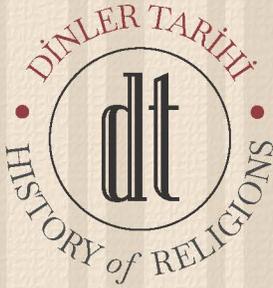


Dinler Tarihi

İnanç ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi

► CİLT 1 SAYI 2
EKİM 2024



JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF AND MYTHOLOGY VOLUME 1 | ISSUE 2 | OCTOBER 2024

Dilâ BARAN

Dinî ve Siyasî Otoritelerin Gözünde Maniheizm Heretik Bir Hıristiyan Mezhebi miydi? Geç Antik Çağ Roma Dünyasında Maniheizm Algısı

Was Manichaeism a Heretic Christian Sect in the Eyes of Religious and Political Authorities? The Perception of Manichaeism in the Late Antique Roman World

Rabia KOCATAŞ

İsa'nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı

The Background of Jesus' Acceptance as a Scapegoat

Meryem Şahin AKYOL

Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü

The Status of Women in the Family from the Perspective of Jewish Tradition

Rukiye YILMAZ

Sefer Yetsira Şarihi Olarak Abraham Abulafia

Abraham ben Samuel Abulafia as Commentator on Sefer Yetsira

İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

Kadim Çin'de Ölümsüzlük Arayışı:

Daoist Gelenekte Kutsal Dağlar

The Quest for Immortality in Ancient China:

Sacred Mountains in Daoist Tradition

Sümeyye KASAP

Kutsal-Profan İlişkisinde Şintoizm'de Torii

Torii in the Relation of Sacred and Profane

Hatice Büşra KAPLAN

Friglerde Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki

Değişimi ve Dinî İnanışları ile İlişkisi

The Evolution of Burial Customs Among the Phrygians and Their Relation with Religious



DİNLER TARİHİ

İNANÇ VE MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

HISTORY *of* RELIGIONS

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF AND MYTHOLOGY

e-ISSN: 3023-8080

CİLT / VOLUME 1 | SAYI / ISSUE 2

EKİM / OCTOBER 2024



Sahibi

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on Behalf of Social Sciences University of Ankara

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

Rektör / Rector

0000-0001-7053-3214 / 025y36b60 / musakazim.arican@asbu.edu.tr

Editör / Editor

Prof. Dr. Ali Osman KURT – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0003-1459-7832 / 025y36b60 / aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Editör Yardımcıları / Co-editors

Prof. Dr. Mehmet ALICI – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-9805-5768 / 025y36b60 / mehmet.alici@asbu.edu.tr

Doç. Dr. Şevket ÖZCAN – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-9019-6507 / 025y36b60 / sevketo.zcan@asbu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Bilal PATACI – İstanbul Üniversitesi – İstanbul, Türkiye

0000-0001-8083-0407 / 03a5qrr21 / bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethic Editor

Prof. Dr. Ahmet TÜRKAN – Necmettin Erbakan Üniversitesi – Konya, Türkiye

0000-0001-9788-5869 / 013s3zh21 / ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Nisan & Ekim) | Period: Biannually (April & October)

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe & İngilizce / Turkish & English

Dizgi / Typesetting

Bilal PATACI

Yayıncı / Publisher**ASBÜ YAYINLARI**

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hükümet Meydanı No:2, 06050, Ulus/Altındağ/Ankara

Tel:+90 312 596 44 44 – 45 Fax:+903123118600 PTT Kep:Asbü@hs01.kep.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Tolga Savaş ALTINEL – Yalova Üniversitesi – Yalova, Türkiye

0000-0002-6383-6484 / tsaltinel@yahoo.com

Doç. Dr. Emine BATTAL – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – Rize, Türkiye

0000-0001-6699-4237 / emine.battal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Hesan Serra AKSEL DURMUŞ – Hitit Üniversitesi – Çorum, Türkiye

0000-0003-4584-4154 / hernaserraaksel@hitit.edu.tr

Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK – Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi – Tekirdağ, Türkiye

0000-0002-4564-5561 / hmezizturk@nku.edu.tr

Doç. Dr. İsmet TUNÇ – Şırnak Üniversitesi – Şırnak, Türkiye

0000-0002-4767-8412 / tuncismet@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Merve AR – Ondokuz Mayıs Üniversitesi – Samsun, Türkiye

0000-0002-8542-4624 / mervear@omu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAĞLU – Ordu Üniversitesi – Ordu, Türkiye

0000-0002-5036-2590 / yetkinkaraoglu@odu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ – Bingöl Üniversitesi – Bingöl, Türkiye

0000-0001-7270-3571 / ykaymaz@bingol.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatih MEMİÇ – Kırklareli Üniversitesi – Kırklareli, Türkiye

0000-0002-0932-3274 / fatihmemic@klu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Arzu YILDIZ – Trabzon Üniversitesi – Trabzon, Türkiye

0000-0001-5286-1089 / arzuyildiz@trabzon.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Arif GÖREN – Muş Alparslan Üniversitesi – Muş, Türkiye

0000-0002-5222-6015 / a.goren@alparslan.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Doç. Dr. Musa Osman KARATOSUN – Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-0449-5851 / osman.karatosun@hvbv.edu.tr

Arş. Gör. Merve YETİM – Cumhuriyet Üniversitesi – Sivas, Türkiye

0000-0002-3605-7602 / merveyetim@cumhuriyet.edu.tr

Yayın Editörü / Publishing Editor

Arş. Gör. Dr. Esra ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0003-2863-8797 / esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Yazım Editörü / Production Editor

Arş. Gör. Hayriye Özlem SÜRER – Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-1945-3937 / hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

Dil Editörü / Language Editor

Hazan AYDIN – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-7328-0571 / hazanydn@gmail.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet ALICI – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-9805-5768 / ROR 025y36b60 / mehmet.alici@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT – Marmara Üniversitesi – İstanbul, Türkiye

0000-0002-0109-2141 / ROR 02kswq67 / aykit@yahoo.com

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN – Ege Üniversitesi – İzmir, Türkiye

0000-0002-2421-5300 / ROR 02eaaf18 / bekir.coban@ege.edu.tr

Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – İstanbul, Türkiye

0000-0003-3396-4079 / ROR 014bh1q35 / slgurkan@29mayis.edu.tr

Prof. Dr. Ali Osman KURT – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0003-1459-7832 / ROR 025y36b60 / aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI – Uludağ Üniversitesi – Bursa, Türkiye

0000-0002-9547-7535 / ROR 03tg3eb07 / mtarakci@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman TURAN – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – Rize, Türkiye

0000-0002-3731-2986 / ROR 0468j1635 / suleyman.turan@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Zafer DUYGU – Dokuz Eylül Üniversitesi – İzmir, Türkiye

0000-0002-8762-9850 / ROR 00dbd8b73 / zaferduygu.zd@gmail.com

Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU – Kilis 7 Aralık Üniversitesi – Kilis, Türkiye

0000-0002-7385-9188 / ROR 048b6qs33 / abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK – Ankara Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0003-1946-8685 / ROR 01wntqw50 / cktuturk@ankara.edu.tr

Doç. Dr. Şevket ÖZCAN – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

0000-0002-9019-6507 / ROR 025y36b60 / sevket.ozcan@asbu.edu.tr

Doç. Dr. Halil İbrahim ŞENAVCU – İzmir Katip Çelebi Üniversitesi – İzmir, Türkiye

0000-0003-2096-3093 / ROR 024nx4843 / halilibrahim.senavcu@ikcu.edu.tr

Doç. Dr. Bilal TOPRAK – Düzce Üniversitesi – Düzce, Türkiye

0000-0001-8039-2128 / ROR 04175wc52 / bilaltoprak@duzce.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Bilal PATACI – İstanbul Üniversitesi – İstanbul, Türkiye

0000-0001-8083-0407 / ROR 03a5qrr21 / bilal.pataci@istanbul.edu.tr

*Soyadına ve ünvana göre alfabetik sıralanmıştır.

Dinler Tarihi İnanç ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak (Nisan ve Ekim) yayımlanan **ulusal, çift taraflı kör hakemli ve açık erişimli bilimsel** bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanma dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

History of Religions: Journal for Studies of Belief and Mythology is a scholarly, **national, double-blind reviewed, and open-access** journal published biannually (April and October). Authors bear scientific and legal responsibility for their published articles. The publication languages of the journal are Turkish and English. The Editorial Board have all the responsibility and authority to accept or decline the articles. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

İçindekiler | Contents

Editörden / From Editor

Araştırma Makaleleri / Research Articles

225-248 | Dila BARAN

Dini ve Siyasal Otoritelerin Gözünde Maniheizm Heretik Bir Hıristiyan
Mezhebi miydi? Geç Antik Çağ Roma Dünyasında Maniheizm Algısı
*Was Manichaeism a Heretic Christian Sect in the Eyes of Religious and
Political Authorities? The Perception of Manichaeism in the Late Antique
Roman World*

249-272 | Rabia KOCATAŞ

İsa'nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı
The Background of Jesus' Acceptance as a Scapegoat

273-294 | Meryem Şahin AKYOL

Yahudi Gelenegi Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü
The Status of Women in the Family from the Perspective of Jewish Tradition

295-317 | Rukiye YILMAZ

Sefer Yetsira Şarihi Olarak Abraham Abulafia
Abraham ben Samuel Abulafia as Commentator on Sefer Yetsira

319-343 | İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

Kadim Çin'de Ölümsüzlük Arayışı: Daoist Gelenekte Kutsal Dağlar
*The Quest for Immortality in Ancient China: Sacred Mountains in Daoist
Tradition*

345-364 | Sümeyye KASAP

Kutsal-Profan İlişkinde Şintoizm'de Torii
Torii in the Relation of Sacred and Profane

365-384 | Hatice Büşra KAPLAN

Friglerde Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki Değişimi ve Dini
İnanışları ile İlişkisi
*The Evolution of Burial Customs Among the Phrygians and Their Relation
with Religious Beliefs*

Editörden

Değerli Okuyucular,

Dinler Tarihi dergisinin ikinci sayısı ile yeniden karşınızda olmaktan büyük bir mutluluk duyuyoruz. İlk sayımızdan aldığımız olumlu geri dönüşler, bu yolculuğumuzun önemini ve potansiyelini bir kez daha gözler önüne serdi.

Dergimizdeki içerikler yalnızca akademik birikimimizi değil, aynı zamanda farklı bakış açılarını da yansıtmaktadır. Her bir yazar, kendi alanında uzmanlaşmış ve konuya dair özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu çeşitlilik, dergimizin zenginliğini artırmakta ve dinler tarihine ilişkin kapsamlı bir anlayış geliştirmemize imkan tanımaktadır. Her bir makale, dinler tarihinin çeşitli yönlerini aydınlatmakta ve okuyucularımıza farklı bakış açıları sunmaktadır.

Bu sayımızda yer alan makaleler, farklı dönemlerde ve coğrafyalarda dinlerin nasıl algılandığını ve toplumsal dinamiklerle nasıl etkileşimde bulunduğunu araştırıyor. Sırasıyla, *“Dini ve Siyasal Otoritelerin Gözünde Maniheizm: Heretik Bir Hıristiyan Mezhebi miydi? Geç Antik Çağ Roma Dünyasında Maniheizm Algısı”* başlıklı çalışma, Maniheizm’in tarihsel algısını ve dini otoritelerle olan ilişkisini ele alıyor. Bu makale, geç antik çağda din ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkiyi aydınlatmaktadır.

“İsa’nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı” adlı çalışma, İsa figürünün dini metinlerdeki temsilinin derinlemesine bir analizini sunuyor. Bu bağlamda, İsa’nın toplum üzerindeki etkileri ve günah kavramıyla olan ilişkisi incelenmektedir.

“Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü” makalesi, kadınların tarih boyunca toplumdaki yerini ve Yahudi inancındaki rolünü ele alarak önemli bir tartışma başlatmaktadır.

“Sefer Yetsira Şarihi Olarak Abraham Abulafia” başlıklı çalışma ise, mistik gelenekteki Abulafia’nın metinlerini ve düşüncelerini irdeleyerek, Yahudi mistisizminin derinliklerine inmektedir.

Kadim Çin geleneğinde ölümsüzlük arayışını konu alan *“Kadim Çin’de Ölümsüzlük Arayışı: Daoist Gelenekte Kutsal Dağlar”* makalesi, doğu felsefesinde ruhsal ve fiziksel ölümsüzlük kavramlarının nasıl yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Şintoizm perspektifinden “*Kutsal-Profan İlişkisinde Torii*” makalesi, Japon kültüründe kutsal alanların anlamını ve toplum üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu çalışmanın, dinî ve sosyal yapılar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olacağına inanıyoruz.

“*Friglerde Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki Değişimi ve Dinî İnanışları ile İlişkisi*” başlıklı makale ise Frig toplumlarının ölü gömme ritüellerinin evrimini ve bu ritüellerin arka planındaki dinî inançları ele alıyor. Bu araştırma, din ve kültür arasındaki etkileşimleri anlamamızda önemli bir katkı sağlamaktadır.

Bu vesileyle güzel bir haberle ikinci sayımızı takdim etmek istiyorum. Dergimiz ilk sayısının ardından Ulrich’s Periodicals Directory | ProQuest indeksine kabul almıştır. Dergimizin alanda bilimsel bir başvuru kaynağı olma yolunda attığı bu adım, ileride alandaki akademisyenlerimizin katkılarıyla dergimizin daha geniş kitlelere ulaşmasında ve kaliteli çalışmaların yayınlanmasında önemli bir teşvik kaynağı olmuştur.

Son olarak, bu sayının hazırlanmasında emeği geçen yayın ve bilim kurulumuza, yazarlarımıza, hakemlerimize ve destekleyen herkese teşekkür etmek istiyorum. Dinler Tarihi dergisi, siz değerli okuyucularımızla birlikte büyüyecek ve gelişecektir. Her bir yorumunuz, eleştiriniz ve katkınız, bu yolculukta bizim için kıymetli bir rehber olacaktır.

Keyifli okumalar dilerim.

Prof. Dr. Ali Osman KURT

From Editor

Dear Readers,

We are delighted to present the second issue of *The Journal of History of Religions*. The positive feedback we received from our first issue has once again highlighted the significance and potential of our journey.

The content in our journal not only reflects our academic expertise but also embodies a range of perspectives. Each author, having specialized in their field, has developed a unique approach to the subject. This diversity enhances the richness of our journal, allowing us to cultivate a comprehensive understanding of the history of religions. Each article sheds light on various aspects of religious history and offers our readers different viewpoints.

In this issue, the articles examine how religions have been perceived across different periods and regions and explore their interaction with social dynamics. First, the study titled “*Was Manichaeism a Heretic Christian Sect in the Eyes of Religious and Political Authorities? The Perception of Manichaeism in the Late Antique Roman World*” delves into the historical perception of Manichaeism and its relationship with religious authorities, shedding light on the complex relationship between religion and politics in late antiquity.

The article titled “*The Background of Jesus’s Acceptance as a Scapegoat*” provides an in-depth analysis of the representation of Jesus in religious texts, examining his impact on society and his connection to the concept of sin.

The article “*The Status of Women in Family from the Perspective of Jewish Tradition*” initiates an important discussion on the role of women in society throughout history and in the Jewish faith.

Another article, “*Abraham ben Samuel Abulafia as Commentator on Sefer Yetsira*,” explores Abulafia’s texts and thoughts, delving into the depths of Jewish mysticism.

The study “*The Quest for Immortality in Ancient China: Sacred Mountains in the Daoist Tradition*” reveals how the concepts of spiritual and physical immortality were interpreted in Eastern philosophy.

From the Shinto perspective, the article “*Torii in the Relation of Sacred and Profane*” examines the meaning of sacred spaces in Japanese culture and their impact on society. We believe this work will help us better understand the relationship between religious and social structures.

The article titled “*Changes in Phrygian Burial Traditions Over Time and Their Relation to Religious Beliefs*” examines the evolution of burial rituals among Phrygian societies and the religious beliefs behind these rituals. This research significantly contributes to our understanding of the interactions between religion and culture.

On this occasion, I am pleased to share good news with you as we present our second issue. Following the release of our first issue, our journal has been accepted for indexing in the Ulrich’s Periodicals Directory | ProQuest. This step towards becoming a scientific reference source in the field has encouraged us to bring our journal to a wider audience and to publish quality research, with contributions from academics in the future.

Finally, I would like to thank our editorial and academic board, our authors, reviewers, and everyone who supported the preparation of this issue. The *Journal of History of Religions* journal will grow and develop with you, our dear readers. Every comment, critique, and contribution is a valuable guide for us on this journey.

Wishing you an enjoyable reading experience.

Prof. Dr. Ali Osman KURT

► Araştırma makalesi / Research article

Dinî ve Siyasî Otoritelerin Gözünde Maniheizm Heretik Bir Hıristiyan Mezhebi miydi? Geç Antik Çağ Roma Dünyasında Maniheizm Algısı

Dilâ BARAN

ORCID: 0000-0003-4112-9559 | ROR ID: 01x8m3269 | dilabaran@hitit.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, / Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Çorum, Türkiye

Gönderim / Received: 09.07.2024 | Kabul / Accepted: 17.09.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atıf: Baran, Dilâ. "Dini ve Siyasî Otoritelerin Gözünde Maniheizm Heretik Bir Hıristiyan Mezhebi miydi? Geç Antik Çağ Roma Dünyasında Maniheizm Algısı". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 225-248.

Öz: Miladi üçüncü yüzyılda Mezopotamya'da ortaya çıkan Maniheizm'in batıya yönelerek yaklaşık bir yüzyıl içerisinde Roma İmparatorluğu'nun tüm eyaletlerine ulaşmış olması, geç antikçağın en dikkat çekici olaylarından biri olarak tarihe geçmiştir. Dikkat çeken bir diğer tarihi gelişme, Maniheizm'in kısa sürede Roma siyasetini etkisi altına alan Hıristiyan geleneğiyle rekabet edebilecek konuma yükselişi olmuştur. Roma İmparatorluğu'na yayılmaya başlamasıyla birlikte dini ve siyasî otoritelerin açık hedefi haline gelen Maniheizm bir yandan İsa Mesih'in ilahiliğini kabul edip Hıristiyan görünümlü bir dini profil çizerlerken, diğer yandan ışık ve karanlık düalizmine dayalı bir dünya görüşü benimseyerek Hıristiyan geleneğine yabancı bir tutum sergilemişlerdir. Maniheizm'in kendilerini tanımlamak için Maniheizm adlandırmasını neredeyse hiç kullanmamaları ve Hıristiyanlığın gerçek temsilcileri olduklarını söylemeleri, giderek Hıristiyanlaşan Roma dünyasında Maniheizm'in tam olarak nereye konumlandırılması gerektiği hususunu daha da muğlak bir hale getirmiştir. Maniheizm'in geç antik çağdan günümüze ulaşan dini, hukukî ya da siyasî içerikli metinlerde Hıristiyan heretik gruplarla birlikte sınıflandırılmış olması bahsi geçen bu muğlaklığın en belirgin sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın temel konusunu, Maniheizm'in kendilerini nasıl tanımladıklarından ziyade, dini ve siyasî otoriteler tarafından nasıl algılandıkları, daha açık bir ifadeyle, Maniheizm'in geç antik çağ Roma dünyasında, Hıristiyanlık bünyesinde gelişen sapkın bir mezhep olarak mı görüldüğü meselesi oluşturmaktadır. Bahsi geçen konu bağlamında çalışmada öncelikle Roma siyasilerinin gözünde Maniheizm'in nasıl bir yere sahip olduğunun anlaşılabilmesi için imparatorluk bünyesinde aktif faaliyet gösteren heretik gruplara yönelik oluşturulmuş yasal hükümlerde Maniheizm'in nasıl bir sınıflandırma içerisine dahil edildiği, Maniheizm için hangi cezai yaptırımların

yürürlüğe konulduğu ve bunların nasıl bir içeriğe sahip olduğu gibi hususlar ele alınmıştır. Ardından Hıristiyan dünyasının Maniheizm algısı üzerinde durulmuş, bu bağlamda Kilise mensuplarının Maniheizm'i neden ve hangi açılardan eleştirdikleri, Maniheizmli diğer hangi dini gruplarla birlikte sınıflandırdıkları ve Maniheizmlere karşı başlatılan polemik mücadelenin altında yatan temel gerekçelerin neler olduğu gibi konulara değinilmiştir. Çalışmanın temel kaynaklarını, geç antik çağdan günümüze ulaşmış Roma yasaları ile Hıristiyan din adamları tarafından Maniheizm'e karşı yazılmış reddiye türündeki eserler oluşturmaktadır. Söz konusu bu kaynaklardan elde edilen bulgular, Maniheizmlere yönelik kullanılan etiketlemelerin çeşitlilikleri de göz önünde bulundurularak, karşılaştırmalı tarih metodu, metin analizi ve fenomenolojik yöntem dahilinde incelenip değerlendirilmiş, deskriptif bir anlatımla çalışmaya aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Maniheizm, Roma İmparatorluğu, Heretik Mezhepler, Roma Yasaları



Was Manichaeism a Heretic Christian Sect in the Eyes of Religious and Political Authorities? The Perception of Manichaeism in the Late Antique Roman World

Cite as: Baran, Dilâ. "Was Manichaeism a Heretic Christian Sect in the Eyes of Religious and Political Authorities? The Perception of Manichaeism in the Late Antique Roman World". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 225-248.

Abstract: The fact that Manichaeism, which emerged in Mesopotamia in the third century A.D., turned westward and reached all the provinces of the Roman Empire in about a century has gone down in history as one of the most remarkable events of late antiquity. Another remarkable historical development was the rise of Manichaeism to a position where it could compete with the Christian tradition, which soon came to dominate Roman politics. The Manichaeans, who became an open target of religious and political authorities as they began to spread throughout the Roman Empire, on the one hand accepted the divinity of Jesus Christ and drew a Christian-looking religious profile, while on the other hand, they adopted a worldview based on the dualism of light and darkness and displayed an attitude alien to the Christian tradition. The fact that Manichaeans almost never used the term Manichaean to describe themselves and claimed to be the true representatives of Christianity made it even more ambiguous where exactly Manichaeism should be positioned in an increasingly Christianized Roman world. One of the most prominent consequences of this ambiguity is that Manichaeism has been categorized together with Christian heretical groups in religious, legal or political texts that have survived from late antiquity. The main subject of this study is how the Manichaeans were perceived by religious and political authorities, rather than how they defined themselves, or more clearly, whether Manichaeism was seen as a heretical sect that developed within Christianity in the late ancient Roman world. In the context of the aforementioned subject, in order to understand what kind of place Manichaeism had in the eyes of Roman politicians, first of all, what kind of classification Manichaeism was included in the legal provisions created for heretical groups active within the empire, what criminal sanctions were put into effect for Manichaeans and how they were implemented. Issues such as its content have been discussed. Then, the Christian world's perception of Manichaeism was emphasized, and in this context, issues such as why and from what angles the members of the Church criticized Manichaeism, with which other religious groups did they classify the Manichaeans, and what were the basic reasons underlying the polemical struggle

against the Manichaeans were touched upon. The main sources of the study are the Roman laws that have survived from late antiquity and the refutation works written by Christian clergy against Manichaeism. The findings obtained from these sources were examined and evaluated within the scope of comparative history method, text analysis and phenomenological method, taking into account the diversity of labels used for the Manichaeans, and were transferred to the study with a descriptive narrative.

Keywords: History of Religion, Manichaeism, Roman Empire, Heretic Sects, Roman Laws

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Prof. Dr. Mustafa Bıyık danışmanlığında hazırlanan "Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm (MS III. - VI. yüzyıllar)" (Hitit Üniversitesi: 2022) adlı doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın ilk hali Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumunda 3 Mayıs 2024 tarihinde sözlü olarak sunulmuştur. / <i>This study is derived from her PhD dissertation entitled "Manichaeism in the Roman Empire (III. - VI. centuries AD)" (Hitit University: 2022), prepared under the supervision of Prof. Dr. Mustafa Bıyık. The first version of this paper was presented at Social Sciences University of Ankara, History of Religions Graduate Symposium II, with the same title on May 3, 2024.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Gnostik geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Maniheizm miladi üçüncü yüzyılda ortaya çıkışının hemen ardından Roma İmparatorluğu içerisinde yayılmaya başlamış ve kısa sürede imparatorluğun tüm eyaletlerine ulaşarak toplum içerisinde çok sayıda taraftar kazanmayı başarmıştır. Hıristiyanlığın henüz resmi devlet desteği kazanmadığı yıllarda başlayan ve giderek ivme kazanan bu yayılım, bir yandan geleneksel öğretiyi aykırı olduğu düşüncesiyle Hıristiyan din adamlarının, diğer yandan toplumun düzenini bozduğu gerekçesiyle Roma siyasetlerinin tepkisini çekmiştir. Maniheizm'e karşı gösterilen bu çift taraflı tepkinin boyutu ve içeriği, geç antik çağdan günümüze ulaşan imparatorluk yasalarında ve Hıristiyan din adamları tarafından kaleme alınan reddiye türündeki eserlerde açık bir biçimde görülmektedir. Siyasal, hukuki ve dini birer belge niteliğindeki bu metinlerde dikkat çeken temel husus, Maniheizmlerin sapkın olarak tanımlanması ve heretik gruplar içerisine dâhil edilmesidir. Bilindiği gibi, heretik tanımlaması çoğunlukla Hıristiyanlık içerisinde doğup gelişen ve resmi öğretilerden sapan gruplar için kullanılan bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Maniheizmlerin bu gruplarla birlikte ele alınması durumu, Maniheizm'in geç antik çağda heretik bir Hıristiyan mezhebi olarak mı algılanmış olduğuna ilişkin önemli bir soruyu gündeme getirmektedir. Bu soruya cevap verilebilmesi, öncelikle heresi (heresy) kavramının etimolojik kökenine inmeyi, ardından tarihi süreçteki kullanım alanlarını belirlemeyi gerektirmektedir.

Kelime itibarıyla 'seçim', 'tercih', 'mezhep' ya da 'düşünce okulu' anlamlarında kullanılan *heresi* kavramı, Yunanca *hairesis* sözcüğünün Latince transliterasyonu olan *haeresisten* gelmektedir. Bu bağlamda *heresi* olarak tanımlanan mezhep -en basit anlamıyla- belli bir öğretiyi ve belli bir yaşam tarzını benimseyen grupları ifade etmekte olup miladi ikinci yüzyıla kadar olumsuz bir anlama sahip değildir.¹ *Heresi* kavramının, Hıristiyanların birliğini tehdit eden mezhepler veya bölünmeleri ifade etmek için ilk kez Justin Martyr (MS 100-165) tarafından kullanıldığı görülmektedir.² Ancak Justin'in yaptığı şey sapkın olduklarını söylediği grupları tanımlamak değil, bir araya toplamaktan ibarettir. Sapkın grupları tanımlamanın ardındaki esas isim erken dönem Hıristiyan apolojistlerinden biri olarak öne çıkan Irenaeus (MS 130-202)'tur. Irenaeus *Adversus Haereses (Heretiklere Karşı)* adlı kitabında,³ farklı doktrin görüşleriyle değil, farklı uygulama ve ritüel biçimleriyle ilgilenmiş ve doğru doktrini ifade etmeye çalışmak

¹ "Heresy", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. Elizabeth Anne Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1997), 758-759.

² Justin'in heretik olarak zikrettiği ve eleştirdiği isimler Simon, Helen, Menander ve ağırlıklı olarak Marcion'dur. Bk. Justin Martyr, *The First Apology*, Nicene and Post Nicene Fathers Series (163-186), ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 1/171-172.

³ Bk. Irenaeus, *Against Heresies*, Nicene and Post Nicene Fathers Series, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 1/315-567.

yerine neyin doğru olmadığını tanımlama yoluna gitmiştir.⁴ Irenaeus'un bu tutumu, bahsi geçen dönemde Hıristiyan Kilisesi içerisinde henüz ortodoks düşüncüyü hâkim kılan merkezi bir otorite olmayışı ile ilgilidir. Zira Justin ve Ireneaus'un yaşadıkları dönem, doğru doktrinin belli bir otoriteye bağlılığı temsil etmesinden ziyade kişisel görüşü ifade eden bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Burada çalışma açısından dikkat çeken husus, Irenaeus öncesi dönemde yanlış ya da doğru olmasının ötesinde yalnızca 'seçim' anlamında kullanılan ve belirli bir grubu benimsediği görüşler açısından nitelendiren *heresi* kavramının, Irenaeus ve halefleri ile birlikte olumsuz bir anlam kazanarak 'yanlış seçim'i ifade eden bir etikete dönüşmesidir.⁵ Nitekim bundan sonraki süreçte, ortak bir doktrinin belirlenmesiyle Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan teolojik tartışmalara son verilmeye çalışıldığı ve belirlenen resmi öğretinin dışında kalan tüm grupların 'doğru doktrinden sapanlar' anlamında *heretik* olarak tanımlandıkları görülmektedir.

Heresi kavramı Hıristiyan geleneğindeki olumsuz kullanıma benzer şekilde, Roma İmparatorluğu'nda da devletin resmi din anlayışının dışında kalan grupları tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak bu durum imparatorluğun benimsediği dinî inanca bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Nitekim pagan imparatorlar döneminde, yani imparatorluğun henüz resmi din olarak Hıristiyanlığı benimsemesinden önceki zamanlarda Hıristiyanlar heretik olarak görülürken, Hıristiyan imparatorlar döneminde ise paganlarla birlikte diğer dinî gruplar heretik olarak tanımlanmışlardır.⁶ Sapkınlık anlamında kullanılan *heresi* teriminin hukukî bağlamda bilinen ilk kullanımı, İmparator I. Theodosius'un 380 tarihli Selanik (Thessalonike) Fermanı'nda yer almaktadır.⁷ *Cunctos Populos* olarak da bilinen bu ferman yayınlanmadan önce Kilise'nin sapkın olarak ilan ettiği heretiklere karşı koyacak herhangi bir yasal desteği yoktur. Heretik gruplar içerisinde yer almanın Roma hukuk sisteminde artık bir suç olarak görülmesi Selanik Fermanı'yla birlikte başlamış ve heretik olma suçunun cezai hükümlerini belirleyen yeni yasalar, Hıristiyanlığın Roma siyasetiyle bütünleşmeye başladığı süreç boyunca yayınlanmaya devam etmiştir.

İmparatorluk yasalarının sapkınlık kategorisinde adı sıklıkla geçen ve ağır yasal yaptırımlara maruz kalan dinî gruplardan biri de Maniheizm'dir. Yalnızca yasalarla sınırlı kalmayan heretik tanımlamasına, erken dönemlerden itibaren kaleme alınan Maniheizm karşıtı Hıristiyan polemik eserlerinde de sıklıkla rastlanmaktadır.

⁴ Elaine Pagels, "Irenaeus, the 'Canon of Truth,' and the 'Gospel of John': 'Making a Difference' through Hermeneutics and Ritual", *Vigiliae Christianae* 56/4 (2002), 339-371 (1.26).

⁵ Lucas Hill, "Heretics and Heresy: Did They Exist Before Irenaeus?", *Studia Antiqua* 7/1 (2009), 57-58.

⁶ Daniel König, "Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity: A Manichaean-Priscillianist Case Study (302-572)", *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 35 (2008), 1.

⁷ *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution (C.Th)*, çev. Clyde Pharr (New Jersey: Princeton University Press, 1952), 440 (16.1.2).

Dolayısıyla Maniheizm'in geç antik çağ Roma dünyasında nasıl algılandığı hususunun anlaşılabilmesi için dönemin dinî ve hukukî belgelerinin incelenmesine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda çalışmanın temel kaynaklarını, İmparatorluk yasalarının toplandığı birer hukuk kitabı niteliğindeki *Codex Theodosianus (C.Th)* ve *Codex Iustinianus (C.Ius)* ile Titus, Epiphanius, Augustinus gibi Kilise mensupları tarafından kaleme alınmış reddiye türündeki dinî metinler oluşturmaktadır. Ancak bahsi geçen kaynaklarda Hıristiyan heretik gruplarla birlikte sınıflandırılan Maniheizm'in heretik bir Hıristiyan mezhebi olarak görüldüğü için mi bu sınıflamaya tabi tutulduğuna ilişkin net bilgi veren, doğrudan bir anlatım mevcut değildir. Bu nedenle söz konusu mesele dolaylı metin analizi yöntemi ile incelenmiştir. Dinî ve hukukî olmak üzere iki ayrı grupta tasniflenen kaynaklara dayanarak çalışmanın birinci bölümünde, Maniheistlere karşı çıkarılmış Roma yasaları, Maniheistlerin yasalardaki sınıflandırılma biçimi ve Maniheistler için öngörülen cezai yaptırımların içerikleri gibi hususlar ele alınmıştır. Bundaki amaç, Maniheistlere yönelik yasal yaptırımların heretik olarak adlandırılan diğer dinî gruplardan farklı bir içeriğe sahip olup olmadığı, bir başka ifadeyle Maniheistlerin Roma siyasilerinin gözünde diğer gruplarla eşdeğer görülüp görülmediği meselesini açıklığa kavuşturmaktır. Benzer şekilde teolojik eleştirileri incelemeyen Maniheizm'in Hıristiyan din adamlarının gözünde nasıl bir yere sahip olduğunu anlamak mümkün değildir. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünde Hıristiyan din adamlarının Maniheizm'i neden ve hangi açılardan eleştirdikleri, Maniheistleri hangi dinî gruplarla birlikte sınıflandırdıkları, Maniheizm'e karşı başlatılan mücadelenin altında yatan gerekçelerin neler olduğu gibi hususlar ele alınıp değerlendirilmiştir. Kaynaklardan edinilen araştırma bulguları karşılaştırmalı tarih metodu, fenomenolojik ve metin analizi yöntemleri dâhilinde incelenip değerlendirilmiş, deskriptif bir anlatımla çalışmaya aktarılmıştır.

1. Roma Siyasetinde Maniheizm Algısı

Mani'nin misyon temelli bir din anlayışı üzerine inşa ettiği Maniheist gelenek, bizzat onun talimatları doğrultusunda organize edilen kurallı misyon faaliyetleri aracılığıyla miladi 3. yy'ın ortalarından itibaren Mezopotamya ve Suriye toprakları üzerinden Roma coğrafyasına girmiş; 4. yy'ın sonlarına kadar Mısır, Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar, İtalya ve İspanya'yı da içine alacak şekilde dönemin tüm Roma eyaletlerine ulaşmıştır. Söz konusu yayılımın oldukça kısa denilebilecek bir sürede gerçekleşmesi Romalı siyasilerin tepkisini çekmiştir. Nitekim yasal kayıtlar incelendiğinde pek çok Roma imparatorunun Maniheistlere karşı yasal yaptırımlar uygulama yoluna gittiği görülmektedir. Bu bağlamda, Maniheistlerin Roma coğrafyasındaki ilerleyişine yönelik ilk siyasî tepkiyi (MS 302) imparator Diocletianus vermiştir. Henüz Hıristiyanlığın siyasî otoriteler tarafından kabul görmediği bir dönemde, geleneksel pagan inancını yeniden canlandırmak isteyen Diocletianus, dönemin Afrika valisinden aldığı bir rapor üzerine,

Maniheist seçkinlerin cezalandırılmalarını ve kitaplarının yakılmasını emreden bir ferman yayınlamıştır:

...Bize rapor ettiğin, kadim geleneklere aykırı, yeni ve duyulmamış bir mezhep kuran Maniheistlere gelince, bize kadim zamanlarda ilahi olarak bahşedilen öğretileri ortadan kaldırmak ve kendi sapkın inançlarını yaymak için, sanki yeni bir mucizeymiş gibi, yakın bir zamanda Persler (bize düşman olan) arasında ortaya çıktıklarını, huzurlu insanları rahatsız ederek ve şehirlere zarar vermek gibi suçlar işleyerek bu dünyaya doğru ilerlediklerini duyduk. Onların imparatorluğumuzu ve masum tabiata sahip, mütevazı ve sakin Roma soyunu, Perslerin acınası gelenekleri, uğursuz yasaları ve zehirli niyetleriyle yozlaştırmaya teşebbüs etmelerinden korkmalıyız. Tarikat liderlerinin en ağır şekilde cezalandırılmalarını, kitaplarıyla birlikte yakılmalarını; dahası toplum içerisinde sıkıntı yarattıkları takdirde taraftarlarının idam cezası almalarını ve servetlerinin hazinemize tahsis edilmesini emrediyoruz. Eğer devlet memuru, mevki sahibi ya da itibarlı kişilerden herhangi biri, şimdiye kadar duyulmamış, iğrenç ve utanç verici bu Pers dinine geçiş yaparsa, mallarını hazinemize aktaracağımızdan ve onları Phaenensian veya Proconnesian madenlerine göndereceğimizden emin olmalısınız... 31 Mart, İskenderiye⁸

Fermanda yer alan ifadelerde kendisini yeni dinî alışkanlıkları Roma yaşam tarzına yabancı gören Romalı bir gelenekçi olarak sunan Diocletianus'un, Maniheistlerin geleneksel Roma dinini yozlaştırmasından ve bunun da ihmal edilen geleneksel tanrıların öfkesini kışkırtabileceğinden endişe ettiği görülmektedir. Anlaşılan o ki Diocletianus, Maniheistleri huzursuzluk çıkararak Roma toplumunun ahlakını saptırmaya ve imparatorluğun baş düşmanı Perslerle mücadelesini sürdürme kararlılığını zayıflatmaya çalışan Persli casuslar olarak görmüştür. Dolayısıyla Diocletianus'un Maniheistlere karşı yaptığı suçlama heretik olmalarının ötesinde, onların Pers kökenli oluşuyla ilgilidir.

Maniheizm'in heretiklere yönelik sınıflandırmalar içerisine dâhil edilerek yasal yaptırımlara maruz bırakılması, imparatorluğun resmî din olarak Hıristiyanlığı benimsemesiyle birlikte başlamıştır. Bu bağlamda Maniheistleri heretik gruplar içerisinde zikreden ilk Roma siyasisi, dindar bir Hıristiyan olarak tanınan ünlü Roma imparatoru I. Theodosius (MS 379-394)'tur. Bilindiği gibi Theodosius, Hıristiyanlığı resmî devlet dini haline getirerek ülkede dinî birlik sağlamaya çalışmış ve Hıristiyanlığa karşı diğer tüm dinî grupların karşısında duran bir tavır sergilemiştir. İmparatorluk topraklarında tek ve geçerli din olarak İznik akidesini egemen kılma arzusuyla hareket eden Theodosius, 28 Şubat 380'de çıkardığı Selanik Fermanı'nda bunu açıkça ifade etmiştir: "Kutsal Teslis kavramı altında Baba'nın teklifine, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a iman

⁸ Tetrarşi imparatorları Diocletianus, Maximianus, Constantius ve Maximianus adına Afrika valisi Julianus'a hitaben yazılan fermanın Latince metni ve İngilizce tercümesi için bk. *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, çev. M. Hyamson (London: Oxford University Press, 1913), 130-133.

edeceğiz”.⁹ Bu inancı kabul edenlerin Katolik olarak adlandırılmasını emreden ferman, geri kalanları ‘sapkın dogmalar’ olarak tanımlamakta ve peşinden gidenlerin cezalandırılacaklarını vurgulamaktadır.

Yasal olarak imparatorluk dininin değiştiğini duyuran ve yeni din olarak benimsenen Hıristiyan inancının sınırlarını belirleyen 380 tarihli fermanın ardından 6. yy’ın ilk yarısına kadar geçen süre içerisinde Maniheistlere yönelik çok sayıda yasa çıkarıldığı görülmektedir. *C.Th* ve *C.Ius*’ta yer alan söz konusu yasaların tümünde Maniheistler heretik gruplar içerisinde ele alınmıştır. İmparator I. Constantinus’tan (MS 312) II. Theodosius’a (MS 438) kadar çıkarılan tüm yasaların tek bir kitap içerisinde derlenerek tasnif edildiği bir hukuk çalışması niteliğindeki *C.Th*’nin son bölümü, imparatorluk bünyesindeki heretik gruplara karşı çıkarılmış yasalara ayrılmıştır.¹⁰ Maniheistler, haklarında çıkarılmış 18 yasayla heretikler içerisinde adı en sık geçen dini grup olma özelliğine sahiptir. *C.Ius*’un birinci kitabında yer alan beşinci başlık ise, I. Constantinus’tan Iustinianus’a (MS 534) kadarki dönem içerisinde Roma İmparatorluğu’nda aktif rol oynamış heretik gruplara karşı çıkarılmış 22 yasayı içermektedir.¹¹ Bunların 7’si Theodosius yasalarının tekrarı niteliğindedir. Kalan 15 yasanın 7’si ise Maniheistler hakkındadır.

Heretik gruplar içerisine dâhil edilen Maniheistlere yönelik çıkarılan yasaların sayısal çokluğu akıllara pek çok soruyu getirmektedir. Bahsi geçen Roma yasaları tüm heretikleri aynı konuma mı yerleştirmiş ve hepsini aynı cezai yaptırımlara mı maruz bırakmıştı? Yasalarda yer alan hükümlerin Maniheistlere yönelik ayırddedi bir yanı var mıydı? Söz konusu sorulara cevap verilebilmesi için öncelikle Maniheistlerin diğer hangi heretik gruplarla birlikte sınıflandırıldığı hususunun açıklığa kavuşturulması gereklidir.

C.Th’nin *De Haeretics (Heretikler)* adlı bölümünde yalnızca Maniheistleri ilgilendiren 6 yasa ve Maniheistlerin diğer heretik gruplarla birlikte sınıflandırıldığı 12 yasa bulunmaktadır. Maniheistlerin birlikte sınıflandırıldığı bu gruplar Priscillianistler, Donatistler, Montanistler, Yahudiler, Paganlar, çeşitli münzevi hareketler ve küçük gnostik gruplardan oluşmaktadır. *C.Th*’dekine benzer şekilde *C.Ius*’de de Maniheistler ya Hıristiyanlığın dışında kalan dini topluluklarla ya da Hıristiyanlık içerisinde İznik Konsili öncesi ortaya çıkmış dini gruplarla aynı kategoride ele alınmışlardır. Bunlar içerisinde öne çıkanlar Samiriler, Montanistler ve yine *C.Th*’de olduğu gibi Yahudiler ile Paganlardır. Görüldüğü üzere bahsi geçen yasa kitaplarında Maniheistlerle aynı kategoride sınıflandırılan sapkın gruplar birbirinden farklılık arz etmektedir. Söz konusu bu farklılığın, dönemin değişen koşulları ile ilişkili olduğunu tahmin etmek zor

⁹ *C.Th*, 440 (16.1.2). Fermanın Türkçe çevirisi için bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 287-288.

¹⁰ *C.Th*, 450-463 (16.5.1.-16.5.66).

¹¹ *The Codex of Justinian, A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text (C.Ius)*, ed. Bruce W. Frier, çev. Justice Fred H. Blume (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 189-221 (1.5.1.-1.5.22).

değildir. Nitekim *C.Ius*'un heretiklerle ilgili hükümlerinin yürürlüğe girdiği 6. yy'ın ilk yarısı, Roma yönetiminin Kilise üzerinde hâlâ kesin bir hâkimiyet kurmayı başaramadığı bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Söz konusu dönemde inanç esasları kapsamında kiliseler arasında yaşanan ihtilaflar, Hıristiyan birliğini tehdit eden faktörler olarak büyük bir artış göstermiş ve Roma yönetiminin kontrol etmekte zorlandığı bir boyuta ulaşmıştır. 4. yy'a doğuda Arius, batıda Donatist ihtilafı damgasını vururken, 5. ve 6. yy'ların tartışması İsa'nın tabiatına ilişkin farklı görüşleri esas alan Monofizit-Diyofizit görüşler üzerine olmuştur. Kadıköy Konsili'nin galibi Diyofizitçiler Mesih'in bir şahısta iki ayrı tabiat taşıdığı fikrini benimserken, Monofizitçiler İsa'nın tabiatını ikiye bölmesi nedeniyle bu konsile karşı çıkmışlar ve onun insanî ve ilahî olmak üzere iki tabiatı gelen birliğini savunmuşlardır.¹² Bahsi geçen iki grup arasında yaşanan tartışma, Maniheizt öğretisi tarafından savunulan doketik İsa anlayışı ile Monofizit inancın benimsediği tek tabiatçı görüşün ilişkilendirilmesine ve 'Maniheizt' teriminin yaygın bir biçimde Monofizitçileri aşağılamak için karşıt görüş savunucuları tarafından olumsuz bir etiket olarak kullanılmasına neden olmuştur. Bunun en açık örneğini, 6. yy'ın ilk Maniheizm karşıtı yasasını çıkaran imparator Anastasius'un (MS 491-518) Monofizit görüşü savunması nedeniyle Maniheizt olmakla suçlanmasında¹³ görmek mümkündür.

Dönemin değişen koşullarına göre yasalarda farklılık gösteren sınıflandırmaların dikkat çeken yanı Priscillianistler, Donatistler, Montanistler gibi Hıristiyanlık içerisinde doğup gelişen çeşitli dinî akımların yanı sıra Yahudiler, Paganlar gibi Hıristiyanlıktan çok daha önce var olan geleneksel inanışların da heretik kategorisine dâhil edilmiş olmasıdır. Söz konusu bu durum Roma hukuku tarafından heretik olarak tanımlanan dinî grupların yalnızca Hıristiyanlıkla ilişkili olmadığına, Hıristiyanlık dışındaki dinî geleneklerin de heretik olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Ancak Roma siyasetlerinin gözünde Maniheizm'in bunlardan hangisine yakın olduğunun anlaşılabilmesi için daha detaylı bir incelemeye ihtiyaç vardır. Söz konusu inceleme, Maniheiztler için öngörülen cezalandırmaların heretik olarak tanımlanan diğer gruplarla benzer içeriklere sahip olup olmadığı, bir başka ifadeyle, yasal yaptırımlarla gerçekleştirilmesi planlanan müdahalede

¹² Detaylı bilgi için bk. William H. C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Turhan Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus", *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.

¹³ İmparator Anastasius'un Maniheizt olmakla suçlanması, 6. yy'ın başlarında İstanbul (Constantinopolis)'daki Ayasofya Kilisesi'nde görev yapan Theodore Lector'un, büyük kısmı günümüze ulaşmayan *Kilise Tarihi*'nde naklettiği şu bilgiye dayanmaktadır: "Anastasius'un tahta çıkışına, kendi inançlarına bağlı dindar bir taraftar olduğu için Maniheiztler, dayısı Klearchos ile aynı inancı paylaştıkları içinse Ariuşular çok sevindiler."¹³ Theodore Lector, *Epitome: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen (Berlin: Akademie-Verlag, 1995), 126 (448.18-20). Anastasius'un Maniheizt olmakla suçlanması üzerine detaylı bilgi için bk. Rafał Kosiński, "Was the Emperor Anastasius' Mother a Manichaeon? Some Comments on Theodore Lector's Epitome 448", *Byzantina Et Slavica*, ed. Stanislav Turlej vd. (Krakow: Historia Lagellonica, 2019), 215-225.

Maniheistlerin diğerleriyle eşit muamele görüp görmediği meselesine odaklanmayı gerektirmektedir.

Bahsi geçen imparatorlar tarafından yayımlanarak kayıt altına alınan her iki yasa kitabında da Maniheistlere yönelik olanlar, belirli dönemlerde öne çıkan diğer heretik grupların aksine hem süreklilik göstermektedir hem de sayıca diğerlerine oranla daha fazladır. Bununla birlikte Maniheistlerle ilgili hükümler, heretik olarak tanımlanan diğer gruplar için öngörülen cezai yaptırımlara göre çok daha ağır içeriklere sahiptir. *C.Th* yasalarında heretik gruplar için belirlenen yaptırımların derecelendirilerek hiyerarşik bir sistem dâhilinde uygulamaya konulmuş olması, Maniheistlerin birlikte zikredildikleri diğer gruplardan çok daha suçlu ve günahkâr olarak görüldüklerini ortaya koymaktadır. Zira yasalar incelendiğinde heretik olarak kabul edilen diğer pek çok gruba uygulanan yasal yaptırımların, Maniheistlerinkine oranla çok daha yüzeysel ve dar kapsamlı özellikler taşıdıkları görülmektedir. Sadece yasayı çiğnediklerinde yaptırımlarla karşı karşıya kalan diğer grupların aksine, Maniheistler sırf sahip oldukları Maniheist kimlikleri nedeniyle cezalandırılmışlardır. II. Theodosius (MS 408-450) ve III. Valentinianus (MS 425-455) tarafından çıkarılan 30 Mayıs 428 tarihli yasa bunun en somut örneklerinden birini teşkil etmektedir:

Ayrıca bunun kadar şiddetle cezalandırılmaları gerekmede suçları zararlı tefekkürle kandırılmak ve Doğruluk Kaynağı'nın altında yatan yalanlara inanmak olan Ariuşçulara, Macedoniusçulara ve Apollorinarisçilere hiçbir yerel yönetim altında kilise sahibi olma izni verilmemelidir. Bunun yanında, Novatius ve Sabbatiusçular şayet böyle bir şeye (yani yeni kiliseler inşa etmeye) kalkışmışlarsa, her türlü imtiyazdan yoksun bırakılmalıydılar. Eunomius, Valentius, Mantanus, Priscillianus, Marcianus, Danatius, Audius, Photinus, Marcellianus takipçileri ve Paulikanlar ve hepsinden çok günahkârlığın en dibinde bulunan Maniheistler, Roma topraklarının hiçbir yerinde bir araya gelmemeli ve ibadet etmemelidirler. Maniheistler her tür yerel yönetimden çıkarılmalı ve böylelikle içlerine işlemiş kötü unsurların kimseye zarar vermesine fırsat bırakılmamalıdır. Bunların taşradaki valiliklerde, memurluk ve orduda askerlik dışında, imparatorluğun herhangi bir yerinde görev yapmaları yasaklanmalıdır. Karşılıklı bağışta bulunmaları, vasiyet bırakmaları ve son dilekte bulunmaları da engellenmelidir. Bu gibi şahıslara ya da bizim inancımıza karşı olanlara yönelik daha önceden hazırlanan ya da yeni çıkarılan tüm kanunlar sonsuza kadar yürürlükte kalacaktır.¹⁴

Görüldüğü gibi, yasanın ilk grupta topladığı heretik gruplar için öngördüğü yaptırım, herhangi bir yerel yönetim altında kilise bulundurmalarının yasaklanmasından öteye gitmemiştir. İkinci grupta zikredilenler için sadece yeni kilise inşa etme yasağı getirilmiştir. Buna karşın bir dizi heretik mezhepten oluşan üçüncü grup içerisinde zikredilen Maniheistler, diğerleri için uygun görülen yaptırımlardan farklı olarak, miras

¹⁴ *C.Th*, 462-463 (16.5.65).

alıp bırakma, kamu kurumlarında görev yapma gibi onları temel vatandaşlık haklarından mahrum bırakan pek çok yasal tedbirle karşı karşıya kalmışlardır. Böylelikle sapkınlık yasa hükümleri aracılığıyla derecelendirilmiş ve sapkınlar içerisinde Maniheistler “en günahkârlar” olarak kabul edilmişlerdir.¹⁵

Roma hukukunu oluşturan yasal kaynaklarda yapılan sınıflandırmalara ilişkin yukarıda belirtilen hususlar, Maniheistlerin diğer heretik gruplardan ayrı bir yerde tutulduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Yasalar her ne kadar Maniheistleri imparatorluğu tehdit eden diğer gruplarla bir arada zikretse de onlara diğerleriyle eşit bir biçimde muamele etmemiştir. Oluşturdukları tehdiye göre sıralanan gruplar içerisinde Maniheistler kendilerine atfedilen suçların ciddiyeti oranında bu sıralamanın en aşağı basamağına yerleştirilmişler ve diğerlerine verilen cezaların ötesinde farklı cezalar da almışlardır. Dördüncü yüzyıl yasaları Maniheistlerin sürgün edilmesi, miras alıp bırakma haklarından mahrum edilmesi ve dinî toplantı yapmalarının yasaklanması gibi Maniheistlerin daha ziyade sosyal yönüne odaklanırken, beşinci yüzyıl yasalarında bunlara ek olarak, Maniheistlerin aranıp bulunması, tutuklanması, mahkemelerde yargılanması ve mallarına el konulması gibi maddeler içeren daha sert yaptırımlar öngörülmüştür. Yasalarda yer alan yaptırımlar genel olarak incelendiğinde, beşinci yüzyılın Maniheistler için oldukça zor bir süreci beraberinde getirdiğini, altıncı yüzyılın ise onların Roma coğrafyasındaki etkinliklerini tamamıyla kaybettiği bir dönem olarak tarihe geçtiğini söylemek mümkündür. İmparator Anastasius’un oldukça kısa, ama son derece sert bir yaptırım içeren Maniheizm karşıtı yasasının (MS 510) Maniheistlerin hiçbir istisnaya yer verilmeden ölümle cezalandırılmasını emreden içeriği, 6. yy’da Maniheistlere artık hiçbir şekilde tahammül edilmediğini gösteren önemli bir örneklik teşkil etmektedir: “Maniheistlerin zehirli hatalarını tercih eden kişilere, imparatorluğumuzun hiçbir yerinde ikamet etme özgürlüğü verilmemesini; ortaya çıkmaları veya bulunmaları durumunda ise idam cezasına çarptırılmalarını emrediyoruz.”¹⁶ Iustinianus yasalarında (MS 527-531) ise bu tahammülsüzlüğün daha açık ve detaylı şekillerde ifade edildiği görülmektedir. Nitekim Iustinianus tarafından çıkarılan yasalarda Maniheistlerin sadece yaşarken cezayı hak etmekle kalmadıkları, aynı zamanda ölümlerinden sonra da mallarını kendi tercih ettikleri kimselere miras olarak bırakamayacakları, Maniheistlerin sahip oldukları mülklerin, çocuklarından yalnızca Maniheizm’i benimsememiş olanlar arasında paylaşılabilceği ifade edilmiştir.¹⁷ Bunların yanı sıra, Maniheist inançtan Hıristiyanlığa geçiş yapanların tekrar eski inançlarına dönmeleri, eski dinî uygulamalarına devam etmeleri ya da Maniheizm’e mensup herhangi biriyle sohbet etmeleri ve onu imparatorluk yetkililerine ihbar ya da

¹⁵ Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2011), 80-82.

¹⁶ *C.Ius*, 201 (1.5.11).

¹⁷ *C.Ius*, 208-209 (1.5.15).

teslim etmemeleri gibi durumlarda en nihai cezaya (ölüm cezası) çarptırılacakları ve bu kişilerin cezalarını ertelemek için yasal yollara başvurmalarına izin verilmeyeceği belirtilmiştir.¹⁸

Tam da bu aşamada zihinleri kurcalayan soru şudur: Maniheistlerin heretik sınıflandırmasına tabi tutulan diğer dinî gruplara göre daha şiddetli yaptırımlara maruz bırakılmalarının nedeni neydi? Yasaların içerikleri doğrultusunda bu sorunun cevabı, Maniheizm'in düzenli bir toplum yapısı için gerekli faaliyetleri yasaklaması ve Hıristiyan inancının temel öğretilerine aykırı bir içeriğe sahip olmasıdır: "Kamusal disipline ve Hıristiyan inancına düşman olan... Maniheistlerden bahsediyoruz."¹⁹ Romalı siyasilere gözünde Maniheizm'in evlenmeyi yasaklaması, Roma toplumunda sadece bireylerin refahı için değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik istikrar için de önemli olan aile kurumunu zayıflatarak toplumun genel düzenini ve geleceğini tehdit edecek niteliktedir. Askerliği yasaklamasının, imparatorluğun geniş topraklarını korumak ve yeni fetihler yapmak için kritik öneme sahip olan askeri gücünü zayıflatabileceğinden; tarımsal faaliyetlerle uğraşmaktan kaçınmayı teşvik eden öğretisinin ise imparatorluğun bel kemiğini oluşturan tarımsal üretimin azalmasına ve ekonomik istikrarın bozulmasına yol açabileceğinden endişe edilmiştir. Dolayısıyla Maniheist öğretinin pratik boyutunu oluşturan tüm bu uygulamalar²⁰ siyasiler tarafından Roma toplum yapısına karşı büyük bir tehdit olarak görülmüştür. Burada dikkat çeken husus, yasa hükümlerinin Maniheistlerin yalnızca malî ve sosyal yönü ile davranış ve etik üzerindeki etkilerine odaklanması, buna karşın Maniheist inanç esaslarının içeriği ile ilgili herhangi bir tartışmaya girmemiş olmasıdır. Nitekim yasalar Maniheist öğretiyi değil, toplumu kışkırttıkları ve kamu disiplinine aykırı davrandıkları için Maniheist topluluğun kendisini hedef almış; yasaların hiçbiri Maniheistlerin neden olduğu toplumsal huzursuzluğu, Maniheizm'in inanç esaslarıyla ilişkilendirmemiştir.²¹ Yasaların Maniheistlerle ilgili açıkça hedef aldığı şeyin Maniheist öğretisi değil de Maniheizm'in toplum yapısını tehdit eden uygulamalarına yönelik olması, Maniheistlerin heretik kategorisine dâhil edilen diğer gruplardan farklı görüldüğüne işaret eden önemli bir bulgudur. Zira yasalarda adı geçen diğer gruplar -Maniheistlerin aksine- benimsedikleri öğretilerin yanlış olduğu gerekçesiyle ceza almışlardır.

Yukarıda ele alınan tüm hususlar, Maniheistlerin geç antik çağ Roma dünyasında yalnızca yasal yaptırımların içerikleri açısından değil, gerekçeleri açısından da farklı bir konuma yerleştirildiklerini göstermektedir. Maniheizm'in heretik olarak tanımlanan Hıristiyan gruplardan ayrı tutulmaya çalışıldığına işaret eden bu durum, Maniheizm'in

¹⁸ *C.Ius*, 208-210 (1.5.16).

¹⁹ *C.Th (Novella)*, 531 (18).

²⁰ Maniheist geleneğinin ahlak ilkeleri ve günlük yaşamı düzenleyen temel prensipleri için bk. Mehmet Alıcı, *Maniheist Gnostik Yaşamın Şifreleri* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2024), 34-59.

²¹ Rea Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East, Manichaeism in Greek anti-Manichaica & Roman Imperial Legislation* (Leiden: Universiteit Leiden, Doktora Tezi, 2021), 108-109.

Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkmış heretik bir mezhep olarak değil, bağımsız bir dini gelenek olarak muamele gördüğü sonucunu ortaya koymaktadır. Yasal söylemlerde geçen “..Hıristiyan inancını ve ayinlerini benimsedikleri takdirde..”,²² “..Maniheist inanan Hıristiyanlığa geçiş yapanlar..”,²³ “..Hıristiyanlığı kabul etmelerini sağlamak için..”²⁴ vb. ifadelerin, Maniheizm’in Hıristiyanlıktan ayrı bir din olarak kabul edildiği düşüncesini destekleyen önemli ipuçlarını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

2. Hıristiyan Dünyasında Maniheizm Algısı

Maniheizm’in Roma topraklarına yayılmaya başlamasıyla birlikte erken dönemlerden itibaren Kilise liderleri tarafından tehdit olarak algılanmaya başlandığı ve -Roma yasalarında olduğu gibi- heretik mezheplere yönelik oluşturulmuş metinlerde açık bir biçimde öne çıktığı görülmektedir. Hıristiyan Kilisesi’nin Maniheistlere karşı başlattığı hareketin ilk örneğini, İskenderiye piskoposu Theonas’ın Mısır’daki Hıristiyan topluluklarını, Maniheistlerin özellikle evlenmeyi yasaklayan yanlış öğretilerine karşı uyararak amacıyla üçüncü yüzyılın sonlarında (MS 282-300) yazdığı mektup oluşturmaktadır.²⁵ Theonas’ın ardından Eusebius (MS 303)²⁶, Thmuis piskoposu Serapion (MS 326),²⁷ Carchar piskoposu Hegemonius (MS 326-350),²⁸ İskenderiyeli Didymus (MS 4.yy’ın ortaları),²⁹ Süryani Efremler (4. yy’ın ikinci yarısı)³⁰ ve ardından Bostralı Titus’un (MS 374)³¹ Maniheist öğretiyi karşıt argümanlar kullanarak eleştiren müstakil eserler kaleme aldıkları görülmektedir. 4. yy’ın sonlarından itibaren Maniheizm karşıtı reddiye geleneğinde öne çıkan isim ise Hıristiyan tarihinin ünlü Kilise babaları içerisinde yer alan Augustinus (MS 387-429)’tur. Önceleri Maniheist bir *dinleyici* Hıristiyanlığa geçiş yapmasının ardından hayatının büyük bir kısmını Maniheistlere karşı verdiği mücadeleye adanmış Augustinus, çok sayıda reddiye kaleme

²² C.Th, 457 (16.5.41).

²³ C.Ius, 208-209 (1.5.16).

²⁴ C.Ius, 211 (1.5.18).

²⁵ P. Ryl. Gr. 3.469 (Yunanca), Theonas, “Epistle Against the Manichees”, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, ed. ve çev. C. H. Roberts (Manchester: Manchester University Press, 1938), 3/38-46; *Manichaean Texts from the Roman Empire*, ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 114-115.

²⁶ Eusebius, *Kilise Tarihi*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Chiviyazları Yayınevi, 2010).

²⁷ Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, ed. Robert Pierce Casey (Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 1931).

²⁸ Hegemonius, *Acta Archelai*, çev. Mark Vermes (Lovanii: Brepols Publishers, 2001).

²⁹ Didymus the Blind, “Contra Manichaeos”, *The Origin of Evil: Didymus the Blind’s Contra Manichaeos and Its Debt to Origen’s Theology and Exegesis*. (307-325), çev. Byard John Bennett (Toronto: University of St. Michael’s College, Theology Department, Doktora Tezi, 1997).

³⁰ Ephraim the Syrian, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, The Discourses Addressed to Hypatius*, çev. C. W. Mitchell (Oxford: Williams and Norgate, 1912).

³¹ Titus of Bostra, “Contra Manichaeos”, *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra’s Contra Manichaeos, The Work’s Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Nag Hammadi and Manichaean Studies/56 (17-65) çev. Nils Arne Pedersen (Leiden – Boston: Brill, 2004).

olarak Maniheizm'i hemen her açıdan eleştiriye tabi tutmuştur.³² Bunların yanı sıra doğrudan Maniheizm'e karşı yazılmayan, ancak çalışmalarında Maniheizm eleştirilerine geniş yer veren başka Hıristiyan yazarlar da mevcuttur. Hıristiyanlıkla ilgili verdiği derslerde öğrencilerini Maniheizm'in tehlikelerine karşı uyararak Kudüs piskoposu Kyrillos (MS 348-350),³³ dönemin heretik mezheplerini ele aldığı eserinde Maniheizmlere oldukça geniş bir yer ayıran Salamisli Epiphanius (MS 374-377),³⁴ verdiği vaazlarda Maniheizmlere yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan Antakyalı piskopos Ioannes Khrysostomos (MS 349-407) ve Maniheizmlere karşı başlattığı katı soruşturmalarıyla tanınan Papa I. Leo (MS 440-461)³⁵ bunlar içerisinde en dikkat çeken isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Maniheizm'in Hıristiyan çevreler tarafından nasıl anlaşıldığına dair önemli birer kaynak niteliğinde olan bu eserlerin, polemik literatürün birer parçası oldukları için objektif değerlendirmelerden uzak olduğuna ve Maniheizm'i son derece sert söylemler kullanarak hemen her açıdan eleştiriye tabi tuttuklarına değinmek gereklidir. Erken dönemlerden itibaren Hıristiyan din adamları tarafından Mani'ye ve öğretilerine yönelik yapılan alaycı tasvir ve tanımlamalarda bunu açık bir biçimde görmek mümkündür. Zira kimi Maniheizm'i "Pers topraklarından Roma dünyasına giren zehirli bir yılan" olarak tarif etmiş,³⁶ kimi "tüm sürüngenlerin zehirlerinin karışımından oluşan bir din" olarak tanımlamış,³⁷ kimi ise Maniheizmlerden "şeytan tuzağı" olarak bahsetmiştir.³⁸ Bunların yanı sıra Mani'nin rengarenk bir kıyafet giyinen, sağ elinde siyah bir asa tutan, sol kolunun altında ise Babil kitabı taşıyan tuhaf görünümlü bir büyücü olarak tasvir edilmesi,³⁹ Süryanice'de "giysi" ve "tekne" anlamlarına gelen ismiyle alay edilmesi,⁴⁰ benzer şekilde antik Yunan dilinde "deli" anlamına gelen Mani'ye bu ismin Tanrı

³² Augustinus'un Maniheizm karşıtı eserleri hakkında bilgi almak için bk. Dilâ Baran, *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Hıristiyanlığa Rakip Konuma Yükselişi ve Düşüşü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2023), 169-179.

³³ Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem (Catecheses)*, Nicene and Post Nicene Fathers Series 2/7, ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. Edwin Hamilton Gifford (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 1-157 (6.20-36).

³⁴ Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II-III. De Fide (Panarion II-III)*, çev. Frank Williams, Nag Hammadi and Maichaeen Studies/79 (Leiden - Boston: Brill Publishers, 2013), 226-316.

³⁵ Kyrillos ve Ioannes Khrysostomos'un Maniheizm karşıtı vaazları ile Papa I. Leo'nun Maniheizmlere karşı başlattığı soruşturmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Baran, *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm*, 158-169, 180-188.

³⁶ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 203.

³⁷ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, çev. G. F. Hill (Oxford: Clarendon Press, 1913), 96.

