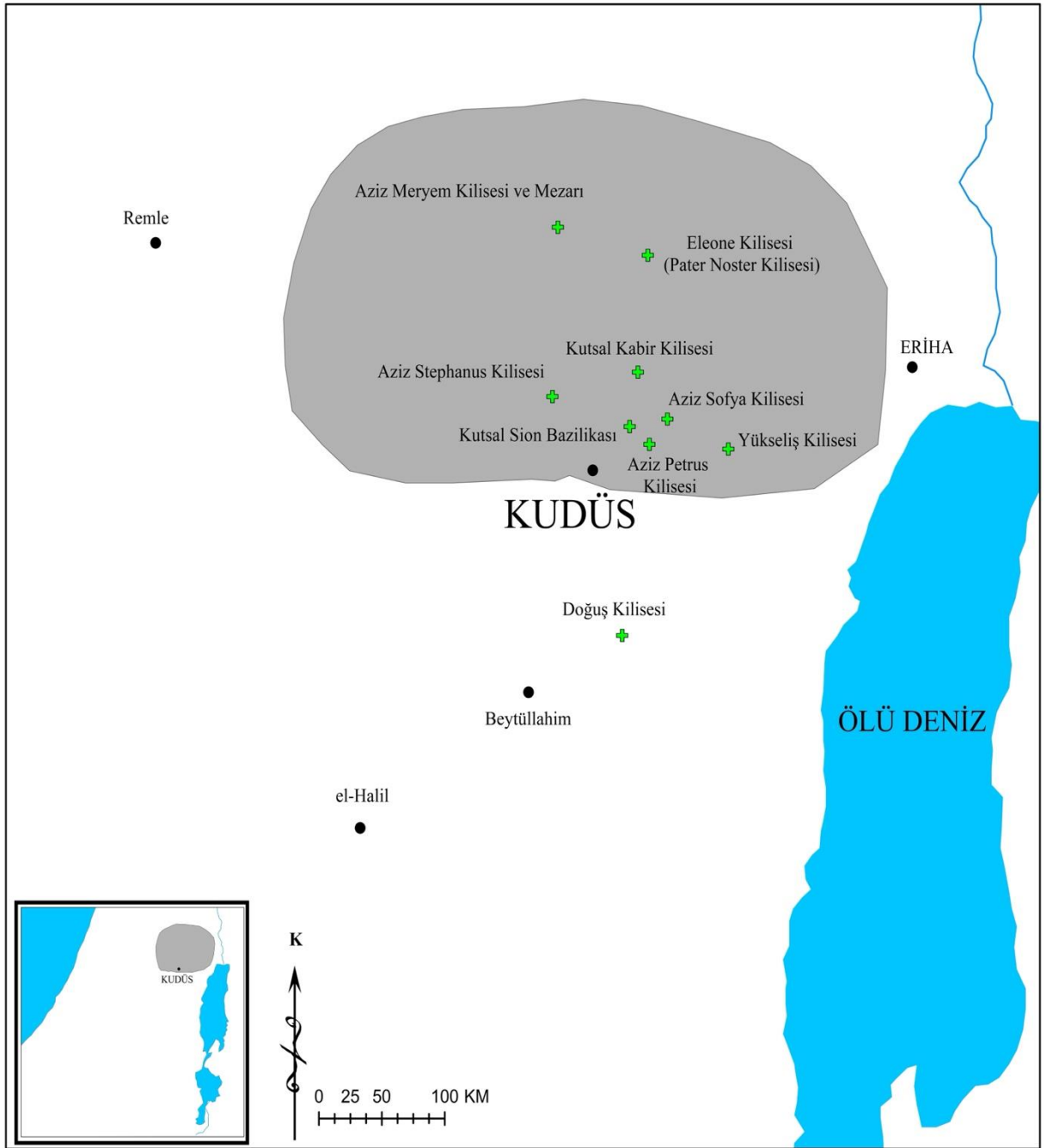
———. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. Yale University Press, 1992.

Wortley, John. "Relics and the Great Church." *Byzantinische Zeitschrift* 99, no. 2 (2006): 631–640. <https://doi.org/10.1515/BYZS.2006.631>

Yarbrough, Oliver Larry. *Jerusalem: Idea and Reality*. Routledge, 2008.

EKLER

1. Kudüs'teki Kiliseler



2. Yahudiye ölü ve Manastırlar

