

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

Gerçek ile
Kurgu Arasında "Öteki"
Burhanettin TATAR

Batıda Dini Metinlerin
Eleştirel Tefsiri ve
Kur'an Çalışmalarına Yansıması
Necmettin GÖKKIR

Dinî Tecrübenin
Dışa Vurum Problemi
Ahmet ALBAYRAK

Mutfakta Pişir Mutfakta Ye:
Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde
Feminist Yaklaşım
Mustafa ALICI

Antik Urfa'da Sin Kültü
Kürşad DEMİRCİ

Osmanlı Devleti'nde
Gayrimüslimlerin İdari Yapısı:
Ermeniler Örneği
Canan SEYFELİ

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal Geleneğinden
Hz. Peygamber'in
Tevrat'ta Müjdelenmesi
Ahmed Midhat Efendi

yıl : 2 sayı : 2 Haziran 2005



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

AYRI BASIM

Cilt/Volume: 2 Sayı/Number: 2 Haziran/June 2005

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 2 Sayı/Number: 1 Aralık/December 2004
ISSN: 1304-5482

Editör / Editor

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Editör Yardımcısı / Editor's Assistant

Cengiz BATUK (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Yasin Aktay (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Burhanettin Tatar (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Teknik Tasarım ve Yayın Hazırlık

Cengiz BATUK

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

P. Gabriel Akyüz (Mardin Kırklar Kilisesi)

Adnan Aslan (Dr., İSAM)

Mahmut Aydın (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Mehmet Aydın (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Üniversitesi)

İsmail Engin (Dr., Berlin)

Mustafa Erdem (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Tahsin Görgün (Dr., İSAM)

Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University)

Mehmet Katar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Şevket Kotan (Dr., Ankara)

İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Abdurrahman Küçük (Prof. Dr., Ankara)

Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi)

Abdullah Özbek (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi)

Ömer Özsoy (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil)

Hüseyin Sarıoğlu (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM)

Necdet Subaşı (Doç. Dr., Muğla Üniversitesi)

Cafer Sadık Yaran (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

İçindekiler

Makaleler

Gerçek ile Kurgu Arasında "Öteki"
Burhanettin TATAR
5-18

Batıda Dinî Metinlerin Eleştirel
Tefsiri ve Kur'an Çalışmalarına Yansımaları
Necmettin GÖKKIR
19-64

Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi
Ahmet ALBAYRAK
65-79

Mutfakta Pişir Mutfakta Ye:
Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde
Feminist Yaklaşım
Mustafa ALICI
81-110

Antik Urfa'da Sin Kültü
Kürşad DEMİRCİ
111-123

Osmanlı Devleti'nde
Gayrimüslimlerin İdari Yapısı:
Ermeniler Örneği
Canan SEYFELİ
125-156

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

The Study of Hinduism
&
The Fundamentals of Extremism:
The Christian Right in America
Hakan Olgun
157-162

Milel ve Nihal Geleneğinden

Hız. Peygamber'in Tevrat'ta Müjdelenmesi
Ahmed Midhat Efendi
sad. Süleyman Turan
163-189



Gerçek ile Kurgu Arasında “Öteki”

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2005). Gerçek ile Kurgu Arasında “Öteki”, Mîlel ve Nihal, 2 (2), 5-18.

Özet: Mîlel ve Nihal geleneğinde öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Soruyu daha köklü biçimde sorarsak, İslam düşüncesinde gerçek anlamıyla “öteki” kavramı veya bilinci söz konusu mudur? Kuşkusuz bu sorunun anlamını belirleme çabasının ilk (ve belki de son) uğrak yeri İslam’ın tevhid anlayışı karşısında beşeri düşüncenin nerede ve nasıl konumlandırılacağı sorusudur. Bu makalenin temel iddiası şudur: İslam’ın dışındaki diğer inançlara bağlı insanlar İslam dini ve Müslümanlar için bir “öteki” değildir. Yalnızca onların tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabaları” İslam’ın ve Müslümanların reddettiği bir husustur. Daha açık deyişle, tevhid inancının mantıksal bir uzantısı olan İslam’ın evrenselliği anlayışı, bu evrensellik (dolayısıyla tevhid) anlayışını sınırlandıracak bir “öteki”ne ya da ötekini gerçek biçimde konumlandıracak harici bir mekan anlayışına izin vermemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mîlel ve Nihal, tevhid, öteki, İslam’ın evrenselliği, farklı inançlar.

Çağdaş felsefe, siyaset, sanat, dinler tarihi ve kültürler arası diyalog gibi çok farklı alanlarda düşüncenin kaderini etkileyerek bir tür imtiyaz elde eden “öteki” kavramına dair köklü bir soruşturma nereden başlamalıdır? Gerçek ile kurgu arasında mantıksal ve dilsel bağlamda açılan sonsuz mekanın iki yakasından birinde durmak

* Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

mümkün müdür? Ya da soruyu Kantçı şekilde formüle edersek, “öteki”ni anlama imkanının şartı nedir? Gerçek ile kurgu arasında ayırım yapmamızı sağlayacak veya her ikisinin kaynaşma oranını belirlememize imkan verecek bir aşkın a priori veya ontolojik-dilsel zemin söz konusu mudur? Yoksa bizzat gerçek ve kurgu arasındaki ayırım veya kaynaşma doğrudan dilin bize bir oyunu mudur?

“Öteki” kavramına dair her hangi bir soruşturmada kolayca yükseltilebilecek bu tür soruların düşüncemizi sürükleyebileceği alanları peşinen kestirememekten çok bizzat bu tür soruları hangi noktadan hareketle sorabildiğimizi dahi belirleyemememiz beşeri düşüncenin bir skandalıdır. Zira “gerçek ile kurgu arasında öteki”ni soruşturmak isteyen beşeri düşünce, her şeyden önce, kendisinin nerede konumlandığını ya da konumlanması gerektiğini aşkın bir biçimde belirleyemeyecek kadar derin bir belirsizlik içindedir. Bu bağlamda, Levinas’ın bilincin öteki ile yüzleşmesi esnasında “zaman”ın orijinal haliyle teşekkül ettiğini düşünmesi¹ yani bilincin öteki ile yüzleşmeden önce kendisini aşkın bir biçimde konumlandıramayacağını ileri sürmesi makul görünmektedir. Buna göre beşeri düşünce öteki kavramına dair soruşturmasında kendisini ancak ve ancak öteki ile yüzleşmeden doğan zaman içinde zamansallaşarak konumlandırabilir.

Bu durum onun kendisini asla derin belirsizlik durumundan totaliter bir irade ile kurtaramayacağını söylemenin bir başka yoludur. Bir diğer deyişle, öteki ile yüzleşme esnasında zamansallaşan yani kendi içinde tam (aşkın) bir birlik kuramayacak şekilde farklılaşan² düşünce asla ve asla yüzleştiği “öteki”ne sahip olamayacak³

¹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Time and The Other (and additional essays)*, trans. Ri. A. Cohen, Pittsburgh Duquesne University Press, 1987; s. 79; *The Levinas Reader*, edit. Se’an Hand, Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1997, s. 45.

² Bu farklılaşma, daha önce Platon ve Heidegger felsefelerinde ortaya konduğu ve bilahare Levinas’ın yeniden dillendirdiği şekilde bir başkasıyla—ondan etkilenmeksizin ve onun derin izine maruz kalmaksızın—ilişkiye girmenin imkansızlığından kaynaklanan varoluşsal bir durumdur ve zamansallığın temel boyutlarından biri varoluşsal açıdan insanın her öteki ile yüzleşme esnasında kaçınılmaz bir etkileşime ve farklılaşmaya girmesiyle tezahür eder. Bu bağlamda Levinas’ın yaklaşımı için bkz. *The Levinas Reader*, ss. 38-87.

ve onu asimile edemeyecektir. Tersinden bakıldığında bu, aynı yüzleşme esnasında beşeri düşüncenin de öteki içinde asimile edilemeyeceğini ima eder. Ne var ki bu noktada bizi bir başka çarpıcı soru beklemektedir: Öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Şayet beşeri bilinç öteki ile yüzleşebildiği ölçüde zamansallaşabiliyor (yani kendisiyle asla tam bir birlik kuramayacak şekilde farklılaşıyor) ve bu zamansallığı içinde ötekinin (ve bu esnada kendisinin) anlamını soruşturabiliyorsa sonunda elde ettiği “anlam” zamansal bir kurgudan ibaret olmayacak mıdır? Yani ötekinin gerçekliği yalnızca ardında bıraktığı izlerin kurgusal bir yorumundan ibaret olmayacak mıdır?⁴ Bu perspektiften bakıldığında İslam düşünce tarihinde marjinal ve sınırlı bir görünüm arz etmekle birlikte aslında doğrudan merkezi düşüncenin teşekkülünü etkileyen Milel ve Nihal geleneğinde⁵ öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Soruyu daha köklü biçimde sorarsak, İslam düşüncesinde gerçek anlamıyla “öteki” kavramı veya bilinci söz konusu mudur?

Kuşkusuz bu son sorunun anlamını belirleme çabasının ilk (ve belki de son) uğrak yeri İslam’ın tevhid anlayışı karşısında beşeri düşüncenin nerede ve nasıl konumlandırılacağı sorusudur. Burada klasik İslam düşünürlerini ve daha önce farklı metafizik formatlarda Platon ve Plotinus’u derin biçimde düşündürmüş olan soru gerçek anlamıyla tek Tanrı “karşısında” beşeri düşüncenin konumlan-

³ Bu noktada Levinas’ın “tahakküm” (domination) ve “boyun eğme” (submission) söz konusu olduğunda dahi ötekine sahip olunamayacağını dile getirmesi dikkat çekici bir noktadır. Bkz. Emmanuel Levinas, *On Thinkng-of-the-Other: Entre Nous*, trans. M.B. Smith and B. Harshav, London: The Athlone Press, s. 9.

⁴ Modern düşüncüyü hayli uğraştıran temsil (representation) kavramı tam da bu kurgusal yorum sorunundan doğmaktadır. Doğrudan varlığın kendisini sergilemesi (presentation) yerine onun yerini tutacak şekilde totaliterleşen bir imge olarak temsil (representation), öteki ile diyalogu neredeyse imkansızlaştıracak şekilde ötekinin ötekileştirilmesine (suskunlaşmasına) yol açabilmektedir. Bu anlamıyla temsil, ötekinin bir başkası tarafından yeniden üretilmesi ve yönetilmesi anlamında ideolojik boyuta sahiptir. Bu hususa antropolojik açıdan dikkat çeken bir çalışma olarak bkz. Peter Mason, *Deconstructing America: Representations of the Other*, London: Routledge, 1990, ss. 13-185.

⁵ İslam düşüncesinde din ve farklı inanç gruplarını anlamayı ve konumlandırmayı dile getiren Milel ve Nihal geleneği doğrudan Kur’an vahyi ile başlamış ve Hz. Peyamber’in ve daha sonra ashabin muhtelif dini guruplarla yüzleşmeleri esnasında canlı bir geleneğe dönüşmüştür.

ma imkanının söz konusu olup olmadığıdır. Daha açık söylersek, şayet tek Tanrı varsa ve mutlak gerçeklik Tanrı ise bu durumda “Tanrı karşısında” tabiri ne derece anlamlıdır? Burada “karşısında” tabiri yalnızca dilde üretilen bir illüzyon ya da kurgusal bir mekan olmasın?

Platon’un saf gerçekler olarak kabul ettiği ideler “karşısında” duyuşsal algı yoluyla bize sunulan fiziksel dünyayı yarı kurgusal bir mekan olarak kabul etmesi (mağara istiaresi), onun “karşısında” tabirini bir tür illüzyon olarak benimsediğini gösterir. Bir diğere deyişle, Platon için ideler “karşısında” duran bir “gerçek öteki” söz konusu değildir. Ancak ve ancak ideler arasındaki ‘farklılık’tan kaynaklanan bir entelektüel mekan söz konusudur ve bu mekan bir bakıma idelere dayalı söylemlerin rasyonel biçimde inşa edilebilmesini mümkün kılar.

Plotinus’un, negatif teolojik düşünce içinde, Tanrı (Bir)yı mutlak ötekileştirirken tüm evreni “Bir”in sembolü olarak kabul etmesi yani “Bir”in ancak evrenin farklılığı içinde kendisini dolaylı biçimde ele verdiğini ve bu esnada söz konusu farklılığın “Bir”i temsil ettiği ölçüde gerçeklik kazandığını (“Bir”in dışında kendi gerçekliğine sahip olmadığını) belirtmesi sonuçta “Bir” karşısında gerçek anlamıyla bir mekanın olmadığını ima eder. Daha açık deyişle, beşeri düşünce “Bir”in mutlak ötekiliğinin tersine çevrilmiş gerçekliği şeklinde beliren evren içinde kendisini yurtsuz bulmaktadır. Bu beşeri düşüncenin “Bir” karşısında kendisine bile pozitif bir gerçeklik ve kimlik atfedemeyeceğini yani kendisine sahip olmadığını ima eder. Kendisini ve evreni ancak ve ancak Öteki (Bir)’nin ötekisi (“Bir”in tersine çevrilmiş şekli) olarak algılayabilen yani gerçekliği ‘iki öteki arasında’ mistik bir sıçrayış esnasında tecrübe edebilen düşünce zorunlu olarak iki öteki arasında açılan bir kurgusal mekan içinde var olacaktır.

Acaba tevhid inancını katıksız biçimde merkeze alan İslam dini mutlak gerçek olarak kabul ettiği tek Tanrı “karşısında” beşeri düşünce için gerçek bir mekan açabilir mi? Yani İslam’ın tevhid inancı karşısında “öteki” düşüncesine ve kavramına yer bulunabilir mi? Buna paralel olarak, Müslümanlar—kendileri de dahil olmak üzere

re—gerçekliğe “öteki” kavramından hareketle bakabilirler mi? Yoksa yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, çağdaş düşüncenin kaderini etkileyerek bir imtiyaz elde eden “öteki” kavramı, özü itibariyle, İslam düşüncesine yabancı olmasın?

Her ne kadar İslam düşüncesi içinde mutasavvıf filozofların vahdet-i vücud kuramından alem-i şühud anlayışına, Kelamcılarının atom (cevher) kuramından Meşşai filozofların alemin nispi ezililiği anlayışına değin birbirinden farklı perspektifler söz konusu olsa da, genel olarak, tevhid inancını sarsacak şekilde Tanrı “karşısında” gerçek bir “öteki” için mekan tasarlanmamıştır. Bu bağlamda İslam inancı içinde Tanrı-alem, Tanrı-şeytan, ilahi alem-dünya hayatı, inanç-küfür, iman-şirk gibi kavram çiftleri birbirlerinin mutlak ötekisi şeklinde dualistik bir varlık ya da değer formatında konumlanmazlar. Tam tersine bu kavram çiftleri, yalnızca tevhid inancı doğrultusunda şekillenen hakikat ya da gerçeklik kriteri bağlamında semantik bir ilişkiye sahiptirler. Daha açık deyişle, sözelimi, küfür ya da şirk İslam inancına nispetle “öteki” olarak gerçek bir mekana sahip değildir veya kafir ya da müşrik asla Tanrı “karşısında” kendi başına bir mekan tutmaz. İslam inancında küfür ya da şirk, ilahi hakikatten ya da gerçeklikten yoksunluk anlamında unutkanlığı, bilinçsizliği yani beşeri düşüncenin kendisini “Allah’ın veçhi”ne nispetle doğru olarak algılayamamasını ifade eder.

Yine Tanrı karşısında alem, ‘kendi başına’ ya da ‘kendi kendine’ bir gerçekliğe sahip “öteki” değildir. O ancak “Allah’ın veçhi”ne nispetle anlam ve gerçeklik kazanan bir süreçtir. Yani Allah’ın eylemlerinin farklı boyutlarda bir tezahürüdür. Benzer şekilde şeytan, Tanrı “karşısında” bir gerçek mekan işgal eden “öteki” değil, yalnızca beşeri gerçeklik algısını ters yüz eden veya salt kurgular içinde sözde-gerçeklik üretmeye çalışan varlık olarak ele alınır. Daha açık deyişle şeytan, doğrudan gerçekliği belirleyen bir güç odağı değil, yalnızca beşeri gerçeklik algısının zaafı ve yanılgıları hakkında bilinçlenmemize “tersinden” vesile olan bir varlık olarak irdelenir. Bu açıdan İslam düşüncesi asla ‘iki gerçek öteki arasındaki gerilim’ varsayımına dayanan bir dualizme ya da iki farklı güç arasında beşeri zihnin ikircikleşmesine kapı aralamaz.

İslam düşünce tarihinde Milel ve Nihal geleneğinin—aslında doğrudan merkezi düşüncenin teşekkülünü etkilemekle birlikte—marjinal ve sınırlı bir görünüm arz etmesinin nedenini bu genel yaklaşımda aramak uygun görünüyor. Sözelimi, bu gelenek içinde kavramlaştırılan “ehlü'l-ehva” tabiri, (bir tür Platon’un mağarasındaki insanlar gibi) doğrudan gerçeğe yüzünü çevirmek yerine kendi kurgularını gerçeklik olarak kabul eden ya da gerçekliği kendi kurguları içinde ters yüz eden insanları simgeler. Bir başka deyişle, Milel ve Nihal geleneğinde ele alınan ve reddedilen dinler ve mezhepler bir tür insanlığın kurgu (kuruntu) tarihinin parçaları olarak görülürler. Bu nedenle onlar İslam’ın “karşısında” öteki olarak konumlandırılan ve gerçek bir mekana sahip olan dinler ya da mezhepleri değil, yalnızca tarihsel süreçte semantik (dilsel) olarak kurulan bir gerçeklik yorumunu yani gerçeklikten yoksunluğun “anlamını” teşhir ederler. Milel ve Nihal geleneğine yön veren bu genel mantığın izini doğrudan Kur’an metninde sürmek kolaydır. Sözelimi putperest Arapların yöneldikleri bir takım putları (yani onların bir takım metafiziksel gerçekleri kendi başlarına bilebileceklerini sembolize eden kültürel-dini aygıtları), yalnızca bilgisiz bir takım insanlarca uydurulan ve hiçbir gerçekliğe işaret etmeyen isimlerden ibaret gören ayet⁶ bu mantığı çok güzel biçimde belirler.

Buna göre kurgular (kuruntular) yalnızca ‘isimlerin dünyası’na ait olup salt semantik bir alana sahiptirler. Dolayısıyla şirk, yukarıda değindiğimiz üzere, tek Tanrı “karşısında” bir gerçek ötekine yönelmeyi veya inanmayı değil, beşeri muhayyilenin tek Tanrı karşısında bir kurgusal öteki oluşturma çabasına işaret eder. Milel ve Nihal geleneğinin İslam düşünce tarihinde marjinal ve sınırlı bir görünüm alması, bu geleneğin “gerçek öteki” ile değil, kimi insan birey ve topluluklarının tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabasını” irdelemesinden kaynaklanır. Kanaatimizce “gerçek öteki” ile “bir ‘öteki’ oluşturma çabası” arasındaki köklü ayrımı yapmadan Milel ve Nihal geleneğine hakim olan temel mantığı kavramak pek mümkün değildir.

⁶ Necm (53), 23.

Bu yaklaşımın mantıksal bir sonucu şudur: İslam’ın dışındaki diğer inançlara bağlı insanlar İslam dini ve Müslümanlar için bir “öteki” değildir. Yalnızca onların tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabaları” İslam’ın ve Müslümanların reddettiği bir husustur. Özellikle Kelamcıların vurguladığı “fitrat dini” tabiri ya da “ortak fitrat” inancı Müslümanların diğer din mensuplarını—şahıslar veya bireyler olarak—öteki formatında görmediğine işaret eder. Özü itibariyle teolojik olan bu genel yaklaşımı (yani İslam’ın ve Müslümanların diğer din mensuplarını “öteki” olarak görmediğini) İslam düşünce tarihinde belki en iyi ifade eden Aynulkudat Hemedani’dır. Hemedani, Tanrı karşısında gerçek anlamda “uzaklık” ya da “yakınlık” gibi kavramların kullanılamayacağına ya da “öteki”ne zemin teşkil edebilecek bir gerçek mekanın bulunmadığına işaret eder ve Tanrı ile diğer tüm yaratıklar arasındaki ilişkinin, sanki yazar ile yazdığı yazılar arasındaki ilişkilere benzediğini belirtir.⁷ Waardenburg’ün gözlemlediği üzere, İslam tarihinde halk düzeyindeki Müslümanların, resmi makamlara veya dini otoritelere nispetle, daha kolayca gayri Müslimlerle ilişkiye (diyalog) girebilmelerini⁸ bu temel teolojik algının tarihsel bir yansıması olarak ele almak uygun görünmektedir.⁹ Daha açık deyişle, tevhid inancının mantıksal bir uzantısı olan İslam’ın evrenselliği anlayışı, bu evrensellik (dolayısıyla tevhid) anlayışını sınırlayacak bir “öteki”ne ya da

⁷ Bu konuda geniş bilgi ve tahlil için bkz. Toshihiko Izutsu, *Creation and Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Oregon: White Cloud Press, 1994), ss. 98-118.

⁸ Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, edit. Jacques Waardenburg, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 48

⁹ Farklı bir dini metafizikten hareketle bir başka inanç sistemini teolojik yapısı içinde ele almak ve eleştirmek yerine doğrudan o inanç sisteminin yaşayan taraftarlarıyla gündelik hayat içinde yan yana bulunma düşüncesi son zamanlarda baskın bir tutum haline gelmektedir. Bu bağlamda muhtemelen en etkin yaklaşımı W. C. Smith, “ötekini, onun kendisini anladığı şekliyle anlamaya çalışma” şeklinde dile getirmiş görünüyor. Öyle ki Smith yalnızca ötekiyle aynı anda aynı mekanda hazır olma (presence) fikrinin ötesine gider ve “Is the Qur’an the Word of God?” makalesinde ortaya koyduğu üzere ötekinin mesajına açık kalma fikrine uzanmaya çalışır. Bkz. W. Cantwell Smith, “Is the Qur’an the Word of God?” in *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, edit. Willard G. Oxtoby, New York: Harper and Row Publishers 1976, ss. 23-40.

ötekini gerçek biçimde konumlandırarak harici bir mekan anlayışına izin vermemiştir.¹⁰

Bu açıdan bakıldığında gerek, Kur'an'da belirtildiği üzere, insanların farklı topluluk ve kabilelere ayrılmasını¹¹ gerekse tarihsel süreçte oluşan "darul-harb-darul-İslam" kavram çiftini ve bu kavram çiftine eklenen "zımmi" tabirini, üzerlerinde dini bir rengi taşımakla birlikte, daha çok pratik ve pragmatik açılardan yapılan coğrafi, kültürel, siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik ayrımlar olarak görmek uygun görünüyor. Yani ne farklı kabileler, topluluklar ya da kültürler içinde yaşayan insanlar ne de darul-harb ve zımmi gibi ayrımlar içinde algılanan bireyler İslam dini açısından "gerçek öteki"ni temsil etmezler. Bunun en temel nedeni, yukarıda kısmen dile getirdiğimiz üzere, İslam dininin bu ayrımlar içinde düşündüğü insanlara ontolojik ya da varoluşsal açıdan değil, yalnızca eylemleri açısından yaklaşmasıdır. Daha açık deyişle, İslam dini söz konusu pratik ve pragmatik ayrımlar içinde düşündüğü insanları Tanrı "karşısında" bir mekan işgal eden ontolojik öteki olarak değil, yalnızca inanma, düşünme, bir takım hedeflere yönelme gibi eylemler açısından Müslümanlardan farklılaşan ve bu anlamda İslam'ın ontolojik evrenselliğini (tevhid) sınırlandırmayan bireyler ya da topluluklar olarak görür. Ve İslam düşünce tarihinde söz konusu birey ve topluluklarla Müslümanların yüzleşmesinin, günümüzde özellikle Levinas, kısmen Gadamer, Ricoeur ve Derrida'nın "öteki" felsefelerinde vurgulanan gerçek bir ontolojik karşılaşmadan farklı olarak, "karşılıklı bilme" ya da "karşılıklı aşinalık kazanma" (li tearafu) olarak ele alınması, ilişkinin ontolojik değil, eylemler düzeyinde anlaşılmasından kaynaklanır.

¹⁰ İslam'ın, monoteist karakterine rağmen "seçilmiş halk" (chosen people) kuramı ışığında kendisini algılayan Yahudilikten ayrıldığı noktayı bu bağlamda ele almak uygun görünmektedir. Zira Yahudi inancı "seçilmiş halk" kuramından hareketle tek Tanrı inancının mantıksal sonucu olan evrensellik fikrini sınırlandıracak şekilde bir "öteki" inşa etmekte ve kendisini merkeze almaktadır. Bu bağlamda Yahudi inancının güzel bir özeti için bkz. Michael Wyschogrod, "Islam and Christianity in the Perspective of Judaism" in *Dialogue of the Abrahamic Faiths*, edit. I. R. Al-Faruqi, Virginia: al Sa'dawi Publications, 1991, ss. 13-18.

¹¹ Hucurat (49), 13.

Bu son noktanın felsefi ve teolojik varsayımı, gerçekte derin bir düşünmeyi bizden talep etmektedir. “Karşılıklı bilme” ya da “karşılıklı aşinalık kazanma” anlayışının en temel varsayımı yine bizi İslam’ın tevhid anlayışına yani “tek Tanrı’nın veçhi”ne nispetle beşeri bilincin kendisini algılamasına geri götürür. Şayet tek Tanrı’nın veçhi “karşısında” gerçek ötekinin tezahürüne imkan veren bir mekan söz konusu değilse, bu durumda mantıksal olarak Müslümanlar için de Tanrı’nın veçhi karşısında özel olarak belirlenmiş bir mekan söz konusu olmayacaktır. Daha açık deyişle, İslam’ın tevhid inancı, bu inancın mantıksal uzantısı olan evrensellik fikrini sınırlandıracak biçimde Tanrı karşısında bir özel mekanın belirlenmesine imkan vermemektedir. Bu nedenle İslam, Müslümanları “hakkati elinde bulunduran” yani “merkezde mesken tutan” bir imtiyazlı kategori olarak görmez. Tam tersine “tek Tanrı’nın veçhi” karşısında açıkça Müslümanlar için belirlenmiş merkezi bir hakikat alanı söz konusu olmadığından Müslümanlar da tek Tanrı karşısında mekansal olarak kendilerini konumlandıramazlar.

Kısacası, İslam’da tek Tanrı’nın merkeziliği anlayışı Müslümanların merkezietçi ve buna paralel olarak “gerçek öteki” varsayımına dayanan “kapsayıcı” (inclusivist) ve dışlayıcı (exclusivist) gibi rejimlere yönelmesini talep etmez. Tek Tanrı’nın veçhine nispetle Müslümanlar da, diğer inanç mensupları gibi yurtsuz ve mekansızdır. Ve bu mekansızlık ya da yurtsuzluk anlayışı, özellikle Alman idealizminde görebileceğimiz, merkezi bir “Ben” fikrine¹² geçit vermediği için, aynı mantıkla yine bir başka merkezi temsil eden “Öteki” anlayışına da geçit vermez.

Bu açıdan bakıldığında yukarıda sözü edildiği şekliyle İslam düşüncesinde geliştirilen ayırımların neden yalnızca pratik ve pragmatik açıdan yapılmış ayırımlar olduğu ve bu ayırımların “kar-

¹² Temelde Descartes’in “özne” tasarımının bir devamı olarak görülebilecek Alman idealist geleneğinde, Kant’ta “self-apperception” (kendini doğrudan kavrama) sorunu olarak irdelenen ve daha sonra Fichte ve Schelling felsefelerinde alt yapısı hazırlanmış haliyle Hegel’de önce köle-efendi diyalektiği ve sonra öz-bilinçler arası diyalektik ve en sonunda Mutlak Geist şeklinde biçimlenen merkezi Ben tasarımı, muhtemelen Batı düşüncesinde sürekli olarak merkezi Ben karşısında bir Öteki’nin kurgulanmasında önemli rol oynamıştır.

şılıklı bilme" veya "karşılıklı aşinalık kazanma" gibi daha çok eylemler düzeyinde bir ilişkinin tesisine yol açtığı daha iyi anlaşılabilir. Bir başka deyişle, karşılıklı olarak bilinecek şey, ötekinin ontolojik ötekiliği değil,¹³ yalnızca pratik ve pragmatik ayırımlar içinde düşünülen birey ve toplulukların farklı eylemleridir. Benzer mantık çizgisini sürdürerek şu söylenebilir: Genel İslam düşüncesi içinde Milel ve Nihal geleneğinin ilk bakışta marjinal ve sınırlı görünmesine rağmen, gerçekte merkezi düşüncenin teşekkülünü etkilemesinin gerisinde Müslümanların tek Tanrı'nın veçhine nispetle yurtsuzluğu ve mekansızlığı anlayışı bulunur. Bizzat Müslümanlar da Milel ve Nihal geleneğinin bir parçasıdır. Daha açık olarak söylersek, kendi dinlerini ancak yorumlayarak yani gerçekliği önemli ölçüde kurgulayarak anlayabilen Müslümanlar için salt gerçek ve salt kurgu arasında açık bir ayırım yapabilmelerine imkan veren aşkın (müteal, transcendental) bir mekan ya da aşkın bir "Ben" tasarımı söz konusu değildir.

Aksi halde bu, özü itibariyle tevhid anlayışıyla çelişecek biçimde, tek Tanrı'nın veçhi "karşısında" Müslümanların imtiyaz ve garantörlüğünü simgeleyen bir aşkın mekan tasavvuru olurdu. Mekansızlığın ve yurtsuzluğun gerçek anlamı, beşeri düşüncenin kurgu ile gerçek arasını asla tam olarak ayıramayacak şekilde zamansal oluşu ile tezahür eder. Ve tam bu nokta neden Kur'an'ın her zaman "bizi doğru yola eriştir"¹⁴ şeklinde Müslümanların bilincine derin bir zamansallığı yerleştirmeye çalıştığını açıklar. Ve yine tam bu nokta neden Kur'an'ın sık sık beşeri bilincin kendi zaaf ve yanılıklarını yani salt kurgularını fark etmesinde tersinden rol oynayan şeytana dikkat çektiğini açığa çıkarır. Şeytan kavramı, beşeri bilincin zamansallığının, unutkanlığının ve faniliğinin yol açabildiği olumsuz durumlara karşı uyanık bir reflektif düşüncenin oluşumu esnasında gerçek anlamını kazanır. Kısaca söylersek, o beşeri bilincin

¹³ Bu bağlamda Levinas'ın, genel Batı düşüncesinin bir hastalığının devamı olarak Heidegger'in ontolojisini varlığın bilinmesini ve böylece bilgi yoluyla onun ötekiliğine hükmetme projesi olarak ele alması dikkate değer görünmektedir. Ayrıntılı bilgi ve tartışma için bkz. R. J. Sheffler Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1993.

¹⁴ Fatıha (1), 6.

daima kendisini gerçek ile kurgu arasında bulmakta olduğunu sembolize ederek bizi bir üst farkındalık alanına götürür. İlk bakışta tarihsel süreç içinde geliştirilen kimi metafiziksel yaklaşımlarla çelişse de, İslam’ın tevhid anlayışı ya da “tek Tanrı’nın veçhi” inancı metafiziksel bir aşkınlık tasarımıyla ziyade derin bir zamansallık ve fanilik fikrini beşeri düşünceye aşılacaktır.

Sonuç olarak söylersek, tevhid ya da tek Tanrı’nın veçhi anlayışını merkezi kavram olarak benimseyen Milel ve Nihal geleneğinin genel mantığı içinde, modern seküler tarihselci düşüncenin daha çok tarihsel-ontolojik düzlemde geliştirdiği “öteki” bilinci yer almamaktadır. Bunun en temel nedeni Milel ve Nihal geleneğinin tüm insanları, modern seküler tarihselci düşüncenin telkin ettiği şekliyle farklı tarihsel zeminlerde kendine özgü mekanlar işgal ederek aşılabilir, nüfuz edilemez bir ötekine dönüşen ontolojik gerçeklikler yerine, tek Tanrı’nın veçhi karşısında mekansız ve yurtsuz varlıklar olarak kabul etmesidir. Daha açık deyişle, Milel ve Nihal geleneğinde tevhid inancı, insanların tek Tanrı’nın veçhi karşısında mekansızlığı ve yurtsuzluğu—dolayısıyla sürekli Tanrı’ya bağımlılığı—anlamında derin bir zamansallık fikrini telkin ederken, modern seküler tarihselci düşünce tarihsel farklılıkları aşılabilir ve nüfuz edilemez bir öteki şeklinde tasarlayarak tarihsel zamansallık fikrine ulaşmaktadır. Her iki düşünce geleneğinin sahip olduğu farklı zamansallık tasarımları arasında bir karşılaştırma yapmak bu yazının temel amacı olmasa da, genel olarak söylersek, Milel ve Nihal geleneğinin benimsediği zamansallık tasavvuru Ben-Öteki metafiziğine ya da dualizmine geçit vermeyecek şekilde yalnızca beşeri eylemleri dikkate alır. Oysa modern seküler tarihselci düşünceye artık egemen görünen tarihsel zamansallık fikri kendi içinde varsaydığı Ben-Öteki metafiziği doğrultusunda merkezîyetçi ya da marjinal düşünce türlerinin üremesine zemin teşkil ediyor görünmektedir. Bu yüzden olsa gerek, Batı’nın dinler algısı içinde genel olarak kapsayıcı (inclusivist), dışlayıcı (exclusivist), diyalogcu ya da

işbirlikçi (cooperational) gibi Ben-Öteki metafiziğinin etkisini yansıtan formatlar oluşmaktadır.¹⁵

Oysa, farklı inançlar açısından bakıldığında her ne kadar İslam'ın tevhid anlayışı muhtemelen bir genel metafiziksel anlatı ya da tarihsel kurgu olarak görülse de, doğrudan bu anlayışın ürettiği düşünce formatı içinden bakıldığında Milel ve Nihal geleneğinde kapsayıcı, dışlayıcı veya diyalogcu gibi gerçekte Ben-Öteki metafiziğini varsayan düşünce formatlarının yer almadığı fark edilecektir. Yalnız Milel ve Nihal geleneğinin belki en büyük zaafı, yukarıda tevhid kavramının açıklayıcısı olarak sıkça kullandığımız “tek Tanrı'nın veçhi” tabiri etrafında Gazali, İbnü'l- Arabi, Mevlana gibi mutasavvıf filozoflarca geliştirilen pozitif dil yerine, onun daha çok Kelamcıların ve Meşşai filozofların ‘soğuk ontoloji’ olarak adlandırabileceğimiz “yüz”den önemli ölçüde yoksun (veçhi belirsiz) bir aşkın Varlık olarak Tanrı¹⁶ tasavvurunu seslendiren dili kullanmış olmasıdır. Bunun başlıca nedeni Milel ve Nihal geleneği içinde teknik anlamda eser vermiş yazarların genelini Kelamcıların, filozofların veya bunların etkisi altında düşünen kişilerin oluşturması olmasıdır.

Oysa Kur'an'da yer aldığı şekliyle tevhid anlayışı, bize öyle geliyor ki, mutasavvıf filozofların daha iyi keşfettikleri üzere bir ‘sıcak ontoloji’yi yani Tanrı'nın veçhine nispetle evreni ve beşeri varlığı varoluşsal formatlar içinde ele alan bir perspektifi ön görmektedir. Bu noktada bir yanlış anlamaya mümkün olduğunca engel olmak için, “Tanrı'nın veçhine nispetle” tabirini genel olarak “eylemler

¹⁵ Bu kavramların anlamları ve temsilcileri hakkında derli toplu bilgi için bkz. Donald K. Swearer, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia: The Westminster Press, ss. 25-50; Edit. Martin E. Marty, *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations*, New York: Harper and Row Publishers, 1969; yine bkz. Editör: C. S. Yaran, *İslam ve Öteki*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

¹⁶ Oysa Kur'an'da tüm evrenin süreç olarak sona ermesi durumunda geriye yalnızca tek Tanrı'nın veçhinin kalacağı belirtilmesi (Rahman (55), 27), Tanrı kavramının “yüz” ya da “vech” sahibi olarak ele alınmasının ve anlaşılmasının çok uygun olduğunu gösterir. Ve burada “vech” tabirini yalnızca “varlık” şeklinde kimlikten ve perspektiften yoksun bir olgu ya da eylem şeklinde ele almak kimi metafiziklerin içine düştüğü bir düşünce sorunudur.

düzeyinde” gerçekleşen bir Tanrı-insan ilişkisi (eylem ontolojisi) olarak ele aldığımızı belirtelim. İslam geleneğinde özel bir yere sahip “cılve-i Rabbani” tabiri ve “O her gün (her an) yeni bir iştedir” anlamındaki Kur’an ayeti¹⁷ yüzleşmenin eylemler düzleminde gerçekleştiğini ima etmesi anlamında dikkat çekicidir. Daha açık deyişle İslam, nasıl insanlar arasındaki ilişkiyi “eylemler düzleminde” gerçekleşen bir ilişki olarak görüyorsa benzer şekilde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi de eylemler düzeyinde gerçekleşen bir ilişki olarak görmektedir. Karşılıklı eylemler düzlemini ya da eylem ontolojisini aşacak şekilde iki farklı varlığın doğrudan yüzleşebileceğini varsaymak tam bir illüzyon olarak görünmektedir. Beşeri düzlemde bile “eylemlerin gerisine gidebilecek şekilde” kişinin doğrudan kendisini algılaması veya varlıkların “iki kaba olgu ya da tortu” şeklinde karşılaşması mümkün değilse, insanın Tanrı ile karşılıklı eylemlerin gerisine gidecek şekilde iki farklı varlık olgusu (tortusu) biçiminde yüzleşmesi imkansızdır. Eylemlerin gerisinde durduğu kurgulanan varlık—eylemlerden ayrı olarak düşünüldüğünde—tam anlamıyla bir (zihinsel) tortuya dönüşür ki, bu klasik İslam düşüncesinde ele alındığı şekliyle “Faal (Etkin) Varlık” anlayışına aykırıdır. Klasik İslam düşüncesinde “Varlık” (Tanrı), “Mutlak Eylem”in kendisidir. Buna bağlı olarak insan, eylemin gerisinde duran bir varlık tortusu değil, aksine eylem esnasında (içinde) kavranabilir düzeye erişen bir zamansal varlık süreci olarak ele alınır. Kısacası insan ve Tanrı ilişkisi mekansal değil, eylemler-arası zamansal bir ilişki şeklinde anlaşılır.

Çağdaş İslam düşüncesinin bu eylem ontolojisinden hareketle tevhid anlayışının beraberinde getirdiği zamansallık fikrini yeni baştan ele alması onun, Batı’nın seküler tarihselci düşüncesine ege-men görünen tarihsel zamansallık fikrinin varsaydığı Ben-Öteki metafiziğinin ötesinde, bir öteki ya da ikilem üretmeyen düşünce formatları geliştirebilmesine imkan sağlayabilir. Bir başka deyişle, onun her şeyi nesneleştirmeye çalışan Kartezyen düşünce biçiminin ötesinde nesneleştirmeyen bir düşünce biçimi olarak tarihte faaliyet göstermesi mümkündür. Bu bağlamda, dini inançların asıl değeri

¹⁷ Rahman (55), 29.

yalnızca onlara inanma eyleminde değil, belki bundan çok daha önemli olarak bu inançların önümüzde açtıkları çeşitli düşünme imkanlarını keşfedebilmekle ortaya çıkar. Modern beşeri düşünce- nin kendi zamansallığının ve yurtsuzluğunun faturasını, gerçek ile kurgu arasında ikirciklik arz edecek şekilde ürettiği “öteki”ne kes- mesi, yani dünyayı Ben-Öteki metafiziğinin etkisi altında algılaması aşılması gereken bir ciddi sorun olarak karşımızda durmaktadır.



“Other” in between Reality and Fiction

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2005). “Other” in between Reality and Fiction, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 5-18.

Abstract: What is the meaning of “confrontation with the other” in the tradition of Milal and Nihal? To ask the question more basically, is there a full concept and consciousness of “Other” in Islamic thought? Any attempt for exploring the meaning of these questions has to take into consideration first (and maybe last) the question where and how human thought can be situated with reference to Is- lamic notion of tawhid. The basic claim of this paper is as follows: the men of other belief systems are not real “other” for Islam and Muslims. Islam and Muslims refute basically their attempt to speculate (or culturally construct) an “other” over against unique God of Islam. Said more openly, Islam’s claim to universality (which is logical extension of its notion of tawhid) cannot allow a space for speculation or cultural construction of other as a restriction of its claim to universality.

Key Words: Milal and Nihal, tawhid, other, Islam’s claim to universality, different belief systems

Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an

Necmettin GÖKKIR*

Batıda Dini Metinlerin Eleştirel Tefsiri ve Kur'an Çalışmalarına Yansıması

Atıf/Ç: Gökkir, Necmettin, (2005). Batıda Dini Metinlerin Eleştirel Tefsiri ve Kur'an Çalışmalarına Yansıması, Milet ve Nihal, 2 (2), 19-64.

Özet: Bu çalışmamızda, Batı yorum geleneğinde, özellikle çağdaş edebiyat eleştirilerinde meydana gelen değişimlerin Kitab-ı Mukaddes yorum geleneğine yaptığı etkiyi ve bu etkinin boyutlarını ele aldık. Çalışmada öncelikle Batı edebiyatında kullanılan eleştiri metotları tanıtılmakta ve ardından da Kitabı Mukaddes araştırmalarında nasıl kullanıldıkları değerlendirilmektedir. Burada eleştirel tefsir adıyla kullandığımız kavram, edebiyat ve sanatta belli bir eserin değerlendirilmesi ve bu eserin tarihsel kökeninin, kompozisyonunun, dil yapısının vs. bilimsel araştırılması (scientific investigation) ve yorumlanması (interpretation) anlamında kullanılmaktadır. Bunun için batıda yirminci yüzyılda gelişen eleştiri metotları edebi bir eseri üç değişik perspektiften (yazar, metin ve okuyucu) ele almaktadır. Bu perspektifler edebi eserin ne olduğu sorusunun da birer cevabıdır. Çağdaş Edebiyat eleştirisine göre edebi eser, bir üründür (product) ve genellikle adı geçen bu üç unsurdan meydana gelmektedir. Buna göre ürünün oluşum süreci yazardan başlayıp şiir, hikaye, vs. formatında oluşan metin yoluyla okuyucuya kadar gider. Metindeki anlamı bulma çabası yani criticism/eleştiri veya tefsir ise bunun tam tersine işleyen bir süreçtir. Okuyucudan başlayıp yazara doğru

* Dr., Istanbul University Faculty of Theology.

ilerler. Metindeki anlamı bulabilmek için okuyucu yazarın niyetini bulmayı yada yazarın yaşadığı tecrübeyi yeniden yaşamayı dener. İşte basitçe bu şekilde anlatılan edebiyat eleştirisi, metotlarını da bu üçlü ayırımı göre düzenlemiştir. Makalede ele alınan metotlar başta yazar merkezli olan Tarihsel Eleştiri, metin merkezli olan Formalizm, Yeni Eleştiri ve Yapısalcılık nihayet okuyucu merkezli olan Yeni tarihselcilik, Algı Hermeneutiği ve Feminist Eleştiri'dir. Edebiyat ve felsefede ortaya çıkan bu eleştiri metotlarının batıda kutsal metinlere kimler tarafından ve nasıl uygulandığını ele aldık. Çalışmamızın ikinci kısmında ise Kitabı mukaddes yorum geleneğini etkilen eleştiri metotlarının, İslam yorum bilimini nasıl etkilediği konusu incelenmektedir. Buna göre İslam yorum bilim tarihi içerisinde, özellikle çağdaş dönemde meydana gelen batılılaşma ve paradigmatik değişimler değerlendirildikten sonra Fazlurrahman, Abu Zayd, Farid Esack, Fatıma Mernissi gibi Müslüman araştırmacıların eleştirel tefsir metotlarını Kur'an'a uygulamaları değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Edebiyat Eleştirileri, Tarihsel Eleştiri, Feminist Eleştiri, Kutsal Kitap eleştirisi, Yapısal dilbilim.

Introduction

Before interpretation began to play such a prominent role in literary criticism, it was in the sphere of religion that the major debate over interpretation took place. Indeed, *Hermeneutics*, the science or theory of interpretation had its origins in the interpretation of religious texts. Hermeneutics is a term for any formal methodology, rather than the practice, of the interpretation of texts. The word "hermeneutics" was derived from *Hermes*, the name for the messenger of gods in Greek mythology. Greek *hermeneuein*, as a verb, is meaning "to announce", "to interpret", and "to translate" and *hermeneia*, as a noun, is meaning "interpretation". The first reference to the "hermeneutics" is the Aristotle's *Organon* (335-323 B.C.) in the passage "On Interpretation" (*peri hermeneias*). Borrowing from Aristotle and other classical authorities, the early Christian commentators on scripture developed hermeneutics for the Bible.¹

There has been a steady shift of emphases in hermeneutics, especially since the Reformation. The Roman Catholic assertion that

¹ McCulloh, Mark R, (1999) "Hermeneutics", *Encyclopaedia of Literary Critics and Criticism* p. 519.

the revelation testified to in Scripture can only be understood in light of the tradition presented by the church, which became for the Catholics a partial solution to the hermeneutical problem, was rejected by the Reformers. Against this view of tradition the Reformers posited the principle of *sola scriptura*, maintaining that Scripture has its own illuminating power.²

The modern period has seen a series of developments of fundamental importance to Biblical studies. The rise of Enlightenment³ worldview led to a sharp conflict with traditional way of reading the Bible. Having been used almost exclusively to refer to interpretation of Biblical texts, hermeneutics since the nineteenth century has been applied to texts other than the Bible, especially to modern literatures and became the theory of understanding itself.⁴ Schleiermacher is the main figure in the history of hermeneutics, because he extended hermeneutics outside the sphere of religion with the result that it could be applied to the interpretation of texts in a more general sense. Schleiermacher changed the focus from reading texts and directed attention to the conditions and theories of interpretation.⁵

Schleiermacher developed a new approach to textual interpretation that emphasized the experience of the human being in relation to the text and the author. Schleiermacher argued that the interpretation has two aspects: *grammatical* and *psychological*. *Grammatical interpretation* states that a specific purpose of any point in a given text must be determined on the basis of the use of language which is familiar to the author and his original public and the meaning of the word must be determined by the context in which it takes

² Ferguson, Duncan S., (1987) *Biblical Hermeneutics*, London: SCM, p. 4.

³ See further information about the Enlightenment and its influences on the Christianity: Alister E. McGrath, Alister E., (1994) *Christian Theology*, Oxford: Blackwell, pp. 89-98.

⁴ McCulloh, Mark R, Ibid: 519.

⁵ Newton, K. M, (1990) *Interpreting the Text: a Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Harvester Wheatsheaf , p. 41.

place. *Psychological interpretation* consists of two methods: *divinatory* and *comparative*. *Divinatory* reading projects a meaning not yet expressed in the text. As a result of Schleiermacher's influence, Werner claims,⁶ hermeneutical thinking has been developed on two levels:

- Hermeneutics as a general philosophical discipline
- Hermeneutics as a sub-discipline of those disciplines among the humanities.

The second crucial figure, in "Die Entstehung der Hermeneutik", Wilhem Dilthey characterises modern hermeneutics as "*liberation of interpretation from dogma.*"⁷ Dilthey sees as the fundamental principle of modern hermeneutic theory: texts are to be understood in their own terms rather than those of doctrine so that understanding requires not dogma but systematic application of interpretative rules. He criticises the theological reading as a dogmatic and thereafter articulates new hermeneutic principles: reading the individual books of the Bible in the light of differences in context and linguistic usage. Dilthey applied the science of hermeneutics to all humanistic disciplines. He believed that hermeneutics could provide a common methodological basis for all the humanities, including everything from literary criticism to sociology. Dilthey made a distinction between the human sciences and the natural sciences. To Dilthey, while the natural sciences can be explained, the human sciences can be understood. Hermeneutical understanding was considered by Dilthey as the effort to understand the meaning of the text, which was written by someone else.

As a result of his objective-idealist approach to text, Betti triggered new discussion in hermeneutic tradition. Betti, like Dilthey, accepts that knowledge is not a passive mirror of reality; its objects are determined by the way we comprehend them. Betti considers

⁶ Jeanrond, Werner G., (1990) "Hermeneutics", *A Dictionary of Biblical Interpretation* London: SCM Press, p. 282.

⁷ Dilthey, W., (1976) *Selected Writings*, ed. H. P. Rickman, Cambridge: Cambridge University Press p. 235.

'objective interpretation' as the only valid form of interpretation and the best rendering of the term may be 'interpretation'.⁸

With Martin Heidegger (1889-1976), twentieth century Hermeneutics is no longer concerned with the understanding and interpretation of written documents or speech. Twentieth century Hermeneutics moves from the epistemological arena into the area of ontology. This means that we are not concerned with understanding something; rather understanding is grasped, as we exist in the intellectual activity.⁹

Bultmann and Karl Barth apply Heidegger's existential hermeneutics. Both agree that Biblical interpretation ought to be more than the purely historical and philological analysis of Biblical text; both scholars emphasize the faith response provoked by the texts as the primary concern of the Biblical interpretation.

Bultmann accepts Heidegger's analysis of the hermeneutical circle and stresses that exegesis without presupposition is impossible. Moreover, he followed Heidegger's existentialist concerns and language by demanding that the act of Biblical understanding ought to become an act of eschatological decision for Christian life. His particular phrase '*demythologisation*' aims at translating into a modern horizon those Biblical passages, which reflected the worldview of a past era and therefore were no longer able to challenge the self-understanding of the modern reader. Thus, he suggests that we should not ignore the mythological parts of the Bible, but we interpret them.¹⁰

Gadamer's contribution to Hermeneutics is the concept of "*philosophical hermeneutics*", which has been adopted and applied by numerous scholars. Philosophical hermeneutics purposes to evalu-

⁸ For further information Betti's objective interpretation see: Josef Bleicher, (1980) *Contemporary Hermeneutics* London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, pp. 27-31.

⁹ Jeanron, Werner G., *Ibid*: 283.

¹⁰ *Ibid*: 284.

ate problems that arise when the reader tries to understand a text.¹¹ Gadamer is currently influencing Biblical scholars by drawing his attention to the need to interpret the Biblical texts as works rather than accumulations of individual sentences. His main emphasis is that reading Biblical texts cannot be considered a neutral activity; rather, it participates in the effective history of these texts.¹²

The central conclusion that comes from this brief survey is that the Hermeneutic tradition in modern Biblical studies attempt to liberate Biblical interpretation from dogmas. In the hermeneutic tradition there was a theological and doctrinal conflict between historical critical reading and the dogmatic tradition of the church. Historical reading of the Bible originated in the opposition between church dogma and the new liberal political philosophy of emergent modern Europe in the seventeenth century. This in turn led to a concerted effort in the eighteenth century to uncover the original message of Jesus apart from church tradition. Historical criticism in the Enlightenment tradition relies on rational, scientific investigation to reveal the content of scripture. However this kind of criticism is under the attack of postmodernism which refute all Enlightenment and modern values. According to postmodernism, it is impossible to be absolutely objective and to exercise a disinterested awareness, uncover the facts, and achieve the true meaning.

Biblical studies, in the second part of the twentieth century, have tended to be in dialogue with various contemporary literary critical theories which are concerned with such questions as the cultural and historical context of the Bible, the meaning and significance of the sacred text, its structure, the relations between the reader and the way of reading the sacred text.

This study will continue to examine some of the crucial applications of critical methods to Biblical studies. We will investigate

¹¹ Busges, Michael J. (1999) "Hans-George Gadamer", *ELCC*, p. 417.

¹² Jeanrond, Werner G., *Ibid*: 284.

the Biblical applications of contemporary critical theories around the concepts of author, text and reader. It is not our purpose here to provide a precise investigation. That has been well done by several scholars.¹³ Rather, we shall chiefly introduce the well known applications, bibliographic resources, main figures and some discussions dealing with the application process.

