

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

Yasin MERAL

Hız. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın
Sebayt Metinleri

Cemil KUTLUTÜRK

Hindu Düşünür Dayananda Sarasvati'nin
Kur'an'a Yönelik Eleştirileri

Mustafa ARSLAN

Mitik Tasavvurun Sıyer Kültürüne Etkileri:
Mu'ıniddin el-Miskin'in Me'âricü'n Nübüvve
fi Medârici'l Fütüvve'si Örneği

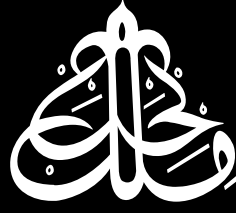
Şir Muhammed DUALI

Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin
İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar

Efe BAŞTÜRK

Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana'
İngesinin Sıyasal Antropoloji Bağlamında
Değerlendirilmesi

cilt: 15 sayı: 1 Ocak - Haziran '18



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 15 Sayı/Number: 1
Ocak – Haziran/January – June 2018

MİLEL VE NİHAL

inanc, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume: 15 Sayı/Number: 1 Ocak- Haziran / January - June 2018
e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,
M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykıt (Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University); Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; Unicamp, Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Isparta); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Dr., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Pataci

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Haziran 2018
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-6 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

7-32 | Yasin MERAL
Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri
The Luqman's Advice and the Sebayt Texts of Ancient Egypt

34-56 | Cemil KUTLUTÜRK
Hindu Düşünür Dayananda Sarasvati'nin Kur'ân'a Yönelik Eleştirileri
Hindu Thinker Dayananda Saraswati's Criticism of Quran

58-77 | Mustafa ARSLAN
Mistik Tasavvurun Sıyer Kültürüne Etkileri: Muîniddin el-Miskin'in *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve*'si Örneği
The Effects of Mythic Imagination on *Sıyer* Books
The Example of *Meâricü'n Nubuvva fi Medârici'l Futuvva* by Muîniddîn el-Miskîn

78-98 | Şir Muhammed DUALI
Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar
The Possibility of Protesting the Russian Orthodox: Malakans the Spritual Christians

99-119 | Efe BAŞTÜRK
Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana' İmgisinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi
The Critic of the "Sacred Mother" Image Belonging to the Archaic Turkish Mythology in the Context of the Political Anthropology

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 120-125 | Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbîllik*
125-130 | Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı*
130-135 | Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı*
135-138 | Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*

Editörden

Milel ve Nihal dergisi olarak bu sayıda karma bir içerikle karşınızdayız.

Bu sayıda dinler tarihi alanında çeşitli konular ele alınmaktadır. Yasin Meral, “Hz. Lokman’ın Öğütleri ve Antik Mısır’ın Sebayt Metinleri” başlıklı makalesinde Hz. Lokman’ın öğütlerini din araştırmaları bağlamında genelde ihmal edilen kadim Mısır geleneği çerçevesinde ele almaktadır. Cemil Kutlutürk, “Hindu Düşünür Dayananda Sarasvati’nin Kur’ân’a Yönelik Eleştirileri” başlıklı makalesinde Hinduizm’i Veda metinleri kökenine döndürme çabasındaki bir sosyal reformcu olan Dayananda Sarasvati’nin İslam karşıtı mülahazalarını incelemektedir. Mustafa Arslan, “Mitik Tasavvurun Siyer Kültürüne Etkileri: Muîniddin el-Miskin’in Meâricü’n Nübüvve fi Medârici’l Fütüvve’si Örneği” başlıklı makalesinde ise İslam geleneğindeki mitolojik yaklaşımlar ile siyer yazıcılığı arasındaki ilişkiyi irdelemektedir. Şir Muhammed Dualı, “Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar” başlıklı makalesinde Rus Ortodoks geleneği içinde ortaya çıkmış ve reformcu söylemleri savunan Malakanlar hareketini incelemektedir. Son olarak Efe Baştürk “Türk Mitolojisine ait ‘Kutsal ana’ İmgesinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi” başlıklı makalesinde Türk mitolojisine antropolojik bir perspektiften yaklaşmaktadır.

Milel ve Nihal dergisi on beş yılı bulan yayın faaliyetlerinde din, mitoloji ve inanç araştırmaları kapsamındaki ilmi çalışmalarını değerlendirmeyi kendisine görev olarak belirlemiştir ve bu bağlamda akademik ölçekte üretilmiş tüm araştırmaları değerlendirmeye gayret etmektedir. Konu ağırlıklı sayılar belirlenirken de güncel ilmi tartışmalara yönelik

akademik perspektifin yansıtılmasını ve İslam kültür mirasımızın sahiplenilip tanıtılmasını dikkate almaktadır. Bu bağlamda önümüzdeki yayın sürecinde “din ve muhalefet”, “Kudüs” ve “el-Makdisi” özel sayılarının hazırlanması planlanmıştır.

Milel ve Nihal dergisi olarak okuyucularımıza duyurmak istediğimiz diğer bir husus ise, dergimizin sahibi olan Milel ve Nihal Derneği'nin kuruculuğunu yaptığı Hikmet İlim, Kültür ve Araştırma Vakfı (HİKAV) bünyesinde Hikav ve Milel Nihal isimli yayınevleri tarafından bazı eserlerin yayınlanmış olduğudur. Hikav Yayınları çerçevesinde genel din ve inanç alanındaki telif ve çeviri eserlerle İslam dinine ve kültürüne dair çalışmalar yayımlanması planlanmaktadır. Milel Nihal yayınları bünyesinde ise dinler tarihi bağlamındaki eserlere ağırlık verilecektir. Bu doğrultuda, Şinasi Gündüz'ün *İslam ve Sabîlik* (İstanbul: HİKAV Yayınları 2018) başlıklı çalışmasıyla yine Şinasi Gündüz'ün editörlüğünü yaptığı *İslami Kimliğin Oluşumunda İlim ve Usûl* (İstanbul: HİKAV Yayınları 2018) başlıklı çalışma Hikav yayınları arasından yayımlanmıştır.

“Din ve muhalefet” konu ağırlıklı önümüzdeki sayımıza, bu konuda çalışma yapan araştırmacılarımızın katkılarını bekliyoruz.

Önümüzdeki sayımızda görüşmek üzere...

Editör

Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri

Yasin MERAL*

The Luqman's Advice and the Sebayt Texts of Ancient Egypt

Citation/©: Meral, Yasin, (2018). The Luqman's Advice and the Sebayt Texts of Ancient Egypt, Milel ve Nihal, 15 (1), 7-32.

Abstract: Luqman's advice in the Qur'an has been the subject of many studies in Turkish and foreign languages. Researchers identify Luqman with different sages in various civilizations, and assess his advices in the wisdom literature of those civilizations. In this article, Luqman and his advices will be examined within the framework of ancient Egyptian and Sebayt texts, which the researchers ignored so far. In this framework, this article claims that Luqman may be an Egyptian wise, and his advices may be sought in the texts of Sebayt that is known as Ancient Egypt's wisdom literature.

Key Words: Luqman, Sebayt texts, Ancient Egypt, Aesop, Ahikar, wisdom literature.



Atıf/©: Meral, Yasin, (2018). Hz. Lokman'ın Öğütleri ve Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri, Milel ve Nihal, 15 (1), 7-32.

Öz: Hz. Lokman'ın Kur'an'daki öğütleri Türkçe ve yabancı dillerde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Araştırmacılar, Hz. Lokman'ı farklı medeniyetlerdeki muhtelif bilgilerle özdeşleştirirken öğütleri de bu medeniyetlerdeki bilgelik literatürü içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu makalede Hz. Lokman ve öğütleri, araştırmacıların göz ardı ettiği Antik Mısır ve *Sebayt* metinleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çerçevede bu makale, Hz.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [yasinmeral1979@gmail.com].

Lokman'ın Mısırlı bir bilge olabileceğini ve öğütlerinin de Antik Mısır'ın bilgelik literatürü olarak bilinen *Sebayt* metinlerinde aranabileceğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Lokman, Sebayt metinleri, Antik Mısır, Ezop, Ahikar, bilgelik literatürü.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, bir hidayet rehberi olmasının yanında geçmiş milletlere ait hadiselerle atıf yapması itibarıyla da dikkat çekici bilgiler içermektedir. Kur'an'ın atıf yaptığı hadiselerin Arapların gerek tecrübi gerekse şifahi yollardan bildikleri/duydukları Orta Doğu coğrafyasına ait hadiseler olduğu görülmektedir. Kur'an'da geçmiş kavimlere dair anlatılan birçok husus, başta Yahudiler olmak üzere diğer milletlerin sözlü ve yazılı geleneklerinde yer almaktadır. Kur'an'ın anlatımlarıyla diğer milletlere ait metinlerin karşılaştırılması durumunda bazen birebir aynı ifadeler yer verildiği, bazen de tamamen farklı bilgilerin nakledildiği ortaya çıkmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan düşünürler, Kur'an ile Tevrat'ın örtüştüğü anlatımlarda, Kur'an'ın kaynağının Tevrat olduğunu iddia etmişlerdir.