³⁸ Augustinus, *İtirafnar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010), 139.

³⁹ Hegemonius, *Acta Archelai*, 58 (14.3-4).

⁴⁰ Ephraem the Syrian, "Hymnen Contra Haereses", *Bar Daysân and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography*, çev. Robert Joseph Morehouse (Washington: The Catholic University of America, School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2013), 189.

tarafından kasıtlı bir şekilde verildiği fikrinin ileri sürülmesi,⁴¹ Maniheizm'e karşı duyulan nefretin önemli göstergelerinden yalnızca birkaçını oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen polemik literatürün çalışmayı ilgilendiren kısmı, Maniheizm'in -Romalı siyasilere yaptığı gibi- Kilise mensupları tarafından da Hıristiyan heretik gruplarla birlikte sınıflandırılarak ele alınmış olmasıdır. Nitekim başta Augustinus olmak üzere pek çok Kilise mensubunun Hıristiyan heretikler hakkında bilgi aktardıkları eserlerinde Maniheistlere de yer verdikleri görülmektedir. Söz konusu bu durum Maniheistlerin ilk bakışta heretik bir Hıristiyan mezhebi olarak görüldüğü izlenimi yaratmaktadır. Meselenin açıklığa kavuşturulabilmesi için Kilise mensuplarının Maniheizm'e yönelik eleştirilerinin incelenmesine ihtiyaç vardır. Zira eleştirilerde kullanılan söylemler, Maniheist geleneğin Hıristiyan dünyasında nasıl algılandığı ile ilgili önemli ipuçları içermektedir. Ancak eleştirilere geçmeden önce belirtilmesi gereken önemli bir husus, Maniheizm'e yönelik eleştiriler ile heretik kabul edilen diğer Hıristiyan gruplar için yapılan eleştiriler arasında farklılıklar olduğudur. Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan heretik gruplar temel inanç esaslarından ziyade İznik akidesinin dışında kalan ritüel ve uygulamaları nedeniyle eleştirilmişlerdir. Maniheizm'i bunlardan ayıran husus ise, köken itibarıyla Hıristiyan geleneği içerisinde gelmemesi ve iki prensip üzerine kurulu düalist âlem tasavvuru başta olmak üzere Hıristiyanlıkla benzeşmeyen öğretilere sahip olmasıdır. Bunun yanı sıra Mani'nin Roma'nın baş düşmanı olan Sâsâni coğrafyasında ortaya çıkması ve Part kökenli bir aileye mensup olması, Maniheizm'i heretik ilan edilen diğer Hıristiyan gruplardan ayırdeden özelliklerin başında gelmektedir.

Roma yasalarının aksine, Kilise mensupları tarafından Maniheizm'e karşı başlatılan mücadelenin yalnızca Maniheistlerin sosyal yönüne değil, aynı zamanda Maniheizm'in inanç esaslarına odaklandığını söylemek mümkündür. Maniheizm ve Hıristiyanlık arasındaki benzerlikler üzerinden hareket eden Hıristiyan din adamlarının, iki gelenek arasındaki doktrinel farkları göstermek, böylelikle kendilerini Hıristiyan olarak tanıtan Maniheistlerden Hıristiyan cemaati koruyabilmek için Maniheist öğretiyi bilhassa Hıristiyan öğretilerine karşı duruş sergileyen temel açılardan eleştirdikleri dikkat çekmektedir. Yapılan eleştirileri, Maniheizm'in ışık ve karanlıktan oluşan düalist kozmoloji anlayışına, Maniheizm'in doketik İsa anlayışına, Mani'nin kendisini İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olarak tanımlamasına, Maniheistlerin *Eski Ahi'*i reddeden görüşlerine ve Maniheizm'in kötülük anlayışına yönelik eleştiriler olarak temelde beş kategoride sınıflandırmak mümkündür. Bahsi geçen eleştirilerin ortak vurgusu, Tanrı'nın hiçbir biçimde kötülükle ilişkilendirilemeyeceği ve kötülüğün -Maniheistlerin iddia ettikleri gibi- maddesel değil, etik bir ayrım olduğunun kanıtlanması üzerinedir. Bu bağlamda öncelikle Maniheist düalizmi oluşturan iki ilkenin (ışık ve karanlık)

⁴¹ Epiphanius, *Panarion II-III*, 227 (1.4).

konumları itibariyle sınırlılıkları üzerinde duran,⁴² ardından iki ilkeyi Tanrı anlayışı çerçevesinde kötülük problemiyle ilişkilendirerek ele alan Kilise mensupları, Tanrı'nın değişmezliği, bozulmazlığı ve bölünmezliği üzerine yoğunlaşmışlar; Maniheistleri, Tanrı'yı her şeye gücü yeten bir yaratıcı olmaktan çıkarıp daha aşağı bir konuma yerleştirmekle suçlamışlar ve ister fiziksel ister ahlaki olsun kötülüğün nedeninin Tanrı'da bulunamayacağını göstermek için çabalamışlardır.⁴³

Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheizm'e ilişkin eleştirdikleri bir diğer konu, Maniheizm'deki İsa anlayışına yöneliktir. Bu eleştirilerin temel hareket noktasını, İsa'nın gerçek bir bedene sahip olup olmadığına yönelik tartışmalar oluşturmaktadır. Maniheistlerin İsa'nın hiçbir zaman gerçek bir bedene sahip olmadığını iddia eden doketik inançlarına karşı, onun gerçek bir bedene sahip olduğunu, tanrılığında hiçbir dünyevi köken bulunmadığını, buna karşın bedeninin gerçek bir insandan doğduğunu savunan bu yazarlar,⁴⁴ Mani'nin İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olduğuna yönelik iddialarına karşı ise onun kutsal metinler çerçevesinde böyle bir misyona sahip olamayacağı hususuna işaret etmişlerdir.⁴⁵ Zira İsa ve Pavlus'un kendilerinden sonra başka bir elçi gönderilmeyeceğini ifade eden, buna bağlı olarak da gelecekte ortaya çıkacak sahte peygamberlere karşı uyarıda bulunan sözleri⁴⁶, Mani'nin iddiasını reddetmek için yeterlidir.

Bunların yanı sıra Kilise mensupları tarafından Maniheizm'in inanç esaslarına karşı en detaylı eleştiriler, Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddeden söylemlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır. Maniheistlerin *Eski Ahit* eleştirilerine karşı Hıristiyan din adamları tarafından yapılan savunmaların; *Eski Ahit*'i vahyeden Tanrı'nın kötü olamayacağı, İsa'nın gelişinin *Eski Ahit* aracılığıyla önceden haber verildiği,⁴⁷ bu nedenle *Eski Ahit*'te İsa'dan önce gerçekleşen olayların her birinin aslında Mesih'in gelişiyile ilişkili olduğu,⁴⁸ *Eski Ahit* olmadan *Yeni Ahit*'in anlaşılamayacağı, bu iki kutsal kitabın tarihsel süreci de

⁴² Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 18 (1.7); Epiphanius, *Panarion II-III*, 241-242 (14.8,12-14); Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, CSEL 25/1 (193-248), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891), 216-217 (20).

⁴³ Epiphanius, *Panarion II-III*, 242-243 (15.1-5; 16.3-4); Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 21 (1.27-28); Augustinus, *Contra Faustum*, CSEL 25/1 (251-797), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891), 585-587 (21/14); Augustinus, *Contra Felicem*, CSEL 25/2 (801-852), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892) 833-835 (2/7); Augustinus, *Contra Secundinum*, CSEL 25/2 (905-947), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892), 910-919 (4-10).

⁴⁴ Didymus, "Contra Manichaeos", 312 (13); John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, çev. Paul W. Harkins (Washington: The Catholic University of America Press, 1984), 206; Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 54 (4.29); Augustinus, *Contra Faustum*, 548-551, 261-262, 302-303 (20/11, 3/1, 7/1).

⁴⁵ Hegemonius, *Acta Archelai*, 100-103 (38.5-39.7).

⁴⁶ Mat.24:4-5,23-26; Yu.14:15-17,16:13-14; Rom.9:1,15:15-18; 1Ko.15:3-11,2Ko.11:3-5,13-15,23,12:8-9,13:3; Gal.1:6-8; 1Ti.4:1-4.

⁴⁷ Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, 52-54 (36); Hegemonius, *Acta Archelai*, 112 (44.6).

⁴⁸ Epiphanius, *Panarion II-III*, 282,299, 303-304 (57.7; 72.1; 75.3-10).

içine alan bir bütünlük sergilediği, bu nedenle de bir bütün olarak okunup yorumlanması gerektiği⁴⁹ gibi konular üzerine temellendirildiği görülmektedir.

Hıristiyan polemik yazarlarının yukarıda yer verilen tüm eleştirilerinin, Hıristiyan öğretisini Maniheizm'den ayırmak üzerine kurulu olduğu oldukça açıktır. Dolayısıyla Maniheizm her ne kadar Kilise mensupları tarafından heretik olarak tanımlansa da bu tanım Maniheizm'in Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan sapkın doktrinlerden biri olarak değil, kendine özgü ayrı bir din olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Hıristiyan yazarlar tarafından Maniheizm'e ilişkin kullanılan bazı ifadelerde bu görüşü destekleyen ipuçları görmek mümkündür. Sözgelimi Maniheistlere karşı verdiği mücadeleyle ön plana çıkan erken dönem Kilise mensuplarından Kudüs piskoposu Kyrillos, Maniheizm'in Hıristiyanlık dışında bir din olduğunu vurgulamak için "Tanrı aşkına, Mani Hıristiyan kökenli değildir! O, Kilise'den kovulan Simon'a da benzemiyordu"⁵⁰ ifadelerini kullanmıştır. Kyrillos'un yaptığı bu ayrıma göre Mani heretiktir, ancak Kilise'den aforoz edilen Simon Magus gibi Hıristiyan bir heretik değildir.⁵¹ Kyrillos'un ardından Epiphanius'un Hıristiyan olmadıkları halde Hıristiyan olarak adlandırılan ve içlerinde Maniheistlerin de olduğu çeşitli mezheplerden duyduğu rahatsızlığı dile getirdiği görülmektedir: "Aslında bugün bile insanlar tüm heretikleri, yani Maniheistleri, Marcioncuları, Gnostikleri ve diğerlerini Hıristiyan olmamalarına rağmen "Hıristiyan" olarak adlandırıyorlar".⁵² Benzer şekilde Bostralı Titus'un Hıristiyan olarak kabul ettiği diğer heretiklerle Hıristiyan olduğunu hiç düşünmediği Maniheistler arasında yaptığı ayrım da Maniheistlerin Hıristiyan olarak görülmediklerine dair başka bir örneklik teşkil etmektedir:

... Maniheistler de dâhil olmak üzere Kilise'nin tamamen dışında kalan heretikler, var olmayan ilkeleri ve yeni özellikleri ortaya koyuyorlar; onlar kesinlikle Hıristiyan değiller ve bu nedenle de onların varlığı Katolik gerçeğini şüpheli kılmıyor. Hıristiyanlık, kutsal kitaplara tek bir harfine kadar sahip çıkmak ve onları korumaktır ve heretikler böyle yaparak kendilerini Hıristiyanlıktan uzaklaştırmaktadırlar...⁵³

O halde Maniheistleri Hıristiyan olarak görmeyen Kilise mensupları, tehdit olarak algıladıkları diğer gruplara değil de neden Maniheizm'e karşı bu denli yoğun ve sert tepki vermişlerdir? Maniheistleri Hıristiyan cemaatinden ayrı tutmak için verdikleri mücadelenin temelinde tam olarak hangi düşünce yatmaktadır? Roma

⁴⁹ Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*, CSEL 25/1, (115-190), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891), 182 (3/23); Augustinus, *Sermones De Scripturis*, PL/41 (23-994) ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865), 332 (50.13).

⁵⁰ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 39 (6.20).

⁵¹ Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 145.

⁵² Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, Nag Hammadi and Manichaean Studies/63, çev. Frank Williams (Leiden - Boston: Brill Publishers, 2009), 128 (29.6.6).

⁵³ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 47 (3.74).

İmparatorluğu'nun dinî çeşitlilik ortamında bir yandan Hıristiyan Kilisesi'ni güçlendirmek diğer yandan dine yeni kazandırılmış Hıristiyanları sapkın inanışlardan korumak isteyen Kilise mensuplarının gözünde Maniheistleri sapkın görülen diğer gruplardan çok daha tehlikeli kılan şey, Hıristiyan görünümlü olmalarıdır. Zira yukarıda da bahsedildiği gibi Maniheizm yalnızca öğretisinde İsa'ya verdiği merkezilikle değil, aynı zamanda Mani'nin kendisini İsa'nın Elçisi ve Paraklit olarak ilan etmesiyle de Hıristiyan geleneğine meydan okumuştur. Maniheistlere karşı verdiği vaazlarla öne çıkan Antakya piskoposu Ioannes Khrysostomos'un, Maniheistlerin Hıristiyan gibi görünmelerine ilişkin duyduğu endişeyi şu sözlerle dile getirdiği görülmektedir:

Ve birinin pagan ya da Yahudi olmadığını duyarsanız, onun bir Hıristiyan olduğu sonucuna varmak için acele etmeyin, diğer tüm özelliklerine de bakın, çünkü Maniheistlerin ve diğer tüm sapkınlıkların safları kandırmak için kullandıkları kılık budur.⁵⁴

Benzer şekilde Porphyryus'un hayatını kaleme aldığı biyografik eserinde Diyakoz Markus, Maniheistlerin Mesih İsa'ya iman ettiklerini, ancak onun hiçbir zaman gerçek bir bedene sahip olmadığını beyan eden inanışları nedeniyle yalnızca görünüşte Hıristiyan olduklarını dile getirmiştir: "Mesih'i kabul ediyorlar, ancak onun yalnızca görünüşte bir bedene sahip olduğunu söylüyorlar; dolayısıyla onların da ancak görünüşte Hıristiyan oldukları söylenebilir."⁵⁵

Mevcut örneklerden yola çıkıldığında, Maniheistlerin Hıristiyan görünümlü olmaları durumunun Kilise mensuplarının Maniheizm'i heretik Hıristiyan mezhepleriyle birlikte sınıflandırmalarında⁵⁶ önemli rol oynadığı açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken bir husus, Hıristiyan din adamlarının Maniheizm'i Valentinianuşçuluk ve Marcionculuk gibi gnostik Hıristiyan akımlarıyla birlikte sınıflandırma yoluna gitmiş olmalarıdır. Hatırlanacağı gibi, Roma yasalarında Maniheizm'e ilişkin yapılan sınıflandırmada öne çıkan grupların Priscillianistler, Donatistler ve Montanistler olduğu ifade edilmişti. Dini ve siyasî otoritelerin heretik grupları kategorize etme yöntemlerinde gözlenen bu farklılığın nedeninin, coğrafi

⁵⁴ John Chrysostom, *Homilies on Epistle to Hebrews*, Nicene and Post Nicene Fathers Series 1/14 (363-522) ed. Philip Scaff, çev. Frederic Gardiner (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 406-407 (8.8).

⁵⁵ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 95-96.

⁵⁶ Epiphanius, Maniheistlere dönemin heretik mezheplerini ele aldığı *Panarion* adlı eserinde yer vermiştir. Bk. Epiphanius, *Panarion II-III*, 226-316. Augustinus Maniheizm'e karşı yazdığı reddiye türündeki müstakil eserlerin yanı sıra çeşitli heretik mezhepler hakkında bilgi verdiği *De Haeresibus (Heretikler Üzerine)*'a Maniheistleri de dâhil etmiştir. Augustinus, *The De Haeresibus of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary*, çev. Liguori G. Müller (Washington: The Catholic University of America Press, 1956), 85-96. Benzer şekilde Krryhos piskoposu Theodoretos (MS 453-458) da Maniheistlere, çeşitli heretik grupları ele aldığı eserinde değinmiştir. Bk. Theodoretus Cyrensis, *Compendium Haereticarum Fabularum Patrologiae Cursus Completus Series Graeca/83*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1859), 377-382.

koşullar ve dönemin özellikleriyle ilişkili olduğunu tahmin etmek zor değildir. Nitekim Priscillianistler ve Donatistler imparatorluğun batı coğrafyasında ortaya çıkmış hareketlerdir ve etkinlik alanları yalnızca o bölgeyle sınırlı kalmıştır. Buna karşın polemik eser yazarlarının çoğu imparatorluğun doğu bölgesinde yaşamışlar, dolayısıyla da eserlerinde içinde yaşadıkları coğrafyanın etkin gruplarına yer vermişlerdir. Valentinianusçuların ve Marcioncuların yasa hükümlerinde yer almamasının nedeni ise Hıristiyanlığın erken dönemlerinde etkin olan bu grupların, yasaların çıkarıldığı dönemde imparatorluk için artık bir tehdit oluşturmuyor olmalarıdır.⁵⁷

Maniheistlerin Hıristiyan din adamları tarafından heretik gruplar arasına dâhil edilmelerinin yanı sıra bunlar içerisinde 'en günahkâr' heretikler olarak görülmesi, çalışma açısından değinilmesi gereken bir diğer husustur. Maniheistlerin mevcut tüm sapkınlıkların zirvesine oturtulması, heretiklerin Kilise otoriteleri tarafından Roma yasalarındaki benzer bir biçimde kendi aralarında derecelendirildiğine işaret etmektedir. Roma hukukunun yasal yaptırımları değerlendirildiğinde, Maniheistlerin 'en tehlikeli' kategoriye yerleştirilmesinin nedeninin onların toplum yapısını tehdit eden davranış ve uygulamalarından kaynaklandığı bir önceki bölümde belirtilmişti. Hıristiyan din adamlarının Maniheistleri 'en günahkâr' konumuna yerleştirmelerinin nedeni ise Maniheist öğretinin onların gözünde sapkın inanışların sentezinden oluşan bir içeriğe sahip oluşudur. Nitekim Maniheizm karşıtı polemik literatür, Maniheizm'e şeytani bir köken atfedildiğini, buna bağlı olarak da Maniheist öğretinin 'kötünün en kötüsü' olarak tanımlandığını gösteren çok sayıda örnekle doludur. Bunun en belirgin ifadelerinden birini Diyakoz Markus'un söylemlerinde görmek mümkündür:

Nasıl ki, farklı renklerin karışımını yapan bir ressam, bir insanın, bir canavarın ya da başka bir şeyin görünüşünü, onu görenleri yanıltmak için mükemmelleştiriyorsa... aynı şekilde Maniheistler de farklı görüşlerden yola çıkarak kendi kötü inançlarını mükemmelleştirdiler; daha doğrusu, bir araya topladıkları çeşitli yılanların zehirlerini karıştırarak insan ruhlarının yok edilmesi için ölümcül bir zehir hazırladılar.⁵⁸

Maniheizm'i diğerlerinden daha tehlikeli kılan şeyin, tüm sapkınlıkları bünyesinde bir araya getirmesi olduğunu belirten bir diğer isim Kudüs piskoposu Kyrillos'tur:

Tüm sapkınlardan; fakat özellikle de kısa bir süre önce Probus'un saltanatı sırasında ortaya çıkan ve haklı olarak deli diye adlandırılardan nefret edin. Çünkü onun aldatmacası bundan tam yetmiş yıl önce başladı ve hâlâ onu gözleriyle görüp yaşayan insanlar var. Ama ondan yakın zaman önce yaşadığı için değil; küfür dolu öğretileri için, her sapkınlığın çamurunu toplayan, her türlü pisliğin havuzu olan kötülüğün işçisi olduğu için nefret edin. Çünkü o, kötü adamlar arasında üstün olmak için herkesin öğretisini aldı ve onları küfür ve tüm kötülüklerle dolu tek bir sapkınlıkta birleştirdikten sonra, Kilise'yi ya da daha doğrusu Kilise'nin

⁵⁷ Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 151.

⁵⁸ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 96.

dışında başıboş dolaşanları bir aslan gibi parçalayıp yutarak mahvetti. Onların ne güzel sözlerine ne de sözde alçakgönüllülüklerine aldanmayın. Çünkü onlar yalandır, zehirli bir engerek neslidir...⁵⁹

Mani'nin, öğretisini kendisinden öncekilerin fikirlerini kopyalayarak oluşturduğunu, dolayısıyla da Maniheizm'in özgünlükten yoksun olduğunu vurgulayan bu ve benzeri söylemler, muhtemelen Kilise için büyük bir tehlike olarak görünen Mani'nin, Hıristiyan geleneğine yabancı ve sapkın oluşunu öne çıkarma kaygısıyla ilişkili bir biçimde ortaya çıkmıştır. Buradaki yabancı vurgusunun, sapkın gruplar içerisine dâhil edilen Maniheizm'in ne tür bir sapkınlık olduğu konusundaki ayrımı ifade etmenin bir yolu olarak kasıtlı bir biçimde tercih edildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte 'yabancı' etiketi yalnızca Hıristiyan din adamlarının Maniheizm öğretisi için kullandığı bir yol değildir. Zira Roma imparatorları da Maniheizmlerin Roma toplumuna yabancı olduklarını yasa hükümleri aracılığıyla pek çok kez dile getirmişlerdir.

Önceki bölümde bahsedildiği gibi, Maniheizmlere karşı ilk siyasî yaptırımını uygulayan Diocletianus'un da Maniheizm'le ilgili temel vurgusu, Pers kökenli olması nedeniyle Roma toplum yapısına yabancı oluşudur. Bahsi geçen tüm bu örnekler Hıristiyan dünyasında Maniheizm'in sapkın gruplar içerisinde ele alındığı ve heretik olarak tanımlandığı gerçeğini değiştirmemekle birlikte Hıristiyanlık içerisinde doğup gelişen heretik bir mezhep olarak görülmediğini, aksine tüm sapkın inanışların bir araya toplandığı kendine özgü, bağımsız bir sapkın din olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Maniheizm'in, sahip olduğu güçlü misyon anlayışı sayesinde kısa sürede Roma coğrafyasına yayılarak Hıristiyanlıkla rekabet edebilecek konuma yükselişi geç antik çağın giderek Hıristiyanlaşan Roma dünyasında büyük tepki çekmiş; toplumda kazandıkları taraftar kitlesini giderek genişleten Maniheizmler dini ve siyasî otoritelerin açık hedefi haline gelmişlerdir. Günümüze ulaşan kaynaklarda, bir yandan ışık ve karanlık düalizmine dayalı gnostik bir öğretiyi temsil ederken diğer yandan öğretisinin merkezine Hıristiyanlığın başlıca figürü İsa'yı yerleştirmesi nedeniyle muğlak bir tablo çizen Maniheizm'in nasıl tanımlanacağı ve nereye konumlandırılacağı konusunda ne Roma siyasilerinin ne de Kilise mensuplarının net bir tutum sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yapılan incelemeler, Roma İmparatorluğu'nun Maniheizmlere karşı aldığı yasal önlemlerle Hıristiyan Kilisesi'nin Maniheizm'e karşı yürüttüğü mücadele arasında önemli paralelliklerin mevcut olduğunu ortaya koymuştur. Bunlardan ilki, Maniheizm'i bastırmak için girişilen çabanın dini ve siyasî boyutunu temsil eden bu iki otoritenin de Maniheizm'i sapkın olarak tanımlaması ve heretik olarak

⁵⁹ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 39 (6.20).

adlandırdığı diğer gruplarla birlikte sınıflandırmasıdır. İkincisi, her iki tarafın da heretiklere yönelik yaptığı sınıflandırmada Maniheistlerin ‘en günahkâr’ ve ‘en tehlikeli’ sapkınlar kategorisine yerleştirilmesidir. Üçüncüsü ise Maniheistlerin bir yandan heretik gruplar içerisine dâhil edilirken, diğer yandan tüm bu heretiklerin dışında tutulmaya çalışılmış olmasıdır. Dinî ve siyasî otoritelerin bahsi geçen paralel tutumlarının temel gerekçelerini, Maniheist uygulamaların toplum düzenini bozdukları düşüncesi ile Maniheistlerin Hıristiyan olmadıkları halde Hıristiyan gibi görünmelerini sağlayan davranış ve uygulamaları oluşturmaktadır. Zira Maniheizm’in evlilik, askerlik ve tarımsal faaliyetlerden kaçınmayı teşvik eden öğretisi, Roma İmparatorluğu’nun temel dinamiklerini oluşturan ekonomiyi, askeri gücü ve aile yapısını zayıflatan bir içeriğe sahiptir. Maniheizm ve Hıristiyanlık arasındaki benzerlikler ise bir yandan İznik akidesini egemen kılarak ülkede dinî birlik sağlamaya çalışan Roma siyasileri diğer yandan Hıristiyan inancını yaymak için çaba gösteren Kilise mensupları için tehdit edici niteliktedir. Maniheistlere uygulanan yasama prosedürünün sapkın olarak kabul edilen diğer gruplardan farklı oluşu, yukarıda belirtilen bu iki gerekçeyle ilişkilidir. Çalışmada elde edilen tüm bu bulgular, geç antik çağ Roma dünyasında Maniheizm’in Hıristiyan heretik gruplarla aynı kategoride değerlendirildiğine, ancak onlarla eşdeğer tutulmadığına, dolayısıyla da Hıristiyan olarak kabul edilmediklerine işaret etmekte; buna karşın Maniheizm’in heretik sınıflandırması içerisinde yer alan diğer gruplardan bağımsız, kendine özgü, sapkın bir dinî hareket olarak algılandığı sonucunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. Maniheizm Gnostik Yaşamın Şifreleri. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2024.
- Augustinus. İtirafkar. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Augustinus. Contra Adimantum Manichaei Discipulum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (115-190). ed. Josephvs Zycha Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.
- Augustinus. Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (193-248). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.
- Augustinus. Contra Faustum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (251-797), ed. Josephus Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.
- Augustinus. Contra Felicem. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (801-852). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.
- Augustinus. Contra Secundinum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (905-947). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.
- Augustinus, Sermones De Scripturis, Patrologiae Cursus Completus Series Latina 41. Cilt (23-994), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865).
- Augustinus. The De Haeresibus of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary. çev. Liguori G. Müller. Washington: The Catholic University of America Press, 1956.
- Baran, Dilâ. Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Hıristiyanlığa Rakip Konuma Yükselişi ve Düşüşü. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2023.
- Cyril of Jerusalem. The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem. Nicene and Post Nicene Fathers Series 2/7 (1-157). ed. Philip Schaff – Henry Wace. çev. Edwin Hamilton Gifford. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Didymus the Blind. "Contra Manichaeos". The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and It's Debt To Origen's Theology and Exegesis. (307-325) çev. Byard John Bennett. Toronto: University of St. Michael's College, Theology Department, Doktora Tezi, 1997.
- Duygu, Zafer. Hıristiyanlık ve İmparatorluk. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Ephraem the Syrian. "Hymnen Contra Haereses". Bar Dayşan and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography. çev. Robert Joseph Morehouse. Washington: The Catholic University of America, School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2013.
- Ephraim the Syrian. Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, The Discourses Addressed to Hypatius. çev. C. W. Mitchell. Oxford: Williams and Norgate, 1912.
- Epiphanius. The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46). Nag Hammadi and Manichaean Studies/63. çev. Frank Williams. Leiden - Boston: Brill Publishers, 2009.
- Epiphanius. The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II-III. De Fide. Nag Hammadi and Manichaean Studies/79. çev. Frank Williams. Leiden - Boston: Brill Publishers, 2013.
- Eusebius. Kilise Tarihi. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2010.
- Gregory, Timothy E. Bizans Tarihi. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Hegemonius. Acta Archelai. çev. Mark Vermes. Lovanii: Brepols Publishers, 2001.
- "Heresy". The Oxford Dictionary of the Christian Church (Third Edition). ed. Elizabeth Anne Livingstone. 758-759. Oxford: Oxford University Press, 1997.

- Hill, Lucas. "Heretics and Heresy: Did They Exist Before Irenaeus?". *Studia Antiqua* 7/1 (2009), 57-58.
- Irenaeus. *Against Haeresis*. Nicene and Post Nicene Fathers Series. 1. Cilt (315-567). ed. Alexander Roberts – James Donaldson. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- John Chrysostom. *Homilies on Epistle to Hebrews*. Nicene and Post Nicene Fathers Series 1/14 (363-522). ed. Philip Scaff. çev. Frederic Gardiner. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- John Chrysostom. *On the Incomprehensible Nature of God*. çev. Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.
- Justin Martyr. *The First Apology*. Nicene and Post Nicene Fathers Series. 1. Cilt (163-186). ed. Alexander Roberts – James Donaldson. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Kaçar, Turhan. "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus". *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.
- Kosiński, Rafał. "Was the Emperor Anastasius' Mother a Manichaean? Some comments on Theodore Lector's Epitome 448" *Byzantina Et Slavica*. ed. Stanisław Turlej vd. 215-225. Krakow: Historia Lagellonica, 2019.
- König, Daniel. "Motives and Justifications for Enforcing Religious Comformity: A Manichaeian-Priscillianist Case Study (302-572)". *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 35 (2008), 302-572.
- Manichaeian Texts from the Roman Empire*. ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Mark the Deacon. *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*. çev. G. F. Hill. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Matsangou, Rea. *The Manichaeians of the Roman East, Manichaeism in Greek anti-Manichaica & Roman Imperial Legislation*. Leiden: Universiteit Leiden, Doktora Tezi, 2021.
- Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. çev. M. Hyamson. London: Oxford University Press, 1913.
- Pagels, Elaine. "Irenaeus, the 'Canon of Truth,' and the 'Gospel of John': 'Making a Difference' through Hermeneutics and Ritual". *Vigiliae Christianae* 56/4 (2002), 339-371.
- Serapion of Thmuis. *Against the Manichees*. ed. Robert Pierce Casey. Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 1931.
- The Codex of Justinian, A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text*. ed. Bruce W. Frier. çev. Justice Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Theodore Lector. *Epitome: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*. ed. G.Ch. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1995.
- Theodoretus Cyrensis. *Compendium Haereticarum Fabularum*. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*/83, ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1859.
- Theonas. "Epistle Against the Manichees". *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*. ed. ve çev. C. H. Roberts. Manchester: Manchester University Press, 1938.
- The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution*. çev. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.
- Titus of Bostra. "Contra Manichaeos". *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos, The Work's Sources, Aims and Relation to its*

Contemporary Theology. Nag Hammadi and Manichaean Studies/56 (17-65) çev. Nils Arne Pedersen. Leiden – Boston: Brill, 2004.

William, H. C. Frend. The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

► Araştırma makalesi / Research article

İsa'nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı

Rabia KOCATAŞ

ORCID: 0000-0002-7052-7647 | ROR ID: 025y36b60 | rabia.kocatas@asbu.edu.tr

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Res. Assist., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 20.07.2024 | Kabul / Accepted: 01.10.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atıf: Kocataş, Rabia. "İsa'nın Günah Keçisi Olarak Kabulünün Arka Planı". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 249-272.

Öz: Kurban ibadeti, kadim çağlardan günümüze kadar çeşitli kültür ve geleneklerde dini uygulamaların temel taşı olmuştur. Canlı ya da cansız olarak sunulan kurbanlarla gerçekleşen bu ibadet biçimi, bireylerin ve toplulukların günahlarının kefareti ödemesi, ilahi lütuf aramaları ve Tanrı ile ilişkilerini yeniden kurmaları için bir araç olmuştur. Dahası, pek çok gelenekte bu kurbanlar, günahın arınmayı ve manevi bağların yenilenmesini simgeleyen derin kefarete özellikleri taşımıştır. Bunun en belirgin örneği Yahudilikte Yom Kippur'da sunulan iki keçidir. Hıristiyanlıkta ise hayvan kurbanının yerini İsa'nın aldığı görülmektedir. İsa'nın hem kurbanlık kuzuyu hem de günah keçisini temsil etmesi ve çarşıta canını vermesi, insanların günahının kefareti olarak görülmesi, kurban ibadetinin anlayışında ve uygulamasında önemli bir değişim olduğunu göstermektedir. Makale temel olarak Yeni Ahit'in, İsa'nın çarşıta ölümünü kurban düşüncesi bağlamında nasıl resmettiğini ve erken dönem Hıristiyanlarının İsa'nın çarşıta kurban edilmesini nasıl yorumladıklarını açıklamayı amaçlamaktadır. İsa'nın kurbanlığının arka planının anlaşılması için Hitit, Yunan ve Roma geleneklerinde günah keçisi uygulamasının nasıl gerçekleştiği, Yahudilikteki kefarete kurbanı, günahın aktarılabilirliği ve temsili acı çekme konuları ele alınacaktır. Bu bağlamda günah keçisi kavramının kadim geleneklerden Hıristiyanlığa nasıl geldiği, nasıl etki ettiği ve Hıristiyanlığın bu düşünceye kendi teolojik düşünce sisteminde nasıl yeni anlamlar kazandırdığı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Yahudilik, Kefarete Kurbanı, Günah Keçisi

*

The Background of Jesus' Acceptance as a Scapegoat

Cite as: Kocataş, Rabia. "The Background of Jesus' Acceptance as a Scapegoat". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 249-272.

Abstract: The worship of sacrifice has been the cornerstone of religious practices in various cultures and traditions from ancient times to the present day. This form of worship, which involves sacrifices offered as living or non-living, has served as a means for individuals and communities to atone for their sins, seek divine grace, and rebuild their relationship with God. Moreover, in many traditions, these sacrifices had profound penance characteristics, symbolizing the cleansing of sin and the renewal of spiritual bonds. The most obvious example of this is the two goats offered on Yom Kippur in Judaism. In Christianity, it is seen that Jesus replaced animal sacrifice. The fact that Jesus represents both the sacrificial lamb and the scapegoat and that his death on the cross is believed to be the atonement for people's sins shows that there is a significant change in the understanding and practice of sacrificial worship. The article basically aims to understand how the New Testament portrays Jesus' death on the cross in the context of the idea of sacrifice and how early Christians interpreted Jesus' sacrifice on the cross. In order to understand the background of Jesus' sacrifice, how the scapegoat practice took place in the Hittite, Greek and Roman traditions, the atoning sacrifice in Judaism, the transferability of sin and representative suffering will be discussed. In this context, it will be tried to reveal how the concept of scapegoat came from ancient traditions, and how Christianity gave this idea new meanings in its own theological thought system.

Keywords: History of Religions, Christianity, Judaism, Sacrifice of Atonement, Scapegoat

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

İsa, Hıristiyan teolojisinde temel ve çok yönlü bir yere sahiptir. İnciller onun hayatını anlatmakta ve bu anlatımlar Hıristiyan inancının ilkelerini oluşturmaktadır. Hıristiyan teologlar, ilk yüzyıllardan itibaren *Mesih* ve *Tanrı'nın Oğlu* olarak kabul edilen İsa'nın doğasını ve mesajını anlamaya çalışmışlardır. İsa'nın her eylemi öğretilerin oluşmasında ayrı bir önem taşısa da şüphesiz Hıristiyan teolojisini şekillendiren en önemli olaylar ölümü ve dirilişidir. Özellikle Pavlus, mektuplarında İsa'nın çarmıhta ölüp kan dökmesiyle, insanlık ile Tanrı arasında barışın sağlandığı fikri üzerinde çokça durmuştur. İsa'nın ölümünün bu barışı sağlaması, onun insanların günahlarına karşılık olarak ölmesiyle gerçekleşmiştir.

Bu makalede öncelikle, Hıristiyanlıkta günah keçisi kavramının anlaşılması için kurban, diğer milletlerdeki günah keçisi uygulamaları, günahın aktarılabilirliği, başkasının yerine acı çekme ve kefarete gibi temel kavramlar ele alınacaktır. Sonrasında, Hıristiyanlığın mirasçısı olduğu Yahudilikteki kefarete kurbanları ve başkasının yerine acı çekme düşüncesi ele alınarak Hıristiyanlığın arka planındaki düşünce yapısı anlaşılmasına çalışılacaktır. Zira, Yeni Ahit yazarları ve erken dönem Hıristiyanlar, insanların günahına kefarete olarak kendisini feda ettikleri için İsa'yı Tanrı'nın kuzusu ya da Fısıh kuzusu gibi terimlerle tanımlamışlardır. Bu bağlamda ele alınacak sonraki ve daha temel olan sorularımız Yeni Ahit yazarlarının İsa'nın ölümünü nasıl aktardıkları ve nasıl yorumladıkları olacaktır. Ayrıca erken dönem Hıristiyanların, özellikle Levililer'de (16:5-24) geçen günah keçisi uygulaması kapsamında, İsa'nın kefarete nasıl anladıkları, onun Tanrı'nın kuzusu kimliği hakkında neler söyledikleri ve böylece kefarete düşüncesinin gelişmesine nasıl katkı sağladıkları soruları cevaplanacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kefarete düşüncesi, birçok dinî gelenekte bulunmaktadır ve insanların ilahi olanla uzlaşmaya veya kendilerini günahattan arındırmaya çalıştığı sürece işaret etmektedir. Kefarete, kelime kökeni olarak Arapçada örtmek, gizlemek ve inkâr etmek gibi anlamlara gelen *kfr* kökünden türemiştir.¹ İbranicede kefarete anlamına gelen *kappara* kelimesinin *kpr* kökü de Arapçada olduğu gibi örtmek anlamının yanında, temizlemek manasını da taşımaktadır. Kefarete kelimesi için Yeni Ahit'in Kral James versiyonunda başta *katallagé* kelimesi kullanılsa da daha sonra bu kelime kefarete yerine, İsa'nın insanlığı Tanrıyla barıştırmasına işaret edecek şekilde "uzlaştırmak, barıştırmak" olarak

¹ Mehmet Katar, "Dinlerde Keffarete Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 1/1 (01 Haziran 1998), 45.

çevrilmiştir.² Bahsi geçen kelime kökleri ve kullanımları kefaretin nasıl anlaşıldığı hakkında bizlere bir fikir sunmaktadır.

Kefaret, özünde, yapılan bir yanlışın telafî etme, Tanrıyla uzlaşmaya varma ve uyumu yeniden sağlama sürecini ifade etmektedir. Bazı dinlerde terim daha bireysel düzeyde anlaşılmıştır. Bu bağlamda kefaretin, kişinin Tanrı'nın buyruklarını ihlal ettiğinden dolayı duyduğu vicdan azabını dindirmek ve ilahi cezaya uğramamak amacıyla günahını farklı yollarla telafî etmesidir. Diğer taraftan kefaretin daha toplumsal boyutta da anlaşılmaktadır. Buna göre, cemaatte görülen felaketler ve olumsuzluklar, toplumun üyelerinin işlediği günahlara dayandırılmaktadır. Böylece kefaretin, Tanrı'nın öfkesini dindirmenin bir yolu olarak kullanılmaktadır.³ Bireysel de olsa, toplumsal niyetlerle de olsa kefaretin ibadetlerinin temel amacı, dindar insanların kutsal veya ilahi olanla ilişkilerini yeniden kurmak veya güçlendirmektir. Dinler kefaretin sağlanması için farklı yollar kullanmışlardır. Hemen hemen bütün dinlerde arındırma vasfı bulunan suyun yanında, kefaretin kurbanı ibadetleri de yaygın olarak bulunmaktadır. Kefaret sunuları şarap, pirinç gibi yiyecek ve içecekler olabileceği gibi koyun, keçi gibi hayvanlar da olabilmekteydi.⁴

Tanrıya kurban sunmak, dinlerde kefaretin kadar temel bir öneme sahiptir ve çoğu zaman birbirleriyle ilişkilidir. Kadim geleneklerden günümüze kadar ulaşmış bu ibadet hemen hemen her toplumda görülmektedir. İngilizce kurban anlamına gelen *sacrifice*, Latince kutsal manasında *sacer* ve yapmak manasında *facere* kelimelerinin birleşiminden türemiş *sacrificum*'dan gelmektedir. Bu bağlamda kelime, kurbanın bir şeyi kutsal hale getirmesine işaret etmektedir.⁵ İbranicede kurban kelimesini karşılamak için "bağış ve vergi"yi ifade eden *minha*, "kutsal kan dökme"yi ifade eden *zebah* ve "yaklaştıran şey" manasına gelen *karban* (*qārbān*) kelimeleri kullanılmaktadır.⁶ Etimolojik tanımların ötesinde kurbanlar, belirli amaçlara ulaşmak için Tanrılara, mabede ya da kutsal sayılan varlıklara takdim edilen sunulardır. Bu sunular tarım ürünleri gibi cansız şeylerden oluşabileceği gibi boğa, kuzu, keçi, kuş gibi çeşitli hayvan türlerini ve hatta insanları içeren canlı sunulardan da oluşmaktadır.⁷ Kurbanlar farklı amaçlarla Tanrılara sunulmaktadır. Tanrıların yüceltilmesi, şükran ifade etmek, Tanrılardan ya da ruhsal varlıklardan bir şey istemek, kötülüklerden ve kirlilikten arınmak ve yapılan günahın kefaretinin sağlanması bunlardan bazılarıdır.⁸

² William J. Wolf, "Atonement: Christian Doctrine", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 1/594.

³ Katar, "Dinlerde Keffaret Anlayışı", 45.

⁴ Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret Ve Kurban", 170.

⁵ Joseph Henninger, "Sacrifice [First Edition]", *Encyclopedia of Religion* (Michigan: Thomson Gale, 2005), 12/7997.

⁶ Ahmet Güç, "Kurban", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁷ Nermin Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002), 171.

⁸ Henninger, "Sacrifice [First Edition]", 12/8001.

Kötülüğün defedilmesi, kefarete ya da arınmanın sağlanması amacıyla hayvanların veya insanların öldürülmesi ya da şehirden uzaklaştırılması uygulamaları da mevcuttu. Bunlar *günah keçisi* olarak nitelendirilen ritüellerdir. Bu ritüellerde genellikle bütün bir toplumun günahları ya da kötü talihleri, bir hayvana ya da kişiye yüklenmekte ve “kurban” olarak ya öldürülmekte ya da cemaatin bulunduğu toplumdaki uzağa gönderilmekteydi. Bu uygulama çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Hititlilerin gerçekleştirdiği günah keçisi uygulamasının belgelendiği dokümanların içeriği MÖ 13. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Genellikle bir kral ya da general gibi yüksek rütbeli bireyler tarafından yönetilen bu ritüeller veba gibi hastalık durumlarında gerçekleştirilmiştir. Yetkili kişi, koçların başlarının üstüne elini koyarak ve vebaya sebep olan tanrıya dua ederek koçları ve bir kadını ona adamaktaydı. Taşınması için yemek verilen ve süslenen kadın ve koçlar, şehir dışına ve düşman bölgesine doğru gönderilmekteydi. Bu sayede hastalığın toplumdaki uzaklaştığına ve onları bulanlara geçtiğine inanılmaktaydı.⁹

Yahudilerin Kefarete Günü’nde gerçekleştirdikleri günah keçisi ritüelinin yanında, günah keçisi kurbanının en bilineni Yunanlıların yerine getirdiği *Pharmakos* (φαρμακός)¹⁰ uygulamasıdır. *Pharmakos* ritüeli, veba gibi salgın hastalık, kuraklık ve savaşta mağlubiyet gibi özel zamanlarda icra edilmiş olsa da esas itibarıyla iki gün süren Thargelia festivalinde gerçekleştirilmekteydi. Festival, genellikle Athenalılar ve İyonyalılar tarafından kutlanmakta¹¹ ve Yunan Tanrısı Apollo’yla ilişkilendirilmekteydi. Mevsimin yenilenmesinin kutlandığı tarımla alakalı bir şölen olmakla birlikte, festivalde arındırma ve kefarete amaçlı sunular da yer almaktaydı. Ağaçların ilk meyveleri ve hayvanların yanı sıra “kurban edilen” en önemli şey *pharmakos* denilen insanlardı.¹²

Pharmakoslar genellikle iki kişi¹³ olarak fakirler, köleler, çirkinler, sakatlar ya da suçlular gibi toplumun alt tabakalarından seçilmekteydi. Bireyler *pharmakos* olmak için gönüllü de olabilmekteydi. *Pharmakos*, seçildikten sonra genellikle bir yıl kadar devlet tarafından tutulur; şehir dışına gönderilmeden önce iyi yemekler yedirilir, pahalı ve kutsal kıyafetler giydirilirdi. Bu kişiler tam şehir sınırından çıkarılmadan önce taşlanır ya da incir dalı gibi şeylerle dövülürlerdi.¹⁴ Söz konusu ritüel bir arındırma görevi taşımaktaydı. İnsanlar, bu ritüelle birlikte sene boyunca başlarına gelebilecek kötü

⁹ Jan N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leiden: Brill Academic Pub, 2008), 171.

¹⁰ Tedavi, iyileştirme, ilaç ya da zehir anlamlarına gelen *pharmakon* kelimesinden gelmektedir.

¹¹ *Pharmakos* uygulaması farklı Yunan şehirlerinde de görülmekteydi. Şehirlere göre kurbanın seçiminde tercih edilen özellikler ve kurbanın şehir dışına gönderilişi farklılaşabilmekteydi.

¹² Jennifer K. Berenson Maclean, “Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative”, *The Harvard Theological Review* 100/3 (2007), 314.

¹³ Bazı yerlerde ve durumlarda iki erkek seçilirken, diğer zamanlarda bir erkek bir kadın seçilmekteydi.

¹⁴ Jan Bremmer, “Scapegoat Rituals in Ancient Greece”, *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), 303-307.

şeyleri ve kötü şans defettiklerine inanırlardı. Kurban olarak seçilen kişiler, şehirdeki vatandaşların üstündeki bir nevi kirliliği almakta ve şehir surları dışına taşımaktaydı.¹⁵

Başka bir insan kurban etme uygulaması Roma'da gerçekleştirilen *devotio* uygulamasıydı. *Devotio*, antik Roma dininde, Romalı bir generalin veya komutanın, ordusunun zaferini garantilemek için yeraltı dünyası tanrılarına (Dis Pater ve Manes) kendisini sunduğu bir kurban ritüeliydi. Bu fedakarlıkla, tanrıların politik olaylara veya savaşın gidişatına ilahi bir müdahalede bulunduğu inanılırdı. Romalılar bir şehri kuşattığında ilk olarak şehrin tanrılarına oradaki halkı terk etmeleri ve Roma'yı sahiplenmeleri için bir çağrı yapmaktaydı. Tanrılara yapılan bu çağrının ardından *devotio* ritüeli gerçekleştirilirdi. Tanrılardan Roma halkı adına düşman şehrin bozguna uğratılması ve savaşın kazanılması istenir, komutan kendini feda ederdi.¹⁶

İsa'nın bu ritüellerle bağlantısı hakkında görüş birliği bulunmamaktadır. Diğer taraftan Richard DeMaris, *pharmakos* ve *devotio* uygulamalarını "iyileştirici çıkış ritüelleri" olarak tanımlamakta ve Markos'ta geçen İsa'nın çilesi anlatısının bu ritüellerle aynı örüntüyü takip ettiğini düşünmektedir. Ona göre, *pharmakos* uygulamasında, günah ve kirlilik gibi topluluğa yönelik bir iç tehdidin varlığı, statü değişikliğine uğrayan bir kişi aracılığıyla kirliliğin ortadan kaldırılması, sonuç olarak ortaya çıkan tehdidin bertaraf edilmesi olarak üç aşama bulunmaktadır. *Devotio* ritüeli de topluluğa yönelik bir dış tehdidin varlığı, doğaüstü güce başvurulması ve bir bireyin kendini feda etmesi ve ortaya çıkan dış tehdidin hafifletilmesi şeklinde benzer bir kalıba sahiptir.¹⁷ DeMaris'e göre, İsa Kudüs'e girdiğinde, Davud'un krallığına referansla, övgüyle karşılanması ve Süleyman Mabed'inde Yahudi din adamlarının İsa'dan korkması, İsa'nın bir değişim geçirdiğini ve yüceltildiğini göstermektedir. Fakat, sonrasında aşağılanmasıyla ve çarmıha gerilmesiyle sonuçlanan bir statü düşüşü yaşadığı görülmektedir. Böylece dış tehdit olarak algılanan İsa Mesih'in kurban edilişi ise *Devotio* uygulamasıyla ilişkilendirilmektedir. Nihayetinde Mesih İsa, çarmıhta ölerken kendisine inananlara yöneltilebilecek tehditleri kendisine çevirerek ona inananları korumuştur.¹⁸

Kefaret kapsamında, kurban uygulamalarının yanı sıra, insanların kasıtlı olarak başkalarının günahını üstlendiği ve bedelini ödediği durumlar, yani başkalarının yerini alma ve onlar "yerine" acı çekme düşüncesi de bulunmaktadır. Bu durumda bir kişi, başka bir kişinin ya da grubun alması gereken cezayı ya da çekmesi gereken acıyı onların yerine üstlenmektedir.¹⁹ Hıristiyanlık açısından bakıldığında, kefarete teorileri

¹⁵ Daniel Ogden, *The Blackwell Companion to Greek Religion* (Blackwell, 2007), 188.

¹⁶ Richard E. DeMaris, *The New Testament in its Ritual World* (Oxford: Routledge, 2008), 101-102.

¹⁷ DeMaris, *The New Testament in its Ritual World*, 98.

¹⁸ Hans Moscicke, "Jesus as Goat of the Day of Atonement in Recent Synoptic Gospels Research", *Currents in Biblical Research* 1/17 (2018), 66.

¹⁹ Ananda B. Geysler-Fouché - Thomas M. Munengwa, "The Concept of Vicarious Suffering in the Old Testament", *HTS Theological Studies* 75/4 (2019), 5.

arasında bu duruma *ikame kefareti* denilmektedir. İkame kefareatine göre, İsa'nın ölmesi insanları temsilen gerçekleşmiştir. Yani İsa, insanların günahını ve günahın getirdiği cezayı onlar yerine üstlenmiş ve böylece ilahi adaleti sağlayarak insanları Tanrı'yla barıştırmıştır.²⁰

Başkasının yerine acı çekme yani ikame kefaretiyle bağlantılı başka bir konsept de günahın aktarılabilirliğidir. İkame kefareti, biri ya da birilerinin, başkalarının günahı sebebiyle acı çekmesini ifade ederken; günahın aktarılması, biri tarafından işlenen günahın sorumluluğunun ve sonuçlarının başka birine aktarılması anlamına gelmektedir. Eski Ahit'te sık sık karşımıza çıkan bu düşünce antik dünyada oldukça yaygın olarak bulunmaktaydı. Örneğin, Antik Yunan'da şehir ya da aile tek bir yaşam formu olarak tahayyül edilmiştir. Bu yüzden bireylerin hayatları tek bir ortak tecrübenin unsurları olarak toplumla ve geçmişteki ve gelecekteki bütün aile bireyleriyle bağlantılı olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan bu ilişki kozmik bir bağlantı olarak düşünülebilir. Bu sebeple, bireylerin atalarının işledikleri suçlar dolayısıyla cezalandırılmaları meşru görülmüştür.²¹

2. Yahudilikte Kefaret Kurbanı

İsa'nın bir kurban olarak "günah keçisi" kimliğini anlamak için ilk olarak Yahudilikteki kefarete kurban anlayışından ve özellikle Yom Kippur'da gerçekleştirilen kurban ibadetinden bahsetmek gerekmektedir. Yahudi geleneğinde, sunuların amaçlarına göre, birden fazla kurban çeşidi bulunmaktadır. Kanlı olsun veya olmasın, bütün kurban sunuları *korban* şeklinde isimlendirilmektedir. Barış sunusu, doğum sonrası kurban, kutlamalar için sunulan küçük çaplı kurbanların yanında, ibadet anlamında daha temel olan diğer kurban türleri de bulunmaktadır.²² Bunlarla beraber yemek sunusu, adak sunusu, şarap sunusu gibi farklı kurban çeşitleri de bulunmaktadır. Konumuz için önemli olan kurban çeşitleri ise günahlara kefarete olması amacıyla kurban edilen sunulardır.

Olah ismi verilen yakı sunusu, tapınakta gerçekleştirilen en yaygın kurban çeşitlerinden birisiydi. Yakı sunuları sadece kefarete amaçlı kurban edilmemişse de Kutsal Kitap'ta bir günahın affedilmesi amacıyla kurbanın yakıldığından bahsedilmektedir. Kefarete haricinde, yakı sunuları farklı amaçlarla da Yahve'ye sunulmaktaydı. Yahve'nin rızasını almak, O'nun öfkesini dindirmek, O'na duyulan imanı ve teslimiyeti göstermek gibi amaçlarla yakı sunusu yapılmaktaydı.²³ Tufandan

²⁰ Derek Flood, "Substitutionary Atonement and the Church Fathers: A Reply to the Authors of Pierced for Our Transgressions", *EQ* 82/2 (2010), 143.

²¹ Renaud Gagné, *Ancestral Fault in Ancient Greece* (New York: Cambridge University Press, 2013), 25-26.

²² Merve Yetim, "Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci", *Milel ve Nihal* 17/1 (30 Haziran 2020), 71.

²³ Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, ed. R.K. Harrison - Robert L. Hubbard (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979), 67-69.

sonra Nuh'un sunduğu kurban, Davud'un vebayı durdurmak için yaktığı sunu, Eyüp'ün oğullarının günahlarının affi için yaktığı kurban yakı sunularına örnek verilebilir.²⁴ Yakı sunuları boğa gibi büyükbaş hayvanlarla yapılabildiği gibi koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvanlar ve kuş veya kumru ile de yapılabilmekteydi. Seçilen hayvanlar erkek ve kusursuz durumda olmak zorundaydı.²⁵

Tam anlamıyla kefarete kurbanı olarak nitelendirilen kurbanlar, suç ('asham) ve günah (hatta't) kurbanlarıdır. Suç kurbanlarının sunumu, özellikle kutsal eşyalara saygısızlık veya diğer insanların hakkına girme gibi özel durumlarda gerçekleştirilmekteydi.²⁶ Suç sunuları, bir hayvanın kurban edilmesinin yanında, zarar verilen ya da hakka girilen malın hem parasal olarak karşılığı hem de bu paranın beşte biri kadar ek bir ücret şeklinde ödenmekteydi.²⁷ Günah sunusu ise bir kâhinin, önderin ya da halkın bir emri ihlal etmesi ya da özellikle bilmeden bir günah işlemesi durumunda sunulurdu. Kurban edilen hayvanların türü, suça ve suçu kimin işlediğine göre değişmekteydi. Hem suç hem günah kurbanında sunuyu yapan kişi, sunuyu kendiyile ilişkilendirmek için, elini kurbanın başına yerleştirmekteydi. Uygulamada farklılıklar bulunsa da iki sunuda da kanın akıtılması ve hayvanın bazı parçalarının sunakta yakılması söz konusuydu.

"Günah keçisi" uygulamasının ve günah sunusunun Kutsal Kitap'ta en net olarak anlatıldığı bölüm, Kefarete Günü'nü (Yom Kippur) anlatan Levililer 16. bölümdür. Bölümde Harun'un kendisinin, ailesinin ve halkının günahlardan kurtulması için gerçekleştirmesi gereken günah sunusundan ve bunun Tanrı'ya nasıl sunulması gerektiğinden bahsedilmektedir. Buna göre, Harun ilk olarak kendisinin ve ailesinin günahlarının bağışlanması için bir boğa kesecektir. Halkın bağışlanması içinse bir teke/keçi kesilecektir. İki kurban sonrasında da kurbanın kanı Bağışlanma Kapağı'nın²⁸ üzerine ve farklı yerlere sürülmektedir. Bunun amacı En Kutsal Yer'in halkın günahlarından temizlenmesidir.²⁹ Aynı arındırmanın Buluşma Çadırı'nda da gerçekleşmesi gerekmektedir. Hayvanların kanları sunağın da üzerine sürülerek günahlardan arındırılmaktadır.

Bölümde günah sunusu olarak iki keçiden bahsedilmektedir. Birbirine her anlamda denk olan iki keçi arasında kura çekilmektedir. Keçilerden biri günah sunusu olarak halkın günahları için kesilirken, diğeri yine günahların kefareti için Azazel'e³⁰

²⁴ Yar.8:20-21; 2Sam.24:21-25; Eyü.1:5.

²⁵ Lev.1:3-5; 1:10; 1:14.

²⁶ Lev.5:14-16.

²⁷ Lev.5:16.

²⁸ Ahit Sandığı'nın kapağı.

²⁹ Lev.16:16.

³⁰ Azazel'in keçiyeye ya da keçinin gönderildiği yere işaret ettiğini belirten görüşler mevcuttur. Azazel'in bir şeytanın ya da isyanlar melekların liderinin adı olduğunu belirten bir görüş de bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. T. H. Gaster, "Azazel", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick (Tennessee: Abingdon Press, 1962).

gönderilmektedir. Azazel'e gönderilecek olan keçi, İsrail halkının günahlarının taşıyıcısı konumundadır. Harun, iki elini keçinin başına koyarak İsrail halkının işlemiş olduğu günahları, suçları ve yaptıkları isyanları zikrederek keçiye aktarır. Daha sonra görevlendirilen bir kişi, günahları üstlenen ve Azazel'e ithaf edilen bu keçiye çöle götürerek salar. Böylece keçi, İsraililerin günahlarını cemaatten uzakta "ıssız bir ülkeye" taşımış olur.³¹

Çoğu kurban ibadetinin temelinde arınma, Tanrı'nın rızasını elde etme, kötülüklerden kaçınma gibi belirli bir amaç için canın alınması ve kanın akıtılması yer almaktadır. Kefaret sunuları da kan ve günahların bağışlanması arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Levililer 17:11'deki "Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Ben onu size sunakta kendinizi günahtan bağışlatmanız için verdim. Kan yaşam karşılığı günah bağışlatır." pasajı, kanın günahların kefaretinin ödenmesinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bütün varlıkların vücutlarındaki kan, yaşam kaynağıdır. Hayvanlar Rab için kurban edilmekte ve kanları da yine Rabb'in sunağına dökülmektedir.³² Başka bir deyişle, yaşam kandır, kan yaşamdır ve yaşam Rabb'e aittir. Kan yaşamı temsil ettiğinden dolayı başka bir yaşam için kefarete olabilmektedir.³³

3. Yahudilikte Günahın Aktarılabirliği

Yahudiliğe göre Tanrı, İsrailoğulları ile bir ahit yapmış ve onlara gönderilen kurallara uymaları karşılığında üstün bir halk olacaklarının sözünü vermiştir.³⁴ Tanrı bu ahit aracılığıyla İsrailoğulları ile özel bir bağ kurmuştur. Bu bağlamda Tanrı, İsrailoğulları ve ahit arasındaki ilişki günah anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Zira Tanrı'nın göndermiş olduğu kurallara uymak, ahdin ve böylece Tanrıyla olan ilişkinin temel gereksinimi haline gelmiştir. Bu yüzden Yahudilikte günah, kişinin, Tanrı'nın tahsis ettiği düzeni ve bağı yıkması anlamına gelmektedir. Kişi günah işleyerek ve Tanrı'nın buyruklarını görmezden gelerek aynı zamanda ahde karşı gelmekte ve Tanrı'dan uzaklaşmaktadır.³⁵ Bu anlamda Tanrı'nın günahları cezalandırması farklı nedenlerle ve amaçlarla olsa da nihayetinde bireylerin cezalandırılması, kefaretin sağlanması ve Tanrı'yla olan bağın yeniden kurulmasına yönelik bir amaç taşımaktadır.

Eski Ahit'teki anlatılar hem bireylerin hem de toplumun bir bütün olarak cezalandırıldığını göstermektedir. Özellikle toplu cezalandırmada masum ve günahkâr bireyler arasında bir ayırım yapılmadığı görülmektedir. İşlenen günahın hiçbir sorumluluğunu taşımayan bireyler, sonuçta acılara maruz kalmışlar ve

³¹ Lev.16:20-22.

³² Lev.17:4-5.

³³ Dalibor Kraljik, "The Notion of Blood in the Old Testament: Blood That Purifies and Blood That Defiles", *Kairos* 16/1 (20 Haziran 2022), 11-12.

³⁴ Çık.19:5.

³⁵ Ömer Faruk Harman, "Günah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/280.

cezalandırılmışlardır. Ayrıca, günahın miras alınması ve nesiller boyunca aktarılması metinlerde bulunan bir diğer unsurdur. Buna göre, bir atanın işlediği günahın laneti ve etkileri o aileyi kuşaklarca takip edebilmektedir. Bu tür günahlar genellikle putperestlik, itaatsizlik ve Tanrı ile yapılan anlaşmanın ihlaliyle bağlantılıdır.

Tanrı, On Emir'de kısınc bir tanrı olduğunu söyleyerek İsrailoğullarının putlara tapmalarını yasaklamakta ve "Benden nefret edenin babasının işlediği günahın hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım."³⁶ diyerek putperestlik günahının gelecek kuşakları da etkileyeceğini belirtmektedir. Yaroboam'ın ailesine verilen ceza da putperestlik suçundan dolayı olmuştur. Yaroboam, Süleyman'ın saltanat döneminden sonra krallığın ayrıldığı dönemde kuzeyde kurulan İsrail Krallığı'nın ilk kralı olmuştur. Saltanatı sırasında Kuzey krallığını, Güney krallığı olan Yehuda'ya üstün kılmak için şehrin farklı bölgelerine tapınma yerleri kurmuş ve putlar yerleştirmiştir. Bunun yanında, tapınaklara Levi soyundan olmayan rahipleri atamıştır.³⁷ Yaroboam, yaptıklarıyla Tanrı'nın emirlerini ve ahdini doğrudan ihlal etmiştir. Bunun sonucu olarak Tanrı, "Bundan dolayı Yaroboam'ın ailesini sıkıntılara sokup İsrail'de onun soyundan gelen genç yaşlı bütün erkekleri öldüreğim. Yaroboam'ın ailesini gübre yakarcasına kökünden kurutacağım. Yaroboam'ın ailesinden kentte ölenleri köpekler, kırdı ölenleri yırtıcı kuşlar yiyecek."³⁸ diyerek Yaroboam'ın ailesini ve soyunu cezalandırmıştır. Ham'ın hatası yüzünden oğlu Kenan'ın ve soyunun lanetlenmesi,³⁹ Tapınağın kutsallığını bozan ve rahiplik görevini kötüye kullanan oğulları Hofni ve Phinehas'ın kötülükleri nedeniyle Eli'nin evinin lanetlenmesi⁴⁰ ve Davud'un Bat-Şeva ile evlenmesi yüzünden kılıcın soyundan sonsuza dek eksik olmayacağı laneti⁴¹ bunlara örnektir.

Eski Ahit'te anlatıldığı üzere, günahın ve lanetin nesilden nesile geçmesi açık bir şekilde görülmektedir. Diğer taraftan bunun tam aksini belirten ve kişinin kendi günahının sorumluluğunu taşıdığını belirten pasajlar da bulunmaktadır. "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek."⁴² pasajı ve buna benzer diğer pasajlar -özellikle Yeremya ve Hezekiel kitaplarında- günahın miras alınması düşüncesine karşı çıkarak ahlaki ve dini yükümlülüklerin bireysel sorumluluğuna ve sonuçlarına vurgu yapmıştır. Buna göre,

³⁶ Çık.20:3; Yas.5:9.

³⁷ 1Kr.12:31.

³⁸ 1Kr.14:10-11.

³⁹ Yar.3:35; Bir gün Nuh şarap içer, sarhoş olur ve çadırında çıplak olarak uymuştur. Nuh'un oğullarından Ham, babasının çıplaklığını görmüş ve bunu iki erkek kardeşi Şem ve Yafet'e anlatmıştır. Sam ve Yafes, Ham'ın yaptığı gibi yalnızca babalarının durumunu gözlemlemek yerine, Nuh'un çıplaklığını görmemek için geriye doğru yürüyerek Nuh'u bir elbiseyle örtmüşlerdir. Nuh uyanıp Ham'ın ne yaptığını öğrendiğinde ise, doğrudan Ham'a değil, Ham'ın oğlu Kenan'a ve soyuna lanet okumuştur.

⁴⁰ 1Sam.2:31-33; Lanete göre Eli'nin soyundan gelen hiçbir erkek yaşlandığı yaşı görmeyecekti.

⁴¹ 2Sam.12:10.

⁴² Yas.24:6; diğerleri için bkz. 2Kr.14:6; Yer. 31:29-30; Hez.18:20.

herkes kendi suçundan sorumlu olduğu için ne anne-baba çocukları için ne de çocuklar ebeveynlerinin suçu için öldürülmelidir.

Günahların cezalandırılması, bütün toplumu etkileyecek şekilde de gerçekleşmiştir. Davud'un yaptığı nüfus sayımı ve sonuçları buna örnek gösterilebilir. Kral Davud İsrail ve Yahuda'da bir nüfus sayımı yapmaya karar vermiştir. Bu karar, yalnızca bürokratik veya idari bir hata değil, aynı zamanda Tanrı'ya karşı bir itaatsizlik ve ilahi takdire güvensizlik olarak görüldüğü için büyük bir günah olarak kabul edilmiştir. Zira Kral Davud, nüfus sayımı emrini vererek Tanrı'nın korumasına ve rehberliğine güvenmek yerine, askerî güce ve sayısal üstünlüğe dayanmış sayılmıştı. Nüfus sayımının bedeli (veya cezası) ise sadece Kral Davud için olmamış; Tanrı, İsrail'in üzerine yetmiş bin kişinin ölümüne yol açan bir veba göndermiştir.⁴³

Kefaret kurbanı öğretisinin yanında, kefareti sağlamak ve Tanrı'nın öfkesini azaltmak için günahın bir kişi ya da kişilere aktarılması düşüncesini Eski Ahit literatüründe görmek mümkündür. Apokrif kabul edilen 2. Makkabiler kitabının 7. bölümü, Makkabi isyanları döneminde inançlarını terk etmeyi ve Yahudi kanunları tarafından yasak olan domuz etini yemeyi reddettikleri için Kral IV. Antiokhos Epifanis tarafından işkenceye tabi tutulup idam edilen Yahudi bir annenin ve yedi oğlunun şehit edilmesini anlatmaktadır. Anne ve oğulları sırayla uzuvları kesilmek suretiyle korkunç işkencelere maruz kalmışlardır. Sıra sonuncu oğula geldiğinde oğul, ulusunun Tanrı tarafından affedilmesini dileyerek bedenini ve yaşamını atalarının yasaları için verdiğini ve kardeşlerinin ve kendisinin can vermesiyle birlikte Tanrı'nın öfkesinin son bulacağını umduğunu dile getirmiştir.⁴⁴ Pasajda kardeşlerin ölümü ve affedilme arasındaki bağ, kefaret kurbanında olduğu gibi günah, kan/yaşam ve bağışlanma arasındaki bağla ilişkili gözükmektedir.