Literary Critical Readings in Biblical Studies

Before looking in greater detail at the various aspect of the critical readings in Biblical studies, we must clarify what critical reading is meant in literature. I have used the term as used in literary criticism to define a new way of approaching to a literature. Unfortunately, there is a deep ambiguity in the term *criticism*. In the fields of art, it refers to the skills of evaluating the artistic quality of specific works. When used with reference to Biblical studies and Biblical literature, the meaning is that of scientific investigation or interpretation of the literature in the aspects of historical origin, text, composition and transmission of literary documents. Because the literature (of Bible or others) is described, for example by Roger Webster, "as a production of text which is then read by the reader."¹⁴ The production and transmission process is assumed to be from the author to the reader and the ideas or meaning would seem to originate in the author's mind and are then relayed through the text in the form of a poem, novel, or play to the reader. And then the process of criticism is assumed to be from reader to author. That is, the reader will go back along this axis to discover the author's intention and to re-experience the author's experience to criticise or interpret the literature.

However, a problem then will be arose in Biblical as well as in

¹³ For instance see: Schwartz, Regina, (1990) *The Book and the Text; the Bible and Literary Criticism* Cambridge: Basil Blacwell; John Barton, (1998) *Biblical Interpretation* Cambridge: University Press.

¹⁴ Webster, Roger, (1990) *Studying Literary Theory An Introduction*, London: Edward Arnold, p. 17.

other religious studies because of giving priority to human factors in the production of the sacred texts and having a direct impact on the issue of religious authority. This priority refers to that the Bible must be treated like any other literatures. That is offensively from the theological point of view to say that the Bible is no divine in origin but a pruduct of a human author in a certain historical time. Accordingly, Biblical criticism came to mean a method in which the critic has a right to judge the statements of the Bible. Thus, for example, an interpreter can historically critise the Bible and may claim that it contains contradictions.¹⁵

Nevertheless, the concept of the author in literary criticism and of course in Biblical criticism has been central since the late nineteenth century. Literature was not seen as separable from the figure who produced it. Knowledge of author's education, character, age, background personal experiences, emotional state, ambitions, the circumstances that led to the writing, and the occasions for which it was to be used all help to illuminate the intended sense. The author's position as an observer, his internal consistency, his bias or prejudices, and his abilities all affect the accuracy of what he means.¹⁶ However, some debates had taken place on the relationship between author and text in the late 1940s and 1950s, in particular, 1960s which have changed traditional assumptions regarding the author as the originator or producer of the literary work. The author's authority over the text and meaning has been questioned. In text-based critical theories, attention is focused primarily on the literary work or the text. Text-based theorists argue that meaning is produced not by the author but through the language of the text. And ffter the 1960s, a number of theorists who introduced literary theories usually known as "post structuralism", "reader response

¹⁵ For further information see: Silva, Moises, (1994) "Contemporary Approaches to Biblical Interpretation" in *An Introduction to Biblical Hermeneutics* by Walter C. Kaiser at. al. Michigan: Zondervari Publishing House, p. 236.

¹⁶ For further information see: Krentz, Edgar, (1975) *The Historical Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press, p. 44.

theory", "feminist theory" etc. focused not on the author or the text, but on the reader as the central figure in the reading and critical process. The rise of the reader's importance in literary and critical theories has shifted the emphasis of criticism and interpretation away from author and text-based approaches to the reader and allowed both for a more plural set of responses to texts and also to give more attention to the complex processes of reading and interpretation. Reader-centred theory will emerge as important in relation to feminist and liberalist approaches that promote the individual and different types of readers. In one sense this shift can be seen as an ideological move away from author- and text-power to reader-power.

Historical Critical Reading of the Bible

Historical criticism has been described in general as a detailed analysis of a text in conformity with the original language and the original historical situation. Historical Criticism based on the assumption that literature can only be understood through the author's intention was dominant in literary criticism and Biblical studies between mid 19th and late 20th century. Historical Criticism provides valid and reliable evidence to establish the meaning of documents in their historical contexts. The historian, therefore, seeks to determine and to understand the motivation behind the text and its time and place of origin.

John Barton suggests four features of Historical Criticism to provide a general definition:¹⁷

1- The main interest of scholars who apply Historical Criticism is *genetic* questions about the text. They are more interested in the original sources of the books than the final product.

2- As Historical Criticism is interested in the original text it is

¹⁷ Barton, John, (1998) "Historical-Critical Approaches", in John Barton ed. *The Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: University Press, pp. 9-20.

interested in the original meaning (the true meaning) of the text. The Historical critic's priority is what the text meant to its first audiences not what it means to modern audience.

3- Historical reconstruction was an inevitable result for Historical critics who concentrated on the original sources and original meanings of the text and who wished to arrive at the original story: what really happened, not what the writers of those books believed had happened.

4- Historical Criticism suggests a value-neutral approach. Instead of what the text meant for me, Historical critics ask simply what it meant.

The Historical Critical method is a process for determining what really happened and what the significance of past happenings was. On the other hand, when the reconstruction of the past is presented, it is expected that this is supported with convincing reasons and persuasive data. Therefore, it is not only important to determine the author's position and intention but also to evaluate the truthfulness of the documents.

Historical Criticism is simply the study of literature which purports to convey historical information and attempt to read the text in such a way as to bring out its inner coherence, the techniques of style and composition used by the author in order to determine "what actually happened". As the Bible is a collection of ancient books written at different times, for different purposes, in different social context and by different authors, Historical Criticism is interested in the meaning, which is constituted by authorial intention, genetic contexts, and the original readers of the Bible.¹⁸

Biblical scholars use the historical critical method on the Bible to discover truth and explain what really happened. The method

¹⁸ Vorster, W.S. (1991) "Historical Criticism", in *Text and Interpretation* edited by P.J. Hartin and J.H Petzer, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E.J. Brill p. 18.

uses secular sciences, such as numismatics, epigraphy, archaeology, and comparative analysis of the contemporary ancient documents. In the issue of canon, for example, the boundaries of the canon are not the boundaries of the source material for Israelite or early Christian history. Extra-Biblical literature is the basis of chronology, archaeology illuminates the daily life and cultic fixtures of ancient Israel and inscriptions give the course of world history.

Some scholars criticised the applications of the historical critical approaches to the literature in several aspects. One of the most crucial criticisms was the relation of historical criticism with Enlightenment that claims 'the neutral, scientific pursuit of truth by a disinterested scholars'. Secondly, contrary to the aim of historical criticism to recover the original meaning and intention of the author, the contemporary argument has been advanced that a text may have an implicit meaning going far beyond the author's intention that can only be understood by a later audience.¹⁹ Thirdly, historical criticism does not produce adequate understanding of documents as literary wholes, since it concentrates on the pre-literary history of the text, and tends to ignore its post-history.²⁰ Finally, the critics put themselves into the past, and they criticise the past with their own historical perspective.²¹

There are many types of criticism that together make up the historical critical tradition peculiar to Biblical studies. *Textual criticism*, for example, seeks to establish an accurate text and has two purposes. The first is to reconstruct the original version of a book and the second is to interpret the documentary evidence of that book. The main concern of *Source criticism* is to determine the source that lies behind a particular text. Whereas both textual criticism and

¹⁹ Nations, Archiel, (1986) "Historical Criticism and the Current Methodological Crisis", *Scottish Journal of Theology*, 39 pp. 61-62.

²⁰ Ibid: 62.

²¹ Bryan, Christopher, (1992) "The Preachers and Critics; Thoughts on Historical Criticism", *ATR*. 74, pp. 37- 53.

source criticism look to the Bible as a written document, *Form criticism* considers that the Bible is an expression of human experience with its own oral preliterate period. Written in the language of human beings, the Bible is subject to the laws of the communication of human experience.²² Biblical Criticism in the last century was preoccupied with the sources of the Gospels, chiefly the synoptic gospels. The centre of interest in Biblical criticism is moving from source criticism and form criticism to an examination of what happened at the final stage in the composition of the Gospels. *Redaction criticism* looks at the Gospel as complete documents and sees the individual comments of writers/authors/evangelists, their editorial links and summaries, and generally at the selection, modification and expansion of the material they use in order to discover how each writer understood, interpreted and edited the text.²³

The common feature of above criticism is that they are the part of the historical criticism that promotes an author-based approach. However, twentieth century literary critical theories characteristically have rejected authorial control and has promoted the autonomy of the text and the role of the reader in the reading process. This is the second most crucial shift in the history of Biblical interpretation. Thus, in attempting to bring together two disciplines with a divergent aims, the pioneers of interdisciplinary approaches in Biblical studies have created a new way of interpretation of the Bible:

Reading of the Bible from the Critical Methods of Formalism and New Criticism

The critical movement known as Russian Formalism attempted to focus attention on the literary work itself and on the inseparability

²² Collins, Raymond F., (1983) *Introduction to the New Testament*, Garden City: Doubleday, p. 156.

²³ For further information see: Smalley, Stephen S., (1985) "Redaction Criticism", *New Testament Interpretation* by I. Howard Marshall, Exeter: The Paternoster Press, p. 181-182.

of form and content but not on the intention of the author or on the socio-historical conditions under which it was produced. The major work of the Russian formalists grew out of two groups of critics: the St. Petersburg Opozoy and the Moscow Linguistic Circle. The Opozoy group as its full title implies (*The Society for the Study of Poetic Language*) included Victor Shklovsky, Boris Eichenbaum, Osip Brik and Yury Tynyanov. The Moscow Linguistic Circle was primarily linguists who were interested in extending the field of linguistics to cover poetic language and its best known member is Roman Jakobson.²⁴

When this critical circle was suppressed by the Soviets in the early 1930s, the centre of the formalist study of literature moved to Czechoslovakia, and survived in the work of the Prague School. In the Czechoslovakia, they were, like those in Moscow, primarily linguists, and they did not significantly alter the basic groundwork of Formalist critical theory. In the 1940s both Roman Jakobson and Rene Wellek continued their influential work as professors at American Universities.²⁵

Russian Formalism has had substantial influences on the linguistic developments in the 20th century. Firstly, through Jakobson and Wellek's teaching and work in the United States, this theory had an explicitly influenced the Anglo American New Criticism. Secondly, Russian Formalism had a significant role in the development of Structuralism during the 1960s.

New Criticism emerged in the 1930s and played a dominant role in literary criticism until the end of the 1960s and began with I. A. Richards and T. S. Eliot and was continued by John Crowe Ran-

²⁴ For further information see: Jefferson, Ann and Robey, David, (1986) *Modern Literary Theory*, London: Batsford, p. 24.

²⁵ For further information see: Abrams, M. H, (1993) *A Glossary of Literary Terms*, Fort worth, San Diego, Philadelphia, New York, Orlando, Austin, San Antonio, Montreal, Toronto, London, Sydney, Tokyo: Harcourt Brace College Publishers, sixth edition, p. 273.

som, W. K. Wimsatt, Cleanth Brooks and Allen Tate. The foundations of the New Criticism were laid in books and essays written during the 1920s and 1930s by I. A. Richards (*Practical Criticism*, 1929), William Empson (*Seven Types of Ambiguity*, 1930), and T. S. Eliot (*The Function of Criticism*, 1933). The movement did not have a name, however, until the appearance of John Crowe Ransom's *The New Criticism* in 1941, a work that loosely organized the principles of this basically linguistic approach to literature. Influenced by Russian Formalism, New Criticism was in part a reaction against the late nineteenth and early twentieth-century criticism and against the dominance of the traditional philological and historical critical study of literature. It treated the literary text as an independent object of its author and the social–historical context.²⁶

New Critics treated a work of literature as a self-contained, self-referential text. Rather than basing their interpretations of a text on the reader's response, the author's stated intentions, or parallels between the text and historical contexts (such as the author's life), New Critics perform a close reading, concentrating on the language, and on the text. The most basic assumption of the New Criticism was that the meaning of a text is not equivalent to what the author intended when he wrote it. To get the meaning, for New Critics, the reader should engage in close analytical reading of the text itself. The New Critics not only insisted that the work was independent of the context of the author and also maintained that the work was independent of the reader.²⁷

Amos Wilder and Nathan A. Scott are often credited with being pioneers to intertwine the literary criticism and Biblical studies as a distinct field of study. They especially appealed to New Criticism in dealing with the Biblical text. T. S. Eliot was crucial figure in development of the New Criticism and also the interdisciplinary

²⁶ For further information see: Jefferson, Ann and Robey, David, *Ibid*: 73.

²⁷ May, Charles (1999) "Modern Literary Theory", *ELCC* p. 767 and Abrams, M. H., *Ibid*: 248.

work of Wilder and Scott. In his essay, "Religion and Literature", Eliot claimed that "literary criticism should be completed by criticism from a definite ethical theological standpoint".²⁸

As a matter of fact, Biblical studies has methodological similarities to New Criticism that promotes reading the Bible as a final corpus or canonical form of the text, which is *Canon Criticism*. Childs's approach insists that historical critical methods must be replaced by literary, synchronic analysis. Thus he employs techniques that are similar in some respect to New Criticism. Nevertheless Canon criticism and critical theories always have inhabited the same cultural environment, similarities might be possible.²⁹

As we have seen, New Criticism treats a work of literature as a self-contained, self-referential artefact rather than basing their interpretations of a text on the reader's response, the author's stated intentions, or parallels between the text and historical contexts. The work of H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* illustrates the point. Frei purposes to find correct way to read the Biblical text not as a source of information but as narrative. In the discussion on Genesis 1-2, if we give an example, the chapters have been read some times as a historically accurate account of the creation and sometimes it has been suggested that they are not really historical account at all, but 'a way of saying' that God is creator. Frei in this discussion find both sides in the wrong. According to him, both sides make the mistake of supposing that Genesis must lie in the information whether historical or theological. In fact Genesis does not lie in 'information content' at all, but in narrative character.³⁰

²⁸ For further information see: Mills, Kevin, (2001) "Literature and Theology", in *The Cambridge History of Literary Criticism volume 9 Twentieth- Century Historical, Philosophical Perspectives*. ed. by Christa Knellwolf and Christopher Norris Cambridge: University Press, p. 392.

²⁹ For further discussion see: John Barton, (1984) *Reading the Old Testament: Method in Biblical Studies*, London: D.L.T., pp. 140-154.

³⁰ Ibid: 159-164.

Structural Reading of the Bible

Structuralism is an intellectual movement of which Emille Durkheim (1858-1917), the French anthropologist, and Ferdinand de Saussure (1857-1913), the French speaking Swiss linguist are the central figures. Durkheim's work on 'primitive' religion and Saussure's on language directly anticipated the subsequent histories of the two academic disciplines which are directly linked with structuralism: Anthropology and Semiology.

Durkheim's major work, *The Elementary Forms of Religious Life*, first published in 1915, takes as its theoretical objects first *knowledge* and secondly *religion*. In his treatment of *knowledge*, Durkheim clearly rejects the view that what we know is given by personal experience. Rather, he argues such human individual experiences are formed by and through systems of thought that are socially variable. He writes: "A concept is not my concept; I hold it in common with other men". In his treatment of religion, Durkheim introduces a further structuralist view. The "real characteristic of religious phenomena" he claims" is that they always suppose a bipartite division of the whole universe...into two classes which embrace all that exists, but which radically exclude each other" The relation between two classes are, famously, those of the *sacred* and the *profane*. Sacred things are set apart, forbidden and defined only in relation to the profane that is not set apart and not forbidden. Saussure's *Course in General Linguistics* was first published in 1916, only a year after *The Elementary Forms*. Its central thesis is that every language is an entirely separate system.³¹

In literary criticism, structuralism is also closely related to Formalism, as represented by both American New Criticism and Russian Formalism. The New Criticism and Russian Formalism, in short, promoted the view of literature as a system and a general

³¹ For further information see: Milner, Andrew, (1994) *Contemporary Cultural Theory*, London: U.C.L. Press, pp. 77-78.

linguistic approach to a text.³² Structuralism emphasises that meaning is not a private experience but a product of certain shared systems of signification. Structuralism gets its motion from the methods of modern linguistics as developed by Saussure. Saussure's assertions about linguistic structuralism were that it can be summarised as several pronouncements in particular. Firstly, he emphasised that "language" should not be thought of simply as a crowd of words used for communication. Instead, language is made up of both individual utterances (Saussure called *Parole*) and the general system of language, which makes such individual utterances possible (Saussure called *Langue*). Individual utterance (*parole*) is also made up of two parts: *sound* and *concept*. Saussure calls these *signifier* and *signified*. The relationship between the two is purely *arbitrary* and conventional. Secondly, Saussure emphasise that the meaning of the words are *relational* that is to say; no word can be defined in isolation from other words. The definition of any given word depends upon its *syntagmatic* and *paradigmatic* relation³³ with other words.³⁴

Structuralism has had a major influence on many different disciplines and schools of thought. The most important of the various schools of structuralism to be found in Europe in the first half of the 20th century have included the Prague school, and Roman Jakobson, who represents a kind of transition from Formalism to Structuralism. They elaborated the ideas of Formalism, but systematized them more firmly within the framework of Saussurean linguistics. With the work of the Prague school, the term "structuralism" comes to combine with the word "semiotics". Semiotics means the systematic

³² For further information see: Anderson, Gorton T. R. (1989) *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*, London: Longman, p. 145.

³³ Syntagmatic relation is in the sentences, whereas paradigmatic one is in the system of language.

³⁴ For further information see: Peter Barry, *Beginning Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press, p. 42.

study of sign, and this what structuralists are really doing.³⁵

Structuralism is not only about linguistic but also literary phenomena. The most notable attempt to use structuralism to apply to a signifying phenomenon other than a language was the effort of the French anthropologist Levi Strauss to understand myth. As a literary critic, anthropologist and semiologist, influenced by Saussure, Roland Barthes also attempted to analyse contemporary myths from the structural point of view. In his *Mythologies, Elements of Semiology* (1964) and *The Fashion System* (1967), elements of popular culture were examined.³⁶

In the context of Biblical interpretation, structuralism has contributed most significantly to the understanding of narrative. As far as Biblical narrative is concerned, structural exegesis resemble either Propp's or Levi Strauss's methods.³⁷ Roland Barthes was one of the first to apply the method deriving from Propp to Biblical narrative. His essay entitled "The Struggle with Angels" was one of the most celebrated examples of structuralist literary criticism. In his earlier essay "An Introduction to the Structural Analysis of Narratives", Barthes asserted that all narratives obey a fundamental narrative grammar. In "The Struggle", Barthes attempted to test the implications of this grammatical approach in the context of Biblical narrative.

Whereas Barthes was influenced by Propp, Edmund Leach, the second important scholar, used the method deriving from Levi-Strauss in his *Genesis as Myth* (1969). Leach used Levi-Strauss' structural analysis of myth in order to highlight the permanent mythical structures behind Genesis. Leach asserted that myth has a binary and opposition structure. Gods and man, mortal and immortal,

³⁵ For further information see: Terry Eagleton, (1996) *Literary Theory: an Introduction*, Oxford: Blackwell, p. 87.

³⁶ For further information see: Charles May, Ibid: 770.

³⁷ Stibbe, Mark, (1990) "Structuralism", *A Dictionary of the Biblical Interpretation* London: SCM Press, pp. 650-651.

male and female, good and bad are common to structural system of Genesis.³⁸ Structural analysis of the Bible has tended completely to ignore the historical and diachronic aspect of Biblical narratives. They, in fact, have neglected the referential dimension of historical narratives and the relationship between text and reality in the Bible.

Structuralism, on the other hand, allows the reader to see the Bible as a whole, rather than as a series of separate collections and compositions from different periods of history. In *The Great Code*, Northrop Frye, for example, discovers the unity within the structure of the Bible. From the beginning of the creation of the world and ending with its final transformation, the Bible, tells the story of Adam and Israel, using the recurring concrete images of city, mountain, river, garden, tree, bread, and wine.³⁹

Post-Structural Reading of the Bible

Post-Structuralism refers generally to methods of inquiry generated by critics who have examined the social construction of "discourse" (language and other forms of representation) and the power arranged and social relationships organised through discourse. Post-structuralism, like structuralism, focuses on relationships among signs. However, while structuralists imply that a fixed relationship among signs can be discovered and then used as a basis for reliable understanding, post-structuralists suggest that relationships are contextual. That is, the relationships are never fixed or fully knowable.

In his *Of Grammatology* and *Writing and Difference*, Derrida challenges earlier philosophical notions of truth and objectivity. Derrida starts to inquire using the structuralist notion that meaning is made through relationships among signs. He remarks that the relationship-based meanings come from *logo-centrism* and therefore are not

³⁸ Ibid: 652-653.

³⁹ Davies, Margaret, (1990) "Literary Criticism", *A Dictionary of Biblical Interpretation* ed. by R. J. Coggins, London, p. 404.

stable.⁴⁰

He alternatively suggests a *deconstructive* method to understand text. Jacques Derrida introduced his method in *De la Grammatologie* in 1967. Derrida's deconstructive methodologies, which take off from Ferdinand de Saussure's insistence on the arbitrariness of the verbal sign, have subsequently established themselves as an important part of post-structural literary theory and text analysis. Deconstruction undermines "logo-centrism". It follows from this view that the "meaning" of a text bears only accidental relationship to the author's conscious intentions.⁴¹

Derrida also coined the expression "*there is nothing outside the text*". This does not, however, mean self-referential text itself as in Formalism or Structuralism. It means there is no 'world' outside the text at all. John Barton explains Derrida's saying as "everything there is, is characterised by textuality". All aspects of human culture, Barton suggests, are directly or indirectly 'texts' and everything that is signified is also a signifier, or in other words, a text reads me as I read the text: we are both caught up in the play of signification that is human life/textuality.⁴²

The French philosopher and historian Michel Foucault is another important representative of the post-structuralist movement. He argues that language and society are shaped by rule-governed systems, and that it is impossible to step outside of *discourse*.⁴³

The most important advocate of the poststructuralist and deconstructive Biblical studies is the works of Moor in his *Mark and Luke in Post-structuralist Perspective*⁴⁴ and *Post-structuralism and New*

⁴⁰ For further information see: Donald E. Hall, (2001) *Literary and Cultural Theory*, Boston: Houghton Mifflin, pp. 162 -163.

⁴¹ For further information see: Williams Haney, (1999) "Jacques Derrida", *ELCC* p. 303 and Elizabeth Kuhlmann, (1999) "Deconstruction", *ELCC* pp. 296-297.

⁴² John Barton, (1984) *Reading the Old Testament: Method in Biblical Studies*, pp. 221.

⁴³ Stuewe, Paul, (1999) "Michel Foucault", *ELCC* p. 395.

⁴⁴ S. D. Moor, (1992) *Mark and Luke in Post-structuralist Perspective*, New Haven and London.

*Testament*⁴⁵ and in Seeley's *Deconstructing the New Testament*⁴⁶. Post-structuralist approaches to the Bible are well illustrated in succeeding applications.

Reception Hermeneutics and Reader-Response Critical Reading of the Bible

Reader Response criticism is a reaction against New Criticism and other Formalism which placed emphasis on the text: and also against historical and author-intention based approaches. Because of the rejection of the significance of the human originator of the work, structuralism is also criticized. The term 'reader response criticism' refers to how readers respond to a text. Reader response criticism developed mainly during the 1970s and 1980s when the post structuralists, such as Barthes announced *the death of author*.⁴⁷

This critical theory argues that a word in any literature does not elicit an identical response in two different readers. The word "rose", for example given by Thomas Barry,⁴⁸ "in a dictionary has a botanical meaning; but in a poem or in a love-letter has an emotional meaning and this emotion will probably be different for every reader." So if no readers will respond in same ways to a word, it is not possible, for them, to construct a framework of responses or understanding of literature.

Reader response theory has been elaborated by Wolfgang Iser⁴⁹ and Stanly Fish⁵⁰. The basic distinction between what the text provides and how the reader *actualises* or *realises* this are the main

⁴⁵ S. D. Moor, (1994) *Post-structuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis: Fortress Press.

⁴⁶ D. Seeley, (1994) *Deconstructing the New Testament*, Leiden: Brill.

⁴⁷ For further information see: A. W. Lyle, (1999) "Reader Response Criticism", *ELCC* p. 920.

⁴⁸ *Ibid*: 921.

⁴⁹ Iser, Wolfgang, (1974) *The Implied Reader*, Baltimore; (1978) *The Act of Reading*, London,

⁵⁰ Fish, Stanley, (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge.

issues of Iser's approach. This is the most important concern in reader response theory. Another crucial dimension lies in the distinction between *schematised aspect* and *virtuality*. The first refers to certain aspects of the text which guide the reader to the perception of predetermined structural patterns, elements of plot, of character or location. The second, virtuality, on the other hand refers to the uncertain dimension with individual subjectivity of the reader. However, subjectivity must be restrained and limited. This is linguistic, historical, common knowledge that the reader brings to the text to enable actualisation and realisation.⁵¹

Reader-Response and Reception Criticism have been developed with theoretical works of Hans Robert Jauss and Wolfgang Iser. Jauss regards the process of reception in the past as highlighting how texts are received in any age and hence also in our own. Iser uses Reader response criticism to read contemporary textual reception. Iser's theory centres on the existence of gaps in the text. There are all the places where the reader has to supply the links between episodes, passages, paragraphs, or other units of text to invent in his own mind of assumption and convention. The reader is not as in structuralism, trying to establish how the text scientifically works. The reader will read the text within the context of expectations. The reader is not passive but active and constructive. In the context of Biblical interpretation, Reader response criticism suggests that to understand, the reader can begin to fill in the gaps because literature in the Bible does not simply tell us all about the past age or its social conditions, but allows us to experience them.⁵²

As an example in Biblical interpretation, John Barton attempts a sample of reader response criticism on Eccles 8. Verses 10-13 speaks of god's coming destruction of the wicked and his reward for the righteous: 'though a sinner does evil a hundred times and

⁵¹ For further information see; A. W. Lyle, Ibid: 921.

⁵² Davies, Margaret, (1990) "Reader-Response Criticism", *A Dictionary of Biblical Interpretation* ed. by R. J. Coggins, London, p. 578.

prolongs his life, yet I know that it will be well with those who fear God...but it will not be well with the wicked'. Verses 14-15, on the other hand note that 'there are righteous men to whom it happens according to the deeds of the wicked, and there are wicked men to whom it happens according to the deeds of the righteous'; and accordingly the author commends enjoyment, 'for man has no good thing under the sun but to eat, and drink, and enjoy himself. Finally verses 16-17 argue that it is impossible to find out the work of God 'that is done under the sun. According to Barton, the gaps are understood from different perspectives. "Source critics", for instance, "would use it to argue that the book was originally composite"; "form critics" on the other hand, "would examine the oral history of each of the units"; or structuralism considers it part of the whole literature. But the Reader response critic, Barton suggests, would differ from them all in not seeing the book's inconsistencies as a problem in any case. "The text is a kind of exercise for the reader, who has to interpret it as coherent in spite of its gaps."⁵³ Barton continues:

In Eccles. 8 we might attempt a reader-response interpretation as follows. There appear to be gaps between the three pericopes analysed above, which make mutually incompatible points about human life and destiny. As competent readers, however, we can extract from this confusion (whether we call it apparent or real does not much matter) a coherent 'message', by looking for a larger context of our own in which all three sections would make sense. We live as people with a commitment to doing 'good', whatever exactly that means, and we need to do good *as though* God, the universe, or whatever we choose to call it favours well-doing over ill-doing. We cannot think of the difference between good and evil as a matter of mere indifference. At the same time, we may well be sceptical about the real ultimate destiny of mankind, for we know that 'all go to the same place', and we do *not* know whether there is more to be said, or whether death is absolutely the end. And for living our life, the best rec-

⁵³ John Barton, *Reading the Old Testament*, pp. 214-215.

ipe is to live as though morality made a difference, while acknowledging that we do not know whether this is really so or not, and to accept the mysteriousness of the moral and metaphysical order, for 'even though a wise man claims to know, he cannot find it out'.

It is the nature of the Reader Response criticism to concentrate on the text which has gaps in its argument and failures in connection between sections. But this makes this criticism sound like a technique for handling this kind of difficult text. Reader response criticism also promotes not what meanings we ought to find in obscure texts, but how we find meaning in any texts and how we remove our naive assumption that our reading is dictated by the text we read.⁵⁴

Reading the Bible from the Perspective of Liberation Theology

Liberation Theology is a movement centred in Latin America that seeks to apply religious faith by aiding the poor and oppressed through involvement in political and civic affairs. Liberation theologians believed that God speaks particularly through the poor and that the Bible can be understood only when seen from the perspective of the poor. The birth of the Liberation Theology movement is usually dated to the second *Latin American Bishops' Conference*, which was held in Medellin, Colombia, in 1968. At this conference the attending bishops issued a document affirming the rights of the poor and asserting that industrialized nations enriched themselves at the expense of Third World countries.

Gustavo Gutiérrez⁵⁵, a Peruvian priest and theologian wrote the movement's seminal text, *A Theology of Liberation*. Other leaders of the movement included Archbishop Oscar Arnulfo Romero of El Salvador, Brazilian theologian Leonardo Boff, Jon Sobrino, and

⁵⁴ See further information; John Barton, Ibid: 180-219.

⁵⁵ Gutierrez, G., (1983) *A Theology of Liberation*, London: SCM; (1983) *The Power of the Poor in History*, London: SCM; (1990) *The Truth Shall Make you Free*, Maryknoll, New York: Orbis; (1984) *We Drink from Our Own Wells*, Maryknoll, New York: Orbis.

Archbishop Helder Câmara of Brazil.

In the course of the development of Liberation Theology, there has been some contribution from different theoretical circles. The different approaches which promote equality of race and gender are grouped together under Liberation Theology. The use of a Marxist analysis of social reality as a frame of reference for reading the Bible, for example, is considered.

For the liberation theologians, the church must support poor people as they demand justice. The liberationist, however, do not call for the creation of divisions in society into a wealthy elite and poor majority. They advocate class and church struggle.

Liberation Theology has not only different contents, but also has different methodology as a literary critical theory. This differences declared by a liberationist, Per Frostin in a work:

The theologies from Europe and North America are dominant today in our churches and represent one form of cultural domination. They must be understood to have arisen out of situations related to those countries, and therefore must not be uncritically adopted without our raising the question of their relevance in the context of our countries. Indeed, we must, in order to be faithful to the gospel and to our peoples, reflect on the realities of our own situations and interpret the word of God in relation to these realities. We reject as irrelevant an academic type of theology that is divorced from action. We are prepared for a radical break in epistemology which makes commitment the first act of theology and engages in critical reflection on the praxis of the reality of the Third World.⁵⁶

This quotation demonstrates two crucial points about Liberation Theology. First, in this theology there is a focus on epistemology. Second, in this new methodology the experience of oppression and of the struggle for liberation are fundamental. The opening phrases of one of the first reflections on liberation theologies, Gus-

⁵⁶ Torres, S. and V. Fabella (eds), (1978) *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, Maryknoll, Newyork: Orbis, p. 269.

tavo Gutierrez's *A Theology of Liberation*, emphasises the role of experience as the starting point for theological reflection.

In their emphasis on epistemology and the experience of oppression in the struggle for liberation and life, liberation theologies ask a question not usually asked in Western theology: who are the interlocutors of theology? Or, who are asking the questions that theologians try to answer? Liberation theology not only poses this question, it also gives a specific answer: the poor and marginalized.

The Bible is one of the basic sources of liberation theology. This is certainly the case in South African and African American black theology, and Latin American liberation theology. The Bible is read as a narrative of liberation. For the poor and oppressed people, in particular, the Bible is not only a strategic tool for liberation but also the source of God's liberation project. God, according to Liberation Theology, is on the side of those who are oppressed in society. In the Old Testament, God takes side with the exploited against pharaohs and removes the Jews from Egyptian oppression. Similarly, in the New Testament Jesus regards the poor and oppressed people as the main addressees of his message. In this attempt to understand the meaning of the Biblical message, there is a hermeneutical circle, a dialectical relationship between the poor and the world.⁵⁷

However, in the well-known anecdote⁵⁸, it is illustrated that the Bible occupies a central position in the process of oppression and exploitation as follows: "when the white man came to our country he had the Bible and we had the land. The white man said to us 'let us pray'. After the prayer, the white man had the land and we had the Bible... and we got the better deal". This anecdote also illustrates that the oppressor and the oppressed people had been sharing

⁵⁷ Sherbok, Dan Cohn, (1990) "Liberation Theology", *A Dictionary of Biblical Interpretation* ed. 1 by R. J. Coggins, London, pp. 396-397.

⁵⁸ Quoted from: West, Gerald, (2002) "The Bible and The Poor", *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge: University Press, p. 131.

the same Bible and the same faith. The main distinction between them is the experience of oppression in the struggle for liberation.

Feminist Reading of the Bible

Feminist Criticism developed from the women's movement in Europe and North America in the 1960s. First wave of feminism, which began around 1860, tackled certain human rights, such as the right to education and to vote.⁵⁹ Feminist criticism is thankful to first wave of feminism, but the main forward motion comes from the women's liberation movements and post-structuralism. The second wave of feminism, the post-structuralist period, is characterised by the works of Simone de Beauvoir, Derrida, and Foucault. Especially Beauvoir's work, *The Second Sex*⁶⁰, stimulated debates on the female subjects.⁶¹

Feminism in this century has naturally turned its attention to literary criticism. It is impossible to isolate feminist cultural theory from feminist literary criticism. Feminist literary criticism is an approach, which emphasises the ways in which discrimination against women is obvious and it can be restricted by the feminist perspective. Feminist literary criticism, after 1960s, argues that the established canon of literary works in Western culture was developed and maintained by males and therefore needed to be expanded to include valuable ignored works by female writers.⁶²

In England Virginia Woolf in *A Room of One's Own* focused on some of the problems specific to the woman writer. She insisted that the lack of a 'room of one's own' and the kind of financial and social independence it represented put a brake on women's ambitions in literature. She felt that literary forms had been suffered by

⁵⁹ Liladhar, Janine (1999) "Feminist Criticism", *ELCC* p. 377.

⁶⁰ Beauvoir, Simone de, (1972) *The Second Sex*, tr. H. M. Parshley, Harmondsworth, Penguin.

⁶¹ Bronwen, Martin, (1999) "French Literary Theory: Twentieth Century", *ELCC* p. 404.

⁶² For further information see; Charles May, *Ibid*: 774.

centuries of masculine writing into something unsuitable for women.⁶³

Feminist criticism generally seeks change for the better in terms of justice for women and tries to remove the *androcentrism*, which defines males and their experiences as the normal and neutral criterion and females and their experiences as a variation on or even deviation from that standard.⁶⁴ Feminist Criticism of the Bible started in the nineteenth century with the appearance of *The Women's Bible* (1890) as a result of pioneering work of Elizabeth Candy Stanton. Social and political progress, Elizabeth Candy Stanton believed, would never occur without an equivalent liberation for women from dominant and oppressive scriptural images.⁶⁵

It was only after the 1960s that feminist studies really appeared on the scene. Mary Daly restarted the feminist criticism to the Biblical Interpretation in its new shape with a publication *The Church and the Second Sex* which was soon followed by numerous publications.⁶⁶

Feminist criticism of the Bible offers an alternative assessment of the Biblical text as seen through the eyes and experience of women readers. Many feminist theologians have thought that the misogynist attitudes towards women have their roots in the history of Biblical interpretation rather than in the Biblical text itself. In Biblical exegesis, there is a tendency, in interpreting the creation of humans in Genesis, the church fathers mostly blamed the first woman for the estrangement between God and humanity so that Eve became the source and sign of original sin. Biblical material concerning women was either marginalized or interpreted in this context. This criticism is therefore focusing on women and the gen-

⁶³ Blamires, Harry, (1991) *A History of Literary Criticism*, London: MacMillan, p. 374.

⁶⁴ Loades, Ann, (1998) "Feminist Interpretation", *The Companion to Biblical Interpretation*, ed. by John Barton Cambridge: University Press. pp. 81-82.

⁶⁵ Sawyer, Deborah F., (1990) "Feminist Interpretation", *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. J. Coggins, London, p. 231.

⁶⁶ Nortje, S. J., (1991) "Feminism", *Text and Interpretation* by P. J. Hartin and J. H. Peter, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E.J. Brill, p. 272.

der symbolism of the Bible and the impact of gender on interpretation.

However, there are two main trends in feminist interpretation: the Radical tends to reject the Bible and Christianity in favour of alternative, essentially feminine religious experience. The most famous example of a radical feminist theologian is Mary Daly. In her first book, written as a member of the Roman Catholic Church, *The Church and the Second Sex* (1968), she examined the Church's oppression of woman. Daly was critical of the Church. She was in the hope for the liberation of women. Mary Daly became increasingly radical. She began to move outside the boundaries of the Catholic Church to express her changing theology. In 1973, her second book *Beyond God the Father* was published. Mary Daly feels that Christianity is a male structure designed by men for men. According to her, 'patriarchy' is simply 'father-rule', that is, the perspective of some powerful males over some other males and over most women and children. She argues against this as follows: "When God is male, the male is God".⁶⁷

The Reformist whilst rejecting most Christian tradition about woman sees the Bible as the means of reconstructing a positive Christian theology for woman. The best-known reformist Biblical scholars are Rosemary Radford Ruether, Phyllis Trible, and Elisabeth Shussler Fiorenza. They attempt to go directly to the Biblical text rather than the historical commentaries and traditions.⁶⁸

In her work *God and the Rhetoric of Sexuality*, (London 1978), Phyllis Trible applied rhetorical criticism. She describes this method as both scholarly and intuitive. She applied this methodology to the story of Eve in Genesis and she discovers that Adam and Eve were co-operative and sharing in both sin and punishment. The woman of the story is a 'helper'. She 'corresponds' to the man in full

⁶⁷ Deborah F. Sawyer, *ibid*: 232.

⁶⁸ *Ibid*: 232.

companionship. Thus Phyllis Treble finds meaning within these and other Biblical texts to help restart renewed relationships between women and men.⁶⁹

In the 1980s, in feminism as in other critical approaches, the mood changed. Firstly, feminist criticism became more eclectic (Marxism, structuralism, linguistics and so on). Secondly, it switched its focus from attacking male versions of the world to exploring the nature of the female world and outlook, and reconstructing the lost or suppressed records of female experience. Thirdly, attention was switched to the need to construct a new canon of women's writing by rewriting the history of the novel and of poetry in such a way that neglected women writers were given new status.⁷⁰

In 1983, with her *In Memory of Her, a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Elisabeth Schussler Fiorenza contributes to feminist interpretation of the New Testament. She argues that revelation and authority are found in the lives of poor and oppressed woman. This idea seems to be taken from liberation theology. For her, early Christian history needs methodical reconstruction as women's history, and the Biblical text is by no means related with human reality and history. She rejects, therefore, not only patriarchal violence against and subordination of women but also the near-eradication of women from historical and theological consciousness.⁷¹

New Historicism and the Bible

The American critic Stephen Greenblatt coined the term '*new historicism*'. Most critics refer to the 1980s as the beginning of New Historicism as a theory and literary critical practice. *New Historicism* is a method based on the parallel reading of *literary* and *non-literary*

⁶⁹ Ibid: 233.

⁷⁰ Barry, Peter, *ibid*: 123.

⁷¹ Loades, Ann, *ibid*: 89.

texts, usually of the same historical period. That is to say, New Historicism refuses to give priority to the literary text: instead of a literary 'foreground' and a historical 'background' it advocates and practises a mode of study in which literary and non-literary texts are given equal credibility.⁷² H. Aram Veeseer cited from Louis A. Montrose saying 'the historicity of texts and textuality of history'⁷³

New Historicism, for Robert P. Carroll, "is a turn away from theory and a movement in the direction of culture, history, politics, society and institutions as the social contexts of the production of texts"⁷⁴.

For *New Historicism*, the historical documents are not subordinated as contexts, but are analysed in their own right, Peter Barry⁷⁵ calls them 'co-texts' rather than 'contexts'. The text and co-text used will be seen as expressions of the same historical 'moment', and interpreted accordingly. New historicism expends most of its energies on identifying and exposing different historical documents, including books, penal document, journal entries and travel narratives, as well as canonical literary text.

Two theologians, *Gordon Kaufman* and *Mark C. Taylor*, have extended the implications of new historicism to Biblical studies. Kaufman's 1981 *The Theological Imagination and Theology for a Nuclear Age* and Taylor's 1982 *Deconstructing Theology* and 1984 *Erring: A Post-Modern A Theology*. For both Kaufman and Taylor, theology is a historical discipline in the sense that it builds itself entirely within history and out of a history of thought.⁷⁶

⁷² For further information see: Peter Barry, Ibid: 172.

⁷³ Veeseer, H. Aram, (1989) *The New Historicism*, London: Routledge, p. 20.

⁷⁴ Carroll, Robert P. (1998) "Poststructuralist Approaches New Historicism and Postmodernism", in *The Companion to Biblical Interpretation*. ed. by Barton, John Cambridge: University Press, p. 52.

⁷⁵ Barry, Peter, Ibid: 173.

⁷⁶ Dean, William, (1988) *History Making History: the New Historicism in American Religious Thought*, Albany: State University of New York Press, p. 15.

William Dean says⁷⁷:

A new historicist theology would apply the interpretive imagination to a particular religious history. Here the Christian theologian would look not just at any religious history, but also at the history of Christian scriptures, institutions, and thought. And the Christian theologian would look at that history not from an isolated interpretive standpoint, but from a standpoint in conversation with other Christian standpoints also naturally concerned with that religious history. The same conditions would apply to a Hebrew, a Native American, a Buddhist, or other religious thinker...

Since the 1970s, there have been some critical approaches to the Biblical text and archaeological materials. The first new historicist approach to the writing of such histories appeared in Thomas L. Thompson's book on the so-called patriarchs: *The Historicity of the Patriarchal Narratives: the Quest for the Historical Abraham* (Berlin 1974) and *Early History of the Israelite People: from the Written and Archaeological Sources* (Leiden 1992). There are a lot of books that contribute to laying the foundations of a New Historicist approach to reading the Bible. For example, Neels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy and ancient Israel: a new History of Israelite society* (Leiden 1985) and John Van Seters *Abraham in History and Tradition* (New Haven and London 1975) and *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven and London 1983).⁷⁸

In these works, the Biblical narratives have been read as textual productions of period. The Bible is now seen as the construction of writing in the Persian or Greek period. The New Historians would challenge the belief in an ancient Israelite domination of truth in the representation of its own history and they would seek to correct this mistaken belief by introducing a balancing focus on what is left out

⁷⁷ Ibid: 17.

⁷⁸ Carroll Robert P, (1988) Ibid: p. 53.

of the Biblical text, what is silenced by it and also on what the material remains may be said to indicate in relation to that text.⁷⁹

New Historicist approaches to the Bible seek to redress history in favour of the silenced and repressed of history. For example, Whitelam says in his *The Invention of Ancient Israel* (p. 220; cited from Carroll): "Palestinian history has been silenced by an entity which in literary terms is entirely small". It is for him a form of 'retrojective imperialism', which collaborates in the Palestinians' lack of their own ancient history.⁸⁰

The Impact Of Western Critical Approaches To Qur'anic Studies

The First Challenge: Modernist Reading of the Qur'an

The tradition of Qur'anic studies since the first century of Islam has employed several interpretative methods. Until the 19th century, Arabic grammar, Muslim law (*shari'ah*), as well as traditions of the Prophet and his contemporaries (*Hadith*), and the Prophet's 'biography' (*sirah*) were the tools for Qur'anic studies. Modern Qur'anic studies traced back to the 19th century attempt to liberate Qur'anic studies from *Taqlid*, which centred on an unquestioned acceptance of the traditional understanding of Qur'an, and to turn their attention to contemporary world affairs. However, modern interpretation of the Qur'an since the beginning of nineteenth century has been under the influence of Western thought. In the light of the new Western perspective, extra-Qur'anic materials, primitive ideas, stories, magic, fables and superstition should be removed and the Qur'an must be understood using Western scientific tools. Modern Qur'anic studies can be understood as a sharp break in the traditional history of Muslim interpretation.

There has been a pronounced need to re-interpret the Qur'an in the Modern period. A crisis descended upon Islam in the encounter

⁷⁹ Ibid: 54-55.

⁸⁰ Ibid: 55.

with the enlightened and more or less secularized Europe of the 19th century. The Islamic world faced both a physical and an ideological challenge. During that period Muslims no longer ruled their lands; European colonialism encroached progressively on the Islamic world. The modern exegesis of the Qur'an began, not due to academic problems, but to contemporary world affairs. It is notable that modern interpretation of the Qur'an since the beginning of the nineteenth century has been under the influence of Western thought. The impact of Western science has been, Rippin maintains,⁸¹ "the major factor in creating new demands and also the element of contemporary life to which much early modern *tafsir* made its response." The Qur'an has always been regarded as one of the sources of Islam. But in the modern period of Islamic intellectualism that promotes the notion of the reinterpretation of Islam as the result of Western influences, the Qur'an is the only source in reference to the new development.⁸² Muhammad Abduh, for instance, presents the Qur'an in a practical manner to a wide public, wider than the professional Islamic theologians, to show that the Qur'an has solutions for the urgent problems of the day. His concern was,

To liberate [exegesis] from the shackles of Taqlid, to return, in the acquisition of religious knowledge, to its first sources, and to weigh them in the scales of human reason, which God has created, in order to prevent excess or adulteration in religion, so that God's wisdom may be fulfilled and the order of the human world preserved...⁸³

With the increasingly literate public demanding answers to current problems, which the traditional commentaries did not deal with, Abduh's commentary inevitably was the main representative of modernist *tafsir* along with Indian Sir Sayyid Ahmad Khan. Both of them were impressed by the intellectualism of Enlightenment

⁸¹ Rippin, A., "Tafsir", *ER* ed. by Mircea Eliade, p. 242

⁸² See further information about western impact on modern Muslim interpretation: Rippin, A., "Tafsir", pp. 242-3.

⁸³ Quoted from: Hourani, (1988) *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 141.

and by the political dominance of western civilisation in the colonial age. On this basis, they adopted a rasyonalistik approach to the study of the Qur'an.⁸⁴

Because of the influence of Western technology and culture, 19th and 20th century Muslim exegetes were forced to focus, as Jansen points out, on three aspects of interpretation:

- *Scientific exegesis (tafsir 'ilmi)* seeks to draw all possible fields of human knowledge into the interpretation of the Qur'an; to find in the Qur'an that which has been discovered by the sciences of the 19th and 20th centuries. They looked for scientific evidence within the Qur'an, and sought to find parallels within contemporary Western sciences.

- *Philological exegesis* is the science of discovering what words in the Qur'an meant in the past, and what the author/God intended them to mean. In the philological genre, the *author intention* principle (*maqasid*) was only used by Muslims when trying to derive what those in Meccan and the Medinan period had meant. Amin al-Khuli got around the grammatical problems by maintaining that the Qur'an came to humanity in an Arab costume, and therefore in order to understand it we should know as much as possible about the Arabs of that time. He advocated a historical-critical study of the Qur'an; suggesting one should first study the history, society, and language of the people to whom it was addressed, and only then interpret the Qur'anic verses in the light of these studies.⁸⁵

- *Practical exegesis* deals with seeking to implement the Qur'an in everyday life. Practical exegesis became an exercise in explaining to what degree one should tolerate Western influence on secular and religious life. Muhammad 'Abduh was a good example of how

⁸⁴ For further information on both two scholars see: Wielandt, Rotraud, (2002) "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary". *EQ* p.126-129.

⁸⁵ Jansen, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden, E.J.Brill, p. 66.

one could apply a practical interpretation of the Qur'an in the world of his day. He believed that Islam not only had all the answers for humanity, but could also adopt, through *reason* and *Ijtihad*, those discoveries which were being evidenced within European and Western culture, providing a proper set of laws were enforced by a just Islamic power. There will always be a need to interpret the Qur'an for today, to explain how and where we can take its precepts and apply them to our lives.

Critical Readings of the Qur'an: Contemporary Applications

In parallel to modern developments in Muslim countries, Islamic intellectualism had continued systematic attempts to reinterpret the Qur'an in the *twentieth century* in ways which reflect the realities of modern Muslim intellectualism and politics. In this period Muslim societies have experienced significant transformations. Under Western influence Muslim countries followed a path of Westernisation and secularisation as they increasingly adapted Western norms and models in politics, law and education. In the light of Western values e.g. democracy, social justice, freedom, gender and race equality, tolerance, human rights etc, the political and social spheres need re-interpretation. Since 1980, new paradigms have been intensively debated throughout the Islamic world. As a part of the academic and intellectual interaction with the West a new kind of intellectual group has emerged. These scholars are similar to and probably inspired by their Western counterparts, whom we have evaluated in the two previous chapters. These scholars have adapted *critical theories* and *methods* as new hermeneutical models of understanding the Qur'an. Their aim is to re-read the Qur'an in the light of modern textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, epistemology, hermeneutics, structuralism and post-structuralism and to re-read the Qur'an asking the question, not what, but how do we interpret.

Parallel to the efforts by non-Muslim textual scholars to establish the critical reading of the Qur'an. Muslim intellectuals namely, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, Fatima Mernissi, and Abdul-Karim Soroush, are pioneering scholars in this process. They begin with an acceptance of the authority of Western models. Their ambition is to adapt forms of literary criticism and Biblical experience to the case of the Qur'an.

Fazlur Rahman, Abu Zayd and Farid Esack in this regard, employs a particular mode of analysis focusing on sociological and historical reconstructions of the society behind the Qur'anic text. They employ the historical critical methodology for the discovery of the 'original' meaning to reconstruct the historical context of the revelation-event and to compare it with the context of contemporary readers of the Qur'ān. Having stressed - by revitalizing the *Asbāb an-Nuzūl* and *Naskh wa-Mansūkh* -the 'situational character'⁸⁶ and the 'progressive nature'⁸⁷ of the revelation process, whereby revelation takes place in a particular social situation and whereby it keeps up with the changing conditions of the Prophet's environment. They pay more attention to the historical development of interpretation of the Qur'an and to the process which serves to establish how the Qur'an takes meanings in the historical context. This then leads to contemporary context. That is to say historical focus on the Qur'an and the history of Qur'anic interpretation in contemporary times is in order to demonstrate the fact that there is a contextual gap between the contemporary reader and the historical context. According to them, Muslims should read the Qur'an in the light of today's necessities with today's categories. In the case of Arkoun and Soroush, on the other hand, the necessities and categories are composed of the totality of the human sciences, namely anthropology, history of religions, semiotics in contemporary philoso-

⁸⁶ The term was coined by Fazlur Rahman in *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institute 1965, p. 10.

⁸⁷ Farid Esack, (1997) *Qur'an Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, p.60.

phy and epistemology. In the case of Farid Esack, today's necessities address more specifically South African readers. Farid Esack proposes a methodology which sets out the process of interpreting how different individuals and groups have appropriated the text, and he explains this through his insights into reception hermeneutics. As reception hermeneutics asserts, Esack claims, interpretation and meaning are always partial, and every interpreter enters the process of interpretation with some pre-understanding of the questions addressed by the text, and brings with him certain conceptions as presuppositions of his exegesis.⁸⁸ The contexts of South Africa which engaged Esack, such as liberation injustice, division and exploitation, are employed in his approaches to the Qur'an. According to Esack, in South Africa liberation means liberation from all forms of exploitation, including those of race, gender, class and religion. Esack defines a number of hermeneutical keys and their employment within a context of oppression in South Africa. Esack reinterprets them as the basis of a Qur'anic theology of religious pluralism. The same way of reading emerges from the writings of Fatima Mernissi who actually employs a particular mode of analysis, namely feminist criticism. This critical reading focuses on sociological and historical reconstructions of the androcentric society behind the text.⁸⁹

Fazlur Rahman, Abu Zayd, and Arkoun, on the other hand discover that contemporary Islamic thought must be critically rethought in the light of contemporary social and intellectual realities. For this aim, the first step they made is to accept that the Qur'anic revelation and its traditional understanding is historical not universal. According to them, the traditional perception of the Qur'an as a universal scripture caused scholars to ignore different historical socio-political contexts and eventually destroyed historical thinking (historicism) as an analytical tool for

⁸⁸ Esack, F., *Qur'an Liberation and Pluralism*, p. 51.