Orta Çağ'dan itibaren Yahudi ve Hıristiyan düşünürler Kur'an ile Tevrat'ın farklılaştığı yerlerde, Kur'an'ın yazarı olduğunu iddia ettikleri Hz. Muhammed'in yanlış bilgiler aktardığını iddia etmişlerdir. Kur'an'da bu çerçevede zikredilebilecek üç anlatım öne çıkmaktadır. Bunlar; Hâmân'ın kimliği, Hz. Meryem'e Harun'un kız kardeşi denmesi ve Samiri'nin kimliğidir. Bu üç konu başta olmak üzere Tevrat ve Kur'an arasındaki farklılıklar detaylı bir şekilde incelendiğinde *Kur'an'ın, İsrailoğulları'nın üzerinde ihtilafa düştükleri birçok konuya açıklık getirdiği görülmektedir.*¹ Bu durumda Kur'an'da zikredilen kıssaların tarihte birebir yaşandığı ve Kur'an'ın da bu hadiselerin doğrusunu/aslını anlattığı anlaşılmaktadır. Kur'an ile Tevrat'ın farklılaştığı hususları tarih yanlılığı ya da Hz. Muhammed'in olayları-kavramları karıştırması olarak yorumlayan Yahudi-Hıristiyan geleneğin iddiasının aksine, farklılaşan noktaların Kur'an'ın intihal bir metin olduğu iddiasını çürüttüğü görülmektedir. Örneğin, Kur'an'da Hz. Nuh'un gemisinin indiği yer olarak Cudi ismi yer almaktadır.² Diğer taraftan Tevrat'ta Nuh'un gemisinin indiği yer Ararat Dağları olarak geçmektedir.³ Eğer, Yahudi-Hıristiyan geleneğin iddia ettiği gibi Kur'an, Tevrat'tan intihal yoluyla

¹ Neml, 27:76.

² Hud, 11:40.

³ Tekvin, 8:4.

oluşturulmuş bir metin olsaydı, Kur'an'ın geminin indiği yer olarak Cudi değil, Ararat ismini kullanması icap ederdi.

Kur'an'daki her kıssanın Hiz. Muhammed tarafından Orta Doğu'daki farklı geleneklerden derlenerek oluşturulduğunu iddia eden Batılı araştırmacılar, benzer bir iddiayı Hiz. Lokman için de öne sürmektedirler. Buna göre Hiz. Muhammed, Bel'am, Ezop ve Ahikar gibi farklı karakterlerden birisine ait bir metne/şifahi bilgiye ulaşarak bugün Kur'an'da yer alan Hiz. Lokman'ın öğütlerini paylaşmıştır. Örneğin, Ahikar hikâyesini kaleme alan müellifler eserlerinde şu ifadelere yer vermektedirler:

Ahikar Efsanesi, Muhammed tarafından bilinmekteydi ve o da bu efsaneyi Kur'an'da ilgili surede kullandı. Bunun ihtimal dışı olduğunu söylemek mümkün değildir zaten, zira Kur'an tamamıyla Yahudi hikâyeleri ve Hıristiyan efsaneleriyle doludur. Fakat Kur'an'da söz konusu hikâyelerin kaynakları belirtilmez. Bu kaynaklar, Kur'an tefsirlerinde yapılacak taramalarda, üstü kapalı ifadelerden tespit edilebilir. Örneğin, *Baruh'un Son Sözleri* adlı metinde yer alan Abimelech ve incir sepeti hikâyesi, Kur'an'da kullanılmıştır. Nitekim biz bunu söz konusu eserin girişinde belirttik.⁴ Muhammed'in ya da kendisinden pek çok efsaneyi tedarik ettiği hocasının kütüphanesine yeni bir cilt daha eklersek ilginç olacak.⁵

Hiz. Lokman'ın kimliğiyle ilgili bu zamana kadar yazılan literatür incelendiğinde gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da iki konuya yoğunlaşıldığı görölmektedir. Bunlardan ilki, Hiz. Lokman'ın öğütlerinin din eğitimi açasından ele alınmasıdır. Nitekim ülkemizde de bu alanda pek çok makale ve tez kaleme alınmıştır. Hiz. Lokman'ın daha çok kimliği ve öğütlerinin edebî tür olarak incelendiği Batı'da ise söz konusu öğütler, fabl-masal geleneği içerisinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada bu zamana kadar konuyla ilgili literatürde göz ardı edilen Antik Mısır'ın *sebayt* metinleriyle Hiz. Lokman'ın öğütleri arasındaki benzerliğe dikkat çekilecektir.⁶

⁴ J. Rendel Harris, *The Rest of the Words of Baruch*, C. J. Clay and Sons-Cambridge University Press Warehouse, London, 1899, ss. 39-42.

⁵ F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, Agnes Smith Lewish, *The Story of Ahikar*, C. J. Clay and Sons, London, 1898, s. Lxxii.

⁶ Bu makaleye yaptıkları katkılardan dolayı Recep Gürkan Göktaş, Kevser Beyaz-yüz Sipahioğlu ve Mukadder Sipahioğlu'na teşekkür ederim.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Hz. Muhammed'in kaynağının Antik Mısır'ın *sebıyât* metinleri olduğunu göstermek değildir elbette. Zira kronolojik olarak benzer içeriklere sahip her bir metnin, daha öncekinden intihal olduğunu iddia etmek kısır bir döngü oluşturur. Örneğin, Kur'an'daki Tufan anlatımının Tevrat'tan, Tevrat'taki Tufan anlatımının Sümer'den, Sümer'deki anlatımın bir başka şifahi kültürden intihal olduğunu iddia etmek gibi bir garabet ortaya çıkar. Bu sebeple bu tür kaynaklara, Kur'an'daki anlatımların kurgusal değil, tarihte yaşanmış bir vakıa olduğunu gösteren malzemeler olarak bakmak daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca diğer milletlerde yer alan anlatımlarla Kur'an'daki anlatımların farklılaştığı noktalarda, Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyeti çerçevesinde, bu farklılıkların özel olarak incelenmesi gereken detaylar olarak görülmesi önem arz etmektedir.⁷

1. Hz. Lokman'ın Kimliği ve Öğütleri

İslam kaynaklarında Hz. Lokman'ın kimliğine dair çeşitli görüşler vardır. Bunlar arasında Hz. Lokman'ı Bel'am b. Baur ile özdeşleştirilenler olduğu gibi,⁸ Hz. Eyüp'ün teyzesinin oğlu olarak takdim edenler de mevcuttur.⁹ Bel'am ile Hz. Lokman'ı özdeşleştirenlerin dilsel gerekçeler de öne sürdüğü görülmektedir. Buna göre "yutmak" anlamına gelen *lakime* kökünden türeyen Lokman ismiyle, yine İbranicede "yutmak" anlamına gelen *bala'* kökünden türeyen Bel'am ismi iki farklı dilde aynı anlama gelen isimlerdir.¹⁰

Bilindiği üzere Bel'am, gerek Yahudi kaynaklarında gerekse İslam kaynaklarında Allah'ın hikmet verdiği fakat akıbeti kötü bir karakter olarak zikredilmektedir. Araf suresi 175-176. ayetlerde kendisine ayetler verildiği halde, şeytanın peşine takılıp yoldan çıkan ve dünyaya saplanıp heva ve hevesine uyan bir şahıstan bahsedilmektedir. İslam âlimleri, burada anlatılan kişinin Bel'am olduğu

⁷ Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyetiyle ilgili bkz. Yasin Meral, *Sâmiri'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, ss. 11-12.

⁸ Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, haz. Abdulfettah Abdulhamid, Mektebetü'l-Cumhuriyeti'l-Arabiyye, Kahire, t.y, s. 388.

⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, çev. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 348.

¹⁰ Muhammed Cemaluddin el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, tahk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957, c. 13, s. 4796. Ayrıca bkz. A. H. M. Zahniser, "Luqman", *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston, 2003, c. 3, s. 242.

kanaatindedirler. Yukarıda da ifade edildiği üzere Yahudi kaynaklarında da Bel'am'ın akıbetinin kötü olduğu nakledilmektedir. Bu durumda mevcut veriler ışığında böyle bir kişinin Kur'an'ın bir ayetinde kötü bir örnek olarak sunulurken, diğer tarafta hikmet sahibi kişi olarak gösterilmesi Kur'an'ın iç tutarlığı açısından çok sağlıklı görünmemektedir.

Hiz. Lokman'ın İsrailoğulları'na kadılık yaptığı ve Eyle'de öldüğü de rivayetler arasındadır.¹¹ Kaynaklarda ayrıca Hiz. Lokman'ın burnu basık, kalın dudaklı Habeşli siyahı bir köle olduğuna dair rivayetler yer almaktadır.¹² Bu çerçevede onun Habeşli, Sudanlı ya da Mısırlı bir köle olduğuna yer verilmektedir.¹³ Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hiz. Lokman'ın Arap olmadığı noktasında genel bir düşünce hâkimdir. İslam âlimleri arasında Hiz. Lokman'ın nebi mi yoksa bir bilge mi olduğu da tartışılmıştır. Genel kanaat, onun nebi değil hikmet sahibi bir bilge olduğu şeklindedir.¹⁴ Cahiliye Arapları çok uzun yaşadığına inanılan Hiz. Lokman'dan *Lukmânü'l-Muammer* adıyla bahsetmişlerdir.¹⁵

Hiz. Lokman'ın, oğluna nasihatleri, Kur'an sonrası dönemde pek çok özlü söz, fabl ve darb-ı meselle ilişkilendirilmiştir. Öyle ki çok farklı medeniyetlere ait her türlü hikmetli söz, Hiz. Lokman'a atfedilerek kullanılmıştır. Hiz. Lokman'a atfedilen bu meseller sebebiyle araştırmacılar, Hiz. Lokman'ı Antik Yunan kültüründeki MÖ. VI. asırda yaşamış Ezop ile özdeşleştirmişlerdir ve Ezop'a atfedilen birçok hikâye Hiz. Lokman için kullanılır olmuştur. İlginç bir şekilde Hiz. Lokman, Ezop'la özdeşleştirilmesini müteakip Ezop'un konumuna uygun olarak marangoz ya da köle olarak resmedilmiştir.¹⁶

Hiz. Lokman'ın özdeşleştirildiği bir diğer karakter de MÖ. VI. asırda yaşadığı düşünölen Arami asıllı bilge Ahikar'dır. Günümüze

¹¹ Es-Sa'lebî, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, s. 388.