4. Yahudilikte Başkasının Yerine Acı Çekme

Eski Ahit'te başkasının yerine acı çekmenin en belirgin ve ön plana çıkan örneği Yeşaya kitabında bahsedilen "Acı Çeken Kul"dur. "Kul Ezgileri" şeklinde adlandırılan dört ezgi bu kul hakkındadır. Bunlar Yeşaya 42:1-4; 49:1-6; 50:4-11; ve 52:13-53:12'de bulunmaktadır. Özellikle sonuncu pasajlar (52:13-53:12), Kul'un insanlar ve onların günahları için acı çektiğini anlatan bölümlerdir. Kul'un niye "acı çektiğini" anlamak için Yeşaya kitabının ana temasına ve mesajına bakmak gereklidir. Kitap, Peygamber Amos'un oğlu Yeşaya'nın "Yahuda ve Yeruşalim'le ilgili görüşü"yle ve Rabb'in İsrailileri uyarmasıyla başlamaktadır. Aktarıldığı üzere, İsraililer Tanrı'yı terk etmişler, Kutsal olana sırt çevirmişler,⁴⁵ yalan söylemişler, zorbalık edip, şiddete

⁴³ 2Sam.24.

⁴⁴ 2Mak.7:37-38.

⁴⁵ Yeş.1:4.

başvurmuşlar ve adaletten uzaklaşmışlardır.⁴⁶ Kitabın başında Peygamber Yeşaya, halkın sadakatsizliği nedeniyle yaklaşmakta olan “O gün”e yani kıyamete karşı uyarıda bulunmaktayken, diğer yandan da ileride günahların affedileceğinden ve kurulacak olan bir krallıktan bahsetmektedir.⁴⁷

İlk olarak Rabb'in kulu, Tanrı tarafından seçilmiş ve O'nun hoşnut olduğu, yeryüzünde adaleti sağlayacak ve İsraililere yol göstererek onları sürgünden Siyon'a götürecek biri olarak yansıtılmaktadır. Dördüncü ezgiye gelindiğinde ise Kul'un biçiminin ve görüntüsünün bozulduğu ve artık insana benzemediği aktarılmaktadır.⁴⁸ 53. bölümde ise bunun nedeni açıklanmakta ve Kul'un insanlar tarafından hor görüldüğünden ve yalnız bırakıldığından bahsedilmektedir. İsraililerin günahlarının kefareti ve “esenliği” için günahlar ve ceza Kul'a yüklenmiştir. Bu yüzden hastalıkları taşımasının yanında fiziken de acı ve eziyet çekmiştir.⁴⁹ Bütün bunlar olurken Kul, asla şikâyet etmemiş ve “kesime götürülen kuzu” gibi ağzını açmamıştır.⁵⁰ Bu durum, onun “günah keçisi” oluşunu sessizce kabullendiğini ve ilahi amaca teslim olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle Kul, başkalarının günahlarının kefareti olarak kendini feda etmeye gönüllü olmuştur.

“Oysa, bizim başkaldırılarımız yüzünden onun bedeni deşildi.” ifadesinde İbranice “pāša” kelimesi kullanılmaktadır. Kelime isyan, kasıtlı sapma ve bir anlaşmanın ihlali anlatmak için kullanılmaktadır. Bu da Kul'un katlandığı acıların yalnızca tesadüfi veya kasıtsız günahlardan kaynaklanmadığını, aynı zamanda Tanrı'nın ahbine karşı kasıtlı bir ihlalden ve günahtan doğduğunu göstermektedir. Suç kelimesi için de hem suç hem de ceza anlamlarına gelen “*âôn*” kelimesi geçmektedir. Böylece Kul'un acı çekmesi İsrailoğullarının suçu ve cezası ile tam anlamıyla ilişkilendirilmiştir.⁵¹

Acı Çeken Kul'un kimliği tartışmalıdır. Yeşaya kitabı içinde farklı bölümlerde İsrail'in “kulum” şeklinde çağrılmış olmasından⁵² dolayı Acı Çeken Kul'un İsrail yani Yahudi halkını temsil ettiği düşüncesi özellikle Yahudi düşünürler tarafından yaygın olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan, Kul'un İsrail'i temsil etmediğini ve Tanrı tarafından seçilmiş ve insanların günahının kefareti için kendini feda etmiş bir kişi olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Bunun yanında Yeşaya kitabı üzerine fikir belirten rabbilerden Acı Çeken Kul'un Davud soyundan gelen bir mesih, Peygamber Yeremya ya da İsrail Kralı Yoşiyahu olduğunu belirtenler olmuştur.⁵³ Kul'un

⁴⁶ Yeş.59:3-8.

⁴⁷ Yeş.4:2-3.

⁴⁸ Yeş.52:14.

⁴⁹ Yeş.53:1-6.

⁵⁰ Yeş.53:7.

⁵¹ Laura Helmke, “Isaiah and the Suffering Servant: A Look at Isaiah 52:13-53:12”, *Presidential Scholars Theses (1990 – 2006)*, (01 Ocak 2004), 9.

⁵² Yeş.41:8, 44:1, 2, 21. “Ama sen, ey kulum İsrail, seçtiğim Yakup soyu, dostum İbrahim'in torunları!”.

⁵³ Allen S. Maller, “Isaiah's Suffering Servant: A New View”, *Jewish Bible Quarterly* 37/4 (2009), 244.

ilişkilendirildiği kişilerle alakalı farklı rivayetler vardır. Davud'un soyundan gelen krallar, Yeşaya, Hezekiel gibi peygamberler ve Musa ile Eyüp gibi tarihi kişilikler bunlardan bazılarıdır. Acı Çeken Kul'un Mesih olduğu düşüncesi ise Yahudilikte, Hıristiyanlıktaki kadar yankı uyandırmamış ve çok zayıf bir görüş olarak kalmıştır.⁵⁴

5. Yeni Ahit'te İsa'nın Kefareti

Daha önce ele alındığı üzere, kefareterimi Yeni Ahit'te geçmemektedir. Bunun yerine kullanılan "aklama" ve "barıştırma" gibi kelimeler İsa'nın görevi hakkında birkaç fikir vermektedir. İsa'nın insanlar için öldüğü fikri Hıristiyan teolojisinin ve Yeni Ahit'in temelini oluşturmaktadır. Özellikle kefareter düşüncesi Pavlus'un mektuplarında İncillerde olduğundan daha baskın bir şekilde görülmektedir. Pavlus, İncillerdeki öğretileri ilerleterek İsa'nın ölümü üzerinden bir okuma yapmakta ve teolojisini İsa'nın insanlık ve Tanrı arasındaki rolüne dayandırarak oluşturmaktadır. Bu konular çerçevesinde, çalışmamızın bu bölümünde önce Sinoptik İnciller daha sonra Pavlus'un Mektupları ele alınacaktır. Yuhanna İncili'nin kefareter görüşüne yönelik anlatılar içerip içermediği konusunda farklı düşünceler mevcut olduğundan dolayı çalışma kapsamı dışında bırakılmıştır.

5.1. Sinoptik İnciller

İsa'nın kefaretteki rolünü anlamak için "çile" anlatılarına odaklanmak gerekmektedir. İlk olarak, olaylar gerçekleşmeden önce İsa, acı çekeceği ve çarmıhta öleceği kehanetinde bulunmaktadır. Sinoptik İncillerde görülen bu kehanetler bir tahmin olmaktan öte, İsa'nın ölümünün kaçınılmaz oluşuna işaret etmekte ve nedenine ilişkin bir fikir vermektedir. Ayrıca, kendisinin kurban olarak rolünün farkında olduğunu ve bunu kabul ettiğini göstermektedir.

İlk kehanette İsa, "İnsanoğlu'nun çok acı çekmesi, ihtiyarlar, başkâhinler ve din bilginlerince reddedilmesi, öldürülmesi ve üç gün sonra dirilmesi gerektiğini"⁵⁵ anlatmaktadır. Bu ve benzeri pasajlar İsa'nın ölümünün gerekliliğine işaret etmekte ve reddedilip aşağılanacağına yönelik kehanetler içermektedir. Gördüğü bu muamelenin nedeni ise kendisinin "fidye" olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Fidyeler düşüncesi antik dönemde oldukça yaygın olmakla birlikte, daha çok bir kölenin özgür olması için ödediği para ya da yakalanmış savaş esirlerinin serbest kalması için ödenen fidye

⁵⁴ Isaac Avishur, "Isaiah (Chapters 34-55)", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 10/71-72.

⁵⁵ Mat.16:21; Mar.8:31; Luk.21; Carl Ludwig Willibald Grimm - Joseph Henry Thayer (ed.) (New Jersey: Gorgias Press, 2010), "λύτρον", 384.

⁵⁶ Mat.20:28; Mar. 10:45; "Çünkü İnsanoğlu bile hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları uğruna fidye olarak vermeye geldi."

bağlamında kullanılmaktaydı.⁵⁷ Etimolojik olarak da fidye için kullanılan Grekçe *lytron* (λύτρον) kelimesi, borçtan kurtarmak ya da bir köleyi ya da insanı kurtarmak için ödenen para/fidye anlamlarına gelmektedir. Yahudi şeriatında ise kişinin dıştan ya da içten kaynaklanan bütün kötülüklerden kurtulması anlamını taşımaktadır. Aynı kelimeden türeyen *lutrōsis* (λύτρωσις) kelimesi de Yeni Ahit'te üç farklı yerde "günahın cezasından kefaret etme" anlamında kullanılmıştır.⁵⁸ Eski Ahit bağlamında terim, cezai sorumluluğu olan bir kişinin infazına ve ilk doğan çocukların Tanrı'ya adanmasına işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Matta ve Markos'ta bahsedilen fidyenin, insanların günahlarının sonucunu ortadan kaldırmak için canını veren İsa'ya işaret ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁹

İsa'nın Fısıh Bayramı'nda yaptığı konuşma Fısıh kurbanıyla yakından ilgilidir. İsa, Fısıh yemeğinde eline bir ekmek almış ve bu ekmeğin bedeni olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra eline bir kâse alıp bunun kanı olduğunu ve bu kanın "birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanı" olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Bahsedilen antlaşma kanı, Çıkış kitabı 24:8'de anlatıldığı üzere, ahdin onaylanması için halkın üzerine serpilen antlaşma kanıdır. Böylece İsa'nın kanıyla yeni bir antlaşma doğmuştur. Buradaki anlatı Yahudi sembollerine yeni bir anlam katarak İsa'nın kanını Fısıh kurbanı ile bağdaştırmaktadır.⁶¹ Fısıh kurbanının yanında İsa'nın kendini feda etmesi düşüncesi Yeşaya kitabında Acı Çeken Kul'u akla getirmektedir. İsa'nın insanları iyileştirmesi anlatılırken Matta 8:17'de Kul'a gönderme yapılmakta ve "Bu, Peygamber Yeşaya aracılığıyla bildirilen şu söz yerine gelsin diye oldu: 'Zayıflıklarımızı O kaldırdı, hastalıklarımızı O üstlendi.'" denilmektedir. Luka İncili'nde de İsa, "Yazılmış olan şu sözün yaşamımda yerine gelmesi gerekiyor: 'O, suçlularla bir sayıldı.' Gerçekten de benimle ilgili yazılmış olanlar yerine gelmektedir." derken, "yazılmış olan"la Acı Çeken Kul'un durumunu kastetmiştir.⁶² Açık yapılan bu göndermelerin ötesinde, iki figürün yaşadıklarının benzerlikleri göze çarpmaktadır. Acı Çeken Kul'un günahları üstlenip acı çekmesi ve günahlar için fidye olması gibi, İsa da insanların günahlarının aklanması için acı çekmiş ve hem günah sunusu hem de "fidye" olmuştur.

Çile anlatılarının ön plana çıkan noktası, kanı dökülen İsa'nın masum olmasıdır. İsa'ya ihanet eden Yahuda, yaptığından pişman olduktan sonra "masum kanına ihanet

⁵⁷ George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 188.

⁵⁸ Luk.1:68, 38; İbr.9:12.

⁵⁹ Candida R. Moss, "Suffering and Sacrifice", *The Oxford Handbook of the Synoptic Gospels*, ed. Stephan P. Ahearne-Kroll (New York: Oxford University Press, 2023), 249.

⁶⁰ Mat.26:17:30; Mar.22-24; Luk.22:7-23; Yu.13:21-30.

⁶¹ William Lane Craig, *Atonement and the Death of Christ* (Baylor University Press, 2020), 24-25.

⁶² Luk.22:37; Yeş.53:12. "Bundan dolayı ona ünlüler arasında bir pay vereceğim, ganimeti güçlülerle paylaşacak. Çünkü canını feda etti, başkaldıranlarla bir sayıldı. Pek çoklarının günahını o üzerine aldı, başkaldıranlar için de yalvardı."

ettiğini⁶³ söylemiştir. Benzer şekilde Pilatus, İsa'nın yargısı sırasında ellerini yıkayarak onun çarمیha gerilmesini isteyen kalabalığa İsa'nın kanının dökülmesinden sorumlu olmadığını dile getirmiştir.⁶⁴ İsa'nın masum oluşu ise günah keçisinin özelliğini yansıtmaktadır. Kefaret gününde seçilen iki keçinin kusursuz olması gerektiği gibi, günahları yüklenen İsa da lekesiz bir kuzuya benzetilmekte ve masumluğu vurgulanmaktadır.

5.2. Pavlus'un Mektupları

İsa'nın fidiye olarak kefareti gerçekleştirmesi düşüncesi Pavlus'ta da kendine yer bulmuştur. Pavlus için İsa'nın çarمیha gerilerek öldürülmesi, kan dökmesi ve bunu insanlar için yapmış olması kurduğu teolojinin temelini oluşturmaktadır. Tüm bunların temelinde ise Eski Ahit'te bulunan ritüeller ve kurban fikri bulunmaktadır. Mektuplarında bu fikirlere ait motifleri kullanmaktadır.⁶⁵

Pavlus'un mektuplarında İsa'nın insanlar ve günahlarının bağışlanması için öldüğü düşüncesi sık sık vurgulanmaktadır. Bu vurgu kurban motifiyle yansıtılmaktadır. 1. Korintlilere Mektup 5:7'de İsa'nın Fısıh kuzusu olarak kurban edildiğinden bahsedilmektedir. Kuzu oluşu kusursuz ve lekesiz oluşuyla nitelendirilmiştir. Fısıh Bayramı'yla ilişkilendirilse de İsa'nın kendisini Tanrı'ya sunması "güzel kokulu bir sunu ve kurban olarak" gerçekleşmiştir.⁶⁶ Bu anlatım da günah sunusunu akla getirmektedir. Nitekim onun kurban olması insanların günahına karşılık gerçekleşmiştir. Pavlus, İsa'nın ölümünün nedenini "bizim günahımız", "birçoğunun" ve "herkesin" günahı sebebiyle olduğunu belirtmektedir. İsa, çarمیhta can vererek insanlığın günahlarının sonuçlarını ortadan kaldırmış ve Tanrı'yla insan arasında günah sebebiyle oluşan mesafeyi telafi etmiştir. Bu durumu ifade etmek için de kefarete işaret eden "barıştıрма" kelimesi kullanılmıştır.

Pavlus, kanın dökülmesi ve bağışlanma arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Yahudiliğe ait ve Yeşaya'dan imgelerin çokça bulunduğu İbraniler'e Mektup'ta Pavlus, İsa'yı başkâhinlikle yakından ilişkilendirmekte ve göksel tapınağa bir hayvanın değil, kendi kanıyla girdiğinden bahsetmektedir. Eski Ahit'te kefaretin sağlanması için tekrarlanan hayvan kurbanlarından farklı olarak, Mesih'in kendini feda etmesi, sonsuz kurtuluşu sağlayan ilk ve son eylem olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda İsa'nın sunağa serpilmiş kanı, Habil'in kanından ve öncekilerden daha iyi olarak

⁶³ Mat.27:4. Pasaj Türkçeye "Ben suçsuz birini ele vermekle günah işledim" şeklinde çevrilmiştir. Grekçede ise "birini" kelimesi geçmemekte "αἷμα (haima)" yani kan kelimesi kullanılmaktadır.

⁶⁴ Mat.27:24; Catherine Sider-Hamilton, *The Death of Jesus in Matthew: Innocent Blood and the End of Exile* (New York: Cambridge University Press, 2017), 34-36.

⁶⁵ Ladd, *A Theology of the New Testament*, 466.

⁶⁶ Ef.5:2.

düşünülmüştür. Zira kendisi Tanrı'nın lütfuyla insanların günahlarını temizlemiştir.⁶⁷ Diğer taraftan Eski Ahit teolojisinde olduğu gibi, Pavlus'a göre de kanın arındırma özelliği bulunmaktadır ve kan dökülmeden bağışlanma gerçekleşmemektedir. Dünyada bulunan günahın temizlenmesi ve bağışlanması da ancak lekesiz olan ve kendini Tanrı'ya sunan Mesih İsa aracılığıyla gerçekleşmiştir.⁶⁸ İnsanlar onun kanı aracılığıyla aklanmış, günahları bağışlanmış, Tanrı'yla yakınlaşmış ve onun çarmıhta akıtılan kanı sayesinde esenliğe ulaşmışlardır.⁶⁹

6. Erken Dönem Hıristiyan Teologların Kefaret Görüşleri

İlk Hıristiyanlar, İsa'nın dünyaya geldiği dönemde Galile, Yehuda ve çevresinde yaşayan Yahudilerden oluşmaktaydı. İsa, Yahudilere tebliğ için geldiğini belirtmiş ve mesajını da onlara ilemiştir. Hıristiyanlığın öğretileri zaman içinde gelişerek, özellikle Pavlus'la birlikte, çok geniş coğrafyalara yayılmıştır. Farklı kültürlerden insanların Hıristiyanlığa girmesiyle farklı teolojiler gelişmiş olsa da Hıristiyanlık, dayanak noktası olarak kendisini tam anlamıyla Yahudilikten ayırmamıştır. Her ne kadar farklı inançlar ve ibadetler ortaya koymuşsalar ve kendilerini Yahudilikten bazen onları inkâr ederek ayırmaya çalışsalar da hem Yeni Ahit'in yazarları hem de erken dönemde yaşamış olan Hıristiyanlar sık sık Eski Ahit'e referanslarda bulunmuşlar, yeni anlamlar katmışlar ve özellikle İsa'nın ilahi doğası ve dünyadaki misyonunun kehanetlerini Eski Ahit'te aramışlardır. Bunlardan biri de İsa ve kefarete düşüncesiyle alakalıdır. Kefaret teorileri, daha çok Orta Çağ'dan sonra sistemli bir şekilde ortaya çıkmaya başlasa da doktrin olarak kefarete düşüncesi Pavlus'tan beri bulunmaktadır.⁷⁰ Yeni Ahit yazarları ve Hıristiyan teologlar, kefarete teolojisini oluştururken Eski Ahit tasvirlerinden ve kehanetlerinden yoğun bir şekilde yararlanmışlardır. "Tanrı'nın Kuzusu"⁷¹ gibi terimlerin kullanımı ve Mesih'le ilgili kehanetlerin gerçekleşmesi ile ilgili Yeşaya kitabındaki Acı Çeken Kul'a yapılan atıflar bu duruma örnektir. Bu başlık altında ise erken dönem Hıristiyan teologların Levililer 16. bölümdeki Kefarete Günü'nde sunulan kurbanlara atıfla İsa'nın günah keçiliğini nasıl yorumladıkları değerlendirilecektir.

İsa'nın kurban keçisi ya da günah keçisiyle ilişkilendirildiği en erken kayıtlardan biri *Barnaba'nın Mektubudur*. Pavlus'un yoldaşlarından biri olan Barnaba'ya hatalı olarak atfedilen Barnaba'nın Mektubu, 70 ila 135 yılları arasında yazılmıştır. Mektupta Yahudilerin, Tanrı'nın mesajını doğru anlamadığından ve mesajı literal bir şekilde okuduklarından dolayı ibadetlerin gerçek manasını tam olarak kavrayamadıklarından

⁶⁷ Thomas R. Schreiner, *Commentary on Hebrews*, ed. T. Desmond Alexander vd. (Nashville: Holman Reference, 2015), 455.

⁶⁸ İbr.11-24.

⁶⁹ Rom.5:9; Rom.3:25; Ef.2:13; Kol.1:20; Ladd, *A Theology of the New Testament*, 467.

⁷⁰ Frances Young, "Atonement", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (Abingdon: Routledge, 1999), 143.

⁷¹ Yu.1:29,36; 1Pe.1:18-19; Va.5:6,12; 7:17; 12:11; 13:8; 21:22-23.

bahsedilmektedir. Mektubun ileriki bölümlerinde, İsa'nın ölümü bahsinden önce, bu düşünce üzerinden bir metin gelişimi söz konusudur. İlk bölümlerde (2-3) Yahudilerin oruç ve kurban ibadetleri eleştirilmekte, sonrasında (5-6) İsa'nın çilesinden bahsedilmekte ve nihayetinde de 7 ve 8. bölümlerde İsa'nın Kefaret Günü'ndeki keçilerle bağlantısı yorumlanmaktadır.

Yazar, açık bir şekilde İsa'nın Tanrı olmasına ve son geldiğinde yargı dağıtacak olmasına rağmen, insanların uğruna çarımıhta öldüğünü dile getirmektedir.⁷² Kefaret Günü'yle ilgili bölümde ilgi çeken nokta, Kefaret Günü'nde kesilen kurbanlardan bahsederken hem günahların yüklendiği çöle salınan keçi hem de kurban edilen keçi ile İsa'nın ölümü arasında benzerliğin kurulmasıdır. Mektupta İsa'nın ölümü Levililer'de anlatılan kurban töreni ile özdeşleştirilerek yorumlanmaktadır. Buna göre, birbirine her açıdan denk iki keçiden biri yakı sunusu (günah sunusu) olarak tüketilmesi için rahiplere verilirken, diğeri lanetlenmiştir. Kurban edilen keçi, İsa'nın acı çekmesi ve kefaretin sağlanması amacıyla çarımıhta can vermesiyle alakalıdır. İnsanlar lanetlenen keçiye tükürür, bedeninde yaralar açar ve başına bir yün dolayarak çöle salar. Daha sonra keçiyi taşıyan kişi onu çöle getirir, yününü çıkarır ve onu meyveleri tatlı olan ve *Rachia* adı verilen bir çalının üzerine koyar. Yazara göre, lanetlenen bu keçinin başındaki yün, İsa'nın taçlandırıldığı ve son geldiğinde onun başrahabin giydiği türden kızıl bir kaftan giyeceğini simgelemektedir. O zaman insanlar, öldürdükleri ve aşağıladıkları kişinin Tanrı'nın oğlu olduğunu anlayacaklardır.⁷³ Yani dünyada insanların günahı için aşağılanmış ve işkence görmüş olan İsa, yargı gününde ikinci kez geldiğinde bütün ihtişamı ve yüceliği ile gelecektir. Mektubun yazarı, İsa'nın insanların günahını nasıl üstlendiğini dolaylı bir dil ve imgeler kullanarak hem kefaret kurbanı hem günah keçisi unsurları üzerinden açıklamaktadır.

İsa'nın çilesini tanımlamada kefaret kurbanı ve günah keçisi kavramlarını birlikte kullanan tek yazar Barnaba değildir. 155-160 yıllarında yazıldığı düşünülen *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde Justin Martyr (ö. 165), İsa'nın Mesihliğini ele alırken onu hem kefaret kurbanı ve günah keçisiyle hem de Fısh Günü'nde sunulan kurbanla ilişkilendirmektedir. Ona göre, İsraililerin kurban etmesi emredilen Fısh kuzusunun kanının İsrailileri koruduğu ve kurtardığı gibi⁷⁴, İsa'nın kanı da inançları ölçüsünde inananları mesh ederek kutsamaktadır.⁷⁵ Ayrıca Fısh Bayramı'nda kuzunun kesilmesi

⁷² Bart D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*, çev. Bart D. Ehrman (London: Harvard University Press, 2003), 2/37 (7.2).

⁷³ Ehrman, *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*, 2/39 (7.6-9).

⁷⁴ Çık.12:1-13. İsraililer, Tanrı'nın emriyle Fısh kurbanı olarak kuzu kurban etmişler ve kanlarını evlerinin kapılarına sürmüşlerdir. Tanrı, Mısır'da hem insanların hem de hayvanların ilk doğanların canlarını aldığı zaman kapıdaki bu kan İsraililer için bir belirleyici olmuş ve cezadan kurtulmuşlardır.

⁷⁵ Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", çev. Thomas B. Falls, *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy of the Rule of God*,

emrinin geçici olduğunu belirten Justin Martyr, bu emrin İsa'nın ölümünün habercisi olduğunu ve onun ölümünü simgelediğini ifade etmektedir. Martyr, Fısıh kuzusunun kızartılmasıyla İsa'nın çarمیha gerilmesi arasında bir bağlantı görmektedir. Bu temsili ve bağlantıyı, İsa'nın çarمیha gerilişinin habercisi olan kuzunun şişte kızartılırken aldığı şeklin haça benzediğini söyleyerek kurmaktadır.⁷⁶

Justin Martyr, Kefaret Günü'nde sunulan kurbanları İsa'nın birinci ve ikinci kez dünyaya gelişi (*parousia*) şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre, günah keçisi olarak çöle gönderilen keçi, İsa'nın dünyaya ilk gelişi ve kahinler tarafından yakalanıp çarمیhta öldürülüşüne işaret etmektedir. Öldürülen ikinci keçi ise İsa'nın ikinci gelişi ve bütün günahkarların günahına kefarete olmasını sembolize etmektedir.⁷⁷ Burada ilginç olan husus ise Justin Martyr'ın İsa'nın çarمیhta ölümünü ve günahları üstlenmesini günah keçisi ile değil kefarete kurbanıyla bağlantılı olarak düşünmesidir. Martyr, devamında Eski Ahit geleneğinden gerçek orucun "her türlü boyunduruğu kırmak"⁷⁸ olduğundan bahseden Yeşaya'ya da atıfta bulunmaktadır. Bu atıf, Kefarete Günü bağlamında Yeşaya'dan bahseden en erken referanstır.⁷⁹ Justin Martyr, kaleme aldığı *Birinci Apoloji* eserinde de Yeşaya kitabına atıfta bulunmaktadır. Yeşaya 53. bölümden uzunca alıntılar verilerek İsa'nın çilesinin Yeşaya kitabında önceden haber verildiği vurgulanmakta ve bölümde geçen Kul ile İsa arasında özdeşlik kurulmaktadır.⁸⁰

Latin kilise babası Tertullianus (ö. 220) *Marcion'a Karşı* eserinde hem Barnabas'ın Mektubu'ndan hem de Justin Martyr'ın yorumlarından unsurlar almıştır. Tertullian, İsa'nın biri daha düşük seviyede olan, diğeri ise görkemli iki tabiatı olduğunu dile getirmektedir. İki tabiat, İsa'nın dünyaya iki kere gelişi temsil etmektedir. Bu düşünce Martyr'ın düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Tertullianus'a göre İsa'nın ikili tabiatı ve iki kez gelişi Yahudilerin kutsal metninde de bahsedilmiş ve işaretler gönderilmiştir. İsa'nın dünyaya ilk gelişi, Yeşaya 53:7'de⁸¹ boğazlanmaya götürülen bir kuzuda temsil bulmuş ve hiçbir biçimi ya da güzelliği olmayan ve insanlarca yalnız bırakılan Kul⁸² ile özdeşleştirilmiştir. Bu bakımdan ilk geliş, alçakgönüllülük, yalnızlık

Fathers of the Church Patristic Series (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008), 6/208 (40).

⁷⁶ Martyr, "Dialogue with Trypho", 6/209 (40).

⁷⁷ Martyr, "Dialogue with Trypho", 6/209 (40).

⁷⁸ Yeş.58:6; "Benim istediğim oruç, Haksız yere zincire, boyunduruğa vurulanları salıvermek, Ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak, Her türlü boyunduruğu kırmak değil mi?"

⁷⁹ Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 156.

⁸⁰ Martyr, "Dialogue with Trypho", 6/85-87 (49-50).

⁸¹ "O baskı görüp ziyet çektiyse de ağzını açmadı. Kesime götürülen kuzu gibi, kırkıcıların önünde sessizce duran koyun gibi açmadı ağzını."

⁸² Yeş.52:2-3; "O RABB'in önünde bir fidan gibi, kurak yerdeki kök gibi büyüdü. Bakılacak biçimden, güzellikten yoksundu. Gönlümüzü çeken bir görünüşü de yoktu. İnsanlarca hor görüldü, yapayalnız bırakıldı. Acılar adamydı, hastalığı yakından tanıdı. İnsanların yüz çevirdiği biri gibi hor görüldü, ona değer vermedik."

ve acıyla karakterize edilmektedir. Nitekim İsa Mesih de tebliği sırasında küçümsemiş ve reddedilmiştir. İsa'nın yargı günü yaklaşırken ikinci kez gelişi ise görkemli ve heybetli olacaktır. Tertullianus, burada "İnsanoğlu"nun gökteki bulutlarla birlikte geldiği ve ona egemenlik ve kudret verildiği pasajın anlatıldığı Daniel 7:13-14'ten⁸³ alıntı yapmaktadır. Bu sefer İsa, ilk gelişinin aksine, insanlar tarafından onurlandırılacak ve yüceltilecektir.

Tertullianus, İsa'nın iki tabiatının ve iki gelişinin Kefaret Günü'nde bahsedilen iki keçi ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. İsa tek olduğu ve iki gelişinde de aynı görüntüyü taşıyacağı için iki keçi de aynı görünüştedir. Biri, kırmızı kumaşa bağlanmış ve lanetler eşliğinde çöle sürülen bir keçi olarak İsa'nın ilk gelişinde yaşadığı aşağılanmayı, çektiği acıları ve şehir surları dışında çarımha gerilişini simgelemektedir. Tertullianus, günah sunusu olarak sunulan ve rahipler tarafından yenilen ikinci keçiyi, ikinci gelişinde yüceltilecek olan Mesih'in habercisi olarak düşünmektedir.⁸⁴ Burada bahsedilen kurban etinin rahiplere verilmesi, İsa'nın ikinci gelişinde insanların lütufa mazhar olacağı eskatolojik yemeğe ve aynı zamanda onun ritüel anlamda yankısı olan Evharistiya'ya işaret etmektedir.⁸⁵

3. yüzyılda yaşamış olan Origen (ö. 253), erken dönemde yaşamış en önemli Kutsal Kitap yorumcularından biridir. Origen, yaşamı boyunca teolojik kitaplardan apolojik kitaplara kadar çok geniş yelpazede eserler üretmiştir. Bunlardan ön plana çıkanları, Kutsal Kitap üzerine alegorik yorumla? yaptığı tefsirler ve vaazlardır. Levililer 16. bölüm söz konusu olduğunda da Origen, *Levililer Üzerine Vaaz* eserinde konuyu önceki teologlardan daha detaylı bir biçimde ele almıştır. Origen'in yorumu kendinden önce gelenlerden oldukça farklıdır. Ona göre, günahın dünyada bulunması çöle gönderilen keçinin varlığında kendini göstermektedir. Zira eğer dünyada günah olmasaydı, o zaman sadece Tanrı'ya adanan keçi olur ve günahları yüklenen diğer keçiye ihtiyaç olmazdı.⁸⁶ Origen, yorumunda zıtlıklar yaratarak Tanrı'ya adanan keçiyi Tanrı'ya iman etmiş insanlar; "Tanrı'dan, erdemlerden, adaletten, Mesih'ten ve bütün iyiliklerden"⁸⁷ yoksun olan "çöle" gönderilmiş diğer keçiyi ise lanetlenmiş ve Tanrı'dan uzak ve onun tarafından reddedilmiş insanlarla özdeşleştirmiştir.⁸⁸ Kişinin içindeki

⁸³ "Gece görümlerimde göğün bulutlarıyla İnsanoğluna benzer birinin geldiğini gördüm. Eskiden beri var olanın yanına doğru ilerledi, onun önüne getirildi. Ona egemenlik, yücelik ve krallık verildi. Bütün halklar, uluslar ve her dilden insan ona tapındı. Egemenliği hiç bitmeyecek sonsuz bir egemenlik, krallığı hiç yıkılmayacak bir krallıktır."

⁸⁴ Tertullianus, "The Five Books Against Marcion", çev. Peter Holmes, *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson, Ante-Nicene Fathers (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 3/326-327 (3.7).

⁸⁵ Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 157.

⁸⁶ Origen, *Homilies on Leviticus: 1-16*, çev. Gary Wayne Barkley (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1990), 181 (9.3.2).

⁸⁷ Origen, *Homilies on Leviticus*, 182 (9.4.1).

⁸⁸ Origen, *Homilies on Leviticus*, 181 (9.3.3).

duygular da keçilerle bağdaştırılmıştır. İnsanların adaleti, takvası, merhameti gibi duygular Tanrı'ya adanan kurbanen, kalbe gelen kötü düşünceler ve arzular kovulması gereken günah keçisidir.⁸⁹

İsa'nın Levililer 16. bölümle olan ilişkisi bahsi geçen iki keçi üzerinden değil, Tanrı'ya adanmış kurbanı hazırlayan başkâhin ve diğer keçiyi çöle götüren adamla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. İsa, Kutsallar Kutsalı'na giren başkâhin gibi, cennette Baba'nın yanına gitmiş ve kendisine inanan insanların kurtuluşu için dua etmiştir.⁹⁰ Diğer taraftan Origen, Pavlus'un İbraniler'e Mektup'undaki "O, diğer başkâhinler gibi her gün önce kendi günahları için, sonra da halkın günahları için kurbanlar sunmak zorunda değildir. Çünkü kendi kendini sunmakla bunu ilk ve son kez yaptı."⁹¹ pasajına atıf yaparak İsa'nın başkâhin olarak keçi yerine kendisini günah sunusu olarak sunduğunu belirtmektedir.⁹² Fakat İsa'nın günah sunusuyla olan bağlantısı başkâhinle özdeşleştirilmesi kadar güçlü değildir. İsa'nın günah keçisiyle olan bağlantısı ise daha da muğlaktır. İsa, burada keçinin kendisiyle değil, keçiyi çöle götüren kişiyle bağdaştırılmıştır. Çöle gönderilen keçinin Origen tarafından kötülüklerle bağdaştırıldığını daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda İsa, aslında bütün kötülükleri ve kötü şeyleri insanlardan uzaklaştırıp ıssızlığa götüren bir rehberdir. Origen, bir pasajında çölü Hades olarak yorumlamış ve İsa'nın günah keçisini yani kötülükleri Hades'e götürüp geri döndüğünden bahsetmiştir.⁹³

Aktarıldığı üzere, İsa'nın Rabb'in günah sunusu ve günah keçisi olarak yorumlanması, Origen'de kendisinden önce gelen düşünürlerden daha farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Fakat İsa'nın insanların günahı için öldüğü düşüncesi *Levililer Üzerine Vaaz* kitabında ve diğer eserlerinde çok belirgin şekilde görülmektedir. Origen, *Yuhanna İncili Tefsiri*'nde "İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!"⁹⁴ pasajını yorumlarken bütün insanların, tüm canlıların en safi ve günahsız olan İsa'nın, insanların günahlarını ve kusurlarını üstlenip yok ettiğinden bahsetmektedir. Burada ilgi çekici nokta Origen'in, Yunanlıların ve "barbarların" günah keçisi ritüeline ve bu ritüelleri içeren hikayelerine gönderme yapmasıdır. Origen, bu toplumlarda kuraklık ve veba gibi durumlarda kötü ruhları defetmek için birisinin kendisini toplumun yararına feda ettiğinden bahsetmektedir. Ancak ona göre, hiçbir hikâye İsa'nınki gibi bir fedakarlıktan bahsetmemektedir. Çünkü ancak onunki evrensel ve kozmik özellikte bir arındırmayı gerçekleştirmiştir. Çünkü yalnızca İsa, muazzam gücü ve ilahi doğası sayesinde, tüm insanlığın günahlarını taşıma kapasitesine sahipti. Origen, diğer taraftan Yunanlıların ve diğer milletlerin günah keçisi uygulamalarında kurbanların

⁸⁹ Origen, *Homilies on Leviticus*, 188 (9.6.1).

⁹⁰ Origen, *Homilies on Leviticus*, 187 (9.5.8).

⁹¹ İbr.7:27.

⁹² Origen, *Homilies on Leviticus*, 178 (9.2.1).

⁹³ Origen, *Homilies on Leviticus*, 185 (9.5.4).

⁹⁴ Yu.1:27.

gönüllü oluşuna dikkat çekmekte ve bununla İsa'nın insanların günahı için can vermeye gönüllü olması arasında olumlu bir karşılaştırma yapmaktadır.⁹⁵ Ayrıca Yeşaya'daki Acı Çeken Kul'a gönderme yapan Origen, Baba'nın İsa'yı günahlara karşılık olması için gönderdiğini ve İsa'nın kesime götürülen kuzu⁹⁶ gibi hiç itiraz etmeden teslim olduğunu vurgulamıştır.⁹⁷

Sonuç

Günah keçisi ve kefarete düşüncesi, farklı anlam ve formlarda tarih boyunca hemen hemen bütün kültür ve dinlerde görülmektedir. İnsanlar gerek başlarına gelen hastalık ve savaş gibi olayların defedilmesi, gerekse işlenen suçun ve günahın toplumdaki bireylerden kaldırılması için hayvan ve insan kurbanlarına başvurmuştur. Bu kurban her zaman ölümle ilişkili tasavvur edilmediyse de zihni arka planında günahın başka bir varlığa yüklenmesi ve bazı ritüellerin gerçekleştirilerek kefarete ulaşma düşüncesi bulunmaktadır. Çalışmamız bu bağlamda, kefarete olarak İsa'nın günah keçisi kimliğinin nasıl anlaşıldığını; temelde Yahudilik olmak üzere, kendinden önce gelen geleneklerde nasıl bir kökeninin bulunduğunu ve bu düşüncenin Hıristiyanlıkta nasıl bir değişim geçirdiğini ortaya koymayı hedeflemiştir.

Belli bir amaç uğruna bir hayvanın kurban edilmesi veya bir insanın "kurban" edilerek şehirden uzaklaştırılması düşüncesi İsa'nın kefarete olarak kurban edilmesiyle ilişkili görülmektedir. Hıristiyanlıkta günah keçisi arketipinin vücut bulduğu yegâne kişi İsa'dır. Âdem ve Havva'nın dünyaya getirmiş olduğu ve insanların paylaştığı günah, İsa tarafından üstlenilmiş ve o "Tanrı Kuzusu" olarak insanlar için çarşıta kefareti ödemiştir. Özellikle Yahudilerin Yom Kippur'da sunmuş olduğu iki keçi, Hıristiyan düşüncesiyle yakından bağlantılı görülmüş ve ele alındığı üzere erken dönemde yaşamış teologlar tarafından İsa'nın kefareti bağlamında yorumlanmıştır. Yom Kippur yorumlarına bakıldığında, İsa iki keçiyle özdeşleştirilmiş ve onun iki doğası yansıtılmıştır. Ayrıca, Yahudilikte görülen günahın aktarılması ve Yeşaya örneğinde ortaya koyulan başkasının yerine ceza çekme düşüncesi, insanların günahının İsa'ya aktarılması ve İsa'nın, bunun sorumluluğunu taşımadığı halde, günahın sonuçlarını insanların üzerinden kaldırmak için onların yerine acı çekmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan nüanslara bakıldığında, benzerlikler kadar farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Yahudilikteki kefarete kurbanı ve İsa'nın kurban edilmesi tamamen günah

⁹⁵ Origen, "Against Celsus", çev. Philip Schaff, *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, Ante-Nicene Fathers (Grand Rapids, 1885), 4/409-410 (1.31).

⁹⁶ Yeş.53:7; "O baskı görüp eziyet çektiyse de ağzını açmadı. Kesime götürülen kuzu gibi, kırkıcıların önünde sessizce duran koyun gibi açmadı ağzını."

⁹⁷ Origen, *Commentary on the Gospel According to John Books 1-10*, çev. Ronald E. Heine (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1989), 325-326 (28.157-166).

ve arınmayla alakalıdır. Yunan, Roma ve Hitit geleneklerinde ise günah keçisi uygulaması, genellikle şehrin korunması, hastalık, kuraklık ve benzeri felaketlerin cemaatten defedilmesi gibi sebeplerle gerçekleştirilmiştir. Ayrıca İsa'nın kurban edilmesi diğerlerinden kapsam bakımından ayrılmaktadır. Hıristiyanlık öncesinde günah keçisi, bir şehrin ya da cemaatin yararı için kurban edilirken, İsa'nın dünyaya gelişi, acı çekmesi ve günahların kefareti olarak can vermesi evrensel olarak bütün insanları kapsayacak şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Kadim geleneklerde günah keçisi kurbanı, aklanmanın sağlanması için düzenli olarak yinelenirdi. İsa'nın kefareti ise bir kere gerçekleşmiş ve İsa kanıyla günahın sonuçlarını tek seferde ortadan kaldırmıştır. Fakat İsa'nın kurban oluşu ve kurtarıcılığı ölümüyle sınırlı değildir. İsa'nın dünyaya ikinci gelişi Hıristiyanlıkta çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim erken dönem Hıristiyan teologlar da Yom Kippur'da kurban edilen iki keçiyi İsa'nın ilk ve ikinci gelişine vurguyla yorumlamışlardır. İsa, ilk gelişinde günahı yenmiştir; ikinci gelişinde ise ölümü yenecek ve insanlara sonsuz yaşamı verecektir.

Kaynakça

- Avishur, Isaac. "Isaiah (Chapters 34-55)". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 10/68-73. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Bremmer, Jan. "Scapegoat Rituals in Ancient Greece". *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), 299-320. <https://doi.org/10.2307/311262>
- Bremmer, Jan N. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden: Brill Academic Pub, 2008.
- Craig, William Lane. *Atonement and the Death of Christ*. Baylor University Press, 2020.
- DeMaris, Richard E. *The New Testament in its Ritual World*. Oxford: Routledge, 1. Basım, 2008.
- Ehrman, Bart D. (ed.). *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*. çev. Bart D. Ehrman. London: Harvard University Press, 2003.
- Ezra, Daniel Stökl Ben. *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: the Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Flood, Derek. "Substitutionary Atonement and the Church Fathers: A Reply to the Authors of Pierced for Our Transgressions". *EQ* 82/2 (2010), 142-159.
- Gagné, Renaud. *Ancestral Fault in Ancient Greece*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Gaster, T.H. "Azazel". *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. ed. George Arthur Buttrick. 1/325-362. Tennessee: Abingdon Press, 1962.
- Geyser-Fouchè, Ananda B. - Munengwa, Thomas M. "The Concept of Vicarious Suffering in the Old Testament". *HTS Theological Studies* 75/4 (2019), 1-10. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5352>
- Grimm, Carl Ludwig Willibald - Joseph Henry Thayer (ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*. Corrected Edition. New Jersey: Gorgias Press, 2010.
- Güç, Ahmet. "Kurban". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Helmke, Laura. "Isaiah and the Suffering Servant: A Look at Isaiah 52:13-53:12". *Presidential Scholars Theses (1990 – 2006)*. <https://scholarworks.uni.edu/pst/81>
- Henninger, Joseph. "Sacrifice [First Edition]". *Encyclopedia of Religion*. 12/7997-8008. Michigan: Thomson Gale, 2005.
- Katar, Mehmet. "Dinlerde Keffaret Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 1/1 (01 Haziran 1998), 44-58.
- Kraljik, Dalibor. "The Notion of Blood in the Old Testament: Blood That Purifies and Blood That Defiles". *Kairos* 16/1 (20 Haziran 2022), 7-30. <https://doi.org/10.32862/k.16.1.1>
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Maclean, Jennifer K. Berenson. "Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative". *The Harvard Theological Review* 100/3 (2007), 309-334.
- Maller, Allen S. "Isaiah's Suffering Servant: A New View". *Jewish Bible Quarterly* 37/4 (2009), 243-249.
- Martyr, Justin. "Dialogue with Trypho". çev. Thomas B. Falls. *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks,*

- The Monarchy of the Rule of God. 6/139-368. Fathers of the Church Patristic Series. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008.
- Moscicke, Hans. "Jesus as Goat of the Day of Atonement in Recent Synoptic Gospels Research". *Currents in Biblical Research* 1/17 (2018), 59-85. <https://doi.org/10.1177/1476993X17751295>
- Moss, Candida R. "Suffering and Sacrifice". *The Oxford Handbook of the Synoptic Gospels*. ed. Stephan P. Ahearne-Kroll. 245-259. New York: Oxford University Press, 2023.
- Murphy, Mark C., The Society of Christian Philosophers. "Not Penal Substitution but Vicarious Punishment": Faith and Philosophy 26/3 (2009), 253-273. <https://doi.org/10.5840/faithphil200926314>
- Ogden, Daniel. *The Blackwell Companion to Greek Religion*. Blackwell, 2007.
- Origen. "Against Celsus". çev. Philip Schaff. *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second. Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids, 1885.
- Origen. *Commentary on the Gospel According to John Books 1-10*. çev. Ronald E. Heine. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1989.
- Origen. *Homilies on Leviticus: 1-16*. çev. Gary Wayne Barkley. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1990.
- Öztürk, Nermin. "İlahi Dinlerde Yemin, Keffâret Ve Kurban". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (01 Şubat 2002).
- Schreiner, Thomas R. *Commentary on Hebrews*. ed. T. Desmond Alexander vd. Nashville: Holman Reference, 2015.
- Sider-Hamilton, Catherine. *The Death of Jesus in Matthew: Innocent Blood and the End of Exile*. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Tertullianus. "The Five Books Against Marcion". çev. Peter Holmes. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. *Ante-Nicene Fathers*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Basım, 1995.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*. ed. R.K. Harrison - Robert L. Hubbard. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979.
- Wolf, William J. "Atonement: Christian Doctrine". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 1/594-598. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.
- Yetim, Merve. "Belgesel Hipotez'e Göre Yahudilikteki Kurban İbadetinin Tarihsel Süreci". *Milel ve Nihal* 17/1 (30 Haziran 2020), 61-85. <https://doi.org/10.17131/milel.639982>
- Young, Frances. "Atonement". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 143-148. Abingdon: Routledge, 1999.

► Araştırma makalesi / Research article

Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü

Meryem ŞAHİN AKYOL

ORCID: 0000-0003-4111-9465 | ROR ID: 01x8m3269 | meryem6961@hotmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Postgraduate, Hitit University,
Department of Philosophy and Religious Sciences, Çorum, Türkiye

Gönderim / Received: 23.07.2024 | Kabul / Accepted: 23.10.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atıf: Şahin Akyol, Meryem. "Yahudi Geleneği Perspektifinden Kadının Ailedeki Statüsü". *Dinler Tarihi 1/2* (2024): 273-294.

Öz: Kadının tarih boyunca maruz kaldığı ötekileştirme, çeşitli akademik disiplinlerde önemli bir araştırma konusu olmuştur. Sosyal, kültürel ve biyolojik faktörlere dayandığı görülen ötekileştirmenin, özellikle dini inançların kadının ötekileştirilmesinde referans noktası olarak kullanılması dikkat çekicidir. Hemen hemen tüm dinlerde görülen bu ötekileştirme, oran ve alan bakımından farklılıklar göstermektedir. Bu kapsamda geleneğinde kadının ötekileştirilmesi konusunda yaratılış, cennetten düşüş, inanç, ibadet, eğitim ve aile hayatı gibi birçok alanda çarpıcı örnekler bulunduğu tespit edilmiş olup; Yahudi geleneğinde kadının ötekileştirilmesi konusu, evlilik kurumu içerisinde ve evliliğin son bulması durumunda kadının statüsü kapsamında ele alınmıştır. Evlilik ve boşanma süreçlerinde kadının söz hakkının olmaması, erkek çocuklarına daha fazla önem verilmesi ve kız çocuklarının Tevrat eğitiminden mahrum bırakılması, kadının ailedeki ikincil konumunu belirginleştirmektedir. Regl döneminde kadına karşı sergilenen aşağılayıcı tutumlar ve anneliğin sadece ev içi görevlerle sınırlanması, get belgesi ve levirat evliliği gibi uygulamalar Yahudi geleneğinde kadının ötekileştirilmesine dair diğer önemli unsurlardır. Bahsi geçen konular ele alındığında, Yahudi geleneğinde kadının aile içindeki konumunun erkeğe göre ikincil statüde olduğu, söz hakkının olmadığı ve dini görev ve sorumluluklarda evi ve çocuklarına daha çok zaman ayırabilmesi için kadının muaf tutulması adı altında ötekileştirilmeye maruz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Kadın, Aile, Statü.

*

The Status of Women in the Family from the Perspective of Jewish Tradition

Cite as: Şahin Akyol, Meryem. "The Status of Women in the Family from the Perspective of Jewish Tradition". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 273-294.

Abstract: The marginalization of women throughout history has been an important research topic in various academic disciplines. It is noteworthy that the marginalization, which is based on social, cultural, and biological factors, particularly uses religious beliefs as a reference point. This marginalization is observed in nearly all religions, exhibiting differences in proportion and context. In this regard, striking examples of the marginalization of women can be found in the Jewish tradition, particularly concerning creation, the fall from grace, beliefs, worship, education, and family life. The marginalization of women within the Jewish tradition is discussed in the context of the institution of marriage and the status of women in cases of divorce. The lack of a voice for women during marriage and divorce processes, the greater importance placed on male children, and the exclusion of female children from Torah education underscore women's secondary position in the family. Additionally, humiliating attitudes during menstruation and the confinement of motherhood to household duties, along with practices such as the get document and levirate marriage, are other significant aspects of the marginalization of women in Jewish tradition. In light of these issues, it can be concluded that in the Jewish tradition, women occupy a secondary status compared to men, lack a voice, and are marginalized under the pretext of being exempted from religious duties and responsibilities to allow them to spend more time with their homes and children.

Keywords: History of Religions, Judaism, Women, Family, Status.

Degerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Doç.Dr. Hesna Serra Aksel Durmuş danışmanlığında hazırlanan "Kadının Ötekileştirilmesinde Dini Söylemlerin Kullanımı" (Hitit Üniversitesi: 2022) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın ilk hali Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumunda 3 Mayıs 2024 tarihinde sözlü olarak sunulmuştur. / This study is derived from master's dissertation entitled "The Use of Religious Discourses in the Marginalization of Women" (Hitit University: 2022), prepared under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Hesna Serra Aksel Durmuş. The first version of this paper was presented at Social Sciences University of Ankara, History of Religions Graduate Symposium II, with the same title on May 3, 2024. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Kadın konusu, insanlık tarihi boyunca üzerinde en fazla tartışılan ve günümüzde de hâlihazırda önemini koruyan meselelerden biridir. Kadın konusundaki tartışmalar arasında; kadının ikinci planda tutulması, ötekileştirilmesi ve hatta bazı toplumlarda yok sayılması gibi problemler dikkat çekmektedir. Karşı karşıya kalınan bu olumsuz tutumların sosyal, kültürel, dini ve biyolojik özellikler gibi birçok hareket noktası bulunmaktadır. Bu hareket noktaları arasında dinin referans gösterilmesi ayrıca önem arz etmektedir. Çalışmada kadın konusunda referans noktası gösterilen din faktörü dahilinde geleneksel Yahudilik incelenmiş olup; liberal ve reformist Yahudiliğin kadına bakışı araştırmaya dahil edilmemiştir. Kadının sosyal, siyasal, iş ya da eğitim yaşamı gibi var olan araştırma konuları içerisinden, kadının aile hayatındaki statüsü çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Çalışmada Yahudi kutsal metinleri ışığında Yahudi geleneğinde evlilik müessesesi içerisinde ve sonlanması halinde kadının statüsünde karşı karşıya kaldığı ötekileştirmelerin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Araştırma kapsamında ilgili tez, makale ve kitaplar incelendiğinde Yahudi geleneğinde kadın konusunun daha çok semitik dinlerde kadın başlığı altında alt başlık olarak yer aldığı görülmüştür. Yahudi inancının kutsal kaynakları ile beraber Yasin Meral'in "Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik" ve Salime Leyla Gürkan'ın "Yahudilik" adlı kitaplardan faydalanılmıştır. Birçok tez çalışması yanında Pari Alaskarova'nın "İlahi Dinlerde Kadının Statüsü" ve Zeynel Abidin Ataşalan'ın "Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı" adlı yüksek lisans tezlerinden çokça yararlanılmıştır. Yine birçok makalenin yanında Hakkı Ş. Yasdıman'ın "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", Salime Leyla Gürkan'ın "Yahudilikte Kadın" adlı makalelerinden de fazlasıyla istifade edilmiştir. Çalışmada faydalandığımız kaynaklarda Yahudi geleneğinin çoğunlukla alt başlık olarak ele alınmış olduğu görülmektedir. Gelenek içerisinde kadının statüsü hakkında yeterli bilgi ile karşılaşmamaktadır. Çalışmada, Yahudi geleneği esas alınmış olup evlilik müessesesi içerisinde ve sonlanması halinde kadının statüsü hakkında ötekileştirme ve ikincil konuma yerleştirilmesi ile sınırlandırılarak daha fazla detaya girme şansı elde edilmiştir. Bundan sonra yapılacak çalışmalar için kadının iş, eğitim ya da sosyal hayattaki statüsü gibi başlıkların ele alınması önerilmektedir.

Çalışma iki bölümden oluşmakta olup, ilk bölümümüzde Yahudi geleneğinde kadının evlilik müessesesinin kurulması aşamasında ve evlilik süresince yer aldığı konum ve ikincil statüden bahsedilmektedir. İkinci bölümde ise evlilik müessesinin kocanın ölmesi ya da boşanma suretiyle son bulması durumunda kadının statüsü, karşı karşıya kaldığı problemler ve dul kadının Yahudi geleneğinde maruz kaldığı ötekileştirmelere değinilmektedir.

1. Evlilik Müessesesi İçerisinde Kadının Statüsü

Toplumun en küçük yapı taşı olan aile, her toplumda bireyin içerisinde bulunduğu en önemli topluluktur. Tarih boyunca neredeyse her toplumda aile kurumunun bulunması da toplumun devamlılığı konusunda ne denli önemli bir kurum olduğunu göstermektedir.

Toplumun en küçük yapı taşı olan aile, her toplumda bireyin içerisinde bulunduğu en önemli topluluktur. Tarih boyunca neredeyse her toplumda aile kurumunun bulunması da toplumun devamlılığı konusunda ne denli önemli bir kurum olduğunu göstermektedir.

Yahudi geleneğinde evlilik “Tanrı’nın topluluğuna girmek”¹ olarak nitelendirilerek kutsal kabul edilirken, bekarlık hoş karşılanmamaktadır. Tanrı’nın yeryüzünü yaratmasının amacının; boş kalması değil, içerisinde oturulması² gerektiğinden bahsedilerek evliliğe vurgu yapılmaktadır. Cinsellik ihtiyaç olarak kabul edilmekle birlikte neslin devamı için elzem görülmektedir.³ Yeremya’da geçen “Evler yapıp oturun... Karılar alın, oğullar ve kızlar babası olun. Oğullarınıza karılar alın ve kızlarınızı kocaya verin de oğullar ile kızlar doğsunlar. Orada çoğalın ve azalmayın.”⁴ emri ile evlenip aile kurmanın ve çocuk sahibi olarak nesli devam ettirmenin ilahi bir buyruk olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Bu nedenle Tanah’ta geçen “çoğalın”⁶ emrine karşı gelmek olarak değerlendirilen, doğum kontrolü ve kürtaj gibi uygulamalar yasaklanmaktadır.⁷ Erkeğin üreme imkanının boşa harcanması nedeniyle Halakhah’ta büyük suçlardan kabul edilmektedir.⁸ Böylesi bir tutumun âdet haline getirilmesinin ise cemaatten aforoz edilmeye neden olacağı savunulmaktadır.⁹

Evlilik müessesesi içerisinde kadın muhatap olarak alınmamış ve bu müessese içerisindeki durumundan bahsedilmemiş olsa da, aile kurumu kadın için fazlasıyla önem arz etmektedir. Çünkü kadının sosyal hayat içerisinde en fazla var olduğu hatta belki de tek var olduğu alan aile kurumudur. Kadının var olduğu alanın aile kurumu olmasında evlilik içerisinde kadına verilen rolün etkili olduğu bilinmektedir. Nitekim evlilik içerisinde kadına ve erkeğe verilen roller birbirinden tamamen farklılık arz etmektedir. Erkek evin dışındaki tüm işlerle meşgul olurken, kadın evin içerisindeki tüm sorumlulukları üstlenmek zorunda bırakılmaktadır. Belirlenen cinsellik kalıpları

¹ Kitab-ı Mukaddes (Erişim 05 Eylül 2024), Yas.23:1-8.

² Yar.1:28.

³ Yar.1:28-29, 9:6-7.

⁴ Yer. 29:5-6.

⁵ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İsam Yayıncılık, 2020), 250.

⁶ Yar.1:28.

⁷ Cihat Şeker, “Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (2015), 253.

⁸ TB, Yebamoth 34b.

⁹ Şeker, “Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı”, 253.

ile erkek evlilik içerisinde etken bir rol alırken, kadın edilgen bir statüde değerlendirilmektedir. Bu nedenle kadın, zayıf olarak kabul edilerek korunması gereken bir obje olarak kabul edilmektedir.¹⁰ Yahudi bir kadından, aile sınırları içerisinde ona verilen rolü hakkıyla yerine getirmesi beklenmektedir.

Yahudi geleneğinde ailenin ataerkil bir yapıda olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Aynı zamanda aile sosyal ve dini bir grup olarak kabul edilmektedir. Yahudi ailesinde baba, ailenin reisi olmanın yanında aile üyelerinin ibadetlerini yerine getirmede desteklemek ve gelecek nesillere aktarmakla da görevlidir. Başta Fısıh olmak üzere bayram ve kutlamalarda aile reisi olarak baba ve erkek çocuklar etkin rol oynamaktadır. Bunun aksine ailenin kadın üyeleri pasif konumdadır.¹¹ Yahudi kaynaklarında geçen İbranice *beth'ab* (בֵּית אֲבָא) kelimesinin “baba evi” anlamında kullanılması, bunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kullanılan bu tabirle aile yapısının erkek merkezli olduğu anlaşılma birlikte aile; karı, koca, evli olan ve olmayan çocuklarla beraber onların eşleri ile çocukları ve hizmetçilerden oluşmaktadır. Bu anlam Kenan ilinden taşınan Yakup’un ailesi hakkında Tevrat’ın Yaratılış bölümünde geçen “oğullarını, oğullarının oğullarını, kızlarını, oğullarının kızlarını ve bütün zürriyetini de kendisi ile birlikte Mısır’a getirdi.”¹² ifadesinden çıkarılmaktadır.

Yahudi geleneğinin erkek merkezli bir yaşam oluşturması elbette bir tesadüf değildir. Bu konuda Âdem ile beraber yaratıldığına inanılan Lilit’in etkisi oldukça fazladır. Nitekim Lilit, Âdem’in karşısında cinsel anlamda aşağıda olmayı reddetmiş, Tanrı’nın yasak olan adını söyleyip Âdem ile tartışıp onu terk etmiştir. Ardından geri dönmeyi reddedip iblisle birlikte olmuştur.¹³ Bu kötü tecrübenin ardından Kitâb-ı Mukaddes’te Âdem’in yalnız kalmasının iyi olmadığı için ona yardımcı olarak yeniden bir kadının yaratıldığından bahsedilmektedir.¹⁴ Burada kadının yaratılışında erkeğin ihtiyacının belirleyici olduğu anlaşılmalıdır. Yine kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması konusunda;

“Kadın Âdem’in mağrur olmasın diye başından, her şeye bakmaya istekli olmasın diye gözünden, her şeyi, duymaya meraklı olmasın diye kulağından, çok konuşmasın diye ağzından, kıskanç olmasın diye kalbinden, aşırıya hevesli olmasın diye elinden, çalıştırma heveslisi olmasın diye de ayağından yaratılmamıştır. Âdem’in kaburgasından gizli, mütevazı bir yerinden yaratılması kadının mütevazı, gösterişten hoşlanmayan ve

¹⁰ Şeker, “Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı”, 254.

¹¹ Sabuha Bindik, “Farklı Kültür, İnanç ve Zamanlarda Kadının Ailedeki Yeri ve Önemi”, *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies* 12/7 (2021), 227.

¹² Yar.46:7.

¹³ Asife Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2017), 107.

¹⁴ Yar.2:18.

gizli bir münzevi olması içindir. Ancak kadın Tanrı'nın tasarımını ve amacını bozmaktadır.”¹⁵

Yukarıda bahsedilen İfadelerden anlaşılacağı üzere Lilit'in aksine itaatkâr bir kadın profilinin yaratılmak istendiği anlaşılmaktadır. Aksi şekilde hareket eden kadının yaratılış amacını bozduğu belirtilmektedir.¹⁶ Aynı zamanda ontolojik olarak parça bütün ilişkisi nedeni ile kadına ikincil konum verilmektedir.¹⁷ Havva'nın yaratılmasının ardından yaşanan cennetten düşüş ise kadının ikincil konuma itilmesinde etkili olmuştur. Nitekim Yahudi geleneğinde Havva, Âdem'i yasak ağaçtan meyve yemesi konusunda kandırmak suretiyle cennetten kovulmalarına neden olmuştur.¹⁸ Âdem'in bilgelikle donatılmış olmasına rağmen kandırılması her ne kadar Âdem'in suçu olsa da¹⁹ bu durum kadının şeytanın işbirlikçisi olduğu inancını değiştirmemiştir.²⁰ Bu inanış da erkek egemen anlayışın hâkim olmasında etkili olmuştur.

Kadının yaratılış itibarıyla maruz kaldığı ötekileştirme toplumsal yaşam ve özellikle de aile içerisinde de devam ettiği bilinmektedir. Nitekim Yahudi geleneğinde kadın kocasının malı olarak görülmekte ve bu algı, terminolojilerine de yansımaktadır. Nitekim İbranice merhametli, şefkatli anlamına gelen ִישׁ (אִישׁ) kelimesi yerine ba'al (בַּעַל) kelimesinin kullanılması bunun bir göstergesi niteliği taşımaktadır.²¹ Ba'al koca manasına geldiği gibi mal sahibi anlamı da taşımaktadır. Bu da kadın üzerinde, kocanın hakkının malı üzerindeki hakkı ya da hakimiyetine benzer nitelikte olduğu anlamına gelmektedir.²²

Benzer nitelikte on emirde yan yana zikredilen “Komşunun evine tamah etmeyeceksin; karısına, kölesine, cariyesine, öküzüne, eşeğine yahut komşunun hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin.”²³ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kadın, kocasının malları arasında sayılmaktadır.

Kocanın, karısı üzerindeki hakimiyeti oldukça geniş bir alana sahiptir. Öyle ki; Yahudi geleneğinde koca, karısının ya da evlenmemiş kız çocuğunun yaptığı adağının

¹⁵ Genesis Rabbah :54.

¹⁶ Ünal, “Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, 106.

¹⁷ Aysenur Saylam, *Kadın Erkek Eşitliği Problemi ve Bunun Fıkhi Düşünceye Yansımaları* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 28.

¹⁸ Muhammed İsmail Hiçyılmaz - İsmet Eşmeli, “Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 76.

¹⁹ Yar. 3:1-24.

²⁰ Musa Kaval, İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi, *Akademik Bakış Dergisi*, 55 (Mayıs-Haziran 2016), 309.

²¹ Tamar Yael BatYah , “What's love got to do with it?: Unions with Men as “Master”[אִישׁ], baal[בַּעַל] and male concubine[פְּלִגִּי] in The Hebrew Bible”, *Academia* (Erişim 12 Eylül 2024)

²² Zeynel Abidin Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı (Kahraman Maraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008)*, 14.

²³ Çık.20:17, Yas.5:6-21.

akıbetini bile belirleme gücüne sahiptir. Dilerse geçersiz kılabilir. Tevrat'ta geçen "Nefsi alçaltmak üzere yapılan her adağı ve bağlayan yemini kocası tasdik ya da iptal edebilir."²⁴ ifadesi bunun açık bir göstergesidir.