⁸⁹ Woodhull, W., (1993) "Feminism and Islamic Tradition", *STCL*, 17, p. 27.

understanding the Qur'an. However, they do not follow the method of historical reading on *genetic questions* about the Qur'anic text. They are not interested in the original sources of the books but rather the final product, *mushaf*. It would be parallel to the challenge of historical-critical scholarship through the emergence of structuralist methods in literary theory. Since Qur'anic hermeneutics turned towards the direction of scripturalistic reading of the Qur'an. In this regard, Muhammed Arkoun's works are the most crucial examples. Arkoun generally suggests Saussurean linguistics i.e. *Structuralism* as a critical method that is applicable to the Qur'an, instead of philology as used by the classicists. He gives Izutsu as an example who has already applied part of structural reading: semantics.⁹⁰ According to structuralism, Arkoun asserts that meaning in the Qur'an is not in the sentences or verbs but in the system of relationships in the Qur'an.⁹¹ This would enable the reader, according to Arkoun, to see that the Qur'an is a whole. This, in turn, will open the way for new readings.⁹² Arkoun starts with the linguistics elements, the verbal system, and, finally the syntagmatic structures. For Arkoun, the construction known as *Idafa* in Arabic grammar makes it possible to underline a close relationship between the syntax and the meaning. He believes that classical scholars, such as al-Radi, did not really appreciate the philological value of *'alamin*. To him this word is Syriac and Aramaic in origin. This explanation, as he admits, belongs to his friend, G. Troupeau. This etymological approach is quite typical of traditional orientalism and as a matter of fact it contradicts Arkoun's structuralist approach. Here Arkoun charges classical scholars with giving too much credit to the etymological approach

⁹⁰ Izutsu, Toshihiko, (1964) *God and Man in the Koran: A Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo.

⁹¹ Arkoun, M, *Lectures du Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1982; 2nd ed. Tunis: Alif, p. 5.

⁹² Ibid: 44.

and forgetting the whole structure of the Qur'an. He too knowingly or unknowingly does the same.

A Turkish revivalist scholar, Yasar Nuri Ozturk's reading the Qur'an may represent the formalist approach, which is the focus on the text as it stands without taking into considerations its historical origins and the historical context of its interpretations. Having performed a close reading, concentrating on the language, the text and the relationships within the text that give it its own distinctive character or form, Yasar Nuri Ozturk, for instance, treats, as also new critics do, the Qur'an as a self-contained, self-referential source in reference to new developments. Ozturk emphasises a project, namely "Reconstruction: Returning to Qur'an" (*Yeniden Yapılanmak: Kur'an'a Dönüş*).⁹³ The method of returning to the Qur'an would seem to eliminate any reference to tradition. One of the most important examples of returning to the Qur'an is that of the Islamic state model, according to Ozturk. He believes that true Islamic belief and practice as in the Qur'an was corrupted during the Umayyad period. The system of government was changed to a monarchy in this period. He says there is no specific model of government advocated by the Qur'an. For Ozturk, a theocratic state is not suggested in the Qur'an because only the prophet can govern this kind of state. The only principle stated in the Qur'an is the *shura* which is equal to democracy in modern terms.⁹⁴ Having accepted flexibility in the manifestation of the divine, he reinterprets the revelation according to the reader's own social, cultural and intellectual background. Ozturk reinterprets the Qur'an, and contextualises it according to Turkish concerns. Ozturk, as a first step, turns to the past to "rediscover" Qur'anic principles and values that could be employed in contextuality as an alternative Islamic model for modern Muslim/Turkish society. This results in

⁹³ Echoing the work of Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* Yasar Nuri Ozturk emphasises Reconstruction of Religious life.

⁹⁴ Ozturk, Y. Nuri, (2000) *Yeniden Yapılanma*, Istanbul: Yeni Boyut, 15th edition pp. 97-188.

the discovery of Islamic versions of democracy, parliamentary government, and secularism through critical interpretation, so that Islamic belief could be used to develop an Islamic equivalent to contemporary concepts and institutions. Thus, for example, Ozturk concludes that because of the centrality of such beliefs as the equality and brotherhood of believers, democracy and even secularism is the most important political ideal of Islam

If we look at Ozturk's contribution to the critical interpretation of the Qur'an we realize that Ozturk is one among the many contemporary Muslim intellectuals who want to write a harsh criticism of the current Islamist discourse. Like other critics, Ozturk criticizes the dominant mentality of Muslims. He emphasises the contradiction between Qur'anic discourse which is sometimes known as *real Islam* (gerçek İslam), or *Qur'anic Islam* (Kur'an'daki İslam) and traditional Islamist discourse which is called *fabricated Islam* (uydurma İslam) or *traditional Islam* (geleneksel İslam). He criticises the irrational, dogmatic and unquestioning character of Islamic tradition, the apologetic and fanatical ideology of political Islamism and the contemporary Muslims' unconstructive attitude to social reality and religious flexibility and adaptability.

Yasar Nuri Ozturk, moreover, believes that true Islamic belief and the practice of the Qur'an was corrupted during political debates in the early Islamic states and that Hadith production and social corruption also affected the formation of new (but not authentic) religious discourse.⁹⁵ Consequently, it became a conflict between *true Islam* (gerçek İslam) and *fake Islam; revealed Islam* (vahyedilmiş İslam) and *fabricated Islam* (uydurulmuş İslam). Therefore, the task of critical interpreters, according to Ozturk, is to clean out the extra Qur'anic materials from intellectual and also religious life.

⁹⁵ Ozturk, (2000) Ibid: 17-40.

However, the critical reading of the Qur'an and historisezing religious discourse by stressing the close relationship between history and text, Ozturk wants to go one step further and to approach the Qur'an accordance to modern culture, history, politics, society and institutions which constitute the social context of the reader. This model implies, of course, that the Qur'anic text has intrinsic relationship between reader and text. Ozturk, as seen, turns away from Qur'an/text-based critical reading to the direction of modern Turkish culture, history, politics, society and institutions as the social context of readers of the text. He usually underlines Turkish contexts, westernised values, i.e. democracy, human and women's rights, Turkish national considerations, i.e. Turkish language in prayer, and finally the secular mode of Turkey.

Conclusion

This study has attempted to evaluate the application of contemporary Western critical methods to the study of the Bible and the Qur'an. To do this, we have first taken into consideration the theoretical definitions, types and substance of contemporary critical theories and then carried out a detailed investigation of applications. The starting point was to present twentieth century critical theories with a special focus on literary studies. It has been concluded that literary criticism in the twentieth century has become more text-based and reader-centred and less author-based that it was in the 19th century. Then, Biblical and Qur'anic studies were discussed in the light of this contemporary literary criticism. Both areas of textual studies were clearly affected by a new approach to the sacred text through new paradigms of literary studies. Also, a number of theological discourses were culturally interwoven with literary criticism in Christian and Muslim debates in particular during the second half of the twentieth century.

In the study we first evaluated the case of modern Biblical studies whose roots can be traced back to the Enlightenment and

Reformation. We find that literary criticism in the twentieth century did indeed influence the reading of sacred texts in Christianity. For this regard, Biblical Studies first attempt to liberate Biblical interpretation from dogma which centred on an unquestioned acceptance of the Judeo-Christian understanding of God and to turn their attention to the modern thought, in particular, *historicism*. Historicism, built on the eighteenth-century rationalist attacks upon Christianity causes a sharp break in the traditional history of interpretation. The prime task of criticism was the issue of the origins of the Bible. Because of its concern for (historical) origins, Biblical criticism eventually accommodated the term 'historical criticism'. Historical criticism sought to measure the meaning of Jesus' message according to the standards of Enlightenment morality and rationality. Biblical critics eventually retreated from the claim that a neutral and objective inquiry of the Bible could be disclosed by scholarly investigation. This has resulted in the creation of complicated hermeneutical procedures. Historical criticism, however, is under the attack of postmodernism which refuse the all Enlightenment and modern values. According to postmodernism, it is impossible to be absolutely objective and to exercise disinterested awareness, uncover the facts, and achieve the true meaning. But Biblical scholars have never utterly withdrawn from the confident assumption that the historical discipline determines the standards of meaning and value that are used to interpret scripture.

During the post-war period, as the second crucial break in the history of Biblical interpretation, there developed an influential school of secular *literary critical reading* the Bible, whose main manifesto is reading the final text. Historical questions about the origin and growth of the Bible are consciously rejected; attention is focused instead on the text itself. The meaning of the text, it is argued, is not the result of the intentions of the authors, or compilers, but is generated by the shape of the text.

There are some advantages of literary critical approaches in

Biblical studies. The applications of text-based literary theories have caused more attention to be paid to the texture of Biblical literature. Structuralism, for instance, allows the reader to see the Bible as a whole, rather than as a series of separate collections and compositions from different periods of history. The application of literary criticism in Biblical studies, moreover, parallel to a development in literary criticism, has allowed more a plural and individual set of responses to sacred texts and interaction between Bible and the reader.

As the result of the academic and intellectual interaction with the West, and of course with its hermeneutical circles, Islamic intellectualism also attempts to critically interpret the Qur'an in the light of western literary criticism. This fracture has been intensively scrutinised throughout the Islamic world during the 20th century. Especially since the 1980s, as the second crucial break after modernisation process in the history of Qur'anic studies, there has been methodological influence from the West. Scholars have adapted *critical methods* as new hermeneutical models of understanding the Qur'an. Their aim is to re-read the Qur'an in the light of modern textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, epistemology, hermeneutics, deconstruction, structuralism and post-structuralism.

It can be briefly and repeatedly said that the major debates in the twentieth century concerning interpretation of the sacred texts and literary critical theories have centred upon matters of language and have been mostly text and reader-centred in character, rather than author-based, in all three study areas: literary criticism, Biblical studies and Qur'anic studies. However it is also claimed that due to many factors, the application of Western literary criticism to Qur'anic studies has produced different outcomes from those in Biblical studies. Accordingly, it is impossible for Muslim thinkers to think in parallel to the principles developed in the West. These factors are as follows:

- a) The first striking difference between the two religious disciplines as far as interpretation is concerned lies in their cultural position in the application. In our analysis has clearly shown that Biblical studies have shifted the attention from author intentional reading to text and reader-centred readings in parallel to literary criticism because these distinct fields of study are culturally intertwined. Theoretical production and its application were naturally processed by Western scholars. But in Qur'anic studies, applicants, despite their Western education, mostly came from the Islamic hermeneutical tradition that is strictly theological and could not easily abandon the latter.
- b) Indeed Muslim applicants, in contrast to their counterparts in Biblical studies, were, therefore, mostly selective in their methods. Muslim applicants clearly use these methods for different purposes. Whereas in Biblical studies, the secular, scientific and critical mind is dominant, in Qur'anic studies applicants attempt to overcome contemporary problems of modern times for the sake of religious modernisation. In so doing, it is obvious that they have more theological concerns and are not purely guided by scientific/literary objectives.



Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an

Citation/[] : Gökkır, Necmettin, (2005). Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an, Mılel ve Nıhal, 2 (2), 19-64.

Abstract: The purpose of this paper is to demonstrate how, in response to that critical readings in the Biblical studies, historical criticism, formalism, new criticism, structuralism, feminism etc have been later arisen on the agenda of Qur'anic hermeneutics – parallel to the developments in literary theory. The material which I have looked at is theoretical debates on how to interpret the Bible and the Qur'ān in contemporary world. In this regard, Biblical studies, in the twentieth century, have tended to be in dialogue with various contemporary literary critical theories which are concerned with such questions as the cultural and historical context of the Bible, the meaning and significance of the sacred text, its structure, the relations between the reader and the way of reading the sacred text. This study has examined some of the crucial applications of critical methods to Biblical studies around the concepts of author, text and reader.

Key Words: Criticism, literary criticism, Biblical criticism, Historical criticism, feminist criticism, structural linguistics.

Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi

Ahmet ALBAYRAK*

Atıf/©: Albayrak, Ahmet, (2005). Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi, Milet ve Nihal, 2 (2), 65-79.

Özet: Bu makalemizde, kutsal değeri olan dinî tecrübelerin dışa vurum problemi ele alınmıştır. Uyuşturucu maddelerle veya haplarla elde edilmiş veya erotik-histerik şuur dışı trans hallerini konu edinen, kutsal değeri tartışma konusu olan dinî veya mistik görünümlü tecrübelerin gerçekliği ve ifadesi, bu tür tecrübelerin dinî karakterinin sınırları belli olmadığından, yani insanî ve hatta şeytanî tecrübelerle karıştırılabileceğinden makalemizin dışında tutulmuştur. Makalede vurgulanan konu, dinî tecrübenin yaşayan kişi tarafından algılanışı, bu tecrübenin tabiatı ve analizi ile diğer insanlara yeterince aktarılamamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Tecrübe, Tecrübe, Dışa Vurum, Kutsal, Mutlak Hakikat, Muhammed İkbâl.

Giriş

Felsefî bir kavram olan dışa vurum, rûhî olayların belli işaret veya tasvirlerle yansıtılmasını, bir başka ifadeyle, insan ruhunun algılabilecek biçimde kendini dışa yansıtmasını ifade eder. Bu kavramdan hareketle kuramını oluşturan ekspresyonizm yani dışa vurumculuk, olayların, varlıkların gerçekten olduğu gibi değil de sanatçının iç dünyasına göre anlatılması anlayışına dayanan bir sanat akımıdır. Din Psikolojisi'nin ana konularından biri olan, hatta Din

* Yrd. Doç. Dr., K.T.Ü., Rize İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Psikolojisi'nin bilimsel sınırlarını zorlayan 'dinî tecrübe'nin dışı vurumu problemi, ekspresyonizmden farklı olarak, tecrübe edilen varlığın ontolojik gerçekliğinden kaynaklanır. Sanatçı, karşılaştığı fizikî gerçekliğe kendi ruhundan hareketle fizikötesi bir anlam verme çabası içerisinde olurken, dinî tecrübeyi yaşayan dindar, varoluş açısından hem içkin hem de aşkın olan Hakikat'i ifade etmek üzere kendi fizikî gerçekliği ile yüz yüze gelmek zorundadır. Çünkü "algılar, kişiler tarafından anlamlı bütünler haline getirilmektedirler."¹

Dinî Tecrübe'nin Algılanması

Tecrübe, nesne veya varlığın içerdiği anlamdan ortaya çıkabilir veya fikirlerden hareket edebilir.² Yani, tecrübenin oluşabilmesi için anlam zeminine ihtiyaç vardır. Her obje veya nesneden tecrübe oluşmaz. "Kendini canlı ve etkin mânâ olarak gösteren"³ şey veya varlık, tecrübeyi meydana getirebilir. Kendiliğinden ve vasitasız bir şekilde, bir varlığın anlamını ruhumuzda hissettiğimizde algılama süreci başlamış demektir. İnsan, algılama sürecine giren bu tecrübeyi kavrama yani anlamlandırma çabası içerisinde iken, tecrübeyi olgunlaştırmaktadır. Yaşanan tecrübenin algılanması, insanın kendi kapasitesinin sınırları içerisinde olacaktır. Tecrübenin mahiyeti ne kadar kutsî ve derin olursa olsun, düşünceyi kapsasa ve genişletse bile⁴, bireysel anlamda insanın fitrî boyutu, kendi gerçekliğini muhafaza eder. Yani insan, idrak havuzunu ne kadar genişletebilirse, yaşadığı tecrübenin o kadarını ihata edebilir.

Bu bakış açısıyla diyebiliriz ki dinî tecrübe, kutsal olanın idradidir.⁵ Dinî tecrübe, kaynağı olan Hakikat'ten insana gelirken tamamen ilâhî olma özelliğini taşımaktadır. İnsanın gelen tecrübeyi

¹ Paul E. Johnson, "Dinî Tecrübe", çev. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3 (1986), s. 195.

² Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 106.

³ Aynı yer.

⁴ André Godin, *Psychologie des Expériences Religieuses*, Paris 1981, s. 72'den naklen; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 130.

⁵ Johan Unger, *On Religious Experience (A Psychological Study)*, çev. David C. Minugh, Uppsala 1976, s. 113.

sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte dinî tecrübe, psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki, mahiyeti itibarıyla dinî tecrübenin mutlak bir kaynaktan geldiğini ancak kalp doğrulayabilir.⁶ Çünkü akıl, tecrübenin numen halindeki özünü sadece düşünebilir ama onu belirleyemez. Dinî tecrübeyi algılama sürecinde akıl, kalp ile birlikte ve onun bir fonksiyonu olarak işlev görürse, 'bütün' ve 'kutsî' olanın idrakinin boyutu genişleyebilir. Bununla birlikte, kutsalın tecrübesinin zihin tarafından kabulü için, bu tecrübenin, insan için bir fenomen olarak yaşantı haline gelmesi gereklidir. "Zihin, durum hakkında bir kavrayışa ulaştıkça idrak daha çok belirginleşmektedir."⁷ Dinî fenomenlerin insan ruhundaki etkilerini inceleyen Din Psikolojisi'nin dinî tecrübeyi bilimsel olarak ele alması, bu aşamadan sonradır.⁸ Ancak İkbâl'e göre Din Psikolojisi, yüksek düzeyde Tasavvuf anlamına gelir ve dinî fenomenin sadece bilimsel bir araştırması değildir.⁹ O'na göre "dinî tecrübenin olağandışı özellikleri, dinî tecrübeyi bir laboratuvar disiplininin sınırları içerisinde sınırlandırmayı oldukça zorlaştırır."¹⁰ Çünkü İkbâl, dinî tecrübenin verilerinin, herhangi bir bilimin verilerine indirgenemeyeceğini ısrarla vurgular.¹¹ Bundan dolayı "derûnî tecrübenin incelenmesi, bilgi sistemlerinin ve toplumsal kurumların incelenmesini de içermelidir."¹²

⁶ Kur'ân'da vurgulanan kalbin düşünme fonksiyonu için bk. el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46; el-Ahkâf 46/26.

⁷ Johnson, *a.g.m.*, s. 196.

⁸ bk. Veysel Uysal, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisi'ndeki Yeri", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sy. 4 (Kış 1995), s. 69.

⁹ Âsif İkbâl Han, James ve İkbâl (Din Psikolojisi'ne Yeni Bir Yaklaşım), çev. Ahmet Albayrak, *İkbâl'in Düşünce Dünyası* içinde, İstanbul 2004, s. 216.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Muhammad Iqbal, "Knowledge and Religious Experience", *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1996, s. 20.

¹² Hayrani Altıntaş, *Marifetname'de Tasavvuf*, İstanbul 1981, s. 185.

Dinî Tecrübe'nin Tabiatı

İnsandaki “fitrî dinî eğilim, dış âlem tecrübesine bağlı olarak bir dinî tecrübeye yol açar.”¹³ Dış âlem tecrübesi, bir başka ifadeyle âfâk, somut ve gözlemlenebilir olması yönüyle insan için kolaylıkla anlaşılabilir bir tecrübedir. Dinî tecrübenin kaynağında, yani kutsal olanın merkezinde aynı zamanda iç âlemin akıl, nefis, ruh, kalb gibi göstergeleri vardır. İnsan için, dış ve iç âlem¹⁴, bir başka ifadeyle Yaratan ve O'nun tezahürleri olarak yaratılan her şey dinî tecrübenin oluşum kaynağıdır. Bu bakımdan “dinî tecrübe, yapısı itibariyle hem iç ve sübjektif bir hadise, hem de kendini gösteren ya da tezahür eden şeyle karşılaşmadır, yani dinamik bir yapıdadır.”¹⁵

Otto'ya göre insan, kendi hayatında bir şekilde çok üstün bir güç ile karşılaşır. İnsan, kendi varlığından tamamen farklı olan yani bir başkası olan bir gerçeklikle kuşatıldığını hisseder. Önce celâli anlamda, sonra cemâlî anlamda tecellîlerle karşılaşır. O'nun çok gizemli, huşu verici, güçlü, bununla birlikte oldukça güzel olan varoluşsal özellikleri karşısında büyülenir. Otto, ‘kutsal ile karşılaşma’ adını verdiği bu durumu, sır (mysterium) olarak isimlendirir ki bu kavram hem ürpertici (tremendum) hem de büyüleyici (fascinans) bir varlıktır.¹⁶

Makalemizin sonunda yer alan tablomuzda da görülebileceği üzere dinî tecrübe, birlikteliği içeren bir döngüden ibarettir. “Dinî tecrübeye, insan, dünya ve Tanrı birbirine irca edilmeksizin ya da birbirine kaynaştırılmaksızın beraberce nüfûz ederler. Böylece de insan, Tanrı'nın varlığını bir çeşit idrak tarzında kavrar. Bu durumda ne tümevarımcı ne de tümdengelimci bir akıl yürütme söz konu-

¹³ Hökeleki, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁴ bk. Fussilet 41/53.

¹⁵ Uysal, *a.g.m.*, s. 83; Dinî tecrübenin tabiatının, hem kişisel tecrübe hem de çoğulcu ve kolektif bakış açısına göre farklı yorumları için bk. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, New York 1958, s. 27-58.

¹⁶ Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, çev. John W. Harvey, London 1936, s. 12-25.

sudur. Ancak bir mevcudiyetin göstergesi ya da işareti olarak görülen şeylere anlam kazandıran bir iştirak olduğu için sadece tecrübe vardır.”¹⁷ Kutsal olan kaynaktan bir ‘bütün’ olarak insana ulaşan anlam ile insanın bu anlamı idrak etmesi¹⁸, yani dış ve iç âlemlerdeki ilâhî kudretin farkına varmasıyla bu döngü tamamlanmaktadır. Dinî tecrübenin merkezine yönelme, insan için maksatlı (purposeful) bir özellik taşımaktadır.¹⁹ “Dinî tecrübe, hayat ve âlem içinde mevcut ilâhî sırta tabii bir hassasiyettir. Derin bir duygusallık içerisinde Allah’ta var olmak,”²⁰ dinî tecrübeyi yaşayan dindarın en büyük arzusudur. İnsanî sınırlılıklar içerisinde idrak edilen ve hissedilen kudrete ulaşmak, güçlü bir dinî şuuru gerektirmektedir.²¹ Ancak unutulmamalıdır ki, dinî tecrübe bu dünyada gerçekleştiği için, bu tecrübedeki dinî şuuru, çok yoğun da olsa²², bu dünyaya aittir. Dolayısıyla “dinî tecrübenin tabiatı, şuurulluğun tabii düzeni ile çatışmaz ve ondan ayrılmaz.”²³ İkbâl de aynı şekilde, “dinî tecrübenin tabiatının hiçbir yerde normal bilincin doğal isteğiyle çelişmediğini”²⁴ söylemektedir.

W. James’e göre dinî tecrübe, Tanrı’nın göstergelerini algılamak ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal bir ilişki kurmaktır.²⁵ İnsan-Tanrı ilişkisi açısından bu bağlantının kurulacağı ortak payda, dinî kabiliyet dediğimiz kodlanmış şifreler bütünü olan fitrattır. Her ne kadar fitrattan esinlenen dinî eğilim, öncelikle, sınırları belli olmayan dinî tecrübeyi meydana getiriyor ise de, bir süre sonra

¹⁷ Uysal, *a.g.m.*, s. 84.

¹⁸ Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, London 1979, s. 71.

¹⁹ Johnson, *a.g.m.*, s. 196.

²⁰ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 131.

²¹ Dinî şuurda zaman ve mekân kavramları için bk. Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul 1959, s. 36-39, 46-49.

²² Ralph W. Hood, “Forms of Religious Commitment and Intense Religious Experience”, *Review of Religious Research*, c. 15, sy. 1 (Güz 1973), s. 30-31.

²³ Johnson, *a.g.m.*, s. 197.

²⁴ Âsif İkbâl Han, *a.g.m.*, s. 217.

²⁵ William James, *The Varieties of Religious Experience (A Study in Human Nature)*, ed. Martin E. Marty, New York 1985, s. 31; Tanrı’nın varlığıyla kurulan ilişki hakkındaki açıklamalar için bk. s. 66-72.

“vasıtalı, yani akıl yürütmeye dayalı sistemli bir zihin faaliyeti sonucunda”²⁶ Tanrı tecrübesine ulaşılabilir. Bu düzeyde yaşanan dinî tecrübe, tamamen transandantal bir karaktere sahiptir.²⁷ Tecrübeyi yaşayan kişi, Mutlak ve Nihaî olan Varlık ile yakın ve içten bir birleşme halindedir. Söz konusu birliktelik, tecrübeyi yaşayanın benliği ve bilinci de dahil olmak üzere, her şeyi kuşatmıştır.²⁸ Bu birleşmede (fusion) “birey, bilinçli varoluş düzeyine girer”²⁹ ve arzu nesnesi ile bütünleşir.³⁰ Bundan dolayı James, dinî tecrübeyi, tekdüze bir alışkanlıktan ziyade “akut ateş” hali (acute fever) olarak tanımlamaktadır.³¹ Bu ifadeyle, hem bu tecrübenin devingenliğinin, hem de alevler içerisinde yakan ile yananın nesnel bütünlüğünün vurgulandığı söylenebilir.

Dinî Tecrübe'nin Analizi ve İfadesi

Dinî tecrübe, algılanışı itibariyle kognitif bir süreçtir. Ancak dinî tecrübenin kaynağından gelen kutsal karakter, insan için aynı zamanda içsel (bâtınî) bir nitelik³² taşımaktadır. Yani tecrübe edilen bilgi ile varlığın bir ve aynı şey olması için, görüntü veya gölgenin değil, akıl düzeyinin üstünde varlığın kendi kendisini gerçekleştirdiği bilgi düzeyine erişilmesi gereklidir. Tüm tecrübe ve deneyimlerin, ancak insanın kendisinde bulunanın bilincine varması, bir başka ifadeyle geçmişten gelen ‘belirsiz anı’ların³³ (reminiscence) hatır-

²⁶ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 129.

²⁷ Ralph W. Hood, “Religious Orientation and The Experience of Transcendence”, *Journal for The Scientific Study of Religion*, sy. 12 (1973), s. 444; Bu makalenin 445. sayfasında yer alan 1 nolu tabloda, aşkın olan tecrübe ile aşkın olmayan tecrübe arasındaki olumlu-olumsuz farklılıklar, beş ayrı değişkene göre verilmektedir.

²⁸ James, *a.g.e.*, s. 508-509.

²⁹ A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Ankara 2000, s. 29.

³⁰ Aynı eser, s. 91.

³¹ James, *a.g.e.*, s. 6.

³² Ralph W. Hood, “Normative and Motivational Determinants of Reported Religious Experience in Two Baptist Samples”, *Review of Religious Research*, c. 13, sy. 3 (Bahar 1972), s. 192.

³³ René Guénon, “Kendini Bil”, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, trc. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2000, s. 50-51.

lanması için birer vesile olduğu düşünülürse, dinî tecrübenin içerdiği gerçek bilginin, ruh ve varlığın bütününe kapsadığını söyleyebiliriz.

Dinî tecrübe, insanın kendisi tarafından kesin olarak bilinen bir tecrübedir ve mutlaktır.³⁴ Çünkü bu tecrübe, doğrudan doğruya, vasıtasız bir şekilde ve ferdin iç dünyasında yaşanmaktadır. Dolayısıyla diğer insanî tecrübelerimiz gibi bu tecrübelerin de bizim için, özellikle sezgisel anlamda epistemolojik değeri vardır. Ancak İkbâl, Tanrı'nın matematiksel bir konu olmadığını da vurgulamaktadır.³⁵ Bundan dolayı dinî ve mistik tecrübenin yorumlanmasında, Tanrı hakkındaki bilgilerimiz belirleyicidir.

Böyle bir tecrübenin analizi, aynı zamanda duyuşsal süreçleri de gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı dinî tecrübeyi hem bilişsel hem de duyuşsal olarak idrak etmede zihne merkezî bir rol veremeliyiz ki bu durumda, zihin felsefesinin tartışma konusu olan zihin-beden ilişkisinde³⁶, zihnin bedende değil, beden zihnin içinde yer aldığını kabul etmemiz gerekir.³⁷

Bütün insanî algılama süreçlerimiz devreye girse bile yine de dinî tecrübenin bütünlüğünü analiz etmemiz imkânsızdır. Çünkü "mistik durumda düşünce, ne kadar canlı ve zengin olsa bile minimum seviyeye inmekte ve fikirsel bir analiz mümkün olmamaktadır."³⁸ Ancak unutulmamalıdır ki, bu noktada bile insan, normal bilinçlilik düzeyinden kopmamaktadır.³⁹ Mutlak Hakikat'le küllî bir

³⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, İstanbul 2003, s. 54.

³⁵ İqbal, *a.g.e.*, s. 14.

³⁶ Bu tartışmanın boyutları için bk. Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İstanbul 1991.

³⁷ Zihin-beden ilişkisi ile zaman-mekân ilişkisi arasındaki paralellik için bk. Abdülhamid Kamali, *Space, Time and Orders of Reality*, Lahore 1998, s. 33-64, 69-74; İqbal, "The Philosophical Test of The Revelations of Religious Experience", *a.g.e.*, s. 28-32; Ayrıca İkbâl, zihin-beden ilişkisinde Modern Psikoloji'nin yaklaşımını eleştirmektedir: Aynı eser, s. 18.

³⁸ İqbal, "Knowledge and Religious Experience", *a.g.e.*, s. 15.

³⁹ İkbâl, William James'in, mistik tecrübenin sıradan rasyonel bilinçlilikten farklı olmasının normal bilinçliliğin kesintiye uğraması anlamına geldiği şeklindeki dü-

biçimde karşılaşan kişinin bilinçli olma durumu sona ermemekle birlikte, yaşanan tecrübenin benliği ihata eden yoğunluğu⁴⁰, kendisinin bütünüyle tahlilini ve ifadesini güçleştirmektedir.

Bir şeyi analiz ve ifade edebilmemiz için, o şeyi tanımlayabilmemiz yani kendi algılama çerçevemize göre onu sınırlandırabilmemiz gerekmektedir. Oysa İkbâl'e göre analiz edilemeyen bu tecrübî birliktelikte, süje ile obje arasındaki sıradan olan farklılık ortadan kalkmıştır.⁴¹ "İkbâl, dinî tecrübeyi, mistik anlamda analiz etmektedir. İkbâl için bu dinî tecrübe, ...en içten, analiz edilemez ve iletişim kurulamaz bir yapıdadır."⁴² Çünkü bu tecrübe, mahiyeti itibariyle zamansal ve özellikle de mekânsal anlamda sınırsızlığı içerdiğinden sınırlandırılarak tanımlanması zordur veya bütünden koparılabilirdiği ölçüde sınırlandırılabilirdiği kadar tanımlanabilmektedir. Çünkü "dinî tecrübenin en çarpıcı simgesi, objektif ve sübjektif arasındaki zıtlığı aşma, bir vahdet ve bütünlük içerisinde kâinatı kavramadır."⁴³

Dinî tecrübe, düşünceden daha çok duyguyla ilgili olduğu, bir başka ifadeyle, "ilâhî bir öz, yani Allah'la, en üst realiteyle, aşkın bir otoriteyle belli bir ilişkiyi kapsayan bütün duygular, algılar ve duyumları ihtiva eden"⁴⁴ bir iç yaşantı olduğu için başkasına aktarılamamaktadır. Dinî tecrübenin çeşitlerinden olan vahiy tecrübesini yaşayan bir peygamberin, vecd tecrübesini yaşayan bir mutasavvıfın (mistik), doğrulayıcı veya ilâhî cevap tecrübelerini yaşayan bir

şüncesini eleştirmektedir: Iqbal, *a.g.e.*, s. 15; Bilinç-bilinçdışı ilişkisini temel alan psikoanalitik perspektife karşı dinî tecrübenin bilinçlilik açısından anlamı için bk. W. W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven 1984, s. 205-210.

⁴⁰ Hood, "Forms of Religious Commitment and Intense Religious Experience", s. 35.

⁴¹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 15.

⁴² Latif Hüseyin Kazmi, "İkbâl'de İnsan Varlığı Kavramı", çev. Hasan Ayık, *İkbâl'in Düşünce Dünyası* içinde, ed. Ahmet Albayrak, İstanbul 2004, s. 173.

⁴³ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 132; krş. Uysal, *a.g.m.*, s.73.

⁴⁴ C. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, s. 20'den naklen Hökelekli, *a.g.e.*, s. 132; James, *a.g.e.*, s. 31.

dindarın⁴⁵, tecrübe olarak yaşadıklarını başkalarına aktarabilmesi ve yorumlayabilmesi ancak indirgenerek mantıkî önermeler şeklinde ve kognitif düzeyde olabilmektedir. Ne var ki, yaşanan tecrübenin içeriğinin bu şekilde diğer zihinlere aktarılması mümkün değildir.⁴⁶ Bunun temel sebebi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, yaşanan dinî tecrübe kognitif bir unsura sahip olsa da, varoluş tabakaları arasındaki zıtlığın ortadan kalkmasıyla onun mantık kurallarına dayanmaması ve temelde anlaşılamaz ve karmaşık (inarticulate) bir duygudan ibaret olmasıdır.⁴⁷

Yaşadığımız yoğun dinî tecrübeler hakkında, onları bütün gerçekliği ile ihata edebilecek şekilde konuşmamız mümkün gözükmemektedir. Bu imkânsızlığın temel iki sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, bu tür tecrübelerin önceden planlanarak meydana getirilen bir yaşantı olmadığından, nasıl ve hangi yoğunlukta yaşanacağı bilinmemektedir.⁴⁸ Dolayısıyla yaşantıyı ifade etmeye yönelik zihnî hazırlık yapılamamakta veya zihnî yeterliliğe sahip olunamamaktadır. İkincisi, dinî tecrübenin konusu kutsal ya da ilâhî kudret⁴⁹ olduğundan, Nihâî Varlık ve Onunla birliktelik hakkında konuşmanın zorluğudur. Dinî tecrübenin içeriğini belirleyen Tanrı hakkında konuşmak, O'nu anlatmaktan çok, insan olarak kendi bakış açımızı belirleyiş olmaktadır. Dinî tecrübenin nasıl tanımlanabileceği, farklı bakış açlarına sahip din psikologları tarafından bir problem olarak ortaya konmaktadır.⁵⁰ Biz, yaşadığımız dinî tecrübeyi anlatmaya çalıştıkça, aslında kendimizi yani benliğimizden

⁴⁵ Dinî tecrübenin bahsedilen türleri ve bunların farklılıkları için bk. Hökelekli, *a.g.e.*, s. 132-133; Uysal, *a.g.m.*, s. 76-77.

⁴⁶ Iqbal, *a.g.e.*, s. 15.-16.

⁴⁷ Iqbal, *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁸ Bununla birlikte dinî tecrübenin psikolojik şartlarını da gözardı etmemek gerekir. Çünkü "duygusal olarak yüklü tasavvurların iç dünyası, algısal keşfetmeyi yönlendirir. Bir başka deyişle, kişinin iç dünyası hangi duygusal tasavvurlarla kaplı ise, idrak yoluyla dış dünyada keşfettiği şey de o yönde" olacaktır. Hökelekli, *a.g.e.*, s. 147.

⁴⁹ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 131.

⁵⁰ Unger, *a.g.e.*, s. 36-42.

kelimelere yansıyanları dışa vurmaktayız. Bu durumda dil, tecrübe ettiğimiz varlık veya nesnelerin içerdiği anlamları tedricen gün ışığına çıkarmaktadır.⁵¹ Bir başka ifadeyle, “bir insanın iç idraklerle yaptığı tecrübenin dinî tecrübe haline dönüşmesi, o andaki gizli duygusal anlamın, dinî dilin müteakabil mânâlarını uyandırmasına bağlıdır.”⁵²

Dinî tecrübenin ifadesi açısından açıklamaya çalıştığımız bu kapalılığı, onun belirsizliğini de gündeme getirmektedir. “Görünürün içinde görünmez inidraki veya buna bağlı olarak, yeryüzünde ilâhî olanın veya Allah’ın tezahürü ve yakınlığı, belirti ve işaretinin idraki, zarurî olarak kişiden kişiye, kültürden kültüre değişebilir⁵³ özelliktedir.”⁵⁴ Ancak söz konusu belirsizliğin dinî tecrübenin kaynağından veya yaşanan tecrübenin anlamından oluştuğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü “hiçbir dinî tecrübe, objektif münasebet olmaksızın sırf kendi başına sübjektif değildir.”⁵⁵ Yani, “dinî tecrübede nesnellik ve öznellik iç içedir.”⁵⁶ Her din, yoğun bir biçimde sembolik bilgi sunmaktadır.⁵⁷ Bu bilginin sembolik veya mecazî karakteri ile tecrübenin kişiye ait olması birleşince, tecrübenin ifadesi ve anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu belirsizlik, aynı zamanda, yaşayan kişinin ifade tarzından ve algılama biçiminden de kaynak-

⁵¹ Uysal, *a.g.m.*, s. 72-73.

⁵² Aynı makale, s. 84.

⁵³ Ralph W. Hood, “Comparison of Reported Religious Experience in Caucasian, American Indian, and Two Mexican American Samples”, *Psychological Reports*, sy. 41 (1977), s. 657; Dinî tecrübe açısından karşılıklı olarak inançlararası imkânların ele alındığı makaleler için bk. Richard Schebera’nın yazdığı kitap tanıtım yazısı: Jerald Gort (ed.), *On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality*, Grand Rapids 1992, Eerdmans Publ., *Dialogue & Alliance*, c. 9, sy. 2 (Kış 1995), s. 122-124. (Bu dipnot tarafımızdan eklenmiştir. Yazar)

⁵⁴ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 152; Dinî tecrübenin farklı dinî kültürlerle ve farklı bilimsel teorilere göre yorumları için bk. Ralph W. Hood (ed.), *Handbook of Religious Experience*, Birmingham 1995; Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow 1977.

⁵⁵ Johnson, *a.g.m.*, s. 200.

⁵⁶ Uysal, *a.g.m.*, s. 85.

⁵⁷ Meissner, *a.g.e.*, s. 181.

lanmaktadır. “Gerçek, her şeyi ile apaçık ortadadır; buluş ise insanın onu yorumlayışındadır.”⁵⁸

Bilimsel bir yaklaşım olarak Din Psikolojisi, dinî tecrübeye konu olan Hakikat’ın gerçekliğini ve öznelliğini tartışma konusu yapmaz. Onun görevi, “dinî tecrübeye tanık olanların sembolik gerçeklik olarak dil vasıtasıyla ifade ettiklerini anlamak ve yorumlamaktan ibarettir.”⁵⁹ Bununla birlikte “bir kişi, yaşadığı iç tecrübelerini, duygu ve idraklerini kelimelere aktarabildiğinde dahi, onun dinî tecrübesi bizde ancak kullandığı kelimelerin çağrıştırdığı anlamlara göre bir değer kazanacaktır.”⁶⁰

Dinî tecrübenin belirsizliğini ortadan kaldıracak veya en güzel biçimde tanımlayacak şey, onun ifadesinden çok tecrübeyi yaşayan kişinin dışa vurum tarzıdır. Wach, dinî tecrübenin düşüncede, davranışta ve arkadaşlık ilişkisinde olmak üzere üç farklı ifade tarzını açıklamaktadır.⁶¹ Davranışımız ve çevremizle ahlâkî ilişki biçimimiz, dinî tecrübemizin başkaları tarafından gözlemlenebilir ve değer biçilebilir bir sonucu olmaktadır. Böylece dinin fonksiyonel olarak bir anlamı olduğu ve hem birey hem de toplum açısından gereksiz (superfluous) olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶² Dinî tecrübenin aksiyonda yani dindarın tavır ve davranışlarında görebileğimiz ahlâkî anlamdaki olumlu ve kişiliği geliştirici etkileri, bu tecrübenin ilâhî gerçekliğinin ve ilâhî değerinin ifadesi olacaktır.

Sonuç

Dinî tecrübe, yaşayan kişi tarafından algılanışa göre anlam farklılıkları göstermektedir. Bu farklılıklar, bir yandan idrak edilen Mutlak Varlığın veya O’nun belirtilerinin ihata edilmesinin zorluğundan, diğer yandan dinî tecrübenin, yaşayan kişinin psikolojik yapısına uygun olarak gelişmesinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁸ Johnson, *a.g.m.*, s. 201.

⁵⁹ Uysal, *a.g.m.*, s. 85.

⁶⁰ Aynı makale, s. 87.

⁶¹ Wach, *a.g.e.*, s. 59, 97, 121.

⁶² Donovan, *a.g.e.*, s. 114-115.

İncelemeye çalıştığımız bu tecrübe, varlığımızın bütünlüğünde veya onun derinliklerinde meydana gelmektedir. Böyle bir tecrübe-yi tahlil edebilmemiz, anlatabilmemiz veya başkalarının yaşadığı dinî tecrübeleri bütünüyle anlayabilmemiz ve gerçeğe yakın değerlendirmeler yapabilmemiz oldukça zordur.

Dinî tecrübenin gerçekliği ve yaşandığı süreç içerisinde elde edilen bilgi ve bulguların objektifliği tartışılmaz iken, bu deneyimin ve bilgilerin aktarımı, zorunlu olarak mantıkî bir çerçeve gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle, yaşanan ve hissedilen mutlak 'öz' ve bütünlüyci bilgi, başkalarına ancak formel bir kalıp içerisinde anlatılabilmektedir. Yaşantının dilde bir ifadeye dökülmesi, yaşanan bütünlüğün kelimelerle sınırlandırılmasıdır. Ayrıca, ilâhî olanın insanî düzlemde anlatımı, ontolojik olarak bir indirgemeyi gerektirdiğinden, yerine göre insan mantığına uygun hale getirilmiş ifadelerin veya yerine göre sembolik ve mecazî ifadelerin kullanımı zorunlu olmaktadır. Bu durumda, yazıya dökülmüş dinî tecrübelerin ifade etmeğe çalıştığı ve yeterince anlatılamayan içeriği keşfetmek için insan, ifadelerin gramatik ve zahirî yapısından çok, söz konusu sembolik ifadelerin işaret ettiği derûnî anlamlar üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *Marifetname'de Tasavvuf*, İstanbul 1981, Hasankale İbrahim Hakkı Camii Derneği Yayını.
- Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Ankara 2000, Kitâbiyât Yay.
- Asif İkbâl Han, James ve İkbâl (Din Psikolojisi'ne Yeni Bir Yaklaşım), çev. Ahmet Albayrak, *İkbâl'in Düşünce Dünyası* içinde, İstanbul 2004, İnsan Yay., s. 209-225.
- Donovan, Peter, *Interpreting Religious Experience*, London 1979, Sheldon Press.
- Guénon, René, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2000, İnsan Yay.
- Hood, Ralph W., (ed.) *Handbook of Religious Experience*, Birmingham 1995, Religious Education Press.
- _____ "Normative and Motivational Determinants of Reported Religious Experience in Two Baptist Samples", *Review of Religious Research*, c. 13, sy. 3 (Bahar 1972), s. 192.
- _____ "Forms of Religious Commitment and Intense Religious Experience", *Review of Religious Research*, c. 15, sy. 1 (Güz 1973), s. 29-36.
- _____ "Religious Orientation and The Experience of Transcendence", *Journal for The Scientific Study of Religion*, sy. 12 (1973), s. 441-448.
- _____ "Comparison of Reported Religious Experience in Caucasian, American Indian, and Two Mexican American Samples", *Psychological Reports*, sy. 41 (1977), s. 657-658.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh (ed.), Lahore 1996, Institute of Islamic Culture.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience (A Study in Human Nature)*, ed. Martin E. Marty, New York 1985, Penguin Books.
- Johnson, Paul E., "Dinî Tecrübe", çev. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1986), s. 195-203.
- Kamali, Abdul Hameed, *Space, Time and Orders of Reality*, Lahore 1998, Bazm-i Iqbal.
- Kazmi, Latif Hüseyin, "İkbâl'de İnsan Varlığı Kavramı", çev. Hasan Ayık, *İkbâl'in Düşünce Dünyası* içinde, ed. Ahmet Albayrak, İstanbul 2004, İnsan Yay., s. 165-181.
- Meissner, W. W., *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven 1984, Yale University Press.
- Otto, Rudolf, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, çev. John W. Harvey, London 1936, Oxford University Press.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, İstanbul 2003, Çamlıca Yay.

- Schebera, Richard, (Book Review) Jerald Gort (ed.), *On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality*, Grand Rapids 1992, Eerdmans Publ., *Dialogue & Alliance*, c. 9, sy. 2 (Kış 1995), s. 122-124.
- Shaffer, Jerome A., *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç, İstanbul 1991, İz Yay.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow 1977, William Collins Ltd.
- Tunç, Mustafa Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul 1959, Türkiye Yay.
- Unger, Johan, *On Religious Experience (A Psychological Study)*, çev. David C. Minugh, Uppsala 1976, Offsetcenter.
- Uysal, Veysel, "Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisi'ndeki Yeri", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 3, sy. 4 (Kış 1995), s. 69-87.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, İstanbul 1999, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, New York 1958, Columbia University Press.



The Problem of The Expression of Religious Experience

Citation/©: Albayrak, Ahmet, (2005). The Problem of the Expression of Religious Experience, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 65-79.

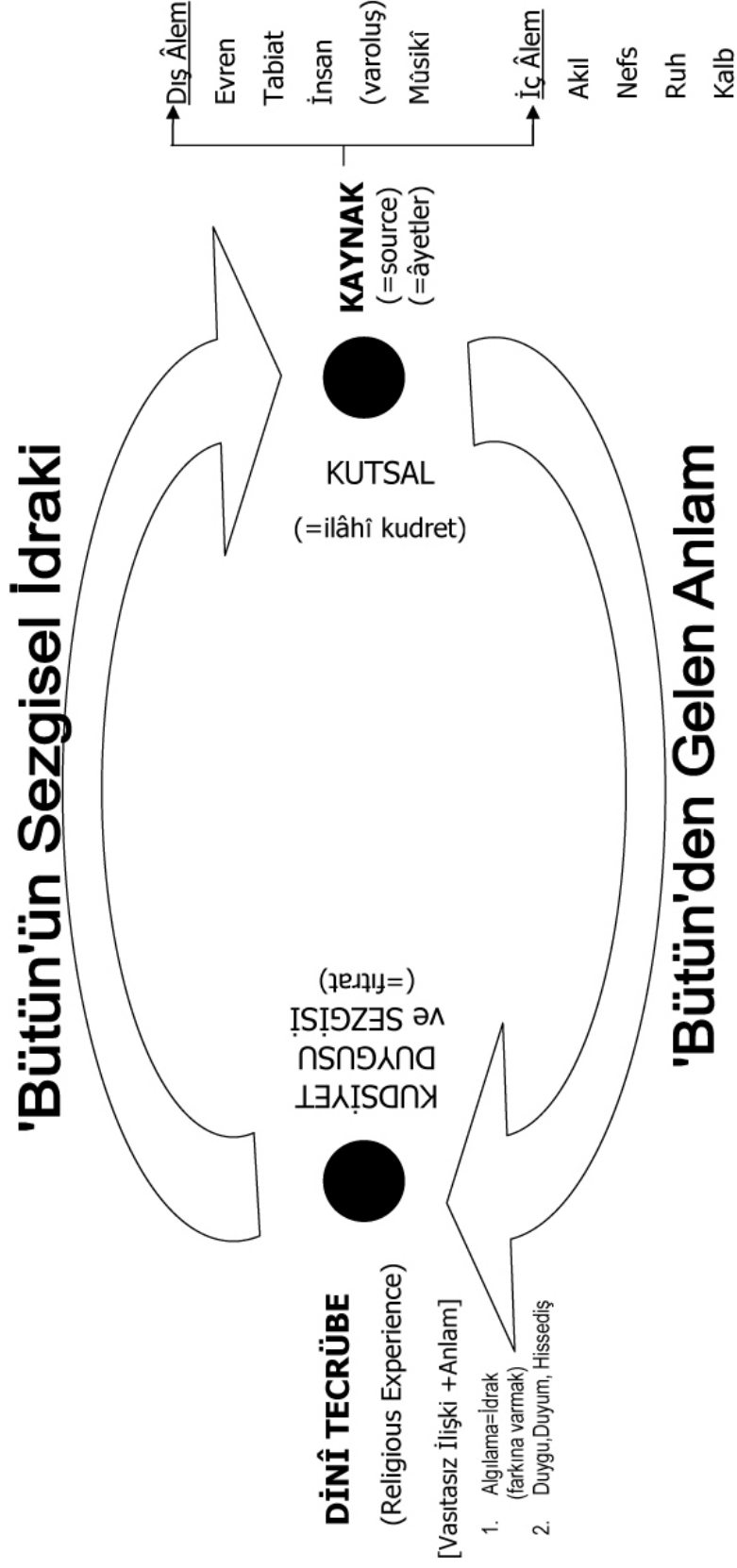
Abstract: In this article, it was dealt with the problem of the expression of religious experiences which include sacred values. Within this article, the perception of religious experience of one who has experienced by himself, the nature of this experience, the analysis of this experience are analyzed from the perspective of the Psychology of Religion.

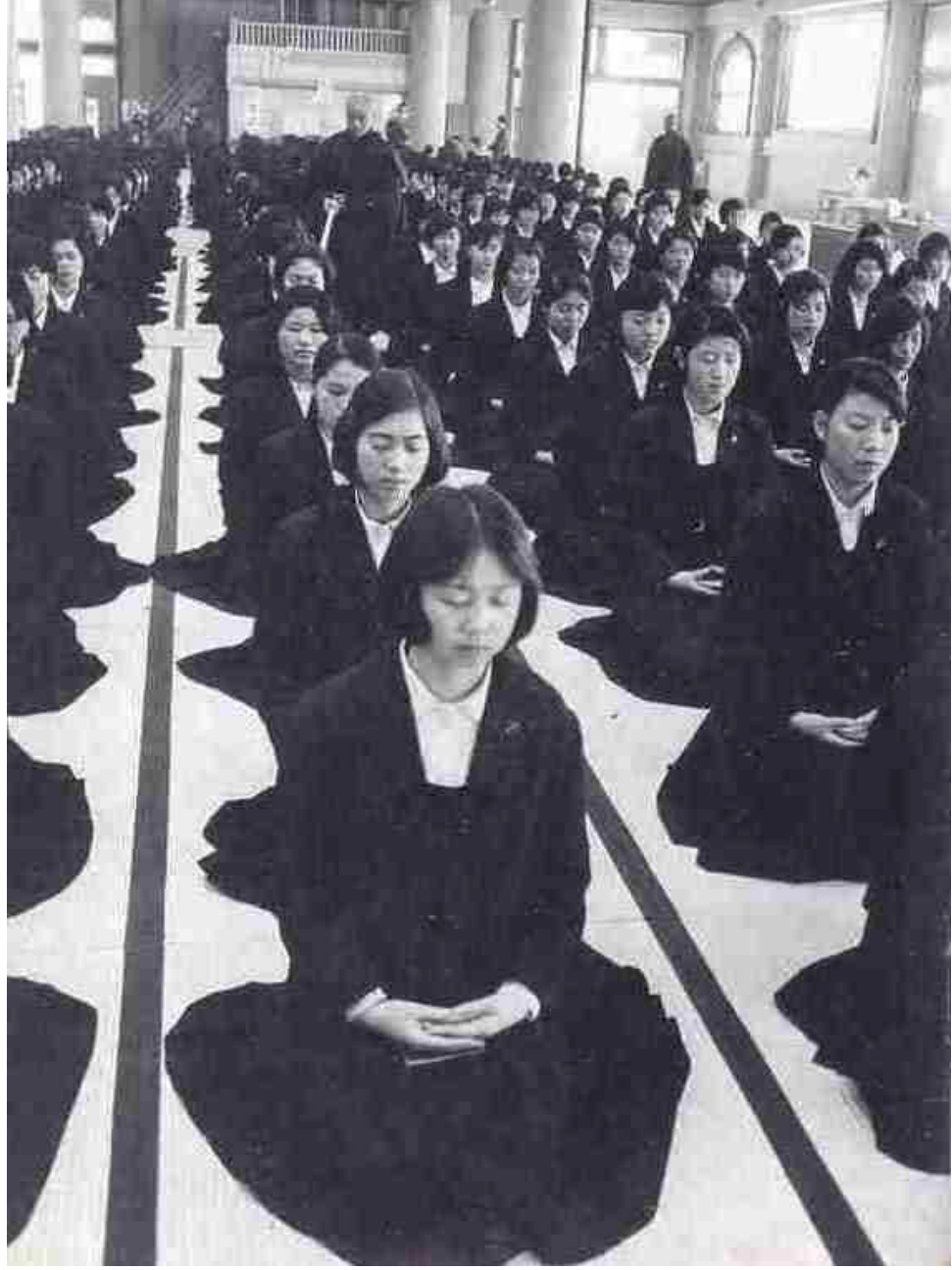
Religion points to human encounter with God. It is also the human response to the sacred, separating from the ordinary things. The sacred has particular value because it reminds human beings of their origin and their contacts with a Supreme Power that is both beyond and inside this world.