¹² Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Bey'ân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, Kahire, 2001, c. 18, s. 547; Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, s. 348; Sa'lebî, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, s. 388.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-Bey'ân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, c. 18, s. 547; Sa'lebî, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, s. 388.

¹⁴ Sa'lebî, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, s. 389.

¹⁵ Ömer Faruk Harman, "Lokman", *DİA*, c. 27, s. 205; B. Heller-N. A. Stillman, "Lokman", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewish, Ch. Pellat, Brill, Leiden, 1986, ss. 811-813.

¹⁶ Sa'lebî, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, ss. 388-389.

metinleri Aramice ve Ermenice olarak gelen bu karakter, darb-ı meselleri, özlü sözleri ve hikâyeleriyle meşhurdur. İçeriği itibariyle Süleyman'ın Meselleri ve Sirak'ın Bilgeliği kitaplarıyla karşılaştırılan *Ahikar'ın Hikâyesi* adlı metin oryantalistler tarafından Kur'an'daki Hz. Lokman'ın öğütleriyle ilişkilendirilmiştir.¹⁷ Bu hikâyede Ahikar karakteri, Asur kralları Sanherib ve Esarhaddon'un vezir-i azamı olarak tanıtılmaktadır. Çocuk sahibi olmayan Ahikar, yeğeni Nadab/Nadin'i evlat edinmiş ve halefi olarak yetiştirmiştir. Nadab/Nadin ise buna karşın Ahikar'ın öldürülmesi için bir komplo kurmuş ve bunun için de Esarhaddon'u, amcasının krala ihanet ettiğine ikna etmiştir. Bunun üzerine Esarhaddon, Ahikar'ın öldürülmesini emretmiş ve onu hapse attırarak cezanın infazını hapiste beklemesini istemiştir. Hikâyeye göre Ahikar'ı infaz edecek cellat, Sanherib döneminde benzer bir komploya kurban gitmiş ve Ahikar'ın yardımıyla kurtulmuştur. Ahikar, cellata bunu hatırlatmış, cellat da Ahikar yerine başka bir mahkûmu öldürerek krala Ahikar'ı öldürdüğünü iletmıştır. Metnin geri kalanı günümüze tam olarak ulaşmasa da parça parça metinlerden Ahikar'ın kurtulduğu ve yeğenin öldüğü nakledilmektedir. MÖ. II. veya III. asırla tarihlenen Tobit Kitabı da Ahikar'ı, Ninova'da Tobit'in yeğeni ve kraliyette görevi olan bir karakter olarak anlatmaktadır.¹⁸

Kur'an'da Lokman adı iki yerde geçmektedir.¹⁹ Lokman, aynı zamanda bu ismin geçtiği surenin adıdır. Kaynaklarda bu surenin iniş sebebi olarak Mekkeliler'in Hz. Muhammed'e Hz. Lokman'ı sorması zikredilmektedir. Hz. Lokman'la ilgili ayetler şu şekildedir:

12. Andolsun biz Lokman'a Allah'a şükretmesi için hikmet verdik. Şükreden kimse ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden ise, bilsin ki Allah her şeyden müstağnîdir, övülmeye lâyık olandır.

13. Lokman, oğluna öğüt vererek, 'Yavrum, Allah'a eş koşma, doğrusu eş koşmak büyük zulümdür' demişti.

14. İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. Bunun için biz de insana şöyle emrettik: "Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır."

¹⁷ Conybeare, Harris, Lewish, *The Story of Ahikar*, ss. Lxxii-Lxxxı.

¹⁸ Tobit, 2:10; 11:18.

¹⁹ Lokman, 31:12, 13.

15. "Eğer, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlayacak olurlarsa, onlara itaat etme. Fakat dünyada onlarla iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonunda dönüşünüz bana olacaktır. Ben de size yapmakta olduğunuz şeyleri haber vereceğim."

16. [Sonra Lokman, şöyle devam etti] "Yavrum, işlediğin şey bir hardal tanesi ağırlığınca olsa da bir kayanın içinde, göklerde veya yerde bulunsa da, Allah onu getirip ortaya çıkarır. Doğrusu Allah, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.

17. "Yavrum, namazı kıl, iyiliği emret, kötülüğe engel olmaya çalış ve başına gelene sabret; bunlar kararlılık gösterilmeye değer şeylerdendir."

18. "İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Allah, kendini beğenip böbürlenene kimseleri sevmez."

19. "Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini de kıs! Seslerin en çirkini şüphesiz eşeğin sesidir."

Ayetlerin akışında görüldüğü üzere 14. ve 15. ayetler Hz. Lokman'ın nasihatleri değil, Allah'ın müminlere uyarıları şeklindedir. Bilindiği üzere Lokman suresi, Mekke döneminin ortalarında nazil olmuştur.²⁰ Bu dönemde Hz. Muhammed, açık tebliğe başlamış ve özellikle gençler arasında yeni mesaja yönelik bir ilgi uyanmıştır. Hz. Muhammed'in davetini kabul eden genç müminlerle anne-babalarının arasında ciddi problemler çıkmıştır. Hz. Lokman'ın nasihatleri arasında yer alan bu iki ayet, ebeveynler ile evlatları arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir içeriğe sahiptir.²¹

Hz. Lokman'ın öğütlerine Kur'an dışı metinlerde de rastlamak mümkündür. İslam kaynaklarında Hz. Lokman'a birçok özlü söz atfedilmektedir. Bunlardan bazıları hadis kitaplarında yer almaktadır. Bunlar da "Yavrum âlimlerin yanında otur ve dizlerinle onlara çok yaklaş. Çünkü Allah, gökten indirdiği yağmurla ölü toprağı dirilttiği gibi, kalpleri hikmet nuruyla diriltir"²² şeklinde ilim ve hikmetle bağlantılı sözlerdir. Bir başka rivayette de şöyle yer almaktadır: "Yavrum, ilmi âlimlere karşı böbürlenmek, sefihlerle

²⁰ Abdulvahid Sipahioğlu, *Vahiy ve Muhasara: Boykot Dönemi Nazil Olan Surelerin Tespiti*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 90.

²¹ Nitekim Mukatil b. Süleyman, 14 ve 15. ayetleri doğrudan Sad b. Ebi Vakkas'ın anne-babasıyla olan sorunları çerçevesinde yorumlamaktadır.

²² Muvatta, İlim, 1.

münazarada bulunmak ve meclislerde gösteriş yapmak için öğrenme! Gınâ göstererek ve cehalete düşerek ilmi terk etme! Yavrum, meclisleri ihmal etme! Allah'ı anan bir topluluk gördüğünde onlarla otur. Eğer âlimsen ilmin işine yarar; cahilsen onlar sana öğretirler. Umulur ki Allah onlara rahmetini lütfeder, sen de bundan istifade edersin. Allah'ı anmayan bir topluluk gördüğünde onlarla oturma. Eğer âlimsen ilminin sana bir faydası olmaz; cahilsen seni daha da aşağıya çekerler. Belki Allah, onlara gazabıyla muamele eder ve sen de buna maruz kalabilirsin.”²³

Hız. Lokman'ın öğütleriyle ilgili en detaylı içerik Sa'lebî'nin *Kıssas-ı Enbiya* isimli eserinde yer almaktadır. Sa'lebî, Hız. Lokman'a atfettiği pek çok sözü bir araya getirerek tek parça metin halinde sunmaktadır. Bu metnin içeriğinin Kur'an'daki öğütlerle paralel olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: "... Yavrum! Dünyadan ihtiyacın kadar al, dünyaya dalma, bu ahiretine zarar verir. Dünyadan tamamen yüz de çevirme, yoksa insanlara yük olursun... Yavrum! İyiler için kul-köle ol; fakat şerlilerle dostluk yapma. Yavrum, güvenilir adam olursan zengin olursun. İnsanlara Allah'tan haşyet duyan bir adam görünüp de kalbi facir birisi olmayasın sakın! Âlimlerle bir arada bulun ve onların dizinin dibinden ayrılma; onlarla tartışmaya girme ki seni sohbetlerinden mahrum etmesinler... Yavrum, küçükken edepli olursan, büyüdüğünde faydasını görürsün... Yavrum, kendini unutup da insanlara dürüst yaşamı emretme! Böyle yaparsan etrafa ışık verip, kendini yakan lamba gibi olursun... Yavrum, yalan söylemekten şiddetle sakın! Çünkü yalan, dinini ifsat eder, insanların yanında itibarını düşürür ve bu durumda da utanma duygun yok olur; değer düşer, makam ve mevkiin elden gider; küçümsenirsin, konuştuğun zaman sözün dinlenmez, söylediğine itibar edilmez... Yavrum, gönlünü kederlerle ve kalbini hüznüyle meşgul etme. Aç gözlülükten sakın. Takdire rıza göster, Allah'ın senin için uygun gördüğüne kanaatkâr ol... İktisatlı ol, saçıp savurma!”²⁴

2. Antik Mısır'ın Sebayt Metinleri

Sebayt metinleri, Antik Mısır'ın didaktik türdeki bilgelik ve eğitim metinleri olarak bilinmektedir. Öğüt, nasihat, talimat gibi anlamlara

²³ Abdullah ibn Abdurrahman ed-Dârimî, Mukaddime 34, no: 383, 387 (tahk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1996).