Tevrat'ta yaratılış konusunda bahsedildiği üzere, erkeğin yapısı yalnız yaşamaya uygun değildir. Bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadır.²⁵ Kadın ise Aden bahçesinde işlediği günah sebebiyle erkeğe arzu duymakla cezalandırılmıştır. Böylece kadın ve erkeğin birlikte olması gerektiği hatta birbirlerine mecbur olduklarından Yaratılış'da bahsedilmiştir. Yine evlilik bahsinde on emirde geçen en önemli konulardan biri anne ve babaya itaattir.²⁶ Bu emre uymayanların ağır cezalarla cezalandırılacağı bildirilmiş olmasına rağmen;²⁷ Yaratılış'da "Bunun için insan anasını, babasını bırakacak, karısına yapışacaktır ve ikisi bir beden olacaktır."²⁸ ifadesi ile eşin, anne ve babanın önüne geçirildiği görülmektedir. Aynı zamanda Yahudi inancında, tabiri caizse birlikte yaşamaları için programlanmış kadın ile erkeğin beraber yaşayabilmesinin tek meşru yolunun evlilik olduğu dile getirilmiştir. Hatta Yahudi din bilginleri evliliği dini bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir. Yahudi geleneğinde evliliğin amaçlarından birisi her ne kadar cinsel ihtiyaçların meşru yoldan karşılanması olsa da asıl amacın çocuk sahibi olup, onları Yahudi toplumuna kazandırmak olduğu vurgulanmıştır.²⁹ Nitekim Yaratılış'da geçen "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, "Verimli olun, çoğalın" dedi, Yeryüzünü doldurun ve denetimimize alın."³⁰ ifadesi ile birçok Yahudi bilginine göre çocuk sahibi olmak, erkeklere farz kılınmıştır. Kadınların ise bu emrin yerine getirilmesinde sadece bir araç oldukları dile getirilmiştir.³¹ Bu konu hakkında rabbiler, on senelik evlilikleri boyunca çocuk sahibi olamamış kocaya "yeryüzünü doldur" emrine uymaması sebebiyle iyi gözle bakılamaz diyerek, onlara çocuk verememiş karılarını derhal boşamaları gerektiğini söylemişlerdir.³² Bu ifadeler kadınların sadece çocuk sahibi olmak için kocaları tarafından araç olarak kullanıldıklarını göstermektedir.

Tevrat'ta yer alan ifadeler göz önüne alındığında Yahudi geleneğinde eş seçimi konusuna fazlasıyla önem verildiği anlaşılmaktadır. Fakat her ne kadar seçim konusunda hassas davranılmış olsa da nihai karar Tanrı'nındır. Hatta eşlerin iyi ya da kötü çıkmalarının kişinin yaptığı ameller ya da işlediği günahlarla bağlantılı olduğunu

²⁴ Say.30:13.

²⁵ Yar.3:18.

²⁶ Çık.20:12, Yas.5:6-21.

²⁷ Çık.21:15.

²⁸ Yar.2:24.

²⁹ Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı*, 16.

³⁰ Yar.1:27-28.

³¹ Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı*, 16.

³² Hakkı Ş. Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2001), 251.

savunan Tevrat yorumcuları bulunmaktadır.³³ Kişi eğer iyi bir eşle, mutlu bir evlilik yapmışsa, bu daha önce yapmış olduğu iyiliklerin karşılığı; kötü bir eşle, mutsuz bir evlilik yapmışsa, bunun da geçmişte işlemiş olduğu günahların bedeli olduğuna inanılmaktadır.³⁴ Bununla birlikte Yahudi kutsal metinleri incelendiğinde eş seçiminde ataerkil bir yapının hakim olduğu görülmektedir. Şöyle ki; evlilik yapacak erkek ya da kadın, eşini seçme hakkına sahip değildir. Erkek için evlenebileceği bir kız seçmek babanın görevidir. Yine Tevrat'ta geçen;

İbrahim kocamış, iyice yaşlanmıştı. RAB onu her yönden kutsamıştı. İbrahim, evindeki en yaşlı ve her şeyden sorumlu uşağına, "Elini uyluğumun altına koy" dedi, "Yerin göğün Tanrısı RAB'bin adıyla ant içmeni istiyorum. Aralarında yaşadığım Kenanlılardan oğluma kız almayacaksın. Oğlum İshâk'a kız almak için benim ülkeme, akrabalarımın yanına gideceksin."³⁵

İfadelerinden de anlaşıldığı üzere babanın görevlendirdiği biri tarafından da aileye uygun bir gelin seçilebilmektedir. Erkeğin bu gelin adayını reddetme şansı yoktur. Zira bu onun isyankâr bir evlat olduğunu göstermektedir. Kadının yapacağı evlilik ise henüz çocuk yaşta babası tarafından planlanmakta ve ergenlik çağına geldiğinde gerçekleşeceğine dair söz verilebilmektedir.³⁶ Nitekim kadın için de uygun eşi babası, babası yoksa erkek kardeşi seçmekte ve kadının reddetmesi gibi bir seçeneği dahi bulunmamaktadır.³⁷ Tanah'da yer alan "Geri dönünce annesiyle babasına, "Timna'da Filistli bir kadın gördüm" dedi, "Onu hemen bana eş olarak alın."³⁸ ifadesi ile en azından erkeklerin beğendikleri bir kızı, ailesinin istemesi için teklifte bulunabildiği görülmekte iken; kadınların böyle bir hakkı olduğundan bahsedilmemektedir. Hatta buna karşılık Tevrat'ın Yaratılış bölümünde, tecavüze uğrayan Yakup'un kızı Dina'ya fikri sorulmadan, Hamor ve mütecaviz oğlu Şekem ile Dina'nın babası Yakup ile erkek kardeşlerinin şartlarını öne sürdükleri ve anlaşlıkları görülmektedir.³⁹ Bu gibi pek çok ifadeden de anlaşılacağı üzere Yahudi geleneğinde eş seçimi konusunda kızların fikirlerinin dahi alınmadığı, rızalarının olup olmadığının sorulmadığı görülmektedir.⁴⁰

Tevrat'ta, ailelerin rızası olmadan yapılan evliliklere verilebilecek tek örnek Esav ve Şimson'un evlilikleridir.⁴¹ Erkeğin bekaretinin söz konusu edilmemesine rağmen evlenecek kızın bekaretinin çok önemli olduğu vurgulanmaktadır. Öyle ki evlendikten

³³ Ataşalan, Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı, 17.

³⁴ Merve Börklü, *Yahudilikte Evlilik ve Çocuk Algısı: Değişim ve Dönüşüm* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 12.

³⁵ Yar.24:1-4.

³⁶ Asife Ünal, "Yahudi Düğün Gelenekleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 229.

³⁷ Yar.34:2-17.

³⁸ Hak.14:2.

³⁹ Yar.34:2-6.

⁴⁰ Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı*, 18.

⁴¹ Pari Alaskova, *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü (Yahudilik-Hıristiyanlık-İslam)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16.

sonra bakire olmadığı anlaşılan kadın bunu hayatıyla ödemektedir. Diğer taraftan bu konu erkekler için evlenip hoşlanmadığı kadından kurtulmak için bir bahane haline de gelebilmektedir. Yasanın Tekrarı'nda "Bir adam bir kadın alır, yattıktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, 'Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca erden olmadığını gördüm' derse"⁴² şeklinde geçen ifade, bu durumun bahane olarak kullanıldığını göstermektedir. Kızın iffetini ispat etmek anne ve babanın görevidir.⁴³ Kızın iftiraya maruz kaldığı ispat edildiği takdirde erkek bu suçunun bedelini o hoşlanmadığı kadınla evliliğini sürdürerek ve kadını boşama hakkı elinden alınarak ödemektedir. Her ne kadar cezanın erkeğe verildiği ifade edilse de, asıl cezanın kadına kesildiği açıktır. Zira kadın açısından durum, onu istemeyen hatta sonunda taşlanarak öldürüleceğini bile bile ona iftira atan bir adamla bir ömür geçirmek zorunda kalmaktadır.

Evlilik kurumu, Yahudi inancına göre yukarıda da bahsettiğimiz üzere bireylerin cinsel tatmini için tek meşru yoldur. Bunun dışında gerçekleşen cinsel birliktelikler zina olarak kabul edilmekte ve büyük günahlar arasında sayılmaktadır. Zina olarak nitelendirilen ilişkiler ve uygulanacak cezalar Levililer'in 20.babında detaylıca ele alınmaktadır. Yasanın Tekrarı'nda geçen "kızı baba evinin kapısına çıkaracaklar. Kent halkı taşıyarak kızı öldürecek. Babasının evindeyken fuhuş yapmakla İsrail'de iğrençlik yapmıştır."⁴⁴ ifadesinde geçen "baba evi" ibaresi dikkatleri çekmektedir. Burada kızın fuhuş yapmasının iğrenç olmasından ziyade, iğrenç olanın babasının evinde bunu yapması olduğu anlamı çıkmaktadır.

Şeriat dini olan Yahudilikte, evliliğin gerçekleşmesi için ketuba⁴⁵ (כתובה) önem arz etmektedir.⁴⁶ Kadının boşanma ya da kocanın ölümü halinde haklarını güvence altına almak için düzenlendiğine inanılan ketuba,⁴⁷ düğün sırasında şahitlerin huzurunda Aramice yazılır ve tercümesi konuklara okunur. Ardından damat tarafından imzalanarak kadına teslim edilir.⁴⁸ Böylece damat, ketuba belgesi ile şahitlerin huzurunda karısına her türlü maddi yardımı yapacağına dair söz vermiş olmaktadır.⁴⁹ Boşanma ya da kocanın ölmesi durumunda kadının alacağı "mohar" (מוהר) adı verilen bir miktar parayı evlenmeden önce damat, kızın babasına ödemektedir. Bu meblağ zamanla sorun oluşturup, evlenmek isteyen gençlerin önünde engel teşkil etmeye

⁴² Yas.22:13-15.

⁴³ Sevede Yalman, "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 351.

⁴⁴ Yas.22:21.

⁴⁵ "Ketuba" kelime anlamı "yazılmış" anlamına gelmekte olup Yahudi inancında evlilik için yapılan antlaşma belgesidir.

⁴⁶ Erdiñç İċten, "Yahudilikte Ketuba", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 13.

⁴⁷ Ünal, "Yahudilikte Düğün Gelenekleri", 233.

⁴⁸ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 252.

⁴⁹ Neamat Ullah, *Yahudi Hukukunda Boşanma ve Aguna Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11.

başladıktan sonra, damadın bu ödemeyi evliliğin ilerleyen zamanlarında yapacağına dair söz verdiği yazılı bir belge ile bu ödemeyi erteleyerek sembolik bir hediye verilerek evlilik akdi yapılmaya başlanmıştır. Evlilik akdi sırasında düzenlenen ketubanın boşanma durumunda erkek üzerine yüklediği maddi yükümlülüklerin caydırıcı etkisinin olduğu savunulmaktadır.⁵⁰ Erkek için caydırıcı olanın boşanması halinde kadına vermek zorunda olduğu mohar bedelidir. Erkeğin sadece bu bedeli ödemek istememesi nedeniyle devam eden evliliklerin varlığı bilinmektedir.

Mohar için belirlenmiş bir alt sınır bulunmaktadır. Bu alt sınır bakire kız için 200 zuzumi,⁵¹ bakire olmayan dul ya da boşanmış olan kadın için 100 zuzumi olarak belirlenmiştir.⁵² Belirlenen mohar kızın babasına verilmektedir. Bu uygulama, kızın babadan satın alındığı gibi bir anlam taşımakta ve kadın küçük düşürülmektedir. Kadına biçilen değer, bekâretine göre belirlenmesi ise kadına verilen değer kriterinin ne olduğunu net bir şekilde göstermektedir.

Ketuba ile kadınların haklarının güvence altına alındığı iddia edilmesine rağmen aslında kadınlara fazlasıyla sorumluluk yüklenmektedir. Kadınlara yüklenen bu sorumluluklar arasında çamaşır, bulaşık yıkamak, yemek ve temizlik yapmak gibi ev işlerinin tamamı bulunmaktadır. Kadınlar bu sorumlulukları yerine getirmediikleri takdirde kocanın sorumluluğunda olan evin ihtiyaçlarının karşılanması, ateş yakılması, hayvanların kesilmesi, kadının kıyafetlerinin temin edilmesi gibi haklardan mahrum bırakılabilmektedirler.⁵³ Yahudi din alimlerine göre; kadın bütün zamanını eşine hizmet ederek geçirmeli, tüm vaktini ona ayırmalı özetle kocasının kölesi olmalıdır. Bunlar kadının kocasına karşı en önemli görevleridir. Bunun yanı sıra; erkeğin tek efendisi Tanrı iken; kadının Tanrı'nın yanında bir de kocası efendisi olarak kabul edilmektedir. Kadından beklenen ise Tanrı'nın emirlerinin yanı sıra, kocasının da emirlerini yerine getirmesidir. Hatta Tanrı'dan önce kocasının emirlerini yerine getirmeli ve ihtiyaçlarını karşılamalıdır.⁵⁴

Bunlara karşılık kadının maddi ve cinsel ihtiyaçlarını karşılamak da erkeğin sorumlulukları olarak tanımlanmaktadır. Kadının ev işleri dışında dışarı çıkabilmesi de kocasının iznine bağlıdır. Kızın babasının evine gitmesi, düğün ya da cenaze gibi hayatın doğal akışında seyreden gayet olağan ziyaretler için bile kocadan izin alınmasının beklenmesi, kadının erkeğin emrinde hareket etmesinin istendiğini göstermektedir. Öyle ki kadının kiminle arkadaşlık edip edemeyeceğine bile kocası karar vermektedir. Koca dilerse buna izin vermeme hakkına sahiptir. Kadın, kocasına itiraz edip sözünü dinlemezse, kocanın onu ketubasını vermeden boşama hakkının

⁵⁰ Ünal, "Yahudilikte Düğün Gelenekleri", 233.

⁵¹ Zuzumi: Eski Yahudi gümüş sikkesi.

⁵² Börklü, Yahudilikte Evlilik, 64.

⁵³ Erdinç İçten, Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 231.

⁵⁴ Alaskova, *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü*,13.

olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Evliliğin kadın ve erkeğe yüklediği sorumluluklar görüldüğü gibi adil değildir. Kadına yüklenen sorumluluklar ve erkeğin kadının hayatına müdahale etme hakkının var olması kadının ne denli ötekileştirildiğini ve ikinci sınıf insan muamelesine maruz kaldığını açıkça göstermektedir. Bunun yanı sıra kadının evin dışındaki hayatı tanımamasının önüne geçilerek, kendini keşfetme imkânı elinden alınmaktadır.

Yahudi inancında çok eşlilik fazlasıyla uygulanan bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Yaratılış'da geçen "İbrahim başka bir kadın aldı. Ve onun adı Ketura idi."⁵⁶ ifadesi ile oğlu İshâk'ın annesi Sara ve yine oğlu İsmail'in annesi Hacer dışında başka bir hanımının da olduğu anlaşılmaktadır. Yine I.Samuel'de anlatıldığı üzere Davud, hanımı Abigail'in üzerine Ahionam ile evlenmiştir.⁵⁷ Aynı zamanda Eski Ahit'te bahsedildiği üzere, Esav kırk yaşında iken; Yudit, Basemat ve daha sonra da Mahat'ı hanımları yaptığı bilinmektedir.⁵⁸ Ayrıca, Yaratılış'da Lemek'in de adları Âda ve Silla olan hanımlarla evlendiği belirtilmektedir.⁵⁹

Çok eşlilik konusunda; kimi zaman farklı roller için iki kadınla evlendiği görülmektedir. Evlenen bir kadına, kocasına çocuk doğurup, çocuklarını büyütme ve yetiştirmekle görevli bir anne rolü verilirken; bir diğer kadından kocasının cinsel arzularını tatmin etmesi için giyinip süslenip kocasının yanında olması beklenmektedir. Yahudi inancında, her ne kadar ilaç ya da farklı yöntemlerle doğum kontrolü yapılarak çocukların dünyaya gelmesinin engellendiği uygulamalar yasak olsa da bu gibi durumlarda kadınların kısırlaştırıldığı görülmektedir.⁶⁰ Bu tutumla eşlerden biri dul bir kadın gibi sadece çocuklarına bakmakla görevlendirilip duygusal ve cinsel ihtiyaçları göz ardı edilirken; diğer kadın ise sadece cinsel bir obje muamelesi görmekte ve erkeğin cinsel arzularının tatminine engel olmaması için anne olma imkânı elinden alınmaktadır. Dini metinlerde de erkeklere çok eşlilik konusunda herhangi bir sınırlama getirilmemektedir. Talmud'da geçen "Eğer bir erkek ihtiyaçlarına cevap verebileceğine inaniyorsa istediği kadar kadınla evlensin."⁶¹ ifadesi ile çok eşlilik konusunda dinen bir mâni ya da belirli bir sınırlama olmadığı görülmektedir.⁶² Kutsal metinlerde geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere; çok eşli evliliklerde kadınlar, daima bir seçenek olarak o evlilikte yerlerini almışlardır. Ayrıca Yahudi geleneğinde çok eşliliğin yanı sıra cariyeliğin de var olduğu bilinmektedir. Ev içi hizmet için alınan

⁵⁵ İçten, "Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar", 231.

⁵⁶ Yar.25:1.

⁵⁷ 1.Sa.25:39-43.

⁵⁸ Yar.26:34.

⁵⁹ Yar.4:19.

⁶⁰ Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", 255.

⁶¹ Yevamoth, 65a.

⁶² Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", 255.

kadın, ev sahibi erkeğin malı olarak kabul edilmektedir.⁶³ Tevrat'ta geçen "Eğer efendisi onunla evlenirse..."⁶⁴ veya "...onu kendisi için seçen efendisi..."⁶⁵ ifadeleri ile erkeğin kendisine uygun gördüğü takdirde hizmetçiyi eş olarak alabileceği görülmektedir. Ancak kocaları, nikâhlanarak evlerine alabildikleri bu cariyelerden memnun olmadıkları takdirde dilerlerse özgür bırakabilmekte fakat kesinlikle satamamaktadır. Hakları bakımından birinci eş kadar olmasa da, kendilerine birçok hak tanınmaktadır. Aralarında bulunan farklılıklardan ötürü tam bir eş sayılmasalar bile yarı eş olarak kabul edilmektedirler.⁶⁶

Tevrat'ta geçen bazı ifadelere göre; Yahudi geleneğinde "satın alma yolu" şeklinde yapılan evliliklere de rastlanmaktadır.⁶⁷ Yakup'un Laban'ın evinden ayrılırken, hanımları Lea ve Rahel'in giderken söyledikleri şu sözlerle karşılaşmaktayız: "Ona yabancı sayılmıyor muyuz? Çünkü bizi sattı ve bedelimizi de tamamıyla yedi."⁶⁸ Hatta Yoel'in döneminde yaşanan ahlaksızlıkların anlatıldığı "Kavmim için kura attılar ve fahişenin ücreti olarak bir erkek çocuk verdiler ve içki içsinler diye şarap bedeline bir kız sattılar."⁶⁹ ifadeleri de oldukça düşündürücüdür. Bu ifadelerden, artan ahlaksızlıklar içerisinde kızların satıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁰

Yahudi geleneğinde aile konusu kapsamında ele almamız gereken kadının ötekileştirildiği en önemli konulardan bir diğeri de kadının regl dönemidir. Kadın, bu dönemde kirli sayılmaktadır. Bu konuda "Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır"⁷¹ ifadesinden de anlaşılacağı üzere bu kirlilik kadının temas ettiği her şeye bulaşmaktadır.⁷² Bu inanç sebebiyle kadının regl döneminde toplumdan tecrit edilmektedir. Regl döneminde kadının dokunduğu her şeyin kirli kabul edilmesine rağmen kadının ev işlerini yapmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir. Bu süre zarfında koca, karısından uzak durmak zorundadır. Hatta sevgiyle bile karısına dokunması yasaklanmıştır.⁷³ Kocanın karısına dokunması halinde koca akşama kadar kirli sayılmaktadır. Kadın regl dönemi bitiminde mikve adı verilen su ile manevi olarak arınmaktadır. Bu ritüel yalnızca evli kadınlarla sınırlandırılmıştır. Bekâr olan kadınların bu uygulamayı yapmaları beklenmemektedir.

⁶³ Batyah, "What's love got to do with it?: Unions with Men as "Master"[אדני], baal[בעל] and male concubine[פלג] in The Hebrew Bible".

⁶⁴ Çık.21:8.

⁶⁵ Çık.21:8.

⁶⁶ Yasdıman, "Yahudi Dininde Ailenin Yeri", 256.

⁶⁷ Yas. 21:14, Çık. 21:17.

⁶⁸ Yar.31:15.

⁶⁹ Yoe.3:3.

⁷⁰ Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı*, 17.

⁷¹ Lev.15:20.

⁷² Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/ Niddah İle İlgili Hususlar", *Ekev Akademi Dergisi*, Özel Sayı (2019), 227.

⁷³ Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi", 229.

Bu uygulamanın sadece evli kadınlara mahsus olması, kadının manevi olarak arınması için yapılmadığını, aslolanın bu arınma ile cinsel yasakları kalkan kadınların cinsel temasa girdikleri kocalarını temizlik ve kutsallık açısından korumayı amaçladığını göstermektedir.⁷⁴

Yahudi bir kadının asli görevi kocasına bir çocuk dünyaya getirmektir. Evlilik sırasında dünyaya gelen çocukların cinsiyetine göre hem anne hem de dünyaya getirdiği çocuk ayrımcılığa uğramaktadır. Doğum sonrası annenin murdar sayıldığı süreyi, dünyaya getirdiği çocuğun cinsiyetinin belirliyor olması, kadınların maruz kaldığı bu ötekileştirmenin doğumla başladığını göstermektedir. Bu durum Tevrat'ta şöyle geçmektedir:

Bir kadın gebe kalır ve erkek çocuk doğursa, o zaman yedi gün murdar olacaktır; adet murdarlığı günlerinde olduğu gibi murdar olacaktır. Ve otuz üç gün kendi tathiri kanında kalacak ve tathiri günleri doluncaya kadar mukaddes hiçbir şeye dokunmayacak ve makdise giremeyecek. Fakat kız çocuk doğursa, o zaman adetinde olduğu gibi iki hafta murdar olacaktır. Ve altmış altı gün mukaddes hiçbir şeye dokunmayacak ve makdise giremeyecek.⁷⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere kadının kız çocuk dünyaya getirmesi ile erkek çocuk dünyaya getirmesi arasında, kadının ibadetten ve kutsal her şeyden menedilme süresinin iki katı fark olduğu görülmektedir. Bu da açık bir şekilde kız çocuk dünyaya getirmenin dinen kirli sayılma süresinin iki katına çıkmasıyla, ibadetlerden menedilerek kadının tabiri caizse cezalandırıldığını göstermektedir. Aynı minvalde, aile üyelerinden kız çocukları ile ailenin erkek çocukları arasında da bariz farklılıklar bulunmaktadır. Kocanın adının devam edebilmesi için erkek çocuk sahibi olması şarttır. Oğul sahibi olmayan erkek, adının silinmesinden endişe duymaktayken; kadın, kocasına oğul veremediği için kocası tarafından terk edilmek, toplum nazarında ilahi kusurlu veya lanetli olarak anılmaktan imtina etmektedir.⁷⁶ Yeni doğan çocuğun cinsiyetine göre yaşanan duygusal farklılıklar ayrıca dikkat çekmektedir. Erkek çocukları dünyaya geldiğinde sevinç ve gururla karşılanırken, kız çocukları derin bir üzüntüye neden olmaktadır. Bu gibi nedenler dolayısıyla kız ve erkek çocuk arasında yapılan ayrımcılık henüz dünyaya gelir gelmez kendini göstermektedir.

Dünyaya gelen erkek çocuğu şerefine "Şalom Zahor" adı verilen bir tören yapılmaktadır. Bu tören çocuğun dünyaya gelişinin sekizinci günü düzenlenmektedir. Çocuğun ilk dinsel töreni olarak kabul edilen bu uygulama, Yahudi toplumunun bir parçası olduğunun ispatı niteliğindedir. Bu tören, çocuğun sünnet (brit mila) öncesi bir hazırlık töreni olup büyük sevinç içerisinde dualar okunur, çocuğun odası süslenir,

⁷⁴ Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi", 227.

⁷⁵ Lev.12:1-5.

⁷⁶ Ataşalan, Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı, 31.

Şabat mumları yakılarak kutlanmaktadır.⁷⁷ Buna karşılık yeni doğan kız çocuğu için böyle bir kutlama ya da sevinç gösterisi yapılmamaktadır.

Yahudi geleneğinde kadınların ailede ötekileştirilmeye maruz kaldıkları bir diğer konu da çocukların bakımı ve eğitimi gibi konularda karşımıza çıkmaktadır. Çocukların ahlaki ve dinsel eğitimleri, koşer kurallarına göre helal gıdalarla beslenmeleri, terbiyeleri ve her türlü bakımı ile ilgilenmek annenin sorumlulukları arasında yer almaktadır. Kadının ötekileştirilmesinde bir örnekte burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü annenin sorumluluğuna verilebilecek olan çocuk, yalnızca kız çocuğudur. Erkek çocuğunun eğitimi anneye bırakılmayacak kadar önemli olduğu için baba bu kutsal görevi bizzat kendisi yerine getirmektedir. Erkek çocuğuna baba tarafından Tevrat eğitimi verilirken; kız çocuğuna verilmesi yasaklanmaktadır.⁷⁸

Yahudi geleneğinde çocukların mükellef olma yaşı erkekler için on üç, kızlar için on ikidir. Erkek çocuklarının dine girişi coşkuyla kutlanmakta ve bar mitsva adı verilen bir tören yapılmaktadır. On üç yaşına ulaşan erkek çocuk, sabah tallit ve tefilin takarak artık mükellef olduğunu göstermektedir. Dinin emirlerinin muhatabı olan çocuk, artık bir birey olarak muamele görmektedir. Baba çocuğunun günahlarının sorumluluğundan kurtulduğu için Tanrı'ya şükretmektedir. Minyana dahil olan çocuk artık Şabat günü sinagogda düzenlenen törenlere katılabilmekte ve Sefer Tora okumalarında kürsüye dahil olabilmektedir. Buna karşılık kadınlar minyandan bile sayılmamaktadır. Erkek çocukları için 15.yüzyılda yapılmaya başlanan bu tören 19.yüzyılda "bat mitsva" adıyla kız çocukları için ancak uygulanmaya başlamış fakat bar mitsva kadar coşkuyla kutlanmamaktadır.⁷⁹

2. Evliliğin Sonlanması Durumunda Kadının Statüsü

Yahudi geleneğinde evlilik kutsal bir görev; aynı zamanda mitsva⁸⁰ (מצווה) olarak kabul edilmektedir.⁸¹ Bu nedenle bu kutsiyetin bozulması anlamına gelen boşanma hoş karşılanan bir uygulama olmamasına rağmen, belli durumlarda izin verilmektedir. Erkeğin inisiyatifinde bulunan bir kararla başlayan evlilik, yine erkeğin kararıyla son bulmaktadır.⁸² Boşanmak isteyen erkek, karısının rızasını almak zorunda değildir. Hatta herhangi bir sebep dahi sunması beklenmemektedir. "Eğer bir adam evlendiği kadında yakışsız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi

⁷⁷ Mehmet Cansever, *Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te Çocuk* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 49.

⁷⁸ Alaskova, *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü*, 13.

⁷⁹ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 257-258.

⁸⁰ Mitsva(çoğulu mitsvot):Yahudilikteki 613 dini buyruk.

⁸¹ Meral, *Yahudilik*, 258.

⁸² Elif Eraslan Yiğit, *Dinlerin Toplumdaki Kadın Algısı Üzerine Etkileri* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 37.

yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa...”⁸³ ifadesinde geçen “yakışksız şey” fazlasıyla muğlak bir ifadedir. Bu ifadenin çok farklı anlamlar içerdiği açıktır. Bu konu hakkında Talmud’da şöyle bahsedilmektedir; "Shammai ekolü; zina suçu haricinde bir erkeğin kadını boşayamayacağı görüşünderken, Hillel ekolü sadece bir tabağı kırmaktan dolayı bile boşayabilir demektedir. Rabbi Akiba (ö.135) ise başka bir kadını ondan daha güzel bulduğu için bile boşayabileceğini söyler.”⁸⁴

Yukarıda bahsettiğimiz gibi erkek için boşanma eylemi bir hayli kolayken, kadınlar için durum tam aksidir. Erkeğin kadında hoşlanmadığı bir şey gördüğünde boşanması mümkünken, kadının ciddi sebepleri olsa bile böyle bir hakkı bulunmamaktadır. Kadın, resmi kurumlara boşanma talebinde bulunup resmen boşansa bile, bu hüküm dinen bağlayıcı kabul edilmemektedir. Kadının dinen boşanmış sayılabilmesi için, erkekten get belgesini alması gerekmektedir. Bu konu hakkında Tevrat’ın Yasanın Tekrarı bölümünde şöyle geçmektedir;

Bir adam bir kadın alıp onunla evlendiği zaman vaki olacak ki, onda utanılacak bir şey bulduğu için, kadın onun gözünde lütuf bulmazsa, onun için boş kağıdını yazacak ve onun eline verecek ve onu evinden gönderecektir. Ve evinden ayrıldıktan sonra kadın gidip başka bir erkeğin karısı olabilir. Ve sonraki adam da ondan nefret ederse ve onun için boş kağıdını yazarsa ve onun eline verip onu evinden gönderirse; yahut onu kendisine karı olarak almış olan sonraki adam ölürse; onu göndermiş olan evvelki kocası, kadın murdar edildikten sonra onu kendisine karı olarak tekrar alamaz; çünkü Rabbin önünde bu mekruh bir şeydir ve Rabbin sana miras olarak vermekte olduğu memlekete suç işlettirmeyeceksin.⁸⁵

Yukarıda yer alan ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Yahudi hukukunda boşanmanın gerçekleşebilmesi için erkek tarafından “get” adı verilen belgenin verilmesi gerekmektedir. Get belgesi, Yahudi dini mahkemesi olan bet-din yani Yahudi hukukunda uzman üç, kimi otoritelere göre ise sadece bir kişi ile iki kâtip ve iki şahit huzurunda yazılmaktadır.⁸⁶ Bet-din’in boşanmanın dinen de kabul edilebilmesi için kocanın adına get belgesini düzenleme hakkı yoktur. Kadının dinen boşanmış sayılabilmesi için, kocanın get belgesini kendisinin vermesi gerekmektedir. Bu durumda en büyük mağduriyeti kocası kaybolmuş veya fiili anlamda ortada bir evliliği kalmamış durumda olan kadınlar yaşamaktadır. Bu durumda kalan kadınlar, dinen boşanmış sayılmadıkları için, başka bir erkekle evlenmeleri mümkün olmamaktadır.⁸⁷ İsrarla “get” belgesini vermek istemeyen erkekler nedeniyle birçok kadın resmi olarak boşanmış olsalar da dinen evli kabul edilmektedir. Böyle bir durumda olan kadın

⁸³ Yas.24:1-2.

⁸⁴ Mişna Gittin. 9:10.

⁸⁵ Yas.24:1-4.

⁸⁶ Ullah, Yahudi Hukukunda Boşanma, 21.

⁸⁷ Eraslan Yiğit, *Dinlerin Toplumdaki Kadın Algısı Üzerine Etkileri*, 38.

İbranice aguna⁸⁸ (עגונה)⁸⁹ durumuna düşmüş sayılmaktadır.⁹⁰ Aguna sorunu, ortada bir evlilik kalmamasına rağmen, erkeğin sırf kadını cezalandırmak için get belgesini vermemekte ısrarcı olmasından kaynaklanmaktadır. Burada boşanmanın gerçekleşebilmesi için, erkeğin get belgesini kendi hür iradesi ve gönül rızası ile vermemesi durumunda kadının elinde kocasına karşı yapabileceği pek bir şey bulunmamaktadır.⁹¹

Yukarıda alıntı yaptığımız pasajda bir konu daha dikkatimizi çekmektedir. Bir erkek karısını boşadıktan sonra, o kadın başka bir adamla evlenip ondan da boşansa bile eski eşi ile yeniden evlenmesi yasaklanmıştır. Burada yeniden eski eş ile evliliğin yapılamamasında kadının artık murdar olması sebep olarak gösterilmiştir. Aynı durumda olan erkek için ise böyle bir durumdan hiç söz edilmemektedir.

Yahudi hukukunda sadece iki şartta erkeğin boşama hakkı elinden alınmaktadır. Birincisi erkeğin karısını bakire olmamakla suçlayıp, bu suçlamanın iftira olduğu ve kızın bakire olduğu ispatlanması halinde, diğeri ise erkeğin bekar bir kadınla zorla birlikte olması durumundadır. Bu konu hakkında Tevrat'ta şöyle bahsedilmektedir;

Eğer bir adam, kız olan nişanlanmamış genç bir kadın bulursa ve onu tutup onunla yatarsa ve onlar bulunurlarsa, o zaman onunla yatmış olan adam genç kadının babasına elli şekel gümüş verecektir ve kadın onun karısı olacaktır, çünkü onu alçaltmıştır; bütün ömrünce onu boşamayacaktır.⁹²

Yukarıda geçen pasajdan da anlaşılacağı üzere, bir erkek bakire ve nişanlanmamış bir kıza tecavüz ettiği durumda, onunla evlenerek, ömrü boyunca boşama hakkını kaybetmektedir. Burada dikkatleri çeken en önemli ifade bakire kıza tecavüz edilmesi konusudur. Tecavüze uğrayan kadının bakire olup olmaması durumu belirleyen en önemli unsur olarak görülmektedir. Yani burada işlenen suç ya da günahın yapılan eylem olmadığı açıktır. Şayet öyle olsa idi, kadının bakire olup olmamasından bahsedilmesine gerek kalmaz ve bu suçu işleyen müteceviz erkek, tecavüz mağduru kadınla evlendirilerek ödüllendirilmezdi. Burada kızın babasına diyet ödenmesi de, suçun kıza karşı değil de babaya karşı işlenmiş olduğu sonucuna varılmasına neden olmaktadır.

Evlilik boşanma dışında kocanın ölümü ile de son bulmaktadır. Bu durumda olan kadınlar için levirat⁹³ (לְבִירָת) uygulaması gündeme gelmektedir.⁹⁴ Yahudi inancı içerisinde en çok tartışılan ve günümüzde de bu tartışmaların devam ettiği en önemli

⁸⁸ Aguna, İbranice zincirlenmiş anlamına gelmektedir.

⁸⁹ Ullah, *Yahudi Hukukunda Boşanma*, 1.

⁹⁰ Börklü, *Yahudilikle Evlilik ve Çocuk Algısı*, 28.

⁹¹ Ullah, *Yahudi Hukukunda Boşanma*, 28.

⁹² Yas.22:28-29.

⁹³ Levirat: Yahudi geleneğinde erkek çocuğu olmadan ölen erkeğin soyunun devam etmesi için, dul kalan karısının kardeşlerinden biri ile evlenmesi uygulamasıdır.

⁹⁴ Ataşalan, *Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı*, 27.

konulardan biri olmuştur. Yahudi tarihinde bu evlilik şeklinin ne zaman ve nasıl başladığı tartışma konusu olmakla birlikte, ilk örneği Tevrat'ta Yahuda'nın gelini Tamar'ın evliliği olarak görülmektedir. Yahudi tarihinin ilk dönemlerinde var olan bu geleneğin her ne kadar çevre kültürlerin etkisi ile Yahudiliğe girmiş olduğu düşünülse de Tevrat'ta bağlayıcı hükümlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu evliliğin ölen kocanın soyunu devam ettirmek ve adını yaşatmak için yapıldığı inancı ise Tanah'a dayanmaktadır.⁹⁵

Yahudi inancında levirat evliliğin yapılmasında, kocanın erkek çocuğu olmadan ölmesi temel şarttır. Ölen adamın doğan bir erkek çocuğu varsa, dul karısının levirat evlilik yapması dinen yasaktır. Erkek evlat sahibi olmadan dul kalan yengesiyile evlenmek kayınbiraderin görevi olup aynı zamanda dini bir emirdir. Herhangi bir mazereti olmadan bu görevi yerine getirmek istemeyen kayınbiraderin, toplum tarafından aşağılanması gerektiği Tevrat'ın emirleri arasında yer almaktadır.⁹⁶

Ölen erkek kardeşin adını devam ettirmek amacıyla yapılan levirat evlilik, normal evliliklerde bulunan şartları taşımadığı için diğer evliliklerden tamamen farklıdır. Hatta gerçek bir evlilik dahi sayılmamaktadır. Normal evlilikler için yapılan dini ya da hukuki herhangi bir işlem yapılmadığı için bazı kaynaklarda "hayalet evlilik" olarak bahsedilmektedir. Erkek çocuğu olmadan dul kalan kadın, doğrudan kayınbiraderinin eşi hükmündedir. Aslında levirat, yeni bir nikah değil ölen kocanın erkek çocuk sahibi olarak soyunu ve adını devam ettirebilmesi için yarım kalan bir evliliğin tamamlanması olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda Tanah'ta da ifade edildiği gibi bu evlilik dul eş ve kayınbirader için bir zorunluluktur. Kayınbiraderin reddetmesi durumunda Yahudi geleneği içerisinde hukuki ve dinsel bir seremoni olan "halitsa" (הליצה) ikinci bir seçenek olarak sunulmaktadır. Halitsa, get benzeri bir çeşit belgedir. Kadının özgür bir şekilde başka biriyle evlenmesine onay verildiğini göstermektedir. Nasıl ki get belgesi verilmeyen bir kadının başka birisiyle evlenmesi dinen mümkün değilse; halitsa yapılmadan da evlenmesi mümkün değildir.

Ölen adamın birden fazla eşi varsa; eşlerinden birinin levirat evliliği yapması yeterli olup, levirat evliliği yapan dışındaki tüm eşleri özgür kalarak istedikleri kişi ile evlenme hakkını elde etmektedir. Yine ölen adamın birden çok erkek kardeşi varsa levirat evliliği yapma şartı Mişna'da bahsedildiği üzere en büyük erkek kardeşin görevidir. Şayet başka bir kardeş erken davranıp levirat evliliğini yaparsa da, bu evlilik geçerli sayılmaktadır.⁹⁷ Tevrat'ın Yasanın Tekrarı bölümünde ise ölen kocanın erkek kardeşi bulunmaması durumunda kadının, yakın akrabadan bir adamla evlendirilmesi ya da halitsa yapılarak özgür kalıp, aile dışından başka bir adamla evlenmesine izin

⁹⁵ Börklü, *Yahudilikle Evlilik ve Çocuk Algısı*, 39.

⁹⁶ *Tes. 25:7-10; Krş. Rut. 4:5-10.*

⁹⁷ *Mişna. Yevamot 2:8.*

verilmektedir.⁹⁸ Halitsa uygulaması Tevrat'ın Yasanın Tekrarı bölümünde şöyle bahsedilmektedir;

Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan vefat ederse, ölenin dul eşi aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacak. Ama adam kardeşinin dul karısıyla evlenmek istemiyorsa, dul kadın kent kapısında görev yapan ileri gelenlere gidip şöyle diyecek: “Kayınbiraderim İsrail’de kardeşinin adını yaşatmayı kabul etmiyor. Bana kayınbiraderlik görevini yapmak istemiyor.” Kentin ileri gelenleri adamı çağırıp onunla konuşacaklar. Eğer adam, “Onunla evlenmek istemiyorum” diye üstelirse, kardeşinin dul karısı ileri gelenlerin önünde adamın yanına gidecek, onun ayağındaki çarığı çıkaracak, yüzüne tükürecek ve “Kardeşine soy yetiştirmek istemeyen adama böyle yapılır” diyecek. Adamın soyu İsrail’de “Çarığı çıkarılanın soyu” diye bilinecek.⁹⁹

Tevrat'ta geçen bu ifadelerden levirat evliliğinin amacının ölen kocanın soyunun devamı için yapıldığının yanı sıra dul kalan kadın ve kayınbirader için de bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Bu evliliği yalnızca kayınbiraderin reddedebileceği ve bu durumda yapılması gereken halitsa töreninin nasıl uygulanacağı detaylıca anlatılmaktadır. Tevrat'ta geçen bu ifadeler kadını açısından bakıldığında dikkatleri çeken en önemli şey kadının, bu konuda hiçbir söz hakkının olmadığı gerçeğidir. Öyle ki halitsa uygulaması bile yine erkek için ikinci bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının tercih şansı bulunmamakla beraber, karar yetkisi erkeğin iradesine bırakılmaktadır. Bu durumda kayınbiraderin kararı, tabiri caizse kadının kaderini belirlemektedir. Boşanmak istemeyen erkeğin get belgesi vermediğinde kadının aguna durumuna düşmesi gibi; kayınbiraderin halitsa vermemesi durumunda da kadın aguna durumuna düşmektedir. Böyle bir durumda kadının durumu, kocası kaybolmuş kadınların durumu ile aynı kabul edilmektedir. Her iki durumda kalan kadın da süresiz bir şekilde kocalarına bağlıdır.¹⁰⁰ Kadın bu durumda dinen evli kabul edilip, gerçek bir evlilik hayatı yaşamayarak ömür boyu dul kalmaya mecbur bırakılmaktadır. Elbette bir kadın için dul olarak hayatına devam etmeyi istemek bir tercih de olabilir. Fakat bu durumun bir tercih olmadığı çok açıktır. Kayınbiradere tanınan bu hak, kadını kalan ömrü boyunca yalnızlığa mahkûm etmek anlamına gelmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, kadınlar get belgesi alamadıkları kocaları sebebiyle aguna durumuna düşmektedir. Kadının aguna durumunda yapacağı evlilikten doğacak çocukların mamzer¹⁰¹ olarak kabul edilmesi, ciddi bir baskıya neden olmaktadır. Zira

⁹⁸ Yas.25; Rut.3-4.

⁹⁹ Yas.25:7-10; Krş. Rut.4:5-10.

¹⁰⁰ Ali Osman Kurt, “Yahudilikte Levirat Evlilik”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/17 (2016), 252.

¹⁰¹ Mamzer, Yahudi hukukunda evlilik dışı ya da yasak olan evliliklerden dünyaya gelen çocuklar mamzer olarak tanımlanmaktadır. Aguna durumunda olan bir kadın şayet dinen boşanmadan başka birisiyle

yapacakları evlilik sadece kendilerini değil, o evlilikten doğacak çocukların da kaderlerini belirlemektedir.

Bir çocuğun mamzer olması, Yasanın Tekrarı'nda geçen "Mamzer, Rabb'in topluluğuna girmeyecektir. Onuncu kuşakta bile olsa onun soyundan gelenler Rabb'in topluluğuna girmeyecektir."¹⁰² ifadesinden de anlaşılacağı gibi Tanrı'nın topluluğuna giremeyecektir. Hatta sadece mamzer olan kişi değil kendisinden gelen soyunun da men edileceği haber verilmektedir.¹⁰³ Burada geçen onuncu kuşak ifadesi ile Rabbinik otoriteler sonsuza kadar anlamı taşıdığını savunmuşlardır.¹⁰⁴ Mamzerlerin ancak kendisi gibi mamzer ya da Yahudiliğe sonradan girmiş kimselerle evlenmelerine izin verilmiştir. Böylece toplumsal anlamda ciddi bir ötekileştirilmeye maruz kalmaktadırlar.

Kadının mağdur edildiği bir diğer konu da miras meselesidir. Yahudi geleneğinde kocanın ölmesi durumunda kadın, çocukları yoksa kocasına varis olamamaktadır. Geçimini sağlamak için kocasına varis olan erkek akrabalarının merhametine bırakılmaktadır. Kadın dul kaldığı sürece ölen kocasının mirasından sağlık ve yiyecek ihtiyaçlarını giderebilmektedir.¹⁰⁵ Bu merhametin bir gereği olarak maddi yardımların yanında, kadının kocasının adını devam ettirebilmesi için levirat geleneği uygulanmaktadır. Yani kocanın ölmesi durumunda karısı ona mirasçı olamadığı gibi, mirasın bir parçası olarak miras malı kabul edilmektedir. Bu uygulama ile kadının özgür bir birey olarak kabul edilmek yerine kocanın mülkü olarak değerlendirildiği görülmektedir. Kadının ölmesi durumunda ise koca, çocuklarından önce karısının malına mirasçı olabilmektedir. Bu da Yahudi geleneğinde kadınların miras konusunda ne denli bir ayrımcılığa maruz kaldığını açıkça göstermektedir.

Yahudi geleneğinde kız çocukların mirasçı olması da yine erkek çocukların varlığına bağlıdır ve öncelik erkek çocuklarındır. Ölen babanın geride erkek çocukları kalmışsa miras onlar arasında bölüşülüp, kız çocuklara mirastan pay verilmemektedir. Şayet babanın geride bıraktığı bir oğlu yoksa kızlar ancak o zaman varis olabilmektedir.¹⁰⁶

evlilik gerçekleştirirse bu yasak evlilik olarak değerlendirilmektedir. Bu evlilikten doğan çocuklar da mamzer kabul edilmektedir.

¹⁰² Tes.23:3.

¹⁰³ Mahmut Salihoğlu, "Yahudi Hukukunda Mamzer", Ekev Akademi Dergisi 15/47 (Bahar 2011), 270.

¹⁰⁴ Salihoğlu, "Yahudi Hukukunda Mamzer", 272.

¹⁰⁵ İçten, "Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar", 248.

¹⁰⁶ Şerif Abdülazim Muhammed, "İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikte Kadın", *Misbah Dergisi* 4/10 (İlkbahar 2015), 217.

Sonuç

Tarih boyunca en çok tartışılmış ve hala tartışılmaya devam eden konuların başında kadın konusu gelmektedir. Kadınların ikinci sınıf insan muamelesi gördükleri, ötekileştirildikleri ve hatta yok sayıldıklarını söyleyebiliriz. Bunun altında biyolojik, kültürel ya da dinsel birçok sebep bulunmaktadır.

Dinlerin kadına bakışı ve kadını konumlandırışı konusunda Yahudi geleneğini incelediğimizde, kadının ötekileştirilmesi konusunda çokça somut örnek barındırdığını tespit etmiş bulunmaktayız. Kız çocuklarının doğumu sonrasında ailenin yaşadığı utanç ve üzüntü; kadınların daha doğar doğmaz bu ötekileştirilmeye maruz kaldığını gösteren örneklerden bir kısmıdır. Aile hayatı içerisinde eş seçimi gibi önemli bir kararda söz hakkı verilmiyor olması da kadının kararlarının yok sayıldığını göstermektedir. Yine kız çocuk dünyaya getiren bir annenin, erkek çocuk dünyaya getiren bir anneye göre iki katı süre murdar sayılması da kız çocuk dünyaya getirmenin bir bedeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının, erkek çocuk dünyaya getirmeden kocasının vefat etmesi sonrasında kayınbiraderi ile evlenmesi uygulaması ya da tecavüze uğradığı takdirde, müteceviz ile evlenmesi kadının dinen bazı evliliklere zorlandığını göstermektedir. Kadının evlilik kurumu içerisinde kocanın mülkü olarak kabul edilmesi, kocasına itaat ve ona oğul vermekle sorumlu tutulması kadının varoluş amacını göstermektedir.

Kadınlar evlenme kararını alamadığı gibi evliliği bitirme kararını alma hakkına da sahip değildir. Bunun aksine kocanın istediği zaman gerekçe göstermeden karısını boşama hakkına sahip olması kadınların ne denli bir ayrımcılığa maruz kaldığını açıkça gözler önüne sermektedir. Buna karşın kadın geçerli sebepleri olmasına rağmen dinen boşanabilmesi için kocasından alacağı get belgesine mecbur bırakılmaktadır. Bu zorunluluğu bilen bazı erkekler, durumu kullanarak eşlerini zor durumda bırakmak için get belgesini vermeyerek kadınları aguna durumuna düşürmektedir. Aguna durumunda olan kadının yeniden evlenmesi mümkün olmamaktadır. Böyle bir durumda kadının yaşadığı birliktelik zina sayılmakla birlikte doğacak çocuklar da mamzer kabul edilmektedir. Bu durum kadınlar üzerinde ciddi baskıya neden olmakla birlikte hayatlarını nasıl yaşayacakları konusunda karar alma hakkına sahip olmadıklarını göstermektedir.

Çalışmada Yahudi geleneğinde kadının ailedeki statüsü, kadının ötekileştirildiği örnekler ele alınarak yapılmış olup, kadının aile içerisinde birçok statüde ötekileştirilmeye maruz kaldığı anlaşılmıştır. Bundan sonra yapılacak çalışmalar için, aynı minvalde sosyal, kültürel, eğitim veya dini alanda kadının ötekileştirilmesi konulu çalışmaların yapılmasının kadınlar adına farkındalık oluşturması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Alaskova, Pari. İlahi Dinlerde Kadının Statüsü. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ataşalan, Zeynel Abidin. Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Aile Kavramı. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- BatYah, Tamar Yael. "What's love got to do with it?: Unions with Men as "Master"[יְדִי], baal[בַּעַל] and male concubine[פְּלִגִּי] in The Hebrew Bible". Academia. Erişim 12 Eylül 2024. https://www.academia.edu/43802520/Whats_love_got_to_do_with_it_Men_as_Master_%D7%90%D7%93%D7%A0%D7%99_Baal_%D7%91%D7%A2%D7%9C_and_Concubine_%D7%A4%D7%9C%D7%92%D7%A9%D7%99%D7%94%D7%9D_in_The_Hebrew_Bible
- Bindik, Sabuha. "Farklı Kültür, İnanç ve Zamanlarda Kadının Ailedeki Yeri ve Önemi". Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies 12/7 (2021), 22-29.
- Börklü, Merve. Yahudilikte Evlilik ve Çocuk Algısı: Değişim ve Dönüşüm. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cansever, Mehmet. Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te Çocuk. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Eraslan Yiğit, Elif. Dinlerin Toplumdaki Kadın Algısı Üzerine Etkileri. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gürkan, Salime Leyla. Yahudilik. Ankara: İsam Yayıncılık, 8. Basım, 2020.
- Hiçyılmaz, Muhammed İsmail - Eşmeli, İsmet. "Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 72-87.
- İçten, Erdiñ. "Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29/1 (Haziran 2020), 229-255.
- İçten, Erdiñ. "Yahudilikte Ketuba", Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2018), 13-37.
- Kaval, Musa. "İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi". Akademik Bakış Dergisi, 55 (Mayıs-Haziran 2016), 306- 324.
- Kitab-ı Mukaddes. Erişim 05 Eylül 2024. <https://kutsalkitap.info.tr>
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar". International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic 11/17 (2016), 245-266.
- Meral, Yasin. Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Muhammed, Şerif Abdülazim. "İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilikte Kadın". Misbah Dergisi 4/10 (İlkbahar 2015), 195-228.
- Salihoglu, Mahmut. "Yahudi Hukukunda Mamzer". Ekev Akademi Dergisi 15/47 (Bahar 2011), 269-275.
- Saylam, Ayşenur. Kadın Erkek Eşitliği Problemi ve Bunun Fikhi Düşünceye Yansımaları. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şeker, Cihat. "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı", İlahiyat Tetkikleri Dergisi 2/44 (2015), 247-271.
- Talmud. Erişim 5 Eylül 2024. <https://eleven.co.il/talmud-%20rabbis/>
- Ullah, Neamat. Yahudi Hukukunda Boşanma ve Aguna Problemi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Ünal, Asife. "Yahudi Düğün Gelenekleri", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 5/2 (2016), 225-241.
- Ünal, Asife. "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 17/2 (2017), 103-115.
- Yalman, Sevde. "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 5/2 (2016), 338-354.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudi Dininde Ailenin Yeri". Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/14 (2001), 241-266.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/ Niddah İle İlgili Hususlar". Ekev Akademi Dergisi, Özel Sayı (2019), 225-232.

► Araştırma makalesi / Research article

Sefer Yetsira Şarihi Olarak Abraham Abulafia

Rukiye YILMAZ

ORCID: 0000-0001-6964-8073 | nevakar2021@gmail.com
Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher, Konya, Türkiye

Gönderim / Received: 11.07.2024 | Kabul / Accepted: 23.10.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atf: Yılmaz, Rukiye. "Sefer Yetsira Şarihi Olarak Abraham Abulafia". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 295-317.

Öz: Yahudi mistik düşüncesi Kabala'nın ve İbranicenin en eski metinlerinden olan Sefer Yetsira/ספרי (Yaratılış/Oluşum Kitabı), Hz. İbrahim ve Rabbi Akiva'ya atfedilse de anonim bir metin hüviyetindedir. Kâinatın ve insanın yaratılışını İbrani alfabesinin yirmi iki harfi ile on ilahi Sefirot'a bağlayan kısa bir risale hacmindeki bu metin, Yahudi felsefesi ve mistik düşüncesine adeta damga vurmuştur. Yetsira üzerine yapılan şerhler 10. yüzyılda Saadia Gaon (Rasag) ile başlamış, Dunaş İbn Temim, Yehuda ben Barzillay ve Nahmanides (Ramban) gibi önemli isimlerle devam etmiştir. Bu isimlerden sonra Yetsira'yı şerh etme geleneğine Abraham ben Samuel Abulafia da katılmıştır. Orta Çağ Yahudi mistik düşüncesinin önemli simaları arasında yer alan Abulafia aynı zamanda Nebevi Kabala olarak bilinen ekolün kurucusudur. Abulafia, efsanevi Sambatyon nehrini aramak için kutsal topraklara (Erets Yitsrael) seyahat etmiş ve doğduğu şehre döndüğünde Yetsira metni üzerine yoğunlaşarak üç ayrı şerh kaleme almıştır. Bu şerhlerden ikisinin başlığı Otsar Eden Ganuz ve Gan Naul'dur, üçüncüsü herhangi bir başlığa sahip değildir. Bu şerhlerin kendisinden önceki ve sonraki Yetsira şerhleri arasında önemli bir yeri vardır. Abulafia'yı yazdığı diğer metinlerin ve farklı özelliklerinin ötesinde bir Yetsira Şarihi olarak takdim etmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu kapsamda çalışmamızda Abulafia'nın eserlerinin, Yetsira şerh literatüründeki yeri mukayeseli olarak ortaya konacak, gelenekten ayrılan yorumları ile bunların düşünsel kökenleri irdelenecek, tasavvufun Abulafia üzerindeki muhtemel etkilerine işaret edilecek ve Yetsira şerh literatürünün yanı sıra Kabala geleneğindeki izleri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Sefer Yetsira, Abraham Abulafia, Kabala, Şerh, Yahudi mistisizmi, Otsar Eden Ganuz, Gan Naul.

*

Abraham ben Samuel Abulafia as Commentator on Sefer Yetsira

Cite as: Yılmaz, Rukiye. "Abraham ben Samuel Abulafia as Commentator on Sefer Yetsira". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 295-317.

Abstract: The Sefer Yetsira (Book of Creation/Formation), one of the oldest texts in Jewish mysticism and Hebrew, is attributed to Abraham and Rabbi Akiva, though it remains an anonymous work. This short treatise, which links the creation of the universe and humanity to the twenty-two letters of the Hebrew alphabet and the ten divine Sefirot, has left a significant mark on Jewish philosophy and mystical thought. The tradition of commentary on Yetsira began in the 10th century with Saadia Gaon (Rasag) and continued with important figures like Dunash Ibn Tamim, Yehuda ben Barzillay, and Nahmanides (Ramban). After them, Abraham ben Samuel Abulafia joined this tradition of commentaries. A prominent figure in medieval Jewish mysticism, Abulafia was also the founder of the school known as Prophetic Kabbalah. He traveled to the Holy Land in search of the legendary Sambatyon River and, upon returning to his hometown, wrote three commentaries on Yetsira, two of which are titled Otsar Eden Ganuz and Gan Naul, while the third remains untitled. These commentaries hold an important place among earlier and later Yetsira commentaries. Abulafia can be presented primarily as a commentator on Yetsira, aside from his other works and distinctive traits. In this study, Abulafia's works will be examined in the context of Yetsira commentary literature, highlighting his unique interpretations, their intellectual roots, and possible influences of Sufism on his thought, while also tracing his impact on the Kabbalistic tradition.

Keywords: Sefer Yetsira, Abraham Abulafia, Kabbalah, commentary, Jewish mysticism, Otzar Eden Ganuz, Gan Naul.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Prof. Dr. Nermin Öztürk danışmanlığında hazırlanan "Yahudilikte Kabala Geleneginin Literal Kaynakları ve Serh literatürü" (Necmettin Erbakan Üniversitesi: 2024) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın ilk hali Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumunda 3 Mayıs 2024 tarihinde sözlü olarak sunulmuştur. / <i>This study is derived from her master's dissertation entitled "The Primary Sources and Commentary Literature of the Kabbalah Tradition in Judaism" (Necmettin Erbakan University, 2024), prepared under the supervision of Prof. Dr. Nermin Öztürk. The first version of this paper was presented at Social Sciences University of Ankara, History of Religions Graduate Symposium II, with the same title on May 3, 2024. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Abraham ben Samuel Abulafia (İbrahim Ebu'l-Âfiye, 1240-1291?), Yahudi mistik geleneği içerisinde farklı bir üslup ve tarzda karşımıza çıkmaktadır. Kayda değer bir öneme sahip olan Abulafia ve eserlerinin gelenek içerisinde belli bir döneme kadar geri planda tutulduğunu ve ciddi bir birikimi ihtiva eden eserlerinin hak ettiği ilgiyi görmediğini müşahade ediyoruz. Gershom Scholem, Elliot R. Wolfson ve Moshe Idel gibi son dönemin önde gelen Kabala araştırmacılarının Abulafia'nın öğretisi ve eserlerine yoğunlaşmasıyla Kabala geleneği içerisinde bir nebze de olsa hakkının teslim edilmeye çalışıldığını görmekteyiz.

1270 yılının Barselona'sında, Maimonides/İbn Meymun'un (1135-1204) *Delâletü'l-Hâirin* (Şaşkınlıkların Rehberi) adlı eserinin iyi bir talebesi olan Abraham Abulafia, daha çok Kabala geleneği içerisinde önemli bir metin olan *Sefer Yetsira/Sefer ha-Yetsira* (Yaratılış/Oluşum Kitabı) çalışmaları ve onun üzerine yaptığı yorumlarıyla Kabalacı bir düşünür olmuş ve Kabala tarihinde yüzyılın birikiminin aksine bir üslupla önemli bir değişikliğin başkahramanı olabilmeyi başarmıştır. Kendi döneminde başka Kabalacı düşünürlerin de felsefeden mistisizme geçtiği görülür. Ancak Abulafia'nın Kabala'nın belirli bir türüne bağlı oluşu ve bu bağlamda felsefeyi kendi mistik anlayışına tabi kılarak önceki görüşlerine ters düşmeden, ortaya koyduğu Kabalacı öğretilerinin onu diğerlerinden farklı kıldığını görüyoruz. Felsefi bir anlayışa sahip olan Abulafia'nın *Sefer Yetsira* yorumlarının müstakil olarak incelenmesinin akademi camiasında önemli bir boşluğu dolduracağı fikrini taşımaktayız.

Tanrı'nın evreni nasıl yarattığını anlatan ve oldukça gizemli bir metin olan *Sefer Yetsira*, Kabala ve İbranicenin en eski metinlerinden biri olarak Yahudi felsefesi ve mistik düşüncesini derinden etkilemiş ve yüzyıllar boyunca birçok Kabalacı tarafından yorumlanmıştır. Bu metin Hz. İbrahim ve Rabbi Akiva'ya atfedilse de anonim bir metin olarak kabul edilir. Kâinatın ve insanın yaratılışını İbrani alfabesinin 22 harfi ile 10 ilahi Sefiro'ta (Tanrı'nın on sıfatı) bağlayan bu kısa risale, 10. yüzyıldan itibaren birçok önemli Kabalacı tarafından yorumlanmıştır. 13. yüzyılda yaşamış İspanyol Kabalist Abraham Abulafia da *Sefer Yetsira* şarihleri arasında önde gelen isimlerden biridir. Bu çalışmada, Orta Çağ Yahudi mistik düşüncesinin önemli simalarından Abraham Abulafia'nın müstakil olarak *Sefer Yetsira* üzerine yazdığı üç şerh olan; *Otsar Eden Ganuz* (Saklı Cennet Hazinesi), *Gan Naul* (Kilitli Bahçe) ve başlığı bilinmeyen üçüncü bir şerhi tanıtılacaktır.

Abulafia, *Otsar Eden Ganuz* adlı eserinde *Sefer Yetsira*'nın metnini kelimesi kelimesine yorumlamış ve Kabala'nın temel kavramlarını açıklamıştır. *Gan Naul* adlı eserinde ise *Sefer Yetsira*'nın mistik yönüne odaklanmış meditasyon ve dua yoluyla Tanrı'ya yaklaşmanın yollarını göstermiştir. Abulafia'nın *Sefer Yetsira* yorumları, Kabala'nın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Abulafia'nın getirdiği yorumlar,

Sefer Yetsira'nın derin manalarının anlaşılmasına yardımcı olmuş ve mistik anlayışın gelişimine katkıda bulunmuştur.

Yine çalışmamız içerisinde genel olarak Abulafia'nın bütün eserlerini tanıtip özelde ise Sefer Yetsira yorumlarının içeriğini, önemini ve Kabala'ya katkılarını analiz ederek inceleyeceğiz. Aynı zamanda Abulafia'yu sadece bir Yetsira şarihi olarak değil, farklı yorumları ve düşünsel kökenleri ile de ele alarak onun Yetsira şerh literatüründeki yerini mukayeseli olarak ortaya koymak da çalışmanın hedefleri arasındadır. Bu bağlamda, Abulafia'nın şerhlerinin Kabala geleneğindeki izleri sürülecek ve tek bir şerh metninin inşasının imkanları değerlendirilecektir. Ayrıca, Abulafia'nın Sefer Yetsira yorumlarının özgünlüğü ve Kabala geleneğindeki önemi vurgulanarak, Yahudi mistik düşüncesinin gelişimine dair yeni bakış açıları sunmaya da çalışılacaktır.

Abulafia'nın Yetsira şerhlerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle Sefer Yetsira ve Abraham Abulafia'nın hayatı ve öğretileri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Yine Abulafia'nın Yetsira şerhlerinin diğer şerh ve şarihlerle olan benzerlikleri ve onlardan ayrılan yönlerini görebilmek adına Sefer Yetsira üzerine yazılan diğer şerhlere de çalışmamız içerisinde özet olarak değinilecektir.

1. Sefer Yetsira ve Şerhleri

Sefer Yetsira, M.Ö. 2. yüzyıl ile M.S. 2. yüzyıl arasındaki bir döneme tarihlenen, İbranice dilbilgisinin şekillendiği bir dönemde ortaya çıkan en eski İbranice metinlerden biridir. *Hilkot Yetsira* (Yaratılışın Kuralları) olarak da adlandırılan eser, Tanrı'nın yarattığı alemler hakkında temel bilgileri içeren risale formundadır. Ele aldığı mistik yorumlar nedeniyle Sefer Yetsira, Merkaba literatürünün önemli eserleri arasında değerlendirilir ve Yahudi mistisizminin en etkili çalışmaları arasında yer alır.¹ Kabalacı harekete temel olarak kabul edilen Yetsira, Merkaba mistiklerinin şamanik trans ritüellerini gösterdikleri devrin en etkili metni kabul edilmektedir.² Bu metnin Tevrat'ta geçen İbrahim'e atfedilmesi, yüzyıllar boyunca sahip olduğu yüksek itibarı gösterir. Hatta bu çalışmanın Yahudi zihninin gelişimi üzerinde Talmud'un tamamlanmasından sonra neredeyse diğer tüm kitaplardan daha büyük bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Sefer Yetsira'nın metin oluşum süreci tek bir kompozisyon olarak değil, "*farklı edebi ipliklerin, aşamaları açıkça görülemeyen karmaşık bir redaksiyon süreciyle birlikte örülmesi*"³

¹ Ravza Aydın, *Sefer ha-Zohar'da Tanrı, Alem ve İnsan Anlayışı*. (Sakarya: Doktora Tezi, 2021), 14.

² Arzu Cengil, *Kabala: Yahudi Gizemi*, (İstanbul: Ayna Yayınevi, 2004), 16.

³ Arthur Edward Waite, *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*, (London: The Theosophical Publishing Society, 1902), 91; Elliot R. Wolfson, "Yahudi Mistisizmi: Felsefi Bir Genel Bakış" (içinde: *Yahudi Felsefesi Tarihi*, ed. Frank, Daniel & Oliver Leaman, çev. Abdullah Şevki, İstanbul: Hece Yay., 2018), 477.

olarak tanımlanmalıdır. Eser, İbrahim'e ve Rabbi Akiva'ya atfedilmekle birlikte anonim bir eserdir.⁴ Birçok el yazma nüshasının başlığında “*Sefer Yetsira olarak söylenen babamız İbrahim'in Mektupları*” ibareleri bulunmaktadır. Şerhine aşağıda değinilecek olan Yahudi alim Saadia Gaon (882-942), *Sefer Yetsira*'ya yazdığı girişte, İbrahim'e ait ifadelerin bazı eklemelerle şifahi bir şekilde asırlar boyu aktarılıp sonradan da yazıya geçirildiğini yazar. Aynı zamanda eserin M.S. 2. yüzyılda bilinmeyen bir yazar veya Rabbi Akiva tarafından yazılmış olma ihtimaline de dikkat çeker.⁵

Yetsira, daha erken dönemlerde sözlü olarak mevcut olmakla birlikte M.S. 6. yüzyılda gün ışığına çıkmaya başlamıştır. Günümüzdeki halini alması ise 10. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir ve o dönemden beri de hatasız olarak aktarılmadığı düşünülmektedir. Scholem de *Sefer Yetsira*'dan ilk bahsedenlerin yaklaşık 6. yüzyılda yaşamış olduğunu aktarır.⁶ Eser, yazarlık ve tarihleme konusundaki tartışmalara konu olmakla birlikte, Kabala ve Yahudi mistisizmi üzerindeki derin etkisiyle günümüzde de önemini korumaktadır.