The origin and essence of religion is a deep and overwhelming experience. This experience is highly individualized, and represents a kind of union with whatever the practitioner considers to be the Divine or the Absolute.

Key Words: Religious Experience, Experience, the Expression, Sacred, Absolute Truth, Muhammad Iqbal.

DİNÎ TECRÜBENİN OLUŞUMU





Kadın Budistler eğitimi esnasında

Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım

Mustafa ALICI*

Atıf/Ç : Alıcı, Mustafa, (2005)., Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım, Milet ve Nihal, 2 (2), 81-110.

Özet: Feminist yaklaşım, çağdaş Dinler Tarihi metodolojisi içinde özellikle bazı Bayan Dinler Tarihçilerin ayrı bir kategorik model olarak öne çıkardıkları çok yeni bir araştırma alanıdır. Bu yaklaşımın, seküler feminist hareketler, hıristiyan feminist teolojiler ve feminist antropolojiler gibi üç terminolojik ve kavramsal kaynağı bulunmakta olup, günümüzde disiplinin en etkili ve en eleştirel yaklaşımlarından birini oluşturmaktadır. Bu model, işlevsel açıdan başta dinlerdeki dişi tanrısal varlıklar olmak üzere kadın din kurucu ve liderleriyle, ruhban veya sıradan kadın dindarların tecrübelerini, onların rol ve statülerini baskın olarak araştırmak aynı zamanda geleneksel Dinler Tarihi metodolojisini sorgulayıp – gerektiği durumlarda- geçmişte ele alınan fenomenleri yeniden yapılandırmak istemektedir.

Anahtar Kelimeler: Cinsiyet, Feminizm, Feminist Yaklaşım, Dinler Tarihi Metodolojisi.

GİRİŞ: Seküler Feminizm, Hıristiyan Feminist Teoloji ve Feminist Antropolojilerden Dinler Tarihi'nde Cinsiyet Kategorisine

Bu makale, seküler feminist hareketler, hıristiyan feminist teolojiler ile cinsiyet kategorisini öne çıkararak çağdaş feminist antropologların

* Yrd. Doç. Dr., K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

kazanımlarından büyük ölçüde etkilenen, onları başlama noktası yapan bazı Bayan Dinler Tarihçilerinin, kendi özgün metodolojik yaklaşımlarında belirginleşerek gittikçe ayrı bir kategori haline dönüşen feminist yaklaşımla ilgili son dönemdeki tartışmaları incelemek niyetindedir. Bunu yaparken yaklaşımın temel kavram ve meseleleri, gelecek yönelimleriyle ilgili öngörülerini ve temel sorunları anahatlarıyla yansıtılacaktır.

Modern toplumların vazgeçilmez “bir fenomeni” olarak feminizm; kadınların, sosyal, siyasi ve ekonomik durumları bağlamında tecrübeleriyle ısrarla ilgilenen sosyal teori, siyasi hareket veya teolojik/ ahlaki felsefelerden oluşan, bazen birbirinden farklı olabilen hareketlerin genel adıdır. Daha çok Avrupa ve Kuzey Amerika’da gelişip ideolojik açıdan her alana el atmak isteyen bu akım, kökü itibarıyla sanayileşme çağına hatta sömürgeciliğin başladığı dönemlere kadar gitmektedir. Dahası feminist hareketler, hem kültürel emperyalizmin eleştirisi ile hem de sekülerizm ile yakından ilintili olup bundan dolayı kimlik, ekonomi, siyaset, ideoloji ve bilimsel araştırmalarla doğrudan etkileşim içindedir¹.

Cinsiyet, bir eleştirel kategori olarak başlangıçta feminist felsefe içinde çoğunlukla kadın araştırmalarıyla özdeş görülmüş olduğundan² feminizm bağlamında farklı kültür ve cemiyetlerde, cinsler (sexes) arasındaki anatomik farklılıkları esas alır. Bu anlamda “cinsiyet”, sadece kültürel açıdan cins olarak anlaşılmaz aynı zamanda cinslerin üzerine bina edildiği üretim yapısı olur³. Daha pratik bir ifadeyle cinsiyet, insanları “kadınlar” ve “erkekler” olarak bölen ve onları birbirinden ayırt eden, algılayıp değerlendiren ve davranan bir kategoridir. Bu kategori, modern antropolojik bilimlerde farklılaşmaları, yabancılaşmaları veya bilinçli ayrışmaları ifadede kolay-

¹ Katherine K. Young, “Introduction”, *Today's Woman in World Religions*, ed. Arwin Sharma, 1.

² Ursula King, “ Introduction: Gender and the Study of Religion”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995,1.

³ Daniel Boyarin, “Gender”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago- London 1998, 117.

lık sağlar. Bu yüzden günümüzde Dinler Tarihi, çok yönlü antropolojik bir disiplin olarak insanlığın hizmetindeki metodolojileri içinde cinsiyet konusuna daha fazla eğilmek ve insanı erke/dişi ayırımına bağlı olarak incelemek istemektedir⁴.

Kısacası seküler feminist sözlükte “cins”, biyolojik olarak erkek ve kadın diye ikiye ayrılırken cinsiyet, kültürel rolleri ifade etmek ve insanın, cinsine uygun olmak üzere tanımlanan özgün kültürel davranışlarını özetler. Ancak bu kategoride kadının baskı altında kalması veya erkeğin, aileden başlayarak tüm sosyolojik ve biyolojik kurumlarda öne çıkması ve sonunda “insanı” temsil etme yetisine sahip olması aynı zamanda feminist gündemin eleştirisi odağındadır. Yine feminist literatürde dişi oluş, olumlu, eril oluş ise olumsuzdur⁵.

Seküler feminizmdeki gelişmelerin neticesinde 1980’lerin başından itibaren üç değişik feminist yaklaşım ortaya çıkmıştı, a. Cinsiyetin sosyal veya kültürel yapısına dayalı feminizm. b. Kadınların değişik kültürler içindeki statüsünü, rolünü ve otoritesini esas alan materyalist feminizm c. Sınıf, iktidar bağlamında mukayeseli olarak cinsiyetin tarihsel teşekkülünü kabul eden feminizm.

Hıristiyan feminist teolojiler ise, 1960’larda İngiltere, Batı Avrupa, Latin Amerika ve bilhassa A.B.D’de ortaya çıkmıştır. Bu normatif duruşlar, Marxist insan ideolojilerinden (bilhassa birbirine yabancılaşmamış insanlığa vurgu yapmasından ve sınıf egemenliğine yönelik şiddetli eleştirilerinden⁶), teolojik (mesela liberal teolojiler) ve ekonomik feminist akımlardan hatta sosyo-politik olaylardan (söz gelişi 68 olaylarından) derinden etkilenmiş bir teoloji türünü oluştururlar. Bu teoloji, cinsiyete bağlı kutsal kitap

⁴ Randi R., Warne, “Gender”, *Guide to The Study of Religion*, ed. Willi Braun, Russell T. McCutcheon, London- New York 2000, 140.

⁵ Ursula King, a.g.m., 4-7.

⁶ Feminizm Marxist ideoloji arasındaki ilişkiler konusunda geniş bilgi için, Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union,” ed. Lydia Sargent, *Women and Revolution: The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston 1981, 210- 230.

hermenötiğini, Mesih'in gözündeki kadın eşitliğini, dinde kadınların ruhbanlığını ve kadın dindar antropolojisini öne çıkararak asırlardır "düşen kadın insanın", yeniden şeref kazanmasını konu edinir. Bunun yanında o, Hıristiyanlığın eril teolojik yorumlarına karşı çıkarak, geleneksel Tanrı anlayışları başta olmak üzere tabiat, günah, lütuf, kristoloji, fidiye öğretisi ve kilise gibi temel konuları "yeni ve kadın gözüyle yapılanıp yorumlanmasını" amaçlar⁷. Özellikle kadın feminist teolog K. E. Borresen, klasik Hıristiyan teolojisindeki kadın karşıtı antropolojileri geniş ölçüde eleştirdiği kitabı (*Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Helsinki 1968), bu alan için çok etkili bir eser olmuştur.

Borresen ve onun gibi feminist teologlar, aynı zamanda kadın dindarların, kişiliklerini ve kilise veya cemiyet içindeki liderliklerini işleyerek bilhassa Yahudi-hıristiyan gelenek içindeki örnekleri öne çıkarırlar. Zaman zaman tarihsel uygulamaları eleştiren bu tür teologlara göre patristik, ortaçağ ve modern çağ teolojilerden oluşan Hıristiyan teoloji geleneği kesinlikle erkek egemen veya babaya dayalı bir anlayışla yoğrulmuştur⁸. Bunu biraz daha açmak istersek; hıristiyan feminist teolojiye göre bilhassa Kitab-ı Mukaddes, babalar (patriarch) sayılan bir kısım "erkekler" tarafından erkek egemen kültürler içinde yazılıp çevrilmiş veya yorumlanmıştır. Artık cinsiyeti öne çıkaran tarihsel tenkit metotları kullanılarak feminist hermenötik modeli esas alınmalı, kadınların kutsal metinler içindeki gerçek yeri belirlenmelidir. Hıristiyan feminist teolojilere göre Tanrı iradesi kesinlikle kültürlerin yoğurduğu beşer iradesinden ayrıştırılmalıdır. Bu öncülden hareket eden feminist teoloğlar için

⁷ R. R. Ruether, "Feminist Theology", *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson- John Bowden, Kent 1996, 210-211; H. M. Conn, "Feminist Theology", *New Dictionary of Tehology*, ed. Sinclair B. Ferguson,- David F. Wright, Leicester – Illinois 1996, 255-258.

⁸ Geniş tartışmalar için; M. Daly, *The Church and the Second Sex*, London 1968; R. Ruether, *Religion and Sexism*, New York 1974.

bilhassa ilk dönem kilise İncil başta olmak üzere kutsal metinlerin gerçek değeri konusunda önemli feminist ipuçlarına sahiptir⁹.

Bu bağlamda feminist hıristiyan teolojiler, günümüzde diğer din mensuplarını da etkilemiş görünmektedir¹⁰. Söz gelişi Afrika dinleri, Budizm, Hinduizm, İslam¹¹ gibi gelenekler içinde *feminist bir yeniden yapılanmacılıktan* bahsetmek mümkündür. Ancak hemen belirtelim ki dinlerdeki feminist teolog ve filozoflar, kendi kültürel geleneklerinde çoğu kez bir cezalandırmayı veya en azından dışlanıp ihmal edilmeyi gerektiren, “humanist”, “liberal” veya “reformcu” veya “deformist” olarak görülmektedir. Hıristiyan dünyasında ancak 1980’lerin sonuna kadar feminist özgürlükçü teolojiler, kadın sorunlarını çözmeye başlıca akademik destek olarak görülmeye başladılar¹². Hıristiyan kadın feminist teoloğlar arasında Mary Daly, Rosemary R. Ruether, E Schüssler, Kari Elizabeth Borresen, Mieke Bal, Judith Plaskow ve Elizabeth Grosz sayılabilir.

Sonuçta dinle ilgili cinsiyete dayalı tenkitsel eserlerin ortaya çıktığı liberal feminist teolojiler, kadının dinî açıdan kusurlu veya yetersiz oluşuna açıkça meydan okumaya başlamışlardır¹³.

⁹ Bu konuda bilgi için Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford 1990.

¹⁰ Diğer dinlerdeki feminist hareketler ve kadın sorunları gibi konularda daha detaylı bilgi için *Women in World Religions*, (ed. Arvind Sharma, Albany 1987), *Women in the World’s Religions, Past and Present*, (ed. Ursula King, New York 1987).

¹¹ Söz gelişi İslam’daki cinsiyet ve kadın erkek ilişkileri konusunda Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London 1975; A. Al- Hibri, *Women and Islam*, London 1982; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven- London 1993.

¹² Penelope Margaret Magee, “ Disputing the Sacred: Some Theoretical Approaches to Gender and Religion”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 103.

¹³ Bu konuda geniş bilgi için George H. Tvard, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame 1973; Rosemary Radford Ruether’in editörlüğündeki *Religion and Sexism- Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, (New York 1974) ile Marsha Aileen Hewitt tarafından kaleme alınan *Critical Theory of Religion- A Feminist Analysis* (Minnieapolis, 1995) adındaki eserdir.

“Cins” ile “cinsiyet” arasındaki farkın bile belirgin olmadığı bir anlayıştan daha gelişmiş bir cinsiyet konusuna dönüşümü planlayanlar hiç şüphesiz antropologlardır¹⁴. Özellikle feminist antropologlar, bu konuyu küresel olması açısından modern bir sorun olarak görürlerken, farklılıklara olumlu yönde aşırı vurgusu ve tasvibiyle de postmodern bir mesele olarak anlarlar. Kültür antropologları Lisa Adkins ve Diana Leonard, çağdaş antropoloji verilerine dayanarak cinsiyete farklı modellerle yaklaşmaktadır; söz gelişi onların ileri sürdüğü bir yaklaşıma göre cinsiyet ve seks, *aynı/homolog* anlamdadır. Yani insanoğlu, kimlik açısından cinselliğine bağlıdır ve seks, bireyin anatomik bir kaderi gibi tecrübe edilen, onun kendi cinsiyeti yoluyla kendi cinselliğini yaşamasını sağlayan bir doğallıktır ve bu bağlamda ikisi de birdir. Bu bakış açısı aynı zamanda geleneksel Batı görüşüdür. Çağdaş sosyo-biyologlar ise parçalara ayırıcı/postmodern bir terim olarak “beyin seks” fikrini geliştirmişlerdir. Yani bedeni farklı olmakla beraber zihniyeti cinsel tercihini açıkça ortaya koyan görüştür. Bu yaklaşım için tercihli cinsiyetin sergilenmesi, seks kadar doğal olmalıdır. İkinci yaklaşım modeli, cinsiyet ile seks, *kıyaslanabilir yani analogik* bulur. Buna göre beşer kimliği sekse odaklanmıştır ve cinsiyet bilinci, bir grup içinde yaşanan tecrübelerle dayalı olarak belirlenmektedir. Söz gelişi, sosyalleşen bir kişinin, kadınların bulunduğu bir grup içinde kadın gibi yaşayabilmesi gibi. Burada cinsiyet seksi sembolize etmekte ve seks de buna karşılık cinsiyeti sembolize etmektedir. Üçüncü yaklaşım ise *seks ve cinsiyeti heterojen* görür. Bu yaklaşıma göre insan kimliği, kişinin ait olduğu seks sınıfından gelmekle birlikte ne seks ne de cinsiyet, bu model için doğal karşılanır. Aksine sosyal ve politik bilince dayalı mantık, seks ve cinsiyet arasındaki ilişkiyi belirleyen ve onu ayırt eden asıl unsurdur. Bundan dolayı cinsiyet, seks yapılandırır veya seksten önce gelir¹⁵.

¹⁴ Daniel Boyarin, a.g.m., 117.

¹⁵ Lisa Adkins, Diana Leonard, “Reconstructing French Feminism: Commodification, Materialism and Sex”, *Sex in Question*, ed. Diana Leonard-Lisa Adkins, London 1996, 17.

Feminist antropolojide “insanın” cinsiyeti, kimlik verici unsur olarak özellikle onun hayat imkanını, yeteneğini, sembolik temsili- ni, sosyal gücünü, kültürel otoritesini, beklentilerini, elbisesini veya fiziksel şiddete maruz kalıp kalmamasını, duygusal ifadesinin ma- hiyetini, cinsel arzularının keyfiyetini “anlamlandırır” ve “isimlen- dirir”. Bu açıdan sosyo-kültürel cinsiyet bilgileri, kişinin/insanın sosyal değerini ve dinî statüsünü de olumlu veya olumsuz etkileyebi- lir. Buna dayanarak genel antropolojinin bir konusu olabilen cin- siyet, öncelikli olarak feminist antropolojinin ana gündemine otur- muştur¹⁶.

Günümüz cinsiyete önem veren feminist antropolojide biyolo- jik seks, güçlü olarak vurgulanmaktadır. Bunun yanında tüm iyileş- tirmelere rağmen kültüre dayalı cinsiyet anlayışı, zayıf tabiatını korumaktadır. Bu anlayışa göre erkeğin üstünlüğü, kadının onun gerisinde kalışı, kaçınılmaz ve bir o kadar da doğal bir olgudur ve erkek lehine bozulan bu durum hem kozmik olarak belirlenen hem de ilahi açıdan düzenlenen bir kanun olmuştur. Heteroseksüel (kar- şı cinse duygusal ve cinsel ilgi duyma, kendi cinsine ilgi duymama) oluş, normatiftir. Bunun yanında kadın/erkek arasındaki fark, kadı- nın mahiyetine yeniden değer vermekle tamir edilebilir özelliktedir. Sonuçta kozmolojik erkek/dişi farklılığı, biyolojik bir farklılık vur- gusuyla desteklenir ve beşer hayatında temel ve belirleyici unsur haline dönüşür. Bunun yanında seks biyolojik bir form olarak doğal bir olgu olurken, dış etkenlerin tesirinde ve onlara bağlı gelişen cinsiyet ise kimi geleneklerde kültürel olarak algılanabilir¹⁷. Femi- nist antropolog Monique Wittig, cinsiyet ideolojisi diye ayrı bir ka- tegori açarak cinse dayalı işlevlerin ideolojik olarak bazen kültürler içinde maskelendiğini, erkek ve kadın arasındaki sosyal tezatlığın erkekler adına pozitif ayrımcılığa götürdüğünü, eril/dişil, er- kek/kadın gibi ayıraçların ise sürekli maddi ve ekonomik seviyede otoriteye hizmet için kullanıldığını iddia eder. Yine o, “doğal” bir

¹⁶ Randi R. Warne, “Gender”, *Guide to the Study of Religion*, 140-141.

¹⁷ Randi R., Warne, a.g.m., 146-148.

cins anlayışından ziyade baskı ve zulüm gören bir cins ile baskı yapan ve zulüm eden bir cinsin öne çıkarıldığını hatta böyle bir cinsi yaratanın da bu kötüye kullanımlar olduğunu ileri sürmektedir¹⁸.

Seküler ve (Hıristiyan) teolojik feminist modellerin etkili baskısıyla bilhassa 1980'lerden itibaren bazı kadın Dinler Tarihçiler tarafından, bilimsel Dinler Tarihi çalışmalarının erkek egemen bir bilim olduğu ve bu alana sürekli bir erkek maskesinin giydirildiği ileri sürülmüştür. Hatta onlara göre insanlık tarihi boyunca iktidar, temsil, bilgi ve bilimsel faaliyetler konusunda kadınlar aleyhine bir oransızlık göze çarpmaktadır. Nitekim 1980 sonrası Dinler Tarihi metodolojisinde feminist yaklaşımı öne çıkaran Dinler Tarihçiler arasında Rita M. Gross, Kari Elizabeth Borresen, Felicity Edwards, Ursula King, Kim Knott, Rosalind J. Hackett, Donate Pahnke, Morny Joy, Penelope Margaret Magee, Naomi Goldenberg, Marilyn F. Nefsky, Randi R. Warne, June O' Connor, Darlane Jushka, Rosalind Shaw, Carol Christ ve Erin White sayılabilir.

Çoğunlukla bu kadın araştırmacılar tarafından işlenen feminist çalışmalar, günümüzde pek çok yönden antropolojik bilimlere meydan okumakta ve din bilimlerindeki geleneksel ve yaygın görüş ve uygulamaları derinden sarsmaktadır. Bu yeni yaklaşım modeliyle Dinler Tarihçi "artık bir bayan" özne olarak nesnel çalışmalar yapmakta, Dinler Tarihi çalışmaları içinde "Kadın ve..." veya "...Kadın" gibi başlıklara sıkça rastlanmaktadır. Zira bu yaklaşıma göre kadın oluşu, ancak bir kadın doğru olarak anlayabilir ve araştırabilir. Feminist yöntem model olarak artık son yirmi yıl içinde Dinler Tarihi'nde bir kültür olmaya başlamış ve sayısız eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur¹⁹.

¹⁸ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, London 1992, 2.

¹⁹ Ursula King, "General Introduction", *Women in the World's Religions, Past and Present*, ed. Ursula King, New York 1987, VII; ayrıca Randi R. Warne, a.g.m., 152.

Feminist Dinler Tarihçiler, özellikle 1990 sonrasında ise artık genel metodoloji içinde farklı bir model olarak feminist yaklaşımı kavramsal açıdan ortaya koymaya giriştiler. Bilhassa Anglo- Saxon bölgelerde bulunan Dinler Tarihçilerin bu ülkelerindeki seküler feminist akımlar veya feminist teoloğların görüşlerinden etkilenmekte ve cinsiyet konusunda önemli bilimsel toplantılar da düzenlemektedir. Söz gelişi Uluslar arası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin 3- 8 Eylül 1990 tarihlerinde Roma'da yaptığı XVI. Genel Kongresi sırasında *Din ve Cinsiyet* konulu bir panel organize edilmiş ve konu yaklaşık on dokuz kadın Dinler Tarihçi tarafından etraflıca tartışılmıştı. Bu panelde sunulan tebliğler daha sonra Religion & Gender (1995) adıyla İngiliz Dinler Tarihi Derneği Başkanı Ursula King tarafından kitaplaştırılmıştır.

Bunun yanında 1997 yılında Finlandiya, Turku'da yapılan bölgesel IAHR toplantısında "Dinlere Metodolojik Yaklaşımlar" adını taşıyan sempozyumda²⁰ ev sahibi olarak fenomenolog Lauri Honko, giriş mahiyetinde tebliğinde Dinler Tarihi metodolojisinde son dönemlerde hakim olan iki önemli değişime ışık tutmuştur; 1. Analitik ve kognitif bağlamda din tanımlarındaki yeni gelişmeler. 2. Dinler Tarihi'nde ortaya çıkan feminist (cinsiyetle) ilgili temel yaklaşımlar. Bu gelişmelere ilave olarak yine IAHR'nin 1995 tarihli Mexico City XVII. Genel Kongresi ile 2000 yılı Durban XVIII. Genel Kongresi, feminist metodoloji kategorisi altında özel bilimsel toplantılara ev sahipliği yapmıştır²¹. Yine günümüzde feminist yaklaşım adına en önemli gelişmelerden biri de Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR)'nin, Mart 2005'de yapılan XIX. Tokyo Genel Kongresi'nde Amerikan feminist Dinler Tarihçi Rosalind I. J. Hackett'in başkanlığa seçilmesi olmuştur. Hackett, özellikle Afrika dinleri bağlamında kadın dindarlar konusuna eğilen ve feminist modeli hararetle savu-

²⁰ Bu sempozyum daha sonra kitaplaştırılmıştır; *Approaching Religion Part I: Based on Paper Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religion Held at Ab, Finland, on the 4 th-7 th August 1997*, ed. Tore Ahlback, Abo 1999.

²¹ Mustafa Alıcı, "Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı", *Milel ve Nihal*, 2 (1), 60-62.

nan bir Dinler Tarihçidir. Zaten disiplin içinde gittikçe etkin olmaya başlayan cinsiyet konularında deneysel açıdan delilli, daha dengeli ve daha diyaloga uygun bir metot takip edilmek istenmektedir. Bu amaca uygun olarak yayınlanmakta olan en önemli akademik dergi, 1985’de kurulan *Journal of Feminist Studies in Religion* adını taşır.

A. Dinler Tarihi’nde ve Dinlerde Erkek Egemenliğe (Androcentrism) Karşı Durmak: Hermenö-Feminist İtirazlar

Feminist yaklaşım, öncelikle Dinler Tarihi disiplin içindeki geleneksel metodolojileri, kendi kavramsal bağlamı içinde bilimsel olarak tenkit etmektedir. Buna göre Dinler Tarihi, akademik çalışmalarında daima dindar olarak erkeğin ne yaptığını anlatan, insanda erkek cinsini öne çıkaran ve önce onu anlatmak isteyen katı bir söyleme sahip olmuştur. Yine araştırma konusu gelenekler içinde erkeğin yaptığı şeyler, genelleştirilmekte, kadının yaptıkları ise sorunlu konular olarak görülmektedir. Bunun yanında erkeğin din içinde yaptıkları sadece ciddi işler olmakla kalmayıp entelektüel açıdan araştırılma ve tahlile layık fenomenler olarak “değerli” ve bir o kadar da “tüm insanlığı temsil etme” hakkına sahip bulunmuştur veya bulunmaktadır.

Katherine Young, dinî araştırmalardaki çağdaş feminizmin dinlerdeki iki eğilimi bertaraf etmek için mücadele ettiğini savunur; 1. Dinlerdeki başta kurum ve inançlar olmak üzere çeşitli fenomenler üzerindeki erkek egemenliği(androcentric). 2. Erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dair meşruluk veren kuralların sorgulanması (sexizm). Buradan hareketle Young’a göre dinle araştırmalarda Aşkın(lık) ve kutsallık, sürekli eril cinsle ifade edilmiş ve kadın ve kadınlık, kurtuluş açısından baskın erkek yapılarla şekillendirilmeye mahkum kılınmıştır²². Ursula King ise onu destekleyici mahiyette, erkek Dinler Tarihçilerin, kendi görüşlerini erkek cinsiyeti merkezli faraziyelere dayandırırken hem veri toplama ve model inşa

etmede hem de temel teoriler ikame ederken bir takım ciddi sıkıntılar doğurduklarını ileri sürmektedir²³.

Chicago Üniversitesi Dinler Tarihçilerinden ve Mircea Eliade'nin önde gelen talebelerinden olan Rita M. Gross'a kadınlarla ilgili feminist araştırmalarının asıl meydan okuması, bir tür etnik merkezlik anlamına da gelebilen erkek egemenliğine yönelik şiddetli tenkitlerdir. Gross, Dinler Tarihi metodolojisine hakim erkek egemen (andro-centrism) yaklaşımın üç önemli karakteristiğinden bahseder: 1. Araştırmalarda erkek olmak ve onun unsurlarını öne çıkarmak, "daimi" ve "sıradan" hatta "normatif" bir şey kabul edilmekte ve "erkek oluş" ile "insan olmak" arasındaki keskin farklılığın bilincine varmak ise sürekli olarak örtbas edilmekte, dahası dinlerdeki kadın oluş veya feminal unsurlar, her zaman söz konusu erkek norma nispeten sanki "olağanüstüymüş" gibi yansıtılmaktadır. 2. Bu karakteristik yön, aslında birinci karakteristiğe bağlı gelişmekte ve eğer erkek norm ile insan olma normu özdeş görülüyorsa bu durumda erkeklere özgü düşünme, dil ve araştırma alışkanlıkları daima antropolojik açıdan yeterince gelişmiş olarak algılanacaktır. Bir başka deyişle Dinler Tarihi içinde kullanılan bilimsel dil, erkek egemen unsurlarla donanmış bir dil olacak ve neticede farklı zaman dilimleri ve mekânlardaki dinlerle yapılan araştırmalarda erkeklerin hayatları ve düşünceleri ön plana çıkarılacaktır. Öyle ki bazı önde gelen Dinler Tarihi kitapları için kadınların dindar hayatları ya kısa bölümler halindedir veya kitabın sonlarında kendine yer bulmaktadır. Böylece kadınlarla ilgili tam bilgi aktarımına duyulan ihtiyaç basit bir dille yeterince algılanamamakta cins isim olarak erkek olmak aynı zamanda kadın olmayı da kapsamakta ve homo religiosus aynı zamanda femina religiosa kavramını içine almaktadır. 3. Belki de erkek egemen araştırmaların en problematik yönü, tüm kültürlerde erkek ile kadının birbirinden farklı görülmesi sebe-

²³ Ursula King, *Is there a Future for Religious Studies as We know it? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges*, *Journal of the American Academy of Religion*, (June 2002), vol. 70, No. 2, 372-376.

biyle cinsiyet olarak erkek unsurunun tam olarak dişi unsuru kapsamından doğan sorundur. Cins isim olarak erkek unsuru, cinsiyet rollerinin açık veya kapalı olarak bulunmadığı nötr dinî kültürel ortamlarda kesinlikle barınmaz. Bu durumda erkek egemen araştırmacı kendi bakış açısıyla kadınlarla ilgili olayları çözümlemeye yeltenecektir. Bunun neticesinde erkekler, dinlerdeki asli unsurlar olarak aynı zamanda dinlerdeki fenomenlere gerçek anlam veren "isim babaları" işlevi görürlerken dişi unsurlar ve kadın dindarlar, sadece erkeklere bağlı olarak araştırma konusu olacak ve yine sadece erkekler araştırıldığı süre içinde tezahür edeceklerdir²⁴.

Nitekim başlıca kadın Dinler Tarihçilerine göre disiplinin tarihi boyunca sağlanan veya incelenen verilerde başta ilkel dinler olmak üzere genel olarak dinlerde erkekler, kutsal sayılırken kadınlar ya profan yahut dinen kirli sayılmış dahası, dinî hayatlarına gereken önem verilmemiştir²⁵.

Çağdaş Alman Kadın Dinler Tarihçi Edith Franke, Dinler Tarihi'nde geleneksel tasvirici ve nesnelci yaklaşımın sağlanmasında tarafsız kalmayı öne çıkarmak için feminist modele duyulan ihtiyaca vurgu yapar. O, Dinler Tarihi'nin, her hangi bir dinin hakikat iddiasını veya teolojik değerini merkeze almadığını aksine hem eril hem de dişi fenomenlere karşı mutlak ve maksimum nötr kalışı sağlayarak olaylarını anlamaya çalışması gerektiğini açıklar²⁶.

Avustralyalı Dinler Tarihçi Erin White, bir adım ileri giderek çağdaş din fenomenolojisinin etkilendiği önemli bir isim olan Paul Ricoeur'un, din dili, sembolleri ve inançları konusunda görünürde fenomenleri "cinsiyetsiz" olarak işlemesine rağmen aslında tamamen erkek egemen bir cinsiyet anlayışı dayattığını ileri sürmektedir. White, fenomenlerin eril ve dişi oluşlarının, tüm sembol, metin ve

²⁴ Rita M. Gross, "Studying Women And Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later" *Today's Woman in World Religions*, ed. Arwin Sharma, 330-333.

²⁵ Rita M. Gross, "Tribal Religions: Aboriginal Australia", *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma, Albany 1987, 41-42.

²⁶ http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm (10/10/2005)

onların yorumlarına yayılması ve yeniden kurgulanması gerektiğini belirtir. Böyle olunca cinsiyeti, hermenötik açıdan sağlıklı şekilde değerlendirebilen bir fenomenoloji, cinsiyeti önemli bir sembol olarak görürken Dinler Tarihi ise, cinsiyet kavramını iki uçtan kurtarıp “dindar insanlığın sembollerinden biri olmak üzere” merkeze çekecektir²⁷.

Constance H. Buchanan, Eliade’nin editörü olduğu ansiklopediye yazdığı makalede, dinle ilgilenen kadın araştırmacıların, hem geleneksel Dinler Tarihi’nin konuya eğilimini tenkit ettiklerini hem de fenomenlerin cinsiyet bağlamında “yeniden inşası” için çaba gösterdiklerini belirtir. Ona göre Dinler Tarihçilerine yönelik feminist tenkitler, aslında farklı dinlerde bulunan kadınlarla ilgili antropolojik faraziyelerin bir tür toplamıdır ve insanlığın dinî tarihi boyunca kadınların dindeki seslerini, tecrübelerini ve dine yaptığı katkıları yeniden öne çıkarmayı, üzerindeki örtüleri kaldırmayı ve doğru bir şekilde yeniden yorumlamayı amaçlar. Böylece Buchanan, bu makalesinde açık bir dille feminist fenomenolojik yaklaşımlardan bahsetmekte ve cinsiyete bağlı fenomen incelenmesini ortaya koymaktadır²⁸.

Feminist metot, eleştirel açıdan, Dinler Tarihi’nin kendi tarihi boyunca elde ettiği kazanım veya yaklaşım metotlarına karşı hermenötik bir şüphe duymak ister. Nitekim Ursula King’e göre Dinler Tarihi metodolojisinin geleneksel olarak mukayeseli, tarihsel ve fenomenolojik modellerden yola çıkarak erkek egemen unsurlardan oluştuğunu kendi anahtar terimlerini de bu zihniyete göre şekillendirdiğini²⁹ ancak artık günümüzde özellikle Kuzey Amerikalı Dinler Tarihi anlayışının, bu egemenliğe son vermek üzere feminist yaklaşımı besleyip büyüttüğünü belirtir. Ona göre geleneksel

²⁷ Erin White, “ Religion and the Hermeneutics of Gender: An Examination of the Work of Paul Ricoeur”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 77-95.

²⁸ Constance H. Buchanan, “Women’s Studies”, *Encyclopedia of Religion*, ed Mircea Eliade, New York- London, 1987, Vol. XV, 433-440.

²⁹ Ursula King, “ Introduction: Gender and the Study of Religion”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 22.

Dinler Tarihi'nin ajandasını oluşturan, makaleler, monograflar, referans kitapları ve ders kitapları, sürekli olarak kadınları marjinal kılıcı veya onları görünmez kılıp göz ardı edici yazılarla doludur. Öyle ki tek bir cümleyle söylemek gerekirse King'e göre *disiplinin tarihi kadın cinsinin atlandığı bir söylemle örülmüştür*. Söz gelişi geleneksel Dinler Tarihi'nin antolojisini yazanlar, Hannah Adams, Lydia Maria Child, Carolyn H. Dall, Annie E. Cheney, Mrs Rhys Davids, Sinclair Stevenson, Eliza R. Sutherland, Ann Arbor ve Alice C. Fletcher gibi geçmişteki kadın Dinler Tarihçileri "unutmuştur"³⁰.

Ursula King, Eliade'nin editörü olduğu Encyclopedia of Religion adlı hacimli ansiklopedideki cinsiyetle ilgili makaleleri erkek egemen olmakla ve yaklaşık 15 senelik feminist çalışmaları görmezlikten gelmekle suçlamaktadır. Hatta ona göre erkek egemenliğe dair madde (Androcentrism) "Hıristiyanlık'ta Kadınlar" (Women in Christianity) adlı madde başlığının altında ele alınmış ve Dinler Tarihi meselesi olarak görülmemiştir. Yine bu ansiklopedinin diziminde, cins ve cinsiyete dair hiç bir başlık verilmemiş, üstelik yazarlar listesinde gözükmesine rağmen Rita M. Gross'un ana erkillik ve ana erkillik konusunu işlediği maddesi (Matriarchy and patriarchy) daha sonra ansiklopediden çıkarılmıştır. Hatta cinsiyetle ilgili gözükken dişil kutsallıkla ilgili madde (Feminine sacrality) günümüz feminist tartışmalara hiç yer vermemiştir³¹.

Buna ek olarak Ursula King, söz konusu ansiklopedinin "Ön-söz" yazarı Kitagawa'nın birinci cildin XV. Sayfasında "bu eserin tüm insanlığın dinî tecrübelerini kuşatacağı" şeklindeki vaadine rağmen, durumun hiç böyle olmadığını zira bu ansiklopedide sürekli olarak kadınların ve onların tecrübelerinin dışlandığını açık bir dille belirtir³².

³⁰ Ursula King, "A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 219-222.

³¹ King, a.g.m., 235-236.

³² King, a.g.m., 238.

King'in iddialarını kısmen sürdüren feminist Dinler Tarihiçi Carol P. Christ, başta Eliade olmak üzere bazı önde gelen Dinler Tarihçilerin metodolojilerini eleştirmektedir. O, Dinler Tarihi için artık tam bir dönüşümün gerekli olduğunu belirtir ve geçmişteki tüm verilerin, araştırmaların, metodolojik tartışma ve temel kategorilerin tek yanlı erkek egemenliğinden kurtarılıp insani kalıplara göre yeniden ele alınmasını şart koşar. Daha özel bir eleştiriyle Christ, gerek "homo religiosus" anlayışını gerekse kendi yeni insanlık projesini anlatırken Eliade'nin, sadece erkek cinsini kapsayan bir alem görüşü tasvir ettiğini, ayrıca hem kullandığı dışlayıcı metaforik dil hem de özgün fenomenolojik teorilerinde cinsiyetle ilgili konulara "tamamen kör" kaldığını belirtir³³.

Feminist Dinler Tarihiçi Dale Spender ise erkek egemen akademik çalışmaları eleştirdiği makalesinde, Dinler Tarihi'nin temel meselelerinden daha marjinal unsurlarına kadar her konunun feminist bakış açısıyla ele alınıp -mümkün olanların-merkeze doğru kaydırılmasının zamanının artık geldiğini belirtir. Ona göre geçmişte ve günümüzde akademik çalışma ve yayın dünyasının kapılarını erkekler tutmuş olsa da, kadınlar araştırmacılar bilgi üretimi konusunda kendi yörüngelerini belirlemelidirler³⁴.

Sonuçta diyebiliriz ki feminist araştırmacılar, Dinler Tarihi'nin tarih yazım anlayışını, metodolojik ve kavramsal araçlarını sorgulamakta ve feminist kavramları marjinal hale dönüştürmesini veya onları yok saymasını şiddetle eleştirmektedirler.

B. Dinler Tarihi'nde Teoloji ve Femina Religiosa: Feminist Yaklaşımın Kavramsal Açılımları

Aristo'nun kadın mitini, "erkek ruhunun gerçek formunu verdiği şekilsiz madde" olarak görmesinden uzun zaman geçmiştir³⁵. Dinler

³³ Carol P. Christ, " Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1991 (5/1), 75-94.

³⁴ Dale Spender, "The Gatekeepers: a Feminist Critique of Academic Publishing", *Doing Feminist Research*, ed. H. Roberts, London 1981, 186-195.

³⁵ Daniel Boyarin, a.g.m., 117.

Tarihi'ndeki feminist yaklaşım³⁶, özgün feminist terminolojileri kullanarak feminizm ve din ilişkisini, cinsiyete dayalı meseleleri, kadın dindar sorunlarını ve ilaheler, kadın din önderleri gibi dışıl fenomenleri, tarihsel etkileşim ve fenomenolojik tezahürler bağlamında değerlendirmektedir³⁷. Bu yaklaşım, aynı zamanda fazla çalışmanın bulunmadığı dinlerdeki kadın antropolojisi üzerinde araştırmalar yapmaktadır³⁸. Bu yüzden Dinler Tarihi metodolojisinde yeni bir yaklaşım olarak görülen feminist model, akademik anlamda sosyo-politik bir bakış açısı veya ideolojik değil öncelikli olarak kadın araştırmacılar tarafından tüm insanlığa yönelik bir sosyal vizyon sunar. Yine bu yaklaşım, Dinler Tarihi disiplini içinde antropolojik değerdeki fenomenlerin her birinde anahtar terimler olarak cinsiyet, cins, cinsellik bağlamında "kadın" veya "dişi oluşu" öne çıkarmakta böylelikle cinsiyete dair konuları, dinî geleneklerdeki sembolleşmesini, rollerin kurumsallaşmasını ve kadınların inanç sistemlerdeki kişisel, sosyal ve kültürel şartlarını konu edinir.

Böylelikle bu yaklaşım özgün konuları olarak dinlerde teolojiden çok teoloji'yi (yani ilahelerle ilgili dogmatik öğretileri) ve homo religiosa (dindar insan/erkek) yerine *femine religiosa*'yı (yani cinsiyet felsefesini esas alan, kadın dindarlar başta olmak üzere dindeki tüm dişi fenomenleri) ön plana çıkarıp araştıracaktır.

Çağdaş Dinler Tarihi'nde cinsiyet kategorisi³⁹ ile ilgili ilk ciddi çalışma, doktora tezi olarak Rita M. Gross tarafından Mircea Eliade

³⁶ Feminist yaklaşımın, Dinler Tarihi'ne ait yeni ve özgün bir metodolojik model olduğu konusunda Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, New York 1996, 31; Ursula King, Introduction: Gender and the Study of Religion", 18; Constance H. Buchanan, "Women's Studies", *Encyclopedia of Religion*, ed Mircea Eliade, New York- London, 1987, Vol. XV, 433.

³⁷ Katherine K. Young, " Having Your Cake and Eating It Too: Feminism and Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, sy. 67/1 (March 1999), 167.

³⁸ Katherine K. Young, " Introduction", *Today's Woman in World Religions*, 1.

³⁹ Dinler Tarihi metodolojisinde bir kategori olarak cinsiyetle ilgili tartışmalar için Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *Dinler Tarihi'nde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İstanbul 25-26 Haziran 2004)*, (Basılmamış Tebliğ Metni), 38.

(Ö. 1986)'nin danışmanlığında 1975 yılında yapılmıştır⁴⁰ Yine Dinler Tarihi metodolojisi bağlamında kadının dindeki yerinin yeniden değerlendirildiği, zaman zaman tenkit edilip yeniden tanımlandığı ilk makaleyi de Gross kaleme almıştır⁴¹. Bu bilimsel yönüyle Gross, çağdaş Dinler Tarihçileri tarafından feminist yaklaşımın öncülerinden sayılmaktadır⁴².

Sonraki çalışmalarında dişil fenomenlerin anlaşılmasına gayret eden Gross, din ve dinlerle ilgili çalışmalarda tarafsızlık üzerindeki bir toleransı başlama noktası alır. Bu tarafsızlık ona göre, cinsiyete dayalı şovenizmden kaçınmayı sağlayacaktır. Aynı zamanda fenomenolojik empatiyi körükleyecek olan bu tavır, dinin verilerinin gerçek anlamlarını belirlemede ve onu nesnel dünyada gördüğü gibi anlamada etkili olacaktır⁴³.

Rita M. Gross aynı zamanda erkek egemen metodoloji yerine iki cinse aynı derecede vurgu yapan (bi-sexed) bir metodolojik model önermektedir. Bu yaklaşım modeli ona göre "de facto bir durum düzeltici" özellikle olup eleştiriden ziyade bir bilim adamının gerçek tarafsızlığını kendiliğinden (sui generis) bilinç altına yerleştirecek kapasitedir. Böylece erkekleri merkeze (androgynism) veya kadınları uçlara yerleştiren (liberal feminism) bir anlayıştan, insanlığın hem "dişiliğine" hem de "erkek oluşuna" eşit derecede vurgu yapan bir anlayışa (androgynous) dönüşüm meydana gelecektir. Bu tavır, bir cümleyle söylersek, baskın tek cins modeli yerine iki cinsli modeli esas alacaktır. Ona göre bu modelin en önemli yönü, insanlığı cinsiyetsizmiş gibi incelemek yerine her iki cinsi de bilinçli olarak eşitlik içinde kabul etmesi ve insan derken cinsine vurgu yap-

⁴⁰ Rita M. Gross, *Exclusion and Participation: The Role of Women in Australian Aboriginal Religion- doctoral dissertation*, (University of Chicago, 1975.)

⁴¹ Rita M. Gross, "Methodological Remarks on the Study of Women in Religion: review, criticism and redefinition", *Women and Religion*, ed. J. Plaskow- J. A. Romero, Missoula 1975, 153-165.

⁴² Katherine K. Young, "Having Your Cake and Eating It Too: Feminism and Religion", 167.

⁴³ Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, 6-16.

rak ele almasıdır. Gross için böyle bir yaklaşımla artık sadece erkek dindarları kapsadığı ima edilen “şu din mensupları şöyle yapmaktadırlar” ifadesi yerine, “falan dinî toplumda erkekler şöyle yapmaktadırlar veya kadınlar böyle yapmaktadırlar” şeklinde belirleyici bir ayırım olabilecektir. Yine “kadınlar, erkeklere şunu düşündürmektedirler” gibi eşit seviyedeki cümle kalıpları ortaya çıkacak veya kutsal metinlerdeki cins hitaplarının antropolojik değeri artacaktır. Böylece her iki cins de eşit bir antropolojik yaklaşımla ele alınacak ve hiçbir cins, ne üstünlük ne de insanlık dışı muamele görecektir⁴⁴.

Gross, bu açılımlar vasıtasıyla feminist metodolojinin her şeyi ve herkesi tam olarak anlamasını kolaylaştıracağını belirtir. Bunun için Dinler Tarihi, bilmelidir ki dinlerdeki dünya görüşleri bir diğerrinden farklı ama üstünlük içinde değillerdir. Feminizm bir dünya görüşü olup şüphesiz kendisi açısından üstünlük iddiasında bulunabilecek dolayısıyla diğer yaklaşımlardan daha iyi olduğunu ileri sürebilecektir. Ona göre burada objektif fenomenolojik tasvir öne çıkar⁴⁵.

Dinler Tarihi disiplinde feminist yaklaşımın epistemolojik açıdan önemine vurgu yapan California Üniversitesi’nden Amerikan Dinler Tarihçi June O’Connor, bu yaparken geniş bir felsefe, antropoloji, psikoloji, teoloji ve bilhassa Dinler Tarihi bilgisine ihtiyaç duyulduğunun altını çizer ve dinle ilgili bilgimizin ve o bilgiye nasıl ulaştığımızın feminist bakış açısıyla tenkit edilmesini savunur. O’Connor’a göre kadınlarla ilgili araştırmalar, sadece dinle ilgili bildiklerimizi değil onu nasıl yaşayacağımızı da değiştirecek güce ve öneme sahiptirler. Ona göre feminist gündemin Dinler Tarihi’ne vereceği dinamizm bu kadarla kalmaz. O aynı zamanda dinlerdeki kök metaforları, anahtar kavramları ve temel dinî metinleri araştır-

⁴⁴ Rita M. Gross, “Studying Women And Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later” *Today’s Woman in World Religions*, ed. Arwin Sharma, Albany 1987, 333-335.

⁴⁵ Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, 8.

mada da bakış açılarımızı keskinleştirip duyarlılığımızı artıracak epistemolojik kazanımlar sağlayacaktır. Bu cinsiyet duyarlılığı, sadece kadın bilim adamları değil erkek bilimadamları da kapsamalıdır⁴⁶.

O'Connor, feminist modelin felsefi alt yapısına kültürlerarası ve disiplinlerarası ilişkiler bağlamında kadın üzerine yapılan araştırmalarının mahiyetini ele aldığı çalışmalarıyla da önemli katkılar sunmaktadır. O, öncelikle kadın ve dinler konusundaki sorunları ve araştırmaları üç Y ile gruplandırır; dinî malzemeleri ve gelenekleri "yeniden okumak", "yeniden algılamak" ve "yeniden inşa etmek". O "yeniden okumak" derken geleneklerde kadınların var oluşlarına, yokluklarına, kadınların sözlerine, kadınların sessizliğine, kadınların inkar ediliş ve kabul edilişlerine dikkat eden bir bakış açısını kasteder. "Yeniden algılamak" derken ise geleneklerde kaybedilmiş kadın imajlarını tamir etmek görüntülere rotüş yapmayı ifade eder ve buna "kadının gerçek mirasına yeniden sahip çıkmak" anlamı da verir. Son olarak O'Connor, "yeniden inşa etmek" demekle ise bu disipline yüklediği iki önemli görevi kasteder; 1. Yeni bilgilere ve tarihsel tahayyüllere dayalı olarak geçmişi yeniden kurgulamak. 2. Kadınlı ilgili düşünceleri bakış açılarını, anlayışları ve değerlendirmeleri kolaylaştıracak yeni araçlara sahip olmak⁴⁷.

Feminist yaklaşımda hermenötik şüpheciliği öne çıkaran İngiliz Dinler Tarihi Derneği Başkanı Ursula King'e göre bu felsefi şüphecilikle, disipline kaynak, anahtar terim ve hali hazırdaki metodlarının hatta femonenlerin yapılarının, yerlerinden sökülmesi, yeniden yapılandırılması ve disiplinin anahtar terimlerinin yeniden tanımlanması mümkün olacaktır⁴⁸.

⁴⁶ June O'Connor, "The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 45-58.

⁴⁷ June O'Connor, "Rereading, Reconceiving, and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion", *Women's Studies*, 17 (1986), 101-123.

⁴⁸ Ursula King "Introduction: Gender and the Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 22.

Bu bağlamda Dinler Tarihi'ndeki feminist yaklaşımı, öncelikle dinlerdeki kadın yazarlara ilgi duyan, kadınlar tarafından tecrübe edilen, meydana getirilen veya tasvir edilen din fenomenlerini bilhassa kadın bakışıyla değerlendiren ve tenkit eden (gynocritical) bir metot olarak gören King⁴⁹, bu yöntemle cinsiyete bağlı meselelerin, birçok ülkenin uluslararası siyasetine, sosyal, ekonomik ve akademik gündemine oturmak üzere olduğunu ve bilimsel soruşturma konuları arasına girdiğini belirtir. Buna rağmen o, konunun Dinler Tarihi içindeki epistemolojik ve disiplinler çalışmalarda yeterince vurgulanmadığını iddia eder. Ona göre cinsiyet çalışmaları, kadın erkek tüm bilim adamlarının sorunu olup bu sorunlara eğilen feminist araştırmalar, geleneksel metodolojiye ve disiplinin temel sınırlarına meydan okuyacak güçtedir. Bunun için metot konusunda yeni bir gelişim ve dönüşüm şarttır. Pek çok din dışı imge ve semboller bakımından çok zengin olduğundan feminist yaklaşım, yeni bir akademik metot olarak yenilenmiş hermenötik okumalarla ve zengin bir kültürel vizyon sağlayan ve cinsiyete özel vurgu yapan bir bakışla dinlere yaklaşır⁵⁰.

Bilhassa King'in Dinler Tarihçiler için önemli bulduğu bir metodolojik konu da dinî metinlere yönelik hermenötik tenkitlerin sağlıklı olarak yapılmasıdır. Bu tenkitler, ona göre erkek egemen dinî metinleri adeta sorgulamakta böylece metnin dogmatik kafesi içindeki durumuna meydan okumaktadır. Ona göre dinî metinler için feminist yaklaşımı öne çıkaran bir hermenötik mutlaka inşa edilmelidir. Bu yorumlama biçimi, sadece kadınların daha fazla özgürleşmesini (söz gelişi, daha fazla din içinde "mevcut", "daha fazla görünürde" ve "daha fazla doğru olarak tanımlanabilmesi gibi") sağlamayacak aynı zamanda metnin dar kalıplardan çıkarılıp gerçek anlamına kavuşmasını da ortaya koyacaktır. Sonuç olarak Ursula King, feminist metodolojik yöntemi, geleneksel kaynaklara

⁴⁹ Ursula King, a.g.m., 22.

⁵⁰ Ursula King, Is there a Future for Religious Studies as We know it? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, (June 2002), vol. 70, No. 2, 372-375.

ve metotlara karşı hermenötik bir şüphe ile yaklaşan, Dinler Tarihi disinlininin anahtar unsurlarını tenkitsel bir bozma ve yeniden kurma olarak ıslah etmeye çalışan ve onu kadın bakış açısıyla dönüştürmeye çalışan bir metot olarak görmektedir.

Ursula King, Dinler Tarihi metodolojisinde feminist alanın yükleneceği araştırma işlevini de listelemektedir; Buna göre birincisi feminist yaklaşım kadınların dinî kurum ve geleneklerdeki rolünü ve dinî statüsünü araştırmayı merkeze alır. İkincisi feminist yaklaşım, kadınların dinî dil, dinî düşünce içindeki temsil güç ve otoritelerine vurgu yapar ve kadınlarla ilgili sembolik temsillerin, kadınların sosyal rolleri, gündelik hayatları üzerindeki etkisini araştırır. Üçüncüsü bu yaklaşım kadınların dinî tecrübelerini tasvir eder ve onları gerektiğinde erkeklerin tecrübeleriyle kıyaslayabilir ve kadınların dinî hayat kalıplarını tam olarak betimlemeye çabalar⁵¹.