²⁴ Sa'lebî, *Kıssas-ı'l-Enbiyâ*, ss. 391-393.

gelen *sebayt* kelimesi, bu içerikteki yazılar için bir tür adı olarak kullanılmaktadır. Bu türdeki metinlerde konuşan kişi genellikle bilge karakterli bir kimse olarak devlet yönetiminden, ahlâkî prensiplerden ve âdâb-ı muaşeret kurallarından bahsederek muhatabına tavsiyelerde bulunur. Söz konusu metinlerde muhatap; bazen bir kral adayı, bazen öğrenci bazen de bütün insanlar olur. Burada dikkat çeken husus, Antik Mısır'da ahlakın ve düzenin tesisi adına insanları yönlendiren ve kuralları vaz edenlerin tanrılar değil, toplumun bilgeleri ve yöneticileri olmasıdır. Lichtheim, Mısır'ın tanrılarıyla İsrail tanrısını karşılaştırmakta ve İsrail'in tanrısının "öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın vs." şeklinde doğrudan ahlâkî-insanî değerlere yönelik emirler verdiğini, fakat Mısır tanrılarının insanlara nasıl davranmaları gerektiğine dair emirlerinin olmadığını, bu görevin toplumdaki bilgeler ve öğretmenler tarafından yerine getirildiğini belirtmektedir.²⁵ Uyulması gereken kurallara riayet edilmemesi durumunda Mısırlıların, tanrılarının manevi cezalarla günahkârları cezalandıracaklarına inandıkları bilinmektedir. Bu anlamda Mısır'ın tanrılarının Mısırlılar tarafından biçilen rol, ahlâkî tesis etmek değil, bilgeler tarafından tesis edilen kurallara uymayanlara yönelik manevi cezalar vermektir.

Antik Mısır'da hemen hemen her dönemde *sebayt* türü metinlere rastlamak mümkündür. Bu tür metinlerin bazısında tavsiyelerde bulunan ve muhatap olan açıkça zikredilmektedir. Araştırmacılar arasında genel kanaat, bu isimlerin her zaman söz konusu metnin yazarları olmadığı şeklindedir. Buna göre Mısırlılar yazılarının tesirinin kuvvet kazanması adına kaleme alınan metinleri geçmişte yaşamış ve şöhreti yayılmış bilgelere atfetmektedirler. Bu tür bilgeler bazen bir metinde bir arada zikredilebilmektedir. Örneğin, Yeni Krallık Dönemi'ne (MÖ. 1539-1077) ait bir metinde daha önce yaşamış meşhur yazarların isimleri sayılmaktadır ki bu isimlerin çoğu *sebayt* metinlerinin yazarları olarak bilinmektedir. Bunlar arasında Hordedef, Imhotep, Neferty, Khety, Ptahemdjehuty Khakheperraseneb, Ptahhotep ve Kaire ismen zikredilmektedir.²⁶ Lichtheim, çalışmasında Antik Mısır'daki didaktik metinleri beş grupta sınıflandırmakta ve bunlardan üç grubun metninin nasihat/talimat (*sebayt*) adıyla isimlendirildiğini belirtmektedir. Bunlardan ilki, dürüst bir hayat sürmek için bir bilgenin ağzından çıkan

²⁵ Miriam Lichtheim, "Didactic Literature", *Ancient Egyptian Literature: History & Forms*, ed. Antonio Leprieno, Brill, Leiden, 1996, s. 246.

²⁶ Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, Berkeley 1976, c. 2, s. 177.

genel ahlak ilkeleri ve âdâb-ı muaşeret kurallarıdır. İkinci grup *sebayt* metinleri, Mısır'ın yöneticilerinin oğullarına devlet işlerinde nasıl davranmaları gerektiğine dair metinlerdir. Bir diğer grup *sebayt* metinleri de yönetimdeki krala sadakati ve onu iyilikle anmayı öğütleyen metinlerdir.²⁷

Sebayt türü metinler içerisinde en eskisi kabul edilen metin, *Hordedef*²⁸ *Öğütleri* adını taşımakta olup Kral Hordedef'e (MÖ. 2482-2475) atfedilmektedir.²⁹ Bu metnin fragmanlar halinde Orta Krallık Dönemi'ne (MÖ. 1980-1760) ait parçaları günümüze gelmiştir. Her ne kadar Kral Hordedef'e atfedilse de sonraki dönemde yazılıp Hordedef'in şöhretinden yararlanmak üzere ona atfedilmesi ihtimal dâhilindedir.

Sebayt türü metinler arasında en meşhuru *Ptahhotep'in Öğütleri* adını taşıyan metindir.³⁰ Bu metin, Kral Djedkare Izezi döneminde (MÖ. 2365-2322)³¹ başvezir³² olarak görev yapmış Ptahhotep'e atfedilmektedir. Bu metinde Ptahhotep, kendisinden sonra o göreve gelecek kişiyi yetiştirmeyi arzu etmekte ve bunun için kraldan

²⁷ Lichtheim, "Didactic Literature", s. 243.

²⁸ Hardjedef veya Djedefhor şeklinde de telaffuz edilmektedir.

²⁹ Margaret R. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, Facts on File Inc., New York, 2012, s. 200. İngilizce çevirisi için bkz. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, ss. 419-420; William Kelly Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, ss. 127-128; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, 1973, c. 1, ss. 58-59.

³⁰ Metnin İngilizce çevirileri için bkz. James P. Allen, *Middle Egyptian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, ss. 167-227; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 412-414; Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 129-148; John L. Foster, *Ancient Egyptian Literature*, University of Texas Press, Austin, 2001, ss. 186-190; Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, Methuen & Co. Ltd, London, 1927, ss. 54-66; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, c. 1, ss. 61-80.

³¹ Antik Mısır tarihlendirmelerinde araştırmacılar arasında birlik yoktur. Bu çalışmada "Erik Hornung, Rolf Krauss ve David A. Warburton (ed.), *Ancient Egyptian Chronology*, Brill, Leiden, 2006" künyeli eserdeki tarihlendirmeler esas alınacaktır.

³² İngilizce çevirilerde *vizier* şeklinde geçen bu unvan, Antik Mısır yönetiminde Firavun'dan sonra ikinci ismi, günümüzdeki ifadesiyle başbakanı karşılamaktadır. Bu kelime makale boyunca başvezir şeklinde tercüme edilecektir.

görevinden ayrılmak üzere izin istemektedir.³³ Metinde büyüklere saygı, küçüklere sevgi ve adalet, aile üyelerine de merhametle davranılması gerektiği vurgulanmaktadır. Yanlış işler yapan evladın cezalandırılması gerektiği belirtilmekte, komşulara ve arkadaşlara yardımsever ve cömert davranılması gerektiği ifade edilmektedir. Kavgacı insanlardan uzak durulmasını öğütleyen Ptahhotep, bir yere davet edildiğinde vakur davranılması, bir mecliste bulunulduğunda sükût ederek sıranın beklenmesi gerektiğini belirterek refah içerisinde yaşayanların gösterişten uzak durmasını öğütlemektedir. Bu metinde iyi ve kötü birçok haslet zikredilmekte bunlar arasında en kötü hasletin açgözlülük olduğuna vurgu yapılmaktadır.³⁴ Ptahhotep, öğütlerini dinleyip uygulayanların iyi-dürüst insan olacağını, dikkate almayanların ise kaybedeceklerini belirtmektedir. Ptahhotep, öğütleri dinleyebilmek için bireyin kalbinin salim niyetli olması gerektiğini “Kalp, kişiyi dinleyen ya da kulak tıkayan yapar” sözüyle açıklamaktadır. Ptahhotep, iyiyi ve kötüyü ayırt etmenin Maat'ı esas alan bir hayat yaşamaktan geçtiğini belirtmektedir.³⁵

Ptahhotep'in Öğütleri metni, 12. Hanedanlık Dönemi'nde (MÖ. 1939-1760) kaleme alınmış Prisse Papirüsü'nde yer almaktadır. Aynı papirüste yer alan bir diğer metin de *Kagemni'ye Öğütler* adını taşımaktadır.³⁶ Kagemni, Kral Sneferu³⁷ (MÖ. 2543-2510) zamanında başvezir olarak görev yapmıştır. Sneferu'nun başveziri olarak resmedilen Kagemni'nin VI. Hanedanlık Dönemi'nde (MÖ. 2305-2118) yaşamış bir başka Kagemni olması ihtimali tartışılmıştır. Bunda Kagemni'nin öğreticiden ziyade talebe gibi resmedilmesi etkili olmuştur. Bu sebeple de bazı araştırmacılar onun, Ramsesler döneminde kaleme alınan *Ölü Yazarlara Ağıt* (*Eulogy of Dead Writers*) adlı me-

³³ Lichtheim, başvezirin kendisinden sonra gelecek görevliyi eğitmesinin pratik olarak mümkün olmadığını ifade ederek bu metnin kurgu olduğunu ve başvezirin şahsında bütün yetkililerin ve Mısırlıların eğitilmesine yönelik kaleme alındığını iddia etmektedir. Bkz. Lichtheim, “Didactic Literature”, s. 245.

³⁴ Lichtheim, “Didactic Literature”, s. 245.

³⁵ Lichtheim, “Didactic Literature”, ss. 245-246.