Sefer Yetsira, kozmogoni ve kozmolojiye odaklanan, dünyanın, güneşin, gezegenlerin, elementlerin ve insanın kökenini inceleyen bir risaledir. Eser, Tanrı'nın sudurları olarak da bilinen⁷ Tanrı'nın 10 kutsal sayısı ve Tanrı'nın on ilahi sıfatı olan Sefirot ile İbrani alfabesinin 22 harfi arasında bir paralellik kurar.⁸ Babil'de yazıldığı kabul edilen metin, otuz iki sayısını temel alır. Bu otuz iki yol; hava, su, ateş, doğu, batı, kuzey, güney, yükseklik, derinlik ve Tanrı'nın ruhundan oluşup madde dünyasına biçim veren on mücerret sayı (Sefirot) ile İbrani alfabesini oluşturan ve yaratılışın maddi boyutuna karşılık gelen yirmi iki harfin toplamından oluşmaktadır.⁹

Bu otuz iki yolun onu (10), *Mişna'da*¹⁰ geçen on ilahi sözden ve diğer yirmi ikisi (22) ise *Talmud'da*¹¹ geçen İbranice alfabenin harflerinden oluşur.¹² *Sefer Yetsira*'daki kozmogoni ve kozmoloji, Tanrı'nın yaratıcı gücünü ve evrenin oluşumunu anlatan

⁴ Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık (İnançlar ve Tarih)*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), 12; Ceyhan Yılmaz, *Heykalot Literatüründe Metatron Kavramı*, (İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41.

⁵ Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadiya Gaon: Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihi*, (İstanbul: Gözlem Yay., 2015), 108.

⁶ Gershom G. Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), 28.

⁷ Lavinia & Dan Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş, (İstanbul: İz Yay., 2010), 100; Simon Schama, *Yahudilerin Tarihi (MÖ 1000-MS 1492)*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Yay., 2019), 504.

⁸ Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2006), 42; W. W. Westcott, & S. L. Mathers & M. Stavish, *Kabala'ya Giriş ve Hermetik Geleneği: Sefer Yezirah (Oluşum Kitabı)*, çev. Kemal Menemencioglu & Murat Sağlam, (İstanbul: Hermes Yay., 2021), 22.

⁹ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 162.

¹⁰ Pirkei Avot 5:1.

¹¹ Menahot, 29b.

¹² Aydın, *Zohar'da Tanrı*, 14; Yılmaz, *Metatron*, 42.

karmaşık bir sistemdir. Bu sistem, Kabala ve Yahudi mistisizminin temelini oluşturur ve günümüzde hala akademik ve dini çalışmalarda incelenmektedir.¹³

Metnin ilk kısmı Sefirot hakkında iken kalan beş bölümü de harflerin etkisi ve işlevlerini konu edinir. Harflerin ve sayıların mistik bağlamlar içerisinde kullanılması Babil kaynaklı iken; sesin yaratılış eylemi için kullanılması ise Mısır kaynaklıdır.¹⁴ Buna bağlı olarak Sefer Yetsira'nın bu iki coğrafyanın etkisi altında oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu kitap Talmud dönemine/Talmud'un teşekkül dönemine (M.S. 2-6. yüzyıllar) gelindiğinde işlevsel bir değişikliğe uğramış ve büyü maksatlı başvuru bir el kitabına dönüşmüştür. Bu büyüler bir *golem*¹⁵ veya bir insanın yaratılmasında bile kullanılabilir cinstendir.¹⁶

Sefer Yetsira'nın Kısa, Uzun, Saadian ve Gra versiyonu olmak üzere 4 nüshası bulunmaktadır.¹⁷ Sefer Yetsira, boyutu küçük olsa da yaptığı etki muazzamdır. Uzun Versiyonunda bile 2000'den daha az kelimeye sahip olan bu metin, esrarengiz üslubunun yanı sıra ilgili konular kapsamında eş benzeri olmayan bir eserdir. Bin yılı aşkın bir süredir pek çok defa açıklanan bu kitabın kökeni ve yazılış tarihi hakkında 19. ve 20. yüzyıllarda yapılan araştırmalar bile kesin ve nihai sonuçlara varmayı başaramamıştır.¹⁸ Kısa versiyon 1300 kelimededen ibarettir ve Uzun Versiyon içerisinde Kısa Versiyon'daki bazı yorum ve ilaveler ile birlikte iki katına çıkmıştır. Saadian Versiyon ise, Saadia Gaon'un şerhinden ortaya çıkmıştır. Gra Versiyonu da Yitshak Luria'nın Kısa Versiyon üzerine yaptığı çalışmalarının 18. yüzyılda Vilna Gaon/Rabbi Eliyahu tarafından devam ettirilmesiyle yani birtakım ilaveler ve düzeltmelerin ardından yeniden kaleme alınması neticesinde ortaya çıkmıştır.¹⁹

Yetsira, Maimonides'den önceki Yahudi felsefesinin gelişimi ve Kabala literatürünün oluşumunda önemli bir yer edinmiş ve üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır.²⁰ Şerhlere geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki; şerhlerin, güvenilen tahkikli metinlerinin mevcudiyetinin nadirliğinden ötürü bu metinleri yeniden inşa etme zorunluluğu vardır. Sonrasında katiplerin bu şerhlerin metnini

¹³ Yılmaz, *Metatron*, 43.

¹⁴ Aydın, *Zohar'da Tanrı*, 14.

¹⁵ Tanrı'nın isimlerini kullanarak bir büyü vasıtasıyla suni şekilde yaratılmış yaratık, özellikle insanı varlıktır. Hakkında bilgi için bkz. Gershom G. Scholem & Moshe Idel, "Golem", *EJ*, 7, 735-738.

¹⁶ Aydın, *Zohar'da Tanrı*, 14.

¹⁷ Bağır, *Gaon*, 109; Demirci, *Kabalacılık*, 12; Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", 478. Scholem ise, Sefer Yetsira'nın iki versiyonunun olduğunu söyler ve bunlar hakkında şu bilgileri de verir: "(...) yapılan baskıların çoğunda kitabın kendisi olarak bahsedilen Kısa Versiyon ve bazen ilaveler yapılarak basılan Uzun Versiyon'dur. Her iki versiyonu da çok sayıda el yazmasının farklı türleriyle birlikte 10. yüzyılda mevcuttu. Bu yazmaların en eskisi Kahire Genizah'ta bulundu ve A. M. Habermann (1947) tarafından yayınlandı. Her iki versiyon da altı mişnayot veya halakhot bölümüne ayrılmıştır." Scholem, *Kabbalah*, 23.

¹⁸ Scholem, *Kabbalah*, 23; Eliade, *Dinsel İnançlar*, 214.

¹⁹ Bağır, *Gaon*, 109

²⁰ Scholem, *Kabbalah*, 28.

kopyalama/istinsah esnasında, metni, içerisinde buldukları dönemin aşına olunan aslına bağlı kalarak güncellemeleri ihtimalini de göz önünde bulundurmamak zorundayız. Bunun da atıfta bulunulan metin ile şarihine ele aldığı metin arasında tutarsızlık olması gibi durumlara sebep olacağı öngörülmektedir. Saadia Gaon'un şerhinden örneklerle bu durumu açıklamak mümkündür. Bununla birlikte bir de şarihine elindeki metnin bozuk olma durumunu saptaması ve de herhangi bir nüsha desteği olmaksızın metni düzeltme (dolayısıyla değiştirme) girişimi ihtimali de kuvvetle muhtemeldir. Yine Saadia Gaon'un şerhi bağlamında bunun örneğini görmek mümkündür. Fakat Gaon, bunu ne zaman yaptığını genellikle bize bildirirken diğer şarihlerin ne kadar hassas ve dürüst davrandıkları ise soru işareti barından bir durumdur. Şerhlerin, asıl metinlerin yeniden inşası ve edisyonuna katkı sağlamak amacıyla kullanılmasının ortaya çıkardığı sorunlar araştırmacılar tarafından ortaya konmaktadır.²¹

“Mevcut sorunlara rağmen bu şerhlere başvurmalı mıyız?” sorusu akla gelebilir fakat Sefer Yetsira söz konusu olduğunda metnin gelişimi noktasında şerhler, sabit bir referans olma özelliği taşımaktadır. Şerhler olmadan mevcut yazmalar sadece bunları inceleyen bilimsel kriterler bağlamında tarihlendirilebilir. Ancak 10. yüzyıla ait üç şerh (Saadia, Dunaş İbn Temim, Sabetay Donnolo'nun şerhleri) hakkında kesin olarak yazılış tarihlerinin bilgisine sahibiz ve bunların her biri üç temel versiyondan birini kanıtlar niteliktedir. Özellikle Dunaş'ın şerhi kıymetlidir çünkü şerhin 1286 yılına tarihlenen en eski elyazması 10. yüzyıldaki kısa versiyonun durumunu kanıtlamaktadır. Görüldüğü üzere şerhler, metnin tarihini yeniden inşa etmek için paha biçilmez yardımcılardır.²²

Yetsira üzerine 10. yüzyılda Saadia Gaon ile başlayan şerh geleneği, aynı yüzyılda Dunaş İbn Temim ile Sabetay Donnolo, 12. yüzyılda Yehuda ben Barzillay ve 13. yüzyılda Nahmanides (Ramban) ve Abraham Abulafia gibi önemli Kabalacılar ile devam etmiştir. 14. yüzyılda Yosef ben Şalom Aşkenazi ile Moses Ben Isaa Botarel ve 18. yüzyılda Eliyahu ben Shlomo Zalman (Vilna Gaon) da Yetsira şarihleri arasında yer almıştır. Bu sıralamaya göre Abulafia'nın şerh(ler)i dokuz şerhin altıncısı olarak görünmektedir.

Arapça ismi Said ibn Yakub (Sa'id b. Yusuf) el-Feyyumi olan Saadia Gaon, 882 yılında Mısır'ın Feyyum şehrinde dünyaya gelmiş ve 942 yılında da Babil yakınlarında bulunan Sura şehrinde ölmüştür.²³ Dinin kaynağı olarak kutsal kitaptan sonra akli ve geleneği esas almasıyla öne çıkan Gaon, vahiy ile felsefeyi uyumlu hale getirmeye çalışan ilk Orta Çağ Yahudi filozofudur. Aynı zamanda vakıf olduğu Arap kültürünün

²¹ A. Peter Hayman, *Sefer Yesira (Edition, Translation and Text-Critical Commentary)*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 25.

²² Hayman, *Yetsira*, 25.

²³ M. Sami Baybal, “Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2003), 169-170.

de bu sentezde etkileri görülmektedir.²⁴ Arapça olarak kaleme aldığı hukuk, dil bilgisi, dua alanlarındaki birçok eserin yanında felsefi yönüyle ün kazandığı, vahiy ile aklın ahengini ele aldığı çalışması *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*'tır (İnançlar ve Düşünceler Kitabı).²⁵

*Rasag*²⁶ olarak da bilinen Saadia Gaon, 931 yılında *Sefer Yetsira*'nın Arapça çevirisini yapmış ve Yetsira üzerine yazdığı şerhini de Arapça olarak kaleme almıştır. Yanlış yorum ve değiştirmelerin önüne geçmek adına İbranice metni de şerhine dahil ettiği çalışmasına uzun bir Arapça giriş yazmıştır.²⁷ Gaon'un şerhi, onun, yoktan yaratma, evrenin yaratılışı ve özellikleri hakkındaki fikirlerini günümüze ulaştırması bakımından da ayrıca kıymetlidir. Çünkü Gaon, Yetsira'nın teorisini olduğu gibi kabul etmemiş kendi fikirlerini de içeren değerlendirmeler yapmıştır. Saadia Gaon'un Yetsira üzerine şerh kaleme almasının sebepleri arasında; kendisinden öncekilerin esere yükledikleri mitsel, mistik ve büyüsel algıları ortadan kaldırarak eserin Rabbani Yahudilik anlayışına yakın felsefi bir özellik taşıdığını göstermek gibi bir hedef yer almış olsa da bu, tartışma konusu olmaya devam etmiştir.²⁸

İbranice "Adonim" ve Arapça "Ebu Sehl" olarak da anılan Dunaş İbn Temim yaklaşık olarak 890-955 tarihlerinde Kuzey Afrika'nın Kayravan bölgesinde yaşamış ve meşhur Yahudi bilgin İshak İsraili'nin talebeliğini yapmış Yahudi bir alimdir.²⁹ Astronomi, matematik ve karşılaştırmalı dilbilim alanındaki eserlerinin yanı sıra bir de Yetsira üzerine şerh kaleme almıştır. Ayrıca *Sefer Yetsira*'ın Kısa Versiyonunun en eski tanığı da Dunaş'ın şerhidir.³⁰ İbn Temim, şerhini 955-956 yıllarında Saadia'nın şerhine eleştiri amacıyla Arapça olarak kaleme almıştır. Aynı zamanda döneminin felsefi anlayışlarını ve bilimsel gelişmelerini gözden ırak tutmadan asıl metni açıklamıştır. Bu bağlamda Yeni Platoncu akımdan yani Plotinus'un fikirlerinden de etkilenmiştir.³¹

Sabetay Donnolo, Güney İtalya'da bulunan Doğu Akdeniz ticaret yollarının ana kavşak noktalarına yakın bir şehir olan Ori'a'da 913 yılında doğmuş, astronomi, eczacılık ve tıp üzerine eğitimler almış, muhtemelen İtalya'dan başka bir yere gitmeden burada çalışmalarını sürdürmüş ve yaklaşık 982 yılında ölmüştür.³² Çok eseri olmayan Donnolo'nun astronomi ve tıp üzerine metinleri bulunmaktadır. Donnolo, *Sefer Yetsira* üzerine yazdığı şerh *Sefer Hakhemoni*'yi, 946-982 yılları arasında kaleme almıştır. Bu şerh, Saadia ve Dunaş'ın tefsirlerinden farklı bir tarz gözettiği için

²⁴ Baybal, "Gaon", 171-172.

²⁵ Baybal, "Gaon", 174.

²⁶ Rabbi Saadia Gaon'un isminin ilk harflerinden oluşan bir akronimdir ve Yahudi geleneği içerisinde yaygın bir şekilde kullanılır.

²⁷ Bağır, *Gaon*, 109-110.

²⁸ Bağır, *Gaon*, 111.

²⁹ Georges Vajda, "Dunash İbn Tamim", *EJ*, 6, 48-49.

³⁰ Hayman, *Yetsira*, 30.

³¹ Vajda, "Tamim", 49.

³² Suessmann Muntner, "Shabbetai Donnolo", *EJ*, 5, 750-751.

karşılaştırma yapılması pek mümkün değildir. Donnolo öncelikli olarak Yetsira'nın sadece ezoterik ve astrolojik doktrin içerdiği kısımlarına atfen bir şerh kaleme almıştır. Bundan dolayı Yetsira'nın büyük bir kısmı ya yorumsuz olarak kaydedilmiş ya da temel metne açıklamalı eklemeler yapmakla yetinilmiştir. Fakat bu eklemeler zaman zaman Donnolo'nun elindeki Sefer Yetsira metnini kendi yorumlarından ayırmayı zorlaştırmıştır.³³

Hakkında çok fazla malumatımız olmayan Barselonalı Yehuda ben Barzillay, 11. yüzyıl sonları ile 12. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Yahudi bilginidir. *Ha-Nasi* olarak da tanınan Barzillay'ın Yahudi takvimi ve medeni hukukuyla ilgili çalışmaları bulunmaktadır.³⁴ 1885 yılında Berlin'de basılan Sefer Yetsira şerhiyle öne çıkan Barzillay, oldukça hacimli ve son derece ayrıntılı olarak ele aldığı şerhini 12. yüzyılın ortalarında yazmıştır.³⁵ Dunaş, Uzun Versiyonu bilmesine karşın şerhini, Kısa Versiyonu esas alarak yazmıştır. Uzun Versiyon okumalarını ise bazı versiyonları yorumlamada malzeme olarak ele almıştır. Barzillay ise, birincil kaynak olarak Saadia'nın şerhini ikincil olarak da Dunaş'ın şerhini esas almıştır. Donnolo'nun çalışmasına ise anonim olarak atıfta bulunmaktadır.³⁶ Yehuda, Saadia'nın yaratılış yasalarının İbrahim'den gelen sözlü bir gelenek olduğu anlayışını Geonim dönemine kadar uzatmaktadır.³⁷

Ramban olarak da bilinen Moses ben Nahman veya Nahmanides, İspanya'nın Gerona kentinde 1194 yılında doğmuş hem Barselona'daki hem de Kuzey Fransa'daki Yeşivalarındaki üstatlardan eğitim almış ve sonrasında burada İspanyol Yahudilerinin lideri olan yüzlerce öğrenci yetiştiren büyük bir Yeşiva kurmuştur. 1267'de 72 yaşında iken kutsal topraklara göç etmiş ve burada yerleştiği Akka mevkiinde 76 yaşında ölmüştür.³⁸ Nahman'ın Kabalacı yorumlarına Eyüp Kitabı üzerine yazdığı tefsirinde ve diğer bazı metinlerinde rastlanmaktadır. Onun münhasıran Kabala geleneği çerçevesindeki tek metni 1200'lü yılların ikinci yarısına denk düşen bir süreçte Yetsira'nın ilk bölümü üzerine yazdığı şerhtir.³⁹ Müellifin Kabalacı fikirleri gelenekte etkili olmuşsa da bu şerh, muhtemelen kısa ve kısmi bir nitelikte olduğu için ciddi bir etki doğurduğuna yönelik bir emareye rastlanmamaktadır.

Yosef ha-Arokh veya boyuna atfen "uzun" olarak da bilinen Yosef ben Şalom Aşkenazi, 14. yüzyılda İspanya'da yaşamış bir Kabalacıdır. O, fikri serencamında önce "illat ha-ilot" dediği ilk sebebe dayanmış, bunu Ein Sofa (sonsuz nur) bağlayarak ilk sefira olan Keter ile aynı görenlere karşı çıkmış, Platon'un idealar fikrinden esinlenmiş

³³ Hayman, *Yetsira*, 31.

³⁴ Israel Moses Ta-Shma, "Judah Ben Barzillai al-Bargeloni", *EJ*, 11, 483-484.

³⁵ Scholem, *Kabbalah*, 28.

³⁶ Hayman, *Yetsira*, 32.

³⁷ Hayman, *Yetsira*, 32.

³⁸ Joseph Kaplan, "Nahmanides", *EJ*, 14, 739-740.

³⁹ Efraim Gottlieb, "Nahmanides (in Kabbalah)", *EJ*, 14, 743-744.

ve ölümü varoluşun sonu olarak kabul etmeyip her şeyin *gilgul* (ruh göçü/döngüsü) sürecine tabi olduğunu öne sürmüştür.⁴⁰ Yetsira üzerine kaleme aldığı şerhini, 1280-1340 yılları arasında İspanya'da yazdığı tahmin edilmektedir. İlk olarak İtalya'nın Mantua şehrinde 1562 yılında bu şerh basılmıştır, fakat bu baskıda metin sehven *Raavad* olarak da bilinen Posquièresli Abraham ben David'e (ö. 1198) atfedilmiştir.⁴¹ Metnin Aşkenazi'ye aidiyeti, Moşe ben Yaakov Kordova/Cordova (1522-1570) tarafından tanınmıştır. Bu şerhin kısaltılmış bir versiyon 1719 yılında İstanbul'da basılmıştır. Yitzhak Luria'nın (ö. 1572) takdirini kazanan bu şerhe Kabala literatüründe sıklıkla atıf yapıldığı görülmektedir.⁴²

Moses Ben İsa Botarel, 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başlarında İspanya'da yaşamış bir Yahudi alimdir. O, Tevrat, Yahudi hukuku, felsefe ve Kabala alanlarında kitaplar ve risaleler kaleme almıştır. Bu eserlerde Geonik dönem ve kendi döneminin metinlerinden çok sayıda alıntı yapılmış olsa da bunların çoğunun sahte ve çarpıtılmış olduğu tahmin edilmektedir.⁴³ Botarel uzun süre Avignon şehrinde yaşadktan sonra Fransa ve İspanya'da dolaşmış, özellikle Parisli Hıristiyan alim Maestro Juan ile tanışmış ve kitaplarının bir kısmını onun isteği üzerine yazmıştır. Botarel, 1409 yılında Maestro Juan'a Kabala'yı öğretmek amacıyla⁴⁴ Yetsira üzerine uzun bir şerh kaleme almış ve bu şerh 1562 yılında basılmıştır. Bu şerhte pratik Kabala'ya yönelik bir temayül olmakla birlikte mistik öğretilerini felsefe ile uzlaştırmaya yönelik bir çaba da söz konusudur.⁴⁵ Şerhte yukarıda bahsedilen sahte alıntılar gibi pek çok sorun bulunmaktadır. Botarel, felsefeyi övmekte, Aristoteles'ten bir peygamber gibi bahsetmekte ve felsefe ile Kabala'nın tamamen aynı doktrinleri savunduğunu ve sadece dil ve teknik terimlerde farklılık gösterdiklerini iddia etmektedir.

Vilna Gaon(u) veya *Hagra* olarak da bilinen Eliyahu ben Shlomo Zalman, 1720 yılında Rabbani geleneğin güçlü olduğu bir ailede doğmuş, küçük yaşlarından itibaren daha çok bireysel çalışarak kendi kendini yetiştirmiş, klasik Talmudik eğitimin kalıplarından azade kalmış ve yeni filizlenmeye başlayan Hasidizme karşı çıkmıştır. Onun önderliğinde Vilna adıyla oluşan topluluk bu yeni harekete karşı muhalefetin merkezi haline gelmiştir. Gaon, Baal Şem Tov'un vasiyetinin halka açık bir şekilde yakılması talimatını vermiş, bu gelişmelerden sonra 1797 yılında ölmüştür.⁴⁶ Kabala literatürü üzerine de ciddi bir emek veren Gaon'un Yetsira şerhi, Belarus bölgesinde

⁴⁰ Moshe Hallamish, "Joseph ben Shalom Ashkenazi", *EJ*, 11, 425-426.

⁴¹ Hallamish, "Ashkenazi", 426.

⁴² Hallamish, "Ashkenazi", 426.

⁴³ Gershom G. Scholem, "Moses ben Isaac Botarel", *EJ*, 4, 101.

⁴⁴ Cristian D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development and Literature*, (London: George Routledge & Sons Limited, 1920), 204.

⁴⁵ Scholem, "Botarel", s. 101.

⁴⁶ Israel Klausner, "Elijah ben Solomon Zalman", *EJ*, 6, 341-343

bulunan Grodno'da 1806 yılında basılmıştır. Metnin tahminen 1782-1798 yılları arasında Yetsira'nın kısa versiyonu üzerine yazıldığı anlaşılmaktadır.

2. Abraham Abulafia: Hayatı ve Temel Öğretileri

1240 yılında İspanya'nın Zaragoza şehrinde doğan Abraham Abulafia,⁴⁷ Orta Çağ Yahudi mistik düşüncesinin önemli simalarından biridir.⁴⁸ Küçük yaşta Tudela şehrine taşınan Abulafia, 1258 yılında babasının vefatına kadar onun yanında çalışmış ve ilköğrenimini babasından almıştır.⁴⁹ Babasının ölümünün ardından 1260 yılında efsanevi Sambatyon nehrini aramak için İspanya'dan ayrılarak İsrail topraklarına gitmiştir. Ancak Moğol-Memlük muharebesinin patlak vermesi Abulafia'nın Avrupa'ya geri dönmesine sebep olmuş, döndüğünde mistisizme yönelmiş ve ağırlıklı olarak Sefer Yetsira üzerine yoğunlaşmıştır. 1291 yılında (veya birkaç yıl sonra) Malta'da vefat eden Abulafia, arkasında önemli bir külliyat bırakmıştır.⁵⁰

İspanya'ya dönmeden önce Abulafia, Capua'da Yahudi felsefesi uzmanı Veronali R. Hillel/Hillel ben Samuel (1220-1295) ile birlikte İbn Meymun'un, *Delaletül-Hairin*⁵¹ adlı eseri üzerine çalışmalar yapmıştır. 1270 yılında Barselona'ya dönen Abulafia, Kabala üzerine yoğunlaşmaya başlamış ve mesihçi söylemler içeren ilahi ilhamlar aldığını iddia etmiştir. Ardından Kastilya'ya giden Abulafia, "kendinden geçme akımı" olarak da bilinen Nebevi Kabala'yı (*Kabala Nevuit*) kurmuştur. Bu akımın amacı, mistik esriklik (vecd) durumunu ortaya çıkararak Tanrı ile birleşmeyi sağlamaktır. Abulafia, Farabi (ö. 950) ve İbn Sina (ö. 1037) gibi İslam düşünürlerinden etkilenen Maimonides'in felsefi metinlerinde bulunan vahiy anlayışını benimsemiştir. Bu anlayışa göre vahiy, yalnızca entelektüel bir birleşim halindeyken ruh bedendeki bağlardan kurtulduğunda ortaya çıkan bir durumdur.⁵² 1275 ve takip eden yıllarda Yunanistan'ın birkaç şehri dolaşarak *Delaletül-Hairin*'i ve Kabalacı öğretisini anlatan Abulafia, 1279 yılında tekrar Capua'ya dönmüş ve dört genç talebeden oluşan bir ders halkası kurmuştur.⁵³

Abulafia, takip eden yılın yaz aylarında, Yahudiliği mistik bir din olarak tasvir eden vizyonunu tartışmak için ve aynı zamanda doğduğu zaman diliminin kendisine yüklediği sorumluluk hali içerisinde Roma'ya gitmiş ve Papa III. Nicholas ile görüşme talep etmiştir. Yahudi mistisizminin sınırlarını aşmayı amaçlayan Mesihçi planın bir

⁴⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Muhammed'den Reform Çağına)*, (İstanbul: Alfa Yay., 2019), 217

⁴⁸ Eldar Hasanoglu, "Ortaçağda Tasavvuf ve Kabala'nın Buluşması", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2018), 274.

⁴⁹ Moshe Idel, *Kabbalah in Italy (1280-1510)*, (New Haven & London: Yale University Press, 2011), 30

⁵⁰ Moshe Idel, "Abraham ben Samuel Abulafia", *EJ*, c. 1, s. 337-339; Hasanoglu, "Ortaçağda Tasavvuf", 274.

⁵¹ Musa b. Meymun/Maimonides, *Delaletül-Hairin*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, (Kayseri: Kimlik Yay., 2019).

⁵² Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", 493.

⁵³ Idel, "Abulafia", 337-338; Idel, *Kabbalah*, 30.

parçası⁵⁴ olan görüşme, papanın ani ölümü nedeniyle gerçekleşmemiştir. Sonrasında Abulafia, Sicilya'nın Messina kentine göç etmiş ve oraya yerleşmiş, 1281 ile 1291 yılları arasında burada bulunarak öğrenciler yetiştirmiştir. Kendinden önceki Kabalacılara ve geleneksel Talmud eğitimini savunan rabbilere yönelik eleştirel tutumu, Yahudi geleneği içerisinde dışlanmasına yol açmıştır. 1285 yılında Barselonalı din alimi Rabbi Solomon ben Abraham ibn Adret (1235-1310) ile Abulafia'nın peygamberlik ve mesihlik iddiaları hakkında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar, Abulafia'nın Kabalacı öğretilerinin İspanyol okullarından çıkarılmasına neden olmuştur.⁵⁵ Yakınoğu, Yunanistan ve İtalya'da uzun seyahatler gerçekleştiren Abulafia'nın birçok eseri, muhalifleri tarafından "karanlıkta yürüdüğü" gerekçesiyle rabbiler arasında yeterince ilgi görmemiş, hatta okunması yasaklanmıştır.⁵⁶

Sürekliliğe maruz kalan Abulafia, İspanya ve İtalya'daki siyasi ve dini atmosferden bunalarak 1291 yılında Safed'e göç etmiştir. Bu göç, Abulafia'nın öğretisinin zayıflamasına değil Filistin topraklarında yeniden canlanmasına zemin hazırlamıştır. Rivayetlere göre Abulafia, Safed'de gerçekleştirilen zikir ayinlerine katılmıştır. Bazı uzmanlar, onun Filistin topraklarında ilgi görmesinin tasavvuf ile olan bağlantısına işaret etmektedir. Örneğin Moshe Idel, Abulafia'nın İbn Arabî'den etkilendiğini öne sürmektedir. Nitekim Abulafia'nın eserlerinde de "kâmil insan", "keşif ve ilham", "vahdet-i vücüt" ve "mühür/hatem" gibi İbn Arabî'nin eserlerinde sıkça kullanılan terimlere rastlanmaktadır. Ayrıca Abulafia'nın üzerine şerhler kaleme aldığı İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde de tasavvufi öğeler yoğun olarak yer almaktadır. Bu durum, Abulafia'nın tasavvuftan etkilenmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁵⁷

Abraham Abulafia, Aşkenaz metinlerinde bulunan bazı eski unsurları ve kökenleri hala belirsiz olan bazı ayrıntıları da kullanarak Kabala'nın yeni bir versiyonunu ortaya koymuştur. Vecdi Kabala olarak isimlendirilen bu disiplin genel olarak; izole bir odada, ayin eşliğinde zihinsel bir konsantrasyon sağlayarak ilahi isimlerin hafiflerini okumak şeklinde tanımlanabilir.⁵⁸ Merkaba mistiklerinin vecd halindeki yükselişlerini ele alan Vecdi Kabala'da, Tanrı'nın isimlerini seslendirmeden önce kişi buna kendisini hazırlamalı, sesini başka kimsenin duyamayacağı bir yere geçip oturmalı ve kalbini, ruhunu dünyevi düşüncelerden arındırmalıdır. Ruhun

⁵⁴ Burada şu cümleleri aynen aktarmak yerinde olur: "Doğduğu 1240 senesine İbrani takviminde denk gelen 5000. yılın; dönemin değişeceği ve her şeyin yenileneceği kabulü, onu önemli bir zaman diliminde doğduğu ve bunun ona belli sorumluluklar yüklediği kanaatini vermiştir. Kemal bağlamında İbn Arabî'nin kendisi için kullandığı mühür/hatm metaforunu, Ebu'l-Afiye de kendisi için kullanır." Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf", 276.

⁵⁵ Idel, "Abulafia", 337-338; Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf", 274.

⁵⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 217; Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf", 274; Idel, *Kabbalah*, 31.

⁵⁷ Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf", 275.

⁵⁸ Idel, *Kabbalah*, 53.

bedenden ayrıldığı hayaliyle madde alemi ortadan kaldırmalı ve her şey de mevcut, yaşamanın asıl kaynağı olan dünyada yaşmalıdır. Bu asıl kaynağa ulaşabilme hikmettir, hikmete ulaşabilmede yegâne araç ise akıldır ve akıl ile erişilen bu bilinç halinde Tanrı sevgisinden kaynaklanan bir korku hissedilir. Düşünce Tanrısal düşünceyle kaplanır ve hikmet içinize doğru akar. Kendinden vazgeçen zihin, Tanrı'nın azametli ve mübarek ismine karışır.⁵⁹

Abulafia, zihni durağan bir noktaya sabitleyerek dinginleşmesini sağlamak yerine sürekli değişen bir nesne üzerine tefekkür etmeyi önermiştir. Ona göre vahiysele deneyimleri sekteye uğratabilecek yabancı düşüncelerden arınmak, zihinsel yetinin sabitlenmesiyle değil aşırı aktif hale getirilmesiyle mümkündür.⁶⁰

Vecdi Kabala'nın kendine has yapısı, Maimonides felsefesi ile Aşkenaz kabalacılarının kullanmış oldukları tekniklere ve mistik anlayışına dayanmaktadır. Uygulanan mistik tekniklerin peygamberlik deneyimine ulaşmak maksatlı yapıldığı aktarılmaktadır. Abulafia'nın buradaki başarısı, Aşkenaz mistik teknikleri ve amaçlarını Aristotelesçi terimlerle karmaşık fakat uyumlu bir şekilde ifade edebilmesidir.⁶¹ Vecdi Kabala'nın temellendirilmesinde eski Yahudi mistik geleneğinin etkisi ile birlikte Abulafia'nın yaşadığı yerler ve karşılaştığı kişilerin de etkisi azımsanmayacak kadar fazladır. Idel, Abulafia'nın gezgin olarak yaşadığı hayatını ve hatta Abulafia'yı etkilemesi bağlamında hocalarını ve onların yaşadığı yerleri de ele alarak Vecdi Kabala'nın oluşumuna dair detaylı bir iz sürmüştür. Yine İdel, Abulafia'nın mistik öğretilerini de teknikleriyle birlikte anlatmıştır.⁶²

3. Abulafia'nın Eserlerinde Sefer Yetsira'nın İzleri

Abulafia eserlerini 1271-1291 yıllarını arasında ortaya koymuştur. Bu eserler, çok sayıda kitap, gramer çalışmaları ve şiirlerden oluşur. Bunların yanı sıra pek çok tefsir de kaleme almıştır. *Delâletül-Hâirin* üzerine yaptığı üç tane tefsir çalışması bulunmaktadır. Bunlar; *Sefer ha-Ge'ulah* (1273), *Sefer Hayey ha-Nefeş* ve *Sefer Sitrey Tora'dır* (1280). Sefer Yetsira üzerine yazdığı şerhler: *Otsar Eden Ganuz* (1285/6), *Gan Naul* (1289) ve başlığı olmayan üçüncü bir çalışması daha vardır. Tevrat (Torah/Pentateuch) üzerine de *Sefer-Mafteh Ot ha-Torah* (1289) adlı bir tefsiri bulunmaktadır.⁶³ Abulafia'nın peygamberlik deneyimine nasıl ulaşılacağına dair risale formatında oldukça etkili çalışmaları da vardır. Bunlar; *Hayey ha-Olam ha-Ba* (1280), *Or ha-Şekhel*, *Sefer ha-Heşek* ve *Imrey Sefer* (1291) adlı eserleridir. 1279-88 yılları arasında yazdığı *Kehanet Kitapları* olarak anılan metinler, onun mesihçiliğini anlayabilmek açısından oldukça önemlidir. Ancak bu

⁵⁹ Cengil, *Kabala: Yahudi Gizemi*, 147-148.

⁶⁰ Idel, *Kabbalah*, 55.

⁶¹ Idel, *Kabbalah*, 36.

⁶² Idel, *Kabbalah*, 40, 52.

⁶³ Idel, "Abulafia", 338.

metinlerin bir kısmının günümüze ulaşmadığını da belirtmek gerekir. Bu eserlerinde kıyamet sahnelerine yer vermiş ve kurtuluşun ruhani süreçlerine işaret etmiştir. Abulafia, mesihçi yöneliminin de bir parçası olarak hem Yahudilere hem de Hristiyanlara, Kabala öğretisini sözlü ve yazılı olarak aktarmıştır.⁶⁴

Abraham Abulafia, Kabalacı öğretilerini Sefer Yetsira üzerine bina ettiği için formel anlamda bir şerh yazmasa bile çalışmaları ve öğretileri Yetsira şerhi olarak kabul edilmelidir. Çünkü Abulafia'nın ortaya koymuş olduğu öğretileri ve eserlerinin geneli Yetsira'nın kapsamlı olarak yorumlanması şeklinde değerlendirilebilir. Bu anlamda Abulafia'nın müstakil bir şerh bağlamında değil bütün eserleri dikkate alınarak değerlendirilmesi daha isabetli olur.

Abulafia, kaleme aldığı ilk eserlerden itibaren dilbilimsel bir Kabala türü ortaya koyar. Bu tür, İbrani harflerinin birleştirilmesi ilmine dayanarak Tanrı'nın isimleri etrafında yapılan bir tefekkür tekniğidir.⁶⁵ Daha sonraki yazılarında entelektüel birikimin dilsel bir mesaja dönüşmesinin bir sonucu olarak harf kombinasyonları ve telaffuzları, nefes egzersizleri, vücudun bölümleri üzerine tefekkürü, baş ve el hareketleri ve konsantrasyon egzersizleri yoluyla peygamberlik deneyimine ulaşma tekniklerini sentezler. Bu tekniklerin bir kısmı Sefer Yetsira'nın yorumlarından hareketle bir kısmı ise Yoga (soluma ritmi, özel beden duruşları, farklı ezberden okuma biçimleri vb.)⁶⁶ ve tasavvuf kaynaklı olarak ele alınmıştır. Abulafia, Kabalasını ilahi isimlere atıfla "Adlar Kabalası/*Kabalat ha-Şemot*" olarak adlandırmış ve bunu Nebevi Kabala'ya ulaşarak peygamberlik deneyimini yaşamak için yani nihai amaca erişmede bir araç olarak görmüştür. Göksel alemi, özellikle de kozmik faal akli dilbilimsel terimlerle, konuşma ve harfler şeklinde tasvir etmiştir.⁶⁷

Geliştirdiği tekniği uygulayarak mistik vecde ve kahinlik görüşüne ulaşan Abulafia, esimesini, kendinden geçmekten ziyade vaktinden önce erişilen bir kurtuluş hali olarak tarif eder. Bu, insan aklının Tanrı ile olan geçici bir kavuşma halidir, filozofların faal aklının kişinin ruhuna akmasıdır.⁶⁸ Abulafia ve ekolünün diğerlerinden farkı onun vecd hali üzerine yoğunlaşmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için de iki tekniği önermektedir. Bunlar; İslamiyet'teki inzivanın karşılığı olan *hidbodedut* ve yine İslamiyet'teki zikrin Yahudilik'teki karşılığı olan ve Tanrı'nın isimlerinin tekrarlanması ifade eden *hazkara* teknikleridir. Bu da Yahudi mistisizminde "Adlar Kabalası" şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁹

Abulafia'nın yazılarının birçok el yazması mevcuttur ancak onun öğretisini Mesihlik iddiasına varan söylemlerinden dolayı yasaklayan Kabalacılar tarafından

⁶⁴ Idel, "Abulafia", 338.

⁶⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 217.

⁶⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 218.

⁶⁷ Idel, "Abulafia", 338.

⁶⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 218.

⁶⁹ Hasanoglu, "Ortaçağ'da Tasavvuf", 275-276.

eserleri basılmamış, sadece bazı kısa pasajları anonim olarak tanıtılmıştır. Onun çalışmalarına dair araştırmalar, Zohar'ı Abulafia'ya atfeden Meyer H. Landauer'in (1808–1841) el yazması yazılarının analiziyle başlamıştır. Bunun üzerine Adolph Jellinek (1820/21–1893), bu atfı reddederek Abulafia'nın yazılarının ilk kapsamlı listesini derlemiş ve kısa risalelerinden üçünü yayınlamıştır. Amnon Gross ise Abulafia'nın ve öğrencilerinin kitaplarının çoğunu içeren 13 ciltlik kapsamlı bir çalışma yayımlamıştır (Kudüs, 1999-2004). Abulafia ve okulunun öğretisinin analizine Gershom Scholem ve Chaim Wirszubski de önemli katkılar sağlamıştır. Bunun yanı sıra Abulafia'nın öğretileri Pico della Mirandola ve Francesco Giogio Veneto (De Harmonia Mundi) gibi pek çok Kabalacıyı etkilemiş, birçok edebiyatçı ve sanatçıya ilham kaynağı olmuştur. Ivan Goll, Moses Feinstein ve Nathaniel Tarn'ın Abulafia'nın hayatını konu edinen şiirleri, Umberto Eco'nun *Foucault Sarkacı* adlı romanı, George-Elie Bereby'nin bir oyunu, Bruriah Finkel'in heykelleri ve birkaç müzik parçası bunlara örnek verilebilir.⁷⁰

Vecd Kabalası ya da Esrik Kabala olarak da bilinen Adlar Kabalası, Tora'da gizlenen Tanrı isimlerinin zikredilmesi ve İbrani harflerinin çeşitli kombinasyonları üzerinde oynanması ile uygulanır. Tanrı'nın adının harflerinin dahi zikredilmesinin insanı vecde getireceğine inanılır.⁷¹ Dinsel anlamda sürekli bir yaratma söz konusudur ve bunu metnin yüzeyinde ve söz diziminde değişiklikler yaparak adeta harfleri tek tek atomlarına ayırarak ve tekrar birleştirerek yapar. Abulafia'ya göre harflerin metindeki diziliminden bağımsız olarak kendi içlerinde de bir anlamı vardır. Adlar Kabalası'nda dil, kendi başına bir evrendir ve dilin yapısı asıl olanın yapısını temsil etmektedir.⁷² Mistik bir teknik olmasına rağmen Vecd, Kabala külliyatı içerisinde çok fazla itibar görmemiştir. Kabala'da daha çok Tanrı ile birleşme *devekuth* terimi ile ifade edilir. Bu terim, Tanrı ile birleşmiş olma anlamına gelir ki bu vecdi aşan bir lütuf halidir. Vecde en fazla değeri veren Abulafia'nın oldukça az okunması belki de bu sebeptir diyebiliriz.⁷³

Abulafia'ya göre İbranice, diğer tüm dilleri kapsayan ideal bir dildir. İbranice'nin yazılı ya da sözlü geleneğinden ziyade tüm dillerin ilkelerini, yani ideal sesleri ve bunlar arasındaki kombinasyonları temsil ettiğini varsayan sofistike bir dil teorisi geliştirmiştir.⁷⁴ Köken anadil olarak yirmi iki harf, var olan diğer yetmiş dilin her birinin yaratılışına yön veren ideal sesleri temsil etmektedir. Abulafia'ya göre Yahudi halkı kutsal anadil olan İbraniceyi sürgünlerde unutmuştur ve Kabalacının amaçlarından biri de yetmiş dilin asıl kaynağı olan bu dili tekrar keşfetmek olmalıdır.

⁷⁰ Idel, "Abulafia", 338-339.

⁷¹ Hasanoglu, "Ortaçağ'da Tasavvuf", 275-276.

⁷² Cengil, *Kabala*, 148-149.

⁷³ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 217.

⁷⁴ Idel, "Abulafia", 338.

Ona göre Kabala'nın gizemi Mesih ile birlikte kesin olarak açığa çıkacaktır ve bütün diller kutsal dilin içerisinde eridiği zaman diller arasındaki farklar da yok olacaktır.⁷⁵

İbrani alfabesinin her harfi ayrı bir kutsiyet taşımaktadır. Tanrısal adları simgeleyen "Yod, He ve Vav" harfleri, bu kutsiyet içinde en görkemli yerini alır. Tanrı'nın adları ile yapılan boyutlar arasındaki deruni ve gizemli yolculuğun tecrübe edilişi sırasında harflerin seslendiriliş özellikleri ise ayrı bir önemi haizdir. Harflerin okunuşunu imgeleyen titreşimler ise kendiliğinden olmamaktadır. Tanrı, doğaya akılla uyumlu olacak bir şekilde harfleri seslendirme kuvveti vermiştir. Bu kuvvet tüm ağıza, harfleri biçimlerine uygun olacak şekilde seslendirme yeteneği kazandırmıştır. İnsan, Tanrı'nın bildirmesiyle her harfin ayrı ayrı, nasıl seslendirileceğini ve seslerin uzatılma miktarlarını bilir.⁷⁶ Sesli harfler ise kitaptan ağıza geçişte seslendirilişin titreşimini göstermektedir. Titreşimler özsel olarak ağızın, tesadüfi olarak da kitabın harfleridir.⁷⁷ Bu arada Tanrı'nın isminin harfleri (Tetragrammaton) harfler arasında nefes alma koşullarını da belirtir.⁷⁸

Abraham Abulafia'nın Kabala'ya olan merakı onu Sefer Yetsira'yı derinlemesine incelemeye sevk etmiştir. Yetsira'yı derinlemesine inceleyerek ulaştığı *Tseruh* (Harf Permütasyonu) tekniğini Yaşam Ağacı üzerine yapılan meditasyondan üstün tutarak, Sefiralar üzerine düşünmeyi harfler üzerine düşünmeye sadece bir giriş olarak görmüştür.⁷⁹ Abulafia, Tanrı'ya her günün basit cümleleriyle değil; farklı farklı sembollerin kullanıldığı yoğun bir meditasyonla ulaşılabileceğini savunmuştur. Bundan hareketle esrime durumuna ulaştığı İbrani harfleriyle çeşitli permütasyonlar geliştirmiştir.⁸⁰ 12-13. yüzyıllarda Alman topraklarında asketik bir hareket olarak ortaya çıkan Hasidey Aşkenaz ve mutasavvıflardan etkilenen Abulafia, insanların peygamberliğe olan tabii yönelişlerini tatmin etmek için de İbrani harflerinin nasıl bir araya getirilebileceğini açıklamıştır.⁸¹ Ona göre Kabalacı, heves ve arzu ile harfler üzerinde konsantre olursa, *devekutha* (Tanrı ile birleşme) erebilir.

4. Abulafia'nın Yetsira Şerhleri: *Otsar Eden Ganuz ve Gan Naul*

Yukarıda bahsedildiği gibi Abulafia'nın toplamda üç Yetsira şerhi bulunmaktadır. Bunlardan birinin başlığı olmayıp metni de yazma halindedir. Dolayısıyla bu makalede başlığı ve metni bulunan iki şerhten bahsedilecektir. Abulafia'nın ilk Yetsira şerhi - kendisinin hayatına dair bilgiler de veren- *Otsar Eden Ganuz* (Saklı Cennet Hazinesi)

⁷⁵ Cengil, *Kabala*, 149-150.

⁷⁶ Cengil, *Kabala*, 175, 178; Dan, *Kabbalah*, 64.

⁷⁷ Cengil, *Kabala*, 147.

⁷⁸ Yusuf Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001), 2, 297.

⁷⁹ Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerin Yolu*, (İstanbul: Dharma Yayınları, 1993), 134-136.

⁸⁰ Basalel, *Yahudilik*, 2, 297; Elliot R. Wolfson, "The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia", *Jewish Studies Quarterly*, 2/4 (1995), 336-371.

⁸¹ Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, 105.

başlığını taşıy ve 1285/1286 yılında Sicilya'da yazılmıştır.⁸² Metin, toplamda üç bölüme ve bölümler de kendi arasında onar başlığa ayrılmıştır.

Abulafia şerhin girişinde metnin içinde akıllı kişilerin merak edeceği şeyler söylediğini, tüm kalbiyle ve ruhuyla bunların peşine düşerek anlamaya çalışanların sonsuz bir mutlulukla kurtuluşa ereceklerini ifade etmiştir.⁸³ Ayrıca bu eser, sadece Yetsira şerhi değildir, bunun ötesinde birçok konuyu kapsar ve manevi bir yönü de vardır:

Sefer Yetsira'nın sözlerine yöneldiğinizde (...) yaptıklarınızla tüm sıkıntılarınızdan âzâde olacaksınız ve Kabala'nın uzun ve ince yoluna erişeceksiniz. Bu yolda tüm harflerin kalbinize Kutsal Ruh tarafından nakşedildiğini göreceksiniz. (...) Kutsal Ruhun da içinizde olduğunu ve sizden ayrı değil, içinizden konuşan bir öz olduğunu idrak edeceksiniz. Kendini bilmekle/anlamakla aslında kalbinize nakşedilen ilahi harfleri ve Kutsal Ruhtan tezahür eden hakikati kavrayacaksınız.⁸⁴

Ganuz, Abulafia'nın Kabalacı düşüncesinin temel bir kaynağıdır. Eser, Kabalacı metafizik, ilahi isimler, dil ve insan-Tanrı ilişkisi gibi konularda önemli bilgiler sunmaktadır. Abulafia'nın görüşleri, Kabala'nın gelişiminde ve Yahudi mistisizminin diğer dallarıyla etkileşiminde önemli bir rol oynamıştır. Abulafia, *Ganuz*'da da Tevrat'ın gizemlerinin İbrani alfabesinin yirmi iki temel harfi aracılığıyla bulunduğunu vurgular.⁸⁵ Bunun yanında İbranice kutsal dil olarak tanımlanır ve diğer diller profan diller olarak nitelendirilir. Kutsal ve profan diller, akıl ve hayal gücü gibi ikili karşıtlıklarla ilişkilendirilir.

Ganuz'da Abulafia, ilahi gerçekliğe bitişik olan üç insanî seviyeden bahseder: filozof, bilge ve peygamber. Filozof (Yunanca'daki kelimenin işaret ettiği gibi) bilgeliği seven kişidir; bilge (haham) hikmete ermiş kişidir. Hem filozofu hem de bilgeyi kapsayan peygamber ise, ilahi isimlerle ilgili gelenekleri almış kişidir.⁸⁶ Bu bağlamda Abulafia'nın felsefe ve mistisizmi Nebevi Kabala potasında birleştirmek istediği söylenebilir. Yetsira burada Kabala bilgisini ve Yahudi ezoterizmini temsil ederken İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn*'i felsefi bilgilerin kendisinde toplandığı bir metindir. Bu sentez çabasının tutarlı ve uyumlu bir bütün teşkil ettiğini söylemek zordur. Burada Abulafia'nın kişisel tercihleri daha çok belirli olmuştur denebilir.⁸⁷

⁸² Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, (Boston: Weiser Books, 1982), 74

⁸³ Abraham Abulafia, *Otzar Eden Ganuz*, haz. Amnon Gross, Kudüs, 2000, 1-3.

⁸⁴ Abulafia, *Ganuz*, 34.

⁸⁵ Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet (Hermeneutics, Theosophy and Theurgy)*, (Los Angeles: Cherub Press, 2000), 67.

⁸⁶ Wolfson, *Abulafia*, 165

⁸⁷ Wolfson, *Abulafia*, 176-177.

Abulafia'nın diğer Yetsira şerhi *Gan Naul* (Kilitli Bahçe) başlığını taşır ve *Ganuz*'dan yaklaşık 3-4 sene sonra yani 1289 yılında Sicilya'da yazılmıştır.⁸⁸ Eser, sembolik ve alegorik bir dil kullanarak yazılmıştır ve Yetsira'nın her kelimesini yorumlamaktadır. Abulafia, yorumlarında mistik anlamlar çıkarmakta ve Kabala'nın temel kavramlarını açıklamaktadır. Bu kavramlar arasında Sefirot ve ilahi isimler yer almaktadır. Eser ayrıca meditasyon ve dua yoluyla Tanrı'ya yakınlaşmanın yollarını da göstermektedir.⁸⁹ *Gan Naul*, Kabala'nın en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilir. Abulafia'nın mistik görüşlerini ve deneyimlerini anlamak için önemli kaynaktır. Ayrıca, Yetsira'nın daha derin bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olur. *Gan Naul*, zor ve karmaşık bir eserdir. Kabala ve Sefer Yetsira hakkında bilgi sahibi olmayanlar için anlaması zor olabilir. Eserdeki bazı yorumlar ve semboller oldukça soyut ve yoruma açıktır.

Abulafia, *Gan Naul*'da Kabala'nın on Sefirot ve yirmi iki harf olmak üzere iki unsurdan oluştuğu görüşünü yineler, ancak burada ilkinin bilgisinin peygamberlik süreciyle nasıl iç içe geçtiğini daha ayrıntılı olarak belirtir. Abulafia basitçe mükemmel ustanın sefirot ve harflerin bilgisine erişen kişi olduğunu, birincisinin zaman olarak ikincisinden önce geldiğini ancak öneminin olmadığını teyit eder. Ancak bu bağlamda okuyucuya, bu ön bilginin kabalanın ikinci yönünün, yani ilahi isimlerin ilminin genel amacıyla ne şekilde ilişkili olduğu söylenmez. *Gan Naul*'da Abulafia, kişinin ilahi feyzi alabilmesi için hem bireysel hem de kolektif olarak Sefirot'a bağlanması gerektiğini vurgular. Burada Sefirot'un ayrı akıllara atıfta bulunduğu oldukça açıktır. Dolayısıyla Wolfson'a göre Abulafia'nın Sefirot'a böyle bir rol biçmiş olması son derece mantıklıdır. Daha da önemlisi, Sefirotlar arasında hiçbir bölünme yaratılmaması için tüm Sefirotlara topluca bağlanmak bir görevdir. Burada vurgulanması gereken önemli nokta, Abulafia'ya göre Sefirot bilgisinin peygamberlik deneyimiyle sonuçlanan entelektüel taşımayı kolaylaştırdığıdır.⁹⁰

Sonuç

Hem felsefi hem de mistik bir değer taşıyan Sefer Yetsira metnini anlama çabaları halen devam etmektedir. Bu metin üzerine şerh yazanlar arasında birbirlerinden etkilenenler olduğu gibi diğerlerinden bağımsız bir düşünce sistemi geliştirenler de olmuştur. Abulafia'nın kaleme aldığı şerhlere baktığımızda bunun en iyi örneklerinden birini temsil ettiği söylenebilir. Abulafia'nın Hasidey Aşkenaz'ın uyguladığı tekniklere benzer bir sistem geliştirdiğini ve İbn Meymun'un felsefi görüşlerinden etkilendiğini biliyoruz ancak bunları Sefer Yetsira şerhi olarak birleştirmesi onu özel kılan hususların başında gelmektedir.

⁸⁸ Kaplan, *Meditation*, 76.

⁸⁹ Abulafia, *Gan Naul* ([https://www.sefaria.org/Gan_Naul_\(Abulafia\)?tab=contents](https://www.sefaria.org/Gan_Naul_(Abulafia)?tab=contents), E.T.: 01.03.2024)

⁹⁰ Wolfson, *Abulafia*, 109-110.

Abraham Abulafia'nın bütün eserlerinin bir Sefer Yetsira şerhi olma niteliği taşıdığından bahsedilebilir. Çünkü onun hem felsefi hem mistik bağlamda hareket noktası Sefer Yetsira metni olmuştur. Onun Sefer Yetsira üzerine müstakil olarak ele aldığı şerhleri ise, Kabala ve mistik düşüncenin gelişimi açısından önemli bir yere sahiptir. Abulafia'nın eserleri, felsefe ve mistisizmi Nebevi Kabala potasında birleştirmeye çalışması bakımından da dikkat çekicidir. Onun Sefer Yetsira şerhlerinde öne çıkan bazı hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Tasavvuf etkisine açık olması: Abulafia'nın eserlerinde İbn Arabi'nin etkisini gösteren terimler ve kavramlar kullanılmıştır. Bu durum, Abulafia'nın tasavvuftan etkilenmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.
- Yetsira'nın kapsamlı yorumlanması: Abulafia, Yetsira'nın her pasajını ve kelimesini yorumlayarak mistik anlamlar çıkarmış ve Kabala'nın temel kavramlarını açıklamıştır.
- Meditasyon ve dua yoluyla Tanrı'ya yakınlaşmanın yolları: Abulafia, eserlerinde meditasyon ve dua yoluyla Tanrı'ya yakınlaşmanın yollarını da göstermiştir.

Abulafia'nın Sefer Yetsira üzerine yazdığı şerhlerin gelecekteki araştırmalar için önem arz eden bazı hususlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Abulafia'nın eserleri, Kabala ve mistik düşüncenin 13. ve 14. yüzyıllardaki gelişimi hakkında önemli bilgiler sağlayabilir.
- Abulafia'nın felsefe ve mistisizmi Nebevi Kabala potasında birleştirmeye çalışması, bu iki alan arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir.
- Abulafia'nın eserlerinde yer alan meditasyon ve dua uygulamaları, günümüzde de mistik deneyimler yaşamak isteyenler için rehberlik sağlayabilir. Günümüzde mistik düşüncelerin birbirini etkilemesi durumu göz önünde tutulduğunda sadece Yahudi mistiklerinin değil, başka dinlere mensup kişilerin de bu uygulamaları rehber edinmeleri mümkündür.

Belirttiğimiz bu hususların ayrı ayrı araştırma konusu yapılması mistik düşüncenin gelişimi, felsefe ve mistisizmin ilişkisinde farklı boyutların ortaya koyması ve meditasyon uygulamalarına farklı anlam ve boyutlar kazandırması açısından önemli olabilir. Yine bu çalışmadan çıkarılabilecek bir sonuç olarak Abulafia'nın Yetsira şerhlerinin ışığında, Kabala ve mistik düşünceyle ilgili şu soruları da tartışma konusu yapabiliriz:

- Abulafia'nın eserlerindeki tasavvuf etkisi, Kabala'nın kökenleri ve gelişimi hakkında yeni bakış açıları sunabilir mi?
- Abulafia'nın felsefe ve mistisizmi birleştirme çabası, bu iki alan arasındaki sınırların daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir mi?

- Abulafia'nın eserlerinde yer alan meditasyon ve dua uygulamalarının günümüzde de mistik deneyimler yaşamak için kullanılabilme ihtimali var mı?

Bu gibi soruların ele alınması, Kabala ve mistik düşüncenin daha derin bir şekilde anlaşılmasına ve günümüzdeki mistik arayışlara yeni katkılar sunmasına yardımcı olabilir.

Kaynakça

- Atiya, Aziz Suryal. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz, 2005.
- Aykt, Dursun Ali. "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 23 (2013), 49-67.
- Aykt, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı, 2013.
- Aykt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi, 1. baskı., 2011.
- Ayres, Lewis - H. Clifton Ward (ed.). *The Rise of the Early Christian Intellectual*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Bampton, John. *The Christina Platonists of Alexandria*. New York: Oxford at the Clarendon Press, 1886.
- Barrett, Natalie Conger. *The Alexandrian Catechetical School of Clement and Origen as a Postmodern Model for the Contemporary Church and Theological Academy*. Teksas: Hardin-Simmons University, 2011.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. ed. Robert A. Kraft - Gerhard Krodel. Mifflintown, PA: Sigler Press, Sigler Press ed., 1996.
- Bihlmeyer, K - Tuchle, H. *I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık (Roma İmparatorluğu'nda Tek Tanrıcılığın Zaferi)*. çev. Antun Göral. İstanbul: Güler Matbaası, 1971.
- Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Chadwick, Henry - John Ernest Leonard Oulton (ed.). *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Chisholm, Hugh. "Alexandrian School". *The Encyclopædia Britannica*. 573-575. Cambridge University Press, 1911.
- Droysen, Johann Gustav. *Büyük İskender Tarihi*. çev. Bekir Sıtkı Baykal. İstanbul: Dharma Yayınları, 2007.
- Drummond, James. *Philo Judaeus the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion*. 2 Cilt. United Kingdom: Williams And Norgate Company, 1888.
- Duchesne, L., Louis. *Christian Worship: Its Origin and Evolution, A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne*. London: Society for promoting Christian knowledge, 1904.
- El-Abbadi, Mostafa vd. (ed.). "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth". *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* 213-217. BRILL, 2008. https://brill.com/view/book/edcoll/9789047433026/Bej.9789004165458.i-259_015.xml
- Engberg, Jakob (ed.). *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*. New York: Peter Lang, First edition., 2014.
- Eusebius. *Kilise Tarihi*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2011.
- Fairweather, William. *Origen and Greek Patristic Theology*. Schleswig-Holstein: Charles Scribner's Sons, 1901.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Michigan: United States of America, 1993.
- Fogarty, Margaret Elizabeth. *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity*. University of Stellenbosch, 2004.
- Forster, Edward Morgan. *Alexandria: A History and a Guide*. (North Carolina: University of North Carolina, 2018.

- Ğabraü, Ğawdat - Takla, Hany N. *Christianity and Monasticism in Alexandria and the Egyptian Deserts*. Cairo New York (N.Y.): American University in Cairo Press, 2020.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Guest, Rhuvon. "İskenderiye". *İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Milli Eğitim Basım evi, 1964.
- Hägg, Henny Fiskå. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.
- Hanrahan, Matthew. "Paganism and Christianity at Alexandria". *Edinburgh University Press 2* (1962), 62-66.
- Harman, Ömer Faruk. "İncil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/270-276. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Malaty, Fr.Tadros Y. *The School of Alexandria Book One Before Origen*. Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994.
- Malaty, Tadrous Y. *The School of Alexandria Book Two Origen*. Jersey City, N.J.: Coptic Orthodox Church, Preparatory ed., 1995.
- Masri, Iris Habib. *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*. California: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 1978.
- Matter, M. *Histoire De L'école D'alexandrie Comparée AuxPrincipales Écoles Contemporaines*. Paris: Libraire De L'universite De France, 2. Edition., 1840.
- OiLeary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Assyrian International News Agency, 1949.
- Oliver, Willem H. "The Catechetical School in Alexandria". *Verbum et Ecclesia* 36/1 (25 Mart 2015), 12 pages. <https://doi.org/10.4102/ve.v36i1.1385>
- Oliver, Willem H. "The Heads of the Catechetical School in Alexandria". *Verbum et Ecclesia* 36/1 (25 Mart 2015), 14 pages. <https://doi.org/10.4102/ve.v36i1.1386>
- Oliver, Willem Hendrik. *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*. Pretorya, University of South Africa: University of South Africa, Thesis, 2018.
- Olson, Roger E. - English, Adam C. *Pocket History of Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005.
- Origen. *Origen Against Celsus (The Ante-Nicene Fathers içinde)*. çev. Crombie Frederick. Edinburgh, 1996.
- Pearson, Birger A. (ed.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1. paperback ed., 1992.
- Riad, Henri. "Egyptian İnfluence on Daily Life in Ancient Alexandria". *Alexandria and Alexandrianism, Alexandria and Alexandrianism, at a Symposium Organize*. 29-41. California: Getty Publications, 1996.
- Roberts, Colin H. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. London; New York: published for the British Academy by Oxford University Press, 1979.
- Schaff, Philip vd. (ed.). *Ante-Nicene Fathers Volume II*. Place of publication not identified: Eternal Sun Books, 3rd edition., 2017.
- Schmidt, Alvin J. "Catechetical Schools". *The Encyclopedia of Christian Civilization*. ed. George Thomas Kurian. Wiley, 1. Basım, 2011.
- Sidetes, Philip. *The Fragments of Philip of Side*. çev. Roger Pearse. (Berlin: Roger Pearse, 2006. https://www.tertullian.org/fathers/philip_of_side_fragments.htm
- Stead, Christopher. *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge University Press, 1994.
- Şahin, Nadide. *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2018.

- Tarakçı, Muhammed. "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 135-146.
- Van Den Broek, Roelof. "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries". *Centres of Learning*. ed. Jan Willem Drijvers - Alasdair A. MacDonald. 39-47. Brill, 1995. https://doi.org/10.1163/9789004247154_005
- Van Den Hoek, Annewies. "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage". *The Harvard Theological Review* 90/1 (1997), 59-87.
- Watts, Edward J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Los Angeles: University of California Press, 2008.
- "Athenagoras | Biography, Apologist, Works, & Facts | Britannica". Erişim 28 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/biography/Athenagoras>
- "Athenagoras: Plea for the Christians - Christian Classics Ethereal Library". Erişim 01 Aralık 2023. https://ccel.org/ccel/athenagoras/plea_for_christians/anf02.v.i.html
- "Baramouda 30 : Lives of Saints : Synaxarium - CopticChurch.net". Erişim 28 Kasım 2023. https://www.copticchurch.net/synaxarium/8_30.html?lang=en#1
- "The Coptic Church as an Apostolic Church - CopticChurch.net". Erişim 28 Kasım 2023. <https://www.copticchurch.net/introduction-to-the-coptic-church/book/church1>

► Araştırma makalesi / Research article

Kadim Çin'de Ölümsüzlük Arayışı: Daoist Gelenekte Kutsal Dağlar

İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

ORCID: 0000-0002-2547-0688 | ROR ID: 0468j1635 | emresamlioglu53@gmail.com
Arş.Gör., Recep Tayyip Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim / Res. Assist., Recep Tayyip
University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Rize, Türkiye

Gönderim / Received: 22.02.2024 | Kabul / Accepted: 05.04.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atf: Şamlıoğlu, İbrahim Emre. "Kadim Çin'de Ölümsüzlük Arayışı: Daoist Gelenekte Kutsal Dağlar". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 319-343.

Öz: Çin dini düşüncesinin en temel özelliklerinden biri, tabiat fenomenlerine yüklenen anlamdır. Bu fenomenler içerisinde dağların ayrı bir yeri vardır. Tarih boyunca dağlar, Çin'in hem dinî hem siyasi çevresinde ciddi bir etki bırakmış, çeşitli anlayışları ve sistemleri beslemiştir. Konfüçyanizm ve Daoizm gibi Çin'de neşet eden dinler ve öğretiler içerisinde, insanın toplumdaki yerini anlamının ve aydınlanmaya erişmenin sembolik anlamını kavramada dağların kritik bir yeri olmuştur. Budizm'in Çin'e gelmesiyle, bu dağlar aydınlanmaya ulaşmak için icra edilen pratiklerin mekânı olarak telakki edilmiştir. Çin dinî düşüncesi ekseninde kutsal dağ anlayışı, özellikle Daoist gelenek içerisinde ölümsüzlerin ve asketik pratiklerle uğraşanların mekânı kabul edilmiştir. Daoist öğretisi ışığında Dao'ya ulaşabilmek, yani ölümsüz olabilmek için gidilmesi gereken yerlerin başında kutsal dağlar gelmiştir. Bu kutsal dağ anlayışı, Daoist gelenekte "wu yue", yani beş kutsal dağ adında özel bir geleneğin oluşmasına sebep olmuştur. Kuzeyde Heng Dağı, doğuda Tai Dağı, güneyde Heng Dağı, batıda Hua Dağı ve merkezde Song Dağı'ndan oluşan bu beş kutsal dağ, Çin dinî düşünce tarihi boyunca imparatorların ritüel icra ettikleri; Daoist münzevilerin simya uygulamaları ile uğraştıkları; bereketin ve tarımın kaynağı olarak görülmüştür. Bu dağlar, hac yolculuğunun temel durağı ve Çin toplumunu şekillendiren unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Daoizm, Kutsal Dağlar, Beş Kutsal Dağ (wu yue), Ölümsüzlük.