Bir diğer kadın din bilimcisi Anna E. Carr, kadın araştırmaları ve dinî bilimler konusunda yazdığı makalesinde dinde dışı unsurlarla ilgili araştırmalarının kesinlikle feminist bakış açısına ihtiyaç duyduğunu ama akademik müfredat hazırlanırken kadınlarla ilgili bilimsel verilerin tecrit edilmemesi gerektiğini savunur. Carr'a göre feminist yaklaşımda artık erkek egemenliğini kırma ve cinsiyet konularının yeniden inşa etme safhalarının geçildiğini şimdi sıranın geniş bir çatı içinde her iki cinsi de kucaklayacak bir cinsiyet kategorisinin inşasına geldiğini belirtir. Ona göre araştırmalarda oluşturulacak "cinsiyet" kavramı, kadınların dinle ilgili tecrübelerinin tüm insanlık tarihi boyunca erkeklerinkiyle olan derin ilişkisini de ihmal etmemelidir. Böylece insanlık bir bütün olarak incelenecektir. Özellikle dinlerle ilgili çalışmalarda bu bütünlük mutlaka sağlanmalıdır. Ona göre kadınlar din içinde ne yaparlar? Ne düşünürler? Sembollere, yapılara, yaratıcı işaretlere tepkileri nelerdir? Cinsellik dinlerde nasıl görülür? Aile ve cemiyet ilişkisi geleneklerde, dinî

⁵¹ Ursula King: "Religion and Gender". *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinde.*, ed. Ursula King, Edinburgh 1990, 275-286.

gruplar veya sınıflar içinde nasıl algılanır? Gibi sorular bu bakış açısında önem kazanırlar⁵².

Feminist yaklaşım aynı zamanda dişi ilahlar konusunda ciddi önermelerde bulunur. Çağdaş Dinler Tarihçi Carol Christ, dişi ilahlarla ilgili disiplinde hakim yanlış imajlarının düzeltilmesinin altını çizer. Ona göre dinlerdeki ilahelerin üç temel yönü bulunmaktadır; 1. İlahe, dişi bir ilahi varlık olarak, ibadet esnasında yakarılan ve varlığına inanılan tanrısal güçtür. 2. İlahe; hayatın, ölümün ve yenisinden doğuşun tabiatta ve kültürlerde, kişisel ve sosyal hayat içinde mevcut olan sembolüdür. 3. İlahe, dişi kuvvetin meşruluğu ve güzelliğini teyit eden, kadınların özgürlüğü için kadın bilinçlerden sürekli meydana gelen ilahi kudrettir⁵³.

Bunun yanında disiplinin temel cinsiyet konuları, feminist akım içindeki bilim adamlarının artan ilgi odaklarından biridir. Ancak çağdaş bayan Dinler Tarihçiler, feminist yaklaşımlarla Dinler Tarihi disiplini içinde cinsiyet konusunda eleştirel çalışmalar yapmalarına rağmen marjinal kaldıklarının bilincindedirler. Gene de mahalli ve kültürel anlamda cinsiyet kavramına yönelik araştırmalar, artık erkek Dinler Tarihçileri'nin de ilgisi çekmektedir. Zira bu zengin bilimsel yaklaşım, kadınlar ve dinî gelenekler konusunda çok önemli sorulara da sahiptir. Söz gelişi, kadının manevi arayışı nasıl tecrübe edilir ve araştırılır? Kadınlar, kutsal veya ilahi varlıkla nasıl ilişki tecrübe ederler? Kadınlar hangi dinî rollere veya ritüellere girer veya onlardan dışlanırlar? Onlar kutsalı nasıl telaffuz edip on tasvir ederler? Kadınlar ne tür bir din fenomeni, dinî hayat veya cemiyet oluşturmuşlardır? Kadınlar ne tür bir dinî otoriteye veya güce sahip olmuşlardır? Kadınlar dinî geleneklerin içinde ne tür dinî ve teolojik bilgiler yaratıp aktarabilmişlerdir? Yine ilahi varlı-

⁵² Anne E Carr., "The Scholarship of Gender: Women's Studies and Religious Studies", *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1990, 63-94.

⁵³ Carol P. Christ, "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections" *Christ and Plaskow, Womanspirit Rising*, 273-287.)

ğın hangi feminen yüzü dinlerde yansımıştır? Hangi dinlerde kadın, bir tür kötü ruh veya tabu hatta bunun tam tersi olarak kutsal kabul edilmiştir⁵⁴?

Feminist Dinler Tarihçilere göre fenomenoloji, feminist model için gerekli yapı taşları üretebilir. Söz gelişi Dinler Tarihçi İngiliz bayan Dinler Tarihçi Kim Knott, bir kadın olarak ampirik kadın araştırmalarına yönelmesinin gerekçesini öncelikle geleneksel fenomenolojik metodun feminist yaklaşım içinde değerlendirilmesi gerektiği savına dayandırmaktadır. Ona göre fenomenoloji kadın araştırmacıların imdadına yetişebilir. Mesela paranteze alma, empati gibi kanunlar, rölatif yargıların erkek egemenliğinden kurtarılması işinde yardımcı olabilir. Hatta bu metot, kadın aleyhtarı okumaların giderilmesinde titizlikle işletilebilir⁵⁵.

Feminist yaklaşım aynı zamanda kadınlar tarafından kutsalın tecrübe edilmiş türleri ile dış sembollerin kullanımı gibi konuları öne çıkarmaktadır. Çağdaş Dinler Tarihçi, Serenity Young, *Sacred Writings by and about Women* (Kadınlar tarafından Yazılan ve Kadınlarla ilgili Kutsal Metinler, 1993) adlı feminist antolojisinde ortaya koymuştur ki pek çok din, dışi imge ve sembollerle doludur. Dinlerdeki kutsal metinler, (söz gelişi, vahiy ürünü metinler, dinî kanunlar, yaratılış mitleri, hagiyoğrafyalar) sıklıkla araştırma konusu olurken, bu araştırmalarda kadın dindar tecrübeleri nadiren doğru olarak yansıtılabilmektedir. Young, bu eserinde dinlerde kadının hem kötülüğün hem de hikmetin kaynağı olarak yansıtıldığını bazen tek bir dinin iki tezadı birden bünyesinde barındırdığını aktarır. Ona göre dinlerde kadının şer oluşu, genel olarak kadının bedeni veya cinselliğiyle ilgili temalarda veya adet görmesiyle ilgili tabu-

⁵⁴ Ursula King, Introduction: Gender and the Study of Religion”, 17-18.

⁵⁵ Kim Knott, “Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion”, *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 204.

larda hatta cadılık veya ölüm ve uğursuzluk getiricilik gibi ona özgü vasıflarda ortaya çıkmaktadır⁵⁶.

Sonuçta bu metodolojik açılımlarında fenomenlerin toplanması, tasviri ve tahlili konusunda alternatif cinsiyet teorileri sunmakta, bilhassa dinî geleneklerdeki cinsiyet tartışmalarının daha güncel hale dönüştürüp Dinler Tarihi'nin metodolojik gündemine alınmasını istemektedir. Bir başka ifadeyle feminist yaklaşım, kadının din içindeki rollerini, mesela şamanlığını, büyücülüğünü, sağlık vericiliğini, rahibeliğini, mistik tabiatlı oluşunu da öne plana çıkarır. Yine bu yaklaşıma göre dinî geleneklerdeki inançlar ve eylemler cinsiyet bakış açısıyla da ele alınmalı ve yeniden yorumlanmalıdır. Bu şekil veriş, bilhassa bilimsel din çalışmalarıyla çok daha ciddi ve resmi bir atılımla yapılmalıdır. Hatta kadın Dinler Tarihçiler, çağdaş Dinler Tarihi'nin çok boyutlu metodolojik karakterinin sistematik açıdan cinsiyet konusunu sağlıklı bir şekilde kapsayabilecek bir çatıya sahip olması için çaba göstermektedirler.

C. Sorunlar ve Eleştiriler: Feminist Yaklaşım Problemleri

1. Bu yaklaşıma yöneltilebilecek en önemli eleştiri, onun öncelikli olarak Hıristiyan dünyasının yaşadığı teolojik sorunların etkisinde kalarak bu dünya içinde yaşadığı cinsiyet ve kadın sorunlarıyla ilgili problemleri, tarafsız, normatif olmayan antropolojik ve seküler kimlikteki insanlığın sorunlarını kendi konusu edinen Dinler Tarihi'ne taşıyarak ve bu bilimi cinsiyet merkezli yaparak sınırlandırmaktır.

2. Feminist yaklaşım, çağdaş metodolojik tartışmalara girmiş bir model olsa da hala pek çok bilim adamı tarafından özgün bir bakış açısı olarak görülmemektedir⁵⁷.

3. Bir çok erkek araştırmacı için feministlerin dinle ilgili gündemleri potansiyel olarak rahatsız edici boyuttadır. Kadınlar ve din ko-

⁵⁶ Geniş bilgi için Serenity Young, *Sacred Writings by and about Women- A Universal Anthology*, London 1993.

⁵⁷ Ursula King, "Introduction: Gender and the Study of Religion", 20-21.

nusundaki mevcut literatürde aslında kadınların yeni önerilerinin erkekleri etki altına bırakacağına dair ciddi bir kanıt yoktur. Pek çok batılı feminist, diğer üçüncü dünya feministlerine ideolojik destek sağlamakta ve kendi gündemlerini ve yaşadıkları sorunları onların yaşamasına fırsat vermeden bu ülkelere taşımaktadırlar⁵⁸.

4. Dışlamacı feminist düşünceye sadık kalan bu modelde, dinler aynı zamanda patriarkal dinler, feminal dinler şeklinde tasnife tabii tutulmaktadır ki bunlar fenomenlerden başlamak üzere yeni ayrımcılıkları beraberinde getirebilmektedir. Hatta çoğu kez feminist yaklaşım bir tür feminal ideolojiymiş gibi görülebilmekte ve tenkit edilmektedir.

5. Feminist yaklaşım, fazla kavram ve analitik tanımlamalara sahip olmayan bir bakış açısı olarak görülebildiğinden, dünya üzerindeki pek çok dinî sistemi ve onlara ait hayati fenomenleri, sadece tek bir cinsiyet kategorisi altında incelemek ve tüm antropolojik verileri dar kalıplı feminist kavramlar altında değerlendirmek, çoğu kez aşırı normatif kalmakla eşdeğerde görülebilmektedir. Çünkü din fenomenlerini yeniden ele toplamak, yeniden yorumlamak ve yeniden yapılandırmak disiplinin tarihini hiçe sayıp her şeye yeniden ve temelden başlamak kadar zordur. Bunun yerine feminist araştırmacılar, ihmal edilmiş konulara eğilip disiplini zenginleştirmeye çabalamalıdırlar⁵⁹.

6. Metodolojilerine cinsiyet kategorisini sokan Dinler Tarihçiler, zamanla kadın, dişi ilahlar veya dinlerde cinsiyet meseleleri konusuna ağırlık vermekte ve bu kez genel meseleler ihmal edilebilmektedir.

7. Bu modelin getireceği en önemli açılım, belki de insanı cinsiyetsiz görenlere karşı durarak “insan” derken cinsiyetine bilinçli olarak yaklaşmak ve cinsiyete vurgu yapan kutsal metinler başta olmak üzere kutsal metinleri bu bilgi altında yorumlayabilmektedir.

⁵⁸ Young, a.g.m., 28.

⁵⁹ Constance H. Buchanan, a.g.m., 439.

Feminist yaklaşıma verilecek metodolojik cevap, dinlerdeki erkek cinsini, erkek dindarları veya eril ilah veyahut eril teolojik söylemleri yeniden gündeme taşımak olmamalı aksine Dinler Tarihi, tüm insanlığın hizmetinde antropolojik bir disiplin olarak, en az kadınlara vurgu kadar erkeklere de vurgu yapmak zorundadır. Burada feminist yaklaşım sürekli eleştirmek yerine, bu eşit bilincin yerleşmesi için zihinleri dinamik tutmalıdır.

Sonuç

Dinler Tarihi'nde kadın ve cinsiyet konusunu öne çıkarmak üzere 1970'lerde temelleri atılan 1980'lerde ayrışmaya başlayıp 1990 sonrasında kendini ayrı bir kategori olarak disiplinin metodolojisi içinde iyice hissettiren feminist yaklaşım, öncelikle tarih boyunca cemiyetlerdeki dindar kadınların ve dinî dışı unsurun görünemezliğini, marjinal oluşunu veya ikincil plana düşüşün üstesinden gelmek niyetindedir. Bu yaklaşımı benimseyen Bayan Dinler Tarihçilere göre insanlık tarihi boyunca din alanında kadın ile erkek arasındaki dini tecrübeleri yansıtmama, bilgi aktarma ve onu kullanma konularında ciddi bir oransızlık bulunmaktadır. Yine onlara göre kadının bazen farklı ama en az erkek kadar önemsenmesi gereken bir dinî hayatı bulunmaktadır ve bu konudaki geleneksel ve genelleşmiş görüşler, yeterince gerçekleri yansıtmamaktadır. Bu yüzden Feminist Dinler Tarihçilere göre din ve cinsiyet konularının en doğru olarak işleneceği alan, şüphesiz Dinler Tarihi disiplindir ve böyle olması gerekir. Bu, hem konunun, bir dinin normatif değerlendirilmesi altına alınmamasını, hem de diğer din bilimlerindeki gibi soyut din kavramına sıkışmasını önleyecektir.

Bunun yanında feminist yaklaşım, dinlerdeki ana kavramların cinsiyete bağlı durumunu irdelerken aynı zamanda ilahla ilgili kavramlardaki dişilik/erillik unsurları araştırıp, dişiliğe ait olanların geçerliliğini öne çıkarmaktadır. Onun olumsuz tenkitleri genel olarak erkek egemen (andro-centric) sembollere meydan okuma şeklinde olup aynı zamanda erkek müellifler tarafından yazılan dinî

metinlerin yeniden ele alınmasını ve yorumlanmasını istemekte ve cinsiyete dair dinî fenomenlerin hermenötik bir şüpheyile açıklanmasını benimsemektedir. Bu yaklaşıma göre bu tavır sayesinde dindar kadınların daha rahat anlayabilmesi için çaba göstermek ve kutsal kitaplar ve gelenek içindeki mümtaz kadın şahısları öne çıkarmak kolaylaşacaktır.

Son olarak feminist yaklaşım, cinsiyet, kadın ve kadın dindar konusunda tasvirici tavrı benimserken, erkek egemen görüşlere karşı olumsuz eleştirel yaklaşmakta bunun yanında kadınlar ve dışı ilahelerin yeniden yorumlanması ve yeniden fenomenler halinde yapılandırılması konusunda ise olumlu eleştirel davranmaktadır. Son dönemlerde bu yaklaşım, diğer metodolojik yaklaşımlardan ayırmak ve konularını öne çıkaran özgün bir metodolojik model olarak kendini kabul ettirmek arzusunda.

Kaynakça

- Adkins, Lisa, Diana Leonard, "Reconstructing French Feminism: Commodification, Materialism and Sex", *Sex in Question*, ed. Diana Leonard- Lisa Adkins, London 1996, 1-23.
- After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, ed. Paula M. Cooley, William R. Eakin, New York 1997.
- Alıcı, Mustafa, "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *Dinler Tarihinde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İstanbul 25-26 Haziran 2004)*, (Basılmamış Tebliğ Metni), 1-44.
- _____, Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti (IAHR)'nin Dinler Tarihi Metodolojisine Kurumsal Katkısı, *Milel ve Nihal*, 2 (1), 35-74.
- Boyarin, Daniel, "Gender", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago- London 1998, 117-135.
- Carol, P. Christ, "Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1991(5/1), 75-94.
- Carr, Anne E., "The Scholarship of Gender: Women's Studies and Religious Studies", *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1990, 63-94.

- Conn, H. M., "Feminist Theology", *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson,- David F. Wright, Leicester – Illinois 1996, 255-258.
- Constance H. Buchanan, "Women's Studies", *Encyclopedia of Religion*, ed Mircea Eliade, New York-London 1987, Vol. XV, 433-440.
- Edith, Franke, "Feministische Kritik an Wissenschaft und Religion." *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, ed. Gritt Maria Klinkhammer- Steffen Rink - Tobias Frick, Marburg 1997, 107-119.
- Delphy, Christine, "Rethinking Sex and Gender, *Feminism in the Study of Religion*, ed. Darlane M. Jushka, London - New York 2001, 11-23.
- Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, ed. Caroline Walker Bynum, Paula Richman, Boston 1986.
- Gross, Rita M., *Feminism and Religion: An Introduction*, New York 1996.
- _____, "Methodological Remarks on the Study of Women in Religion: Review, Criticism and Redefinition", *Women and Religion*, ed. J. Plaskow- J. A. Romero, Missoula 1975, 153-165.
- _____, "Studying Women And Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later" *Today's Woman in World Religions*, ed. Arwin Sharma, Albany 1987, 327-361.
- _____, "Tribal Religions: Aboriginal Australia", *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma, Albany 1994, 39-44.
- Hampson, Daphne, *Theology and Feminism*, Oxford 1990.
- Hartmann, Heidi, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union," ed. Lydia Sargent, *Women and Revolution: The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston 1981, 210-230
- Maynard, Mary: "Beyond the 'Big Three': The Development of Feminist Theory into the 1990s", *Feminism in the Study of Religion*, ed. Darlene M. Jushka, London -New York 2001, 292-313.
- _____, "Race, "Gender", and the Concept of "Difference" inFeminist Thought", *Feminism in the Study of Religion*, ed. Darlene M. Jushka, London -New York 2001, 434 – 451
- Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Cambridge 1988.
- Penolope Margaret Magee, " Disputing the Sacred: Some Theoretical Approaches to Gender and Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 101-120.

- Religious Imagination and the Body- A Feminist Analysis*, ed. Paula M.Cooley, New York 1999.
- Ruether, Rosamary Redford, "Feminist Theology", *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson- John Bowden, Kent 1996, 210-212.
- O'Connor, June, "The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 45-63.
- _____, "Rereading, Reconceiving, and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion", *Women's Studies*, 17 (1986), 101-123.
- Serenity Young, *Sacred Writings by and about Women- A Universal Anthology*, London 1993.
- Spender, Dale, "The Gatekeepers: a Feminist Critique of Academic Publishing", *Doing Feminist Research*, ed. H. Roberts, London 1981, 186-202
- Ursula King, "A Question of Identity: Women Scholars and the Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995,
- _____, "Introduction: Gender and the Study of Religion", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 1-38.
- _____, "Is there a Future for Religious Studies as We know it? Some Postmodern, Feminist, and Spiritual Challenges", *Journal of the American Academy of Religion*, (June 2002), vol. 70, No. 2, 365-388.
- _____, "Religion and Gender", *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*, ed. Ursula King, Edinburgh 1990, 275-286.
- Warne, Randi R., "Gender", *Guide to The Study of Religion*, ed. Willi Braun, Russell T. McCutcheon, London- New York 2000, 140-154.
- White Erin, " Religion and the Hermeneutics of Gender: An Examination of the Work of Paul Ricoeur", *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford 1995, 77-99.
- Wittig, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, London 1992.
- Women in the World's Religions, Past and Present*, ed. Ursula King, New York 1987.
- Young, Katherine K., "Having Your Cake and Eating It Too: Feminism and Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, sy. 67/1 (March 1999), 167-184.
- _____, "Introduction", *Today's Woman in World Religions*, ed. Arwin Sharma, 1-37.



Cook in the Kitchen and Eat in the Kitchen too:
The Feminist Approach in the Contemporary Methodology of the
History of Religions

Citation/[] : Alici, Mustafa, (2005). Cook in the Kitchen and Eat in the Kitchen too: The Feminist Approach in the Contemporary Methodology of the History of Religions, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 81-110.

Abstract: The Feminist approach, one of the contemporary approaches of the History of Religions, has been a categorical model of some female historians of religions. In order to be fed, this model has three different sources, through which it gets generic conceptions; secular feminist movements, Christian feminist theologies and feminist anthropologies. This "new" approach gets the way of searching for the female divinities and the religious experience, roles, statues of female founders, priests or religious persons in their socio-cultural contexts. Lastly, this approach wishes to question, review and -at need- to reconstruct the conventional methodologies of the History of Religions and the phenomena taken up by them in the past.

Key Words: Gender, Feminism, Feminist Approach, the Methodology of the History of Religions

Antik Urfa'da Sin Kültü

Kürşad DEMİRCİ*

Atıf[] : Demirci, Kürşad, (2005). Antik Urfa'da Sin Kültü, MİLEL ve NİHAL, 2 (2), 111-123.

Özet: Sin kültü antik Ortadoğu paganizminin en yaygın örneklerinden biridir. Natüralistik inançların bir uzantısı olarak Sin kültü, aya tapınmayı öngörür. Sin, tapınılan yüce varlık konumundadır. Her ne kadar bütün Ortadoğu'da yaygın bir kült olsa da özellikle Harran ve civarı bu inancın temel merkezidir. O, her şeyden önce adaletin tanrısıdır. Nasıl ay gecede her şeyi aydınlatıyorsa o da insanların yaptığı bütün eylemleri görür ve açığa çıkartır. Sin aynı zamanda kadınlarla, kehanetlerle, ahitlerle ve hatta bereketle ilişkilidir.

Anahtar Kelimeler: Sin, Harran, Urfa, Paganizm, Ay Kültü.

Antik ve hatta daha önceki süreçlerden başlayarak Ortaçağlara kadar uzanan geniş bir dönemde, başta Anadolu olmak üzere bütün Yakındoğu'nun tarihi coğrafyasını şekillendiren pek çok önemli şehir arasında Urfa'nın¹ özel bir yeri vardır. Urfa'nın bu ayrıcalığı üç temel nosyon üzerine oturur. Bu nosyonlardan ilki, şehrin Ortadoğu'yu Kuzey Suriye aracılığıyla Anadolu'ya bağlayan ticari ve stratejik yolun göbeğinde bulunuyor olmasıyla ilgilidir. Geniş an-

* Yrd. Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Bu çalışmada Urfa terimi, yalnızca Urfa şehir merkezini değil Harran'ı da içerisine alan günümüz Urfa vilayetini kastetmektedir.

lamıyla Urfa (antik dönemlerde daha çok Harran) Hindistan, Ortadoğu ve Akdeniz ticaret güzergâhının Güneydoğu Anadolu'daki kesiştiği noktayı temsil eder. Böylece Asya ve Ortadoğu'dan gelen mallar, Akdeniz ve Anadolu'ya, Urfa üzerinden açılmaktadır.

Ticari ve bununla ilişkili olarak jeopolitik öneminin yanında, ikinci ve daha çok tanınan bir yanı şehrin dinler tarihi açısından oynamış olduğu roldür. Üç monoteist dinin kurucusu olarak kabul edilen Hz. İbrahim ve "Patriark'ların yarı efsanevi maceraları bu topraklarda başlar. Hem tarihsel hem coğrafi anlamda Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kaderi bu noktada kesişir. Şehir bu yanıyla, inananları için kutsal bir şehirdir.

Üçüncü ve muhtemelen daha az bilinen fakat eski dünya için önemli olan bir başka yanı, şehrin -özellikle Harran'ın- klasik çağlarda gezegenlere ve özellikle ay tapınımına yönelik kültürlerin merkezi olmuş olmasıdır. Urfa MÖ 2000'li yıllardan itibaren Ortaçağlara kadar neredeyse Ortadoğu paganizminin (putperestliğinin) hac merkezi olmuştur. Şehir, eski çiviyazılı metinlerde karşımıza çıktığı üzere Ortadoğu'daki ay tapınımının yaygınlığı dolayısıyla ün yapmıştır. Burada bizim ele alacağımız Urfa, başta ay kültü olmak üzere gezegenlere dayalı astrolojik inançların kült merkezi olan Urfa olacaktır. Bu makale çerçevesinde sorgulayacağımız temel konu, Urfa bölgesinin paganist inançlarının ne olduğudur.

Eski çağlar boyunca Urfa bölgesinin en önemli şehri, aslında bugünkü Urfa'nın merkezi olmaktan ziyade Harran'dır. Çiviyazılı kaynaklardan Hıristiyan ve Müslüman yazarlara kadar uzanan geniş bir literatür, şehir ve bölge merkezi olarak Harran'ı gösterir. Urfa'nın önem kazanması sonraki tarihlerde ortaya çıkan bir dizi olay sonucudur. Harran, yaklaşık MÖ 300'lü yıllarda Seleukos Nikator tarafından Helenistik uygarlığın bir şehri olarak kurulan Urfa'dan neredeyse 1500 yıl daha eskidir². Hıristiyanlığın bölgeye

² W. W. H. "Harran", *Encyclopedia Judaica* VII. s. 1328; Şüphesiz, geleneksel Urfa paganizminin, temsilcileri sadece Harran ya da Urfa değildir. Son yıl-

girişine kadar (MS I. yüzyıl) kültürel anlamda Urfa ve Harran aynı ortamı paylaşmaktadır. Harran'a ait Asurca yazılmış ilk çiviyazılı metinler Kuzey Suriye'deki Mari dokümanlarında ortaya çıkar (MÖ XVIII. yüzyıl). Fakat Hıristiyanlığın başta ay olmak üzere gezegen kültürünün çok baskın olduğu Harran'da başarılı olamaması, buna karşılık Urfa'da kolayca tutunması iki şehrin dinsel-kültürel anlamda farklılaşmasına yol açmıştır. Bu farklılaşmaya paralel olarak Hıristiyanlığın güç kazandığı Urfa'nın tarihsel anlamda önemi gittikçe artarken Harran'ınki gerilemiştir. Harran, Anadolu'da Hıristiyanlıkla hemen hiç tanışmadan pagan kültürden İslam'a giren tek şehirdir. Moğol işgalleri ile birlikte Harran tamamen tarihten silinmiş ve Urfa gerek ticaret gerekse siyasal anlamda tamamen baskın şehir olmuştur.³ Urfa'nın eski dinleri söz konusu olduğunda niçin aklı Harran'ın gelmesi gerektiği bu sebeple anlaşılır hale gelir.

Bugün Urfa şehri içerisinde pagan dönemlerden kalan görünür herhangi bir iz yoktur. Bununla birlikte Halilürrahman gölündeki balıklarla ilgili olan inançlar kısmen eski putperest geleneklerin bir yansıması olarak düşünülebilir. Özel kaynaklarda beslenen balıklar paganist kültürlerde bereketle ilgili inançların uzantısıdır; herhalde şehir Hıristiyanlaşırken bu inanç bir şekilde varlığını devam ettirmiştir.⁴ Öte yanda kalenin çevresindeki tepelerde bulunan yazıtlı kaya mezarlarının paganist dönemlere kadar uzandığı tahmin edilmektedir. Bundan dolayı Hıristiyanlık öncesi Sin paganizmi için Urfa'nın önemi eşsizdir.

lardaki arkeolojik araştırmalarla ortaya çıkartılan Sumatar harabeleri de geleneksel paganizmin en mükemmel örneklerini sunar. Sumatar'ın dinsel ve arkeolojik anlamda yeni bir değerlendirilişi için bkz.: Ş. Gündüz, "Arkeolojik Bulgular Işığında İkinci Yüzyıl Sumatar mar alaha Kültü", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İ.F.Dergisi, VI, 149-159.

³ T.A. Sinclair, *Eastern Turkey. An Architectural and Archeological Survey*, IV, s. 1.

⁴ Urfa civarında ay kültürünün egemen olduğu Mabbug'da (Hierapolis) balıkları kutsal olan bir havuz bulunuyordu. Bkz. B. Segal, *Edessa*, s. 54. Suruçlu Yakup, Harran'da kutsal havuz ve balık kültürüne işaret eder.

Harran en azından MÖ 2000'lerde kurulmuş olmalıdır. Ticaret yollarının önem kazanmaya başlaması ile birlikte şehrin önemi de artmış, Harran merkez olmak üzere etraftaki şehirler neredeyse MS XIII. yüzyıla kadar ay tapınımının egemen olduğu inanç biçimini sürdürmüştür. Müslüman kaynakların Harranlı Sabîiler adını verdiği ve bizim burada ele aldığımız dini gelenek zamanla İslam kültürüne entegre olarak tarih sahnesinden silinmiştir. Muhtemelen lokal bir takım antik gelenekler, İslam'da Hz. İbrahim ile ilgili rivayetlerin oluşmasına da katkıda bulunmuştur. Aynı etki, Yahudi Midraş'ındaki Hz. İbrahim ile ilgili bir takım anlatımlarda da görülebilir.

Prehistorik dönemlerden itibaren yerleşilmeye başlanmış ve gezegenlere dayalı inancın merkezi konumunda olmakla birlikte Harran, esas uygarlık biçimini, MÖ iki binli yıllarda bölgeye yerleşen Batı Sami kabilelerinin kontrolü altına girdikten sonra almıştır. Muhtemelen bu tarihten itibaren Batı Samîlerine has ve Sami kökenli olmayan Sümerler de dahil bütün Ortadoğu'da yaygın olan gezegen kültü bölgede egemenlik kazanmaya başlamıştır.

Aynı binyıla ait Asurca belgelerde şehrin ticari önemine dair referanslar görülmeye başlar. Bu tarihlerde Asur kralı Şamşi Adad'ın şehrin ticari güvenliğini korumak üzere bölgede çeşitli önlemler aldığını biliyoruz. Asur için Harran'ın konumu, özellikle merkezi Kayseri Kültepe'de (antik adıyla Kaniş Karum) bulunan ve neredeyse Batı bölgelerine kadar uzanan Anadolu'daki Asur ticaret kolonilerinin güvenliği açısından vazgeçilmezdi. Harran'ın ticari açıdan stratejisi Eski Ahid'in çeşitli kitaplarına girecek kadar önemli olmuştur.⁵

Harran'daki dinsel kültürler bölgeye yerleşen Batı Samîleri veya Aramîlerin genel inançları ne ise onu yansıtmaktadır. Bu inançların başında şüphesiz gökcisimlerinin ilahlaştırılmasından oluşan paganist bir teoloji gelir. Fakat bu inanç çerçevesinde Harran'ın ay-

⁵ Hezekiel: 27/23, II. Krallar: 19/12, İşaya: 37/12.

rıcalıklı yeri, Ortadoğu'da ay tapınımı ile ilgili kültürün merkezini oluşturmuş olmasıdır.

Öğrendiğimiz kadarıyla Harran civarında ay kültürünün geçerli olduğu diğer şehirlerin başında İm-mir-ina ve Şi-ri-na (bugünkü Serin kasabası) gelir. Buradaki şahıs isimlerinin çoğunda Sin (Ay Tanrısı) adının geçmesi bunun en güzel delillerinden biridir.⁶

Tevrat'ta Hz. İbrahim'in dedesinin babası olarak karşımıza çıkan Serug da (bugünkü Suruç ilçesinin adında hâlâ devam eder; Helenistik dönemde Anthemusia) çivi yazılı kaynaklarda Sin tapınımının egemen olduğu bir şehir olarak karşımıza çıkar. Yine Hz. İbrahim'in babası olan Terah, Til Turaghi adlı Kuzey Suriye'deki antik şehir adında hâlâ yaşar -ki burada ay kültürü egemendi.

Hıristiyanlığın girişinden sonra bölgede ay tapınımının egemen olduğu bir başka şehir doğar. Bir Hıristiyan olan Antakyalı İshak, Diyarbakır yakınlarında Beth Hur adını taşıyan bu şehrin bütün halkının putperest olduğundan bahseder.⁷ II. yüzyıla ait *Dea Syria* adlı bir eserde, IV. yüzyıla ait anonim bir eser olan *Adday'ın İnançları'nda* ve Suruç piskoposu Yakub'un (V. yüzyıl) *Putların Yıkılışı Üzerine Bir Vaaz* adlı eserinde bölgede ay tapınımının olduğu bir başka şehir Mabbug adıyla geçer.⁸ Öte yandan Harran'dan 60 km. ötedeki Sumatar'da bulunan mezar anıtında ay tapınımını içeren kabartmalar ve yazıtlar bulunmuştur.⁹

Yakut gibi Müslüman tarihçiler Harran yakınlarında ay tanrısına ait bir tapınağın bulunduğu Tar'uz ve Salamsin adlı yerleşmelerden bahseder.¹⁰

⁶ R. Zadok, "Notes on the historic geography of Mezopotamia", *Abr Nahrain*, XXVII, s. 161.

⁷ T. M. Green, *The City of the Moon God*, s. 55.

⁸ Green, *a.g.e.*, s. 57.

⁹ Green, *a.g.e.*, s. 66; Ş. Gündüz, *a.g.m.*

¹⁰ Green, *a.g.e.*, s. 147.

Eski Urfa paganizminin, başta ay tapınımı olmak üzere gezegenlerin ilahlığına inanan ve Batı Samîlerinin geleneksel dini olan bir inanç sistemi üzerine temellendiğinden daha önce bahsedilmişti. Bölge MÖ 2000 civarında Batı Samîlerinden önce Hint-Avrupalı kabilelerden olan Mitannilerin egemenliğindeydi. Mitannilerin proto-Hindu inançlarına benzeyen dinlerinin Urfa paganizmine etki edip etmediğini bilmiyoruz.

Antik Urfa paganizmine ait temel kaynaklarımızı dört ana gruba ayırabiliriz;

a) Çiviyazılı kaynaklar: MÖ 1800'lerden MÖ 1. bine kadar Mari ve Nuzi gibi Kuzey Suriye şehirlerde ele geçirilen Semitik dilde yazılmış metinlerde Harran'daki inançlara ait referanslar vardır. Bu arada İsrailoğulları'nın bu iki şehirle yakın ilişkisinin olduğu hatırlanmalıdır.

b) Hıristiyan kaynaklar: IV. yüzyıla ait anonim bir eser olan *Adday'ın Öğretileri ve Efrem'in Şiirleri*, 5. yüzyıla ait *Antakyalı İsak 'in Vaazları*, yine V. yüzyıl yazarlarından Libanius ve VI. yüzyılda yaşamış Suruç Piskoposu Yakub'un *Putların Devrilişi Üzerine Vaazlar* adlı eseri bu konuda bize değerli bilgiler sunmaktadır.

c) Müslüman kaynaklar: Çeşitli sonraki dönem Müslüman kaynaklar *Kur'an'da* adı geçen Sabîiler ile Harran inançlarını ilişkilendirerek bu dini Sabîilik adı altında tanımlamışlardır. Pek çok Müslüman tarihçi Harran dini hakkında bilgi vermekteyse de özellikle İbn-i Nedim, Birunî ve Şehristanî'nin eserleri diğerlerinden daha önemlidir. Müslüman kaynaklar kendi dönemlerine kadar gelen bu paganist inançları bize genişçe aktarsa da bu bilgilerin ne kadarının eski dönem inançlarından kaldığını saptamamız zordur. Bununla birlikte onların verdikleri bilgilerin çoğu şüphesiz binlerce yıl önceki inançların atmosferini yansıtır.

d) Urfa ve civarında bulunan arkeolojik belgeler: Urfa'da ve Sumatar gibi bazı antik yerleşmelerde çeşitli rölyefler, kitabeler ve mezarlar gibi arkeolojik kalıntılar ay kültüne refere eden belgeler

sunmaktadır. 1980'lerden sonra Nurettin Yardımcı tarafından Haran'da yapılan kazılarda ay kültürüne işaret eden çiviyazılı tabletler bulunmuştur.

Eski çağlarda Urfa bölgesinin temel dini inancı, bedevi göçebe kültürüne havi gök cisimlerinin tapınımını içeren astrolojik-natürizmdir. Bu inancın temelinde gökcisimlerinin tanrı oluşu vardır. Muhtemelen kozmik olayların (fırtına, deprem, güneş tutulması vs) gökcisimlerinin hareketi ile irtibatlandırılması ve natürel olayların sebep-sonuç ilişkilerinin bilimsel anlamda kavranamaması gökcisimlerinin evreni yöneten ilahi varlıklar olarak düşünülmesine yol açmıştır. Özellikle natüralizmin sonuna kadar yaşandığı çöl kültürlerine has bu tecrübe Urfa'da yaşayan Batı Samîlerinin temel inançlarını oluşturmaktaydı.

Bu inanç sistemi içerisinde Urfa'da baskın kült daha çok ay tapınımı ile ilgiliydi. Astrolojik-natürizmde bütün gezegenler tanrı olarak kabul edilse bile ay tapınımının daima daha ayrıcalıklı bir yeri- neredeyse Ay monoteizmi- olmuştur. Bunun en temel sebebi gündelik hayatın düzenlenmesinde ayın insanı diğer gökcisimlerinden daha fazla etkilemiş olmasıdır. Öte yandan ay/gece periyodunun insanın sezgisel gücünün yoğunlaşma periyodu ile örtüşmesi, herhalde ay ve insan arasında daha yakın bir ilişkinin oluşmasına yol açmıştır. Son olarak ayın 30 gün boyunca sürekli olarak şekil değiştirmesi (dolunay ve hilal arasındaki değişimler), dünya ve ay arasındaki dönme ilişkisinin bilinmediği bir dönemde, mitolojik bir söylemle onun ilahi yönüne bağlanmıştı. Gökcisimleri içinde ayın diğerlerinden daha fazla ön plana çıkartılmasına katkıda bulunan bir başka unsur da kadınların oynamış olduğu roldür. Muhtemelen kadınların regl dönemlerini ayın hareketlerine göre izliyor olmaları, ayı kadınlar için özel bir hale getirmiştir. Balığın bereketle ilgili bir kültü yansıtması, bereketin üretken dışı güçle birleştirilmesi bu

ilişkiyi aydınlatır. Urfa civarındaki Mabbug'da bulunan yarı kadın yarı balık heykeller bu inancı yansıtır.¹¹

Urfa civarına kadar yayılmış olan Batı Samîleri arasında Ay, Sin adıyla bilinmektedir. Çiviyazılı kaynaklarda Ay'a E HULHUL adı verilen tapınaklar yapıldığı kaydedilmiştir. Herhalde Ortadoğu'daki en büyük Ay Tapınağı Harran'da idi. Bilim adamları en büyük Sin tapınağının ya Harran camisinin olduğu yerde ya da bugün kalıntıları bulunan kalenin eski yerinde olduğunu düşünmektedirler. Ay kültürünün ikinci önemli yanı ay tapınımının aynı zamanda kehanetle ilgili olmuş olmasıydı.

Ayın kehanetle ilişkisi muhtemelen birtakım doğa olaylarının vuku buluşunun ayın şeklindeki değişmelerle alakalandırılması sonucu keşfedilmişti. Buna göre deprem-Ay ilişkisi ve mevsimsel bir takım değişimlerin, önceden Ay'ın hareketlerinde tespit edilişi gibi ampirik bazı gözlemler, Ay'a böyle bir fonksiyon verilmesine yol açmış olmalıdır.

Bu güne kadar elde edilen kaynakların ışığında biz, eski Urfa'daki paganistlerin en başta ay tanrısı Sin olmak üzere Şemeş (güneş), Baalşemen, Bar Nemre, Bath Nikkal, Tar'atha, Gadlat ve Uzza adında çeşitli tanrısal varlıklara taptığını biliyoruz. Sin diğer tanrıların üzerinde bir pozisyona sahip görünmektedir. Yukarıda sıralanan ilahlardan Bath Nikkal, Tar'atha, Gadlat ve Uzza'nın tanrıça olduğu konusunda bütün uzmanlar hemfikirdir. Bath Nikkal tanrıça İştar'ın bu bölgedeki bir başka adıdır. Bath Nikkal'm diğer tanrılardan ayrıcalığı Sin'den sonraki en önemli tanrı pozisyonunda bulunuyor olmasından kaynaklanır. Uzza büyük ihtimalle İslam öncesi Arabistan'da kuzey kabilelerinin taptığı ve *Kur'an'da* zikredilen (53-19) tanrıça Uzza'dır. Urfa civarındaki Beth Hur şehrinde tapınılsa bile, diğer şehirlerde de inananları vardı. Baalşemen gök tanrısıydı. Diğer tanrıların özellikleri tam bilinmemektedir. Öte yandan

¹¹ B. Segal, *a.g.e.*, s. 54. Havuzlarda yaşatılan kutsal balık kültü antik Suriye'de oldukça yaygındı. Bkz. F. W. Hasluck, *Christianity and islam*, I 7, s. 244-249.

kaynaklar "Köpekli tanrı" adını verdikleri bir başka tanrıdan daha bahsetmektedirler. Bu tanrının Mezopotamya'da Sin'in kardeşi ve ölümler diyarının yöneticisi olan Nergal'in yerel formu olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen burada köpekler, Greklerde Cerberus gibi cehennemi bekleyen varlıklar pozisyonundadır. Urfa şehrindeki sitadelin güneydoğu kapısında bulunan köpek motifleri bu tanrıyla ilişkilidir.¹²

Ay tanrısı Sin yalnızca Urfa bölgesinin değil bütün Samî kabilelerinin en önemli tanrısıdır. Ortadoğu genelinde tanrı Sin gerçekte hermofradit'tir. Hilal şeklindeyken erildi, dolunayken (herhalde gebelik şişkinliği ile ilişkilendirilmiş olmalıdır) dişil özelliklerine bürünürdü. Hilal şeklinde olduğunda boğa ile özdeşleştirilmiştir.¹³ Herhalde boğa boynuzu ve hilal arasındaki benzerlik ikisinin ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Eski Samîlerde hilalin krallık sembolü oluşu ayın bu özelliğinden kaynaklanır. Sin dolunayken veya dişilken, Ningal adı ile ayın eril yanının karısı pozisyonundadır.¹⁴ Sin dişilken bereketin ve doğurganlığın sembolüdür. Kozmostaki varoluşu devam ettiren ayın bu yönüdür. Ayın bu özelliğine insan kurban edildiği bilinmektedir. (Burada geçmişinde Ay paganizmi olan Hz. İbrahim'in, oğlunu kurban edişi motifi hatırlanmalıdır). Öte yandan kutsal su ve balık kültürü ayın bu yönü ile ilişkilidir.

Sin'in bir başka fonksiyonu "ahitlerin koruyucusu" olmuş olmasıdır. Eski Samîler arasında herhangi bir ahit belli bir tanrı adına yapılır, böylece ahdin bozulması halinde o tanrının lanetinin ahdi bozanın üzerine olacağı varsaydırdı. Eski Ortadoğu Samîler arasında, geceleyin her şeyi gözleyen aydınlığı ile ayın bütün ahitleri gözlediği, yerine getirilmesini sağladığı düşünülürdü. Sin'in bu özelliği, en önemli tapınım yeri olarak Harran'a siyasi bir ayrıcalık kazandırıyordu. Samî kabileleri ahitlerinde Harran'daki Sin üzerine yemin ederler ve böylece Harran'a eşsiz bir siyasal öncelik tanınmasına

¹² Green, *a.g.e.*, s. 72.

¹³ Green, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁴ Green, *a.g.e.*, s. 27.

katkıda bulunurlardı. Çivi-yazılı dokümanlarda ahitlerin Sin adına yapıldığına dair pek çok delil bulunmuştur. Başa geçen Krallar Sin'in otoritesini deruhte etmek üzere Harran'a gelirlerdi. MÖ VI. yüzyıla ait Harran'da bulunan bir stelde Babil'in son kralı Nabonidus'un annesi Addad-Guppi, oğluna krallığı Sin'in bahşettiğinden bahseder.¹⁵ Hammurabi kanunlarında da ahdin koruyucu tanrısı olarak Sin gösterilir.¹⁶

Biz, Sin'e, Urfa bölgesinde çok sayıda tapınakta tapıldığını biliyoruz. Rahip ve rahibelerin görev yaptığı bu tapınaklar E HULHUL adıyla bilinirdi. En büyük Sin tapınağı Harran'daydı. Bugün Harran'daki tapınağın tam nerede olduğu bilinmemektedir. Genel kabul gören tez, -yukarıda değindiğimiz gibi- tapınağın Harran camininin yerinde bulunduğunu öngörür. Harran'daki büyük tapınağın MÖ IX. yüzyılda Salmanasar III, MÖ VII. yüzyıl Asurbanipal ve MÖ VI. yüzyılda Nabonidus tarafından onarıldığı bilinmektedir. Sin dışında diğer gezegenlere de tapınak yapılmaktaydı. Geç dönemlere ait olsa da bu konuda elimizdeki tek kaynak Müslüman tarihçilerin metinleridir. Bu verilere göre her gezegene ayrı biçimlerde inşa edilen tapınaklarda tapındırdı.

Satürn'ün tapınağı altıgen, Jüpiter'in üçgen, Mars'ın dikdörtgen, Güneş'in kare, Venüs'ün dörtgen içinde üçgen, Merkür'ün uzatılmış dörtgen içinde üçgen, Ay'ın sekizgen biçimindeydi. Günümüze kadar Sin tapınağına ait herhangi bir arkeolojik kalıntı bulunamamıştır. Bununla birlikte Sumatar'da bulunan harabeler geniş bir alana yayılmış geometrik biçimlerden oluşan çeşitli yapıları içermektedir.

Yine geç gelenekleri yansıtsa da Müslüman kaynakların bize ilettiği diğer önemli bir bilgi, Harranlı Sin tapınacılarının kutsal gün-

¹⁵ J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, s. 560, 562.

¹⁶ J. B. Pritchard, *a.g.e.*, s. 199.

leri ve kutlamaları hakkındadır. Buna göre yapılan kutlamalar şu şekilde özetlenebilir:

1-3 Nisan - Venüs'e yapılan kutlamalar ve hayvan kurbanı töreni,

10 Nisan - Aya hayvan kurbanı,

20 Nisan - Harran'daki büyük Sin tapınağına hac, Satürn, Merih ve Sin'e hayvan kurbanı,

7 Haziran - Kadınların Tanrı Ta-Uz için ağlama bayramı,

24 Ocak - Ayın doğumu kutlamaları yapılırdı.

Aralığın 4'ünde Zühre'ye, kendi tapmağında bir çadır yaparlar, içini meyve doldururlar, çadırın önünde hayvan kurbanı verirler.

Şubatın 17'sinde Suruç'a gidilir ve elbiseleri yenileme günüdür.

Ağustosta tanrılara adanan bir çocuk kurban edilir.

Eylülde "Kuzeyin sırrı"¹⁷ için sıcak suda banyo yaparlar ve suya güzel kokular atarlar. Yedisi ilahlara, biri kuzeye olmak üzere 8 kuzu kurban ederler. Toplu yemek yerler. Her biri 7 kap şarap içer.

Buraya kadar anlatılmaya çalışıldığı üzere eldeki kaynaklar, Urfa'daki antik inançların bölgeyi iskân eden Batı Samîlerin inanç sisteminden oluştuğunu göstermektedir. Şüphesiz bu inanç sistemi zamanla daha özelleşmiş ve bölgeye Hıristiyanlığın girişinden sonra farklı inançlardan etkilenmiştir. Muhtemelen kaynakların bahsettiği Harranilerin inançları, bu daha özelleşmiş teolojik sistemi yansıtmaktadır. Fakat her halükârda bu sistem antik sistemin çok fazla dışında olamaz. İslam'ın bölgeye egemen olmasından sonra Harranilerin yavaş yavaş heterodoksal İslam mezhepleri içerisine entegre olduğunu görmek zor değildir. Bu entegrasyon sonrasında ki heterodoks İslam ekollerinden biri olarak kabul edilen Nusay-

¹⁷ Eski Urfa'daki bu inanç sahipleri ibadetleri sırasında kuzeye yönelirlerdi. Kuzey bölgesi için kutlanan özel bayramları vardı.

rilik ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere Şiiliğin Batini yorumlarından olan Nusayrilik’de, gezegen ve yıldızların ayrıcalıklı bir yeri vardır.

Ayrıca biraz abartılı olmakla birlikte bazı Kitabı Mukaddes tenkidi uzmanları, Yahudiliğin başlangıcıyla Sin kültü arasında bir ilişki görürler. Buna göre ilk Patriarklar Sin kültürünün- monoteistik Yahve’nin değil- takipçileri olarak görülür. Tevrat’taki Patriarkların isimlerinin Sin kültüründe yaygın isimler olması [mesela Terah (ay), Lavan ("beyaz", ayın bir başka adı)], koşer hayvanların Sin kültüründe de önemli olması (Toynaklı hayvanların toynağı, Ay’ın sembolüdür) veya Yakub’un 12 oğlunun Harranilerdeki burç tasnifine uyması gibi gerekçelerle Yahudiliğin başlangıcını bu kültürle ilişkilendirmek isterler. Fakat bize göre bu görüşün delillendirilmesi şu an için imkânsız bir temele dayanmaktadır ve bir hayli spekülatiftir. Aksi takdirde *Tevrat’ın* içinde Sin kültüne getirilen eleştirileri izah etmek mümkün olmaz. Bununla birlikte Sin kültürünün Ortadoğu’da tektanrılı bir inanca kapı açacak derecede birleştirici yanının olduğunu inkâr etmemek gerekmektedir. Fakat bunun sınırlarının nereye kadar uzandığını şu an için bilmemiz mümkün görünmüyor.

Kaynakça

- Tamara M. Green, *The City of the Moon God*, Leiden, 1992.
- Al-Nedim, *Kitab el-fihrist*, Leipzig, 1871.
- J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.
- T. A. Sinclair, *Eastern Turkey; An Architectural and Archeological Survey W*, London, 1990.
- C. H. Gardon, *The Ancient Near East*, New York, 1965.
- J. B. Segal, *Edessa*, Oxford, 1970.
- F. W. Hasluck, *Christianity and islam Under the Sultans, I*, New York, 1973.

- N. Yardımcı, "1985 Harran Kazı ve Restorasyon Çalışmaları", *VIII Kazı Sonuçları Toplantısı I*, Ankara, 1988.
- C. J. Gadd, "The Harran Transcription of Nobonidus", *Anatolian Studies*, VIII, 1958.
- T. H. Gaster, "Moon", *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, 1965.
- R. Zadok, "Notes on the historic geography of Mesopotamia and Northern Syria" *Abr-Nahrain*, XXVII, 1989.
- W. W. H. "Harran", *Encyclopedia Judaica*, VII, Jerusalem, 1980.
- Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life; The Origins and Early History of the Mandeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford 1994.
- Ş. Gündüz, "Arkeolojik Belgeler Işığında İkinci Yüzyıl Sumatar mar alaha Kültü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İ.F.Dergisi*, VI, Samsun, 1992.



Sin Cult in Ancient Urfa

Citation/□ : Demirci, Kürşad, (2005). Sin Cult in Ancient Urfa, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 111-123.

Abstract: The cult of Sin is one of the well-known examples of paganism of the Middle East. The core of this cult is the worship of the moon. In the Middle East pantheon, Sin seems sovereign over all other deities. His chief center was Harran, although his cult was spread over all the Near East. He was regarded as the lord of the month maintaining justice at night. It was believed that he watched all things under the sky like the moon at night, then he made clear all things that human did. He also dealt with women, oracles, covenant and even fertility.

Key Words: Sin, Harran, Urfa, Paganism, Cult of the moon.

Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği*

Canan SEYFELİ**

Atıf/□ : Canan, Seyfeli, (2005). Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği, Milet ve Nihal, 2 (2), 125-156.

Özet: Bu makalenin konusu Osmanlı hakimiyeti altındaki Ermeni Kilisesi'nin idari yapısı hakkında olacaktır. Kilisenin ruhani yapısı konunun dışındadır. Ancak Osmanlı hâkimiyetinde oluşan idari yapı içerisinde Ermeni Kilisesi'nin ruhani idaresine etki yapan durumlar bildirinin kapsamında yer alacaktır.

Bu çalışmanın ana konusu iki farklı kurum kapsamında gelişmiştir. Birincisi Apostolik Ermeni Kilisesi ve bu kiliseden ayrılarak oluşan Katolik ve Protestan Ermeni Kiliseleridir. İkinci kurum ise Osmanlı Devletinin Gayrimüslimleri idare sistemidir. Osmanlı Gayrimüslimleri idare sistemi bugüne kadar yapılan araştırmalarda *zımmilik* ya da *millet sistemi* şeklinde isimlendirilmiştir. Ancak bu sistemi Tanzimat dönemine kadar zımmi, sonrasında ise millet sistemi doğrultusunda iki dönemde ve iki farklı isim altında değerlendirmenin konuyu anlaşılır kılacağı kanaatindeyim.

Bu çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birincisinde Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin idari sistemi genel olarak ortaya konacak. İkincisinde ise Süryani Kadim Kilisesi'nin idari yapısı ele alınacaktır.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nde yaşayan Gayrimüslimler İslam zımmi sistemi içerisinde değerlendirilmiş ve fethedilen bölgedeki vaziyetleri üzere kendi gelenekleri doğrultusunda serbest bırakılmışlardır. Ancak taleplerin karşılanması ve aksaklıkların giderilmesi için yürütülen çalışmalarla yapılan değişiklikler siste-

* Bu çalışmada Ermenice terimler ve isimler Doğu Ermenice'de seslendirildiği şekilde kullanılmıştır. Ancak patrik gibi Türkçe'de kullanımı yaygın olanlar aynen korunmuştur.

** Araş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

min aksamasına neden olmuştur. Tanzimat dönemi siyasal ve hukuk alanındaki köklü değişikliklere paralel olarak Gayrimüslimlerin idare sistemi de değişime uğramıştır.