³⁶ Bu metinler Eski Krallık Dönemi'ne (MÖ. 2543-2120) ait şahsiyetlere atfedilse de metinlerin Orta Krallık Dönemi'nde yazıldığı düşünülmektedir. Bkz. Lichtheim, “Didactic Literature”, s. 244. İngilizce çevirisi için bkz. Allen, *Middle Egyptian Literature*, ss. 161-167; Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 149-151; Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, ss. 66-67; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, c. 1, ss. 59-61.

³⁷ Sneferu, Sneferu ve Snofru şeklinde de yazılmaktadır.

tinde ismi geçen Kaire olduğunu iddia etmişlerdir. *Sebayt* türü metinlerde, kurgusal metinler yazılarak bu metinleri daha önce yaşamış bilge insanlara ithaf etme uygulaması bilindiği için bu metnin de Kagemni'ye ait olması sadece bir ihtimaldir. Araştırmacılar arasında metnin VI. Hanedanlık Dönemi'nde kaleme alındığını iddia edenler de mevcuttur. *Kagemni'ye Öğütler* adlı metin, mütevazı ve mutedil bir hayat sürme üzerine nasihatlerden oluşmakta ve insanın davranışlarında dikkat etmesi gereken başlıca esaslara yer vermektedir. Bunlar; saygılı olması, mutedil davranması, sükût etmesi, kanaatkâr olması ve kendini dizginlemesidir.

Antik Mısır'da *sebayt* türü metinler arasında zikredilen bir diğer kayıt ise *Merikare'ye Öğütler*'dir.³⁸ Bu metin, Kral III. Khety tarafından yaklaşık MÖ. 2118-1980 arasında oğlu ve halefi Kral Merikare'ye ithafen kaleme alınmıştır. Hierakonpolis'te tahta geçen Merikare için yazılan bu metinde Khety, bilge yöneticinin yapması gerekenleri ve Nil çevresinde kurulan medeniyetin insanların ahlâkî değerlerinin ve düzenin korunmasının önemini sıralamaktadır. Khety, oğluna yönetimde adalet anlayışını esas almasını, askeri seferlerinde tedbiri elden bırakmamasını ve halka merhametli davranmasını öğütlemektedir.³⁹ Araştırmacılar bu metnin, İslamî gelenekte siyasetname olarak adlandırılan türün ilk örneği olduğunu belirtmektedirler.⁴⁰

Merikare'ye Öğütler'de üç ana tema üzerinde durulmaktadır. Bunlardan ilki, krallığın mevcut durumu olup, Abydos'taki kutsal mekânların güney krallığı tarafından tahrip edilmesi konu edilmektedir. Kral, oğluna güney krallığıyla barış içinde yaşamasını tavsiye etmektedir. İkinci konu, adalet üzerine bir yönetimin nasıl olacağıdır. Burada gerek ülkenin ileri gelenlerine, gerekse sıradan halka nasıl davranılması gerektiği vurgulanmaktadır. Üçüncü konu ise Mısır tanrılarının her biri için yerleşik dinî seremoniler olduğu, bunlara uygun bir şekilde hareket edilmesi gerektiğidir. Metinde tanrılara yönelik sunularda "dürüst bir adamın somununun, günahkâr bir adamın öküzünden yeğ" olduğu bildirilmektedir. İnsanın ölüm

³⁸ İngilizce çevirisi için bkz. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 152-165; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 414-418; Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, ss. 75-84; Foster, *Ancient Egyptian Literature*, ss. 191-205.

³⁹ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 200.

⁴⁰ Lichtheim, "Didactic Literature", s. 247.

sonrası hayatta adil ve acımasız tanrılar tarafından hesaba çekileceğinin anlatıldığı metin tanrılara yapılan övgülerle sona ermektedir.⁴¹ Bazı araştırmacılar bu metnin içerik analizini yaparak yazarin, Merikare'nin babası değil, Merikare'nin krallığında görev yapan bir kâtip olduğunu iddia etmektedirler.⁴²

Konuyla ilgili bir diğer metin, *Kral Amenemhet'in Öğütleri* adını taşımaktadır.⁴³ Bu metin, Kral I. Amenemhet'in (MÖ. 1939-1910), oğlu Senwosret'e⁴⁴ öğütlerini içermektedir. Metnin tek konusu, Amenemhet'e yapılan suikasttır. Araştırmacılar bu metnin yazarinın kim olduğu konusunda iki farklı görüş öne sürmektedirler. Genel kabul gören görüşe göre, kral suikastla öldürülmüş, bu metin de oğlu Senwosret'in kâtipi tarafından kaleme alınmıştır. Bir diğer görüşe göre kral, suikasttan kurtulmuş ve kendi hikâyesini kendisi yazmıştır. Metin suikast çerçevesinde dört hususu vurgulamaktadır. Bunlar; kimseye güvenilmemesi, iyilikten maraz doğduğu, Amenemhet'in icraatları ve oğluna yaptığı dualardır.⁴⁵

Sebayt metinleri çerçevesinde günümüze ulaşan bir diğer metin de Orta Krallık Dönemi'ne ait olduğu tahmin edilen *Bir Babanın Oğluna Nasihati* adlı kayıttır. Bu metne ait günümüze ulaşan bütün parçalar Yeni Krallık Dönemi'ne aittir. Metinde herhangi bir yazar ya da muhatap ismi verilmemektedir. Bu metinde sükût eden insan övülmekte ve iyi bir karaktere sahip olmanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Metnin ana konusu krala sadakat ve onun yüceltilmesi üzerinedir.⁴⁶

Başvezir Kairsu tarafından kaleme alındığı tahmin edilen *Krala Sadakat Öğütleri* adlı metin de *sebayt* metinleri arasında önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁷ Metin, krala sadakati vurgulamakta ve kişinin toplumun huzuru ve refahı için tabi olması gereken sorumlulukla-

⁴¹ Lichtheim, "Didactic Literature", s. 247.

⁴² Lichtheim, "Didactic Literature", s. 247.

⁴³ İngilizce çevirisi için bkz. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 166-171; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 418-419; Foster, *Ancient Egyptian Literature*, ss. 85-88; Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, ss. 72-74.

⁴⁴ Bu isim, Sesostris ve Senusret şeklinde de yazılmaktadır.

⁴⁵ Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, s. 200; Lichtheim, "Didactic Literature", s. 248.

⁴⁶ İngilizce çevirisi için bkz. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 175-177.

⁴⁷ İngilizce çevirisi için bkz. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 172-174; Allen, *Middle Egyptian Literature*, ss. 155-160.

rına dikkat çekmektedir. İki ana teması olan metnin ilk konusu, çocuklarını eğiten bir babanın çocuklarına Mısır'ın yöneticisi olan Firavun'a karşı sadakat içinde olmalarını öğütlemesidir. Bu kısımda, Firavun'un, düşmanlarını yok edecek, kendi safında olanları da koruyacak kudrette olduğu vurgulanmaktadır. İkinci bölümde, adam çocuklarına sıradan halka da saygı duymalarını ve onların toplumdaki görevlerinin idamelerine yardımcı olmalarını tavsiye etmektedir. Araştırmacılar bu metnin I. Senwosret (MÖ. 1920-1875) zamanında kaleme alındığını düşünmektedirler. Yine araştırmacılar arasında bu metnin yazarının ya da ithaf edildiği kişinin dönemin hazine sorumlusu Montuhotep olduğu kanaati hâkimdir.

Konuyla ilgili zikre değer bir diğer metin de *Any'nin Öğütleri* adını taşımaktadır.⁴⁸ Yeni Krallık Dönemi'nde XVIII. Hanedanlık Dönemi'nde (MÖ. 1539-1292) kaleme alındığı düşünülmektedir. Metinde yer alan boşluklardan ötürü araştırmacılar tarafından sağlıklı bir çevirisinin yapılması zor olmaktadır. Diğer *sebayt* türü metinler gibi bu metinde de bilge rolünde bir insan olan Kral Nefertari'nin kâtibi Any, oğluna öğütlerde bulunmaktadır. Diğer *sebayt* metinlerinden farklı olarak bu metnin sonunda oğluna ait sözler de yer almaktadır. Bu kısımda oğul Khonshotep, babasına, verdiği öğütlerin ağır olduğunu, her birine uymanın zor olduğunu ifade ederek itiraz etmektedir. Kâtip Any de oğlunu azarlayarak susturmaya çalışmaktadır.⁴⁹

Sebayt literatürü içerisinde dikkat çeken bir diğer metin de *Amenemope'tin Öğütleri* adını taşımaktadır.⁵⁰ Diğer *sebayt* metinlerine göre içeriğinin daha net olduğu ve daha çok ahlaki öğelere yer veren bu çalışmanın Ramsesler döneminde (yak. 1300-1075) kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Başarılı bir yaşam için öğütler içeren ve otuz bölümden oluşan bu metni, kâtip Amenemope'tin oğluna yazdığı düşünülmektedir. Bu nasihatnamede mutlu bir yaşam için kişinin takip etmesi gereken davranışlar, öz terbiye, ahlaki tutumlar öne

⁴⁸ İngilizce çevirisi için bkz. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, c. 2, ss. 135-146; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 420-421.

⁴⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, c. 2, ss. 144-145.

⁵⁰ İngilizce çevirisi için bkz. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 223-243; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, c. 2, ss. 146-163; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 421-425; Foster, *Ancient Egyptian Literature*, ss. 206-228.