*

The Quest for Immortality in Ancient China: Sacred Mountains in Daoist Tradition

Cite as: Şamloğlu, İbrahim. "The Quest for Immortality in Ancient China: Sacred Mountains in Daoist Tradition". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 319-343.

Abstract: A key aspect of Chinese religious thought is the importance given to natural phenomena, with mountains holding a special place. Throughout history, mountains have influenced China's religious and political spheres, nourishing various beliefs and systems much like a river sustains the life around it. In teachings such as Confucianism and Daoism, which originated in China, mountains play a crucial role in understanding an individual's place in society and in grasping the symbolic meaning of attaining enlightenment. With the arrival of Buddhism in China, these mountains were regarded as sites for practices aimed at spiritual enlightenment. Within the framework of Chinese religious thought, the notion of sacred mountains is especially significant in the Daoist tradition, where they are considered as realms of immortals and as spaces for engaging in ascetic practices. In Daoist doctrine, the sacred mountains were seen as essential locations to visit to reach the Dao, and ultimately, to achieve immortality. This understanding of sacred mountains gave rise to a distinctive tradition within Daoism, known as 'wu yue'—the five sacred mountains. Consisting of Mt. Heng in the north, Mt. Tai in the east, Mt. Heng in the south, Mt. Hua in the west, and Mt. Song in the center, these five sacred mountains have been sites for imperial rituals, alchemical practices of Daoist hermits, and have been regarded as sources of fertility and agriculture. These mountains are foundational stops in pilgrimage journeys and are viewed as elements that shape both the socio-cultural and political structure of Chinese society.

Keywords: History of Religions, Daoism, Sacred Mountains, Five Sacred Mountains (wuyue), Immortality.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Prof. Dr. Mehmet Katar danışmanlığında hazırlanan "Çin ve Japon Dağlarında Dağ Kültü" (Ankara Üniversitesi: 2018) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / <i>This study is derived from his master's dissertation entitled "The Mountain Cult in Chinese And Japanese Religions" (Ankara University:2018), prepared under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Katar.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Çin dini anlayışında dağlar¹, sosyal, kültürel ve siyasi olmak üzere birçok alanda dikkat çekmektedir. Özellikle Konfüçyanizm, Daoizm ve Çin Budizmi gibi dinler açısından dağların büyük bir önemi bulunmaktadır. Bu dinlerde dağ bağlamında gelişen inanışlara ve anlayışlara genel anlamda *Shan Wenhua* 山文化² “Dağ Kültürü” denilmektedir. *Shan wenhua* anlayışı, temelde Konfüçyanizm ve Daoizm ekseninde gelişmiştir. Ancak büyük oranda gelişimine Budizm’in, dönemin Çin topraklarına ulaşması ile erişmiştir.³ Çinliler için dağlar, mükemmelliğin ve olağanüstülüğün yeri olmuş, dağların mükemmel, cenneti andıran ve sessiz bir yer olması, özellikle Budistlerin ve Daoistlerin ilgisini çekmiştir. Daoistler, Dao ile uyum içinde yaşanılacak yer olarak dağları kabul etmişlerdir. Benzer şekilde Budistler de dağları aydınlanmaya ulaştırabilecek yerler olarak telakki etmişlerdir. Diğer bir ifade ile hem Daoist din adamları hem de Budist din adamları Çin’de dağları mânevî gelişimin ideal yeri olarak görmüşlerdir.⁴

Genel anlamda Çin dini anlayışında, özel anlamda Daoizm’e ait olan Yin-Yang 陰陽 düşüncesinde kutsal dağ anlayışlarına rastlanmaktadır. Bu düşünceye göre Yin ve Yang aslında bir dağın zirvesinin iki tarafını ifade etmektedir. Yin, gölgeli; yang ise açık, aydınlık olan kısmını belirtmektedir. Yin-yang anlayışı ayrıca erkek-kadın, iyi-kötü ve sıcak-soğuk gibi zıtlıkları da ifade etmektedir. Yin-yang anlayışının yanı sıra dağlar, Feng shui 風水 “Rüzgâr – Su” sisteminde de önemli bir yere sahiptir. Bu sisteme göre çeşitli coğrafi unsurlar, bir enerji oluşturarak insanların hem dini hem de sosyal hayatına etki etmektedir. Feng shui sistemindeki coğrafi unsurlardan biri olan dağ, bulunduğu bölgenin atmosferini etkileyerek o bölgenin enerji akışını yönlendirmektedir. Bazı tapınakların dağlarda ya da dağ yakınlarında inşa edilmesinin sebebi olarak bu gösterilmektedir.⁵

Çin dini anlayışında dağ, imparatorluk ile büyük bir ilişki içerisindedir.⁶ İmparator, Tanrı’ya (Tian/Tien) kurbanlarını dağlarda sunmuş, hükümlerini yetkisini dağlarda almıştır.⁷ Benzer şekilde dağların imparatoru sembolik olarak karşıladığına

¹ Çeşitli dinlerde, özelden ise geleneksel Türk inanışlarında kutsal dağlar hakkında detaylı bilgi için bk. Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973).

² Çince’de Pinyin ve Wade-Giles olmak üzere iki yazı sistemi bulunmaktadır. Bunlardan Pinyin Çinlilerin; Wade-Giles ise Batılıların geliştirdikleri yazı sistemidir. Makalede Çince özel isimler ve kavramlar Pinyin yazı sistemine göre ifade edilmiştir.

³ Wei-Cheng Lin, *Building a Sacred Mountain: The Buddhist Architecture of China’s Mount Wutai* (Seattle: Art History Publication, 2014), 1.

⁴ Edwin Bernbaum, *Sacred Mountains of the World* (Hong Kong: University of California Press, 1997), 27.

⁵ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 40-41; Ole Bruun, *An Introduction to Feng Shui* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

⁶ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 24.

⁷ Karl Debreczeny, “Wutai shan: Pilgrimage to Five-Peak Mountain”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6 (2011), 6-7.

inanılmış ve imparatorlar Tian Zi 天子 “Göğün Oğlu” olarak isimlendirilmelerinden hareketle sürekli göğe yakın yerlere, yani dağlara giderek tanrı Tian 天 ile görüşmek istemişlerdir.⁸ Kutsal dağ anlayışı, bazı imparatorların mezarlarına da yansımıştır. Bu duruma en güzel örnek, yarı tanrı yarı insan olarak bilinen efsanevi imparator *Shaohao*'nun (MÖ yaklaşık 2600)⁹ mezarının dağı andıran bir şekilde yapılmış olmasıdır.¹⁰

Çin kozmolojisinde dağlar ile imparatorlar arasında özdeşlik kurulmuştur. Mesela yeryüzünün dengesini sağladığına inanılan dağlarda meydana gelen herhangi bir toprak kaymasının hanedanlığın son günlerini geçirdiğine ve yakın zamanda hanedanın çökeceğine delalet ettiğine dair yorumlar yapılmıştır.¹¹ Benzer şekilde dağın yerinde sabit durması, imparatorluğu belli bir yerde tutan, onun dengesini sağlayan ve kaosu engelleyen hükümdarla ilgili kutsal otoritenin ağırlığına işaret etmiş, dağların Çin'i bir duvar gibi istilacılardan koruması, imparatorların düşmanın şiddetli saldırılarından halkı korumasına benzetilmiştir. Aynı zamanda dağların uzun yaşamı sembolize etmesi gibi imparatorun da devletin bekası için çalıştığı, bazı imparatorların, kendi hükümetindeki en yüksek yetkiliye *dört dağın şefi (başkanı)* şeklinde bir unvan verdiği ve bu yetkiliyi dağ ile özdeşleştirdiği kaynaklarda ifade edilmiştir.¹²

Çin dinî düşüncesindeki kutsal dağlara ve bu dağların toplumdaki yeri, rolüne ilişkin veriler Çin toplumunun her alanda dağlara büyük anlamlar yüklediğine güzel bir örnektir. Yüklenen bu anlamlar içerisinde Daoistler açısından dağların yorumlanması ve bu mekanların kutsallığına dair açıklamalar dikkat çekmektedir. Özellikle Daoistlerin kutsal olarak kabul ettiği beş kutsal dağ, Çin mitolojisinin ve kadim geleneğinin kendine has anlayışlarını barındırmaktadır. Bu bağlamda makalede ilk olarak Daoist gelenekteki kutsal dağ anlayışlarının temel yapıtaşlarına ve bunun ardından ise dikkat çeken üç dağa temas edilerek Daoist geleneğin dağlara yüklediği anlam ve bu anlamın sosyal hayattaki izdüşümleri izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Daoist Gelenekte Kutsal Dağ Anlayışının Temel İlkeleri

Çin dinleri arasında mistik öğretiyi savunan Daoizm, Çin'deki kutsal dağ geleneklerinin oluşmasında ve gelişmesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Başta

⁸ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 26.

⁹ Aksi belirtilmediği sürece Çin imparatorlarının doğum ve ölüm tarihlerine değil, tahta çıkış ve tahttan iniş tarihlerine yer verilmiştir. Bu tarihlendirme yapılırken ise Ann Paludan'ın *Chronicle of the Chinese Emperors* kitabı esas alınmıştır. Bk. Ann Paludan, *Chronicle of the Chinese Emperors* (New York: Thames and Hudson, 1998).

¹⁰ Chen Lianshan, *Çin Mitolojisi: Efsanelerin Kökeni*, çev. Hasan Böğün (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 98.

¹¹ Wolfram Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, çev. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 88-90; James Robson, “Huang Shan: The Cult of Site (Sight) & Representation”, *The Sacred Mountains of Asia*, ed. John Einarson (Canada: Shambala Publications, 1995), 52.

¹² Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 26.

Daoizm olmak üzere Çin dini gelenekleri tarafından kutsal olarak kabul edilen Dao De Jing 道德經 ve Zhuang Zi 莊子 gibi erken dönem Daoist metinlerde¹³ dağlara pek değinilmese de MÖ III. yy. ile MS VII. yy. arasında Daoistlerin, dağlara oldukça önem verdiği ve oralarda yaşamak istedikleri belirtilmiştir. Daoistler, dağlara i) çileci bir hayat yaşamak, ii) Dao'ya 道¹⁴ ulaşmak, iii) asketik uygulamalar ile uğraşarak kutsal enerjiye sahip olmak, iv) simya ile uğraşmak, v) ölümsüz varlıklar ve tanrılar ile karşılaşmak için gitmiştir. Dağlara bu sebeple giden Daoistler, Dao'ya nasıl ulaşmak gerektiğini, doğanın nasıl çalıştığını, doğanın bir parçası olan insanın doğa ile nasıl uyum içerisinde yaşayabileceğini keşfetmeye çalışmış ve bunun sonucunda kurtuluşa erişebileceklerine inanmışlardır.¹⁵

Daoizm'e göre dağlar, tanrıların, doğaüstü varlıkların ve ölümsüzlerin yeridir. Bundan dolayı birçok Daoist, bu varlıklar ile karşılaşmak, meditasyon ve oruç gibi uygulamaları icra etmek için dağlara çıkmaktadır.¹⁶ Böylece dağ tanrıları ile iletişime geçebileceklerine, Dao ile uyum içinde yaşayabileceklerine ve bunun sonucunda ölümsüz olabileceklerine inanmaktadırlar. Ayrıca ölümsüzlük iksiri (yaşam iksiri) yapmayı vurgulayan simya uygulaması için gerekli bitki ve madenleri (gümüş, demir, cıva vb.) temin etmek için de dağlara ziyaretler gerçekleştirilmektedir.¹⁷

Daoist geleneğin dağlara yüklediği bu kutsallık, Çince'de *xian* 仙 "Ölümsüz" kelimesinde literal olarak görülebilmektedir. Bu kelime bir insan ile dağ ideogramından oluşmaktadır. Çince'de *ren* 人 "İnsan" kelimesi, *shan* 山 "Dağ" kelimesi ile birlikte kullanıldığında ölümsüz anlamına gelen *xian* 仙 kelimesi oluşmaktadır. Çin diline bile yansıyan bu durum, Çin geleneğinde insanın, dağ ile bir arada zikredilmesi

¹³ Daoizm'in kutsal metinleri hakkında bilgi için bk. Süleyman Turan - Emine Battal, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler* (Ankara: STS Yayınları, 2015), 100-107. Ayrıca bk. Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Bülent Somay - Ezgi Keskinsoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2018).

¹⁴ Çin Felsefesi'ne göre Dao (yol), evrenin yaratıcısı, temeli ve düzenidir. Dao kavramı hiçbir şekilde tanımlanamayan, insanların kelimelerde ifade etmekte aciz kaldığı bir kavramdır. Aynı zamanda Dao evrenin kaynağıdır, her şey ona göre şekillenmiştir. Çin geleneğinde Dao kavramı sadece Daoizm'e ait bir kavram olarak bilinmemekte, Konfüçyüs'ün ve Çin'in diğer düşünürlerinin öğretisinde de bulunmaktadır. Dharma, Hint dinlerinde nasıl kilit noktayı oluşturuyorsa, Çin Felsefesi'nde -özellikle Lao Zi'nin düşüncesinde- Dao, o derece önemli bir kavramdır. Bk. Feng Youlan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 128-133; H. Joachim Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 143-148; Wolfgang Bauber, "Çin Felsefesi'nin Genel Özellikleri", çev. Tolga İnel, *Doğu Batı Dergisi* 15/61 (2012), 199-214; Fuat Aydın, "Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi)", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/581-584, 591-593.

¹⁵ William Doub, "Mountains in Early Taoism", *The Mountain Spirit*, ed. Michael Charles Tobias - Harold Drasdo (London: Victor Gollancz Ltd, 1980), 129, 134-135.

¹⁶ James Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 49.

¹⁷ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 26. Bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 22, 47. Ayrıca bk. Doub, "Mountains in Early Taoism", 129.

halinde, adeta ölümsüzlüğü elde ettiğini ve mânevî bir âleme geçtiğini göstermektedir.¹⁸

Daoist öğretiye göre dağlardaki mağaraların, dağların kalbi olduğuna, bu mağaralarda *qi* 气 (氣) “Kutsal Yaşam Enerjisi”nin yoğun bir şekilde bulunduğu inanılmıştır.¹⁹ Daoistler dağlardaki mağaralarda bu enerjiyi almak için çileci ve mistik uygulamaları icra etmişlerdir. İcra ettikleri bu uygulamaları *dağlara girmek* ifadesi ile karşılayarak, dağlarda ve buradaki mağaralarda uygulamalar ile uğraşmanın önemine ve kutsallığına dikkat çekmişlerdir.²⁰

Daoizm’de kutsal dağ anlayışları, *wu yue* 五嶽 “Beş Kutsal Dağ (tepe) Anlayışı” örneğinde somut bir şekilde görülmüştür. *Wu yue* anlayışı, ilk başlarda *si yue* 四嶽 “Dört kutsal dağ” şeklinde ortaya çıkmıştır. İlerleyen dönemlerde ise Song Dağı’nın bu gruba dahil olması ile *wu yue*²¹ şeklinde bilinen beş kutsal dağ anlayışı meydana gelmiştir.²² Han Hanedanlığı döneminde (MÖ 206-M.S. 220) ortaya çıkan ve Tang Hanedanlığı Dönemi’nde (618-907) yükselişe geçen beş kutsal dağ anlayışına göre; kuzeyde Heng Dağı 恆山, doğuda Tai Dağı 泰山, güneyde Heng Dağı 衡山²³, batıda Hua Dağı 華山²⁴ ve merkezde Song Dağı 嵩山 olmak üzere beş kutsal dağ bulunmaktadır.²⁵ Bu dağlar, Daoizm’de inanılan tanrıların ve ruhların mekânı olup, dağların her biri siyasî bir önderle ve tanrıyla ilişkilendirilmektedir. Doğal olarak bu beş dağ sisteminin hem siyasî hem de dinî çevrede önemi büyüktür. Nitekim hükümdarlar kendi otoritelerini güçlendirmek için birçok ayini bu dağlarda icra ettirmiş ve imparatorluğu bu beş dağ sistemine göre yönetime tabi tutmuştur. Aynı şekilde bu beş dağda ayinler gerçekleştirilerek ve dualar edilerek oralarda bulunan

¹⁸ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 28.

¹⁹ Thomas Hahn, “The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography”, *Cahiers d’Extrême-Asie* 4/1 (1988), 147. Mağaraların dağların kalbi olması hakkında bk. René Guénon, *Alemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev. İsmail Taşpınar (İnsan: İnsan Yayınları, 2014), 57-58.

²⁰ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 47. Dağ ve mağara arasındaki sembolik ilişki için bk. Guénon, *Alemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi*, 73.

²¹ Daoist gelenek içerisinde simyaya dair çalışmalar yapmasıyla tanınan Ge Hong’un (283-364) *Baopuzi* isimli eserinde *wu yue* isimli beş kutsal dağın simya uygulaması için en uygun yer olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. *Baopuzi*’ya göre ölümsüzlük iksiri olarak bilinen *jindan*, yani *altın iksir*, bu dağlardadır (Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 44).

²² Terry F. Kleeman, “Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”, *Journal of the American Oriental Society* 114/2 (1994), 227-228; James Robson, “Wuyue”, *Encyclopedia of Taoism (ET)*, ed. Fabrizio Pregadio (New York: Routledge, 2008), 2/1072.

²³ Kuzeydeki Heng Dağı, Shanxi; güneydeki Heng Dağı ise Hunan bölgesinde bulunmaktadır. Doğal olarak bu iki dağ isim yönüyle aynı olmakla birlikte, tamamen farklıdır.

²⁴ Bk. Poul Andersen, “A Visit to Hua-shan”, *Cahiers d’Extrême-Asie* 5 (1989), 349-354.

²⁵ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 28; Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, 88; Robson, “Wuyue”, 2/1072-1074.

güçlerin kontrol edilebileceğine inanılmış, bu sayede tarımsal üretimin artacağı ve imparatorluğun korunacağı inancı hâkim olmuştur. İmparatorların siyasi ve dini mânada desteğini alan bu beş dağ sistemi, bünyesinde barındırdığı her bir dağa farklı bir nitelik kazandırmıştır.²⁶

Wu yue sistemine dahil olan bu beş dağ, elementler, renkler, sayılar, organlar ve semboller gibi birtakım unsurlar ile ilişkilendirilmektedir.²⁷ Bu ilişkilendirmeye göre kuzeydeki Heng Dağı, su, siyah, 1 ve 6 rakamları; doğudaki Tai Dağı, tahta, mavi, yeşil, 3 ve 8 rakamları; güneydeki Heng Dağı, ateş, kırmızı, 2 ve 7 rakamları; batıdaki Hua Dağı metal, beyaz, 4 ve 9 rakamları; merkezdeki Song Dağı ise toprak, sarı ve 5 rakamı ile ilişkilendirilmektedir. Bunun gibi özelliklerle ilişkilendirilen bu beş dağın, sembolize ettikleri elementlerle yeryüzündeki dengeyi ve düzeni sağladığına ve insan bedenindeki organlar nasıl insandaki dengeyi ve düzeni sağlıyorsa, aynı şekilde bu beş dağın da Çin toplumundaki siyasi ve dini düzeni sağladığına inanılmaktadır. Daoist hacıların, bu beş dağı temsil etsin diye boyunlarına taktıkları tılsımlar ile ellerinde taşıdıkları asalar, wu yue, yani beş dağ sisteminin, dar mânada Daoizm'de, geniş mânada Çin toplumunda oldukça önemli olduğunun örneklerinden biri olarak düşünülebilir.²⁸

Daoist gelenekteki beş kutsal dağdan her biri, tarihin çeşitli dönemlerinde önem kazanmış, bazı dönemlerde ise etkisini kaybetmiştir. Bu çerçevede ilk dönemlerde merkezdeki dağ olması hasebiyle, *Zhong Guo* 中国 “Orta Ülke” olarak da bilinen Çin'in imparatorunu sembolize eden Song Dağı, bir süre sonra yerini doğudaki Tai Dağı'na bırakmıştır.²⁹ Doğal olarak Tai Dağı, Daoizm'in beş dağ anlayışındaki en kutsal dağ olarak görülmüş ve birçok imparatorun dikkatini çekmiştir.³⁰ Bu beş dağda bulunan ve *yue miao* 嶽廟 “Dağ Tapınağı” olarak adlandırılan tapınaklar arasında Tai Dağı'ndaki tapınağa oldukça önem atfedilmiştir.³¹

Daoizm'in beş kutsal dağı, Çin toplumunda imparatorluğu koruyan bir özelliğe sahiptir.³² Bu nedenden ötürü birçok imparator, düzeni ve dengeyi sağlamak, güçlerini arttırmak için bu beş dağa ziyaretler gerçekleştirmiş ve buralarda birçok ayin icra

²⁶ James Robson, “The Marchmount System: Chinese Geologies”, *The Sacred Mountains of Asia*, ed. John Einarsen (Canada: Shambala Publications, 1995), 16.

²⁷ Kleeman, “Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”, 228; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 27; Robson, “The Marchmount System: Chinese Geologies”, 17.

²⁸ Robson, “The Marchmount System: Chinese Geologies”, 17; Frank J. Swetz, *Legacy of the Luoshu* (Wellesley: A K Peters, 2008), 29-30; Schuyler Cammann, “The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion”, *History of Religions* 1/1 (1961), 51.

²⁹ Kleeman, “Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”, 237.

³⁰ Kleeman, “Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”, 230.

³¹ Hahn, “The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography”, 149.

³² Ayrıca bk. Paul W. Kroll, “Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan”, *T'oung Pao* 69/4 (1983), 225.

etmiştir.³³ Dağ, gök ve yerin keşiştiği axis mundi özelliğine sahip bir yer olduğu için imparatorlar, buralarda tanrılara daha yakın olduklarına inanmışlardır. Başta beş kutsal dağ olmak üzere birçok dağın sunak³⁴ olarak görev yapması hasebiyle imparatorlar, Daoist din adamları ile birlikte Çin dinî ve siyasî düşüncesinde oldukça önemli bir ritüel olarak kabul edilen *Feng* 封 ve *Shan* 禪 adı verilen kurban törenlerini kendi meşruiyetlerini sağlamak ve arttırmak amacıyla icra etmişlerdir.³⁵

Daoizm'in bu beş kutsal dağı, yıl boyunca kaçınılması ve korunmasız gidilmemesi gereken yerler olarak görülmektedir. Bu nedenle Daoistler, bu dağlarda ve başka birtakım dağlarda yırtıcı ve zehirli türden zarar verici hayvanlardan ve bu dağlarda yaşadığına inanılan cin ve şeytanlardan korunmak için bazı tılsımlar ve muskalar kullanmıştır. Daoistlerin dağlarda karşılaşacakları tehlikelere karşı yaptığı korunma uygulamaları, dağa ne zaman, nereden, ne şekilde çıkılması ve buralarda nasıl davranması gerektiği yönünde talimatları içermektedir. Mesela kaynaklarda bazı dağlara çıkmanın en uygun zamanının, genellikle Mayıs ve Kasım ayları olduğu ifade edilmektedir. Böylece dağa gidildiğinde güvende kalınmış olduğuna inanılmaktadır. Ancak bu tür koruyucu önlemleri almalarına rağmen Daoistler arasında zikrettiğimiz tehlikelerin, dağ tanrıları tarafından kendilerini sınamak için gönderildiğine dair bir inanış da hakimdir.³⁶

Daoizm'de hacıların ve rahiplerin karşılaşacakları tehlikeleri önlemek için beş dağ anlayışına ait özel bir tılsımı boyunlarında ve asalarının üzerinde taşıdıkları görülmektedir.³⁷ Kırmızı ipek ya da şeftali ağacından yapılan tabletler üzerine yazılan bu tılsımlardan göze çarpanı ve beş kutsal dağa yapılan seyahatlerde kullanılan *Wu Yue Zhen Xing Tu* 五嶽真形圖 "Beş Dağın Hakiki Formunun Şeması/Haritası"dır. *Wu Yue Zhen Xing Tu* tılsımını yanlarında taşıyan Daoist hacı ve rahipler, beş dağa çıktıklarında oradaki ilahlardan ve ruhlardan saygı gördüklerine, tehlikelere karşı korunduklarına inanmakta, aynı zamanda bu tılsımın ilahları çağırdığını ve taşıyan kişiyi hastalıklardan koruduğunu düşünmektedir.³⁸

³³ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 25-27.

³⁴ Kristofer Schipper, *The Taoist Body* (California: University of California Press, 1993), 91.

³⁵ Robson, "The Marchmount System: Chinese Geologies", 16; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 50. Bk. Kleeman, "Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins", 226.

³⁶ Doub, "Mountains in Early Taoism", 130.

³⁷ Robson, "The Marchmount System: Chinese Geologies", 17.

³⁸ Doub, "Mountains in Early Taoism", 131-134; Robson, "Wuyue", 2/1074; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 43-44. Bu tılsım hakkında detaylı bilgi için bk. James Robson, "Wuyue Zhenxing Tu", *Encyclopedia of Taoism (ET)*, ed. Fabrizio Pregadio (New York: Routledge, 2008), 2/1075-1078.



Resim 1: Wu Yue Zhen Xing Tu “Beş Kutsal Dağın Nihai Formunun Şeması Tılsımı”³⁹

Daoizm’in beş kutsal dağ anlayışı, Çin mitolojisindeki yaratılış⁴⁰ mitine de konu olmuştur. Pangu isimli varlık merkezinde gelişen yaratılış mitinin bir versiyonuna göre beş kutsal Daoist dağı, Pangu öldükten sonra onun beş parmağından doğmuştur.⁴¹ Başka bir mitte ise öldüğünde Pangu’nun başının doğu dağı (Tai Dağı), karnının merkez dağı (Song Dağı), sol kolunun güney dağı (Heng Dağı), sağ kolunun kuzey dağı (Heng Dağı) ve bacaklarının batı dağı (Hua Dağı) olduğuna değinilmiştir.⁴² Bir diğer mite göre Pangu’nun yerine kozmik Lao Zi geçmiştir. Merkezde Lao Zi’nin olduğu mitte beş kutsal dağın, onun beş parmağından doğduğu kabul edilmiştir.⁴³ Daoizm’deki bu beş dağdan özellikle doğudaki Tai Dağı ile güneydeki Heng Dağı, diğer üç dağa nazaran daha çok ön plana çıkmaktadır. Doğal olarak bu iki dağı incelemek Daoizm’in beş kutsal dağ anlayışını ana hatları ile anlaşılmasını sağlamaktadır. Beş dağ anlayışına dahil olmayan, ancak Daoizm’in kutsal olarak kabul ettiği Huang Dağı’na bakmak ise herhangi bir dağ sistemine girmeyen bir dağın kendi başına tarihte nasıl ve ne şekilde etki bıraktığını göstermektedir.

³⁹ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 27.

⁴⁰ Daoist öğretilerdeki yaratılış ile ilgili anlatılar için bk. David C. Yu, “The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism”, *Philosophy East and West* 31/4 (1981), 479-500.

⁴¹ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 27. Pangu hakkında detaylı bilgi için bk. Musa Osman Karatosun, “Çin Mitolojisi”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/608-610.

⁴² Gábor Kósa, “Pangu’s Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source”, *Oriental Archive* 77 (2009), 176.

⁴³ Susan Naquin - Chün- Fang Yü, “Introduction: Pilgrimage in China”, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin - Chün- Fang Yü (California: University of California Press, 1992), 17; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 47.

2. Tai Dağı

Tai Dağı, Çin'in Shandong bölgesinde bulunmakta ve kaynaklarda *doğu dağı* olarak bilinmektedir. Tai Dağı, Çinliler özellikle de Daoistler tarafından kutsal varlıkların bulunduğu ve bazen de bizzat kutsal bir varlığı karşılayan yer olarak kabul edilmektedir. Genel anlamda Çin'deki dağlardan özel anlamda ise Daoizm'deki beş kutsal dağdan en kutsalı olarak bilinen Tai Dağı, kutsallığını destekleyen bir arka plana sahiptir. Bu arka plan, Güneş'in ilk ışıklarını alması, doğal olarak bereketi ve yenilenmeyi getirmesi, ölümlerin ruhlarına ev sahipliği yapması ve imparatorluk kültürü ile yakın bir ilişki içerisinde olmasıdır.⁴⁴



Resim 2: Daoizm'in Beş Kutsal Dağından Biri Olan Tai Dağı'na Çıkan Merdiven⁴⁵

Çin'in geleneksel halk inanışlarında ve Daoizm'de yaşam ve ölüm döngüsünde Tai Dağı'nın önemli bir rolünün olduğu görülmektedir. Buna göre Tai Dağı, yaşam veren ve yenilenme gücüne sahip olarak tarımda bereketi arttırmaktadır. Aynı zamanda o, Güneş'in ilk ışıklarına ev sahipliği yaparak canlılara yaşam enerjisini bahşetmektedir. Yaşamın kaynağı olarak Tai Dağı, hayat veren ve bereketi getiren bir dağ olmasının yanı sıra ölümler ve ölüm sonrası yargılama ile de ilişkilendirilmektedir. Bu yönden Tai Dağı'nın ölümlerin ruhlarının gittikleri yer olduğuna ve burada yargılandıklarına inanılmaktadır.⁴⁶ Buna açıdan Tai Dağı, yargıç görevini üstlenerek ölümleri hayatlarında yaptığı iyi ve kötü davranışlara göre yargılamaktadır. Tai Dağı'nın ölümler ve ölüm

⁴⁴ Bk. Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 30; Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, 289.

⁴⁵ "Tai'shan—Mount Tai" (Erişim 22 Şubat 2024).

⁴⁶ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 210.

sonrası yargılamayla olan bu ilişkisi, ölümü ifade eden Çince kelimelere yansımaktadır. Mesela *Tai Dağı'na gitmek*, ölümü ve ölüm sonrası yargılanma ile aynı anlamları ifade etmektedir. Bu özellik bağlamında Tai Dağı'nın geniş anlamda bütün canlıların, dar anlamda insanların doğumunu ve ölümünü sembolize ettiği anlaşılabilir.⁴⁷

Tai Dağı, yukarıda bahsettiğimiz yaşam kaynağı olması, bereket getirmesi ve tarımda üretkenliği arttırması bağlamında düşünüldüğünde, sosyokültürel alanda büyük bir etkiye sahip olmakta ve üretkenlik, verimlilik hususundaki benzerlik sebebiyle kadınlar için de aynı hitap kullanılmaktadır. Özellikle günümüzde karı koca arasındaki ilişkide erkek karısına “Tai Shan (Tai Dağı)”; erkekler kendi kayınvalidelerine ise “Tai Shui (Büyük Su)” şeklinde hitap etmektedir. Tai Dağı ile ilişkilendirilen bu adlandırmalar, dişil özellik bağlamında düşünülmekte tarım, bereket ve üretkenlik unsurları ile doğrudan görülmektedir.⁴⁸

Tai Dağı, Çin'in diğer kutsal dağları gibi imparator ve imparatorluk ailesi ile ilişkilendirilmiştir. Onlar, kendileri gibi Tai Dağı'nı da göğün oğlu olarak kabul etmişlerdir. Tai Dağı'na çıkan imparatorlar, bu dağın göğe en yakın yer olmasından ve adeta gök ve yer arasında bir köprü vazifesi görmesinden dolayı, tanrılara bu dağda yakarmış ve istekte bulunmuşlardır. Onlar, Tai Dağı'nda kendi yönetiminin başarısı için kurban sunmuş,⁴⁹ kuraklık, sel ve deprem zamanlarında dua ederek tanrılardan yardım istemiştir. Benzer şekilde Tai Dağı'nın, sabit, devamlı ve kalıcı olmasından dolayı imparatorlar, Tai Dağı'na bu sıfatlar yönünden benzetilmiştir. Aynı zamanda Tian ile iletişim, Tai Dağı vasıtasıyla gerçekleşmiş ve bu dağın Tian'in bu dünyadaki yansımaya olduğuna inanılmıştır. İmparatorların Tai Dağı ile ilgilenmelerine en somut örnek, bu dağda gök ve yeri temsil eden feng ve shan ayinlerini yapmalarıdır. İmparatorlar kendi otoritesini ve hükümlerini güçlendirmek ve duyurmak için Tai Dağı'nda bu ayinleri yapmıştır. Tai Dağı ile imparatorların bu şekilde önemli ilişki içerisinde olması, dinsel ve siyasi amaçlar doğrultusunda yazılmış birçok edebî eserde dahi görülebilir.⁵⁰

Kurban kategorisine dahil edilen, gök ile yer adına yapılan feng ve shan ayinleri, imparatorun yönetim gücünü arttırmak, kendi soyunun ve başarılarının devamlılığı için icra edilmiştir. Feng ayini, göğü; shan ayini ise yeryüzünü temsil etmiştir. İmparatorlar bu kurban ayinlerini, birçok dağda icra etmiş, ancak bu dağlardan en çok

⁴⁷ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 32; Kleeman, “Mountains Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins”, 230.

⁴⁸ Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, 289.

⁴⁹ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 210; Hampden Coit DuBose, *The Dragon, Image and Demon: The Three Religions of China: Confucianism, Buddhism, and Taoism* (New York: A. C. Armstrong & Son, 1887), 273.

⁵⁰ Kroll, “Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan”, 225; Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 30-32. Tai Dağı'nın dinsel ve sosyokültürel yönünü vurgulayan şiirler için bk. Kroll, “Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan”, 226, 228, 230, 232, 238, 240-241, 248-249, 251-255, 257-258.

tercih edileni Tai Dağı olmuştur. Tai Dağı'nda yapılan feng ve shan ayinlerini, kaynaklarda yetmiş iki imparatorun icra ettiği ifade edilmiştir. Bu imparatorlardan Qin Shi Huangdi'nin icra ettiği ritüeller daha popüler olmuştur. Qin Shi Huangdi, Tai Dağı'nda icra ettiği feng ve shan ayinlerine dair bilgileri yeşim taşlarına işlemiş, taşları yeşim rengindeki kutulara koymuş ve bu kutuları da Tai Dağı'nın zirvesinde muhafaza ettirmiştir.⁵¹

Qin Shi Huangdi'den yüzyıllar sonra gelen imparatorlar, feng ve shan kurban ayinlerine önem vermeye devam etmiştir. Bu imparatorlardan birisi de Batı Han Hanedanlığına mensup imparator Wudi (MÖ 141-M. Ö. 87) olmuştur. İmparator Wudi, bu ayinlere oldukça değer vermiş ve bu ayinlere değinen sayısız yazıt bırakmıştır. İmparator Wudi'yi takip eden birçok imparator, önceki imparatorların yaptıkları gibi Tai Dağı'na çıkarak feng ve shan kurban ayinlerini hükümdarlıklarının başarısını duyurmak için icra etmişlerdir. Bu ayinleri icra eden en son kişi imparator Zhenzong (MS 998- M. S. 1022) olmuştur. Bu süreçten sonra bu ayinler imparatorlar tarafından icra edilmemiş, ancak bazı imparatorlar Tai Dağı'na hac amacı ile çıkmıştır. Mesela Qing Hanedanından imparator Kangxi (MS 1661- MS 1722), 1684 ve 1689 yıllarında Tai Dağı'na defalarca hac yapmıştır.⁵²

Tai Dağı, hac mekânı olarak sadece imparatorları değil, sıradan insanları da cezbetmiştir. Kaynaklarda komünist yönetimden önce mart ve nisan aylarında günde yaklaşık 10 bin kişinin Tai Dağı'na geldiği ve burada dua ettiği bildirilmektedir. Bu kişiler, uzun bir merdivenden çıkarak üç kapıdan ilkini geçmekte ve böylelikle hac uygulamasına başlamaktadır. Her kapıdan geçerek yukarılara doğru tırmanmakta ve sonunda üçüncü kapıyı da geçerek birçok tapınağın bulunduğu alana ulaşmaktadır.⁵³ Tai Dağı'nın zirvesine çıkan hacılar, aşağıya, şehre doğru baktıklarında aslında bu dünyanın küçük, değersiz ve gelip geçici olduğunu anlamaktadır. Bu sayede bu hayattaki amaçlarını sorgulamaktadır. Aynı zamanda hacılar, Tai Dağı'nın en yüksek yerinde bu dağın en kıymetli tanrıçalarından biri olan *Bixia Yuanjun*'a 碧霞元君 ait bir tapınağı ziyaret etmektedir. Bu tapınağın tanrıçası ya da prensesi, Tai Dağı'nın tanrısının kızı olarak bilinmekte ve şafak, zarafet ve günlük döngü ile ilişkilendirilmektedir. Hamile kalamayan kızları için kadınlar, torunları olması için Tai Dağı'nın zirvesinde bu prensese ve bu prensesin yardımcıları olarak bilinen iki

⁵¹ Bk. Jing Wang, *The Story of Stone: Intertextuality, Ancient Chinese Stone Lore, and the Stone Symbolism in Dream of the Red Chamber, Water Margin, and The Journey to the West* (London: Duke University Press, 2000), 66-67; Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 31; Sima Qian, *The First Emperor: Selections from the Historical Records*, çev. Raymond Dawson (New York: Oxford University Press, 2009), 65, 96.

⁵² Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 31. Bk. Schipper, *The Taoist Body*, 91; Pei-yi Wu, "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan", *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin - Chün-Fang Yü (California: University of California Press, 1992), 66.

⁵³ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 32. Tai Dağı'na yapılan hac yolculukları hakkında detaylı bilgi için bk. Wu, "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan", 68-81.

tanrıçaya dua etmektedir. Tanrıçalardan birisinin kör olanları, dağa vuran Güneş'in ilk ışıkları ile; diğerinin ise hasta olan çocukları, dağın kutsal ve güç dolu havası ile iyileştirdiğine inanılmaktadır.⁵⁴

Tai Dağı'nın bazı yerlerinde bu bölgelere has birtakım özel ayinler icra edilmektedir. Hacılar ve ziyaretçiler bu bölgelerde ayinler ile uğraşarak nihai kurtuluşa erişmek istemektedir. Mesela "İntihar Uçurumu" denilen yerde, bazı insanlar uçurumdan kendilerini atmakta, bu sayede nihai kurban olarak kendi bedenlerini vermekte ve böylelikle kurtuluşa erişeceklerine inanmaktadırlar. Bu uygulama XVI. yy.'da yerel bir yönetici tarafından uçurumun kenarına duvar inşa edilerek önlenmiş ve intiharları engellemek için eski ismi kaldırılarak yerine "Yaşam Sevgisi Uçurumu" adı verilmiştir.⁵⁵

Tai Dağı'na yapılan haclar ve ziyaretler büyük oranda kadınlar tarafından yapılmıştır. Hac yapmak amacı ile Tai Dağı'na tırmanan bu kadınlar, dağdaki prensesin ve onun iki yardımcısının bulunduğu tapınağa gelerek dua etmişler ve kurban sunmuşlardır. Günümüzde kendi ailelerinin iyiliği, sağlığı ve sıhhati için sunu yapmak ve dua etmek için Tai Dağı'na halen gelmeye devam eden kişiler bulunmakta ve bu kişilerin büyük çoğunluğunu köylü kadınlar oluşturmaktadır.⁵⁶

3. Heng Dağı

Heng Dağı, Çin'in Hunan bölgesinde bulunmakta ve kaynaklarda güneyde bulunması hasebiyle güney dağı olarak geçmektedir. Güney dağı olarak bilinmesinden hareketle Heng Dağı, *Nanyue* 南嶽 "Güneyin Kutsal Dağı" olarak da ifade edilmektedir. Heng Dağı'nın yetmiş iki⁵⁷ adet zirveye sahip olduğuna inanılmakta ve bu zirveler kutsal kabul edilmektedir. Dağın bu kutsallık anlayışı tapınakların mimarisine bile yansımaktadır. Mesela Heng Dağı'nda bulunan *Nanyue Miao* 南嶽廟 "Nanyue Tapınağı", yetmiş iki zirveyi sembolize eden yetmiş iki sütuna sahiptir.⁵⁸ Heng Dağı'nın yetmiş iki zirvesinden beş tanesi diğer zirvelere nazaran daha fazla kutsal kabul

⁵⁴ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 34.

⁵⁵ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 34-35.

⁵⁶ Bernbaum, *Sacred Mountains of the World*, 34. Tai Dağı'na hac yapmak ve dua etmek için giden kadınlar hakkında bk. Glen Dudbridge, "Women Pilgrims to T'ai Shan: Some Pages from a Seventeenth-Century Novel", *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin - Chün-Fang Yü (California: University of California Press, 1992), 39-64.

⁵⁷ 72 sayısı birçok dinde ve kültürde önemlidir. Bu sayı aynı zamanda Çin dini anlayışında da önemli ve kutsal kabul edilmektedir. Nitekim Konfüçyüs'ün 72 müridinin olduğuna ve benzer şekilde Daoist gelenekte 72 meşhur ölümsüzün olduğuna inanılmaktadır. Bk. Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 284-288.

⁵⁸ James Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995), 224; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 97.

edilmektedir. Bu zirveler, *Zhurong Feng*, *Zigai Feng*, *Yunmi Feng*, *Shilin Feng* ve *Tianzhu Feng* şeklindedir. Zikredilen bu beş zirvede, birçok ayin icra edilmekte ve bu zirvelerde Daoist çilekeşler münzevi bir hayata çekilmektedir. Ayrıca bu zirvelerde ölümsüzlük iksirini yapmak için gerekli bileşenlerin bulunduğu inanılmaktadır.⁵⁹

Heng Dağı, Tang dönemi ile birlikte sistematik bir kült oluşturmuştur. Bu kült içerisinde daha önce bahsettiğimiz zirvelerin yanında bazı kutsal alanlar da dikkat çekmiştir. Bu alanlar, Xianyan Feng “Ölümsüz Uçurum Zirvesi”, Huixian Feng “Ölümsüz Toplanma Zirvesi”, Lingzhi Feng “Kutsal Mantar Zirvesi”, Jiuzhen Dong “Dokuz Mükemmelin Mağarası” ve Lingjing Dong “Kutsal Mağara” şeklinde belirtilmiş ve bu bölgelerde münzevi uygulamalar ve meditasyon ile uğraşmıştır. Heng Dağı - yukarıda da bahsedilen- çeşitli mağaraları ve zirveleri bünyesinde barındırması sebebiyle birçok Daoist çilekeşi, din adamı, hacıyı ve hatta bazı imparatorları bile etkilemiştir. Böylelikle Heng Dağı'nın dini anlamdaki etkisi artmaya başlamıştır.⁶⁰

Heng Dağı, Daoistlerin ilgisini çektiği ölçüde önemini artırırken tarihin çeşitli dönemlerinde önemini kaybederek kutsallığını yitirme eşğine gelmiştir. Kutsallığının azalıp ya da artması, imparatorların zaman zaman farklı politikalar izlemesinden kaynaklanmıştır. Bu politikalar, bu dağın *Nanyue* olarak isimlendirilmesi ile ilişkilidir. Nitekim *Nanyue*, sadece Heng Dağı'nı belirten bir isim olmamış, aslında bir sıfat vazifesini görerek birtakım özelliklere sahip olan dağları belirtmek için de kullanılmıştır. Bu anlayışa, MÖ 107'de İmparator Wudi'nin, uzaklığından dolayı güneyde bulunan Heng Dağı'na gitmemesi ve orada yapacağı ayini yakın bir dağda yapması örnek gösterilmiştir. Buna göre imparator Wudi, devletin bekası amacıyla yapması gereken feng ve shan ayinlerini uygulamak için merkeze oldukça uzak olan Heng Dağı'na gitmemiş, merkezin yakınındaki Anhui bölgesinde bulunan Huo Dağı'nda bu ayinleri yapma kararı almıştır. Böylelikle Heng Dağı'nın sıfatı olan *Nanyue*, Huo Dağı'na taşınmış ve o dönemde *Nanyue* denildiğinde Huo Dağı anlaşmıştır.⁶¹

Huo Dağı'nın *Nanyue* olarak bilinmesinden bir süre sonra Tian Tai Dağı ön planda olmuştur. Bu sefer *Nanyue* sıfatı, Huo Dağı'ndan Tian Tai Dağı'na geçmiştir.⁶² İmparator Wendi'nin (MS 581- MS 604) hükümdarlığı ile Heng Dağı, kutsallığını ve *Nanyue* sıfatını diğer dağlardan geri alarak tekrar kutsal olarak kabul edilmiş ve

⁵⁹ Robson, “The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction”, 225; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 99.

⁶⁰ Robson, “The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction”, 236.

⁶¹ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 59.

⁶² Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 79-83.

günümüze kadar da bu konumunu devam ettirmiştir. Diğer bir ifadeyle Nanyue sıfatı, tarih boyunca birçok dağa atfedilmiş ve nihai durağı ise Heng Dağı olmuştur.⁶³

Heng Dağı, beş kutsal dağ anlayışında ateş elementini ve kırmızı rengi temsil etmesi bakımından önemli bir dağdır. Bu dağın ateş ve kırmızı renk ile özdeşleştirilmesi milattan önceki zamanlarda yaygın olan bir kült ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kült, Çin'in Zhou hanedanlığının (MÖ 1045-MÖ 256) alt bir devleti olan ve güneyde bulunan Chu devletindeki (MÖ VIII-MÖ III. yy.) tanrı Zhurong bağlamında gelişmiştir. Chu devletindeki insanlar, Zhurong'u ateş, bazen ise Güneş Tanrısı olarak kabul etmiş ve onun, ejderha terbiyecisi ve ticareti ilk ortaya çıkaran tanrı olduğuna inanmışlardır. Aynı zamanda bu insanlar, kendi soylarını Zhurong'a dayandırmışlardır.⁶⁴ Bu ilişkilendirilme ile birlikte Heng Dağı'nın ateş elementini ve kırmızı rengi temsil ettiğine inanılmıştır. Hatta bu dağ, sembolik olarak kızıl kuşlar ile de özdeşleştirilmiştir.⁶⁵ Heng Dağı'nın Zhurong kültü ile anılması neticesinde, bu dağdaki önemli zirvelerden birisi, Zhurong Feng "Zhurong Zirvesi" olarak isimlendirilmiştir.⁶⁶



⁶³ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 60-61.

⁶⁴ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 112-113; Jeremy Roberts, *Chinese Mythology A to Z* (New York: Facts on File, 2004), 248.

⁶⁵ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 101-102.

⁶⁶ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 114; Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 230-231. Zhurong'un Nanyue ile olan ilişkisi için bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 117-122.

Resim 3: Heng Dağı'nın Zirvesinde Bulunan Tapınak ve Üstünde "Nanyue Heng Dağı" Yazılı Taş⁶⁷

İmparatorluğun sınırları güneye ulaştığında imparatorlar, güney sınırlarının korunması ve her türlü saldırıyı geri püskürtmesi için Heng Dağı'nda feng ve shan ayinlerini icra etmiştir.⁶⁸ İmparatorluğun güney sınırının koruyucusunun Heng Dağı olarak bilinmesi, bu dağın birçok şiire konu olmasına neden olmuştur. Bu şiirlerde Heng Dağı devletin -özellikle de güney bölgesinin- yıkılmasını engelleyen bir sütuna benzetilmiştir. Bazı şiirlerde ise Zhurong kültü ile bağlantılı olarak bu dağ, kızıl kuşlara benzetilmiştir. Kızıl kuşlara benzetilmesi neticesinde Heng Dağı, imparatorluğun bayrağında millî sembol/amblem olarak kullanılmıştır.⁶⁹ Bu durum, Heng Dağı'nın devletin amblemi olarak kabul edildiğini ve bir sütun vazifesi görerek genel anlamda imparatorluk topraklarının özel anlamda ise güney topraklarının koruduğuna inanıldığını göstermektedir.⁷⁰

İmparatorlar, Heng Dağı'nı birçok kez ziyaret etmiş ve burada kurban ayinlerini icra etmişlerdir. Aynı zamanda devlet nezdindeki statüsünü de yükselterek bu dağa çeşitli unvanlar vermiştir. İmparator Xuanzong (MS 712- MS 756), bu dağa *Göğün Yönetici Prensi* unvanını vermiştir. İmparatorun Heng Dağı'nı, Daoistlerin beş kutsal dağı içerisine tam anlamı ile dahil etmesi ve burayı ölümsüzlerin ikamet ettiği yer olarak kabul etmesi, dönemin Daoist bilgini Sima Chengzhen'in (MS 647- MS 735) girişimleri ile de gelişmiş ve ilerlemiştir.⁷¹

Heng Dağı, yağmur ile ilişkilendirilen ünlü Daoist ölümsüz Chi Songzi'nin efsanesine de ev sahipliği yapmaktadır. Bu efsanelere göre Chi Songzi, kuraklık zamanında imparatorlara görünerek yağmuru getirmektedir. Aynı zamanda imparatorlara ateş ile ilgili teknikleri göstermektedir. Ateş ile ön plana çıkan bu kişi ateş ile bilinen Heng Dağı ile ilişkilendirilmektedir.⁷²

Heng Dağı, Daoizm'in diğer dağları gibi simya uygulamalarına ve çilekeşlere ev sahipliği yapmaktadır. Bu dağda Dao'yu çalışanların kurtuluşa erişebileceğine ve ölümsüz olarak göğe/cennete yükselebileceğine inanılmakta, aynı zamanda bu yerin *qi* enerjisi ile dolu olduğu ifade edilmektedir. Heng Dağı'nda simya tekniklerinin en

⁶⁷ "祝融峰" (Erişim 22 Şubat 2024).

⁶⁸ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 232; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 65.

⁶⁹ Bk. Eberhard, *Çin Simgeleri Sözlüğü*, 147-148.

⁷⁰ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 233.

⁷¹ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 235; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 161.

⁷² Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 236-237. Chi Songzi için bk. Roberts, *Chinese Mythology A to Z*, 17.

yoğun şekilde uygulandığı yer -daha önce bahsedildiği gibi- Zhurong Zirvesi olmuştur. Ateş tanrısı Zhurong ile ilişkilendirilmesinden ötürü bu zirve, simyagerlerin athanor adını verdikleri ve maddeleri ısıtma işlemine maruz bıraktıkları objeye benzetilmiştir. Aynı zamanda bu zirve, Daoistler tarafından simyanın önemli bir maddesi olarak kabul edilen zincifre ile ilişkilendirilmiştir. Bu yönden, Zhurong Zirvesi, Yukarı Zincifre Tarlası olarak da isimlendirilmiştir. Ayrıca bu zirve Heng Dağı'ndaki Daoistlerin Dao'ya ulaşarak ve ölümsüzlük iksirini içerek göğe doğru yükseldikleri yer olarak bilinmiştir.⁷³ Bu bağlamda Heng Dağı'ndaki simya geleneğinin, bu dağı diğer dağlara nazaran daha fazla popüler yaptığı söylenebilmektedir. Bu popülerlik, Heng Dağı'nda *Nanyue jiu zhenren* 南嶽九真人 “Dokuz Ölümsüz” olarak bilinen ve kendileri adına bir tapınak olan birtakım Daoistlerin, simya ile uğraşarak ölümsüzlüğe kavuşması ve göğe doğru yükselmesi ile ilişkilidir.⁷⁴

Heng Dağı'nın Daoizm bağlamında popüler olmasını sağlayan bu dokuz Daoist ölümsüz, kaynaklarda, *Chen Xingming*, *Shicun*, *Yin Daoquan*, *Xu Lingqi*, *Chen Huidu*, *Zhang Tanyao*, *Zhang Shizhen*, *Wang Lingyu* ve *Deng Yuzhi* şeklinde geçmektedir.⁷⁵ Bu dokuz ölümsüz arasında öne çıkan kişiler ise Xu Lingqi ve Deng Yuzhi olarak bilinmektedir. Xu Lingqi ile Deng Yuzhi isimli simyagerlerin aynı dönemde yaşadıkları ve çok iyi arkadaş oldukları belirtilmektedir.⁷⁶

Heng Dağı'ndaki dokuz ölümsüz arasında popüler simyagerlerden biri olan Xu Lingqi, zamanının büyük çoğunluğunu simya teknikleri ile harcamıştır. İnanışa göre gençken bir bilge ile karşılaşmış ve bu bilge, ona ölümsüzlük iksirinin formülünü öğretmiştir. Aynı zamanda o bilge, Xu'ya ağzında Güneş'in ışığını nasıl tutacağını da göstermiştir. Bu olaydan sonra Xu, denizleri ve dağları dolaşmaya başlamış ve sonunda güney dağına, yani Heng Dağı'na yerleşmiş, burada uzun bir hayat yaşayarak göğe çıkmıştır.⁷⁷ Xu ile anılan meşhur dokuzuncu ölümsüz Deng Yuzhi, arkadaşı Xu gibi simya ile uğraşmış ve mucizevi yeteneklere sahip olmuştur. Birisi hastalandığında Deng, sahip olduğu kutsal mührünü o kişiyi iyileştirmek için kullanmıştır. Böylelikle birçok hastaya şifa vermiş ve ünü her yere yayılmıştır. Deng, arkadaşı Xu ile birlikte

⁷³ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 130, 133-134, 160-161.

⁷⁴ Robson, “The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction”, 238.

⁷⁵ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 129. Dokuz ölümsüzün her birinin Heng Dağı'na gelişi ve burada ölümsüzlüğe ulaşması için bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 136-147.

⁷⁶ Robson, “The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction”, 238.

⁷⁷ Robson, “The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction”, 238; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 139.

kutsal dağları gezmiş, ancak Xu, Deng'dan önce ölümsüzlüğü bularak göğe çıkmıştır. Deng, hala ölümsüzlük iksirinin maddelerini aramış, ancak bulamamıştır. Bu malzemeleri bulmak için kutsal dağları dolaşmaya devam etmiştir. Sonrasında kendisini Heng Dağı'na kapatmıştır. Deng'in ölümsüzlük iksirini arayışı, imparator Liang Wudi'nin (502-549) kulağına gidince, imparator ona iksirin malzemelerini bulma hususunda destek vermiştir. Bu sayede iksiri yapan Deng, kendisinden önce Heng Dağı'nda ölümsüzlüğe ulaşarak göğe yükselen sekiz ölümsüz ile karşılaşmış ve bu sekiz ölümsüz Deng'i göğe çıkarmışlardır. Böylelikle dokuz ölümsüz anlayışı Heng Dağı'nda ortaya çıkmış ve bu dağın bu anlayış bağlamında meşhur olmasına sebep olmuştur.⁷⁸

Tang Hanedanlığı döneminde Heng Dağı tam anlamıyla önemli bir Daoist merkezi olmuştur.⁷⁹ Kaynaklar, Tang döneminde dokuz ölümsüzün dışında on dört Daoistin Heng Dağı'nda Dao'ya ulaştığını ifade etmiştir.⁸⁰ Birçok Daoistin simya tekniklerini Heng Dağı'nda uygulaması ve burayı meşhur yapması ile Tang hanedanlığından imparator Gaozong (MS 649- MS 683), bu dağda simya ve uzun yaşama tekniklerinin daha rahat icra edilmesi için tapınaklar ve yapılar inşa etmiştir.⁸¹ Heng Dağı'ndaki bu tapınaklara gelerek, asketik hayat süren bilgelerin ve simya uygulamaları sonucunda ölümsüz olan kişilerin Lao Zi'nın tekrar bedenlenmiş hali olduklarına inanılmıştır.⁸² Ayrıca Daoizm'in alt ekollerinden biri olan Shangqing okulunun hoca-talebe silsilesi, Heng Dağı özelinde devam etmiş ve aktarılmıştır.⁸³

Heng Dağı, Daoizm'de olduğu gibi Budizm'de de belirli bir yere ve öneme sahip olmuştur. Çin Budizmi tarihindeki önemi sebebiyle Tientai Ekolü'nden din adamı Huisi (MS 515- MS 577) bu dağda birtakım uygulamalar icra ederek manastır kurmuş

⁷⁸ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 145-146.

⁷⁹ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 238.

⁸⁰ Tang döneminde Heng Dağı'nda Dao'ya ulaşanların listesi için bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 161-162.

⁸¹ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 239.

⁸² Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 133.

⁸³ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 239. Bu silsile için bk. Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 240-241; Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 170. Shangqing okulu hakkında bilgi için bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 167-173; Isabelle Robinet, "Shangqing", *Encyclopedia of Taoism*, ed. Fabrizio Pregadio (New York: Routledge, 2008), 858-866.

ve bu ekole mensup Budistler hac amacıyla Heng Dağı'nı ziyaret etmiştir.⁸⁴ Özellikle VIII. yy.'da bu dağ, Saf Toprak Budizmi'nin önemli bir mekanı olarak kabul edilmiştir.⁸⁵ Doğal olarak buradan Heng Dağı'nın çok yönlü bir dağ olduğu, hem Budistlere hem de büyük oranla Daoistlere hizmet ettiği ve bu iki dinin etkileşime girdiği yerlerden biri olduğu anlaşılabilir.⁸⁶

4. Huang Dağı

Daoistler açısından kutsal kabul edilen dağlardan biri olan Huang Dağı 黄山, Çin'in güneydoğusunda Anhui eyaletinin Huizhou bölgesinde bulunmaktadır. Genellikle tek bir dağ olarak belirtilen Huang Dağı, aslında otuz altı zirveye sahiptir. Bu zirvelerden dört tanesi diğerlerine nazaran daha kutsal ve önemlidir. Kutsal olan zirveler, Lotus Çiçeği Zirvesi, Yaşlı Adam Zirvesi, İnanmaya Başlama Zirvesi ve Semavi Kale Zirvesi şeklinde ifade edilmektedir. Huang Dağı'ndaki zirvelerin bu şekilde isimlendirilmeleri, onların, bazı dinî olaylara ev sahipliği yapması ile ilişkilidir.⁸⁷

Huang Dağı, yukarıda değinilen dört önemli zirve bağlamında gizemli ve esrarençiz bir havaya sahiptir. Bu zirveler, denize benzetilen sisin üzerinde yüzüymüş gibi görünmektedir. Bu sebepten dört önemli zirve, *Huang Denizi* olarak da isimlendirilmektedir.⁸⁸ Çin'deki diğer kutsal dağ anlayışlarından ayrılan Huang Dağı, Daoizm'in beş kutsal dağı ile Budizm'in dört kutsal dağı gibi sınıflandırmalar içerisinde yer almamakta ve genel itibarıyla ayrı bir sistem oluşturmaktadır. Buna rağmen Çin mitlerinde bu dağda spesifik olarak hangi kutsal varlıkların yaşadığına dair net bir inanç yoktur. İlk zamanlarda Daoistler, sonrasında hem Daoistler hem de Budistler nezdinde kutsal olarak kabul edilen Huang Dağı, daha sonraki dönemlerde dinsel önemini kaybetmeye başlamış⁸⁹ ve bunun yerine sanatsal bir önem kazanmıştır. Bunun sonucunda Huang Dağı, insanların eşsiz manzarasını görmek için akın ettiği, özellikle sanatçıların ve edebiyatçıların eserlerinde sık sık yer verdiği bir mekân haline gelmiştir.⁹⁰

⁸⁴ Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 215.

⁸⁵ Heng Dağı'nın Budizm bağlamında önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*, 213-318.

⁸⁶ Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 223-224, 243-245. Daoizm ve Budizm'in Heng Dağı'ndaki etkileşimi için bk. Robson, "The Polymorphous Space of the Southern Marchmount [Nanyue 南嶽]: An Introduction to Nanyue's Religious History and Preliminary Notes on Buddhist-Daoist Interaction", 247-263.

⁸⁷ Robson, "Huang Shan: The Cult of Site (Sight) & Representation", 52.

⁸⁸ Robson, "Huang Shan: The Cult of Site (Sight) & Representation", 52.

⁸⁹ James Cahill, "Huang Shan Paintings as Pilgrimage Pictures", *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin - Chün-Fang Yü (California: University of California Press, 1992), 250.

⁹⁰ Cahill, "Huang Shan Paintings as Pilgrimage Pictures", 247; Robson, "Huang Shan: The Cult of Site (Sight) & Representation", 52.

Huang Dağı, yukarıda bahsedildiği şekilde her ne kadar sonraki dönemde dini manada önemini kaybetse de eski dönemlerde birçok inanışa ve mite ev sahipliği yapmıştır. Bu inanışlardan birisi efsanevi Sarı İmparator'un (Huang Di) bu dağa gitmesi ile ilgilidir. Bu anlatıma göre Sarı İmparator, Daoist simyanın amaçlarından biri olan ölümsüzlük iksirini bulmak için Huang Dağı'na bir yolculuk yapmıştır. Yolculuk sonrasında bu dağda çeşitli kutsal varlıkların ve yetmiş iki ölümsüzün yaşadığına inanmıştır. Sarı İmparator'un bu dağa çıkarak simya ile uğraşması sonucunda dağda birçok Daoist tapınağı inşa edilmiş, Budizm'in Çin coğrafyasına gelmesiyle ise VII. yy.'da Daoist tapınakların yanında birçok Budist tapınak da inşa edilmiştir.⁹¹



Resim 4: Huang Dağı'nın Manzarasını Gösteren Bir Resim⁹²

Huang Dağı'ndaki Daoist gelenekler, yazarı bilinmeyen ve Song Dönemi'ne ait *Huang Shan Tu Jing* 黄山图经 “Huang Dağı'nın Resim Klasikleri” isimli çeşitli resimlere yer veren metinde görülebilmektedir. Bu metin, Daoizm'deki kehanet ve falcılık gibi inanışlar bağlamında çeşitli ifadeler ve anlayışlara değinmektedir. Bu anlayışların da Huang Dağı'nda iyi bir şekilde görülebildiğini belirtmektedir. Bu metne göre Huang Dağı, birçok Daoist tapınağın, simya için uygun bitkilerin ve madenlerin, birçok kutsal mağaranın ve nehrin bulunduğu bir yer olarak kabul edilmiştir.⁹³

⁹¹ Robson, “Huang Shan: The Cult of Site (Sight) & Representation”, 52; Cahill, “Huang Shan Paintings as Pilgrimage Pictures”, 247.

⁹² “Landscape of Mount Huangshan” (Erişim 23 Şubat 2024).

⁹³ Cahill, “Huang Shan Paintings as Pilgrimage Pictures”, 250. Huang Dağı'nın edebiyatta ve sanatta bıraktığı etki için bk. Cahill, “Huang Shan Paintings as Pilgrimage Pictures”, 250-286.

Sonuç

Çin dinî anlayışında kutsal dağ anlayışlarına göre dağların, evrenin yaratılışında önemli bir konumda olduğuna; kutsal varlıkların yaşadıkları yer, tarımın, bereketin ve yağmurun kaynağı olduğuna inanılmıştır. Bu inanç doğrultusunda siyasi ve sosyokültürel yaşantıda dağların önemini ve kutsallığını belirten kavramlar kullanılmış, dağlar ile ilgili olan kelimeler ayinlerde, meditasyonda, mezhep kurma ve karı-kocanın birbirlerine hitaplarında dahi tercih edilmiştir. Benzer şekilde dağların Çin imparatorlarının hükümlerine yetkilerini aldıkları ve tanrılar ile iletişime geçtikleri yer olduğuna, imparatorların başta feng ve shan kurban ayinleri olmak üzere imparatorluğun bekası için birçok ayini dağlarda icra ettiklerine ve sembolik olarak dağ vazifesi görerek imparatorluğu koruduklarına inanıldığı tespit edilmiştir.

Çin dinî geleneklerinden biri olan Daoizm’de asketik ritüeller ve uygulamalar vurgulandığı için Daoistler, Dao’ya ulaşmak için kutsal dağlara giderek bu dağlarda kendilerini münzevi bir hayata adanmaları gerektiğine, bu süreçte simya uygulamaları ile uğraşarak Dao’ya ulaşacaklarına ve böylece ölümsüz olarak göğe yükseleceklerine inanmışlardır. Ayrıca Daoistler, simya tekniklerinden biri olan ölümsüzlük iksirini hazırlamak için gerekli olan maddelerin dağlarda bulunduğunu düşünmüşlerdir. Daoizm’in kabul ettiği *wu yue*, yani beş kutsal dağ olarak bilinen gelenek, Tai, Heng, Song, Heng ve Hua olmak üzere toplamda beş kutsal dağı bünyesinde barındırmış ve her bir dağ birçok unsurla ilişkilendirilmiştir. Özellikle bu dağlardan biri olan Tai Dağı’nın, ölüm ve ölüm sonrası yargılanmaya ev sahipliği yaptığına inanılmış ve bu önemi sebebiyle bu dağ önemli bir hac mekânı haline gelmiştir. Tai Dağı hac mekânı olmanın yanında imparatorların icra ettiği feng ve shan ayinlerinin merkezi de olmuş, Heng Dağı ise simya teknikleri ve birtakım “Daoist ölümsüzler” olarak bilinen efsanevi kişiler ile meşhur hale gelmiştir. Tarih boyunca bu anlayış içerisindeki dağların hepsi, imparatorlar tarafından maddî ve mânevî destek görmüş, bu dağlar ile ilgili imparatorluk nezdinde gerekli düzenlemeler yapılmış ve kanunlar çıkarılmıştır.