Anahtar Kelimeler: Ermeni Kilisesi, Osmanlı, Gayrimüslimleri İdare Sistemi, Zımmi, Millet Sistemi.

Giriş

Osmanlı hakimiyetindeki topraklarda yaşayan halkların çok kültürlü görünümünü belirgin olarak gözler önüne seren sosyal dini gruplardan birisi de Ermenilerdir. Günümüzde daha çok İstanbul'da yaşayan Ermeniler tarihte Anadolu'nun birçok bölgesinde dağınık olarak yaşamışlardır.

Osmanlı Devleti'nin zengin kültür tarihi içerisinde yer alan Ermeniler için Osmanlı toprakları tarih boyunca ruhani idari merkezlerinin bulunduğu bir alan olmuştur. Hatta bu idari merkezlerden İstanbul Ermeni Patrikliği Osmanlı döneminde şekillenmiştir. Osmanlı'nın Gayrimüslimleri idare sistemini de belirgin hale getiren Ermeni Kilise merkezleri Eçmiadzin, Sis ve Ahtamar Katoğikoslukları ile Kudüs ve İstanbul Patriklikleridir. Bu kilise merkezlerinin tamamı Osmanlı'nın son yıllarına kadar kurumsal işlevlerini sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Devleti idaresinde yaşayan gayrimüslim halklardan Ermenilerin konumunu araştırma konusu yapmak, çok kültürlülüğün nasıl korunduğunu da ortaya koyacaktır. Bu durum gayrimüslimlere uygulanan idari sistem ile doğrudan alakalıdır. Bu nedenle sistemi genel olarak ele aldıktan sonra Ermenileri ayrıca değerlendirmeye tabi tutacağız.

I. Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler

Gayrimüslimlerin idaresinin anlaşılması için Osmanlı Devleti'ne bakışın bütünsel olması gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle ne sadece siyasi, ekonomik, sosyal ve dini ne de sadece kurumsal ve işlevsel ya da kültürel yaklaşımların yetersiz olacağı kanaatindeyim.

Günümüze kadar bu konu bir çok şekilde ele alınmıştır. Genel olarak Osmanlı gayrimüslimlerinin idari sistemi “millet sistemi” ya da “zımmî, ehl-i zimme” terimleri ile karşılanmıştır. Fakat, bu isimlendirmeler değişikliklerin yaşandığı yüzyılları anlatmakta yetersiz kalmıştır. Osmanlı'nın genel yapısı, dolayısıyla anılan idari yapının *değişim süreci* geçirmesi idari sistemdeki dengenin, sınırların, kural- ların ve dinamiklerin belirlenmesinde zorluklar doğurmuştur. Çeli- şik kaidelerin olduğu ve dolayısıyla en azından Tanzimat öncesinde aslında bu sistemin pek de sistemli olmayıp kendiliğinden işleyen bir yapı olduğu ya da sistemleşmenin ancak Tanzimat döneminde oluşmaya başladığı yönünde anlaşılmalara neden olmuştur.¹

Bunlardan da anlaşılabilir ki Osmanlı Devleti özellikle gay- rimüslimleri de yakından ilgilendiren bir değişim süreci yaşamıştır. Bu durum tüm Osmanlı kurumlarını etkilemesi yanında gayrimüs- limleri idare sisteminin de yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Osmanlı reformu içerisinde değerlendirilebilecek bu durumu iki dönemde ele almanın konuyu daha anlaşılır hale getireceği kanaa- tindeyim. Dönüm noktası ise Tanzimat Fermanı'dır. Bu durumda değişimi doğuran nedenler üzerine de eğilmek gerekecektir.

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimleri idare sistemi kurumsal anlamda İstanbul'un fethiyle birlikte tartışılacak konuma gelmiştir. Bu dönemde ele alınabilecek gayrimüslim unsurlar etnik anlamda Rumlar, Ermeniler, Süryaniler, Kıptiler, Habeşler, Yahudiler; dini

¹ Benjamin Braude, “Fundation Myths of the Millet System” , *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, ss. 81 vd. ; Benjamin Braude, “Millet Sisteminin İlginç Tarihi”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 245-254 ; Gilles Veinstein, “Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler”, *I. Uluslararası İst- anbul'un Fethi Sempozyumu*, İstanbul, 24-25 Mayıs 1996, ss. 137-142 ; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2. bas., İstanbul: Risale, 1996, ss. 88 vd. ; Cevdet Küçük, “Osmanlı Devleti'nde Millet Siste- mi”, *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 208-216 ; H. A. R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, part II, Oxford: Oxford Universty Press, 1957, ss. 214 vd.

anlamda Hıristiyanlar, Museviler, Zerdüştiler, Şemsiler; Sabiiler, Yezidiler;² Müslümanların dinleri sınıflandırmaları içerisinde ise Ehli Kitap ve Müşrik (Putperest) olanlardır.³ Çalışmamızın konusu olan Ermeniler Ehli Kitap dairesindeki Hıristiyan unsurlardandır.

Müslüman geleneğinde Ehli Kitaplarla ilişkiler hukuki manada belli kurallar dairesinde oluşturulmaktadır ve fethedilen bir memleketteki Ehli Kitapların idaresini belirleyen kurallar zımmî hukuku içerisinde değerlendirilir.⁴

Bu hukukun nasıl işlediğine dair konumuzla yakından ilgili açıklayıcı bir örnek Halife Hz. Ömer döneminde Kudüs'te yaşanan ve özellikle Süryani ve Ermeni kaynaklarında yer alan ve ayrıca Osmanlı belgelerinde de izlerine rastladığımız bir olay sonrası durumudur.

Ermeni kaynaklarına göre, Hz. Ömer tarafından 638 yılında fethedilen Kudüs'te bu tarih öncesinde Rum, Yakubi-Süryani, Ermeni, Kıpti ve Habeş Hıristiyanları tek hiyerarşide, yaşamaktaydılar. Fakat, Kadıköy Konsili'ni reddeden monofizit (Yakubi-Süryani, Ermeni, Kıpti ve Habeş) nüfusun çoğu, Diocletien tarafından imparatorlukta tek mezhebi hakim kılma siyasetine⁵ matuf olarak Kudüs'teki manastırlarından sürüldüler. Kalanlar ise Greklerden ba-

² Burada Gayrimüslim Osmanlı reayasını etnik ve dini-mezhebi bağlamda detaylandırmak mümkündür. Etnik anlamda Yunanlı, Bulgar, Sırp, Hırvat, Karadağlı, Bosnalı, Arnavut, Romen, Türk, Macar, Polonyalı, Çingene, Gürcü, Keldani ve Arap gayrimüslimleri ekleyebiliriz. Osmanlı topraklarında yaşayan Gayrimüslim unsurların dağılımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, 1. bas., Ankara: Turhan Kitabevi, 2001, ss. 52-53.

³ Gayrimüslim unsurlardan Zerdüşti, Mazdek ve Yezidiler gibi müşrikler için şer'îye sicillerinde *kefere* tabiri kullanılmıştır. Bkz. Ömer Faruk Teber, *Adana Şer'îye Sicillerine Göre 1150-1160/1737-1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1996, s. 30.

⁴ Ebu'l Ala El Mevdudi, "İslam'da Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar", Çev.: Osman Güner, *O. M. Ü. İ. F. Der*, S. 7, Samsun, 1993, ss. 181-199

⁵ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, c. I, Çev.: Arif Müfid Mansel, Ankara: Maarif Matbaası, 1943, ss. 187- 196.

ğimsız olarak Ermeni Piskoposluğunu oluşturdu. Böylece Kudüs hiyerarşisi bütün diyofizitler üzerinde yetkiye sahip Grek Patrikliği ile Yakubi-Süryani, Kıpti ve Habeş monofizit topluluklar üzerinde otoriteye sahip Ermeni Hiyerarşisi şeklinde ikiye bölündü.⁶

Halife Ömer, Kudüs'ü fethettiğinde Hıristiyanları bu minval üzere buldu. İslam hâkimiyetini kabul etmeyen Rumlar şehri terk ettiler. Kalanlar ise kendi inanç ve ayinleri üzere serbest bırakıldılar.⁷ Böylece Rum Patrikliği diyofizitler üzerinde yargılama hakkına devam etti. Monofizitler ise Ermeni Piskoposu'nun hakimiyetinde patriklik olarak teşekkül edildiler. Piskopos Abraham da Kudüs Ermeni Patrikliği'nin ilk patriği olarak atandı.⁸

Bu durum Müslümanlar hakimiyetine geçen bölgedeki Ehli Kitaplara uygulanan Zımmi sisteminin gereği olarak fetihten önceki dini vaziyetleri nasılsa öylece serbest bırakıldıklarını göstermektedir. Aynı durumun Osmanlı döneminde de geçerli olduğu Yavuz Sultan Selim tarafından verilen, Kudüs Ermeni patriklerinin atama kararını bildiren ya da kutsal topraklar meselesi ile ilgili Rum ve Ermeni patriklerine verilen fermanlardan anlaşılmaktadır.⁹ Ermeni patriklerine verilen fermanları Yavuz Ercan tercüme ederek yayınlamıştır. Yavuz Sultan Selim'in Kudüs'ü ele geçirmesinden (1516) sonra Kudüs Patriği II. Sarkis'e verdiği fermanla birçok imtiyazın yanı sıra *mezhebdaşları ve yamakları*, (olan) *Habeş, Kıpti ve Süryani toplumlarına gelenekleri üzere sahip olma yetkisini* de vermiştir.¹⁰ Yukarıda anılan Ermeni kaynağında olduğu gibi, sözü edilen fermanda

⁶ Avedis K. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge: Harvard University Press, 1965, s. 96.

⁷ İmam Ebi Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu'l Umem ve'l Mü'lük*, cüz'ü salis, Kahire: Matbaatü'l İstikame, 1939, ss. 104-105.; Ayrıca İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Gayrimüslimlere gönderdiği mektuplar için bkz. Adday Şer, *Siirt Vakayinamesi*, Çev.: Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba, 2002, ss. 435-460.

⁸ Sanjian, a. g. e., s. 97.

⁹ BOA, A. DVN, KLS., Kilise Deft. 9, ss. 73-77.

¹⁰ Bu fermanların sureti için bkz. Yavuz Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara: TTK Yay: , 1988, ss 15 vd.

da Hz. Ömer'in verdiği ahitnameye atıfta bulunulması aynı geleneğin sürdürüldüğünü göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin idare sistemini belirleyen ve düzensiz gibi görünmesine de neden olan en önemli koşul *fetih öncesindeki durumun aynen korunması* geleneğidir. Bu şart, İslam zımmi sisteminden kaynaklanmaktadır. Buna göre, fethedilen Gayrimüslim-Ehli Kitap unsurun canı, malı, dini koruma altındadır. Bunun karşılığında askerlik hizmetinden muaf olmakla beraber cizye vergisi ödeyecektir ve bu da şartlara bağlıdır.¹¹

Bu sisteme göre fethedilen bölgedeki gayrimüslimler ayinleri üzere, oldukları gibi serbest bırakılmışlardır. Bu durumu İstanbul'un fethinden sonra Galata zimmilerine verilen 857 (Haziran'ın ilk haftası, 1453) tarihli ferman¹² ve Rum Ortodoksların ruhani önderlerinin atanmasından¹³ da anlamaktayız. Galata zimmileri Katolik idiler. Burada bütün Katolikleri içine alan bir hiyerarşinin oluşmaması bir dini lider etrafında cemaatleşmemiş olmalarından, yani fetih öncesinde farklı milletlerden oluşan bir Katolik hiyerarşinin bulunmamasından dolayı fetihten hemen sonra da bütün Katoliklerin idaresini yürüten bir hiyerarşi görülmemektedir.

Zımmilik sisteminin bir anlaşma olduğunu görüyoruz. İslam dininde fert muhatap alındığından Osmanlı zımmi sisteminin anlaşılması güçleşmiştir. Bu anlaşılma zorluğu özellikle İstanbul'un fethinden sonraki dönemle ilgilidir. Çünkü fetihten önce Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimlerin herhangi bir ruhani idare merkezleri Osmanlı hakimiyetine geçmemiştir. Bu nedenle toplu olarak görülebilecekleri birer cemaat liderleri yoktu. İstanbul feth-

¹¹ El Mevdudi, a.g.m., ss. 187-196.

¹² Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, İstanbul: FEY Vakfı, 1990, ss. 477-479.

¹³ Aurel Decei, "Patrik II. Gennadios Skolarios'un Fatih Sultan Mehmet İçin Yazdığı Ortodoks İ'tikad-namesinin Türkçe Metni", *Fatih ve İstanbul*, c. I, S. I, 29 Mayıs 1953, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yay., 1953, ss. 100-102.

dilince ruhani idari merkezleri de Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Osmanlı Devleti gayrimüslim şahısları tek tek değil de cemaat liderlerini muhatap almıştır. Dolayısıyla liderler ruhani idaresi altındaki-lerden sorumlu tutulmuştur. Osmanlı, ruhani liderlere hükümetle ilişkilerini belirleyen sivil hak ve yetkiler* vermiştir. Ruhani liderlerin takdisi gibi hususlar dini konularla ilgili olduğundan dokunulmamıştır. Fakat, atamaları ancak padişahın olurlarını taşıyan bir fermanla-beratla gerçekleştirilmiştir. Zaten fermanlarda da ruhani yargı alanı içerisinde, ki bunu belirleyen gayrimüslim unsurlardır, bulunan ruhanilerin idaresi lidere aittir ve yine bunun onayı padişah tarafından yapılır.

Tarihi süreç içerisinde bu meseleye dair uygulamada aksaklıklar meydana gelmiştir. Özellikle XVII. Yüzyılda belirginleşen aksaklıklar, cemaatler içerisindeki çekişmelerin etkisiyle haksız yere ferman elde etmek üzere müracaat eden ruhanilere, padişahı ikna edebildikleri takdirde, yetkiler verilmesi yönündedir. Bu gibi aksaklıkların sebebi dini konular olduğundan Osmanlı Devleti'nin doğrudan müdahale edememesi ve padişahın kararının, gayrimüslimler tarafından verilen ruhani bilgiler doğrultusunda değişebileceği bir durum olmasıdır. Ruhani yetkilerle aykırı olarak verilen kararların sonradan yine ruhanilerin verdiği bilgilere göre düzeltilmesine dair bir çok örnek vardır. Kudüs Patriği Antepi Yeğiazar'ın (görev tarihleri, 1649, 1666-68, 1670-77) Osmanlı topraklarında müstakil bir Ermeni katoğikosluğu için belge elde etmesi fakat devrin Eçmiadzin Katoğikosu Culfalı Hagop'un İstanbul'a gelerek katoğikosluğun yetkilerini tekrar devreden yeni bir ferman alması bu örneklerdendir.¹⁴

* Bu çalışmada sivil hak ve vazifelerden gayrimüslim dini liderlerine Osmanlı hükümeti tarafından verilen ve cemaatin Osmanlı Devleti ile ilişkilerinin yürütülmesini sağlayan yetkileri, ruhani hak ve vazifelerden ise gayrimüslimlerin dinlerinden kaynaklanan ve cemaatin ayin ve ibadetlerinin yürütülmesini sağlayan yetkileri kastediyoruz.

¹⁴ Eremya Çelebi Kömürciyan, *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul*, 2. bas., Tercüme ve Tahşiye Eden: Hrand D. Andreasyan, Yeni Notlarla Yayına

Ayrıca bu aksamaların ve hatta çekişmelerin nedeni cemaatler arasında farklı dini kabullerle bölünmelerin ortaya çıkmasıdır.¹⁵ Böylece farklı dini ve sosyal grupların oluştuğu bu ortamda her grup kendi menfaatlerini karşılayacak durumlar oluşturmak için Osmanlı yetkililerini etkileme çabasına girmişlerdir. Ruhani liderlerin kendi yanlıları olması için gösterilen çaba bunlardandır. Birçok dönemde Ermeni patriklerinin ve katoğikoslarının seçimi ve atanması işlemleri bu çaba içerisinde gerçekleştirilmiştir.¹⁶

Bu aksamaların yeni kurallar getirdiği dönem XIX. Yüzyıl başlarında belirginlik kazanmıştır. Tanzimat, mevcut Osmanlı topraklarındaki gayrimüslim unsurların yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmasının, bu konuda resmi kararlar alınmasının başlangıcı olmuştur. Gayrimüslim reayanın eski yaklaşıma aykırı olarak yeniden değerlendirilmesi, ferdi değil de toplum olarak görülmelerini sistemleştirmiştir. Bu sistem bazı araştırmacılar tarafından “millet sistemi” diye ifade edilmiştir.¹⁷

1830 yılında Katolikler¹⁸, 1835 yılında Yahudiler¹⁹, 1850’de Protestanlar ayrı bir millet olarak kabul edilmiş²⁰ ve Osmanlı hüküme-

Haz.: Kevork Pamukciyan, İstanbul: Eren Yay., 1988, Andreasyan’ın notları, ss. 245-247.

¹⁵ Robert Anhegger, “Bir Hıristiyan İki Ermeni, Osmanlı Devleti’nde Hıristiyanlar ve İç Tartışmaları (Düşünceler ve Örnekler)”, *Tarih ve Toplum*, c. 8, S. 46, Ekim 1987, ss. 54-56, S. 47, Kasım 1987, ss. 17-20.

¹⁶ Y. G. Çark, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler 1453-1953*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1953, ss. 27-38 ; Ayrıca bkz. Ahmet Refik, “Türkiye’de Katolik Propagandası”, *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, On Dördüncü Sene, Numara: 5(72), İstanbul, 1340, ss. 257 vd.

¹⁷ Braude, “Fundation Myths of the Millet System” , ss. 81 vd., Veinstein, a.g.m., ss. 137-142

¹⁸ Kemal Beydilli, *II. Mahmut Devri’nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise’nin Tanınması (1830)*, Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995, ss. 21 vd.

¹⁹ İstanbul’un fethinden sonra Hahambaşı Kapsali’den bahsedilmekle beraber 1835 yılına kadar Hahambaşılık müessesesinin kuruluşuna rastlamıyoruz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 1. bas., Ankara: Alperen Yay., 2000, ss. 185-187.

tine karşı sorumlu bir milletbaşı atama yoluna gidilmiştir. Bu duruma baktığımızda, Ermenilerin Hıristiyan olduğunu da düşünürsek, Katoliklerin ve Protestanların ayrı bir millet olarak kabul edilmelerinin çalışmamızın sınırları içerisinde yer aldığını görürüz. Çünkü Osmanlı'nın toprak kaybettiği bir dönemde gerçekleşen bu değişim doğrudan Osmanlı tebaası ile alakalıdır. Katolik ve Protestan misyonerlerin en etkin oldukları milletin Ermeniler olduğunu da düşünürsek konu daha iyi anlaşılacaktır. Zaten Katoliklerin ve Protestanların ayrı bir millet olarak kabulü Ermenilerden ayrılmış, Osmanlı Ermeni Kilisesini bölmüş gibi durmaktadır. Oysa içlerinde başka bir etnik kimliğe sahip kimseler de vardır.

Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin idari yapısını genel olarak verdikten sonra Ermenilerin bu sistem içerisindeki yerini, geçirdiği evreler ve farklı milletler bağlamında ele alacağız.

II. Anadolu'da Ermeniler ve Kilise Merkezleri

Ermenilerin Anadolu'ya yerleşmeleri milattan önceye dayandırılmaktadır. Herodotos Çağında (M. Ö. V. yüzyıl) Fırat doğusunu yurt edinmiş Ermenilerin, Firiklerin bir kolu olan ön Ermenilerle aynı yöredeki daha eski halkların karışımıyla oluşmuş bir halk niteliğinde olduğu kabul edilmiştir.²¹ Ermenilerin yaşamış oldukları bu bölgeye Ermenistan coğrafi adı verildiğini Herodot'un tarihinden anlamaktayız.²²

Bugün Ermeniler diye isimlendirdiğimiz bu halk, tarihte iki şekilde anılmıştır. Birincisi Armen ve Armenia'dır ki Urartu diye de ifadelendirilen bölgeye isim olduğu aşikardır. İkincisi ise Günümüz Ermenicesinde de kullanılan Hay ve Hayastan şeklindeki isimlendirmedir. Ermenice kaynaklarda Hay ve Hayastan geçmektedir.

²⁰ Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul: Belge Yay., 1976, s. 155.

²¹ Bilge Umar, *Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi-1*, İzmir: Ege Üni. Bas. Yay. Yüksek Okulu Yay., 1982, s. 130.

²² Herodotos, *Herodot Tarihi*, Çev.: Müntekim Ökmen, 3. bas., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991, ss. 38, 261, 173, 347.

Batı dillerinde ise Armenia kullanılmaktadır. Buna en güzel örnek, ilk Ermeni kaynaklarından kabul edilen ve IV. Yüzyıla tarihlendirilen Agatangeğos'un tarihidir ki Ermenicesinde Armenia isimlendirmesine rastlamadık. Buna karşın 'Hay' (Ermeni), 'Hayastan' (Ermenistan) ve 'Hayeren' (Ermenice) kelimeleri kullanıldığını ve bu kelimenin İngilizce'ye Armenian(s), Armenia ve Armenian şeklinde çevrildiğini gördük.²³

Ermeniler Hıristiyanlığı kabullerinden önce çok tanrılı bir inanca sahiptiler. Hıristiyanlığı toplu olarak kabul eden ilk millet olduklarını ve yeryüzündeki ilk Kilisenin Vağarşapat'ta (Eçmiadzin) Surb Grigor Lusavoriç tarafından İsa'yı gördüğü bir vizyon sonrasında kurulduğunu kabul ederler. Bu durumdan ilk bahseden yine Agatangeğos'tur. Zaten onun tarihi tamamen bu konuyla ilgilidir.²⁴ Bu aynı zamanda hem Ermeni Kilisesi'nin hem de ilk Ermeni Kilise Merkezi olarak kabul edilen *Eçmiadzin Katoğikosluğu*'nun oluşumu anlamına gelmektedir.

Bizans ve Persliler arasında zaman zaman değişen sınır bölgeleri teşkil eden Ermenistan Müslüman Arapların fethiyle beraber 'Ermeniye' diye isimlendirilmiştir.²⁵ Bu süreçte Ermeniler arasında bir kilise merkezi, *Kudüs Ermeni Patrikliği* meydana gelmiştir (638).

Ermeniler, Türklerin Anadolu'ya akınlarının başladığı bir dönemde Bizans'ın sürmesi neticesinde batıya doğru, önce Sivas, Malatya gibi bölgelere daha sonra Adana, Maraş taraflarına (Kilikya)

²³ Agathangelos, *History of the Armenians*, Çeviren, Notlandıran ve Ermenice-siyle Birlikte Yayınlayan: R. W. Thomson, Albany: State University of New York Press, 1976, ss. 24 vd. çift sayfalar. Hıristiyanlık öncesi dinleri için ayrıca bkz. Keğam Kerovpyan, *Mitolojik Ermeni Tarihi*, Çev.: Sarkis Seropyan, İstanbul: Aras Yay., 2000.

²⁴ Agathangelos, a.g.e., ss. 18 vd.

²⁵ M. Streck, "Ermeniye", *İ. A.*, c. 4, Eskişehir: M. E. B. Yay., 1997, ss. 317-326.

göç etmişlerdir.²⁶ Batıya doğru geldikçe kilise merkezleri de artmıştır. Eçmiadzin'deki katoğikosların başka yerlere yerleşmesi sonucunda yeni katoğikosluklar doğmuştur. *Ahtamar Katoğikosluğu* (899) ve *Sis (Kilikya) Katoğikosluğu* (1293). Başka katoğikosluk merkezleri de vardır ancak bunlar bağımsız katoğikosluk iddialarını, Ana Katoğikosluğun en son tekrar Eçmiadzin'e taşınmasından (1441) sonra da devam ettirmişlerdir. Bu şekilde Ahtamar 1895'e (Osmanlı'nın son yıllarına kadar hakkında kararlar alınan bir merkezdir.), Sis ise günümüze kadar varlığını korumuştur.²⁷

Kilikya bölgesinden Konya ve Bursa gibi şehirlere göç eden Ermenilerin Trakya'ya yerleştiklerini de biliyoruz. Daha sonra, fetihten önce çok az Ermeni'nin iki kilise etrafında cemaatleştiklerine rastladığımız İstanbul'a, Fatih Sultan Mehmet tarafından seçkin Ermeni ailelerinin yerleştirilerek *İstanbul Ermeni Patrikliği*'nin kurulduğunu görüyoruz.

Yavuz döneminde Ermenilerin yaşadığı bölgelerin hemen tamamı, Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Bu arada Eçmiadzin Katoğikosluğu'nun bazen Osmanlı, bazen İran, 1828 Türkmençay antlaşması ile de İran'dan Rusların hakimiyetine geçmesi²⁸ dışında bütün Ermeni kilise merkezleri de Osmanlı toprakları içerisinde yer almıştır. Böylece geniş bir coğrafyada dağınık vaziyette yaşayan Ermenilerin hem ruhani hem de sivil idarelerini gerçekleştiren beş ruhani merkez oluşmuştur. Bunlar kronolojik sıraya göre:

1. Eçmiadzin Katoğikosluğu
2. Kudüs Ermeni Patrikliği
3. Ahtamar Katoğikosluğu

²⁶ Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, c. I, İng. Çev.: Ernest A. Wallis Budge, Türk. Çev.: Ömer Rıza Doğrul, 2. bas., Ankara: T. T. K. Bas., 1987, s. 263.

²⁷ Malachia Ormanian, *The Church of Armenia*, Translated from French by G. Mancar Gregory, Second English Edition, London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1955, ss. 38-40.

²⁸ Ali Arslan, "Eçmiyazın Ermeni Katogigosluğu'nun Osmanlı Denetiminde ve Rus Kontrolündeki Statüsü", *Kafkas Araştırmaları II*, İstanbul, 1996, ss. 42-45.

4. Sis (Kilikya) Katoğikosluğu
5. İstanbul Ermeni Patrikliği.

Ermeniler arasında Katoliklik ve Protestanlığın yayılması sonucunda Ermeni Katolik Kilisesi ve Ermeni Protestan Kiliseleri de Osmanlı döneminde ve Osmanlı topraklarında oluşmuştur.

III. Osmanlı Devleti'nin Ermenileri İdare Yapısı

Osmanlı Devleti'nin Ermenileri idare sisteminin ortaya konması gayrimüslimleri idare sistemini de anlaşılır kılacaktır. Osmanlı Ermenileri derken Osmanlı Devleti'nin fethetmiş olduğu bölgede daha önceden yaşayan ve fetihden sonra da Osmanlı hakimiyetinde yaşamaya devam eden Ermenileri kastediyoruz.

Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimleri idare sistemini Tanzimat öncesi ve Tanzimat sonrası diye iki ana kısma ayırmıştık. Tanzimat öncesi dönem, gayrimüslimleri idare sisteminin şekillendiği İstanbul'un fethi ile bu sistemle alakalı resmi kararların alınarak değişikliklerin yaşanmaya başladığı 1830 tarihi arasındaki zamanı ele almaktayız. Tanzimat ve sonrası dönem ise Tanzimat döneminde (1839 sonrası) meydana gelen köklü değişikliklerin hazırlayıcısı gelişmelerin yaşandığı 1830 tarihinden Osmanlı'nın son yıllarına kadarki zamanı içine almaktadır.

Ermenilerin durumunu da iki döneme ilişkin verilere göre inceleyeceğiz. Ayrıca Ermenileri Ortodokslar, Katolikler ve Protestanlar olmak üzere üç grup üzerinde durarak ele alacağız. Bu arada patriklikle resmi ilişkileri olan Süryanilere de değineceğiz.

Tanzimat'tan Önce Ermenilerin İdari Yapısı

Osmanlı Devleti'nde Ermenilerin idari sisteminin anlaşılmasında yüksek ruhaniler tarafından idare edilen merkezlerin durumu birincil rol oynamaktadır. Buna göre Ermenilerin kilise merkezleri Osmanlı idaresi altına giren topraklar bakımından sırasıyla şöyledir: İstanbul Ermeni Patrikliği, Sis (Kilikya) Katoğikosluğu, Kudüs

Ermeni Patrikliği, Ahtamar Katoğikosluğu ve son olarak Eçmiadzin Katoğikosluğu.

İstanbul Ermeni Patrikliğinin kilise hiyerarşisinde herhangi bir piskopos ile aynı dereceye sahip olan patrikle idare edilmekteydi. Buna rağmen tarihi süreç içerisinde Ermeni Kilisesi'nde ilk ve ana merkez olarak kabul edilen Eçmiadzin Katoğikosu üzerinde bile hakimiyet kurması ve katoğikos seçiminin İstanbul patriğince onaylandıktan sonra padişah fermanı-beratı ile atamasının yapılması konunun merkezi noktasında bulunduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte İstanbul'daki Ermeni dini liderlerine verilen ilk fermanların elde bulunmayışı bütün araştırmacılar için soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur. Dini liderlerin hak ve vazifeleri hususunda en geniş malumatı veren ilk ferman Kudüs Ermeni Patriği Sarkis'e verilen Yavuz dönemine ait fermanıdır. Ancak bu fermanla Kudüs dışındaki Ermeniler ve diğer gayrimüslimlere ilişkin herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Öyleyse İstanbul Ermeni Patrikliği'nin daha sonraki dönemde açık olarak gözüken bu üstünlüğü nereden kaynaklanmaktadır? Bunu ancak Osmanlı genel idaresi ile açıklayabiliriz ki İstanbul Osmanlı Devleti'nin idari merkezidir. Bu bağlamda Gayrimüslimlerin de idaresinin merkezden, yani İstanbul'dan yapılması hem anlamlı hem de Osmanlı idaresi açısından gereklidir.

Bu durumda konunun anlaşılmasında önemli rol oynayacak husus İstanbul Ermeni Patrikliği'dir. İstanbul Ermeni Patrikliği'nin oluşumu hususunda en geniş malumatı veren ilk tarihsel doküman XVIII. Yüzyılın ikinci yarısına aittir. Çamçyan'ın *Ermeni Tarihi* isimli bu yapıtının ilk baskısında (üçüncü cildi 1786 tarihli) patrikliğin oluşumu şöyle anlatılmaktadır:

İşte bu Sultan Mehmet (Mehemmet) daha önce Bursa'da iken Ermeni halkına ve o yerin ruhani önderi olan Hovagim adlı episkoposa karşı sevgi gösteriyordu. Ve bir gün Hovagim ile konuşurken ruhani önder (Hovagim) ona "Tanrı senin krallığını, diğer krallıklardan daha yükseltsin." diye dua etti. Bu-

nun üzerine Sultan “Eğer İstanbul’u ele geçirmeyi başarırım, seni ve Ermeni ileri gelenlerini İstanbul’a götüreceğim ve seni onların lideri yapacağım.” şeklinde bir vaatte bulundu. Sultanın İstanbul’u ele geçirip devletin merkezini de oraya taşımasından birkaç yıl sonra, Sultan Bursa’ya geldiğinde vermiş olduğu sözü hatırladı ve Piskopos Hovagim ile birlikte birçok seçkin Ermeni ailesini (Bazıları bunların altı hane olduğunu söylüyor) Ermeni tarihinin 910. yılında (1461) Bursa’dan İstanbul’a getirdi. Sultan bu hanelerin bazılarını ikamet için şehrin içinde yer verdi. Kimilerini ise birçok Ermeninin bulunduğu Galata’ya yerleştirdi. Sultan aynı zamanda Galatya’dan (Ankara) da dört Ermeni hane getirdi. Daha sonra piskopos Hovagim bir fermanla (Kraliyet mektubuyla) önder tayin edilerek ona **Patrik**, yani **Badriark** unvanı verildi. Hovagim’e Anadolu’daki ve Yunanistan’daki (Rumeli) Ermeniler üzerine hükmetme yetkisi verildi. İstanbul Patrikliği o günden beri varlığını sürdürdü.²⁹

“Fatih Sultan Mehmet Ermeniler için ne lider ne de bir kurum bulunmayan İstanbul’da bir Ermeni Patrikliği mi tesis etti?” sorusundan hareketle patrikliğin kuruluşuna dair verilen bu ilk bilgilerin tutarsızlığı üzerinde durulmuştur. Oysa İstanbul Ermeni Patrikliği’nin kuruluşu ile ilgili kaynakları değerlendirdiğimiz çalışmamızda Ermenilerin fetihden önce İstanbul’da iki kilise etrafında cemaatleşmiş bir nüfusa ve fetihden hemen önce sürülmüş bir dini lidere sahip olduklarını, dolayısıyla Bizans döneminde ortaya çıkmayan bir yüksek dini merkezin varlığını ortaya koyduk. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul’u fethettiğinde Ermenileri bu vaziyet üzere buldu. Ermenilerin idaresini yürütmek için patrikliği şekillendirdi

²⁹ P. Mikayel Çamçyants, *Batmutyun Hayots Sgzpane Aşkarhi minçev tsam Dyarin 1784*, Hetor 3, Venedik: Hovhannes Prantsyants, 16 Nisan 1786, s. 500. Ayrıca bkz. Kevork B. Bardakjian, “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, s. 89 ; Karşılaştırınız. Braude, “Fundation Myths of the Millet System”, s. 81.

ve patriğe sivil yetkiler verdi. Patriğin ruhani yetkileri zaten vardı ve buna dokunmadı.³⁰

Fetihten önceki konumun korunduğunu patrikliğin Osmanlı Ermenileri üzerindeki hak ve yetkileri de göstermektedir. Bu noktada patriğin hak ve yetkilerini iki kısma ayırabiliriz: Birincisi Osmanlı'dan kaynaklanan ve Osmanlı siyasi otoritesi ile ilişkilerinin sınırlarını belirleyen ve gösteren sivil hakları, ikincisi ise kilise hiyerarşisinden kaynaklanan ruhani hakları.

İstanbul Ermeni Patriği'nin hak ve yetkileri Tanzimat döneminde köklü resmi değişiklikler (yenilikler) oluncaya kadar artarak devam etmiştir. Kilise hiyerarşisinden kaynaklanan haklarının artışını, katoğikosun seçimini yapmak ve onaylamak gibi, neye bağlayabiliriz? Burada söz konusu olan hiyerarşik hak ve yetkiler değildir. Yani Katoğikos'un ruhani taktisi ancak on iki piskopos tarafından gerçekleştirilebilir kaidesi³¹ geçerliğini sürdürmüştür, fakat bu takdis töreninde etkin olan ve katoğikosluğun da sivil manada Osmanlı Devleti tarafından idare edildiği durumlarda İstanbul Ermeni patrikleri etkin rol oynamışlardır. Yani bir manada ruhani yetkilerin Osmanlı sivil yetkileri tarafından idare edilmesidir ki kilise hiyerarşisinde değişikliğin olmadığını söyleyebiliriz.

Ermenileri idare sisteminin zaman içerisinde değişikliklere uğraması Osmanlı Devleti'nin sistemli bir idaresinin olmadığını göstermez mi? Bu durumu yine Osmanlı gayrimüslimleri idare sistemi açıklayacaktır. Fethedilen bölge gayrimüslimlerinin eskiden oldukları düzen içerisinde serbest bırakılmaları bu sistemin bir kaidesi

³⁰ Canan Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002, ss. 69-87. Bu çalışmada danışmanlığımı yapan hocam, sayın Prof. Dr. Mehmet Aydın Bey'in yardım ve teşviklerine şükran borçluyum. Ayrıca ilgili bölüm için bkz. Canan Seyfeli, "İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Kuruluşu", *Ermeni Araştırmaları 1. Türkiye Kongresi (20-21 Nisan 2002) Bildirileri, I. Cilt*, Ankara: ASAM-EREN, 2003, ss. 361-377.

³¹ Ormanian, a.g.e., ss. 103-104.

olduğu gibi, din değiştirmenin yasak olması da bir kaidedir.³² Fakat zamanla din ve mezhep değiştiren Ermenilerin çoğalması ve hatta patrikliğin isteği ve şikayetleri üzerine çaba gösterilmesine rağmen bunun önüne geçilememesi³³ sistemin aksamasına neden olmuştur. Bunda sadece din değiştirme değil fethedilen yeni bölgelerdeki eskiden din ve mezhep değiştirmiş olanların belirgin bir ruhani idare sisteminin olmayışını da göz önüne alırsak aksaklıkların doğal olduğunu söyleyebiliriz.

Zamanla genişleyen Patrikliğin yargı alanında hem sivil idaresi hem ruhani idaresi İstanbul Ermeni patriği tarafından gerçekleştirilen bölgeler, İstanbul Ermeni Patriğine tabi piskoposlarla idare edilen murahhasalıklar* idi. Sadece sivil manada idaresine tabi olan

³² İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimat'ın 150. yıldönümü Uluslar arası Sempozyumu (Ankara, 31 Ekim-3 Kasım 1989)*, Ankara: TTK Bas., 1994, s. 481.

³³ Çark, a.g.e., ss. 27-36.

* Murahhasa terimi marhasa şeklinde de kullanılmıştır. Marhasa terimi hakkında etimolojik araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalara göre İbranice, Süryanice ve Arapça'daki etkileşimle Ortadoğu Hristiyan dini geleneği içinde oluşmuş bir terimdir. Süryanice'deki *mar* (aziz, efendi) ve kasisa, kasis ve ihtiyar anlamındaki kassa (Farsça'da keşiş) kelimelerinden oluşmuş (marqasisa, markassa- aziz ihtiyar) bir terimdir. Ermeni coğrafyasında Hristiyan inancının yayılmasında Süryanilerin etkisi göz önünde bulundurulursa Ermenice'ye buradan geçmesi düşünülebilir. Franz Babinger, "Ein Besitzstreit um Sulu Manastır unter Mehmed II. (1473)", *Charisteria Orientalia*, Ed.: Felix Taver-Vera Kubickova-Ivan Hrbek, Praha: Nakladatelstvi Ceskoslovenske Akademie, 1956, ss. ss. 33-35.

Modern Ermenice'de dini liderler için bu terim kullanılmamakla beraber *ruhani önder, kılavuz, rehber, ilerde olan, öncü* gibi anlamlara gelen *araçnort* terimi ile karşılanmaktadır. Bedros Zeki Garabedian, *Ermenice'den Türkçe'ye Mükemmel Lügat*, Konstantinopolis, 1907, s. 104 ; Ayrıca bkz. Birsan Karaca, *Doğu Ermenice Türkçe Sözlük*, Ankara: Ankara Üniversitesi Bas., 2001, s. 13.

Murahhasa terimi, İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Osmanlı vilayetlerindeki en üst mevkide olan din adamları için kullanılmıştır. Bu terim için, her ne kadar sözlüklerde Ermeni piskoposu için kullanıldığı geçerse de, murahhasa atanalar arasında başpiskopos ve rahipler de bulunmaktadır. Bu durumda patrikliğe bağlı bölgelerin yönetimi, murahhasa diye isimlendirilen ruhanilere verilmiştir. Ruhanilerin görev mahalli de *murahhasalık* diye isimlendirilmiştir. "Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye", Sene: 1294, ss. 589-592 ;

Ortodoks Ermeni kilise merkezleri ise Kudüs Ermeni Patrikliği, Sis Katoğikosluğu, Ahtamar Katoğikosluğu ve Eçmiadzin Katoğikosluğu idi. Ruhani anlamda bu dört merkeze bağlı olan murahhasalıklar ise yine sivil manada İstanbul Ermeni Patrikliğine bağlı idi. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Herhangi bir ruhaninin seçimi, ruhani takdisi bağlı bulunduğu kilise merkezince yapılmakta idi. Fakat bu seçim ve tayinin onaylanması ve padişaha arz edilerek fermanın alınmasıyla atamasının yapılması patrik aracılığıyla idi.³⁵ Bununla ilgili Adana valiliğine gönderilen 1150'li yıllara (1737-1747) ait bir fermanda, İstanbul Ermeni Patriğinin yetkisinin Sis Katoğikosluğu ve katoğikosluğa tabi Adana ve Halep murahhasalıklarına kendi istediği ruhanileri seçtirerek tayinlerini yaptırmıştır.³⁶ Bu belgeden patrikliğin sivil ve ruhani üstünlüğü de olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İstanbul dışındaki bölgelerin sivil manada bağlı olduğu kurumun bulunduğu yerdeki en yüksek Osmanlı yetkilisi ile idare edilen kurum olduğu da anlaşılmaktadır.

Katolik ve Protestan Ermenilerin idaresi doğrudan patriklik vasıtasıyla gerçekleşiyordu. Çünkü bunların bağlı olabileceği bir Katolik ve Protestan hiyerarşi yoktu. Zaten çoğunluğu sonradan mezhep değiştirerek Katolik ve Protestan olmuşlardı. Patrikliğin idaresindeki sıkıntıların çoğunluğu da bunlarla, özellikle Katoliklerle ilgiliydi. Mezhep değiştirme hadisesinden patrikler de rahatsız oluyordu ve Babıali'ye sürekli şikayette bulunuyorlardı. XIX. Yüzyıl başlarına gelindiğinde Ermeniler arasında bir cemaat teşkil edecek şekilde Katolik Ermenilerin çabaları ve bir zaman sonra Protestan Ermenilerin çoğalması idare sistemini daha da zorlaştırmıştı.

"Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye", Yıl: 1296, ss. 257-260 ; "Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye", Sene: 1277, ss. 94-97.

³⁵ Seyfeli, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, ss. 69-87.

³⁶ AŞS (*Adana Şeriye Sicilleri*), def. 23, ss. 111. Bu belgeye dikkatimi yönlendiren ve benim için temin eden Ömer Faruk Teber Bey'e teşekkür ederim. Eçmiadzin Katoğikosu'nun seçimi ve tayini hususunda bkz. BOA, HH, 13182, 13182. A, 13182. B, 13182. C, 13182. D, 13182. E.

Yine aynı şekilde sivil idarelerinin patriklik aracılığıyla yürütüldüğü başka ruhani hiyerarşiler de söz konusudur. Süryanilerle ilgili belgeler ve haklarında ancak Tanzimat döneminde bir belgeye rastlayabildiğimiz Pavlikyanlarla ilgili 1879 tarihli bir belgede³⁷ “İstanbul Ermeni Patrikliğine yamak” oldukları şeklinde ifadeler yer verilmektedir. Bu hiyerarşilerin kendi içlerinde serbest olup Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde patrikliğin aracılık ettiğini görüyoruz.

Reayadan patrikliğe tabi olanların vaftiz, evlenme, cenaze vb ruhani işleri bağlı buldukları kilise tarafından icra ediliyordu. Yine bunların ticaret ve mahkeme gibi sivil işleri patriklik aracılığıyla gerçekleştiriliyordu. Fakat Osmanlı Müslüman reayasını veya başka bir hiyerarşiye bağlı gayrimüslim reayayı ilgilendiren durumlarda, ve yukarıda bahsetmiş olduğumuz ruhani ve sivil işlerde meydana gelen anlaşmazlık ve diğer durumlarda Osmanlı yetkilileri işe dahil oluyordu.³⁸ Bu durumlardaki aksamalar ise bireysel sebeplerden kaynaklanıyordu. Burada ise Osmanlı yetkililerine etki ettikleri nokta bulunmaktadır. Mesela sivillerin bile patrik atandığı, aynı anda aynı bölgenin idaresinin iki ruhani tarafından ferman elde etmek suretiyle gerçekleştirildiği durumlarda olduğu gibi. Bu gibi durumların yine padişahı bilgilendirmek suretiyle düzeltildiğine ilk bölümde değinmiştik.

Tanzimat öncesi dönemde patrikliğin idaresine bağlı farklı merkez ve mezheplerin hangi ölçüye göre taksim edildiği belirgin değildir. Eğer hem-millet kaidesi ise Süryaniler niçin bağlı idiler? Eğer temel inanç birliği ise Katolik Ermeniler niçin bağlı idi? Bahsettiğimiz durum sistemin bu şekillerde olmadığını, Tanzimat dönemine kadar fetih esnasında görülen sistemin korunmaya çalışıldığını gösteriyor. Süryanilerin farklı bir hiyerarşi olarak kabul edilme-

³⁷ BOA, *Gayri Müsl. Cem. Deft.*, Nu: 13, s. 2.

³⁸ Vartan Artinian, *The Armenian Constitutional System in The Ottoman Empire 1839-1863*, İstanbul, 1970, ss. 10-18 ; Ayrıca bkz. Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, 5. bas., İstanbul: Rüstem, 2001, ss. 77-78.

mesi ise İstanbul fethedildiğinde orada bir Süryani dini liderliğinin mevcut olmaması, idarenin İstanbul'dan yapıyor şekilde düzenlenmesi ve Kudüs'ün fethedilmesiyle verilen fermanla belirtildiği gibi monofizitlerin Ermeni hiyerarşisinde geçmişten beri idare edilmeleri gösterilebilir. Bazı araştırmacılar Süryanilerin kendi istekleriyle 1783 yılında patrikliğe bağlandıklarını söylüyorlarsa³⁹ da Yavuz döneminde yapılan yeni bir düzenlemeyle sistemleştirildiği akla yatkındır.

Tanzimat ve Sonrasında Ermenilerin İdari Yapısı

İstanbul Ermeni Patrikliği'nin, dolayısıyla Osmanlı Ermenilerinin idari yapısında köklü değişiklikler tanzimat döneminde meydana gelmiştir. Tanzimat fermanı her ne kadar 1839 yılında ilan edildiyse de bunu hazırlayan nedenler daha önceki yıllara aittir kuşkusuz. Bunun gibi gayrimüslimleri idare sisteminde yeniliklerin de hazırlayıcı nedenleri ve hatta resmi düzenleme faaliyetleri daha önceki yıllara aittir.

Tanzimat döneminde meydana gelen düzenlemeleri millet sistemi içerisinde değerlendirmek akla yatkındır. Ancak bu düzenlemelerin yine tarihi süreç içerisinde Osmanlı hükümetini etkileyen nedenler sonucunda oluştuğunu görüyoruz. Yani gayrimüslimleri idare sisteminin masaya yatırılarak bir dönemde sistemli bir şekilde oluşturulduğunu söyleyemeyiz. Tüm yeniliklerde olduğu gibi Osmanlı hükümeti ve Müslüman tebaa kendi geleneğinde olan sistemin değişmesine endişeli yaklaşıyordu.⁴⁰ Bunun yanında değişiklik isteyen yetkililer ise batı ülkelerinin farklı alanlardaki baskılarına karşılık eski Osmanlı gücüne kavuşma ümidiyle reforma yöneldiler. Bunun için yenilikler hep zorunlu değişiklikler olarak görünmekte ve hükümet mecbur kaldığı durumlarda masaya oturmakta. Bu durumda yapılan değişiklikler siyasi bir manevra olarak görünmek-

³⁹ Bardakjian, a.g.m., s. 99, dpn. 40.

⁴⁰ Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev.: Ali Reşad, 1. bas., İstanbul: Kaknüs, 1999, ss. 44 vd. ; Ayrıca bkz. A. Cevad Eren, "Tanzimat", *İ. A.*, c. 11, Eskişehir: Anadolu Üni. Güzel Sanatlar Fak., 1997, s. 720.

tedir. Gayrimüslimlerle alakalı yeniliklerin bu şekilde yürümesi daha da akla yatkındır.

Bu nedenle bu etkileşimden ilk payını alanlar Katolik Ermeniler olmuştur. 1830 yılında farklı bir hiyerarşi, farklı bir millet olarak kabul edildikleri fermanı elde etmişlerdir.⁴¹ Böylece patrikliğin nüfuzundan ayrılmışlardır. Bunu 1276 (1859-1860) yılına ait Osmanlı Devleti Salnamesi'nde görüyoruz. Bu salnameye göre Katolik Patrikliği'nin on yedi murahhaslığı bulunmaktadır.⁴²

Daha sonra bu çaba içerisine Protestan Ermeniler dahil olmuştur. Amerika ve İngiltere gibi devletlerin araya girmesiyle Osmanlı Devleti 1847 yılında, Protestan Ermenileri de ayrı bir cemaat olarak kabul etmiştir.⁴³ 1850'de bir ferman ile Protestanlara millet reisi seçme hakkı tanınmış, seçilen reislerine de Millet Vekili unvanı verilmiştir.⁴⁴ Osmanlı Devleti'nde Protestanlar, *Protestan Cemaati Nizamname-i Esasisi* ile idare ediliyordu. Bu Nizamnameye göre Protestan cemaatler İstanbul'da ve taşralarda birer vekil bulunduracaklardı. Her bölgenin vekili, Protestan cemaat tarafından seçilen en az yedi kişiden oluşan birer meclis tarafından seçilecek ve İstanbul vekiline gönderilecekti ve Babıali'ye tetkiki üzere sunulacaktı. Meclis üyelerinin seçimi de böyleydi. İstanbul vekilleri taşralardaki vekiller ile Babıali arasında vasıta görevi görmekteydi. Vekiller ve cemaat meclisleri azalığına seçilecek kişinin, Devlet-i Aliyye tebaasından iyi hal ve davranışta bulunan kimselerden olmaları şartlarını taşımaları gerekli idi. Vekillerin ve azaların vazifeleri ise cemaat fertlerinin mezhep işleri, kilise ve mekteplerin idaresi gibi hususları

⁴¹ Kemal Beydilli, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise'nin Tanınması* (1830), Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995, s. 32.

⁴² *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene: 1276, İstanbul, Takvimhane-i Amira Matbaası, 1276, sayfa numarası yok.

⁴³ Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara: Ocak Yay., 1997, s. 204.

⁴⁴ Uras, a. g. e., s. 155.

içermekteydi.⁴⁵ Bu ferman (berat), imtiyaz ve ayrıcalıkları kapsama-
dığından Protestan Ermeni topluluğunu bir *millet* statüsüne sokma-
dı.⁴⁶

Süryani kilisesinin ise bağımlılığını daha sonraki on yıllara ta-
şıdığını 1298 (1881) tarihli salnamede de görüyoruz. Bu salnamede
Süryani Patriği'nden *Ermeni Patrikliği'ne dahil Halep, Şam, Diyarbakır,
Mardin, Musul, Kilis, Deyr-üz Zaferan ve Tevabii Süryani Patriği Bedrus
Rahip* şeklinde bahsedilmektedir.⁴⁷

Osmanlı arşiv vesikalarına göre Ermeni Patrikliği'nin Süryani
Patrikliği'nin cismani idaresinde bir çok konuda yetkili idi. Buna
göre Yakubi-Süryani ruhanileri ve bu cemaatin tüm fertleri İstanbul
Ermeni Patriği'ni patrik olarak kabul ederlerdi. Ayinlerinde ve işle-
rinde kendisine müracaat ederek, patriğe saygı ve itibar gösterirler-
di. Süryanilerin manastır ve kiliselerine ait işler; rahip tayini ve gö-
revden alma gibi görevler İstanbul Ermeni Patrikliği'ne aitti. Bu
sebeple, Süryani papaz ve keşişleri, patrikliğin prensipleri üzere
hareket etmekle yükümlüydüler. Bu nedenle Ermeni patrikleri,
Süryanilerin yaşadığı yerlerde sıkı tedbirler alırlardı. Ayinlerinde,
manastır ve kiliseleriyle ilgili işlerde başka millet ve topluluklara
uymamalarını; her türlü meselelerde İstanbul Ermeni Patrikhane-
si'ne müracaat etmelerini; başka mezhep ve milletlerle ilgilenmeme-
lerini isteyerek, mezhep değiştirmelerini yasaklamıştır. Şayet Sür-
yani ruhbanları başka mezhep ve milletlerin ayinlerine katılırlarsa
patrikler tarafından azledilme ile cezalandırılmışlardır.⁴⁸

Patrikliğin sivil idaresinden ayrılmak isteyen Süryani Kadim
Kilisesi yetkililerinin 1990'lı yıllarda isteklerini dile getirerek farklı

⁴⁵ 7 Rebiül Evvel 1295 (1880) tarihli *Protestan Cemaati Nizamname-i Esasisi*, Düs-
tur, Dördüncü Cilt, ss. 615-616.

⁴⁶ Çark, a. g. e., s. 160.

⁴⁷ *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 36. Defa, İstanbul: Mahmut Bey Mat-
baası, 1298, s. 310.