çıkartılmaktadır. Antik Mısır *sebayt* metinlerinin en güzel örneklerinden biri olarak gösterilen bu metin, araştırmacılar tarafından Süleyman'ın Meselleri Kitabı'yla karşılaştırılmakta ve benzerliklere dikkat çekilmektedir.⁵¹

3. Hz. Lokman'ın Öğütleri, Antik Mısır'ın Sebayt Metinlerinde Aranabilir mi?

Kur'an'da Hz. Lokman'ın oğluna öğütleri yer almasına, hatta o sure Hz. Lokman'ın adıyla isimlendirilmesine rağmen ayetlerde Hz. Lokman'ın nerede ve hangi asırda yaşadığına dair en ufak bir ima bile yoktur. Antik Mısır'ın bilgelik literatürü içerisinde yer alan *sebayt* metinlerinin içerikleri, kullanılan üslup, kelime seçimleri, konuşanların rolleri gibi hususlar incelendiğinde Kur'an'da Hz. Lokman'ın oğluna yaptığı öğütlerle ciddi anlamda benzerlikler içerdiği görülmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Orta Doğu'da birçok medeniyetin "bilgelik literatürü" çerçevesinde benzer metinleri olmasına rağmen, neden Hz. Lokman'ın öğütleri Babil, Sümer, İbrani veya Pers medeniyetiyle değil de Antik Mısır'ın *sebayt* metinleriyle ilişkilendirilsin? Bu soruya iki açıdan cevap vermek mümkündür. Birincisi, İslam kaynaklarında Hz. Lokman'ın kimliğiyle ilgili müktesebat çerçevesinde onun Mısırlı ya da Nübyeli bir bilge olduğuna dair anlatımların mevcudiyetidir. İkinci husus da bu türe ait farklı medeniyetlerdeki literatür incelendiğinde konuyla ilgili en zengin literatürün Antik Mısır'da yer almasıdır.

H. Lokman'ın öğütlerini iki ana temaya ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, tevhit inancının vurgulanması, diğeri de âdâb-ı muâşeret kurallarıdır. Öncelikle Hz. Lokman'ın âdâb-ı muâşeretle ilgili tavsiyeleri Antik Mısır'da, Babil'de, Antik Yunan'da, Roma'da, Hint kültüründe ve dünyanın diğer bütün kültürlerinde çok yaygın bir şekilde karşılaşılabilecek bir içeriğe sahiptir. Nitekim hem İslam âlimleri hem de Batılı araştırmacılar bu sebepten ötürü Hz. Lokman'ı farklı medeniyetlerdeki pek çok bilge ile özdeşleştirmektedirler. Fakat öğütlerin ilk kısmında Hz. Lokman'ın, Allah'a eş koşulmaması ve Allah'ın en gizli detayları bile bilip gören bir varlık olduğunu anlatması, onu muvahhit bir bilge olarak görmemizi zorunlu kılmaktadır. Hz. Lokman'ın muvahhit bir bilge olarak değerlendirilmesi, İsrailoğulları gibi tevhit inancı içerisinde yaşayan bir

⁵¹ John Ruffle, *The Teaching of Amenemope and Its Connexion with the Book of Proverbs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Liverpool, Liverpool 1979; John Ruffle, "The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs", *TynBul* 28 (1977), ss. 29-68.

toplumdan olabileceğini akla getirirse de bu öğütlerin, putperest kültür içinde muvahhit olarak yaşayan bir insanın öğütleri olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Hız. Lokman'ın öğütleriyle diğer medeniyetlerdeki anlatılar arasındaki benzerlikler ve Hız. Lokman'a tekbül etmesi muhtemel isimler üzerinde detaylıca durmak mümkündür. Fakat bu makalede Hız. Lokman ve öğütleri özel olarak Antik Mısır geleneğinde aranacaktır. Öncelikle diğer medeniyetlerle yapılan karşılaştırmalarda ortaya çıkan tevhit problemi *sebayt* metinleri için de geçerlidir. Her ne kadar *sebayt* metinlerinde de tanrı fikri yer alsın ve muhataplardan tanrılara saygı, onları hatırdan çıkarmama gibi tavsiyeler bulunsun da bu tavsiyeler farklı metinlerde farklı tanrı isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hız. Lokman'ın öğütlerinin âdâb-ı muaşeret ile ilgili olan ikinci kısmını Antik Mısır'ın *sebayt* metinleri arasında serpiştirilmiş vaziyette bulmak mümkündür. *Sebayt* metinleri arasında bir babanın oğluna nasihati türü müstakil metinler olduğu gibi benzer tavsiyelerin yer aldığı bir kralın oğluna nasihati ya da bir vezirin insanlara vasiyeti türü metinler de yer almaktadır. Kur'an'da Hız. Lokman'ın ağzından nakledilen "İyiliği emret, kötülüğe engel olmaya çalış ve başına gelene sabret; bunlar kararlılık gösterilmeye değer şeylerdendir. İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Allah, kendini beğenip böbürlenen kimseleri sevmez. Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini de kıs! Seslerin en çirkinini şüphesiz eşeğin sesidir" şeklindeki tavsiyeler, benzer bir üslupla *sebayt* metinlerinde de görülmektedir. Bir diğer husus da Kur'an'da zikredilen Hız. Lokman'ın öğütlerinin tek parça bir metin olma zorunluluğunun olmamasıdır. Bu ifadeler Hız. Lokman'ın oğluna muhtelif zamanlarda yaptığı nasihatlerin, Kur'an'da farklı parçaları alınarak bir arada sunulmuş hali de olabilir. Bu anlamda Hız. Lokman'ın Kur'an'daki öğütlerinin sırası ve içeriğinin birebir aynısı bir metin ya da söylev bulmak mümkün olmayabilir.

Hız. Lokman'ın öğütlerinin *sebayt* metinlerinin içerikleriyle ilişkilendirilmesinde bazı detaylar önem arz etmektedir. Bunlar; öğütlerin içeriği, Lokman suresi 13. ayette geçen *ve huve yeizuhu* (oğluna nasihat ederken) ifadesindeki vaaz-nasihât ifadesinin kavramsallaştırılması, Hız. Lokman'ın Mısırlı olduğuna dair İslâm kaynaklarındaki veriler, Lokman isminin Hamân ismi gibi Mısırsca bir isim olma ihtimali ve eşek sesiyle ilgili tanımlamadır. Öncelikle daha önce de ifade edildiği üzere Hız. Lokman'ın öğütleriyle Antik Mısır'ın *sebayt*

metinleri arasında çok ciddi bir benzerlik mevcuttur. Her bir *sebayt* metninin ana temasını görgü kuralları, insanlar arası ilişkiler, ev ve iş hayatında gözetilmesi gereken esaslar, karı-koca ve ebeveyn-evlat arasındaki ilişkiler ve ahlaki öğütler oluşturmaktadır. Ahlaki öğütler arasında en fazla dikkat çeken ağgözlülük uyarısı ve dürüstlük temalarıdır. Benzer şekilde alçak sesle konuşma, fazla yememe, insanlara rahatsızlık vermeme, aceleci olmama, kamu düzenini bozmama, iftira atmama, kibirli olmama, sıradan insanlara karşı şefkatli davranma gibi hususlar da *sebayt* metinlerinde sıklıkla işlenen konular arasındadır.⁵² Bu noktada *sebayt* metinleriyle H. Lokman'ın öğütleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

H. Lokman'ın Mısır'la ilişkilendirilmesine olanak sağlayan bir diğer detay da Lokman suresi 13. ayette geçen *ve huve yeizuhu* (oğluna nasihat ederken) ifadesindeki *vaaz-nasihat* ifadesinin kavram-sallaştırılmasıdır. Kanaatimizce bu ayetteki *yeizuhu* ifadesi nasihat kelimesini terim haline getirmektedir. Ayetin başındaki *ve iz kâle Lukmânu libnihi* (Lokman, oğluna demişti) ifadesindeki demek/söylemek (*kâle*) fiiline ek olarak bu fiilin kullanılması ve hal cümlesi olarak ifade edilmesi, bu eylem için seçilen nasihat ifadesinin Antik Mısır'daki bir edebi tür olarak talimat, nasihat anlamlarına gelen *sebayt* kelimesini çağrıştırmaktadır. Bu anlamda *yeizuhu* fiilinin *sebayt* kelimesinin çevirisi olması ihtimal dâhilindedir.

H. Lokman'ı Mısır'la ilişkilendirmeye dayanak olarak alınabilecek bir diğer husus da H. Lokman'ın Mısırlı olduğuna dair İslam kaynaklarındaki verilerdir. Daha önce H. Lokman'ın kimliğinin anlatıldığı bölümde ifade edildiği üzere H. Lokman, daha erken dönemlerden itibaren Mısırlı, Nübyeli ya da Habeşli şeklinde tanımlanmaktadır. Hatta siyahî olduğu, kalın dudaklı ve basık burunlu olduğu gibi detaylara da yer verilmektedir. Bu çerçevede H. Lokman'ın Mısırlı olduğuna dair kayıtlar, diğer pek çok kayıt arasında onun Mısır'la ilişkisinin erken dönemlerden itibaren kurulduğunu göstermesi açısından değerli verilerdir.

Konuyla ilgili bir diğer husus da Lokman isminin formudur. Muhtemelen bu kelime Hâmân kelimesi gibi Antik Mısır dilinden ödünç alınan bir kelimedir. Kur'an'daki Hâmân kelimesinin Antik

⁵² Ek kısmında örnek *sebayt* metni çevirilerine yer verileceği için burada ayrıca içerik karşılaştırılması yapılmayacaktır.