Daoist gelenekteki kutsal dağ anlayışları, özelde Çin’de genelde ise dünyanın tüm inanışlarında görünen kutsal ve insan arasındaki ilişkide, insanın tabiat fenomenlerine ne şekilde anlam yüklediğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Tabiatın bir unsuru olarak dağların sembolik olarak bir geçit, kapı ya da köprü vazifesi görerek insanın bu dünyayı anlamlandırma çabası ve bu anlam içerisinde kutsal hissetmesinin bir aracı olduğu da söylenebilir. Daoizm, Konfüçyanizm ve Çin Budizmi gibi Çin inanışlarında dağlara yüklenen anlam, sadece Çin toplumu için değil Hindistan, Tibet, Kore ve Japonya gibi Çin’in yakın coğrafyalarındaki inanç yapılarını ve bu yapıların o toplumdaki yerini anlama noktasında da önem kazanmaktadır. Bu bakımdan tabiat fenomenlerini sadece bir kült oluşturdukları için değil, kadim toplumlardaki insanın yüklediği anlam ve bunun tecrübi boyutu göz önünde bulundurularak araştırmak gerekir. Bu boyut tabiat fenomenleri içerisinde diğer fenomenlere kıyasla özellikle

dağlarda daha net bir şekilde görülebilmekte ve bu fenomenlerin izini süren dinler tarihçisi bir zaman yolcusu olarak dağlardaki mağaralardan geçip o insanların inanışlarını temâşa edebilmektedir.

Kaynakça

- Abraham, Jeanine T. "Netflix's Blue Eye Samurai: An Epic Journey and So Much More". Medium. Erişim 19 Şubat 2024. <https://medium.com/@visibleblackwoman/netflixs-blue-eye-samurai-an-epic-journey-and-so-much-more-877ded1caf4f>
- Akbay, Okan Haluk. Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Antoni, Klaus. "Religion and commercialization - the Shintō wedding ritual (shinzenshiki) as an 'invented tradition' in Japan". Japanese Religions. 45-54. Japan: NCC Center for the Study of Japanese Religions, 2001.
- API, Shopify. "The Ultimate Guide to Tengu Masks: Origins, Variations, and Symbolism". Space Armory | Japanese Mask and Cosplay Store. 25 Ağustos 2023. Erişim 23 Şubat 2024. <https://spacearmystore.com/blogs/blog/the-ultimate-guide-to-tengu-masks-origins-variations-and-symbolism>
- Arslan, Eylül. Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili: Naruto Örneği. İstanbul Arel Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ashkenazi, Michael. Japon Mitolojisi. çev. Özlem Özarpacı. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Aston, William George. Nihongi : Chronicles of Japan From the Earliest Times to AD 697. London: Ganesha Pub., 1. Basım, 1997.
- Balaban, Yüksel. "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu". Sinema ve Din. 287-308. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Bellah, Robert N. Tokugawa Religion: The Values Of Pre-Industrial Japan. Boston: Beacon Press, 1970.
- Bincsik, Authors: Monika. "Japanese Weddings in the Edo Period (1615–1868) | Essay | The Metropolitan Museum of Art | Heilbrunn Timeline of Art History". The Met's Heilbrunn Timeline of Art History. Erişim 17 Şubat 2024. https://www.metmuseum.org/toah/hd/jwed/hd_jwed.htm
- Bonnefoy, Yves. Asian Mythologies. University of Chicago Press, 1993.
- deWinter, Jennifer. "Cool Japan and Heated Politics". Reconceptualising Film Policies. London: Routledge, 2017.
- Dolce, Lucia. "And the Zasu Changed His Shoes': The Resurgence of Combinatory Rituals in Contemporary Japan". Itineraries of an Anthropologist Studies in Honour of Massimo Raveri. ed. Silvia Rivadossi - Giovanni Bulian. 151-180. Venezia: Venice University Press, 2021. <https://edizionicafofoscari.unive.it/en/edizioni4/libri/978-88-6969-528-5/and-the-zasu-changed-his-shoes-the-resurgence-of-c/>
- Gardner, Richard A. "Aum Shinrikyo and a Panic About Manga and Anime". Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime. ed. Mark W. MacWilliams. Routledge, 2014.
- Güvenç, Bozkurt. Japon Kültürü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Holcombe, Charles. Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar. çev. Muhammed Murtaza Özeren. Dergâh Yayınları, 2016.
- Karataş, Hüsamettin, "Japon Halk Dini Gelenğinde Kami Kültü", The Journal of Academic Social Science Studies 13/79 , (2020) 307-319.
- Karataş, Hüsamettin, "Erken Japon Budizmi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", The Journal of Academic Social Science Studies, 78 (2019), 1-12.
- Karaoğlu, Yetkin. Japon Yeni Dini Hareketleri. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023.

- Kuşçulu, Ayhan. "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)". *Bilimname XIII/2* (2007), 139-151.
- Le, Linh. "Japanese Tengu: Are They Evil Yokai or Sacred Beings?" Sakuraco. 2022. <https://sakura.co/blog/japanese-tengu-are-they-evil-yokai-or-sacred-beings>
- Leuchtenberger, Jan. "Christians, Christianity, and Kakure Kirishitan in Japan (1549–1868)". *The Tokugawa World*. ed. Gary P. Leupp - De-min Tao. London: Routledge, 2021.
- Lombardi, Linda. "Tengu: The Japanese Demon That's Basically a Mini-God". Tofugu. 2016. <https://www.tofugu.com/japan/tengu/>
- MacWilliams, Mark W. (ed.). *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*. Routledge, 2014.
- McGray, Douglas. "Japan's Gross National Cool". *Foreign Policy* 130 (Mayıs 2002), 44. <https://doi.org/10.2307/3183487>
- Miura, Takashi. *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*. University of Hawaii Press, 2019. <https://doi.org/10.2307/j.ctv7r42xk>
- Okuyama, Yoshiko. *Japanese Mythology in Film: A Semiotic Approach to Reading Japanese Film and Anime*. Lanham: Lexington Books, 2015.
- Plutschow, Herbert. *Matsuri: The Festivals of Japan*. İngiltere: Routledge, 1996.
- Reader, Ugo. *Religion in Contemporary Japan*. United States of America: University of Hawaii Press, 1991.
- Ryūken Williams, Duncan. *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Sekiguchi, Taketo. "Hadaka Matsuri, the Naked Festival", 23 Temmuz 2015. <https://medium.com/ignition-int/hadaka-matsuri-the-naked-festival-9dda15705968>
- Star, Marky. "The History of Hanami". JAPAN THIS! 04 Nisan 2017. Erişim 21 Şubat 2024. <https://japanthis.com/2017/04/04/history-of-hanami/>
- Susan J. Napier. *Anime From Akira To Princess Mononoke Experiencing Contemporary Japanese Animation*, 2001. <http://archive.org/details/susan-j.-napier-anime-from-akira-to-princess-mononoke-experiencing-contemporary->
- Susuz Aygül, Merve. *Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı Ve Dindarlık*. Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.
- Şamloğlu, İbrahim Emre. *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şen, Aygün. *Kayıp, Keşif, Yolculuk: Japon Sineması, Manga ve Anime*. İstanbul: Doğu Kitapevi, 1. Basım, 2014.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Japon Dini Bayramları*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dini Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (30 Haziran 2016), 41-56. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mizan/issue/32685/364240>
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (01 Haziran 2016), 42-64. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tudear/issue/35021/388473>
- Tanahashi, Kazuaki. *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*. Boston: Shambhala Publications, 2014.

- Thomas, Jolyon Baraka. *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012. <http://archive.org/details/drawingontraditi0000thom>
- Valaskivi, Katja. "A Brand New Future? Cool Japan and the Social Imaginary of the Branded Nation". *Japan Forum* 25/4 (Aralık 2013), 485-504. <https://doi.org/10.1080/09555803.2012.756538>
- Wakabayashi, Haruko. *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2012.
- Wallenfeldt, Jeff. "Anime | Manga, Studio Ghibli & Hayao Miyazaki | Britannica". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://www.britannica.com/art/anime-Japanese-animation>
- Wilds, Kazumi. *Kojiki: The Birth of Japan: The Japanese Creation Myth Illustrated*. Tuttle Publishing, 2019.
- Winkel, Margarita. *Japanese Erotic Fantasies: Sexual Imagery of the Edo Period*. ed. Amy Reigle Newland. Amsterdam: Hotei Publishing, 2005.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizmde İbadet*. Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- 怨霊 Onryō. "Onryō 怨霊". *Medium (blog)*, 26 Ağustos 2022. <https://medium.com/@onryocoin/onry%C5%8D-%E6%80%A8%E9%9C%8A-534db04199b1>
- "Blue Eye Samurai (Mavi Gözlü Samurai)". haz. Michael Green. Yayın Tarihi 2023. <https://www.netflix.com/tr/title/81144203>
- Cool Japan Proposal. Cool Japan Movement Promotion Council. Cabinet Office, 2014.
- Science Source | Illustration and Retouching Services. "Hanami and Sakura Matsuri". 06 Nisan 2018. Erişim 21 Şubat 2024. <https://www.custom-images.sciencesource.com/science-source-blog/2018/4/4/hamani-and-sakura-matsuri>
- "The Legend of Namazu: The Earthquake-Causing Catfish of Japan". Erişim 17 Şubat 2024. <https://www.alittlebithuman.com/namazu-the-earthquake-causing-catfish/>
- "Women take part for first time in traditional naked festival in central Japan". haz. Nippon TV News 24 Japan. Yayın Tarihi 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=m-JBj1gumzM>

► Araştırma makalesi / Research article

Kutsal-Profan İlişkisinde Şintoizm'de Torii

Sümeyye KASAP

ORCID: 0009-0006-5720-8525 | ROR ID: 028k5qw24 | smeyyekasap@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Postgraduate, Ondokuz Mayıs University, Graduate School of Education, Department of Philosophy and Religious Sciences, Samsun, Türkiye

Gönderim / Received: 07.07.2024 | Kabul / Accepted: 04.10.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atıf: Kasap, Sümeyye. "Kutsal-Profan İlişkisinde Şintoizm'de Torii". *Dinler Tarihi 1/2* (2024): 345-364.

Öz: Tüm dinî sistemlerin temelinde kutsal anlayışı bulunmaktadır. Mircea Eliade, kutsalı, onun zıttı olan profanla tanımlamış ve kutsalın tezahürlerinin, yani hierofanilerin, profan dünyaya ait nesnelere ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu tezahür sonucunda, bir taş ya da tahta gibi nesnelere kutsallaşarak eski varlıklarını kaybeder. Kutsal olan yalnızca tezahürleri vasıtasıyla görünürlük kazanmaktadır. Bu görünürlük hali, inanan kimse için var olmaktadır. Şintoizm kutsal ve profan ayrımının gözlemlendiği dinî geleneklerden biridir. Şintoizmin içindeki birçok unsur; mabetler, torii kapıları, shimenawa gibi, kutsal ve profan ayrımını somut bir şekilde yansıtmaktadır. Şintoizm'in kutsal ve profan kavramları üzerine kurulu bir din olduğu söylenebilir. Torii kapıları kutsal ve profan düalizminin net örneklerinden biridir. Torii, bir yanında kutsalı diğer yanında profanı barındıran bir eşiktir. Kutsalın profandan ayrıldığı bir geçiş yeri olarak torii kapıları, inananları kutsalın varlığı konusunda uyarmaktadır. Eşikten geçen kişi artık sıradan dünyada değil, kutsalın alanında. Torii kapıları bu anlamda, inananlar için Kamilerin huzuruna çıkmayı, bu çıkış için hazırlık yapma gerekliliğini haber vermektedir. Çalışma konusunun amacı, Şintoizm'de bulunan torii kapılarının, kutsal ve profan kavramları çerçevesinde incelenmesidir. Bu amaçla öncelikle kutsal ve profan kavramlarının tanımlamaları yapılmış, torii kapılarının yapısal ve tarihi özelliklerinden bahsedilmiş, daha sonra ise kutsal ve profan kavramları çerçevesinde torii kapıları incelenmiştir. Çalışmanın temel iddiası, kutsal ve profan kavramlarının Torii kapıları üzerinden soyut bir değer kazandığıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kutsal, Profan, Şintoizm, Torii Kapıları.

*

Torii in the Relation of Sacred and Profane

Cite as: Kasap, Sümeyye. "Torii in the Relation of Sacred and Profane". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 345-364.

Abstract: At the foundation of all religious systems lies the concept of the sacred. Mircea Eliade defines the sacred in opposition to the profane and notes that the manifestations of the sacred, or hierophanies, occur through objects from the profane world. As a result of these manifestations, objects such as stones or wood lose their former nature and become sacred. The sacred becomes visible solely through its manifestations. This state of visibility only exists for the believer. Shintoism is one of the religious traditions where distinction between the sacred and profane is observed. Many elements within Shintoism, such as Shrines, torii gates, and shimenawa, reflect the distinction between the sacred and the profane in a tangible way. It could be said that Shintoism is a religion built upon these two concepts. Torii gates are clear examples of the dualism between the sacred and the profane. The torii serves as a threshold containing the sacred on one side and the profane on the other. Torii gates, serving as a passage where the sacred separates from the profane, alert believers to the presence of the sacred. Once a person passes through the threshold, they are no longer in the ordinary world but within the realm of the sacred. In this sense, torii gates signify to believers the need to prepare to approach the kamis, and to ascend into their presence. The purpose of the study is to examine torii gates in Shintoism within the framework of the concepts of the sacred and the profane. To achieve this goal, definitions of the sacred and profane were provided, followed by a discussion of the structural and historical characteristics of torii gates. Subsequently, torii gates were examined within the framework of these concepts.

Keywords: History of Religions, Sacred, Profane, Shintoism, Torii Gates.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın ilk hali Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumunda 4 Mayıs 2024 tarihinde sözlü olarak sunulmuştur. / <i>The first version of this paper was presented at Social Sciences University of Ankara, History of Religions Graduate Symposium II, with the same title on May 34, 2024.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Şintoizm, dinler tarihçilerinin bir kısmı tarafından Japon milli dini olarak tanımlanmaktadır. Şintoizm, yerel bir dinî sistem olarak, inananlarının yalnızca bu dine bağlı kalmasını zorunlu kılmamakta; aksine, diğer dinî sistemlere inanma ve onların ritüellerini icra etme özgürlüğünü tanımaktadır. Bu sebeple Şintoizm'in yanında Budizm, Taoizm veya Hıristiyanlık gibi diğer dinler de benimsenebilmektedir.¹ Fakat Şintoizm, gösterdiği bu yapı ile, içine aldığı tüm öğeleri ve inanışları kendisine uygun bir şekilde yapılandırarak, kültürel yapısına uygun bir hale getirmektedir. Bu durum Şintoizm'in senkretik ve eklektik yapısını göstermektedir. Şintoizm'in senkretik yapısı mimari alanda da hissedilmektedir. Özellikle mabet mimarisinde sınırlayıcı alanların bulunmaması buna örnek gösterilebilir.

Şintoizm, hoşgörülü, senkretik ve eklektik bir din olarak tanımlanmaktadır.² Şintoizm'in bu dışarıya açık yapısı, onun farklı kültürlerden etkilenmesine sebep olmaktadır. Ancak bu etkilenme, Japon kültürünün kendi inanç ve değer sistemini kaybettiği anlamına gelmemekte; aksine, bu etkiler Japon kültürü ekseninde yeniden şekillendirilmektedir. Japon kültürünün bu özelliği, *eklektizm*, yani var olan bir şeyi alıp kendi özellikleriyle birleştirerek yeni bir inanç veya ritüel meydana getirme olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, Şintoizm'deki çeşitli ritüel ve kavramların zenginliğine ve çeşitliliğine işaret etmektedir. Ancak bu çeşitliliği, kültürel bir tutarsızlık veya düzensizlik olarak yorumlamak yanıltıcı olabilmektedir.³

Şinto aslen Çince (şen-tao) bir kelimedir ve “*tanrıların yolu*” anlamına gelmektedir. Japonca karşılığı yine aynı anlama gelen *Kami no Michi* 神の道'dir. Bu kelime, Japon dinî metinlerinde, Japonların geleneksel dinini, VIII. yüzyıldan itibaren Japonya'da hızla yayılan Budizm'den ayırt etmek için benimsenmiştir.⁴ Kaynaklarda Budizm'in Japonya'ya İmparator *Kimmei* (531-571) döneminde geldiği belirtilmektedir.⁵ Şintoizm bilinen bir kurucuya veya semitik din geleneğindeki karşılığıyla vahyedilen bir kutsal metne sahip değildir.⁶ Bunun yanında Japon mitolojisinin iki kaynak kitabı, Şintoizm çerçevesinde kutsal metinler olarak değerlendirilebilmektedir. Bunlar MS 712'de derlenmiş *Kojiki* 古事記 (Eski Olayların Kaydı) ve MS 720'de yazılmış olan

¹ Halil İ. Şenavcu, “Japon Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019), 263.

² Stuart D. B. Picken, *Sourcebook of Shinto* (Westport: Greenwood Publishing Group, 2004), 346.

³ Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Shinto* (Plymouth: The Scarecrow Press, 2011), Introduction 3-4.

⁴ Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/177.

⁵ Hüsamettin Karataş, “Erken Dönem Japon Budizmi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 54.

⁶ Şenavcu, “Japon Dinleri”, 263.

Nihongi 日本紀 (Japon Kronikleri) metinleridir.⁷ Bu metinler Japonca karakterlerin gelişimi henüz tamamlanmadığından dolayı klasik Çin diliyle yazılmıştır.⁸

Şintoizm'in temelinde doğa güçlerine, doğaüstü varlıklara ve ataların ruhlarına saygı ve tâzim, aileye bağlılık ve saygı, doğaya ve onun insanlara verdiklerine saygı gibi, belirli bir ahlâk sistemine dayanan inançlar yer almaktadır. Bu bağlamda Şintoizm, ilkel bir tabiatçılık anlayışı çerçevesinde şekillenen ve tabiat ile insan arasında görünen ve görünmeyen mevcut tüm ilişkilere değer veren oldukça güçlü bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.⁹ Şintoizm'deki *Kami* 神, (kutsal varlık) kavramı, Batı dillerinde genellikle "tanrı" veya "ilah olarak çevrilmektedir. Ancak bu çeviriler *Kami* kavramını tam olarak karşılamamaktadır. *Kami* kelimesine "yukarıda", "üstün" ve "üstteki" gibi farklı anlamlar da verilmektedir. Bu da kelimenin yalnızca tanrısal bir varlığı değil, aynı zamanda genel anlamda üstün olan her şeyi ifade ettiğini göstermektedir.¹⁰ *Kami*, belirli bir yerin ruhu olabildiği gibi, rüzgâr, nehir ve dağ gibi doğal güçler de olabilmektedir. Bunlar insanlar için her zaman iyi varlıklar olmamakta, bazı durumlarda ürkütücü varlıklar olarak da tasvir edilmektedirler. Bunların yanında *Amaterasu Ōmikami* 天照大神 (Göğün Kutsallığının Büyük Tanrıçası) gibi ortak, yüce *Kamiler* de bulunmaktadır.¹¹ Geleneksel Şinto'da ölümden sonra ruhun yaşamaya devam ettiğine inanılmaktadır. Yani ölen insanların *Kamiye* dönüştüğü düşünülmektedir. Ailenin atası öldükten sonra sadece evin içinde, o ailenin fertleri tarafından tapınılan, tâzimde bulunulan bir *Kamiye* dönüşür. Bu bağlamda *Kamilerin* dereceleri ve etki alanları farklı olduğundan her *Kamiye*, tüm Şintoistler tarafından ibadet edilmemektedir.¹²

Şinto dini geleneğinde kutsalın özel bir yeri bulunmaktadır. Kutsal, tüm Japonya'yı içine alan bir kavram olarak nitelenebilmektedir. Japon yaratılış mitinde geçtiği üzere Japon adaları *İzanami* 伊弉冉 ve *İzanagi'nin* 伊弉諾神 tuttukları ve okyanusa daldırdıkları kutsal mızraktan damlayan sular ile oluşmuştur. Bu anlatıdan hareketle Japon adaları oluşumları bakımından kutsaldırlar.¹³

Kami inancı, *torii* kapıları, *shimenawa* gibi kutsallığın dile getirildiği alanlardan bir tanesidir. Bütün yaratılışa, evrene ve doğaya saygı duyulmaktadır. Bu saygının temelinde *Kami* inancının bulunduğu söylenebilir. Çünkü canlı veya cansız tüm varlıklara *Kami* kavramı içerisinde bir kutsallık atfedilmektedir. Japonya'da mimari

⁷ Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 62.

⁸ Vedat Şafak Yamı, "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikâyesi", *Tarihin Peşinde* 3 (Nisan 2010), 266.

⁹ Demirci, "Şintoizm", 39/177.

¹⁰ Hüsamettin Karataş, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (Mart 2020), 309.

¹¹ Helen Hardacre, *Shinto* (New York: Oxford University Press, 2017), Introduction 1.

¹² Güvenç, *Japon Kültürü*, 265.

¹³ *The Kojiki*, çev. Basil H. Chamberlain (Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990), 19.

yapılar içerisinde oldukça dikkat çeken öğelerden biri olan *Torii* 鳥居 kapıları, kutsal alanın incelenebileceği temel örneklerden biridir. Kutsal bölgelere girişi temsil eden bu kapılar, kutsal ve profan bölgenin bir anlamda hem birleşimini hem de ayrımını temsil etmektedir. Bu sebeple *Torii* kapıları kutsal ve profan kavramları dikkate alınmak suretiyle irdelenecektir.

Japon dinleri hakkında, özelde Şintoizm ile ilgili ülkemizde sayılı çalışmalar bulunmaktadır. Bozkurt Güvenç'in yazmış olduğu "Japon Kültürü" kitabı en bilindik eserlerden bir tanesidir. Genel olarak Japonya'nın kültürel yapısını konu edinmektedir. Selçuk Esenbel, Sinan Levent, Hüseyin Can Erkin ve Ali Merthan Dündar'ın Japonya üzerine yazmış oldukları eserleri, Merve Susuz Aygül'ün "Japonya'da Kamakura Dönemi", Yetkin Karaoğlu ve Ayhan Kuşçulu'nun yazmış oldukları "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış", Hüsamettin Karataş'ın "Japon Halk Dinî Geleneğinde Kami Kültü" makaleleri ve Azize Kaplan'ın "Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm", Samet Yaşkan'ın "Şintoizm'de İbadet" ve İbrahim Emre Şamlıoğlu'nun "Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü" tezleri yapılan çalışmalara örnek gösterilebilir. Bu çalışmalarda *torii* kapılarına değinilmiş olmasına rağmen, bu kapılar spesifik olarak konu edinilmemiştir. *Torii* kapıları gibi Şintoizm dininin temelini oluşturan yapılar daha detaylı bir şekilde incelemeye alınması gereken öğelerdendir. Bu çalışmanın amacı henüz spesifik bir araştırmanın konusu olmamış, Şintoizm'in kutsallarından biri olan *torii* kapılarını mercek altına almaktır. *Torii* kapılarının tarihi arka planının, mimari çeşitliliğinin ve yapısal özelliklerinin spesifik olarak ele alınması amaçlanmıştır. Dinlerde bulunan kutsal anlayışının hiyerofaniler üzerinden anlatılması bu konuları daha açık hale getirmektedir. Kutsalın tezahür ettiği alanları işaret ettiğine inanıldığından dolayı *torii* kapıları incelenerek alana katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1. Kutsal ve Profan Kavramları

Din bilimlerinin ana konularından biri olan *kutsal* kavramı, Sâmi dillerde *kds/kds* kökünden gelmektedir. Yunanca *hagios*, Latince *sacrum* kelimeleri de kutsal kavramını karşılamaktadır. Dini sistemler için; o dinin tüm unsurlarını birbirine bağlayarak bütünlüğü sağlayan etmen olarak kutsal kavramı karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Eliade, kutsalı, onun zıttı olan *profan* ile yani *dindışı/kutsal olmayan* kavramı ile tanımlamaktadır. Eliade, tüm dini sistemlerin kutsalın tezahürlerinin yani *hiyerofanilerin* birikimi olduğunu söylemektedir. Bu zuhur etme hali daima bizim dünyamıza ait olmayan, kutsal bir şeyin; profan olan dünyamıza ait bir nesne içinde ortaya çıkması halidir.¹⁵

¹⁴ Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/495.

¹⁵ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), Giriş 9.

Kutsalın ortaya çıkması ile insan, kendinden olmayan ama yine kendine ait hissettiği bir şeye sahip olmuştur. Üstün bir güce ait olduğuna inanılan bu varlığın tezahür ettiği nesne ise tapınma nesnesi haline gelmiştir. Fakat bu tapınma durumu nesnenin; taş, ağaç vb. zatına değildir, o nesnenin içinde var olduğuna inanılan kutsala bir tapınmadır. Çünkü bu nesnelere artık bir ağaç veya taş değil, hiyerofanilerdir. Diğer bir ifadeyle kutsalın yeryüzündeki tezahürleridir.¹⁶ Kutsal denilen olgu yalnızca tezahürleri vasıtasıyla görünürdür ve bu görünür hali ancak inanan kimse için vardır. Çünkü kutsal olarak tanımlanan şey bilinmeyen ve bilinmezlik halini devam ettiren şeydir. W. Cantwell Smith'in aşkın olarak tanımladığı kutsal, "muhtemelen herkes için aynı ve tamamen bilinemez" bir olgudur.¹⁷ Kutsalın tezahürü ile ilgili bir gerçek daha vardır ki bu, onun sadece ruhani veya ilhami duygularla değil, aynı zamanda rasyonel ve kutsalın gözle görünür şekilde açığa çıkması ile de açıklanması olarak dile getirilebilir. Din dili, bu görünür hallerde "işaret" demektir ve ilk dini inanışlardan bu yana insanda kutsal hissini uyandıran ve kişiyi bu kutsallığa bağlayan her şey işaret olarak isimlendirilmiştir.¹⁸

Politeizm veya monoteizm olması fark etmeksizin, tüm dini sistemlerin kaynağında kutsal anlayışı bulunmaktadır. Bu kutsal, inanan kişileri o dini sistemin ritüellerine, cemaatine, doktrinine, ahlâkına bağlayan ve dini sistemin sınırları içerisinde kalmasını sağlayan duyguyu barındırmaktadır.¹⁹ Kutsalı bulunduğu konuma getiren en önemli unsur ise, tabiatı doğal olarak bulunmayan bir varlığa, sevgi veya korku duygusu ile bağlanmaktadır. Bu bakımdan kutsal, Freud'un tabu olarak tanımladığı asla çiğnenmemesi gereken bir olgudur. Tabu kavramının kutsal üzerinden koyduğu kurallara uyulmasını sağlayan şey ise dünyevi ve uhrevi yaptırımlar, yani cezalar veya mükâfatlardır.²⁰

Kutsal kavramı en iyi şekilde, zıttı olan profan kavramı ile anlaşılabilir. Kutsal, "sınırları olan ve bu sınırların ihlali durumunda bazı yaptırımları olan" anlamında iken; profan, "kutsalın sınırları dışında, ihlali durumunda bir yaptırım olmayan" anlamına gelmektedir.²¹ Bu tanımlama bağlamında kutsal alan ile ilgili, profanın içinde çevrelenmiş, ayrıştırılmış özel alan olarak bahsetmek mümkündür.

2. Şintoizm'de Torii'nin Dini Konumu

*Torii*ler, Şinto inancında, insan dünyası ile ruhların yani *Kamilerin* dünyasını ayıran bir geçit olarak kabul edilmektedir. Kelimenin orijinal Japonca karakterleri *Torii* 鳥居 "kuş

¹⁶ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Giriş 10.

¹⁷ James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 212-213.

¹⁸ Rudolf Otto, *Kutsala Dair*, (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014), 183.

¹⁹ Demirci, "Kutsiyet", *TDV Ansiklopedisi*, 26/495.

²⁰ Demirci, "Kutsiyet", *TDV Ansiklopedisi*, 26/495.

²¹ Demirci, "Kutsiyet", *TDV Ansiklopedisi*, 26/495.

tüneği" şeklinde çevrilebilmektedir. Kuşlar aynı zamanda tanrıların habercileri olarak da kabul edilmişlerdir. Kimilerine göre, bu kelime, erken dönem kapılarda kuşların tünemek için tercih ettiği yer olan, ahşap gövdelerin üzerine yerleştirilmiş iki kaba oyma taşıyıcı kirişin tasvir edilmesi amacıyla kullanılmıştır.²²

Şinto yaratılış mitine göre, kardeş ve eş olan *İzanagi* ve *İzanami*, dünyanın yaratılmasını sağlayan varlıklardır. Buna göre dünyayı yaratma vakti geldiğinde *Ama no Uki Hashi* 天浮橋 (Cennetin Yüzen Köprüsü) isimli gök köprüsüne gelerek, özel bir mızrağı okyanusa daldırması, geri çektiklerinde mızraktan bir damla düşmüş ve bu ilk toprağı oluşturmuştur. Bu ilk toprak *Onogoroshima* オノゴロ島 (Onogoro Adası)'dır.²³ Bundan sonra, yaratılan bu ilk adada *İzanami* bir doğum esnasında ölmüştür. *İzanami*'nin ölümü ve *Yomi* 黄泉 (Yeraltı Dünyası)'ye gitmesinin ardından *İzanagi* onu kurtarmayı başaramayıp yenilgi içinde dünyaya geri dönmüş ve sol gözünden güneş tanrıçası *Amaterasu*'yu, sağ gözünden ay tanrısı *Tsukiyomi*'yi 月読 ve burnundan denizler ve fırtınalar tanrısı *Susano-o*'yu 素戔鳴尊 yaratmıştır.²⁴ Fakat *Susano-o* kardeşi *Amaterasu*'yu kıskanmış ve babasına *Yomi*'ye, annesi *İzanami*'nin yanına gideceğini söylemiştir. Babası buna çok sinirlenmiş ve gözünün önünden kaybolmasını söylemiştir. *Susano-o*, vedalaşmak için kız kardeşi *Amaterasu*'nun yanına gitmiştir. Fakat kıskançlığı ağır basmış ve aralarında bir tartışma olmuştur. *Amaterasu*, kardeşinden kaçmak için bir mağaraya saklanmıştır. Onun saklanmasıyla dünya ışıksız kalmıştır. Bunun üzerine dünyadaki *Kamiler* birleşerek *Amaterasu*'yu mağaradan çıkartmak için planlar yapmışlardır.²⁵ Öncelikle *Amaterasu*'nun dikkatini çekmek için mağaranın önüne kuşların üstüne konabileceği bir tünek inşa etmişler, sonrasında ise mağaranın önüne bir ayna yerleştirmişlerdir. Kuşların seslerinden etkilenen *Amaterasu* başını mağaradan çıkartmış ve sesin kaynağını aramıştır. Girişe konulmuş olan aynadan kendi görüntüsüne bakan *Amaterasu* bundan etkilenmiştir. Bunu fırsat olarak gören diğer *Kamiler* onu çekip mağaradan çıkartmışlardır. *Amaterasu*'nun mağaradan çıkmasıyla ışık dünyaya tekrar yayılmıştır. Girişe koyulan bu tüneğin, bugün torii olarak bilinen kapının en erken formu olduğu düşünülmektedir.²⁶ Bu mitolojik anlatı ve *torii* kelimesinin kanji anlamlarının uyumu, kökeninin açıklanması için kullanılmaktadır. Fakat bu anlatının yanında *torii* kavramının kökeni ile ilgili birbirinden farklı birçok görüş daha bulunmaktadır.

Şinto mabet mimarisi, Japonya'nın diğer kültürlerle etkileşime girdiği alanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Örneğin; *Nara Jidai* 奈良時代, yani Nara

²² Jeremy Roberts, *Japanese Mythology A to Z* (New York: Chelsea House Publishers, 2010), 117.

²³ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 59.

²⁴ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 61.

²⁵ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 4-5.

²⁶ Azize Kaplan, "Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm" (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 19.

Dönemi'nden²⁷ sonra *torii* kapıları üzerinde kırmızı renginin kullanımı Çin mimari etkisinin bir göstergesi olarak görülebilir. Ancak tamamen Çin etkisinden söz etmek de mümkün değildir; aksine, *torii* kapıları Japonya'ya özgü bir nitelik taşımaktadır. Erken dönemlerde bu geçitler, kutsal alanların girişini belirtmek için sadece iki ağaç arasına gerilmiş ipler olarak kullanılmıştır.²⁸ Bu bağlamda, *torii* kapılarının kökeni hakkında kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Şinto inancı, zamanla dış etkilere açık olmuş olsa da bu unsurları kendi kültürel kimliği ile yeniden şekillendirmiştir. Yine de *torii* kapılarının Şintoizm'in kökleriyle ve *Amaterasu Omikami*'nin mağaradan çıkışı gibi bir yaratılış mitiyle ilişkilendirildiği unutulmamalıdır. Bu noktada, *torii* kapılarının başka kültürlerden etkilenmiş olabileceği fikri, Japon kültürünün kendine özgü yapısını göz ardı etmemelidir.

Bazı kaynaklarda ise *torii* kapılarının Çin Budizmi'nin etkisiyle ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Buna göre *torii*, Çin kültürü ve Çin Budizmi'nin Japonya'ya girişinden sonra ortaya çıkmıştır. *Meiji Jidai* 明治時代, yani Meiji Dönemi'ne²⁹ kadar, *torii* kapılarının iki kirişi arasında, *Gakuzuka* 額束 (Çerçeveli Demet) denilen merkezi tutucuda Budist levhaları sergilenmiştir. *Shinbutsu Bunri* 神仏分離 politikasının uygulandığı dönemde tüm bu Budist unsurlar uygulamadan kaldırılmıştır. Bir başka kaynaktaki ise Kore saraylarının girişlerinde *torii* kapılarına benzer yapılar bulunduğu söylenmektedir. Kore'de tek direkler tanrıları sembolize etmek için kullanılmaktadır. Japonya'da *Hashira* 柱 (Sütun/Direk) kelimesi ise *Kamilerin* bir sembolü olarak kullanılmaktadır.³⁰ Görüldüğü üzere *torii* kapıların çıkış noktası veya kaynağı hakkında bir görüş birliği bulunmamaktadır. Oldukça çeşitli anlamlara sahip *torii* kapıları, eski Şinto metinlerinde geçen yaratılış mitiyle veya milattan sonraki dönemde Çin Budizmi ve kültürünün etkisiyle ilişkilendirilebilmektedir. Net olarak tek bir kaynağı bulunmasa dahi *torii* geleneğinin Japon dininde önemli bir yeri bulunmaktadır.

Şinto kültürünün senkretik yapısı, mimari alanda da kendini göstermektedir. Şinto mabetlerinin genelinde sınırlayıcı duvarlar veya kapalı alanlar yerine, halkın serbestçe girip çıkabileceği açık alanlar bulunmaktadır.³¹ *Torii* kapıları da bu yaklaşımın bir parçasıdır; adında "kapı" ifadesi bulunsa da işlevsel olarak bir engel veya sınır koymaktan ziyade, kutsal alanlara girişin sembolik bir ifadesi olarak tasarlanmışlardır.³² Kilitlenebilir kapıların bulunmamasının yanında, *kendai* denilen mabet avluları sıklıkla halka açık oyun alanları olarak kullanılmaktadır. Bu ve benzeri uygulamalar sayesinde

²⁷ Nara Dönemi (710-84), İmparatorluk hükümetinin Nara'da bulunduğu dönemdir. Budizm'in en çok geliştiği dönemdir.

²⁸ Picken, *Historical Dictionary of Shinto*, Introduction 20-21.

²⁹ Meiji Dönemi (1868-1912), Meiji Restorasyonu ile ülkenin kontrolünün tekrar İmparatorluğa geçtiği dönemdir. Önemli siyasi ekonomik, sosyal ve dini değişimlerin yaşandığı bir dönemdir.

³⁰ Brian Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto* (Taylor & Francis e-Library, 2005), 153-154.

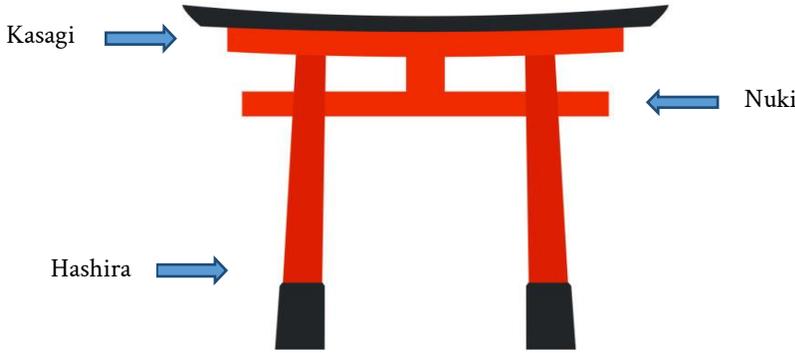
³¹ Picken, *Sourcebook of Shinto*, 346.

³² Picken, *Sourcebook of Shinto*, 325.

halk, *Kamileri* ile daha samimi ve yakın hale gelmektedir.³³ Böylelikle Şintoizm'in senkretik yapısı, mimari düzenlemeler aracılığıyla kendisini göstermektedir.³⁴

3. Torii Kapılarının Dini Morfolojisi

Torii kapılarının bilinen ve yalın hali; iki dikey çubuk üstünde iki yatay çubuk şeklindedir. Dikey çubuklar taşıyıcı görevi görürken yatay çubuklar giriş olarak kullanılmıştır. Girişlerin düz kullanımlarına rastlansa da daha yaygın kullanımı, ortası sarkık ve uçları yukarı doğru kalkmış şekildedir. Bazı *torii* kapılarının üstlerinde ise yine bir kutsallık sembolü olan *Shimenawa* 注連縄 bulunmaktadır.³⁵



Şekil 1: Torii Kapısı

Şekil 1'de gösterildiği gibi *torii* kapılarının ana parçaları; iki dik destek olan hashiralar, bunların üstünde bulunan ve popüler olan *Myōjinkei* 明神系 (Myōjin Tarzı)'de uçları hafif yukarı kıvrılan *Kasagi*ler 笠木 ve bunun altında düz bir giriş olarak bulunan *Nuki*lerden ぬき oluşmaktadır.³⁶

Torii kapılarının *hashiralarından* biri *kamuroki* 神漏岐 “Eril Kamileri” temsil ederken, diğer *hashira* *kamuromi* 神漏美 “Dişil Kamileri” temsil etmektedir. *Kasagi* ise zamanın başında henüz hiçbir şey yaratılmamışken saf enerji formunda var olan *Ame No Minakanushi* 天之御中主 isimli, ilk *Kami* ve kâinatın kaynağı olan *Kaminin* görüntüsü ve güzelliğini bağlayan gücün hareketini temsil etmektedir.³⁷

³³ Picken, *Sourcebook of Shinto*, 346.

³⁴ Picken, *Sourcebook of Shinto*, 325.

³⁵ Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, 123.

³⁶ Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.

³⁷ Samet Yaşkan, “Şintoizm’de İbadet” (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 101.

Ölümlü dünya aleminden kutsal *Kami* alemine geçişi ifade eden, kutsal ve profan düalizmini içinde barındıran *torii* kapıları, genellikle mabetlerin ve kutsal olduğu düşünülen alanların girişlerinde bulunmaktadır. Bunların yanında mezarlıklarda, bahçelerde, dağların ve ormanların girişlerinde, limanların, kasabaların, imparatorluğa ait mekanların ve kişilere özel konutların girişlerinde de yer aldıkları görülmektedir.³⁸

Torii kapılarının birçok farklı formu bulunmaktadır. Şekil 1'deki örnek en bilinen şekli olmasına rağmen, bölgesine, mabet türüne veya adandığı *Kamiye* göre *torii* mimarisi de değişiklik göstermektedir. Yirmiden fazla *torii* çeşidi olduğu söylenmektedir. *Torii* tarzları isimlerini genellikle kökenini aldıkları mabetlerden almaktadırlar. Genel tarzların yanında birçok farklı varyasyonları da bulunmaktadır. En yaygın *torii* tarzları; *Shime Torii* 注連鳥居, *Myōjin Torii* 明神鳥居, *Shinmei Torii* 神明鳥居, *İse Torii* 伊勢鳥居, *Kashima Torii* 鹿島鳥居, *Ryōbu Torii* 両部鳥居, *Miwa Torii* 三輪鳥居, *San'nō Torii* 山王鳥居, *Mihashira Torii* 三柱鳥居 ve *Sumiyoshi Torii* 住吉鳥居 şeklindedir.³⁹ Bu örneklerden *Shime Torii*'nin, en eski *torii* türü olduğuna inanılmaktadır. Günümüzde nadiren görülmektedir. İki *hashira*-direk arasına gerilen bir *Shimenawa*'dan oluşmaktadır.⁴⁰ Aşağıda *Shinmei*, *İse*, *Ryōbu*, *Mihashira* ve *Sumiyoshi torii* tarzlarına görsel örneklerle değinilmiştir.

Myōjin Torii tarzında, hashiralar taş tabletlere oturtulmakta ve içeri doğru eğimli bir şekilde yerleştirilmektedirler. *Kasagi* çift katmanlıdır ve uçları yukarı doğru kıvrılmaktadır. *Nuki*, hashiralara nüfuz etmektedir. *Kashima Torii*, *Shinmei* tarzına benzemektedir. Ancak *nuki*, hashiralara nüfuz etmektedir. Hashiralar yuvarlak ve boyasız olup direk toprağa yerleştirilirler. *Miwa Torii* oldukça özgün bir yapıdadır. Orta bölümü daha uzundur ve her iki yanında daha kısa bölümleri vardır. *Kasagi* uçları yukarı doğru kıvrılmaktadır. Boyasız olan *torii*, üç bölümlü bir kapı görünümü vermektedir. Son olarak *San'nō Torii*'nin üstünde uçları yukarı doğru kıvrılan kare bir *Shimagi* 島木 ve *Kasagi* bulunmaktadır. Düz *nuki*, hashiralara nüfuz etmekte ve hashiralar uzun taş bir zemine oturtulmaktadırlar. *Kasagi*'nin üstünde çatı tarzı bir yapı bulunmaktadır.⁴¹

Geçici bir *torii* kullanımı gerekiyse *Churen Torii* 注連鳥居 veya *Shimenawa Torii* 注連縄鳥居 olarak isimlendirilen, sadece iki direk arasına bir ip gerilmesi şeklinde kullanım görülmektedir. *Torii* kapıları basit, boyanmamış ahşap veya taş yapılardan, kırmızı kemerlere ve büyük beton geçitlere kadar birçok çeşide sahiptirler. *Torii* kapılarının sadece mabet mimarisine uygun olarak yapıldığı da söylenememektedir. Mabedin ve *torii* kapısının türlerinin farklı olduğu örnekler mevcuttur.⁴²

³⁸ Kaplan, *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm*, 82.

³⁹ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013), 44-45.

⁴⁰ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 44.

⁴¹ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 44-45.

⁴² Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.



Şekil 2: Ryōbu Torii

Torii kapılarının en yaygın örnekleri, iki *hashiraya* sahiptir. Fakat şekil 2’de görüldüğü gibi *Ryōbu* 両部 veya *Gongen* 権現 tarzında iki *hashiraya* ek olarak yarım boy dört bacaklı destek bulunmaktadır. *Ryōbu* tarzına en iyi örnek, Japonya’nın en ünlü *torii* kapılarından biri olan suyun içinde bulunan *Itsukushima Jinja* 厳島神社 (*Itsukushima Mabedi*)’nin *torii*sidir.⁴³ *Itsukushima Mabedi*, Japonya’nın ülke çapında en bilinen mabetlerinden birisidir. *Miyajima* 宮島 (*Miyajima Adası*)da bulunan *Itsukushima Mabedi*, *Susano-o*’nun kızlarını onurlandırmak üzere su üzerine inşa edilmiş, büyük bir tören yapısı olan *Akino Miyajima* 安芸の宮島, Büyük *Torii* kapısına bakmaktadır.⁴⁴ *Miyajima Torii*’nin ziyareti için en uygun zaman gelgitin yüksek olduğu zamanlardır. Yılın bu zamanlarında *torii* kapısının suyun üstünde yüzyormuş gibi görünmektedir. Kayıklarla *torii* kapısına ulaşım mümkün olmaktadır. Gelgitin çekildiği zamanlarda ise yürüyerek *torii* kapısının altından geçmek mümkündür.⁴⁵ *Mihashira* isimli *torii* kapıları ise oldukça farklı bir yapıya sahiptirler. Bu yapılar şekil 3’te görüldüğü üzere, üç *hashira* üstüne, üçgen şeklinde düzenlenmişlerdir.⁴⁶

⁴³ Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.

⁴⁴ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 59.

⁴⁵ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 235.

⁴⁶ Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.



Şekil 3: Mi-Hashira Torii



Şekil 4: Sumiyoshi Torii

Şekil 4'te Sumiyoshi tarzı torii örneği görülmektedir. Sumiyoshi tarzından hashiralar yuvarlak şeklienden farklı olarak kare olarak da kullanılmaktadırlar. Bu torii tarzına ayrıca Kaku Torii 角鳥居 de denilmektedir.⁴⁷ Kasaginın alt katmanı karedir. Üst katmanı ise beşgen şekindedir. Nuki, hashiraların içene geçirilmiş şekildedir.⁴⁸

⁴⁷ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 257.

⁴⁸ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 45.



Şekil 5: İse Torii

Şekil 5'te İse tapınaklarında kullanılan, İse Mabeti'nin 伊勢神社 kendine has sade torii kapıları görülmektedir. Karakterize bir tarza sahip olan İse toriiler, shinmei tarzına da kaynaklık etmişlerdir.⁴⁹ Bu tarzda nukiler hashiralara nüfuz etmemektedirler. İse tarzında kasagi beşgen ve uçları içeri doğru eğik şekilde kesiktir. Shinmei tarzında ise yuvarlak şeklindedir.⁵⁰



Şekil 6: Fushimi İnari Torii Yolu

Mabetlerde tek bir torii bulunmamakta, genellikle birden fazla torii kapısı bulunmaktadır.⁵¹ Mabetlerde sıklıkla bu şekilde torii kapısı bağışları yapılmaktadır. Bireysel veya şirket bazlı bağışlar oldukça yaygın bir uygulamadır. Bu uygulamanın en yaygın örneği, Kyoto'daki İnari Kami'ye 稻荷神 adanan bir mabet olan Fushimi İnari'de 伏見稻荷 görülmektedir. Ana mabet binasının arka tarafında, tepenin yamacında bir dizi yol bulunmaktadır. Bu yollar yan mabetleri birbirine bağlamaktadır. Yol bir tavan

⁴⁹ Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.

⁵⁰ Joseph Cali, John Dougill, *Shinto Shrines*, 44.

⁵¹ Bocking, *A Popular Dictionary of Shinto*, 153-154.

oluşturacak kadar yakın şekilde dizilmiş *torii* kapılarından oluşmaktadır.⁵² Şekil 6'da bu ünlü görüntünün bir örneği görülmektedir.⁵³

İnari Mabedi örneğine benzer, ancak ondan daha kısa olan pek çok örnek daha bulunmaktadır. Bu örnekler Budist tapınaklarının içinde de rastlanmaktadır. Osaka yakınlarında bulunan *Ikomashi* 生駒市, yani İkoma Tepeleri'nin güney yamacında, popüler *Chōgosonshiji* 朝護孫子寺 isimindeki tapınak kompleksi içerisinde iki *torii* yolu bulunmaktadır. Bunlardan biri 100'den fazla, diğeri ise 700'den fazla *torii* kapısı içermektedir. Her bir yol yan tapınakları merkeze bağlamaktadır. Bir başka örnek olan Kyoto'daki *Heian Jinja*'sının girişinde bulunan *torii* geçidi ise ana geçide girilmeden önce *Kamiye* giderek artan bir yakınlığı göstermektedir.⁵⁴

Şinto mabetlerinin girişlerinde bulunan *torii* kapıları kişiye kirli dünyayı geride bıraktığını ve kutsal bir alana giriş yaptığını hatırlatmaktadır. Şintoizm'de kutsal zaman ve kutsal mekâna saygı önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda kutsal mekân olarak *jinjalar* ve bu mekânın girişini gösteren *torii* kapıları bu saygı çerçevesinde değeri sorgulanamaz yapıların başında gelmektedir.⁵⁵ Kişiye *Kaminin* huzuruna çıkacağını, bu sebeple hazırlık yapması gerektiğini belirten *torii* kapıları, bu anlamda ibadetin başlangıç noktası olarak görülmektedir. *Kami* ile görüşmeye hazırlanmak için öncelikle *jinjaya* giriş yapmadan *torii* kapısının önünde eğilerek bir dua ritüeli yapılmaktadır. *Hashiralar*, *Kamileri* temsil etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde *torii* kapılarının önünde eğilerek, bir anlamda saygı göstererek, dua ritüelini gerçekleştirmek oldukça önemlidir.⁵⁶

4. Kutsal ve Profan İlişkisinde Torii Kapıları

Torii kapıları Şintoizm ve Japonya denildiğinde akla gelen ilk yapılardandır. Bununla alakalı olarak "*Torii* Japonya'dır; doğrudan doğruya, Japon varlığının, ülküsünün simgesidir." denmektedir. Bu durum *shimenawa* ile bağdaştırılmaktadır. *Shimenawa*, bizden olanlar ve olmayanlar ayırımı ve kadın-erkek ve doğa-insan birlikteliğini kendi bünyesinde temsil etmektedir. *Shimenawanın* insandan olan tarafı, temizliği, aydınlığı ve hayatı temsil ederken, diğer tarafı ise, kiri, karanlığı ve ölümü temsil etmektedir. *Shimenawa* ayrıca, kutsal olan ve olmayan arasında bir eşik olarak görülmektedir. Kutsal olan alanların işaretlenmesinde bu halattan yararlanılmaktadır. Bu anlamıyla asıldığı kapılar da kutsallık kazanmaktadır. *Torii* ile kendilerini

⁵² Ian Reader, *Religion in a Contemporary Japan* (London: MacMillan Press LTD, 1991), 138-139.

⁵³ Ian Reader, *Religion in a Contemporary Japan*, 138-139.

⁵⁴ Ian Reader, *Religion in a Contemporary Japan*, 138-139.

⁵⁵ Halil İbrahim Şenavcu, "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları", (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 29.

⁵⁶ Yaşkan, *Şintoizm'de İbadet*, 100-101.

özdeşleştiren Japon halkı, *shimenawanın* simgesel ayrılığını, onu evlerine veya Şinto mabetlerine asarak bu alanlara kutsallık kazandırarak göstermektedir.⁵⁷

Torii kapıları, kutsal ve profan düalizmini içinde barındırmaktadır. *Torii*; bir yanında kutsalı diğer yanında profanı barındıran bir eşiktir. Yani *torii* kapıları içinde hem ayrımı hem de birlikteliği barındırmaktadır. Bir alandan diğerine geçişi sağlayan bir eşik olarak *torii* kapıları iki dünya arasında geçit gibi düşünülmektedir. Bu bağlamda *torii* kapısından geçen bir inanan, bu geçişle kutsalın tezahürüne de şahitlik etmektedir. Bu geçiş yanında bir farkındalık hissini de getirmektedir. Çünkü kişi, artık sıradan bir dünyada değildir. O artık *Kamilerin* dünyasına geçiş yapmıştır. Bu durumda huzuruna çıktığı *Kamiye* saygısından hareketlerine sınırlama getirmektedir. Profan dünyada üzerine yapışan kirlerden arınarak temiz bir hale gelmesi gerekmektedir.⁵⁸ Bu temizlenme işleminin kökeni yaratılış mitine uzanmaktadır. *İzanagi*, cehennemden pisliklerinden arınmak için "*Tachibana*" nehrine girerek temizlenmiştir. Bu olay, Şinto dini geleneğinde arınma düşüncesi ve ritüelinin ilk örneği olarak kabul edilmektedir.⁵⁹

Torii kapıları en temelde, insanlara kutsal bir mekâna, alana girdiklerini bildirmektedir.⁶⁰ *Torii* kapılarının yanında bu bildiri görevini sürdüren diğer bir yapı da *Tamagaki* 玉垣 denilen, mabet binalarını çevreleyen tahta veya taş çitlerdir.⁶¹ Bu yapılar sayesinde insanların bu alanda yasak olan davranışlardan sakınmaları ve kutsal alana gereken saygıyı göstermeleri sağlanmaktadır. *Torii* kapısından geçip mabede giren kişi, *torii* önünde ilk duasını yaptıktan sonra, *Temizuya* 手水舎 isimli temiz su havuzunda elini ve ağzını arındırmaktadır.⁶² Bu şekilde mabede giriş yapan kişiler, nereye girdiklerinin bilincinde olarak, *Kami* ile buluşmak adına hazırlıklarını tamamlamaktadır.⁶³ Tüm bu hazırlıklar, *torii* kapılarının dışında kalan profan dünyayı, o dünyanın insan üzerinde bıraktığı kirleri arındırmak ve girilecek olan kutsal mekânı bu kirlerden korumak adına yapılmaktadır.

Torii kapılarının bulunduğu alanlar dağ girişlerinden su alanlarına kadar çeşitlilik göstermektedir. Tüm bu alanlar *Kamilerin* bulunduğu inanan ve bir şekilde kutsal olduğu düşünülen mekânlardır. Bu nedenle, bazı *torii* kapıları etrafında herhangi bir yapı olmadan veya bir su birikintisinin içinde yer alabilir. Bu alanlar bir boşluktan ziyade kutsallığın tezahür ettiği alanlar olarak düşünülmektedir. Bu alanlarda bulunan

⁵⁷ Güvenc, *Japon Kültürü*, 123-124.

⁵⁸ Kaplan, *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm*, 78.

⁵⁹ Hüsamettin Karataş, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 78 (Aralık 2019), 4.

⁶⁰ Kaplan, *Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm*, 82.

⁶¹ Picken, "Tama-Gaki", *Historical Dictionary of Shinto*, 294.

⁶² Picken, "Temizu", *Historical Dictionary of Shinto*, 297.

⁶³ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 107.

torii kapıları da inanan kişilerin zihinlerini bu kutsallığa hazırlayan yapılar olarak işlev görmektedir.⁶⁴

Torii kapıları ele alındığında mekân kavramını da öne çıkarmaktadır. Çünkü *torii* kapıları görünür mekânda görünmez mekânı, tek mekânda ikiliği temsil etmektedir. Eliade mekânı, dindar insan özelinde ikiye ayırmaktadır. Dindar insan için diğerlerinden niteliksel olarak ayrı mekân parçaları bulunmaktadır. Yani mekânlar türdeş değildirler. Bu türdeş olmama durumu kendini kutsal ve profan kavramlarında açığa çıkarmaktadır. *Torii* kapıları da burada konuya girmektedir. Şinto anlayışında mekânın türdeş olmayışı *torii* kapılarının onu ikiye ayırmasıyla görünürlük kazanmaktadır.⁶⁵

Torii kapılarının eşik, geçit veya kapı olma özellikleri, mekânlar arası geçiş simgesi ve aracı olma özelliği göstermektedir. Kutsal mekân olarak görülen alanların hepsi, çevresindeki alandan bir toprak parçası ayırma etkisine ve onu niteliksel olarak farklılaştırma gücüne sahip bir kutsalın tezahürünü gerekli kılmaktadır.⁶⁶ Mekânda kutsalın tezahür etmesi kendiliğinden, tesadüfi olaylar sonucu olan bir durum değildir. Bir mekân ancak; üstün bir gücün, tanrının, ruhun veya Şinto inancı temelinde bir *Kaminin* o mekâna teması sonucu kutsiyet kazanmaktadır. Mekânı kutsal kılan *Kamidir*. *Torii* kapıları da bu *Kamiye* ulaşmak için geçilen eşiklerdir.⁶⁷

Son olarak *toriiye* kutsal bir geçit olma özelliği kazandıran zincirleme bir etkileşim bulunmaktadır. Kutsal zaman ile başlayan bu süreç, kutsal varlıklar, kutsal mekanlar ve en nihayetinde kutsal nesnelere şeklinde sürmektedir.⁶⁸ “Kutsal zaman” olarak isimlendirilen dönemler dinlerde “tanrıların başlangıçta yaptığı eylemleri” içermektedir. Kutsal zaman çerçevesinde *toriiye* bakıldığında, *Amaterasu'nun* mağaradan çıkış miti başlangıç olarak görülebilmektedir. Kutsal varlıklar basamağına geldiğinde yine kutsal zamanda *torii* şeklini ortaya çıkartan tanrılardan, özellikle *Amaterasu'dan* bahsetmek mümkündür. Kutsal mekânlar, profan mekândan, kutsal varlığın dokunuşuna sahip olduğu için ayrılan alanları ifade etmektedir. Son basamakta kutsal nesne olarak görev alan *torii* kapıları bu kutsal mekânı işaret etmek için kullanılan yapı şeklinde anlam kazanmaktadır. *Torii* kapıları bu basamaklardan geçerek kutsal nesne olma özelliği kazanmışlardır.

Sonuç

Bu çalışmada, Şintoizm'de kutsal ve profan arasındaki ilişkinin somutlaşmasında *torii* kapılarının oynadığı rol ele alınmıştır. *Torii* kapıları, profan dünyadan kutsal alana

⁶⁴ Roberts, *Japanese Mythology A to Z*, 108.

⁶⁵ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 1-2.

⁶⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 6-7.

⁶⁷ Demirci, “Kutsiyet”, *TDV Ansiklopedisi*, 26/495.

⁶⁸ Demirci, “Kutsiyet”, *TDV Ansiklopedisi*, 26/496.

geçişini sembolize eden önemli yapılar olarak, Şintoizm'in dinî ve kültürel hayatında hem sembolik hem de işlevsel bir öneme sahiptir. Bu kapıların, kutsal ve profan dünyalar arasındaki ayrımı vurgulayan semboller olduğu anlaşılmaktadır. Kutsal alanları işaret eden bu yapıların, inananlara hem kutsallığın varlığını hatırlattıkları hem de ruhsal bir hazırlık sürecinin gerekliliğini vurguladıkları söylenebilir.

Mekânın kutsallığı, hiyerofanilerin varlığıyla orantılıdır. Hiyerofanilerin zuhura geldiği mekânlar, sıradanlıklarını kaybederek farklı bir anlam kazanmaktadır. Bu anlam çerçevesinde yapılması gereken ritüeller oluşmaktadır. Profan dünyanın kirleri ile hiyerofaninin ortaya çıktığı alana girilemez; bu sebeple bir arınma ritüelinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu ritüeller sonucunda kişi kutsalın karşısına çıkmaya hazır hale gelmektedir. Torii kapıları bir sınırı belirterek inananları bu hazırlık için uyarmaktadır.

Dinî sistemlerde kutsal olarak kabul edilen mekânlar veya nesnelere genellikle mitolojik bir arka plana sahiptir. Kutsal zamanların hikâyeleri olan bu anlatılar mekânları olduğu gibi ritüelleri de ortaya çıkarmaktadır. Şintoizm'de su ile arınma ritüelinin İzanagi'nin, Yomi no Kuni'den (ölüler diyarı) çıktıktan sonra üzerindeki kirden arınmak için su ile yıkanması anlatısına dayandığı söylenebilir. Aynı şekilde torii kapılarının kökeni, Japon yaratılış mitleriyle olan güçlü bağlantılarıyla dinî bir anlam kazanmıştır. Amaterasu'nun mağaradan çıkışına dair mitolojik anlatı ile ilişkilendirilen torii kapıları, kutsal zaman ve mekân kavramlarını bir arada barındırmaktadır. Bu nedenle, toriinin kökenine dair farklı kültürel etkiler ve tarihi arka planlar bulunsa da bu yapıların Şintoizm içinde zamanla özgün ve vazgeçilmez bir kutsal nesneye dönüştüğü söylenebilir. Torii kapıları, sadece kutsal mabetlerin girişlerinde değil, doğa ile iç içe olan alanlarda, mezarlıklarda ve hatta bireysel evlerde bile kutsallık ve korunma işlevini yerine getirmektedir. Her bir torii kapısının mimari farklılıkları ve adandığı Kami ile olan bağlantısı, Japon kültüründeki zengin dinî çeşitliliği ve kutsal ile profan arasındaki dengenin incelikli yapısını sergilediği söylenebilir.

Sonuç olarak, torii kapıları, Şintoizm'de kutsal ve profan dünyalar arasında bir eşik olarak merkezi bir rol oynamaktadır. Bu yapılar, Japon kültürünün derinliklerine yerleşmiş bir sembol olarak kalıcı bir öneme sahiptir. Bu çalışmada elde edilen bulguların, torii kapılarının hem tarihi hem de dinî işlevini açıklığa kavuşturarak, Şintoizm'in kutsal-mekânsal yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması beklenmektedir.

Kaynakça

- Bocking, Brian. A Popular Dictionary of Shinto. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Cali, Joseph, Dougill, John. Shinto Shrines. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Cox, James L. Kutsal İfade Etmek. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demirci, Kürşat. "Kutsiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26/495-496. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Demirci, Kürşat. "Şintoizm". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 39/177-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Eliade, Mircea. Kutsal ve Dindışı. Ankara: Gece Yayınları, 1. Basım 1991.
- Güvenç, Bozkurt. Japon Kültürü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım 2002.
- Hardacre, Helen. Shinto. New York: Oxford University Press, 2017.
- Karataş, Hüsamettin. "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü". The Journal of Academic Sociel Science Studies 13/79 (Mart 2020), 307-319. <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.41471>
- Karataş, Hüsamettin. "Erken Dönem Japon Budizmi". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin. "Şintoizm'de Arınma Ayinleri". The Journal of Academic Sociel Science Studies 78 (Aralık 2019), 1-12.
- Kaplan, Azize. Geleneksel Şinto Dininde Yaşam ve Ölüm. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Otto, Rudolf. Kutsala Dair. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014.
- Picken, Stuart D. B. Historical Dictionary of Shinto. Plymouth: The Scarecrow Press, 2011.
- Picken, Stuart D. B. Sourcebook of Shinto. Westport: Greenwood Publishing Group, 2004.
- Reader, Ian. Religion in a Contemporary Japan. London: MacMillan Press LTD, 1991.
- Roberts, Jeremy. Japanese Mythology A to Z. New York: Chelsea House Publishers, 2010.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". Dünya Dinleri. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Şintoizm'deki Tanrı İnancının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi". Eskiyeini 46, (Mart 2022), 73-88.
- Şenavcu, Halil İbrahim. Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- The Kojiki. çev. Basil H. Chamberlain. Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 4. Basım, 1990.
- Yamı, Vedat Şafak. "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikâyesi". Tarih'in Peşinde 3 (Nisan 2010), 263-277.
- Yaşkan, Samet. Şintoizm'de İbadet. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020..
- Levmore, Rachel. "The 'aguna' - a statistic or a real problem?". The Jerusalem Post. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/Opinion/Op-Ed-Contributors/The-aguna-a-statistic-or-a-real-problem>
- Levy, Yael V.. "The Agunah and the Missing Husband: An American Solution to a Jewish Problem". Journal of Law and Religion 10/1 (1993-1994), 49-71.
- Light, Caroline. "'A Predominant Cause of Distress': Gender, Benevolence, and the 'Agunah' in Regional Perspective". American Jewish History 97/2 (2013), 159-182.

- Maslin, Simeon J.. "Yes, There Is a Reform Divorce Document But Don't Call It a 'Get'" (Görüşmecisi: Aron Hirt-Manheimer, Yazılı Mülakat). <https://reformjudaism.org/yes-there-reform-divorce-document>
- MJL, My Jewish Learning. "Liturgy, Ritual and Custom of Divorce". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.myjewishlearning.com/article/liturgy-ritual-custom-of-divorce/>
- Newman, Marissa. "In Rare Move, Private Rabbinical Court Sets 'Chained' Woman Free After 23 Years". The Times of Israel. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.timesofisrael.com/in-rare-move-private-rabbinical-court-sets-chained-woman-free-after-23-years/>
- Novak, David. "May a Jewish Marriage be Annulled?". The Union for Traditional Judaism. Erişim 20 Şubat 2024. <https://utj.org/viewpoints/responsa/may-a-jewish-marriage-be-annulled/>
- Omer, Pnina. "Helping Break The Chains of Agunot Whose Husbands Refuse Divorce – Opinion". The Jerusalem Post. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/opinion/helping-break-the-chains-of-agunot-whose-husbands-refuse-divorce-opinion-653917>
- OTS, Ohr Torah Stone. "Portrait of an Aguna". Erişim 20 Şubat 2024. <https://ots.org.il/portrait-of-an-aguna/>
- Roitman, Jessica Vance. "Feckless Fathers, Fraught Families: Abandonment and Cultural Change in the Early Modern Jewish World". Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities. Ed. Yosef Kaplan. 541-564. Leiden: Brill, 2019.
- Salihoğlu, Mahmut. "Yahudi Hukukunda Mamzer". Ekev Akademi Dergisi 15/47 (2011), 269-275.
- Salihoğlu, Mahmut – Bedir, Şefa. "Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler". Oksident 1/2 (2019), 171-192.
- Schereschewsky, Ben-Zion (Benno). "Agunah". Encyclopedia Judaica. Ed. Fred Skolnik. 1/510-513. Michigan: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- Sedley, David. "In Rare Move, Rabbinical Court Annuls Marriage of Woman Refused Divorce". The Times of Israel. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.timesofisrael.com/in-rare-move-rabbinical-court-annuls-marriage-of-woman-refused-divorce/>
- Sharon, Jeremy. "Rabbinical Court Statistics on 'Agunot' Being Disputed". The Jerusalem Post. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/israel-news/rabbinical-court-statistics-on-agunot-being-disputed-481557>
- Shulkhan Arukh. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Shulchan%20Arukh>
- Sperber, Haim. "Agunot. 1851-1914. An Introduction". Annales De Démographie Historique 2/136 (2018), 107-135.
- Sperber, Haim. "Agunot, Immigration, and Modernization, from 1857 to 1896". Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition. ed. Leonard J. Greenspoon. 79-109. Indiana: Purdue University Press, 2016.
- Starr, Keshet. "Scars of the Soul: Get Refusal and Spiritual Abuse in Orthodox Jewish Communities". Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues 31 (2017), 37-60.
- Ünal, Asife. "Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri". Bütün Yönleriyle Yahudilik. 673-693. Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, 2012.
- Vainstein, Yaacov. The Cycle of Jewish Life. Kudüs: WZO, 1990.