⁴⁸ Hayrettin Şahin, *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre II. Abdülhamid Dönemi Os-
manlı-Ermeni Patrikhanesi Dini İlişkileri*, Kayseri: Erciyes Üni. Sos. Bil. Enstitü-
sü, Basılmamış Doktora Tezi, 1996, s. 159.

bir millet olarak kabul edilmeyi sağladıkları ve ancak bu yıllarda oluştuğunu gördüğümüz İstanbul Metropolitliği aracılığıyla idarelerini gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır.⁴⁹

Ermeni Patrikliği tarafından idare edilen Ortodoks Ermenilere gelince, bunlar patrikliğin idaresinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak Osmanlı hakimiyetinden ya da hükmetme tesirinden çıkan bölgelerdeki Ermeniler sivil bağlılıklarını koparmışlardır. Ruhani bağlılıkları ile ilgili olarak ise çekişmelerin ve çabaların yoğun olduğu bir dönem olmuştur Tanzimat dönemi.

Önce İran hakimiyetindeki ve Osmanlı tesirindeki Erivan ve Eçmiadzin'in Türkmençay antlaşması (1828) ile Rusların eline geçmiştir. Daha sonra katoğikos seçimi Bologenia Kanunu'na göre Çar'a geçti (1836). Böylece katoğikos seçimi patrikliğin yetkisinden çıkmış oldu. Fakat, Eçmiadzin ve İstanbul 1844'te resmi olarak ilişkilerini düzenlediler ve Eçmiadzin'in Osmanlı topraklarındaki Ermeni topluluklarına temsilciler göndermeyi ertelemesi konusunda anlaşıldılar. Eçmiadzin'in Osmanlı hakimiyetinde kalan ruhani bölgelerinin kontrolünü İstanbul'a bırakmasıyla patriklik daha da güçlenmiştir.⁵⁰ Çünkü bu bölgeler doğrudan patrikliğe bağlı murahhasalıklar haline gelmişlerdir. Ancak, Eçmiadzin'in patrikliğin sivil idaresinden, bunun yanında ruhani tesirinden çıkmasına ve patrikliğin kendisinden yüksek bir ruhani hiyerarşiye bağlı olması gerektiğinden bağlılığını sürdürdüğü Eçmiadzin Katoğikosluğu'na tabiiyeti hususunda Sis'e mi yoksa Eçmiadzin'e mi bağlı olması gerektiği şeklinde tartışmalar ve çekişmelerin yaşanmasına neden olmuştur. Osmanlı idaresindeki Ermenilere Rusların etki etmeye başlaması ve Ermeniler arasındaki siyasi faaliyetlerin Ruslar tarafından desteklenmesi gibi siyasi gelişmeler ve idare

⁴⁹ Canan Seyfeli, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler: Tur-Abdin Bölgesi", *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu*'nda Sunulmuş Bildiri, 19-20 Haziran 2003, Midyat-Mardin.

⁵⁰ Bardakjian, a. g. m., s. 96.

sistemindeki bozulmalar nedeniyle Osmanlı hükümetinin de meselelere dahil olduğunu görüyoruz.⁵¹

Patrikliğin idari yapısında Tanzimat döneminde köklü değişiklikler olmuştur. Bu değişikliklerin nihai resmi belgesi 1863 *Ermeni Millet Nizamnamesi'* dir.⁵² Bu nizamname ile Patriğin hak ve yetkileri daha çok sivil manada sınırlandırılmış ve ruhani olmayanların da bulunduğu sivil meclisler oluşturulmuştur. Patrik ruhani ve sivil meclislerden oluşan bir genel meclis tarafından seçilir konuma getirilmiştir. Bu nizamname Ermeniler tarafından hazırlanmış ve Babıali tarafından kabul edilinceye kadar üzerinde çalışılmıştır.

Diğer kilise merkezlerinden Kudüs Patrikliği ile ilgili maddeler bulunmasına karşılık Sis ve Ahtamar Katoğikoslukları ile ilgili yoktur. Ancak 1916 yılında iki sene yürürlükte kalan *Ermeni Katoğikos ve Patrikliği Nizamnamesi* ile yeni düzenlemeler getirilmiş⁵³ ve Sis Katoğikos'u Sahak Habayan'ın Katoğikos ve Patrik olması istenmiş-

⁵¹ Bu konuda Cevdet Paşa'nın Layihası oldukça açıklayıcı bir belgedir. BOA, Yıldız Tasnifi, k1. 31, ev. 299, zar. 27, ku. 79.

⁵² *Dersaadet Ermeni Patriğinin Suret-i İntihabı Beyanındadır*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı, Ks.37, Ev.329, Z.47, K.112, Osmanlı Belgelerinde Ermeniler (19 Eylül 1990-29 Haziran 1891), c. IX, İstanbul, 1989, no.43, ss. 118-133 ; *Azkayin Sahmanadrutyun Hayots (Nizamname-i Millet-i Ermeniyan)*, İstanbul: H. Mühendisyan Matbaası, 1279 (1863), ss. 11-54. Osmanlı Türkçesi ile basılmış nizamname sureti için ayrıca bkz. *Dersaadet Ermeni Patriğinin Suret-i İntihabı Beyanındadır*, Düstur, cüz-ü sani, Dersadet: Matbaa-i Amira, 1289, ss. 938-961 ; Ayrıca bkz Arşak A. Alboyacıyan, "Azkayin Sahmanadrutyun, ir Tsakumı yev Girarutyunı", 1910 *Intarcag Oratsuyts A. Pirgiçyan Hivantanatsi Hayots (1910 Pirgiçyan Ermeni Hastanesi Salnamesi)*, Konstandnubolis, 1910, ss. 76 vd. ; İngilizcesi için bkz. H. F. Lynch, *Armenia Travels and Studies*, Vol. II, London: Longmans, Green, and Co., 1901, Apendix I, ss. 450-467.

⁵³ 2 Şevval 1334 (19 Temmuz 1332-1916) Tarihli *Ermeni Gatoğigosluk ve Patrikliği Nizamnamesi*, Düstur Tertib-i Sani, c. 8, İstanbul Evkaf Matbaası, 1928, ss. 1240-1250 ; Ayrıca bkz. Ali Güler, "Ermenilerle İlgili 1916 ve 1918 Yıllarında Yapılan Hukuki Düzenlemeler", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 6, Ankara-1995, Ankara: A. Ü. Bas., 1996, ss. 91-137.

tir.⁵⁴ Fakat yürürlüğü sürdürülemeyen bu nizamname 1918'de kaldırılmıştır. Böylece Ahtamar Katoğkosluğu tamamen ortadan kalkmıştır. Sis Katoğkosluğu ise 1921'e kadar Osmanlı topraklarında kalmıştır. Bu tarihten sonra Lübnan-Antilyas'ta yeniden canlandırılma faaliyetleri hızlandırılmıştır.

1863 Nizamnamesinden sonra da patrik ve ruhanilere ferman verilerek hak ve vazifeleri bildirilmeye, dolayısıyla atamalarının yapılmasına devam edilmiştir.⁵⁵ 1916 Nizamnamesinin uygulanmadığını göz önünde bulundurursak Cumhuriyet dönemine kadar Ermenilerin idaresinin 1863 Ermeni Millet Nizamnamesi ile yürütüldüğünü söyleyebiliriz.

1276 yılına ait salnameye göre Ermeni Patrikliği'nin durumu şöyledir:

İstanbul Patriği Kevork (1856-1860) için *Ermeni Patriği ve Bursa Murahhasası Kevork* şeklinde bahsedilmektedir.

Daha sonra doğrudan patrikliğe bağlı murahhasalıklar kendilerine bağlı olan mahallerle beraber verilmektedir. Murahhasalık merkezleri murahhasanın bulunduğu yer olduğu için sonraki yıllara ait salnamelerde isimleri değişmekte ve yıllara göre sayısında artma ya da eksilme görülmektedir.

1859 yılını gösteren salnamede murahhasalık merkezleri şunlardır: Tekfurdağı, Edirne, Ruscuk, Yaş (Eflak ve Boğdan), Armaş (Akmeşe), Bandırma, Kütahya, İzmir, Bozok (Kayseri Livası'ndan), Kayseri'ye bağlı Kırmir Köyü ve Manastırı, Kayseri, Ankara, Amasya, Tokat, Sivas, Canik, Trabzon, Şarki Karahisar, Tercan, Erzurum, Ahtamar Katoğkosluğu, Van, Lim Adası Manastırı, Guds (Van'da Manastır), Muş, Bitlis, Diyarbakır, Harput, Ergani, Palu, Halvir

⁵⁴ Sanjian., a.g.e., s. 259.

⁵⁵ *Ermeni Patriği Nersis Efendinin Ermeni Patrikliği Berat-ı Alisi*, Düstur, Birinci Tertip, c. 5, Ankara: Başvekalet Matbaası, 1937, ss. 306-309 ; *Ermeni Patriği Arşaruni Ohannes Efendinin Me'muriyyetini Mutazammın Berat-ı Ali*, Düstur, Tertib-i Sani, c. 4, ss. 24-28.

Vank (Garmirvank Manastırı), Çüngüş, Eğin, Kemah, Arapkir, Halep, Urfa, Zeytun, Haçin, Fernus, Mancılık, Maraş, Darende, Divriği, Gürün, Behesni (Besni), Antep, Kilis, Sis Katoğikosluğu, Beylan (Halep, Antakya ve Şam'ın bazı yerleri), Kudüs Patrikliği, Beytlehem, Remle, Yafa, Beyrut, Şam, Mısır, Kıbrıs, Bağdat ve Musul.⁵⁶

Bu murahasalık merkezlerine göre Ahtamar ve Sis katoğikoslukları ile Kudüs Patrikliği'nin İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı olduğu da görülmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Osmanlı Devleti Gayrimüslimlerin idaresini fetih öncesi durumlarını koruyarak İslam Zimmi sistemine göre yapıyordu. Bu sistemin farklı anlayış ve uygulamalarının da bulunması Osmanlı Gayrimüslim idaresinin düzensiz olduğu şeklinde yanlış anlaşılmasına neden olmuştur.

Fetih öncesi dönemin korunması ve sisteme bağlı kalma çabası yeni bir düzenlemenin oluşturulmasını engellemiş, dolayısıyla yeni gelişmeler sonrasında sistemde aksamalar meydana gelmesine mani olamamış. Gayrimüslimleri idare sistemi ancak Tanzimat döneminde masaya oturtulabilmiş.

Ermenilerin idare sistemi de bahsetmiş olduğumuz Gayrimüslim İdare sistemine uygundur ve açık bir örneğidir. Ermeniler fetih-ten önceki durumları üzerinde serbest bırakılmışlardır. Bu durum İstanbul Ermeni Patrikliği idaresinde bir hiyerarşinin doğmasına neden olmuştur.

Sistemdeki aksamaların yoğun yaşandığı Ermeni hiyerarşisi Tanzimat döneminde Katolik ve Protestan hiyerarşinin doğmasıyla, Osmanlı tarafından farklı bir millet olarak kabul edilmeleriyle üçe bölünmüştür.

⁵⁶ *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene: 1276, sayfa numarası yok.

Meydana gelen bu gelişmeler Osmanlı Gayrimüslim idare sisteminin değiştiğini göstermektedir. Bu değişim yeni oluşan sistemin 'millet sistemi' şeklinde ifade edilmesiyle ortaya konmuştur.

Gayrimüslim idare sistemi Ermeni Millet Nizamnamesi gibi düzenlemelerle kanunlaştırılmıştır. Cumhuriyet dönemine kadar gayrimüslimlerin idaresi bu şekilde yürütülmüştür.

Bibliyografya

ABU'L-FARAC, Gregory, *Abu'l-Farac Tarihi*, c. I, İng. Çev.: Ernest A. Wallis Budge, Türk. Çev.: Ömer Rıza Doğrul, 2. bas., Ankara: T. T. K. Bas., 1987.

ADDAY ŞER, *Siirt Vakayinamesi*, Çev.: Celal Kabadayı, İstanbul: Yaba, 2002.

AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, Çeviren, Notlandıran ve Ermenicesiyle Birlikte Yayınlayan: R. W. Thomson, Albany: State University of New York Press, 1976.

AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1. Kitap *Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, İstanbul: FEY Vakfı, 1990.

ALBOYACIYAN, Arşak A., "Azkayin Sahmanadrutyun, ir Tsakumı yev Girarutyunı", 1910 *Intarcag Oratsuyts A. Pırğıçyan Hivantanatsi Hayots (1910 Pırğıçyan Ermeni Hastanesi Salnamesi)*, Konstandnubolis, 1910, ss. 76-528.

ANHEGGER, Robert, "Bir Hıristiyan İki Ermeni, Osmanlı Devleti'nde Hıristiyanlar ve İç Tartışmaları (Düşünceler ve Örnekler)", *Tarih ve Toplum*, c. 8, S. 46, Ekim 1987, ss. 54-56, S. 47, Kasım 1987, ss. 17-20.

ARSLAN, Ali, "Eçmiyazın Ermeni Katogigosluğu'nun Osmanlı Dene-timinde ve Rus Kontrolündeki Statüsü", *Kafkas Araştırmaları II*, İstanbul, 1996, ss. 39-49, 141-170.

ARTINIAN, Vartan, *The Armenian Constitutional System in The Ottoman Empire 1839-1863*, İstanbul, 1970.

AŞS (*Adana Şeriye Sicilleri*), def. 23.

Azkayin Sahmanadrutyun Hayots (Nizamname-i Millet-i Ermeniyan), İstanbul: H. Mühendisyan Matbaası, 1279 (1863).

BABİNGER, Franz, "Ein Besitzstreit um Sulu Manastır unter Mehmed II. (1473)", *Charisteria Orientalia*, Ed.: Felix Taver-Vera Kubickova-Ivan Hrbek, Praha: Nakladatelstvi Ceskoslovenske Akademie , 1956, ss. 29-37.

BARDAKJIAN, Kevork B., "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, ss. 89-100.

BEYDİLLİ, Kemal, *II. Mahmut Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilise'nin Tanınması (1830)*, Türkçe Yayınlayanlar: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1995.

BOA, A. DVN, KLS., Kilise Def. 9, ss. 73-77.

BOA, *Gayri Müsl. Cem. Def.*, Nu: 13, s. 2.

BOA, HH., 13182, 13182. A, 13182. B, 13182. C, 13182. D, 13182. E.

BOA, Yıldız Tasnifi, k1. 31, ev. 299, zar. 27, ku. 79.

BRAUDE, Benjamin, "Fundation Myths of the Millet System" , *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I*, Ed.: Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, London: Holmes-Moyer Pub., 1982, ss. 69-88.

BRAUDE, Benjamin, "Millet Sisteminin İlginç Tarihi", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 245-254.

- ÇAMÇYANTS, P. Mikayel, *Batmutyun Hayots Sgzpane Aşkarhi minçev tsam Dyarın 1784*, Hetor 3, Venedik: Hovhannes Prantsyants, 16 Nisan 1786.
- ÇARK, Y. G., *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler 1453-1953*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1953.
- DECEİ, Aurel, "Patrik II. Gennadios Skolarios'un Fatih Sultan Mehmet İçin Yazdığı Ortodoks İ'tikad-namesinin Türkçe Metni", *Fatih ve İstanbul*, c. I, S. I, 29 Mayıs 1953, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yay., 1953, ss. 99-116.
- Dersaadet Ermeni Patriğinin Suret-i İntihabı Beyanındadır*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı, Ks.37, Ev.329, Z.47, K.112, Osmanlı Belgelerinde Ermeniler (19 Eylül 1990-29 Haziran 1891), c. IX, İstanbul, 1989, no.43, ss. 118-133.
- Dersaadet Ermeni Patriğinin Suret-i İntihabı Beyanındadır*, Düstur, cüz-ü sani, Dersadet: Matbaa-i Amira, 1289, ss. 938-961.
- el MEVDUDİ, Ebu'l Ala, "İslam'da Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar", Çev.: Osman Güner, O. M. Ü. İ. F. Der, S. 7, Samsun, 1993, ss. 181-199
- ENGELHARDT, *Tanzimat ve Türkiye*, Çev.: Ali Reşad, 1. bas., İstanbul: Kaknüs, 1999.
- ERCAN, Yavuz, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara: TTK Yay: , 1988.
- ERCAN, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, 1. bas., Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- EREN, A. Cevad, "Tanzimat", İ. A., c. 11, Eskişehir: Anadolu Üni. Güzel Sanatlar Fak., 1997, ss 709-765.
- Ermeni Gatoğigosluk ve Patrikliği Nizamnamesi*, Düstur Tertib-i Sani, c. 8, İstanbul Evkaf Matbaası, 1928, ss. 1240-1250.
- Ermeni Patriği Arşaruni Ohannes Efendinin Me'muriyyetini Mutazammın Berat-ı Ali*, Düstur, Tertib-i Sani, c. 4, ss. 24-28.

- Ermeni Patriği Nersis Efendinin Ermeni Patrikliği Berat-ı Alisi, Düstur*, Birinci Tertip, c. 5, Ankara: Başvekalet Matbaası, 1937, ss. 306-309
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, 1. bas., Ankara: Alperen Yay., 2000.
- ERYILMAZ, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, 2. bas., İstanbul: Risale, 1996.
- et-TABERİ, İmam Ebi Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l Umem ve'l Mülük*, cüz'ü salis, Kahire: Matbaatü'l İstikame, 1939.
- GARABEDYAN, Bedros Zeki, *Ermenice'den Türkçe'ye Mükemmel Lügat*, Konstantinopolis, 1907.
- GIBB, H. A. R. –BOWEN, Harold, *Islamic Society and the West*, Vol. I, part II, Oxford: Oxford Universty Press, 1957.
- GÜLER, Ali, "Ermenilerle İlgili 1916 ve 1918 Yıllarında Yapılan Hukuki Düzenlemeler", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 6, Ankara-1995, Ankara: A. Ü. Bas., 1996, ss. 91-137.
- GÜRÜN, Kamuran, *Ermeni Dosyası*, 5. bas., İstanbul: Rüstem, 2001.
- HERODOTOS, *Herodot Tarihi*, Çev.: Müntekim Ökmen, 3. bas., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- KARACA, Birsen, *Doğu Ermenice Türkçe Sözlük*, Ankara: Ankara Üniversitesi Bas., 2001.
- KEROVPYAN, Keğam, *Mitolojik Ermeni Tarihi*, Çev.: Sarkis Seropyan, İstanbul: Aras Yay., 2000.
- KÖMÜRÇİYAN, Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi XVII. Asırda İstanbul*, 2. bas., Tercüme ve Tahşiye Eden: Hrand D. Andreasyan, Yeni Notlarla Yayına Haz.: Kevork Pamukciyan, İstanbul: Eren Yay., 1988.

- KÜÇÜK, Abdurrahman, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, 1. bas., Ankara: Ocak Yay., 1997.
- KÜÇÜK, Cevdet, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı* (Ed. Güler Eren), c. 4 (Toplum), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999, ss. 208-216.
- LYNCH, H. F., *Armenia Travels and Studies*, Vol. II, London: Longmans, Green, and Co., 1901.
- ORMANIAN, Malachia, *The Church of Armenia*, Translated from French by G. Mancar Gregory, Second English Edition, London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1955.
- ORTAYLI, İlber, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değişirme Olayları", *Tanzimat'ın 150. yıldönümü Uluslar arası Sempozyumu* (Ankara, 31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara: TTK Bas., 1994, ss. 481-487.
- Protestan Cemaati Nizamname-i Esasisi*, Düstur, Dördüncü Cilt, ss. 615-616.
- REFİK, Ahmet, "Türkiye'de Katolik Propagandası", *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, On Dördüncü Sene, Numara: 5(72), İstanbul, 1340, ss. 257-280.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 36. Defa, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1298.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene: 1276, İstanbul, Takvimhane-i Amira Matbaası, 1276.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene: 1277, ss. 94-97.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Sene: 1294, ss. 589-592.
- Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Yıl: 1296, ss. 257-260.
- SANJIAN, Avedis K., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge: Harvard Universty Press, 1965., s. 96.

- SEYFELİ, Canan, "İstanbul Ermeni Patrikliği'nin Kuruluşu", *Ermeni Araştırmaları 1. Türkiye Kongresi (20-21 Nisan 2002) Bildirileri, I. Cilt*, Ankara: ASAM-EREN, 2003, ss. 361-377.
- SEYFELİ, Canan, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimler: Tur-Abdin Bölgesi", *Geçmişten Günümüze Midyat Sempozyumu'nda Sunulmuş Bildiri*, 19-20 Haziran 2003, Midyat-Mardin.
- SEYFELİ, Canan, *İstanbul Ortodoks Ermeni Patrikliği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2002.
- STRECK, M., "Ermeniye", *İ. A.*, c. 4, Eskişehir: M. E. B. Yay., 1997, ss. 317-326.
- ŞAHİN, Hayrettin, *Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı-Ermeni Patrikhanesi Dini İlişkileri*, Kayseri: Erciyes Üni. Sos. Bil. Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1996.
- TEBER, Ömer Faruk, *Adana Şer'iyeye Sicillerine Göre 1150-1160/1737-1747 Yılları Arasında Adana'nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1996.
- UMAR, Bilge, *Türkiye Halkının İlkçağ Tarihi-1*, İzmir: Ege Üni. Bas. Yay. Yüksek Okulu Yay., 1982.
- URAS, Esat, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul: Belge Yay., 1976.
- VASİLİEV, A. A., *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, c. I, Çev.: Arif Müfid Mansel, Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- VEİNSTEİN, Gilles, "Fetihten Sonraki Osmanlı Millet Sistemi Üzerine Bazı Düşünceler", *I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu*, İstanbul, 24-25 Mayıs 1996, ss. 137-142.



The Administrative Structure of the non-Muslims in the Ottoman Empire: Armenians

Citation/[]: Seyfeli, Canan, (2005). The Administrative Structure of the non-Muslims in the Ottoman Empire: Armenians, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 125-156.

Abstract: This article aims to analyze the administrative structure of the Armenian Church during the Ottoman Empire. The religious-spiritual structure of the Church is outside of the scope of this presentation, as the administrative structure that influenced the religious-spiritual structure of the Church will be analyzed.

The central theme of this article consists of two different institutions. On the one hand, it will cover the Apostolic Armenian Church, Catholic Armenian Church and Protestant Armenian Churches. The second institution will be the Ottoman administrative system of. Until now, this administrative system has been conceptualized in academic research as *zimmilik* or the *millet* system. However, I believe this subject will become much clearer if the system is interpreted in two different concepts, namely as the *zimmi* system before, and the *millet* system after the Tanzimat era.

This study is comprised of two parts. In the first part we will concentrate on a general overview of the Ottoman administrative system of non-Muslims. In the second part the administrative structure of the Armenian Church will be explored.

Consequently, the non-Muslims of the Ottoman Empire have been evaluated according to Islamic *zimmi* law and were freely allowed to maintain their positions in conquered regions. But granting demands and obviating malfunctions paralysed the system. Together with the profound political and legal changes of the Tanzimat era, the administrative system of non-Muslims was also altered.

Key Words: Armenian Church, Ottoman Empire, The Administrative Structure of the non-Muslims, *Zimmi*, *Millet* System.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

The Study of Hinduism

Arvind Sharma (Ed.)

University of South Carolina Press, Columbia, 2003, 315 s. ISBN 1570034494

Dinler tarihçiliği açısından tanımlanması en güç dinsel geleneklerin başında, muhtemelen Hinduizm gelmektedir. En eski yazılı kaynaklara sahip olan dünyanın bu kadim geleneği, modern çağda hâlâ bir tanımlanma sorunu yaşamaktadır. Editörlüğünü Hindu geleneğinin içinden gelen Arvind Sharma'nın yaptığı *The Study of Hinduism*, temel olarak bu tanım sorununu ele almaktadır. Hindistan destanlarının yazılması, sözlü aktarımı ve kutsallığı, Bagavadgita ve klasik Hinduizm ve kapsamlı bir Hindu gelenek literatürü olan Purana bağlamında Hinduizm'in gelişimine ilişkin pekçok çalışmanın yer aldığı kitabın temel söylemi Hinduizm'in bu tanımlanma sorunu üzerinedir.

Hinduizm'e ilişkin olarak yaklaşık iki yüz yıllık araştırmaların ekseninde gerçekleştirilen bu çok yazarlı eser, dinlerin kendi değerleri, kavramları ve tarihleri bağlamında ele alınması düşüncesine dayanan bir Hindu çalışmaları koleksiyonudur. Yazarlar Hinduizm'i analitik, tarihsel ve güncel bir perspektiften ele almaktadır.

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
yıl 2 sayı 2 Haziran 2005

Hinduizm'in tanımı sorunu bağlamında, ilk makaleyi kaleme alan Sharma "Hinduizm nedir" sorusunu başlığına alan yazısında farklı Hinduizm tanımlarını değerlendirmektedir. Yazara göre Hinduizm'in tanımı sorunu "Hinduizm" teriminin 19. yüzyılın ilk dönemlerinde kullanılmaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkmış bir sorundur. Bu sorunun nedeni ise Hinduizm'in tanımına imkan veren bir inanç öğretileri formülasyonunun olmamasına bağlanmaktadır. Bu nedenle Hinduizmin tanımlanmasındaki güçlük, onun çok farklı yönleri sahip olmasının bir sonucu olmaktadır. Örneğin pek çok Hindu geleneği Veda'ya kutsal literatür ve vahiy olarak hürmet gösterirken bazıları bu düşünceye katılmamaktadır. Hindu felsefesi evreni yaratan, sürdüren ve yok eden teistik bir gerçekliliği öngörürken bazı Hindu eğilimleri bunu reddetmektedir (s. 3).

Hinduizmin tanımı probleminin en önemli kısmı, onun diğer dinlerde olduğu gibi, tek bir tarihsel kurucuya, iman maddeleri ya da bildirimleri içinde yer alan tek tip bir inanç sistemi, tek bir kurtuluş sistemi ve tek bir merkezi otorite ve hiyerarşik yapıya sahip olmaması nedeniyledir. Bu düşünceyi savunan yazar, Hinduizm'e yönelik batıdaki bazı nitelermelere yer vermektedir. Örneğin Troy Wilson, Hinduizm bağlamında bir rahiplik hiyerarşisinden, bir cemaat listesinden, belirlenmiş sakramentlerden, inanç ikrarı ifadelerinden ve hatta bir Hindu ile Hindu olmayanı birbirinden ayıracak bir dinsel pratikten dahi söz etmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Wilson, Hindu nitelermesinin "Siz Hindu musunuz?" sorusuna "hayır" cevabı vermeyen herkesi içerdiğini ifade etmektedir. Wilfred Cantwell Smith ise geçerlikteki Hinduizm tanımının Hinduların genel dinsel görünüşleri ile uyumsuzluğu açıkça görünen hatalı bir kavramlaştırma olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Hindular vardır fakat Hinduizm yoktur (s. 4). Bu durumda yazar kendine has ve oldukça ironik bir Hinduizm tanımı yapmaktadır: "Hinduizm, öncelikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, ardından da Budizm, Caynizm, Sihizm ve Bahailik tarafından içinin boşaltılma-

sından sonra bu hakikatten geri kalan şeyler olarak tanımlanabilir” (s. 16).

“Modern Hinduizm” başlıklı yazısında Robert D. Baird, modern sosyal bilim anlayışı çerçevesinde Hindu esasa ilişkin yüzeysel ifadelerin artık yetersiz kaldığını dile getirmektedir. Baird bu çerçevede, son dönemde Hinduizm’e ilişkin yapılan araştırmaların genel bir sınıflamasını yapmaktadır. Bu çalışmalar temel olarak Hinduizm ve sosyal değişim, Hindu tapınakları, ritüeller, festivaller, hac ziyaretleri, Hinduizm’de kadın, Hinduizm içindeki dinsel eğilimler, dinsel düşünürler, gurular, azizler ve asketikler, diasporadaki Hinduizm, Hinduizm’de din, hukuk ve devlet ilişkisi, Hinduizm ve diğer gelenekler, Hinduizm’i yeniden düşünmek ve Hindu milliyetçiliği üzerine yapılmış çalışmaların bir bibliyografisini sunmaktadır. Ancak yazar, modern çağda Hinduizm tanımlamasına katkı sağlayacak bu çalışmaların hâlâ yetersizliğinden söz etmekte ve bu dinsel geleneği anlamak için ideolojik sınırlar içine hapsolmemiş, yerel dilleri bilen, ehil antropolog ve dinler tarihçilerine çok fazla ihtiyaç duyulduğunu bildirmektedir. Ayrıca yazar, son dönemlerde Hinduizm’in çağdaş tıbbi sorunlara getirdiği çözümlerin tartışılması yerine çağdaş etik sorunlara karşı önerdiği çözümlerin dikkate alınmasını önermektedir (ss. 285-6).

Hakan OLGUN



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

The Fundamentals of Extremism:

The Christian Right in America

Kimberly Blaker, Ed.

New Boston Books, Michigan, 2003, 287 s. ISBN: 0972549617

Dini fundamentalizm, dinlerin yükselişi çağında farklı dinsel toplumların en çok endişe duyduğu tehlikelerin artık başında gelmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nin Müslüman halklara yönelik terör histerisi sonrası "İslam fundamentalizmi" nitelemesi batı toplumu içinde gittikçe bir *İslamofobia*'ya dönüşmüştür. Ancak dinsel fundamentalizm konusunda modern batı Hıristiyan düşüncesinde de siyasete yön verecek kadar etkin bir Hıristiyan fundamentalizminin ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle ABD'de kendini gösteren ve muhafazakar Cumhuriyetçi siyasi kanatta etkili olan Hıristiyan muhafazar eğilim, önemli bir Hıristiyan fundamentalizm örneği olarak kendini göstermektedir. Hıristiyan fundamentalistler tarafından yürütülen politikalar, Amerikan toplumu üzerindeki dinsel sağın rolü üzerindeki bu eleştirel yaklaşıma rağmen genişlemektedir. Amerikan toplumu da bu fundamentalist eğilimin özellikle kadınlar, çocuklar, Afro Amerikalılar ve diğer marjinal gruplar üzerinde etkisini şiddetle eleştirmektedir.

Ele aldığımız kitap politikalar üzerinde teokrasinin yolunu, yarılmazlık teolojisinin psikolojik etkisini ve 11 Eylül 2001 terör saldırılarından sonra Amerika Birleşik Devletleri'ndeki fundamentalizmin durumunu araştıran yazarlardan oluşmaktadır. Editörlüğünü K. Blaker'in yaptığı ve çok yazarlı bir çalışma olan *The Fundamentals*

of Extremism: The Christian Right in America, ABD'deki radikal fundamentalist Hıristiyan muhafazakar düşüncenin bu ülkenin politikasına nasıl yön verdiğini tanımlamaktadır. Baker'in kaleme aldığı ilk makale fundamentalizm tehlikesi ve bu tehlikenin demokrasiyi nasıl tehdit ettiğini tartışmaktadır. Yazara göre Hıristiyan fundamentalistler de tıpkı Taliban kadrosunu oluşturmakla eleştirilen Müslümanların eğitim yöntemlerini uygulamaktadır. Hıristiyan fundamentalist okullarında ve evlerde küçük çocuklara aşırı muhafazakar Hıristiyanlık eğitimi verilmektedir. Kitab-ı Mukaddes cümleleri ve dualar ezberletmek suretiyle onların Hıristiyan doktrinleri özümsemeleri sağlanmaktadır (s. 8). Blaker, Bush yönetimini, amacının dünyanın başka yerlerindeki terörizmin kökünü kazımak olurken kendi ülkesi içinde yüzyüze kalınan dinsel tutuculuk tehlikesinin farkına varmayı ihmal etmekle suçlamaktadır. ABD'de Christian Identity ve Davidian tarikatleri gibi teolojik şiddet gruplarının pekçok kez terör eylemlerinde bulunduğunu dile getiren yazar, bu grupların şiddet eylemlerinin birer Hıristiyan terörü olduğunu açıkça ifade etmektedir (s. 9).

Edwin Kagin ise yazısında, ABD'de son dönemlerde evagelik Hıristiyanlığın güçlendiğini ve fundamentalist Protestan kiliselerine bağlılığın arttığını kamuoyu araştırmalarına dayanarak ileri sürmektedir. Ona göre, politik olarak Hıristiyan sağ adıyla bilinen Hıristiyan fundamentalistler, Tanrı'nın sözü'nü nihai otorite olarak düşündüğü için Amerikan halkının kanunlarından günlük yaşamına kadar kutsal metnin kontrolü altında bulunmasını savunmaktadır (s. 26). Özellikle Reagan iktidarı sırasında bir Beyaz Saray yetkilisinin "Mesih'in ikinci gelişi çok yakın olduğundan çevre koruma politikasına gerek duymuyoruz" söylemi (s. 38) ABD'nin çevre koruma amaçlı Kyoto sözleşmesindeki çekimserliğinin adeta gerekçesine ışık tutmaktadır.

Editör "Armageddon'un Sosyal İmaları"na değindiği diğer makalesinde ise Hıristiyan Sağ'ın bütün muhaliflerinin şeytanlaştırılmasının ABD'de onlara karşı nefreti engellemediği ve ilginç bir şe-

kilde, fundamentalistlere inanmayanların sadece ateistler değil diğer din mensuplarını da içerdiğini dile getirmektedir. Aynı zamanda liberal ya da orta görüşe sahip Hıristiyanların Hıristiyan fundamentalizm dogmalarını kabul etmediğini dile getirilmektedir (s. 136).

“Yanılmazlığın politikaya dönüştüğünü” savunan Herb Silverman da “Teokrasi mi yoksa demokrasi mi” sorusunu sormaktadır (s. 204). Silverman, Hıristiyan sağın politik amaçlarını, Amerika’yı Hıristiyanlaştırmak, idari kadrolara Kitab-ı Mukaddes inancına sahip Hıristiyanları yerleştirmek, fundamentalist inançların devlet okullarında bir bilim olarak öğretmek, insani yaşamın anlamını kendi anlayışları yönünde dikte ettirmek ve nihayet bütün insanları toprağa çevirmek için ulusal medya üzerinde egemen olmayı istemek şeklinde sıralamaktadır. Silverman ayrıca Hıristiyan sağ, seküler demokrasiyi fundamentalist teokrasiyle değiştirmenin peşinde olmakla suçlamaktadır.

ABD’nin kilise ile devletin ayrılığı ilkesinin artık bir metafor olarak algılanmasına neden olan Amerikan toplumunun Hıristiyan muhafazakar politikaların etki alanına girmesi, gelecekte Hıristiyan fundamentalizminin İslam fundamentalizmi olarak nitelenen Taliban anlayışından daha güçlü bir dinsel tutuculuk olarak dünya politikasında etkin olacağını göstermektedir. Ancak Martin E. Marty editörlüğünde hazırlanan *The Fundamentalism Project* serisinde İslam fundamentalizmi eleştirisi hâlâ en geniş bölümü işgal etmektedir.

Hakan OLGUN



Milel ve Nihal Geleneğinden

Hz. Peygamber'in Tevrat'ta Müjdelmesi*

Ahmed Midhat Efendi

sad. Süleyman TURAN**

Resulullah efendimiz hazretlerinin Tevrat kitaplarında müjdelmesine dair olan ayetleri incelemeye ve ortaya koymaya başlamadan önce Katolik dostumuza, gerek Tevrat ve İncillerde gerekse onların zeylleri verilen haberlerin temelde üç gruba –geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana yönelik- ayrılabilceğini anlattık. Zikredilen kitaplar geçmiş haberleri gereği gibi açık ve kolay anlaşılır bir biçimde ortaya koyarlar ise de ahvali haliyeyi yani, kendi zamanlarına ait olan hususları öyle açık bir şekilde beyan etmeyip, bir takım rumuz ve temsiller içinde, yaş deri gibi hangi tarafa çekilse uzamaya müsait olacak sözlerle beyan ederler. Böylelikle avam ve sıradan ulema onları böyle anlamayıp, ulemadan muhakkik olanlar anlarlar ve başkalarının anlaması için de şerh ve tefsir ederler. Zaten bu noktada birçok farklı mezhebin ortaya çıkmış olmasının sebebi ve hikmeti işte bu mevcuda dair olan sözlerin böyle rumuz içinde gizlenmiş olmalarıdır. Yine bu kitaplar, geleceği yani kendi zamanlarından sonra vuku bulacak hususları, rumuz ve işaretler ile o kadar

* Ahmed Midhat Efendi, *Beşâir, Sıdku Nübüvvet-i Muhammediye*, (İstanbul: Dersaadet, 1317), 353-438'den sadeleştirilerek alınmıştır.

** Araş. Gör., O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

kapalı olarak beyan ederler ki olur olmaz adamlar hatta sıradan âlimler bile zikredilen rumuzları böyle anlamayıp, büyük âlimler dahi bunları az çok anlama noktasında oldukça güçlük çekerler. Sözün daha açığı ve daha doğrusu belki de büyük âlimler bile geleceğe yönelik bu haberleri anlamayıp, onlara yalan yanlış bir takım manalar verebilirler. Onlar, bilahare zaman geçip o haber verilen olaylar meydana geldikten sonra, “bu rumuz ve zikredilen işaretler meğer bu duruma delalet ediyormuş” diyerek onlardan maksadın ne olduğuna, ancak maksadın meydana gelmesinden sonra vakıf olabilirler. Mesela Matta İncil’inin birinci babının 22 ve 23 numaralı ayetlerinde Beni İsrail peygamberlerinden birine işaret edilmek suretiyle “Bunların hepsi, işte bakara hamile olup bir oğul doğuracak ve ona İmmanuel denilecektir diye Rab tarafından peygamber vasıtasıyla buyrulan kelamın yerine gelmesi için vaki olundu” denilmektedir. Bundan anlaşılacağı üzere vaktiyle beni İsrail’den bir peygamber, bir bakarin hamile kalarak bir oğlan doğuracağı şeklinde rumuzu ile Hz. İsa’nın Meryem’ül Betül’den doğacağını haber vermiş oluyor ise de, geleceğe dair olan bu haber, hazreti İsa’nın gelişi şeklinde anlaşılmamıştır. İşaret edilen nebi hazretlerinin gelişinden sonra “işte bu haber, rumuz ve delâlet İsa’ya işaret imiş” diye anlaşılabilmiş idi. Hoş zikredilen hakikatin gerçekleşmesinden sonra dahi anlamayanlar ve anlamamakta ısrar ve inat edenler bile çok olmuştur ya!

Semavi kitaplar için bu hal bir nakısa değil bir kemâlin eseridir. İnsan evladı için geleceği bilmemek en büyük nimetlerdendir. Geleceği bilmediğimiz halde vukua gelen acayip ve garip kusurlarımız geleceğin malumatı halinde kim bilir daha ne kadar artarlar idi.

Ancak ümmetin büyük menfaati için Cenabı hakkın bazı seçkin ve müstesna kullarına geleceğe dair haberleri bildirmesi de lüzum dairesi dışında değildir. Mesela Beni İsrail peygamberleri zamanlarında bir nebiden sonra daima bir diğerrinin daha geleceği rumuz ve işaretler ile değil, açıkça bildirilirdi. Zirâ Beni İsrail için peygamberlerin böyle birbirini takiben gelmelerine lüzum dahi var idi. Çünkü

bu kavim, kendi peygamberlerinin geldikleri dönem ve nübüvvetleri esnasında emri bi'l-maruf ve nehyi an'il-münker ile bildirdikleri ahkâma karşı çoğunlukla itaatsizlik gösterir, ayrıca bir nebinin ölümünden sonra pek kolayca putperestliğe dönüverirler idi. Vakıan bu irtidatlarının ve bu suretle Musa şeriatına riayetsizliklerinin cezası da tehir etmeyip, Mısır, Suriye, Babil gibi komşu milletler tarafından esarete maruz bırakılmak suretiyle, Allah tarafından irtidatlarının cezası verilir idiyse de, Yahudiler yine de ibret almazlar idi. Binaen aleyh Yahudilere, geleceğe dair bazı şeyler kesin bir surette bildirilmeyecek olsa çoğunlukla yanlış oldukları halde, kendi peygamberlerinin sahih şeriatını kendi hülyalarına tatbik ettikten sonra "Din bundan ibarettir, başka din olmayacaktır." diye o batıl üzerinde kararlılık ile giderler idi. Şimdi, Tevrat kitaplarında itikat hükmüne girmiş olan bu durum gereğince Yahudiler, yani onlar bağlamında Tevrat'ın incelenmesi ile uğraşanlar, bir zaman Hz. İsa'nın teşrif edeceğini ve ondan sonra diğer bir zamanda da hâtem'un nebi, Hz. Muhammed'in geleceğini Tevrat'ta bunlara dair olan rumuz ve işaretlerden çıkarmış ve hatta işaret edilen iki resülün gelişini beklemişlerdir. Bununla beraber bekledikleri şeyler zuhur ettiği zaman dahi, ortaya çıkan şeylerin bekledikleri olduklarına inanamayarak ret ve inkârına kalkışmaları garip hususlardandır. Ama haber verilen olayın sıhhati ve Yahudilerin bu husustaki kanaati o kadar kuvvetlidir ki onlar hala daha hazreti Mesih'in geleceğini bekleyip durmaktadırlar. Hala itikat eder ve beklerler ki Mesih gelecek ve Musa şeriatını ıslah edecektir. Ondandır bile dini ilahiye birçok saçmalıklar karıştırılıp, nihayet Fârân'dan, yani Suriye'nin cenup cihetlerinden ve şimdiki tabirce hicazdan bir ahir zaman peygamberi zuhur ederek onun şeriatı devam edecektir.

Bu açıklama, semavi kitaplarca geleceğe dair olayları açık bir şekilde haber vermenin mu'tad olmayıp, yalnız rumuz ve işaretler ile anlatmanın mu'tad olduğunu beyan eder. Kuran'ı Kerim'de buna diğer semavi kitaplar kadar ihtiyaç yok ise de onda dahi gelecek için rumuzlar görülmüştür. Rum süresinde "Rum, edna'l-arzda

mağlup oldu. Hâlbuki bu mağlubiyetten sonra bid'a sene zarfında yine galip geleceklerdir" mealinde olan ayeti kerimenin geleceğe dair haber vermesi, diğer kitapların haberlerine nispetle daha açık ise de yine bütünüyle ve kati surette açık değildir. Bundaki rumuz "bid'a" kelimesindedir. Söz konusu kelime üç seneden dokuz seneye kadar bir kısım zamana delalet ettiği için Rumların galibiyetinin üç seneden dokuz seneye kadar meydana geleceği ima edilmiştir. Meydana gelmeden önce olayın haber verilmesi açık mucizelerden olduğu, bilhassa böyle az çok zaman dahi tayin edilerek geleceğe dair ahvali haber vermek, işitenleri hayrette bırakacak açık mucizelerden olduğu halde münafıklardan birisi buna inanmak istememiştir. Ashabı kiramdan birisi ise Kuran'ın verdiği haberlerin sıdkında eşi benzeri olmadığından, eğer üç seneye kadar Rumlar İrânlılara galip gelemezler ise kendisi şu kadar deve vereceği ve galip gelirlerse hasmından şu kadar deve alacağı yönünde bir bahse girmiştir. Söz konusu sahabenin bu davayı kazanıp kazanamayacağı hakkında Resulullah'ın görüşünü araştırdık. Senelerin miktarını dokuza kadar artırması ve develerin miktarını da ona göre çoğaltmasını ferman buyurmuştur. Senelerin bu şekilde tespitine sebep, "bid'a" kelimesinin hükmündeki genişliktir. Filvaki Kuran'ın haberi doğru çıkarak söz konusu sahabe de davasını kazanmıştır.

Tekrar ederiz ki Kuran-ı azim'uş-şanın rumuzları bile, mukayese söz konusu olduğunda, diğer kitaplardakilerden daha açık ve belirgindir. Zira geleceğe dair verdiği haberler, ya böyle "bid'a" kelimesinin içerdiği hüküm gibi miktarca muayyen veyahut vuku'u kıyamete delalet eden alametler gibi anlaşılması kolay olurlar. Kuran'dan sonra İncil'in haberleri ise, Tevrat'tan daha ziyade anlaşılması kolay olup, Tevrat'ın haberleri ise anlaşılması en zor olanlardır. Bilhassa milletler ile mezhepler ve ulemanın kendi aralarında cereyan eden türlü tartışmaların gerektirdiği uydurma yoluna başvurma sırasında, zikredilen kitapların uğradığı tahrifat, mütercimeler tarafından yapılan yeni tahrifatlar ve kimsenin çekinmediği

kötü tefsir ve teviller, istenen maksadın hâsıl olmasını hemen hemen imkânsız hale getirmiştir.

Bu hakikatleri dostumuza anlattığımız zaman zaten reddi mümkün olmayan hususlardan olmaları hasebiyle hepsini kabul etti. Ondan sonra dedik ki:

İstibşâr meselesi İslam nezdinde şimdilerde ortaya çıkmış meselelerden olmayıp bu meselenin daha İslam'ın ilk ortaya çıkışı ve belki ondan biraz evvel bile mevcut olduğunu beşâir-i sabiiye, yahudiye ve nasraniye bahislerinde ortaya koyduğumuz malumat ve tafsilat size ispat eylemiştir. Zira zikredilen malumatı gördükten sonra elbette şüpheniz kalmaz ki cahiliye Arapları, Yahudiler ve Hıristiyanlar o zamanlar bu mesele ile hakikaten meşgul olmuşlardır. Hatta takiben Müslümanlar dahi bu mesele ile meşgul olmuşlardır. Siz zanneder misiniz ki Mekke ve Medine ahalisi Resulullah efendimizin nübüvvetlerinin doğruluğunu kolayca kabul ve tasdik edivermişlerdir? Bu nimeti cihan kıymet, yalnız “sabikûn” diye ulu mertebelere ulaşmış, akıllı mümin olan bahtiyarlara nasip olabilmıştır. Ümmetin büyük kısmı ise nice menazire-i lisanîye ve mücahede-i kalbiye neticesinde hidayete nail olabilmişlerdir. Bunların lisanlarından ne gibi itirazlar sadır olmuş ve hatta hatırlarından ne türlü şüpheler geçmiş ise Kuran-ı Kerim onların hepsini keşfederek ve bahis konusu yaparak cevaplarını da vermiş ve hepsini de gidermiştir. Hatta cahiliye Arapları arasında “bu insana nasıl peygamber diyebilelim ki o da bizim gibi yer, içer, sokaklarda gezer, halk ile muamelede bulunur” hayretine duçar olan basit düşünen insanlar bile bulunarak, peygamber denilen zatın beşer üstü bir mahlûk olması gerektiğine inanıyorlardı. Bunun yanında bu insanları irşat için peygamber denilen zatın yine insandan başka bir şey olamayacağı ve o insanı kâmilin ilahi vahiy ile hüküm vazettiği noktasında izah ve iknalara kadar varılmıştı. Kuran, kendisinin Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan kitapları tasdik ettiğini ve Resulullah efendimizin o kitaplarla müjdelendiğini bir tehdit suretiyle yani, bu söz sadık değil ise meydana konulması için cihana meydan okurca-

sına güçlü bir surette ortaya koymuştur. Bunun neticesinde sadece Yahudi ve Hıristiyanlar değil, cahil Araplar ve hatta İslam cemaati bile bu iddianın tasdiki için tatbikata girişmişler idi. Eğer zikredilen davanın butlanı hususunda kitabi deliller bulunabilse idi vay ne gürültüler olur idi neler? Kıyametler kopardı. Fakat o zamanlar Hz. Muhammed'i imtihan eder etmez İslam'ı kabul eden Abdullah b. Selam ve Müslüman olduğunu açıkça söylemediği halde kalben tasdik eden Sellâm b. Müşekkim gibi Yahudi uleması ve İncil'i İbraniceden Arapçaya tercüme eden Varaka b. Nevfel ve Addas gibi Hıristiyan ruhbanlardan Araplara ve İslam ümmetine intikal eden Tevrat ve İncil hakikatleri, Kuran davasını tasdik ettiklerinden, genel olarak herkese ve özellikle İslam cemaatine dahi güven ve kanaati kâmile gelmiştir.