Mısır dilindeki Kha-Amon formunun Arapça formu olması ihtimaline⁵³ benzer şekilde, Lokman isminin de Luk-Amon türü bir formun Arapça ifade edilmiş şekli olması muhtemeldir. Maalesef kaynaklarda “Lokman” isminin etimolojisine yönelik sağlıklı bir araştırma yapılmadığı görülmektedir. Bu ismin Süryanice-İbranice kökenli olduğunu söyleyenler olduğu gibi Arapça *la-ki-me* (yutmak) fiil kökünden geldiğini iddia edenler de olmuştur.⁵⁴ Hz. Lokman’ın isminin Amon ismiyle irtibatlı bir bilge olma ihtimaliyle, Kur’an’da muvahhit bir bilge olarak resmedilmesi arasındaki sorun tartışmaya açıktır.

Hz. Lokman ve Mısır ilişkilendirmesindeki bir diğer detay da eşek sesiyle ilgilidir. Öncelikle Hz. Lokman’ın ağzından eşek sesiyle ilgili aktarılan değerlendirmenin, yaşadığı ortamdaki kabul ile ilgili bir değerlendirme olduğu açıktır. Bir diğer ifadeyle eşek sesinin en çirkin ses olduğuna dair ifade mutlak bir ifade değil, Hz. Lokman’ın içinde yaşadığı kültürle kayıtlı bir ifadedir. Eşeğin Mısır tarihindeki durumuna baktığımızda Mısırlıların, eşeği yük taşımada kullandıkları görülmektedir. Orta Krallık Dönemi’nden itibaren eşek, kötülük tanrısı Seth ile ilişkilendirilmiştir. Antik Mısır’dan günümüze gelen papirüs, resim ve kabartmalarda eşeğe çok sınırlı sayıda yer verildiği görülmektedir. Bu durum, eşeğin hayvanlar arasında çok müteber kabul edilmediği şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁵ Benzer şekilde bir *sebıyt* metninde “insan, cinsel ilişkiye eşekten daha heveslidir”⁵⁶ şeklinde bir kayıt düşülmesi, eşekle ilgili algının olumsuzluğu adına önemli bir ipucu sunmaktadır. Eşek sesiyle ilgili Antik Mısır kayıtlarında yer alan “Yılanın tıslaması, eşeğin anırmasından daha etkilidir”⁵⁷ şeklindeki bir özdeyiş, Hz. Lokman’ın “seslerin en çirkinini” olarak resmettiği eşek sesiyle ilgili değerlendirmesine benzer bir değerlendirmedi.

⁵³ Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur’an’ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 38.

⁵⁴ Harman, “Lokman”, *DİA*, c. 27, s. 205.

⁵⁵ <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/foodproduction/donkey.html>, 30.05.2018.

⁵⁶ Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Late Period*, Berkeley, 1980, c. 3, s. 178.

⁵⁷ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Late Period*, c. 3, s. 175.

Sonuç

İslam kaynaklarında ve Batı literatüründe Hz. Lokman'ın öğütleri farklı medeniyetlerden pek çok farklı kişi ve metinle özdeşleştirilirken, bunlar arasında Antik Mısır'ın *sebayt* metninin göz ardı edildiği görölmektedir. Detaylı bir inceleme, Kur'an'da yer alan Hz. Lokman'a ait öğütlerin benzerlerini Antik Mısır'ın bu edebi türünde bulabileceğimizi göstermektedir. Bu sebeple literatürdeki mevcut ihtimallere ek olarak *sebayt* metninin de dikkate alınması önem arz etmektedir. Hz. Lokman ve öğütleriyle Antik Mısır'ın *sebayt* metinleri arasında kurulan ilişkinin ihtimaller üzerine bina edildiği açıktır. Daha kesin ifadelerle bir özdeşleştirme yapılabilmesi için daha fazla bilgi ve verinin bulunması önem arz etmektedir. Bu sebeple de gelenekteki verilerin Antik Mısır ihtimali üzerinden yeni bir gözle okumaya tâbi tutulması gerekmektedir. Bu çaba sırasında Hz. Lokman'ın çok uzun yaşadığına, kartal beslediğine ve yedi kartalın ömrü kadar hayat sürdüğüne, eşek sesinin en çirkin ses olduğuna dair detayların önemli ipuçları olduğu açıktır.

Kaynakça

- Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.
- Allen, James P., *Middle Egyptian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Conybeare, F. C., J. Rendel Harris, Agnes Smith Lewish, *The Story of Ahikar*, C. J. Clay and Sons, London 1898.
- ed-Dârimî, Abdullah ibn Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Daru'l-Kalem, Dımeşk 1996.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemaluddin, *Mehâsinu't-Te'vîl*, tahk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957.
- Erman, Adolf, *The Literature of the Ancient Egyptians*, Methuen & Co. Ltd, London 1927.
- Foster, John L., *Ancient Egyptian Literature*, University of Texas Press, Austin 2001.
- Harman, Ömer Faruk "Lokman", *DİA*, c. 27, s. 205-206.
- Harris, J. Rendel, *The Rest of the Words of Baruch*, C. J. Clay and Sons-Cambridge University Press Warehouse, London 1899.
- Heller, B., N. A. Stillman, "Lukman", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewish, Ch. Pellat, Brill, Leiden 1986, ss. 811-813.
- Hornung, Erik, Rolf Krauss ve David A. Warburton (ed.), *Ancient Egyptian Chronology*, Brill, Leiden 2006.

- Lichtheim, Miriam, "Didactic Literature", *Ancient Egyptian Literature: History & Forms*, ed. Antonio Leprieno, Brill, Leiden 1996, ss. 243-262.
- Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley 1976-1980 (3 cilt).
- Meral, Yasin, *Sâmirî'nin Buzağısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, çev. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul 2006.
- Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey 1969.
- Ruffle, John, "The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs", *TynBul* 28 (1977), ss. 29-68.
- Ruffle, John, *The Teaching of Amenemope and Its Connexion with the Book of Proverbs*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Liverpool, Liverpool 1979.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *Kısâsu'l-Enbiyâ*, haz. Abdulfettah Abdulhamid, Mektebetü'l-Cumhuriyeti'l-Arabiyye, Kahire t.y.
- Simpson, William Kelly, *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven-London 2003.
- Sipahioğlu, Abdulvahid, *Vahiy ve Muhasara: Boykot Dönemi Nazil Olan Surelerin Tespiti*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Bey'ân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Daru Hicr, Kahire 2001.
- Zahniser, A. H. M. "Luqman", *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston 2003.

Ek: Örnek Sebayt Metinleri⁵⁸

I. Ptahhotep'in Öğütleri

... O [Kral Djedkare Izezi], oğlu Ptahhotep'e şunları söyledi: Bilgi sahibiyim diye mağrur olma, hem bilgeye hem de cahile danış, çünkü kimse mükemmelliği yakalayamaz, hiçbir sanatkâr da hünerinde mükemmelliği bulamaz. Güzel söz, zümrütten daha nadirdir, fakat güzel söze değirmen taşında çalışan cariyeler arasında bile rastlayabilirsin. Eğer senden daha rütbeli ve başarılı olan kavgacı birisiyle muhatap olmak durumunda kalırsan, ellerini birleştir, belini bük, çünkü karşı koymaya çalışsan sana boyun eğmeyecek. Eğer böyle yaparsan, onun haşin tavrına karşı gelmeyerek adamın kavgacı üslubunu itibarsızlaştırmış olursun. İnsanlar ona kaba saba adam derler, senin kendini kontrol etmen de onun çıkardığı şamatayı susturmuş olur. Eğer muhatap olmak zorunda kaldığın kavgacı adam sosyal statü itibariyle seninle eşit birisiyse, bu durumda o kötü konuşurken sen sükût et ki ondan daha dürüst bir insan olduğunu ispatlamış olarsın. Onun kavgacı sözleri, dinleyenler tarafından kınanırken, senin adın yargıçların nezdinde temiz olarak yer eder. Eğer muhatap olmak zorunda kaldığın kavgacı adam sosyal statü itibariyle senin eşitin değil, bilakis senden düşük ise onun düşük konumunu fırsat bilerek ona saldırma. Onu kendi haline bırak, zaten o kendi kendini cezalandıracaktır. Zihnini rahatlatmak için ona cevap vermeye yeltenme, düşkün olan kimseye saldıran zavalıdır... Eğer toplumu yöneten bir lidersen, iyi işler yapmak için her türlü fırsatı araştır, ta ki icraatlarında bir hata olmasın... Senden daha büyük mevki sahibi birinin masasında misafir olarak bulunursan, önüne konulana razı ol ve sadece önüne konulana gözünü dik. Sürekli olarak davet sahibine bakma, böyle yaparsan adamın ruhunu incitmiş olursun. O, seninle konuşmadığı müddetçe onunla konuşma, zira kimse kimin neyden rahatsız olacağını bilemez. Sadece o sana yönelip konuştuğunda onunla konuş, bu durumda söylediklerin, onun için değerli ve ilgi çekici olur... Eğer bir asil adam, başka bir asil adama bir mesaj iletmen için seni görevlendirdiyse, vazifende çok hassas olmalı ve mesaj sana nasıl iletildiyse birebir aynı şekilde karşı tarafa aktarmalısın. İleteceğin mesaja yorum katarak bir asilin değerine kızmasına sebebiyet vermemek için çok dikkatli olmalısın... Eğer varlıklı bir adamsan ve tanrıyı memnun edecek şekilde yaşayan bir evladın varsa, evladın dürüst ve senin

⁵⁸ Üç nokta konulan yerler, tarafımızdan atlanmış yerlerdir.