- Vana, Liliana. *Yahudilik'de Kadın: Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*. çev. Mehmet Aydın. Konya: NKM Yayıncılık, 2013.
- Weiss, Susan. "Divorce: The Halakhic Perspective". Jewish Women's Archive. Erişim 20 Şubat 2024. <https://jwa.org/encyclopedia/article/divorce-halakhic-perspective#pid-16939>
- Weiss, Susan. "Prenups Meant to Solve the Problem of the Agunah: Toward Compensation, Not 'Mediation'". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 31 (2017), 61-90.
- Weiss, Susan. "Susan Weiss Advocates for 'Chained' Women in Israel" (Görüşmeci: Uriel Heilman, Yazılı Mülakat, Görüşme Kasım 2019). <https://www.hadassahmagazine.org/2019/11/15/susan-weiss-advocates-chained-women-israel/>
- Westreich, Avishalom. "The 'Gatekeepers' of Jewish Family Law: Marriage Annulment As A Test Case". *Journal of Law and Religion* 27/2 (2011-2012), 329-357.

► Araştırma makalesi / Research article

Friglerde Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki Değişimi ve Dinî İnanışları ile İlişkisi

Hacer Büşra KAPLAN

ORCID: 0009-0007-5484-2069 | ROR ID: 028k5qw24 | kaplanhacerbusra@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Postgraduate, Ondokuz Mayıs University, Graduate School of Education, Department of Philosophy and Religious Sciences, Samsun, Türkiye

Gönderim / Received: 15.07.2024 | Kabul / Accepted: 09.09.2024 | Yayın / Published: 31.10.2024

Atf: Kaplan, Hacer Büşra. "Friglerde Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki Değişimi ve Dinî İnanışları ile İlişkisi". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 366-384.

Öz: Antik çağda her uygarlığın kendine özgü ölü gömme geleneği vardı ve Frigler de bu konuda dikkat çekici bir kültüre sahipti. Arkeolojik incelemeler, Friglerin iki tür ölü gömme geleneğine sahip olduğunu ortaya koymuştur. İlk olarak, MÖ 8. yüzyılın sonları ve MÖ 7. yüzyılın başlarına kadar ceset olarak gömme (inhumasyon) yaygındı. Ancak MÖ 7. yüzyılın ortalarından itibaren yakarak gömme (kremasyon) tercih edilmiştir. Bu çalışma, Friglerde ölü gömme geleneklerinin zaman içindeki değişimini inceleyerek, bu değişimin toplumsal, kültürel ve dinî değişimle olan bağlantısını açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Çalışmada arkeolojik buluntular, tarihi belgeler ve antropolojik veriler kullanılarak ölü gömme geleneklerindeki değişimin anlaşılması için kapsamlı bir yaklaşım sunulacaktır. Veri toplama sürecinde, arkeolojik kazılardan elde edilen bulguların, tarihi belgelerin analizinden ve antropolojik gözlemlerden yararlanılmıştır. Bu disiplinler arası yaklaşım, ölü gömme geleneklerindeki değişimlerin toplumun kültür ve sosyal yapısındaki değişimle ilişkisini açıklamaktadır. Çalışmanın bulguları Frig toplumunda ölü gömme geleneklerinin dinî yaşamdaki rolünün detaylı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ölüm, ölümlerle ilişki ve ölümden sonraki yaşam inançlarını anlamak, Friglerin kültür, dünya görüşü ve dinî pratiklerini derinlemesine kavramamızı sağlayacaktır. Bu çalışma ayrıca, antik dönemi anlamak ve bugüne etkisini görmek açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Frig, Tümülüs, Ölü Gömme Gelenekleri, İnhumasyon, Kremasyon.

*

The Evolution of Burial Customs Among the Phrygians and Their Relation with Religious Beliefs

Cite as: Kaplan, Hacer Büşra. "The Evolution of Burial Customs Among the Phrygians and Their Relation with Religious Beliefs". *Dinler Tarihi* 1/2 (2024): 366-384.

Abstract: In antiquity, each civilization had its unique burial traditions, and the Phrygians were notable in this regard. Archaeological studies have revealed that the Phrygians practiced two types of burial customs. Initially, from the late 8th century BCE to the early 7th century BCE, inhumation (burial of the body) was common. However, from the mid-7th century BCE onward, cremation (burning of the body) became the preferred method. This study aims to examine the changes in Phrygian burial practices over time and clarify the connection between these changes and broader societal, cultural, and religious shifts. A comprehensive approach will be taken, utilizing archaeological findings, historical documents, and anthropological data to understand the evolution of burial customs. The research will shed light on how burial traditions were related to the Phrygians' religious beliefs, particularly their views on death and the afterlife, thus offering a deeper understanding of their culture, worldview, and religious practices. Furthermore, the study holds significance in understanding the ancient period and its impact on today's world.

Keywords: Phrygians, Tumuli, Burial Customs, Inhumation, Cremation.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışmanın ilk hali Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumunda 3 Mayıs 2024 tarihinde sözlü olarak sunulmuştur. / <i>The first version of this paper was presented at Social Sciences University of Ankara, History of Religions Graduate Symposium II, with the same title on May 3, 2024.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	İthenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>
Lisans / Licence	:	CC BY-NC 4.0

Giriş

Tarih boyunca Anadolu'ya çeşitli bölgelerden göçler olmuştur. MÖ 1200 yıllarında Anadolu'ya Balkan-Trak göçleri başlamış ve dört yüz yıl kadar devam etmiştir. Hitit İmparatorluğu'nun yıkılışıyla bu göçler yoğunlaşmıştır. Demir Çağı'nda Balkan göçleriyle Anadolu'ya gelen Trak boylarından biri ve en ünlüsü Friglerdir.¹ İç Anadolu'nun Batı kesimi ile İç Batı Anadolu'da kurulan bu medeniyet Büyük Frigya ve Küçük Frigya olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kentleri Gordion (Polatlı-Yassıhöyük), Ankyra (Ankara), Pessinous (Sivrihisar-Ballıhisar), Kelainai (Dinar), eski adı bilinmeyen Yazılıkaya-Midas Şehri, Dorylaion (Eskişehir-Şarhöyük), Midaieion (Karahöyük), Kotiaieion (Kütahya), Nakoleia (Seyitgazi), Kadoi (Gediz) ve Aizanoi (Çavdarhisar)'dır.² Kuruldukları bölge, geçiş güzergahlarının kesişim noktasında bulunmasından dolayı stratejik öneme sahiptir. Bu durum bölgedeki kentlerin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Frigler Hint-Avrupa kökenli olmalarına rağmen kısa sürede yerel kültürler ile kaynaşmış, Geç Hitit ve Helen kültüründen etkilenmelerine karşın özgün ve Anadolu'ya bir kültür oluşturmuşlardır.³ Ağaç, maden işçiliği ve dokumacılıkta önemli eserler üretmişlerdir; örneğin, makara kulplu bronz tabaklar ve geometrik desenlerle bezemeli tekstil ürünleri bu kültürel zenginliği yansıtmaktadır.⁴

Frig Krallığı MÖ 10. yüzyılda kurulmuştur ve başkenti Gordion'dur. Uzun ve karanlık bir dönemden sonra merkezî krallık durumuna gelmeleri MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. En ünlü kralları Gordios ve oğlu Midas'tır. Gordion'a adını veren kurucu kral Gordios hakkında fazla bir bilgi yoktur. Midas (MÖ 738 - MÖ 696) ise Asur kralı II. Sargon'un (MÖ 721 - MÖ 705) çağdaşdır. Kral Midas Urartu ve Tabal devletleriyle iş birliği yaparak Asurluları karşısına almıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde yaklaşan Kimmer saldırılarına karşı Asur Devleti ile dostluk anlaşması imzalayarak Asurluların yardımını istemiş ve yönünü batıya çevirmiştir.⁵ Kral Midas görkemli, altın detaylarıyla süslenmiş olan tahtını Yunanistan'daki Delphoi Apollon Tapınağı'na hediye olarak yollamıştır. Bu dönemlerde Batı Anadolu kıyılarında yaşayan Yunanlılar ve Lydia Krallığı ile dostluk ilişkileri içerisinde olmuştur. Batı Anadolu'da bulunan Aiolis'teki Kyme kenti kralı Agamemnon'un kızıyla evlenmiştir. Agamemnon'un Samos Adası'ndaki Hera kutsal alanına adak olarak değerli hediyeler göndermiştir.⁶ Midas döneminde Doğu ve Batı ile iyi ilişkiler kurulmuştur. Bunun

¹ Veli Sevin, *Atlalı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi: Eski Anadolu ve Trakya: Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar* (İstanbul: İletişim, 2003), 234.

² Hasan Tahsin Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia: Kültür Rehberi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 15.

³ Ekrem Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi* (Ankara: Tübitak, 1998), 265.

⁴ Akurgal, *Anadolu Kültür Tarihi*, 265.

⁵ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 16.

⁶ Veli Sevin, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (Ankara: Türk Tarih Kurum, 2001), 256.

sonucunda Kral Midas'ın ünü ülke sınırlarının dışına yayılmıştır ve zamanla mitolojik bir kimliğe bürünmüştür. Bu anlatılardan en çok bilineni "Eşek Kulaklı Midas" ve "Her Tuttuğu Altın Olan Midas"tır.⁷

Midas gösterdiği tüm gayretlere rağmen Kimmerlerin saldırılarını önleyememiştir. Midas'ın yardım istediği II. Sargon Kimmerlere karşı girdiği bir savaşta yaşamını yitirmiştir.⁸ Frig-Kimmer savaşıyla ilgili yazılı belge bulunmamaktadır. Ancak Frig topraklarında her yerin yakılıp yıkılmış olması, fırtına gibi esen bir Kimmer saldırısının yaşanmış olabileceğini düşündürmektedir.⁹ Kral Midas'ın bu trajik olaya karşı yaşadığı derin üzüntüyü anlatmak için kendi hayatına son verdiği ve bunu boğa kanı içerek yaptığı rivayet edilmektedir. Bu hikâye tarihsel gerçeklikten ziyade dramatik etki ve sembolizm vurgusu taşıdığı için bir Yunan dramatizasyonu olarak tanımlanabilir.

Midas'ın ölümü ve kentin yakılıp yağmalanmasının derin sarsıntısının akabinde Frigler, MÖ 7. yüzyılın ilk yarısında başkentlerini yeniden inşa etmeye başlamışlardır. Gordion'daki bu yenilikler Frigya'daki siyasal düzenin tamamen silinmediğini ve krallığın bölgesel bir güç olarak varlığını sürdürdüğünü gösteren işaretlerdir. Tarihi kaynaklarda MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında Frigli Prens Adrastos'un Lydia kralı Kroisos'un yanına sığındığı belirtilmektedir.¹⁰ Bu olay da göstermektedir ki Frigler istila sonrası güçlerini toplayamamış ve Pers istilasına kadar Lydia hakimiyeti altında varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹¹

Tarihini kısaca anlattığımız Frigler, antik dönemde Anadolu'nun önde gelen medeniyetlerinden biri olmuştur. Tarih boyunca buldukları bölgeye önemli katkılar sunmuş ve derin izler bırakmışlardır. Bu izlerden dikkat çekici olanlarından biri ise tümülüslerdir. Frigler ölümlerini defnetmek için tümülüsler inşa etmişlerdir. Bu yapılar Friglerin inançlarına ve ölümlerine duyduğu saygıyı yansıtmaktadır. Tümülüslerde yapılan kazılar sonucunda bulunan tarihsel malzemenin yorumlanması onların inançları, ticaretleri ve günlük yaşamları hakkında pek çok bilgiye ulaşmamızı sağlamıştır.

Yapılan kazılar sonucunda elde edilen bulgular Friglerin ölü gömme gelenekleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Friglerin dinî yaşamının, kültürünün, dünya görüşünün ve dinî pratiklerinin dönüşümünü anlamak için Frig toplumunda ölü gömme geleneklerinin zaman içindeki değişimini gözlemlemek büyük bir öneme sahiptir. Ölü gömme gelenekleri, Friglerin ölüm algısını ve ölümden sonraki yaşam gibi temel dinî inançlarını yansıtmaktadır. Tümülüslerde yapılan detaylı araştırmalar,

⁷ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 26.

⁸ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 16.

⁹ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 251.

¹⁰ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 257.

¹¹ Mehmet Ali Kaya, *Türkiye'nin Eskiçağ Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 78.

mezar odalarında yapılan incelemeler, Frig toplumunun ölülerini nasıl defnettğini ve cenaze törenlerini nasıl gerçekleştirdiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda, yapılan kazılar sonucunda mezar odalarında pek çok eşyanın ölüyle birlikte gömüldüğü gözlemlenmiştir.

Frigler ve ölü gömme gelenekleri ile ilgili başlıca yabancı kaynakları W. M. Ramsay'in *Sepulchral Customs in Ancient Phrygia* adlı eseri, *The Journal of Hellenic Studies* 5 adlı süreli yayın, Stephen Mitchell'in *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest* adlı çalışması, Susanne Berndt- Ersöz'ün *Phrygian Rock- Cut Shrines: Structure Function and Cult Practice* eseri, William M. Ramsay'in *Antiquities of Southern Phrygia and the Border Lands* adlı çalışması, Gocha R. Tsetskhladze'nin *Phrygia in Antiquity: From the Bronze Age to the Byzantine Period*'u ve Lisa Kealhofer'in editörlüğünü yaptığı *The Archaeology of Midas and the Phrygians: Recent Work at Gordion* adlı eserler oluşturmaktadır. İkincil kaynakları ise Ekrem Akurgal'ın *Anadolu Kültür Tarihi*, Hasan Tahsin Uçankuş'un *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, Veli Sevin'in *Eski Anadolu ve Trakya Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar*, Mehmet Ali Kaya'nın *Türkiye'nin Eski Çağ Tarihi* adlı çalışmaları oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, Fatma Birecikli'nin *Ana Hatlarıyla Friglerde Din*, Ela Alanyalı Aral'ın *Ankara Kentinde Frig Dönemi İzleri: Frig Tümülüsleri Üzerine Bir Araştırma* gibi birçok araştırma makalelerinde; Serap Erdoğan'ın *Gordion Tümülüsleri Işığında Friglerde Oda Mezarlara Ölü Gömme Gelenekleri*, Güllü Çintiriz'in *Frig Dini İnanç ve Adetleri* başlıklı tez çalışmalarında Friglerin ölü gömme gelenekleri arkeoloji, sanat, tarih, turizm alanlarında önemli bir konu olarak ele alınmıştır. Ölü gömme gelenekleri bir toplumun inanç sistemlerini, sosyal yapılarını ve kültürel değerlerini anlamak için önemli ipuçları sunmaktadır. Bu sebeple Friglerin ölü gömme gelenekleri dinler tarihi alanını da ilgilendirmektedir. Ancak, dinler tarihi alanında bu konuyla ilgili yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır.

Friglerin ölü gömme gelenekleri zaman içerisinde değişime uğramıştır. İlk dönemlere tarihlenen mezar odalarında, iskelet olarak gömme geleneğinin uygulandığı, son dönemlerde ise bu geleneğin yakarak gömme şeklinde değiştiği bilinmektedir. Bu çalışmada Friglerin ölü gömme geleneklerinin zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği incelenecektir. Öncelikle Friglerin dini inanç yapısı ve ölü gömme gelenekleri ele alınarak ölü gömme geleneklerindeki değişimin sebepleri incelenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede dini inançlar, toplumsal değişim ve dış etkileşimler gibi faktörlerin ölü gömme geleneğindeki değişime etkisi tartışılacaktır.

1. Friglerin Dinî Yapısı

Friglerin dinî inançları İkel Anadolu ve Hint-Avrupalı olarak ikiye ayrılmaktadır.¹² Frig dinî inancı, ilk bakışta tek tanrılı bir inanç olarak görünse de detaylı bir inceleme yapıldığında politeist bir inanç sistemine sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.¹³ Politeist yapıda tanrılar kadar tanrıçalar da önemli bir yer tutmaktadır. Friglerin önemli tanrısal figürlerinden biri olarak öne çıkan Ana Tanrıça Kybele, Frig inanç sisteminde hâkim konumda bulunması sebebiyle Friglerin ilk bakışta tek tanrılı inanca sahip olduğu algısını oluşturmaktadır. Frig panteonunda yer alan başlıca tanrı ve tanrıçalar; Kybele, Attis, Sabazios, Papas ve Men/ Manes'tir.¹⁴

Friglerin Anadolu'da benimsedikleri en eski ve kendilerine özgü dinî kült, Kybele ya da Matar Kubile olarak da bilinen Ana Tanrıça kültürüdür. Bu kült Friglerce Kubile ya da Matar Kubile, Lydialılarca Kybele ya da Kybebe, Yunanlılarca da Kybele olarak adlandırılmıştır.¹⁵

Tanrıça inancı antik dönemlerde yaygın olan bir inançtır. Tanrıça dişil cinsiyete sahip bir varlık olarak tanımlanır; doğurganlık, doğa, aşk ve bereketle ilişkilendirilir. Ana tanrıça ise özellikle doğurganlık, annelik, yaşam döngüsü ve bereketin sembolüdür. Genellikle bu tanrıça, bir çocuk taşırken veya bir çocuğu emzirirken tasvir edilmektedir. Aynı zamanda yanında bir eş veya arkadaş bulunmaktadır.¹⁶

Ana Tanrıça kültüne, MÖ 14.-13. yüzyıllarda Kargamış merkez olmak üzere Kuzey Suriye'de Kubala adıyla tapıldığı bilinmektedir. Anadolu'da Ana Tanrıça'ya tapınma, MÖ 6. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Çatalhöyük ve Hacılar gibi Neolitik Çağ yerleşimlerinde bulunan kil heykelleri bu inancın köklerini yansıtmaktadır.¹⁷ Çatalhöyük ve Hacılar gibi önemli arkeolojik yerleşmelerde tanrıça figürleri bulunmaktadır. Özellikle Çatalhöyük, Ana Tanrıça inancıyla ilgili önemli buluntulara ev sahipliği yapmaktadır. Buluntular arasında heykelcikler, duvar resimleri ve kabartmalar yer almaktadır. Ayrıca, bulunan Ana Tanrıça heykelciklerinin, doğum yapan ve küçük çocuklar taşıyan kadın tasvirlerinden oluştuğu gözlemlenmektedir.¹⁸

MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısında Friglerce benimsenen bu tanrıçanın, Friglere, Tabal ülkesiyle etkileşim sonucunda geçmiş olabileceği düşünülmektedir. Friglerde Ana Tanrıça Kybele inancı oldukça önemli bir yere sahiptir. Kybele, bereket,

¹² Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 30.

¹³ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 263.

¹⁴ Sinan Toksoy, "Friglerde Din ve İnanç Gelenekleri", (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Çalışması, 2021) 4.

¹⁵ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 31.

¹⁶ Yves Bonnefoy - Levent Yılmaz, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 34.

¹⁷ Güllü Çintiriz, *Frig Dinî İnanç ve Adetleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 10.

¹⁸ Ebru Oral, "Anadolu'da Ana Tanrıça Kültü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2014), 156.

doğurganlık ve yaşam döngüsüyle ilişkilendirilmiş Ana Tanrıça kültüründe merkezi bir figürdür. Friglerin Kybele'yi ön plana çıkarması Anadolu'da Ana Tanrıça kültürünün önemini arttırmış ve yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Frigler, Kybele'yi doğanın bir parçası hatta doğanın kendisi olarak görürlerdi. Onlar için Kybele, toprağın ve bereketin annesi olarak kabul edilmekteydi. Frigler, Kybele'ye olan saygılarını gizemli kült anıtlarıyla gösterirlerdi. Bu anıtlar, genellikle vadinin dışında, ormanlık ve ıssız alanlarda yer almaktaydı. Kybele'nin tapınağı olarak düşünülen kayalar, dağların zirvelerinde ve kayalık alanlarda bulunmaktaydı. Frigler, Kybele'nin varlığını doğanın gücünden aldığını ve kayalara oyulmuş yapılarla ona ev ve tapınak inşa ettiklerini düşünmekteydiler. Bu soyut algılamaya biçimi, Aslankaya Anıtı'nda somutlaşmaktadır; çünkü anıtın arkasındaki derin mihrabın yan duvarlara kadar uzanan kapısı, kanatlarıyla Kybele'nin evine açılan bir 'kapı' olarak görülmektedir.¹⁹ Frig inancına göre Kybele'nin Attis veya Atas-Attes adında yakışıklı bir gençle aşk yaşar. Ancak, Attis bu aşka karşılık vermez ve tanrıçadan kaçmaya çalışır. Tanrıça ise Attis'i her yerde takip eder. Attis bu takipten kurtulabilmek amacıyla Pessinous kentinde kendini hadım eder.²⁰

Frig toplumunun önemli tanrılarında biri olan Attis, Frigya ormanlarında yaşar ve hem Kybele'nin sevgilisi olarak hem de tanrısal kimliğiyle mitolojik anlatılarda öne çıkar. Attis, bazı mitlerde Kybele'nin oğlu olarak da nitelendirilmektedir. Bu rivayetlerin tümü, toprak-bereket ilişkisi ve ölüm-diriliş temasının hâkim olduğu bir inanç sistemini ifade etmektedir. Attis'in Kybele'nin sevgilisi veya oğlu olarak betimlenmesi, doğanın verimliliği ve yaşam döngüsüyle ilişkilendirilen mitolojik anlatılarda önemli bir role sahiptir.²¹ Bu anlatılar, Frig toplumunun doğaya ve berekete yönelik derin saygısını ve doğa olaylarının ruhsal anlamını yansıtmaktadır.

Frigler, Zeus'a benzer bir gökyüzü tanrısı olan Papas'a tapmışlardır. Bazı kaynaklar, Papas'ın Anadolu'da Zeus'un yerel bir karşılığı olduğunu öne sürmektedir. Papas, gökyüzü ve doğa olaylarının hükümdarı olarak tasvir edilmektedir, bu da onu Zeus'la benzer kılmaktadır.²²

Eski Anadolu dini ve Ana Tanrıça inançlarıyla birlikte, Friglerin Hint- Avrupa kökenli oldukları iddia edilen kendi tanrıları da bulunmaktaydı. Bu tanrıların en önemlileri arasında güneş tanrısı Sabazios ile daha sonra Men olarak adlandırılan ay tanrısı Manes bulunmaktadır. Sıklıkla Frig külâhı ile tasvir edilen, sakalsız ve genellikle uzun saçlı genç bir adam olarak betimlenen Men'in kökeni hakkında Sevin, Anadolu tanrısının Frigya'da şekil değiştirmiş hali olabileceği görüşündeyken,²³ Kınal bu

¹⁹ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 49.

²⁰ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 24.

²¹ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 264.

²² Toksoy, *Friglerde Din ve İnanç Gelenekleri*, 15.

²³ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 154.

tanrının Hititlerin ay tanrısı Amma ile aynı olduğunu savunmaktadır.²⁴ Bu görüş farklılıklarından dolayı Men'in kökeni konusu tartışmalıdır. Omuzlarının arkasında bir hilal ile sembolize edilen tanrının, Anadolu'da MÖ 3. binyıldan beri kutsal kabul edilen ay tanrısı ile aynı kökene dayandığına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu durum Friglerin bu tanrıyı sonradan kabul ederek kendi tanrı panteonlarına dahil ettikleri düşüncesini desteklemektedir.²⁵

Anadolu'da Roma İmparatorluğu döneminde bulunan yaklaşık 370 yazıt, Tanrı Men'e sağlık, güvenlik ve zenginlik için dualar edildiğini göstermektedir.²⁶ Ayrıca Men'in mezarların koruyucusu olarak bilindiği belirtilmektedir. Bu yazıtlarda Men genellikle at üstünde bir mızrak taşıırken tasvir edilmekte ve omuzlarının arkasında hilal sembolü bulunmaktadır. Men'in çeşitli yerel kùltlerde farklı adlarla anıldığı ve genellikle yerel bir lakap taşıdığı bilinmektedir.²⁷

Frig dinî inançlarında çeşitli tanrılar olduğu görölmektedir. Bu tanrılardan bazılarının kökeni Eski Anadolu inançlarına dayanırken, bazıları da Hint-Avrupa kökenli tanrılardır. Bu çeşitlilik Friglerin Anadolu'daki çeşitli kùltürlerden etkilendiğini göstermektedir. Ana Tanrıça Kybele ve Attis gibi tanrılar Anadolu'nun yerel inançlarına dayanan ve zamanla Frig mitolojisine entegre edilen figürlerdir. Diğer taraftan Men, Sabazios gibi tanrılar, Friglerin Hint-Avrupa kökenlerinden getirdikleri inançlardır. Bu çeşitlilik, Friglerin kùltürel ve dinî mirasını zenginleştiren bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu tanrılar, Friglerin inanç sistemini ve kùltürel kimliğini oluşturan önemli unsurlardır.

Frigler, Kybele'ye ve onun sevgilisi Attis'e olan inançları doğrultusunda, doğanın döngüsüyle ilişkilendirilmiş dinî törenler gerçekleştirirlerdi. İlkbaharda Kybele'nin Attis'e kavuştuğuna inanılır ve bu yeni bir hayatın doğuşunu simgelerdi. Kybele'nin Attis'i yitirdiği aylarda doğa kış uykusuna dalardı. İlkbaharda doğanın tekrar canlanması, Kybele tapınaklarında coşkulu bir şekilde dinî törenlerle kutlanırdı.²⁸

Frig kaya anıtlarındaki sunu çukurları, Roma'da görölen Taurobolium (boğa sunusu) ve Criobolium (koç sunusu) törenlerindeki kan sunusunun Frigya'da uygulandığını göstermektedir. Kybele'ye ibadetler, Frigyalılar tarafından sunaklar yapılarak ve her yıl kurban törenleri düzenlenerek gerçekleştirilmiştir. Frigya'da Kybele için görkemli bir tapınak inşa edilmiş ve törenler burada yapılmıştır. Frigya Kralı Midas, bu ibadetlere katılarak saygısını göstermiş ve tanrıçanın heykelinin yanına aslanlar yerleştirmiştir. Bunun sebebi, Kybele'nin ilk olarak bu hayvanlar tarafından emzirildiğine inanılmasıdır.²⁹

²⁴ Fùruzan Kınal, *Eski Anadolu Tarihi* (Ankara:Türk Tarih Kurumu, 1991), 271.

²⁵ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 33.

²⁶ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 36.

²⁷ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 36.

²⁸ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 31.

²⁹ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 70.

Toprak ve bereket efsanelerinde görülen ilkbaharda dirilip sonbaharda ölme motifi, Frig dininde Kybele kültürünün özünde yer alan kurban töreniyle ilişkilendirilmektedir. Attis'in cinsel organını kestiği gibi, Kybele'nin rahipleri de kanlı bir törenle kendilerini hadım etmekteydiler. Böylece akan kan ve yitirilen erkeklik gücü ile bereket ve canlılık doğaya geçerken, bu olay Kybele'nin Bahar Bayramı'nın kendine özgü bir ritüelini oluşturmaktaydı.³⁰

Hadım olmak zorunda olan ve *gallos* olarak adlandırılan Frig rahipleri, dinsel görevlerinin yanı sıra toplumun dünyevî işlerinde de önemli bir rol oynamaktaydı. Kurban törenleri düzenlemek, adak sunmak, bolluk ve bereket için dua etmek, cenaze törenlerine katılmak gibi dinî görevlerinin yanı sıra, kentin örgütlenmesi, mimarî ve politik kararlarda etkili olmak gibi dünyevî sorumlulukları da vardı.³¹

Dinî törenlerde kullanılan flüt, zil, simbal, davul, dümbelek gibi çalgı aletlerinin Frig kültüründe özel bir yeri vardır ve Kybele kültüründe bu çalgılar dinî ritüellerin ve törenlerin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.³²

Törenlerde Kybele ve Attis adına kurban sunulur; boğa veya koç kesilerek kurban edilirdi. Kurban edilecek hayvanın kesileceği sunak, Kybele'ye veya Attis'e adanmak üzere belirlenirdi. Sunak sadece boğa kesmek amacıyla kullanılırsa kesilen hayvan Kybele'ye, boğa ve koç kesmek amacıyla kullanılırsa kesilen kurbanlar Kybele ve Attis'e sunulurdu.³³

Friglerin dinî inançları tabiata büyük önem atfetmektedir. Bu sebeple Friglerin tabiata yönelik tasavvurları, doğanın döngüsünün yaşamın bir parçası olduğunu ve insanların doğayla uyumlu bir şekilde yaşamasının önemini vurgulamaktadır. Doğa, insanların hayatını besler ve yaşamlarını sürdürmelerini sağlar. Bu nedenle, doğanın uyanışı, bereketin artmasını sağlamaktadır. Frigler için doğa olayları büyük önem taşır ve doğa olaylarına saygı gösterilir. Frigler bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirilen değerlere büyük önem vermektedir. Bu değerler, toplumsal dayanışma, cömertlik ve paylaşma gibi ahlaki kavramlarla ilişkilendirilmektedir. Kurban ritüelleri ve bayramlar toplumun birlikte hareket etme ve dayanışma duygusunu pekiştirmektedir.

2. Friglerin Ölü Gömme Gelenekleri

Frigler, Anadolu'da daha önce görülmemiş bir mezar tipi olan tümülüsleri beraberlerinde getirmişlerdir. Tümülüsler, Frig geleneklerine uygun olarak anıtsal bir şekilde inşa edilmiştir. Bu mezarlar, Friglerin kültürel ve tarihi mirasını anlamak için

³⁰ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 31.

³¹ Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 69.

³² Çintiriz, *Frig Dini İnanç ve Adetleri*, 62.

³³ Taciser Tüfekçi Sivas, *Eskişehir- Afyonkarahisar-Kütahya İl Sınırları İçindeki Phryg Kaya Anıtları*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 197.

önemli bir kaynak olmuştur. Benzer tümülüsler Trakya ve Balkanlar'da da rastlanmış ve böylece Friglerin kültürü ve tarihi hakkında değerli bilgiler edinilmiştir.³⁴

Frig mezar mimarisi üç ana kategori altında incelenmektedir. Bunlar; kaya mezarlar, tümülüs mezarlar ve düz mezarlardır. Bu mezar tipleri Friglerin yaşadığı döneme ve bölgeye bağlı olarak farklılık göstermektedir. Kaya mezarlar tek tek mezar ve nekropol şeklinde görülmektedir. Midas şehri çevresindeki Eskişehir, Afyon ve Kütahya illeri sınırları içerisinde kaya mezarlar ve sunaklar sıkça bulunmaktadır. Kütahya'da bulunan Aizanoi antik kentindeki mezar bomosları, mezar taşı ya da sunak olarak kullanılmış olup üzerlerindeki girland, büst, kartal ve ayna gibi süslemeler, ölen kişinin kimliği ve toplumsal statüsüne dair bilgiler vermektedir. Aynı zamanda Aizanoi'deki ölüm sonrası öte dünya inancı hakkında da önemli veriler sunmaktadır.³⁵ Bu mezarlar ölümlerin defnedildiği bir, iki veya üç yatağa sahip olabilmektedir. Mezar odaları genellikle sade bir tasarıma sahiptir ve kabartma, kazıma veya boyama gibi süslemelere sık rastlanmaz, ancak cephelerinde süslemeler bulunabilmektedir. Gömme yönteminde belirli bir yön saptanamamıştır.³⁶ Tümülüsler, toprak, kum, çakıl ve taş gibi çeşitli yerel malzemelerle suni olarak yapılan yığma tepelerdir. Anıtsal yapılarıyla dikkat çeken tümülüsler, adeta Anadolu'nun piramitleri olarak kabul edilmektedir. Bu mezarlar, ölünün sürekli anılmasını ve mezarlarının rahatsız edilmemesini sağlamak amacıyla inşa edilmiştir. Genellikle dağlar, tepeler, yamaçlar ve yol kenarları gibi belirgin konumlara yapılmaktadır. Böylece yoldan geçenler tarafından uzaktan görülebilir ve unutulmazlar. Gordion ve Sakarya'ya doğru alçalan dağın tepe ve yamaçlarına oluşturulan düz mezarlar, bir nekropol görünümündedir.

Kazılan bu mezarlar çeşitli faktörlere göre sınıflandırılmaktadır. Antik dönemde her bir medeniyetin kendine özgü ölü gömme geleneği mevcuttur ve bu gelenekler yapılan arkeolojik kazılar sonucunda anlaşılmaktadır. Friglere ait ölü gömme geleneği, mezar eşyalarının çokluğu ve çeşitliliği bakımından kendine has özellikler taşımaktadır. Yapılan kazılarda açılan tümülüslerin bazılarında ölü iskeletlerine, bazılarında ise ölünün küllerine ulaşılmıştır. Gordion'daki Frig tümülüslerinde MÖ 8. yüzyıl sonu ve MÖ 7. yüzyıl başları arasında ceset olarak gömme geleneğinin yaygın olduğu tespit edilmiştir. Sonraki dönemlere tarihlenen tümülüslerde ise ceset olarak gömme geleneğinin, ölümlerin yakılarak küllerinin gömüldüğü *kremasyon* adı verilen bir gömme tarzına evrildiği görülmektedir.³⁷ Frig ölü gömme geleneklerinin en belirgin özelliklerinden biri, mezarlara bırakılan mezar eşyalarının zenginliğidir. Mezara hediye bırakma geleneği, insanların inanç sistemlerinin bir yansıması olup aynı zamanda

³⁴ Serap Erdoğan, *Gordion Tümülüsleri Işığında Friglerde Ölü Gömme Gelenekleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 11.

³⁵ Elif Özer - Zerrin Erdinç, "Aizanoi Mezar Bomoslarında Görülen Bezeme ve Figürler Üzerine Değerlendirme" *Mediterranean Journal of Humanities* 12 (2022), 81, 85.

³⁶ Uçankuş, *Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia*, 33.

³⁷ Fatma Birecikli, "Ana Hatlarıyla Friglerde Din", *Gazi Akademik Bakış* 7 (2010), 228

dönemin sosyo-ekonomik yapısını, ölen kişinin statüsünü ve özelliklerini yansıtan önemli verilerdir.³⁸

Frig tümülüslerinde ölümlere hediye olarak bırakılan mezar eşyaları, Frig dini inancını, kültürünü ve sanatını yansıtan önemli birer araçtır. Bu mezar hediyeleri, Friglerin dinî inanç sistemini, geleneklerini, günlük yaşam ve değerlerini, sanatsal yeteneklerini, estetik anlayışlarını anlamamızı sağlayan önemli kaynaklardır.

Yapılan kazılar sonucunda, ölen kişinin sosyal statüsüne ve önemine göre çeşitli hediyelik eşyaların ölüyle birlikte mezara gömüldüğü tespit edilmiş ve ölen kişinin üzerinde kıyafetlerinin olduğu, kişinin önemine göre bırakılan hediyelik eşyaların çeşitliliğinin ve sayısının arttığı belirlenmiştir.³⁹ Frig tümülüslerinde mezar hediyeleri olarak bırakılan eşyalar genellikle ahşap, metal ve seramik gibi malzemelerden yapılmıştır. Friglerin marangozluk becerilerinin ileri düzeyde olduğunu gösteren ahşap eşyalar, çivisiz bir şekilde birleştirilmiştir. Masa, paravan ve taht arkılığı olarak kullanılan ahşap levhalar, dönemin önemli ahşap eserleridir.⁴⁰ Bunların yanı sıra yemek masaları, tabureler ve tabaklar da bulunmuş ve bu eşyaların genellikle geometrik desenlerle süsüldüğü görülmüştür. Bir çocuğa ait olduğu düşünülen mezar içinde ise ağaçtan oyulmuş hayvan figürleri ve bu figürlerin tunç bir kazan içerisinde mezara bırakıldığı görülmüştür. Heykeller arasında balık yiyen aslan, karaca, at ve boğa gibi figürler ön plana çıkmaktadır. Frig mezarlarında bulunan madeni eşyalar genellikle bronzdan yapılmıştır. Gümüşe nadiren rastlanırken, altına hiç rastlanmamıştır. Mezarlar defalarca soyulduğu için altının çalınma ihtimalinin yüksek olduğu düşünülmektedir. Bronz kaplar, kazanlar, süzgeçli kaplar ve fibulalar gibi eşyaların üzerine genellikle hayvan figürleri işlenmiştir. Silahlar genellikle Gordion ve çevresindeki mezarlarda bulunurken, Ankara çevresindeki mezarlarda rastlanmamıştır. Seramik eşyalar arasında maşrapalar, testiler ve törensel içki kapları bulunmuştur. Bunların bazılarında iri hayvan tasvirleri ve geometrik desenler yer alırken, bazı seramik kapların ise Lydia özellikleri taşıdığı gözlemlenmiştir.⁴¹

Frig mezarları yalnızca bir gömü alanı değil, ölen kişinin kutsal ve ilahî bir varlıkla bütünleştiği bir tür tapınak veya sığınak olarak düşünülmüştür. Mezarlarda yer alan aslan, sfenks gibi hayvan figürleri ve geometrik süslemeler de dinî ve mitolojik sembollerle doludur. Aslan figürleri, Frigler için gücü ve koruyuculuğu temsil ederken, mezarların girişlerinde yer alan kapılar, yaşam ile ölüm arasındaki geçişi simgeler. Bazı mezarların ön yüzlerinde görülen kapı motifleri, ölen kişinin bu dünyadan öteki

³⁸ Fatma Kıyak, *Laodikeia'nın Boya Bezemeli Hellenistik Dönem Kremasyon Kapları* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Arkeoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.

³⁹ Birecikli, "Ana Hatlarıyla Friglerde Din", 225.

⁴⁰ Erdoğan, *Gordion Tümülüsleri Işığında Friglerde Ölü Gömme Gelenekleri*, 55-65.

⁴¹ Erdoğan, *Gordion Tümülüsleri Işığında Friglerde Ölü Gömme Gelenekleri*, 55-65.

dünyaya geçişini sembolize eder ve bu kapılar, ölünün ruhunun tanrılarla bulunduğu geçitler olarak kabul edilir.

Ölen kişinin toplumsal statüsü, mezar yapılarında açıkça ifade edilmiştir. Önemli kişilere, toplumdaki yerini yücelten özel mezarlar yapılmış; mezar taşları ve lahitler, bireyin yaşamı boyunca sahip olduğu sosyal statüyü onurlandıracak şekilde tasarlanmıştır. Bu mezar yazıtları, ölen kişinin itibarını vurgulamış ve toplumsal konumunu ölümsüzleştirmiştir. Mezarların içine yerleştirilen objeler ise ölen kişinin sosyal sınıfını, kültürel kimliğini ve dinî inançlarını simgelemiştir. Mezar hediyeleri olarak bırakılan eşyalarla ölümlerin öteki dünyada rahat bir geçiş yapmalarını sağlamak, oradaki yaşamlarını kolaylaştırmak ve onların ruhlarını korumak amaçlanmıştır.

Friglerin ölümlerini gömmek için yaptıkları tümülüs mezarlar, ölüye saygı, tazim, ahiret inancı gibi konuları yansıtan önemli işaretlerdir. Yol kenarlarındaki tepelere uzaktan görülebilecek şekilde yapılan mezarların, ölümlerin hatırasını yaşatma, onları anma ve onlara saygı gösterme amacı taşıdığı düşünülmektedir.

Metallerin ve aletlerin bünyelerinde kutsal, dinsel-büyüsel güç barındırması sebebiyle mezarların içine bırakılan eşyalarda demir, bronz ve ahşap gibi malzemeler kullanılmıştır. Nitekim, alet yapma sanatı insanüstü bir varlığın işi olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu sanat, demircinin elinde metalin şekillendirilerek yaşam bulması gibi bir mucizeyi içermektedir. Mezarlara bırakılan bu eşyalar ölünün öteki yaşamına hazırlık ve kolaylık sağlama amacı taşımaktadır.⁴²

Yaratılışın bir kurban etme veya kendini kurban etme eylemiyle başladığı düşüncesi, insanın ve kozmosun doğasıyla ilgili derin bir anlayışı yansıtmaktadır. Kanlı kurban ritüelleri, insan ile kozmos arasındaki eşleşmeyi güçlendirir ve evrensel dengeyi sağlamak için bir zorunluluk olarak kabul edilir.⁴³ Ölüyle birlikte kurban edilen hayvanlar ölünün rahatı ve huzuru için yapılan adaklardır. Yaşamın bir varlığın kurban edilmesiyle başlayabileceği fikri, Friglerde cesetle birlikte hayvan kurban ederek gömme davranışına dönüşmüştür. Çünkü kurban edilen hayvanın *ruhu* ya da *yaşamı* cesede aktarılmaktadır. Böylece ölen kişi öteki hayatta yeniden var olacaktır.

Friglerin ölü gömme gelenekleri, ölümlerine olan derin saygıyı, dinî inançlarının ölü gömme geleneklerine nasıl tezahür ettiğini ve ahiret inancının varlığını yansıtır. Aynı zamanda, ölü gömme gelenekleri toplumun birlik ve dayanışma duygusunu pekiştirmekte ve Friglerin yaşam ile ölüm arasındaki bağlantıya olan bakış açısını gözler önüne sermektedir.

⁴² Mircea Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 33.

⁴³ Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, 35.

3. Friglerin Ölü Gömme Geleneklerinin Zaman İçindeki Değişimi

Yaşamın doğal bir sonucu olan ölüm, insanlar için sevdiklerinden ayrılma ve bilinmeyene doğru yolculuğa çıkma anlamına gelir. Her milletin kendi kültürel, dinî ve coğrafi bağlamları içinde ölüm algısı ve ölü gömme gelenekleri şekillenir. Bu gelenekler toplumun değerleri, inançları ve yaşam tarzlarıyla derin bir şekilde bağlantılıdır.⁴⁴ Ölüm algısının ritüel olarak nasıl uygulandığına dair farklılıkların ve toplumsal uygulamaların genel bir terimi olan *ölü gömme gelenekleri*, geçmişten günümüze kadar değişen ve farklı kültürlerde çeşitli şekillerde uygulanan ritüelleri ve gelenekleri kapsar.⁴⁵

Frigler ölümü, yaşamdan ve doğumdan bağımsız bir olay olarak görmemiş ve ölümü bir son olarak düşünmemiş; aksine varoluşun bir hâlimden diğerine geçiş olarak değerlendirmişlerdir. Ölüm, insan hayatının doğal bir parçası addedilmiş ve derin dinî tabularla çevrelenmiştir. Tıpkı bugün olduğu gibi, o dönemde de ölüm toplumsal bir olgu olarak kabul edilmiş ve bu durum kolektif bir bilincin ifadesi olmuştur.

Ölüm üzerine söylenen her şey ya ölen kişinin yaşamı boyunca ardında bıraktıkları ya da hayatta kalanların bu olguyu dolaylı olarak deneyimlemeleri sonucunda şekillenmiştir. Bu nedenle, ölümün biyolojik gerçekliği dışında ona atfedilen her türlü anlam, yaşayanlar tarafından şekillendirilmiştir. İşte bu durum, ölümün toplumsal niteliğinin en önemli dayanağını oluşturur. Cenaze ritüelleri, yas süreçleri ve ölümden sonra gerçekleştirilen uygulamalar bir toplumun ölüme bakışını gözler önüne serer.

Ölüm ve defin uygulamaları, insanların doğayla derin bir bağ kurduğu ve yaşamın döngüsünün bir parçası olarak kabul ettiği toprakla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Toprak birçok kültürde kutsal kabul edilir ve derin anlamlara sahiptir. Toprak yaşamın ve doğurganlığın kaynağı olarak görülmektedir. İyilik ve bolluğun simgesi olarak kabul edilmekte ve yaratılışın merkezinde önemli bir yer tutmaktadır. Dışı bir unsur olarak tasavvur edilen toprak, gök ile yer arasındaki dengeyi temsil eden gök tanrının eşi olarak tasvir edilmektedir.⁴⁶ Toprak, kadının doğurganlık ve üretkenlik ile mistik bir bağ kurduğu simgedir. Çocuk doğurma ile toprağın verimliliği arasındaki benzerlik nedeniyle kadının kutsallığı toprakla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Dünyanın farklı bölgelerinde kadınların yaratılışın kaynağı olan topraktan güç almak ve korunmak amacıyla toprağa oturarak ya da çömelerek doğum

⁴⁴ Abuzer Kızıl, "Antik Dönem Yunan Dünyası'nda Ölüm Kavramı Ve Bununla İlgili Bazı Betimler" *Amisos* 2/3 (2017), 33.

⁴⁵ L. Gürkan Gökçek vd., *Anadolu'nun Eski Çağlarında İnanç Olgusu Ve Yönetim Anlayışı* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2021), 534.

⁴⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009), 244.

yapmaları; toprağın, doğum-ölüm ve yaşamın döngüsü ile ilişkilendirildiğini göstermektedir.⁴⁷

Toprağa gömme geleneği doğanın yeniden doğuş ve devamlılık döngüsünü sembolize etmektedir. Ölülerin toprağa gömülmesi yaşamın sonsuz bir devamlılığına işaret ederken, ölümün sadece bir son değil, aynı zamanda yeni bir başlangıç olduğuna dair bir inancı yansıtmaktadır. Ölüyü toprağa gömme geleneği ölülerin bedenlerinin bereket ve doğurganlıkla ilişkilendirilen toprakla birleşmesini sağlar. Özellikle tarım toplumlarında, toprak yaşamın temel kaynağı olduğu için bu bağ daha önemlidir. Ölülerin bedenlerinin toprağa gömülmesi, ruhun huzura kavuşması ve öteki dünyaya sağlıklı bir geçiş yapabilmesi için gereklidir. Bu sebeple toprak, ruhun dinlenmesi ve huzur içinde olması için güvenli bir sığınak olarak kabul edilmektedir.⁴⁸

Frigler, tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan bir topluluktur. Tarım, onların yaşam biçiminin temelini oluştururdu ve toprak, tarım toplumunun en değerli varlığıydı. Toprak, onların geçim kaynağı olduğu kadar, aynı zamanda yaşamlarının anlamını da belirlemekteydi. Friglerin en önemli tanrıçası olarak kabul edilen Ana Tanrıça Kybele, doğanın bereketini temsil eden, tarımın verimliliği için önemli bir figürdü. Frigler, tarlalarının ve hayvanlarının doğurganlığını arttırmak için Kybele'ye dua edip sunular sunardı.

Ölülerin toprağa gömülmesi, Friglerin doğayla olan bağının bir parçasıydı. Ölülerin bedenlerinin toprağa dönmesi, doğanın döngüsünün bir parçası olarak kabul edilmekte ve ölümün sadece yaşamın sonu olmadığı, aynı zamanda bir başlangıç olduğunu göstermektedir. Friglerin tarım toplumu olmaları, Kybele inancına sahip olmaları, ölülerini toprağa gömmeleri ve mezar odalarına hediyeler bırakmaları doğayla olan derin ve kutsal bağa işaret etmektedir. Bu bağ onların yaşamlarını sürdürme şekillerini, inançlarını ve kültürlerini derinden etkilemiş ve ölü gömme geleneklerine yansımıştır.

Kremasyon, Latince kökenli *cremare* kelimesinden gelir ve genellikle ölülerin yakılarak gömülmesini ifade eder.⁴⁹ Arkeolojik araştırmalar ve tarihi belgelere göre, kremasyon pratiği eski dönemlerden günümüze kadar yaygın olarak kullanılmıştır. Bu uygulamada, yakılan cesetten geriye kalan kalıntılar ya doğrudan mezar çukurlarına bırakılmış ya da önceden hazırlanmış bir mezar kabının içine yerleştirilmiştir. Bu, ölen kişinin küllerinin toprakla bir araya getirilerek gömülmesini sağlamıştır.⁵⁰

Kremasyonun genel tarihine baktığımızda, ilk kremasyonların prehistorik dönemlerde gerçekleştirildiği düşünülmektedir. Bronz Çağ'ında, özellikle Grek

⁴⁷ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 20.

⁴⁸ Mustafa Aça, "Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği" *Kültür Araştırmaları dergisi* 1/1 (2018), 31.

⁴⁹ Hamza Ekmen, "Yeni Veriler Işığında Başlangıcından M.II. Binin Sonuna Kadar Anadolu'da Yakarak Gömme (kremasyon) Geleneği" *Hitit üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 24.

⁵⁰ Ekmen, "Yeni Veriler Işığında Başlangıcından M.II. Binin Sonuna Kadar Anadolu'da Yakarak Gömme (kremasyon) Geleneği", 24.

Yarımadası ve Anadolu'da yapılan kremasyonlar, cesedin yakılmasıyla birlikte ruhun gökyüzüne yükselerek özgürleşmesini amaçlamıştır. Kremasyonun neden yapıldığına dair çeşitli düşünceler bulunmaktadır. Yeniden doğuş, beden ve ruhun öteki dünyaya eksiksiz olarak ulaşabilmesi, ruhun ve bedenin temizlenmesi, kötülüklerin uzaklaştırılması, yer tasarrufu ve hijyen gibi nedenler bu amaçlardan bazılarıdır. Eski inanışlarda ateş, oluşum ve yeniden doğuşun sembolü olarak görülür. Ateş üstün bir varoluşun işaretidir ve bedenin kalıntıları ancak küle dönüşerek saflaşır ve böylece ruh vücuttan ayrılır. Bu nedenle kremasyon, bedenin ve ruhun bu yüce hedeflere ulaşabilmesi için bir araç olarak kabul edilir. Genel olarak, kremasyonun tarihindeki bu inançlar ve uygulamalar, ölümle ilgili derin manevî ve sembolik anlamları yansıtır. Ateşin, ruhun özgürlüğü ve saflığı için bir araç olduğuna inanılır ve bu nedenle kremasyon, ölüm sonrası yaşamın yeni bir başlangıcını simgeler.⁵¹ Ölü gömme geleneğine dair en eski yazılı belge Yunanlı tarihçi Herodotos'a aittir.⁵² Arkeolojik araştırmalar, eski dönemlerde ölü bedenlerinin yakılmasının ayin şekline dönüştürüldüğünü ortaya koymuştur. Bu uygulamaların en bilinen nedeni, ölen kişinin ve insanlığın kirlerinden arındığına inanılmasıdır.⁵³

Yakarak gömme geleneğinin kökenleri, insanların ölüm ve ölümden sonraki yaşamla ilgili inançlarına dayanır. Cesedin yakılmasının, ruhun bedeni hemen terk etmesini, acı çekmemesini, özgürleşmesini ve öbür dünyaya geçişini kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Böylece ruhun bedenden ayrılması sırasında acı çekmemesi ve daha huzurlu bir geçiş yaşaması sağlanmaktadır. Örneğin, Hindu geleneğinde, ölümler yakılarak gömülür. Bunun, ruhun bedenden özgürce ayrılmasını ve reenkarnasyona hazırlanmasını sağlayacağına inanılmaktadır.

MÖ 7. yüzyıldan sonra ise ölü gömme geleneklerinde yeni gelişmeler yaşanmış; ceset olarak gömme geleneği, cesedin yakılıp külünün gömülmesi (kremasyon) olarak değişmiştir.⁵⁴ Anadolu'nun bazı bölgelerinde Orta Tunç Çağı'ndan Demir Çağı'nın sonuna kadar yaygın olarak görülen ölü yakma geleneği, özellikle Batı Anadolu'daki Troia, Beşiktepe, Panaztepe ve Müskebi mezarlıklarında bulunan urnelerdeki yanmış insan kemikleri ile varlığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁵

Ölü gömme geleneklerindeki bu değişimde, Friglerin kendi iç dinamiklerinden ziyade, Doğu Yunan Devleti ve Anadolu'da bulunan diğer medeniyetlerin kültürel etkisinin olduğu düşünülmektedir. Kohler, Frig tümülüslerinde MÖ 7. yüzyıldan

⁵¹ Sevim Coşkun - Nüket Örnek Büken, "Kremasyonun Tarihçesi ve Türkiye'de Kremasyon" *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2020), 130.

⁵² Recep Yaşa, "Eski Türk Cenaze Törenlerinde Ölü Yakma Adeti" *Türk Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 276-277.

⁵³ Coşkun - Büken, "Kremasyonun Tarihçesi ve Türkiye'de Kremasyon", 131.

⁵⁴ Birecikli, "Ana Hatlarıyla Friglerde Din", 228.

⁵⁵ Gülseren Mutlu, "Anadolu'da Orta ve Son Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri" *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2018), 89.

itibaren görülmeye başlanan kremasyon geleneğini, Lidya ve Doğu Yunan kentleri ile olan ilişkilerin artmasına bağlamaktadır.⁵⁶ Ramsay, bu mezarların Yunan sanatıyla paralellik taşıdığını, ancak Frig kültürünün kendine has dinî ve sanatsal özelliklerini de koruduğunu vurgular.⁵⁷ Ankara ve Gordion tümülüslerinde MÖ 7. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlanan kremasyonun, yalnızca Batı ve Lydia etkisiyle açıklanamayacağı belirtilmektedir. Özellikle Ankara tümülüslerinde bulunan malzemeler arasında doğu kökenli eşyaların varlığı, ayrıca Ankara kabartmalarında gözlemlenen Güneydoğu Anadolu özellikleri, bu etkileşimin çok yönlü olabileceğini göstermektedir. Friglerin önemli kentlerinden biri olan Dorylaion'un MÖ 3. yüzyıldan sonra Helenistik kültürün etkisi altına girmesi ve bu etkileşim sonucu oluşan kültürel çeşitlilik, kentlin ölüm algısını ve ölü gömme geleneklerini de etkileyip şekillendirmiştir.⁵⁸ Dorlylaion'da olduğu gibi Doğu Yunan ve Doğu ile Güneydoğu Anadolu'daki Tabal, Asur ve Urartu medeniyetlerinde var olan yakarak gömme geleneğinin, yoğun etkileşim sonucunda Friglerin kültürel ve dinî alışkanlıklarını, ahiret ve öte dünya tasavvurlarını etkileyip şekillendirmiş olabileceği düşünülmektedir.

Kimmer istilası ve Lydia hakimiyeti altına girmeleri Friglerin siyasi ve toplumsal yapısını etkilemiştir. Bu istilalar sırasında yaşanan yıkım ve kaos Friglerin hayata bakış açısını değiştirmiş olabilir. Nitekim Frigler, erken dönemlerde savaşçı bir aristokrasi olarak tanımlanır. Ünlü ozan Homeros, Frigleri "savaşa girme arzusuyla yanıp tutuşan" bir toplum olarak tasvir eder.⁵⁹ Ancak söz konusu istilanın ardından Frig toplumu müziğe, zevke ve lüks yaşama düşkün bir toplum olarak nitelenmektedir.⁶⁰

Frigler kremasyon geleneğinde de yakılan cenazelerin küllerinin üzerine toprak veya taş tepeler yığma geleneğine devam etmiş; bu yığılmış tepelerin üzerlerinde gömü sırasında ve sonrasında ölü kültüyle ilgili törenler gerçekleştirmiştir. Bu nedenle, bu tepelerin önlerine taştan yapılmış ve kabartmalarla süslenmiş sunak türü yapılar inşa edilmiştir. Bu yapılar, ölen kişinin anısını yaşatmak ve onurlandırmak için kullanılmıştır. Aynı zamanda ölünün küllerini gömme ve cenaze törenlerinin yapıldığı merkez olarak hizmet etmiştir.⁶¹ Frig tümülüs mezar odalarında gerçekleştirilen kazılar, günlerce süren ölü yakma törenlerinin yapıldığını açıkça göstermektedir. Bu buluntular, hem Hitit yazılı belgelerinde anlatılan ölü yakma ayinlerini hem de Homeros'un İlyada destanında bahsedilen Patroklos ve Hektor için düzenlenen yakma

⁵⁶ Sevim Buluç, "Anadolu'da Kremasyon- Ölü Yakma- Geleneği" 1992 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları (Ankara:Anadolu Medeniyetleri Müzesini Koruma ve Yaşatma Derneği, 1992), 91.

⁵⁷ W. M. Ramsay, "Sepulchral Customs in Ancient Phrygia," *The Journal of Hellenic Studies* 5 (1884), 241-262.

⁵⁸ Ahmet Türkan, "Dorylaion Antik Kenti ve Taşrasında Ölüm Algısı," *ESOGÜTD* 1, (Kasım 2018), 7.

⁵⁹ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 255.

⁶⁰ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 285.

⁶¹ Sevin, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, 273.

törenlerini somut bir şekilde belgelemektedir.⁶² Kazı sonuçlarından cesedin yakılmadan önce sergilendiği, sevdiklerinin cesedin yanında ağıt yaktığı, saçlarını keserek cesedin üzerine bıraktıkları, ölen kişi için şölen verildiği, oyunlar ve eğlenceler düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Friglerin ölü gömme geleneklerinin zaman içinde değişmesinde birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Friglerin buldukları coğrafi konumun kavşak bir nokta olması farklı kültürlerle etkileşim içerisinde olmalarını sağlamıştır. Kimmer istilası sonucu şehirlerinin yağmalanması, eski güçlerine ulaşamayıp Lydia hakimiyetine girmeleri; Frig toplumunda bir kırılmaya, belirsizlik ve güvensizlik ortamına yol açtığı düşünülmektedir. Diğer kültürlerle -özellikle Yunan kültürüyle- etkileşim içinde olmaları onların düşünce yapısını, ölüm tasavvurunu etkilemiş ve bu durum ölü gömme geleneklerinde biçim değişikliğine yol açmıştır.

Friglerde görülen her iki ölü gömme geleneği incelendiğinde, sosyal, kültürel ve dini yönlerden zengin ve çok katmanlı bir yapı sergilemektedir. Bu gelenekler bölgenin kozmopolit yapısının bir yansıması olarak, Helenistik, Roma, diğer Anadolu medeniyetleri ve yerel Frig etkilerinin bir sentezi şeklinde gelişmiştir. Sosyal statü, kültürel kimlik ve dini inançlar, bu geleneklerin temelini oluşturmuş; ölü gömme geleneklerini şekillendirmede belirleyici rol oynamıştır.

Ölüm, bireysel bir olay olmanın ötesinde toplumsal bir nitelik taşımış ve toplumun geniş kesimlerini etkilemiştir. Cenaze törenleri, yalnızca ölen kişiyi anma ritüelleri değil, aynı zamanda toplumun yas sürecini kolektif olarak paylaştığı sosyal etkinlikler haline gelmiştir. Ölüm, toplumsal düzeyde derin keder ve yas süreçlerini tetiklemiştir. Ölen kişiler, özellikle savaş kahramanları veya topluma büyük katkılarda bulunmuş bireyler kahramanlaştırılmış veya ilahlaştırılmıştır. Bu, mezar taşlarına kazınan övgü yazılarıyla yapılmış ve ölen kişinin ölümsüzleştirilerek ilahî bir varlık haline getirildiği düşünülmüştür. Ölüm, ruhun bedenden ayrılıp öte dünyaya yolculuk etmesi olarak kabul edilmiş ve bu yolculuğun sorunsuz geçmesi için dini törenlerle uğurlanması önemli bir gelenek olarak görülmüştür. Dini gerekliliklerin yerine getirilmemesi durumunda, ruhun huzura kavuşamayacağına inanılmıştır. Bu bağlamda ölüm, bir kurtuluş olarak değerlendirilmiş ve ölen kişinin ruhunun diğer dünyada huzura ermesi için dualar ve iyi dilekler mezar yazıtlarına işlenmiştir. Kurtuluş ve ölüm sonrası esenlik, dönemin dinî ve eskatolojik düşüncelerinin merkezinde yer almıştır.

Frigya mezarları incelendiğinde, mimari yapıları, kabartmaları ve süslemeleriyle Frig toplumunun dinî inanışlarını ve sanatsal anlayışını yansıtır. Ana Tanrıça

⁶² Buluç, "Anadolu'da Kremasyon- Ölü Yakma- Geleneği", 95.

Kybele'nin figürlerinin, mezarların önemli bir parçası olması, mezarların sadece gömü alanları değil, kutsal tapınaklar olarak da görüldüğünü ortaya koyar. Ramsay, bu mezarların, Frigya'nın ölüm sonrası yaşamla ilgili derin dinî görüşlerini somutlaştırdığını ve bu yapılar sayesinde Friglerin ölüm anlayışlarının ve ölüme atfettikleri önemin daha iyi anlaşılabilceğini ifade eder.

Frig mezarlarının tarihsel ve kültürel önemi de büyüktür. Bu mezarlar hem Yunan hem de Doğu etkilerini taşıyan, ancak Frigya'ya özgü motiflerle şekillendirilmiş anıtlardır. Frig mezarları, o dönemin halkının sanat, mimari, dinî yaşamı, inanışları ve ahiret inancının somut bir yansıması olarak değerli bilgiler sunar.

Dinler tarihi açısından, Friglerin ölü gömme geleneklerindeki değişim ve etkileşimler, dinin toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olur. Bu değişimler, dinî inançların ve geleneklerin, toplumların yaşadığı tarihsel ve siyasi süreçlere nasıl cevap verdiğini ve nasıl dönüştüğünü gösterir. Bu nedenle, Friglerin ölü gömme geleneklerindeki değişim ve etkileşimler, dinler tarihini anlamak ve dinî değişimlerin derinliğini kavramak için önemlidir. Ayrıca bu etkileşimler, dinin politik ve sosyal yapılar üzerindeki etkisini de gösterebilir. Bu durum günümüz dünyasının karmaşıklığını ve çeşitliliğini anlamamıza yardımcı olur. Günümüzde bile din, toplumların ve devletlerin işleyişinde önemli bir rol oynamaktadır. Antik dönemdeki medeniyetlerin dinî gelenekleri ve etkileşimlerinin anlaşılması, günümüzdeki dinî çatışmaların, kültürel farklılıkların, siyasi gelişmelerin kökenlerini ve dinamiklerini daha iyi kavramamıza yardımcı olabilir. Ayrıca antik dönemi anlamak, bugünü anlamak açısından da önemlidir.

Kaynakça

- Aça, Mustafa. "Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeciliği". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 23-35.
- Akurgal, Ekrem. *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: TÜBİTAK, 1998.
- Birecikli, Fatma. "Ana Hatlarıyla Friglerde Din". *Gazi Akademik Bakış* 7 (2010), sayfa aralığı?
- Bonnefoy, Yves - Yılmaz, Levent. *Antik Dünya Ve Geleneksel Toplumlarda Dinler Ve Mitolojiler Sözlüğü*. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Buluç, Sevim. "Anadolu'da Kremasyon- Ölü Yakma- Geleneği". 1992 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları. 83-101. Ankara: Anadolu Medeniyetleri Müzesini Koruma ve Yaşatma Derneği, 1992.
- Coşkun, Sevim - Büken, Nüket Örnek. "Kremasyonun Tarihçesi ve Türkiye'de Kremasyon". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2020), 129-144.
- Çintiriz, Güllü. *Frig Dini İnanç ve Adetleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ekmen, Hamza. "Yeni Veriler Işığında Başlangıcından MÖ II. Binin Sonuna Kadar Anadolu'da Yakarak Gömme (kremasyon) Geleneği". *Hitit üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2012), 23-49.
- Eliade, Mircea. *Demirciler ve Simyacılar*. çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Erdoğan, Serap. *Gordion Tümülüsleri Işığında Friglerde Ölü Gömme Gelenekleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gökçek, L. Gürkan vd. *Anadolu'nun Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2021.
- Gönçer, Süleyman. *Afyon İli Tarihi*. İzmir: Karınca matbaacılık, 1971.
- Kaya, Mehmet Ali. *Türkiye'nin Eskiçağ Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Kınal, Füzuran. *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1991.
- Kıyak, Fatma. *Laodikeia'nın Boya Bezemeli Hellenistik Dönem Kremasyon Kapları*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Arkeoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kızıl, Abuzer. "Antik Dönem Yunan Dünyasında Ölüm Kavramı Ve Bununla İlgili Bazı Betimler". *Amisos* 2/3 (2017), 32-65.
- Mutlu, Gülseren. "Anadolu'da Orta ve Son Tunç Çağı Ölü Gömme Gelenekleri." *AÇÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2018), 71-101.
- Oral, Ebru. "Anadolu'da Ana Tanrıça Kültü". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (2014), 154-164.
- Özer, Elif - Erdinç, Zerrin. "Aizanoi Mezar Bomoslarında Görülen Bezeme ve Figürler Üzerine Değerlendirme." *Mediterranean Journal of Humanities* 12 (2022), 79-89.
- Ramsay, W. M. "Sepulchral Customs in Ancient Phrygia". *The Journal of Hellenic Studies* 5 (1884), 241-262. <https://www.jstor.org/stable/623708>.
- Sevin, Veli. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2001.
- Sevin, Veli. *Atlash Büyük Uygurluklar Ansiklopedisi: Eski Anadolu Ve Trakya: Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar*. İstanbul: İletişim, 2003.
- Sivas, Taciser Tüfekçi. *Eskişehir-Afyonkarahisar-Kütahya İl Sınırları İçindeki Phryg Kaya Anıtları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

- Toksoy, Sinan. "Friglerde Din ve İnanç Gelenekleri". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Çalışması, 2021
- Türkan, Ahmet. "Dorylaion Antik Kenti ve Taşrasında Ölüm Algısı". ESOGÜTD 1 (Kasım 2018), 7-22.
- Uçankuş, Hasan Tahsin. Ana Tanrıça Kybele'nin ve Kral Midas'ın Ülkesi Phrygia: Kültür Rehberi. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.
- Yaşa, Recep. "Eski Türk Cenaze Törenlerinde Ölü Yakma Âdeti". Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi 4/ 1 (Haziran 2019), 275-95.