Şu mukaddime dostumuzun zihninde zaten yerleşmiş bulunan evvelki malumat ile birleşerek kendisindeki hakikati kabul etme istidadını takviye eylemiş ve fakat meselenin daha detaylı açıklanmasına sebep olabilecek bazı sualler daha sormuştur. Aşağıdaki izahımız o suallerin cevabı niteliğindedir. Tarafımızdan denilmiştir ki:

— Resulullah efendimiz hazretlerinin hayatı esnasında Kuran'ın tedvin edilmemiş olması ve henüz hadislerin bile sonradan görülen şekle konulmamış bulunması hasebiyle Tevratlardan ve İncillerden edilen istibşârât, üçüncü, dördüncü derecede bir ehemmiyete haiz olduğundan İslam'ın başlangıç yıllarında bunların kayıt, zapt ve tedvinine neredeyse hiç ehemmiyet verilememiştir. Bizim âcizane muvafık olabildiğimiz araştırma ve tahkikata göre, zan olarak diyebiliriz ki, bu mesele ile yazmak suretiyle iştilal eden ilk Müslüman, İmam Kurtubî hazretleridir. *Methali muhavere* bölümünde bu zatı size tanıştırmış idik ki hicretin 240. senesinde İspanya'nın Kurtuba (Cordoba) şehrinde doğmuş ve 328 senesinde vefat etmiştir. O, Hıristiyanlar ile olan tartışmalarını "*İkdu'l-ferîd*" isimli kitabına yazmıştır. Zikredilen inceleme gayreti ondan sonra diğer ulemaya da intikal etmiş, hatta siyeri şerif kitaplarına bu inceleme

sonuçları kayıt ve dâhil edilmiştir ki ileride bunlara dair size gerekli bilgiyi vereceğiz. Lakin doğrudan doğruya Yahudi ve Hıristiyanlar ile mülaki olarak bu bahis ile meşgul olan Müslümanlar, yalnız İmam Kurtubî'den de ibaret değildir. Hıristiyan papazlardan iken İslamiyet'i kabul ederek Tunus taraflarına yerleşmiş Abdullah et-Tercüman namıyla ulema arasında şöhret bulan bir muhakkik de "*Tuhfet'ul-erîb fi'r-reddi ehli's-sâlib*" ismiyle Arapça bir kitap yazmıştır. Bu kitapta İncillerin tahrif edilmesini, Hz. İsa'nın ulûhiyeti meselesinin butlanını ve Hz Muhammed'in nübüvvetinin ispatını ve İnciller ile mübeşşeriyetini Hıristiyanlık nokta-i nazarından pek güzel ispat eylemiştir. Çağdaşımız, fazilet ve irfan sahibi, din kardeşlerimiz Hacı Zihni ve Sait Efendiler hazretleri bundan yirmi sene kadar evvel zikredilen kitabı Osmanlıca'ya tercüme ederek biz aciz kul dahi onun bazı konularına o zaman malumat ilave eylemişizdir ki buna dair yazılan makalelerimiz "*kırk anbar*" başlıklı mecmuamıza dâhil edilmiş ve neşrolunmuştur. Ancak Sait ve Zihni efendilere gelinceye kadar Abdullah et-Tercüman'ın *Tuhfet'ul-erîb*'i diğer İslam ulemasının dahi ellerine geçip hepsinin dikkatini çekmiştir. Daha pek çok İslam uleması Hıristiyanlığın reddi noktasında eserler yazmıştır. *Tefsiri Kebîr* sahibi İmam Fahreddin Razi hazretleri Al-i İmran suresindeki bazı ayetlerin tefsiri esnasında beyan ettiği üzere, Havarizm'de bir Hıristiyan papaz ile münazarada bulunmuştur. Tartışma Hz. İsa (as)'ya isnat olunan ulûhiyetin reddinden ibaret ise de cevaplama tarzı İmam Kurtubî'nin *İkd'ul-ferîd*'inde ve Abdullah et-Tercüman'ın *Tuhfet'ul-erîb*'inde açtıkları çığıra çok benzemektedir. Yani, Tevrat ve İncil ahkâmına vakıf olmayan bazı ulemanın yaptıkları gibi boş şeyler ortaya koymayıp ve kişisel tartışmaya girmeyip, Tevrat ve İncil ahkâmına vukuf dâhilinde tartışmaya girişmiştir. Binaen aleyh Fahreddin Razî'nin *İkd'ul-ferîd*'i okuduğuyla yetinilmeyerek hatta *Tuhfet'ul-erîb*'i dahi okuduğu zan olunabilir ki eğer *Tuhfet'ul-erîb*'i okumamış ise mutlaka ona pek benzer diğer bir kitabı okumuş olduğundan şüphe edilemez. Yine böyle İmam Fahreddin Razi gibi Tevrat ve İncil ahkâmına vakıf bir şekilde münazaraya girişen İslam ulemasından birisi de rahmetli Ali Kuş-

çu'dur. Aslen Orta Asya Türk kavimlerinden olup daha sonra İran'a ve nihayet Rum diyarına yani bizim Anadolu'ya gelerek günden güne ilmî eserleriyle şöhret sahibi olmuştur. Bu zatın eserlerine doğrudan doğruya muttali olamamış isek de Yahudi ulemasından birisiyle otuz gün münazarası bilvasıta malumumuz olmuştur. Bu münazarada o, Resulullah efendimiz hazretlerinin Tevratlarla müjdelenişini ortaya koyunca Yahudi âlim hiçbirini kabul etmeyip ret ve inkârda aşırı gitmiş ve inatlaşmaya kadar varmış ise de nihayet şanı yüce Kuran'ın böyle ezeli ve ebedi hakikatleri içermesi nedeniyle insafa gelmiştir. Üstelik Ali Kuşçu'nun Kuran tilâvetini işittince kelime-i şahadet getirerek Müslüman olmuştur. Nurullah Tusterî, tefsirinde bunu hikâyeye ederek ve onunla beraber şu fıkra-i latifeyi de ilave ederek derki: Ali Kuşçu, gayet kötü sesli olup konuşmasında hiçbir tesir olamaz idi. Hasımının İslam'ı kabulünden sonra İslam'ı kabul etmesinin sebebi sorulduğunda hasmı, "Âlemde senin kadar kötü sesli bir kimse görmedim ve işitmedim. Bununla beraber tilâvetinizi işittiğimde ezeli ve ebedi ilim ve ahkâmı cami olan kitabullah, bir aylık tartışmamız üzerine artık beni insafli olmaya sevk etti. Bunun ilahi vahiy ve Rabbani kelimadan başka bir şey olamayacağını düşündüm, teslim oldum ve o Kuran'a hayran kalarak onun için Müslüman oldum" cevabını vermiştir. Burada Rahmetullah Hîndî Efendi hazretlerinin *İzhâr'ul-hakk* tercümelerinin ikinci cildinde 235 numaralı sahifede beyan olunduğu veçhile cennet mekân II. Sultan Beyazıt Han zamanında Yahudi ulemasından bir zat İslam ile müşerref olarak Abdusselâm ismini almış ve İslami ilimlerde büyük bir şöhret bularak "*Risale-i hâdiye*" isimli bir kitap yazmıştır. Bu kitabı da görme imkânımız olamamıştır. Fakat Rahmetullah Efendi hazretleri zikrolunan *Risale-i hâdiye*'nin mütalâasına erişmiş olarak diğer konular bağlamında bilhassa, Resulullah efendimiz hazretlerinin tebsirlerine dair İslam ulemasının iktibas eyledikleri Tevrat ayetlerini, Yahudi âlimlerinin bilahare nasıl tağyir ve tahrif eylediklerini bu kitapta şerh ve izah eylemiş bulunmaktadır. Rahmetullah Efendi hazretleri zikredilen kitaptan birçok hakikat iktibas ederek kendi kitabına yazmış ve gerek müellifi ve gerek

kitap hakkında övgüde bulunmuştur. Birde tarihte Avrupa'da bile bir şöhret kazanan Sabatay Sevi meselesi vardır. Bu adam miladi 1625 senesinde bizim İzmir şehrinde doğup, evvela memleketinde daha sonra Kudüs'ü şerifte ve İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra Avrupa'nın pek çok yerlerini gezmiş ve pek çok papazlarla dini tartışmalara girişmiştir. Bir iki yerde hayatına bile kast olunmaya kalkışıldığından kaçıp 1665 senesinde tekrar Kudüs'e gelmişti. Kudüs'te Yahudi âlimleri ile dahi tartışmalara girişip hepsine galip gelerek nihayet "Tevratlarda vaat ve tebşir edilen Mesih benim" davasına kalkıştı. İlk olarak adı geçen iddia sahibinin Yahudi ulemasından arkadaşları onun vaat edilen Mesih olduğunu hemen kabul ettiği gibi birçok Yahudi de ona iman etmişlerdi. İş büyüyüp ehemmiyeti artınca Osmanlı hükümeti adı geçen şahsı tutuklayarak İstanbul'a getirdi. O dönemde padişah, cihan kıymet IV. Sultan Muhammed Han hazretleri olup sadrazam da meşhur Köprülü idi. Sabatay Sevi, arkadaşları ve bir iki Yahudi, ilim, irfan, fazilet ve kemal ile meşhur bulunan Köprülü'nün huzuruna çıkarıldı. Köprülü tarafından konuşmaları ve cevap vermeleri istenince Sabatay Sevi, beşair-i tevratıyeyi meydana dökerek yalnız Mesih'in değil, Hz. Mesih'ten sonra diğer bir peygamber zîşânın daha teşrif edeceğini ispata kadar varmış ve Köprülü tarafından ortaya konulan deliller üzerine nihayet kendi Mesihliği davasından vazgeçip o vaat edilen nebinin dâhi Fahri âlem SAV efendimiz hazretleri olduklarını kabul ederek imana ve İslam'a gelmiştir. Hal mütercimlerinin rivayetlerine göre bu adam miladi 1676 senesine kadar yaşayarak İstanbul'da vefat etmiştir. Bittabi İstanbul ulemasıyla görüşüp tartışmalarda bulunmuş ise de maalesef bu tartışmalarına muttali olunamamıştır. Bir kitap telif edip etmediği dahi tahkik edilememiştir. Ancak böyle Mesihliğini ispat derecesinde şöhret kazanan ve kendini Avrupa tarihlerine kadar tanıttıran iddialı bir adamın elbette mektûbâtı dahi bulunacağı malum olup biz acziyetimiz hasebiyle söz konusu mektûbâta muvafık olamamış isek de ya bundan sonra yine bizim muvaffakiyetimiz ve yahut başkalarının muvaffakiyetleri ihtimalini de kimse göz ardı edemez. Burada bizim isimlerini

saydığımız zevattan başka İslam ulemasının yönünü Tevrat ve İncil cihetlerine çekecek daha birçok adamlar gelmiş ve birçok tartışmalar açılmıştır ki biz yalnız onlardan şöyle en mühimlerinden bir kaçının zikriyle yetinmiş olduk. Hâlbuki bu meselenin önceden beri İslam nezdinde mevcut ve malum olageldiğini ispata bu kadarı dahi kâfidir. Binaen aleyh zikredilen mukaddimeden şu sonuca ulaşırız; İslam uleması, Tevrat ve İncil kitaplarında vuku bulan delilleri/beşaretleri böyle aslen Yahudi veyahut Hıristiyan olan (daha sonra Müslüman olan) adamların kontrolleriyle dahi tasdik ettirmişlerdir. Bu yüzden zikredilen beşâir, İslam nazarında tevatürden ziyade bir tahkik kuvveti almış ve bu hakikat aleyhine artık hüccet ve burhan ortaya koyma yolu dahi kapanmış demektir.

Bu defa biraz uzunca süren sözümlümü Katolik dostumuz arzumuz derecesinde ehemmiyetle dinledi. Geçmiş kitaplardan bizim inceleme imkânı bulamadığımız şeyler üzerine bizden ziyade müteessif göründü. Bununla beraber, böyle havasa ait geçmiş kitaplara muttali olmanın hakikaten güç olduğunu da itiraf etti. Ondan sonra da hassas İslam ulemasının dikkatlerini Tevrat ve İncil üzerine çekerek, bunlarla yalnız Hz Muhammed'in müjdelenmesinin değil, Hıristiyanlığın bazı esaslarındaki bazı müphem sırları ispat için pek büyük kuvvet bulmalarına bir sebep de Protestan ve Katolik misyonerlerinin Müslümanları Hıristiyanlığa davet için tarize başlamaları idi. Şu bahsettiğimiz konuyu genişletmek için gülümseyerek -- nihayet o tebessüm hala dudakları üzerinde bulunuyor iken -- dedi ki:

— Şu mukaddimâtı ortaya koyduğunuzdan maksadınızı anlıyorum. Demek isteyeceksiniz ki beşâir-u tevratiye ve inciliye bugünkü Tevrat ve İncil nüshalarında bulunmaz ise kusuru, istibşâr edenlerde yani tetkik eden Müslüman ulemasında bulmayıp belki bu kusuru, zikredilen kitapların tahrif edilmelerine atfedeceksiniz. Zaten konuşmamızın başında tahrif meselesini her şeye takdim etmekten maksadınız dahi bu idi. Öyle değil mi?

Biz dahi cevaben dedik ki:

— Zaten öyle olması tabii değil midir? Mütekaddimînin istibşârâtını şimdiki nüshalarda bazen hiç bulamıyoruz. Bazen de onlara dair olan ayetlerin birer kısmının atılarak nakıs bir surette kalmış olduğunu görüyoruz. Eski nüshada mevcut olmayan şeyi İslam'ın tahayyül etmesi mi zihne daha makul gelir, yoksa Yahudi ve Hıristiyan ulemasının onu göz göre göre ortadan kaldırmaları veya değiştirmeleri mi?

— Bana kalırsa birinci seçenek akla daha mülayim gelir.

— Vakıan size öyle demek düşer ise de hakikatte durum aslında böyle değildir. İslam'ın öyle bir hatayı kabule hiçbir lüzum ve mecburiyeti yoktur. Çünkü dinin tesis etmesi üzerinden asırlar geçti. Bu tetkikatın meydana geldiği zamanlarda ise Yahudi ve Hıristiyanları dini münazara ile İslam'a davet etme politikasının İslam milletlerinin hiç birisinde gerekli görülmediği tarih ile açık ve sabittir. İkinci seçenek ise zihnen daha uygundur. Zira, bu iktibasların vukua geldiği zamanlarda İslam milletleri bir uçtan diğer uca galip olarak, gayri Müslimler ise bu galibiyete gıpta ederek ve İslam toplumdaki güzelliklere hayran olduklarından gerek münferiden ve gerekse topluca İslam'ı kabul etmekte bulunmalarını men edebilmek menfaati, Yahudi ve Hıristiyanlar için bu gibi hareketleri hiç olmaz ise mazur gösterebileceği gibi nüshaların zaten pek nadir ve onların da yalnız ulema ellerinde mahfuz bulunması, bu fiili kendileri için teshil dahi edebilir.

— Yahudi ve Hıristiyan ulemasının kendi kavimlerini İslam'ı kabul etmekten men etmeyi bir büyük menfaat addediyorsanız da İslam âlimlerinin Yahudi ve Hıristiyanları kendi mezheplerinden caydırıp Müslüman etmesini niçin bir menfaat saymıyorsunuz?

— Hakınız var! Bizim kendi açımızdan vakıan bu da bir menfaattir. Hatta bizim bu kendi nokta-i nazarımıza kalsa bu menfaatin hâsıl olması öteden beri temenni edilmesi lazım gelecek kadar bir büyük bir menfaattir. Ol fayda ki Müslümanların geneli bu meseleyi bizim nokta-i nazarımızdan telakki etmemiştir. Ardı ardına gelen

fetihlerin gösterdiği büyük neticeler üzerine o telakkiye ihtiyaç da olmamıştır. Hıristiyan ve Yahudileri İslam'a davet için hile ve aldatmaya başvurmaya kader neden bir mecburiyet gerektirsin. İslam hükümetini kabul eylemiş olan Yahudi ve Hıristiyanlar ise Hz Peygamber tarafından verilmiş olan emanname hükmünce mahfuz olarak, bunlar tekâlifi şeriyeyi dahi kabul eylemiş olacaklarından onlardan edilecek maddi istifade işte hâsıl olmuştur. Manevi istifa-
de ise...

Katolik dostumuz burada sözümüzü kestirdi. Hatta böyle söz bitmeksizin söze başlamış olmasından dolayı münazara kanunu ve muhavere adabına riayetsizlik ettiğini itiraf ederek ve özür dahi dileyerek:

— Gerek Hz. Muhammed tarafından ve gerekse Canibi Cenap Faruk'tan Hıristiyanlara birer emanname ihsan buyrulduğunu işitmiş idim. Lütfen bu bapta bendenize izahat verir iseniz hakikaten minnettarınız olurum

Demesiyle tarafımızdan dahi:

— Bu mesele, Avrupa tarihlerini gereği gibi meşgul ederek Kudüs'ü şerifin Müslümanlar tarafından fethi esnasında Hıristiyanlara edilen hürmetlere, merhametlere ve verilen imtiyazlara ve müsaa-
delere rağmen, orası Hıristiyanlar tarafından zapt edildiği zaman Müslümanlara reva görülen zulüm ve baskılar bir kaba kuvvete başvurmalarına sebep olmuştur. Bu bapta daha eski kitaplarda ortaya koyduğumuz muhtelif incelemeleri hâli bulamadığımız ve nispeten ilave olunan kitaplar bağlamında Feridun Bey'in "*Menşet-i resmîyesi*"ni en mükemmel ve güvenilir ve i'timada şayeste gördüğümüz için bu arzunuzu zikredilen kitaptan alıntıyla ortaya koyabiliriz.

Hız Muhammed tarafından vaktiyle Hıristiyanlara verilmiş olan emannamenin gerek Arapça ve gerekse Türkçe tercümesi Feridun Bey'in *Menşet-i resmîyesi*'nde mevcuttur. Fazla detaydan kaçınarak,

ferman zışanın yalnız tercümesi dostumuza beyan olunduğu gibi buraya dahi bir nüshası aynen alındı:

“Bu kitap Muhammed b. Abdullah’ın bütün Hıristiyanlara verdiği ahitname suretidir ki hak teala onu rahmetiyle müjdeleyip azap ile insanları korkutmaya göndermiştir. Ve Allah Teala onu halkın üzerinde olan emanetine emin eylemiştir. Evvel Muhammed bu kitabı, Hıristiyan milletlere müntesip olanlara ahit için verdi. Her kim ahdi bozarsa Hak Teala’nın ahdini bozmuş olur, dinini istihza etmiş olur ve Allah Teala’nın lanetine layık olur. Bu ahde muhalefet eden gerek emir ve gerek gayri olsun, bir rahip veya bir seyyah, bir dağda ya bir dere, ya çölde ya imar edilmiş mekânlarda, ya açık yerlerde ya kavim içinde onlardan her gücü savdım. Nefsime, arkadaşlarımla, ehli milletim ile ve etbaim ile. Zira onlar benim raiyetim ve ehli zimmetimdir. Ben onları diğer antlaşmalara olan inatları yüzünden azlettim. Ancak gönülleri hoş olduğu sürece haraç versinler. Onlara cebir ve ikrah olmasın. Hıristiyanların reisi reisliğinden, bir papaz papazlığından değiştirilmesin. Manastır yapıp manastırında itikâfa çekilenler manastırdan çıkarılmasın. Seyahat üzere olanlar men olunmasın. Manastır ve kiliselerinden nesne yıkılmasın ve kiliselerin mallarından mal alınıp Müslümanların mescitleri binasına sarf olunmasın. Her kim ki buna muhalif iş işler ise Allahın ve resulünün ahdini bozmuş olur. Çalışmayıp ibadetle meşgul olan papazlardan cizye ve vergi alınmasın. Her yerde gerek karada ve denizde, gerek batıda ve doğuda ve gerekse kuzey ve güneyde, onların zimmetini ben hıfz ederim. Onlar benim zimmetimde misakımdadırlar ve emanımladırlar. Ve dağlarda olup yalnız ibadetle meşgul olanların ziraat eylediklerinden haraç ve öşür alınmaz. Zira onların ziraatları boğazları içindir, ticaret için değildir. Ve dahi harp için haraç alınması gerekse bile onlara teklif olunmaz ve cizye alınmak lazım gelse ne kadar mal ve akar sahibi olursa olsun on iki dirhemden fazla alınmaz. Onlara zahmet ve meşakkat verilmez ve mücadele olursa yumuşak ve güzel bir şekilde mücadele olunur ve merhamet ve şefkat kanadı altında korunurlar. Müslü-

manların nikâhı altında olan Hıristiyanlara cebir ve ikrah olunmaz ve dinin gereklerine riayet etmesine mani olunmaz ve kiliselerini gidip ibadet etmeleri engellenemez. Her kim ki Allah'ın bu ahdine muhalefet etmiş olsa ve zıddıyla amel etmeye kalkışsa hak Teala ve resulünün misakına isyan etmiş olur ve kiliselerini tamir etmeye yardımcı olunur. Bu ahitname kıyamete kadar geçerlidir.

Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethinde Hıristiyanlara verdiği emannamenin orijinaline ulaşamadık ise de tarihte gördüğümüz uygulamaların neredeyse tamamı Hz peygamberin bu fermanına uygun olup, İslam memleketlerinde Hıristiyanların ve hatta Yahudilerin dahi dinlerini serbest olarak icra etmeleri ve kiliselere sahip olmalarının hep o yüce ferman gereği olduğunu tarihler ittifakla haber verirler.

Dostumuzun bu baptaki arzusu hâsıl olduktan ve buna gereğinden ziyade olarak teşekkürler eyledikten sonra yine asıl sadede dönülmesiyle tarafımızdan denildi ki:

– Sizin dediğiniz yolda manevi istifade İslam'ın nazarı dikkatini celp etmediğinden bu menfaatin icabı olan “propaganda” işine yani Katolik ve Protestan misyonerlerinde görüldüğü şekliyle mezhebin yayılması meselesine ehemmiyet vermemişlerdir. Bunun için “İslam dininde zorlama yoktur” prensibi gibi birçok dini esasın dışında bir de şu nazariye vardır ki İslamiyet büyük bir nimettir. Ondan mahrum olanlar ona can atmalıdırlar. İşte bu nazariye gereğince propaganda yöntemine gerek görülmemiştir. Eğer biz de propaganda gayreti olsa idi o gayretten iki şeyin tevellüt eylediği görülmeli idi. Birincisi kudreti seyf ikincisi kudreti kalem! Vakıan bazı yüzeysel şeylerle uğraşan Avrupalılar İslam'ın kılıç kuvvetiyle ikame olunduğu hükmünde bulunurlar ise de tarihi gerçekler onlara aykırıdır. İslam'ın yayılması için o kuvvetten istifade lazım gelse idi İslam memleketlerinde hiçbir Yahudi ve hiçbir Hıristiyan'ın kalmamış olması gerekirdi. Hakikat budur ki daha İslam'ın başlangıcından itibaren ehli kitap şer'i himayeye nail olmuştur. Tercümesini

verdiğimiz peygamber emannamesi bunu ortaya koyduğu gibi, İspanya'da barınamayan Yahudilerin bize hicretle hala varlıklarını sürdürmesi dahi bunu teyit etmektedir. Bazı Rum vilayetleri ahali-sinin İslam'ı kabule zorlanması, devlet tarafından siyasi olarak gerekli görülmüş olduğu halde, din uleması tarafından itiraz edildiği tarihlerimizde açıktır. Ama evvelce dahi dediğimiz yönüyle bizim kendi görüşümüze kalsa idi "keşke bizde de propaganda gayreti olsaydı da İslam hükümeti havzasına giren kavimlerin hepsi Müslüman edilmiş olsalar idi" diyerek kılıç kuvvetinden istifade aranmak şöyle dursun, aksine kılıç şeriatı Yahudiliği ve Hıristiyanlığı korumak için bir dayanak hükmünü almıştır. Kalem kuvvetinden de bu noktada istifade aranmamıştır. Yalnız İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemde Resulullah efendimiz hazretlerinin tenzîr ve tebşirleri bir davet olup, ondan sonra muharebelerde İslam'a davet anı müteakiben cizyeyi kabule davetle beraber gider idi. Bundan öte Yahudi ve Hıristiyanları İslamiyet'i kabule teşvik yolunda hiçbir risale bile yazılmamıştır. Veleve ki böyle bir gayret bulunsa idi bile, yazılacak olan şeylerin ya Arapça ve yahut yabancı ve Osmanlı lisanlarıyla yazılmaları lazım gelirdi. Belki bugün misyonerlerin yaptıkları gibi bizim de o zaman Rumca Ermenice, Bulgarca, Yahudice, Arnavutça, Moldovanca, Eflakça, Macarca, Hırvatça, İtalyanca, Almanca, Lehçe, Rusça, Gürcüce, bu yolda neşriyatta bulunmamız icap ederdi. Öyle ki bu lisanları konuşan Hıristiyanların hepsinden tebaamız mevcut olmuş ve hatta onlardan birçokları rızalarıyla Müslüman olarak, gerek tariki mülkiye ve askeriye ve gerekse tariki ilmiyemizde yüksek mertebelere ulaşmışlardı. Bu nedenle zikredilen neşriyat bizce maksat olsa idi, türlü kitaplar vücuda getirmek içten bile değil idi. Ama Hıristiyanlarca az önce beyan ettiğimiz menfaatin mevcudiyeti sabittir. Fransız lisanıyla, birisi "*Soirée des Carthaginoise*" yani "müsamere-i kartâciye" diğeri "*La clé du Coran*" yani "*Miftâh'ul-Kuran*" isimli kendi kütüphanemizde iki kitap mevcuttur ki bunlar Fransız lisanına vakıf olan Katoliklerin İslam'ı kabul etmelerine engel olmak üzere yazılmıştır. Elbette diğer Avrupa dilleri ile de böyle şeyler yazılmıştır.

Katolik dostumuz tarih gerçeklerine vakıf bir adam olduğu için şu meselede bizi daha fazla üzmemeyerek dedi ki:

Vakıan İslam'ın şimdiye kadar sırf dinin yayılması için ne kılıç ne de kalemle hiçbir kavmi ikrah ve icbarda bulunmamış olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat bir zamandan beri hal böyle midir ya? Rahmetullah Efendi "*İzharu'l hakk'ı*" yazdı, siz müdafaaları yazdınız. Yine siz haber veriyor idiniz ki Şam ulemasından bir zat dahi *Risale-i hamidiye*"yi yazıp İstanbul ulemasından diğer bir zat onu genişleterek tercüme etmiştir. Hatta kerime-i maneviyeniz Fatıma aleyhi hanımın *Nisvân-ı islam'ı* da yine bu yolda ortaya konulan bir şeydir. Hindistan İslam ulemasının yazdıkları eserler de cabası. Bunlar kalemle mücadele değil midirler?

— Evet, bunlar muaraza yahut mücadele-i kalemiyedirler. Lakin muarazayı, bir zulüm bile ad etmiş olsanız "el Bâdi Ezlem" (402) kaidesini unutmamalısınız ki sebep olup öne geçenler daha ziyade zalimdirler demektir. Düşünmelisiniz ki misyonerler tarafından ehli İslam'a karşı hücumlara başlanıncaya kadar ehli İslam ses çıkardı mı? *Dürer-i münciye-i mesihiyeler, risale-i istidlalatlar, mizânu'l-haklar* gibi Müslüman Türk halkını Hıristiyanlığı kabul etmeye teşvik için türlü iftira ve yalanlar içeren kitaplar ve risaleler ortaya konulmaya ve bir takım kadınlar vasıtasıyla familyalarımıza kadar sokulmaya başladı da İslam da kendi din kardeşlerini muhafazaya mecburiyet gördü. Hem bu yazılan şeyler dahi Hıristiyanları İslam dinine davete dair değildir. Bu yolda tek kelime ve tek harf yazılmamıştır. İslami eserlerin mevzusu nihayet iki dinin mahiyetini meydana koyarak Hıristiyanlığın İslamiyet'e üstünlüğü hakkında Hıristiyanlar tarafından söylenen sözlerin butlanını ispattan ibaretir.

Katolik dostumuz bu neticelere varan muhavere üzerine artık itiraz için söyleyecek söz bulamadı. Sözün sırası da Hz Peygamberin Tevrat'ta müjdelenmesini izah etmeye geldi. Buna da tarafımızdan aşağıdaki şekilde başlandı.

Ehli siyere malum olunduğu üzere Resulullah efendimiz hazretlerinin önceki suhuf ve kitaplar ile müjdelmesi meselesi, genellikle Hz Peygamberin faziletleri bağlamında zikrolunur. Siyer kitaplarından halk arasında en yaygın ve meşhur olanlarından olan *Ravzat'ül-ahbâr* tercümesinde dahi bu kaideye riayet olunmuştur. Şimdi zikredilen kitabın birinci cildinde, Hz Muhammed'in faziletleri zikri babında 444 numaralı sahifeden başlayarak sıralanan faziletler bağlamında elli dokuzuncu faziletin tafsiline giriştik. Evvela hazreti Peygamberin gelişini müjdelemek üzere önceki peygamberlerin suhuf ve kitaplarında neler bulunduğu izah edilmektedir. Sözün doğrusunu söylemek lazım gelir ise biz oradaki beşairi okuduğumuz zaman kendimize deriz ki “bunları buraya yazmışlar ama acaba nerelerden alarak yazmışlar? Alındıkları yerler ortada bulunmadığı için kabil-i tatbik değildirler ki tatbikine girişelim” demiş idik. Tevrat kitaplarına isnat olunan bir kaçını, ait oldukları kitaplarda aramak külfetini dahi ihtiyar eyledik ise de eski büyükler nezdinde bap ve sahife ve yahut ayet numarasını verme âdeti bulunmadığından ve tercümeden tercümeyle birçok değişiklik dahi ibareleri değiştirdiğinden, aradığımız ayetlerin pek çoğunu bulamadık. Birde “*Ravzat'ül-Ahbâr*”ın birinci cildinin 445 numaralı sahifesinin sonunda şu ifade geçmektedir: “ve Danyel’in muasırı olan Habakkuk peygamberin kitabından şu mana nakledilmiştir. Tanrı Teyman’dan, Kutsal Tanrı Fârân dağından geldi. Ahmed’e sunulan övgüler ve onun takdisi dünyayı doldurdu.” Zikredilen kitapta bir başka yerde geçen “Muhammed’in aşkından gökler açıldı ve yerler onun kismetinden doldu.” (lekad inkeşefeti’s-semau min behâi muhammed ve’ m teleeti’l-arzu min cuddih) sözlerini gördüğümüz zaman hatırladık ki Habakkuk peygamberin kitabı toplam iki buçuk sahifeden ibaret bir şey olduğundan bu iki ayeti o kitaptan aramak kolaydır. O gayretle aramaya başladık. Habakkuk kitabının üçüncü babının üçüncü ayetinde “Allah Teyman’dan, Kuddüs Fârân dağından geldi. Onun izzeti gökleri kapladı, methi dahi yerleri kaplamıştır” sözlerin yazılı olduğunu bulduk. Bu iki ibare arasındaki fark okuyucularımız nazarında aşikârdır. Ahmet ve Mu-

hammed gibi isimlerin semavi kitaplarda aynen bulunmayıp tercüme olarak buldukları dahi erbabı tarafından bilinmektedir. Fakat oldukça aşikâr görülüyor ki “*Ravzat’ül-Ahbâr*”ın naklettiği Habakkuk ayeti daha mufassal olup şimdiki Türkçe Habakkuk nüshasının naklettiği ayet ise daha kısadır.

Binaen aleyh bu ayetin budanıp, tahrif edilmiş olduğu meydana çıkıyor. İkinci ayet yani “lekad inkeşefet...” ayeti ise Kitabı Habakkuk’ta hiç yoktur. Eğer ehli siyer isnadı mümkün olmayan bir şeyi Habakkuk peygambere isnat etmiş olsalardı birinci ayetin de hiç mevcut olmaması gerekirdi. Mademki birinci ayetten bir miktarı mevcuttur, ikinciden dahi bir miktarı mevcut olmalı idi. Onun hiç bulunmaması ispat eder ki sonraki ayet büsbütün kaldırılmıştır.

Vakian delil getirecek başka şeylerimiz bulunmayıp da yalnız bunlara muhtacız gibi bir beşâir kıtlığı içinde bulunmadığımızdan, şu ayetler üzerinde derinlemesine inceleme için sözü uzatmaya gerek yoktur. Yalnız önceki siyer âlimlerinin naklettikleri beşâir için hakikati ortaya koyma yolunda hiçbir şey söyleyemeyecek olsak hâşâ sümme hâşâ onları yalancılıkla itham etmek gerekir ki bu da gayret-i ve hamiyet-i islamiyeye muvafık düşmez. Hâlbuki önceki siyer âlimleri Tevrat ve İncillerden hangi ayetler ile istibşar etmişler ise, Yahudi ve Hıristiyanların o ayetleri ya topluca ihraç veyahut tahrif ve tağyir eylediklerini Rahmetullah Efendi hazretleri *İzharu’l-Hakk*’ın ikinci cildinde, Resulullah Efendimiz hazretlerinin ispatı nübüvvetlerine dair olan altıncı babının birinci faslının altıncı başlığı altında çok güzel şerh ve izah etmişlerdir. Eserimiz gayet muhtasar olmasaydı bu eseri aynen alır naklederdik. Mamafih zikredilen kitap bulunamayan nüshalardan olmadığı için zikredilen bahsi belirlediğimiz yerde bulup okumak mümkündür. Okunduğu zaman, öncekilerin delil olarak kullandıkları ayetlerin çıkarılması ve tahrif edilmesinin doğru ve gerçekleşmiş olduğunun aleyhine artık delil getirilmesi mümkün olamayacak şekilde kanaat ve kesinlik hâsıl olmuştur. Bununla da kalınmayıp insan adeta inanır ki şimdilerde

bizim delil getirdiğimiz ayetler hakkında dahi böyle bir oyun oynanması, Yahudi ve Hıristiyanların cüret ve cesaret dairelerinin dışında değildir.

Her halde biz işte geçmiş ehli siyerin naklettikleri Tevrat ayetleri ile burada iştigal etmeyeceğiz. Onların yerine yenilerini bulup ortaya koyacağız ki bu araştırmalar aslen kendi inceleme ürünümüz idiyse de bilahare Rahmetullah Efendi hazretlerinin *İzharu'l hak*'ları tercümesini mütalaa eylediğimiz zaman incelememizi o sayede bir kat daha genişletmiş ve teyit eylemiş bulunduğumuzu da şükran ile itiraf eyleriz.

Tesniye kitabının 18. babında 17, 18, 19, 20, 21 ve 22 numaralı ayetlerde Musa'nın dilinden deniliyor ki "ve Rab bana dedi ki söyledikleri makuldür. Onlara (yani beni İsrail'e) kendi kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber kaldırayım ve sözlerimi onun ağzına koyayım. Kendisine her emredeğim şeyleri onlara söylesin. Her kim o peygamberin benim namım ile söyleyeceği sözleri dinlemeyecek olur ise ben ondan intikam alacağım. Ama o peygamber ki büyülenerek benim kendisine emretmediğim sözü benim namım ile söylemeye cüret ederse veya benden gayri ilahlar adı ile söz söylerse ol peygamber katl olunacaktır. Eğer sen ister ve gönülde rabbin söylemediği sözü biz nasıl fark edip bilelim dersin sana şu alamet olsun ki o peygamberin ismi ile söylediği zaman o söylediği şey hâsıl olmayıp, vuku bulmaz ise Rab o sözü söylememiştir. Belki o peygamber o sözü nefsini yüceltme ve tasvirde kullanıp söylemiştir. Onun için o peygamberden korkmayasın"

Bu ayetlerin içerdikleri şu sözlerle tebşir olunan peygamber için Yahudiler, Yuşa ve Hıristiyanlar, İsa (as) derlerse de öncelikle şunu söylemek gerekir ki Yuşa olmadığı gün gibi aşikârdır. Zira, Yuşa (as), Hz. Musa zamanında mevcut olup, ayette "senin gibi" denildiği halde Yuşa, yeni bir şeriat sahibi olmayıp Musa şeriatını yerine getirmekle yükümlü olması hasebiyle, Musa gibi değil idi. Müjdelenen peygamber, Beni İsrail'in kardeşleri arasından zuhur edeceğine

ve Beni İsrail'in kardeşleri tabiri ise Beni İsmail'e yani, Araplara mahsus bir tabir olduğuna ve Yuşa ile İsa ise Beni İsrail'in kendisinden olup kardeşlerinden yani Beni İsmail'den bulunmadıklarına göre, bu ayette tebşir olunan peygamber ne İsa ve ne de Yuşa değildir. Böylelikle, bu ayetlerde "sözlerimi onun ağzına koyayım" denilmekten maksat o peygamberin ümmi olacağını ve ilahi ahkâmı ağzı ile ortaya koyacağını beyan olup, Yuşa ve İsa ise kâtip idiler. Hele ayetlerde o peygamberin söylediklerini kabul etmeyenlerden intikam alınacağı beyan edildiği halde hazreti İsa'nın kimseden intikam almadığı delaletiyle müjdelenen peygamberin kendisi olmadığını ortaya koyar. Bu ayetlerde, söylediği sözler hak olmasa o peygamberin öldürüleceği bildirilmektedir. Muhammed ortaya çıktığında Yahudiler Hz Muhammed'i öldürmek için pek çok çalışmışlar ve "işte Allahın emretmediği şeyleri söyledi. Yalancı peygamber idi de öldürüldü" diyebilmeye pek heves etmişler ise de hak Teala şanı yüce nebiyi onların kötü maksatlarından korumuştur. Bununla beraber, Kuran'ı Kerim'de "Eğer Muhammed bize bazı sözleri isnat etmiş olsaydı biz onu kuvve-i kahrımız ile öyle tutarak şah damarını keserdik" mealindeki ayeti kerimesiyle de, Yahudilerin zanlarını, gayretlerini iptal etmiştir. Şimdi şu ayetler sırasıyla okunur ise, Hz Yuşa ve Hz İsa'nın ahvalinde bunlara benzer bir şey görülmeyip, aksine şan sahibi nebi efendimiz hazretlerinin müjdelenen kişi ile tamamen benzedikleri görülür. Zira kendileri Beni İsrail'in kardeşleri olan Beni İsmail'in soyundan olup, ilahi emirleri ağzı ile söylemiş ve itaatsizlikle Allah'a düşman olanlardan kılıç ile intikam almış ve kimse onu öldüremediği için söylediği sözlerin Allah kelamı oldukları beyan edilmiştir. Hatta Rumların mağlubiyetten sonra galip geleceği meselesi gibi birçok şeyleri vuku bulmadan önce haber verdiği halde bu haberleri bile doğru çıkmıştır.

Katolik dostumuz bu beşâiri tevratiyeyi pek büyük bir ehemmiyetle dinledi. Ehemmiyetin en büyüğünü de "kardeşleri arasından" meselesine verdi. Arapların, Beni İsrail'in kardeşleri sayıldıklarının ne ile sabit olabileceğini sorduğundan ve biz de açıklamamı-

zın bu yönünü Rahmetullah Efendi hazretlerinin eserini mütalaa ile yapmış bulunduğumuzdan o sayede hiç güçlük çekmeyip cevabı, sevabına bulup verdik ve dedik ki:

— Tevrat'ta Tekvin kitabının 13. babında hazreti Hacer'e ilahi vaat esnasında, 12 numaralı ayette söz konusu kadının oğlu Hz İsmail'den gelip çoğalacak olan kavmin kardeşleri karşısında yani, Beni İsrail mukabilinde çadırlar kurup konacakları beyan olunmuştur. Yine aynı kitabın 25. babında, Hz İsmail hakkında verilen malumat sırasında 18 numaralı ayette Beni İsmail'in bütün kardeşlerinin, Beni İsrail'in sakin olduğu, Fârân çölünün sınırlarında ikamet edeceği beyan olunmuştur. Sayılar kitabının yirminci babında Hz Musa'nın Araplardan yardım istemesi anlatıldığı sırada Araplara gönderdiği elçilere, "Kardeşin İsrail böyle diyor ki" diye hitap etmelerini öğretmiştir. Velhasıl Araplar nezdinde Beni İsrail'e kardeşler nazarı ile bakılıp kardeş addedildiği gibi, Beni İsrail nezdinde dahi Arapların kardeş ad olunduklarına dair bu gibi Tevrat işaretleri pek çoktur. Bunlara ne hacet, şu iki kavmin birbiriyle kardeş oldukları etnografya yani insan ilminin, Beni İsrail ile Arapları, Sam'ın çocuklarının soyundan kabul etmesiyle de sabittir. Hakikaten iki kavmin şekil, suret ve çehrelerindeki benzerlik ve münasebet de bunu ispat etmektedir. Hele filolojinin Arapça ile Yahudiceyi aynı cinsten kabul etmesi daha açık bir delildir. Bundan önce iki lisanın bir birine ne kadar yakın oldukları hakkında verdiğimiz malumat bu konuda şek ve şüpheye mahal bırakmaz.

Yahudiler ile Araplar arasındaki nesil kardeşliğine dair söylediğimiz şu sözler kültürlü Katolik tarafından bittabi reddolunamadılar. Nasıl reddolunabilsinler ki filoloji ve etnografya gibi iki bilim dalı tarafından tasdik olunduğu gibi, Yahudi ve Arap nezdinde birbirine kardeş denildiği Tevrat ile de sabittir. Fakat tarihi seven dostumuz meselenin yalnız bir yönünü açıklamak için:

— İyi ama Beni İsrail'in yayılmasından evvel dahi Arap kavimleri mevcut idi. Bu halde Arapların Beni İsmail addolunması müm-

kün olabilir mi? Araplar, Babil üzerine hücum ettikleri zaman Hz İsmail değil Hz İbrahim bile henüz sulb-ü pedere dahi nazil olmamışlar idi.

Deyince tarafımızdan cevaben denildi ki:

– Bu sualde hakkınız vardır. Fakat biz Arapları Beni İsmail addetmekle Hz. İsmail’den evvel Arap yok idi iddiasına meydan veremeyiz. Hatta Beni İsrail’den önce İbraniler yok olduğu iddiası dahi mümkün olamaz. Yahudi ve Beni İsrail namları pek yeni şeyler olup onlardan evvel İbrani ve daha evvel Keldâni namlarıyla Yahudi ve Beni İsrail’in asılları mevcut oldukları gibi Beni İsmail namı da sonradan ortaya çıkmış olup, aslen Araplar ondan evveldir. Fakat eski Araplık ve eski Keldâniliğin dahi birbirinin kardeşi oldukları ve hepsinin Beni Sam genel başlığı altında birleştikleri, tarih, etnografya ve filoloji açısından inkârı kabul edebilecek hususlardan değildir.

Bu ilmi açıklamamızla, Katolik dostumuz güzel bir şekilde bir teşekkür ile karşılık verdi. Vakıan Hz Muhammed’in müjdelenmesi hakkında Tevrat’tan edilen şu ilk delilleri tasdik eylemedi ise de bilimsel açıklamalar cihetini güzel bulması dahi bizi gereği gibi sevindirerek diğer beşâiri tevratiyeye geçildi ki onlar dahi bir dizi ayettirler.

Yine Tesniye 32. babın 21 numaralı ayetinde “onlar, (yani Beni İsrail’in) beni, ilah olmayan şeylerle kışkırdılar ve batıl mabutlarıyla beni kızdırdılar. Ben de onları başka kavimle kışkıdırayım ve bir cahil kavim ile onları öfkeliendireyim” denilmiştir. Hıristiyanlar bu beşâreti tevratiyeyi dahi kendilerine isnat ederler ise de çeşitli şekillerde ve bazı surelerle iddialarının butlanı ispat olunur. Bir kere Hz İsa, Davut soyundan olarak yine Beni İsrail’e gönderilmiş olması hasebiyle kavmin yabancıdır. Hıristiyanlar bu kavmin yabancı şartını hâsıl etmek için Hıristiyanlığın Beni İsrail’den ziyade Yunanlılar nezdinde terakki edildiğini belirtiyorlar ise de bu sözlerinde dahi kuvvet ve Tevrat ahkâmına uygunluk yoktur. Zira

Hükmü Tevrat'ça kavmin yabancısı olan cahil halk olmak lazım gelip ne Yunanlılar ve ne de onlardan sonra Romalılar cahil milletlerden değil idiler. Aksine ilim ve fenleri aslında Mısır ve Fenike'den alarak itmam eyleyen ve diğer milletlere veren Yunanlılar oldukları gibi sonra Romalılar da onların izinden gitmişlerdir. Ayrıca Yahudiler Yunanlılarla da haset ettirilmemiş ve kızdırılmamışlardır. Zira kışkırtılmaları için vuku bulan ahval yani, Yunanlılar için Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı sırada Hıristiyanlık dininin Yahudilikten hiçbir farkı yok idi. O zamanki Hıristiyanlık Yahudiliğin tecdidinden, tekmilinden ibaret idi. Başka halklar nazarında dahi Hıristiyanlık, Yahudilikten başka bir şey olarak telakki edilmiyor idi. Bu mesele tarih nazarında kati gerçeklerdendir. Cahil kavimden maksat ise Araplar olduğu açık ve aşikârdır. Araplarda ilim ve fenler şöyle dursun okuma ve yazma dahi yok idi. Bunları asıl kavmin gayrı addetmekten Tevrat'ın niyeti ise Beni İsmail'in valide-leri olan hazreti Hacer'in Hz. İbrahim'in asıl eşi olmayıp hizmetçi cariyesi olduğuna işarettir. Hatta iki milletin politikaları bozularak birbirlerinin ayıplarını araştırmaları her zaman her millet nezdinde görüle gelen hallerdendir. Yahudilerle Araplar arasında da böyle karşılıklı bir büyülenme zuhur ettiğinde, Araplar kendilerini Beni İbrahim'den addetmiş ve Kâbe'nin binasının Hz. İbrahim tarafından bina edilmiş bulunmasıyla iftihar etmişlerdir. Buna karşılık, Yahudiler onların sahih bir zevceye değil bir hizmetçi cariyeye mensubiyetlerini ifade ederek kavmin yabancısı sayılacaklarından dolayı işi küçümseme ve hakir görmeye kadar götürürlerdi. O zamanlar Mezopotamya taraflarındaki kavimler nezdinde "milleti cahile" hatta yalnız "cehle" denildiği zaman Araplar kastedilip, bu münasebetle Kuran'ı Kerim'de dahi bir ümmenin peygamber olarak gönderildiği beyan olunmuştur. Hele Allah tarafından Araplara ihsan edilen Muhammed'in üstünlüklerinden dolayı Yahudilerin ne kadar kıskanıp ne derecelerde gazaplandıkları, İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemde gerek nifak suretiyle gizlice ve gerek açıkça ortaya koyulan düşmanlık suretiyle alenen takındıkları tavırlarla sabittir. Evvelki beşareti, dostumuz hemen hiç kabule yanaşmadığı halde bu

beşareti gönülsüzce de olsa kabule yanaştı. Bundan daha başka beşâiri tevratiyemiz bulunup bulunmamasını sual etmesi üzerine bunların miktarı şu ikiden daha ziyade olduğu beyanı ile bir diğeri dahi tarafımızdan aşağıdaki şekilde ortaya konuldu:

— Yine Tesniye kitabının 33. babında ve 2 numaralı ayetinde “Allah Sina’dan geldi ve bize Seir’den doğdu ve Fârân dağlarında aşikâr oldu” denilmektedir. Coğrafya isimlerinden olmak üzere Tevrat’ta bulunan isimleri, Beni İsrail tarihine ait olarak meşhur tarihçi Lehvî mükemmel bir atlasta toplamıştır. Ona bakılınca görülüyor ki Sina, Hz. Musa’nın Beni İsrail ile beraber dolaştığı çöl ve Seir ise Filistin tarafları olup, Fârân dahi Suriye ve Filistin ile Yemen arasında bulunan şimdiki Hicaz bölgesidir. Hz. İsmail’in Fârân’da sakin olduğu Tekvin kitabının 21. babında İsmail’in ahvalinin mukaddimesi sırasında, özet olarak “Sare Hacer’den dolayı İbrahim’e bu cariyeyi ve oğlunu kov. Zira onun oğlu oğlun İshak ile varis olamaz demesiyle bu söz İbrahim’in gücüne gitti ise de Cenabı Hak İshak’ın nesli ile İbrahim’in anılacağını ve İsmail’in dahi ümmet sahibi olacağını vaat ile Sare’nin dediğini yapmasını emretti. Ve İbrahim de Hacer ve İsmail’i çöle gönderdi. Allah’ın meleği Hacer’e “korkma zira Allah, İsmail’i büyük bir ümmet sahibi edecektir” dedi. Suları tükenen Hacer ve İsmail bir su kuyusu görerek boş kır-balarını doldurdular. İsmail büyüyünceye kadar Fârân çölünde ikamet ettiler” suretinden ibaret olarak haber verilmiştir. Binaen aleyh zikrolunan Tevrat ayetinden maksat hak Teala’nın bir kere Sina’da Musa’ya ve bir kere de Seir’de İsa’ya tecelli ederek nihayet Fârân’da Hz. Muhammed’e zahir olduğunu beyan eder ki bunlar açık haberlerden oldukları için tevcih ve tevil külfetinden bile beridirler.

Katolik dostumuz bu beşaretin kabulünde de biraz nazlandı ise de reddi için diyecek söz bulamadı. Hem de zaten denilecek söz bulunamaz. Zira Tevrat’ın verdiği haberler bağlamında bugün zezem kuyusu diye bilinen eski alamet de bir araya gelince Fârân diye tayin edilen yerin tam hicaz ve hatta onunda tam Kabe noktası

olduğu tahkik derecesine varmaktadır. Hak Teala'nın oradan zuhuru demek, zuhuru nübüvveti Muhammediye demek olacağı da inkâra asla imkân tanımaz. Biz ise, iş bu üçüncü beşâreti tevratiyeye aşağıda dördüncüsünü de ilave eyledik:

— Yine Tekvin 17. babında Hz. İsmail'e yönelik ilahi vaatler sırasında “ İşte onu bereketlendireyim ve büyütüp ve gayet çoğaltayım ve on iki evlat vererek onu büyük bir ümmetin sahibi edeyim” denilmektedir. Ümmet denilen şey mutlaka bir peygamber tebaası olacağından ve Araplar nezdinde ise şan sahibi efendimizden başka ümmet sahibi peygamber gelmemiştir. Vakıan Hz Salih ve Hud dahi Araplardan iseler de “büyük” sıfatıyla mevsuf olmayıp, ümmet sayılacak tabiileri bulunmadığından ve etraflarındaki halkın isyan ve inatları sebebiyle gazabı ilahiye duçar olduklarından ayrıca Hz. Hud ile Salih, İsmail'in çocuklarından olmadıklarından, bu beşâreti tevratiyenin Resulullah efendimiz hazretlerinden başka hiçbir kimseye tatbiki kabul olunmaz. Hatta Rahmetullah Efendi hazretleri İmam Kurtubi'nin *İkdu'l-ferîd'i* ile Muhtedi Abdusselam Efendinin *Risale-i hadiyesi'*nden iktibasla bu Tevrat ayetinde o büyük ümmet sahibi peygamberin ismi açık dahi olduğu halde daha sonradan Yahudiler tarafından çıkarıldığını ispat etmektedir. Söz konusu ayette o peygamberin ismi Yahudice “madmad” diye yazılı olup, ebced hesabıyla rakamsal değeri 92 etmektedir ki Muhammed lafzının harf değeri de 92'ye denk düşmektedir. Bir de Tevrat ayetinde “büyük ümmet sahibi” manasını ifade eden kelime Yahudice “lağvi-gadûl” olup Yahudiler nezdinde kullanılan hesapça bunun adedi de 92 çıkarak Muhammed lafzı şerifinin sayı adedine eşittir. İşte ilahi kitapların kelimelerindeki harflerden böyle hesap yapma usulünü göz önünde bulundurduğumuzda semavi kitapları tercüme etmenin ve hatta bir kelimesini bile değiştirmenin yerine göre ne büyük fenalıklar doğuracağı dikkatlerden kaçmaz.

Katolik dostumuz bu ebced harfleri hesabından haberdar olmadığı için şu son delili reddetti. Ebced hesabı hakkındaki malumatımızı kendisine arz ederek bu yoldaki hesaplamanın pek çoğunun

doğru çıktıklarını beyan eylediğimiz halde de kabule yanaşmadı. Biz de bilmediği bir şeyi kendisine kabul ettirme hususunda ısrara lüzum görmedik.

Tevrat'tan edilecek istibşaratın yalnız bu dördü ile yetindik. Vakıan Rahmetullah Efendi hazretleri Zebur'dan, Yeşaya kitabından ve daha birçok kitaptan bir hayli beşâir nakletmiş ise de bunların hepsini ortaya koyacak olsak söz uzanacağından hepsini aktarmadık. Bunlar, merak edenler için, *İzhâru'l-Hakk*'ın 2. cildindeki 238. sayfadan 264. sayfaya kadar olan kısmında bulunabileceklerinden, arzu edenleri söz konusu sayfalara müracaat edip etmeme noktasında serbest bıraktık. Biz itiraf ederiz ki beşâiri tevratiyeden bizim aktardığımız söz konusu bu dört beşaret diğerlerinden daha açık olup, diğerleri bunlar kadar açık değildirler. Bununla beraber Katolik dostumuz bizim naklettiğimiz ayetlerdeki delaletleri bile pek zayıf bulmak isteyerek şu bahsin sonunda:

— Bu kadar zayıf delaletler üzerine Muhammed'in risâletinin doğruluğu gibi önemli bir meseleyi bina eylemek mümkün olabilir mi? girişiyile bazı itirazlar ortaya koydu ise de tarafımızdan:

— İncillerde Hz. Mesih'in tebşirine dair oldukları ifade edilen beşâiri tevratiye bunlardan daha açık mıdır? Onların İsa'nın gelişine delaletleri bunların Muhammed'in gelişine delaletlerinden bile daha azdır. Hem de pek azdır. O kadar azdır ki Yahudilerden hemen hiçbir kimse zikredilen beşâirden hiçbir şey istidlal edemedikleri için Hıristiyanlığı kabule hiç meyil ve rağbet göstermemişlerdir. Zikrolunan beşair-i İseviyeye nispetle bu tebşîrâti muhammediye elbette daha açıktır ki bunlardan istibşâr eyleyen Yahudilerin bir kısmı İslamiyet'i kabul etmiştir. Diğer birçoğu -- münafıklar dahi -- biraz ihtiyatlıca ve nazlıca davranmışlar ve yalnız kalan kısmı, o da istibşâr edemedikleri için değil inatlaşma ve büyükmeye düştükleri için kabul etmemede direnmişlerdir. Hem size daha önce haber verdiğimiz yönüyle semavi kitaplarda geleceğe dair verilen haberlerin hiç birisi açık olamaz. Onların hepsi işte burada misallerini

gördüğümüz ayetler gibi birer rumuz ve imadan ibarettirler ki onlardan mana çıkarmak en derin ulemanın büyük zorluklar ile başa-rabileceği bir iştir. Eğer zikredilen ayetler bu yönüyle tefsir oluna-rak şu tebşir yolundaki sahih manalar meydana çıkarılmaz ise bunların yer aldıkları bölümlerde başka türlü hiçbir zaman hüküm-leri, değerleri kalmayarak adeta saçma sapan anlamsız sözlerden ibaret kalmaları lazım gelir idi. Böyle bir hüküm vermeye muktedir olabilir misiniz?

Denilince şu cevabımız redde imkân bulamayarak:

— Pekâlâ! Pekâlâ! Zannedersen artık ışık tutma sırası beşâir-i inciliyeye gelmiş olduğundan bir de o meseleyi ortaya koyalım ki asıl önemli olan kısımda odur.

Dedi ve filvaki açıklama sırası beşairi inciliye meselesine gelmiş olduğu için aşağıdaki bölüm ortaya konuldu.



MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

"Other" in between
Reality and Fiction
Burhanettin TATAR

Critical Interpretation of Religious
Texts in the West and the Reflection
on the Study of the Qur'an
Necmettin GÖKKIR

The Problem of The Expression Of
Religious Experience
Ahmet ALBAYRAK

*Cook in the Kitchen and Eat
in the Kitchen too:
The Feminist Approach in the
Contemporary Methodology of the
History of Religions*
Mustafa ALICI

Sin Cult in Ancient Urfa
Kürşad DEMİRCİ

The Administrative Structure of
the non-Muslims in the Ottoman
Empire: Armenians
Canan SEYFELİ

Book Reviews
From Tradition of Milet and Nihal

Prophet Mohammad in Torah
Ahmed Midhat Efendi

volume : 2 number : 2 June 2005