karakterine uygun davranıyorsa, senin sözlerine riayet ediyorsa, senin sahip olduğun Şeylere iyi bakıyorsa, o zaman ona her türlü iyi-liği yap, zira o senin evladındır ve senin ruhunun ürünüdür, ondan Őefkatini esirgeme. Fakat kişinin nesli kişiyeye acı da yaşatabilir. Eğer evladın seni dinlemez ve yanlış işler yaparsa, senin nasihatlerin istikametinde davranmazsa, kendisine denilen her Şeye karşı gelirse, ağzından kötü söz eksik olmazsa, onu reddet çünkü o senin çocuğun değildir. Onu konuşmalarına göre cezalandır, çünkü onun sana asi olması tanrıların hoşuna gitmez. O evlat daha ana rahmindeyken kötülerden yazılmıştır. Tanrıların hidayet ettikleri yanlış yapmazlar, onların karaya oturttukları da nehri geçemezler... Girdiğin bir evde bir efendi, arkadaş ya da kardeş olarak uzun süreli bir dostluk kurmak istiyorsan, kadınlardan uzak duracaksın, çünkü bu tür Şeyler hiçbir yerde makbul sayılmaz... Eğer güzel ahlaklı bir insan olmak istiyorsan, her türlü kötülükten uzak duracaksın. Kendini ağgözlülüğün lekesinden sakındıracağını, çünkü ağgözlülük tedavi edilemez acı veren bir beladır. Ağgözlülük; anneleri, babaları, anne bir kardeşleri birbirine düşürür ve karı ile kocanın arasını açar. Zira ağgözlülük, her türlü kötülüğü kucaklamak, her türlü tiksinti verecek Şeyi bir çuvala doldurup sahiplenmek demektir. İsmi anılacak ve baki kalacak kişi, duruşunu bozmayan ve dürüstlikle yaşayan kişi olacaktır, o bununla bir vasiyet de bırakabilecektir, ağgözlülerin ise mezarları bile olmayacaktır. Paylaşımında hak ettiğinden daha fazlasına göz dikerek tamahkâr olma, akrabalarına karşı bencil olma, zira nezakete, kabalıktan daha fazla hürmet edilir... İftirayı dillendirme, hatta onu dinleme bile, zira o kaba saba adamların alametidir. Duyulan değil, görülen konuşmaları aktar, konu önemsiz bir Őeyse hiç anlatma, muhatabın doğru olanı takdir edecektir... Adaletli bir Şekilde cezalandır, kararınca azarla. Kötülüğü zapt etmek, ahlakı güçlendirir... Babasının sözünü dinleyen evlat ne hayırlıdır, o evlat babasının sözlerini tutarak hayat sürer ve yaşlılığa erişir. Söz dinleyenden tanrı hoşnut olur, söz dinlemeyeni de tanrı sevmez. Kişinin ne olacağını belirleyen kalbidir: Dinleyen mi olacak kulak ardı eden mi?.. Dürtülerine gem vur, dilini kontrol et, bu durumda senin tavsiyelerin yetkililerin gözünde değerli olacaktır. Efendine karşı çok dikkatli ol, ona öyle davran ki insanlar senin hakkında "O adam falancanın oğludur" desin, bu Şekilde adın ve namın yayılsın. Seni

duyanlar “Onu doğuranlara ne mutlu!” desinler. Konuşurken düşüncelerini iyi tart ve lüzumlu şeyler konuş. Seni dinleyen yetkililer de “Ağzından ne güzel sözler çıkıyor” desinler...⁵⁹

II. Merikare'ye Öğütler

... Ülke ahalisinin tanımadığı, ailesi olmayan fakat birçok destekçisi olan ve takipçilerinin kendisine saygı duyup hizmet ettiği, insanların güvenini kazanıp fitne tohumları eken bir adam görürsen, bu adam haindir. Onu yok et, çocuklarını ortadan kaldır. Adını sil, takipçilerini temizle! Onun ve takipçilerinin hatırasını yeryüzünden sil! Zira böyle bir fitneci halkı kıskırtır ve takipçilerini isyan eden kalabalıklara dönüştürebilir. Eğer eylemleriyle seni zor durumda bırakan, kendi halkın arasından bu tür bir adam fark edersen, onu yetkililerin önünde deşifre et ve onu yok et! Zira o bir isyancıdır ve ülkede fitne çıkarmaktadır... Konuşmalarında etkili ol ki güçlü olasın. Zira kralın gücü, onun konuşmasından belli olur. Sözler, kavgadan daha güçlüdür ve hiç kimse becerikli insanı alt edemez. Bilgelik, bir yönetici için bir kale gibidir. Yöneticinin bilgisinin farkında olan ona saldırmaya cesaret edemez. Onun döneminde felaket de yaşanmaz. Gerçeklik, ona eski dönemlerin bilgilerinin verdiği nasihatler misali, imbikten süzülmüş gibi saf halde gelir. Atalarını ve atalarının atalarını takip et ve bilgiyle başarıya ulaş. Onların sözlerinin metinlerle nasıl ölümsüzleştiğine bak, onları aç ve oku. Bu sebeple onların bilgilerini aşmaya çalış. Zira her bir bilgi, bir zamanlar masum bir çirak idi... Adaletsiz ceza vermekten kaçın, kimseye zarar verme, bunun sana faydası olmayacaktır. İnsanları, kırbaç ve hapis cezasıyla cezalandır, ülke bu suretle huzurlu ve güvenli olur. Fakat ihaneti aşikâr olan bundan müstesnadır. Tanrı, isyancıdan haberdardır. Tanrı, isyancıyı kanla yok eder. Diğer taraftan iyi insan da iyiliğiyle kendi ömrünü uzatır... Yetkililerini onurlandır, savaşçılarını terfi ettir, maiyetindeki gençlere hediyeler, mallar, araziler ve hayvanlar vererek ihsanda bulun. Bir zengin ile sıradan bir adam

⁵⁹ James P. Allen, *Middle Egyptian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, ss. 167-227; James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, ss. 412-414; William Kelly Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, ss. 129-148; John L. Foster, *Ancient Egyptian Literature*, University of Texas Press, Austin, 2001, ss. 186-190; Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, Methuen & Co. Ltd, London, 1927, ss. 54-66; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, c. 1, ss. 61-80.

arasında ayırım yapma. Hizmetine birini alacağın zaman kabiliyetlerine göre al. Böylece bütün işler, gücün efendisinin arzusu istikametinde yerine gelmiş olsun. Sınırlarına göz kulak ol ve kalelerini tahkim et. Böylece emrindeki birlikler, efendilerine faydalı olabilsinler. Tanrı için yapıtlar inşa et. Çünkü yapıt inşa etmek bunu yapan kişinin adını ölümsüzleştirir... Tanrının sürüsü olan halka çobanlık et, zira tanrı⁶⁰ yeri ve göğü onların yüzü suyu hürmetine yaratmıştır. O, ilk azgın suları durgunlaştırmıştır. Havayı yaratmıştır ki insanlar burun deliklerinden nefes alıp yaşayabilsinler. İnsanlar, tanrının yaşayan suretleridir, bizzat onun zatından gelmektedirler. Tanrı da onların hatırına göklerde parlamaktadır. Tanrı, insanların rızıklanması için bitkileri, sığırları, kümes hayvanlarını ve balıkları yaratmıştır. Fakat Tanrı, kendisine karşı isyan edildiğinde düşmanlarını, hatta kendi çocuklarını bile yok eder. Zira o, gün ışığını onların hürmetine yaratmıştır. Gökyüzünde onları koruyup kollamak için yolculuk yapmaktadır. Tanrı, onların etrafında kendisi için kutsal meskenler dikmiştir. İnsanlar ağladıklarında o onları duyar, tanrı onlar için daha rahimlerdeyken yöneticiler seçip atamıştır. Öyle ki bu yöneticiler zayıflara destek olacaklar. Tanrı bu yöneticilere bir silah gibi olağanüstü güçler ihsan etti, böylece onlar felaketleri savuşturabileceklerdir.⁶¹

III. Bir Babanın Oğluna Nasihati

... Benim sözümü dinle, sözlerimi kulak ardı etme, sana söyleyeceklerime lakayt kalma! Taşkınlığa kaçmadan güzel bir karakter sergile, tembellik bir bilge adama gelip bulaşamaz. Sükût eden, adil, karakterli, tevazu sahibi adam, söylenenlere kulak veren kişidir... Kalbini tanrıdan uzak tutma, kralı yücelt, taraftarı olarak ona muhabbetle bağlan. O, ilgi gösterdiğini talihli yapar, göz ardı ettikleri de demirleyecek liman bulamazlar. Lütüfta bulunduğu kişi için o, milyonlarca insandan daha büyüktür. Kral, kendisini memnun eden için bir önleyici kalkandır. Onun ilgi gösterdikleri büyük olur, onun sevip ilgilediklerine karşı söz söylemekten ve onları rahatsız etmekten sakınasın!.. O, cahili bilge yapar, nefret edileni sevilen bir kişiye dönüştürür, sıradan insanları büyüklerle yarışır hale getirir, sonuncu birinci haline gelir onun sayesinde. Malsız-mülksüz adam,

⁶⁰ Atum.

⁶¹ Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 152-165; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 414-418; Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, ss. 75-84; Foster, *Ancient Egyptian Literature*, ss. 191-205.

mal mülk sahibi bir insana dönüşür, azıcık arazisi olan dev toprakların maliki olur. Karaya ulaşma imkânı olmayı karaya ulaştıran, evsiz olanı mesken sahibi yapan odur. O, dilsiz konuşmayı, sağıra duymayı öğretir... Kralı yücelt, ona muhabbetle bağlan, çünkü kral tanrıyı temsil etmektedir...⁶²

IV. Amenemopet'in Öğütleri

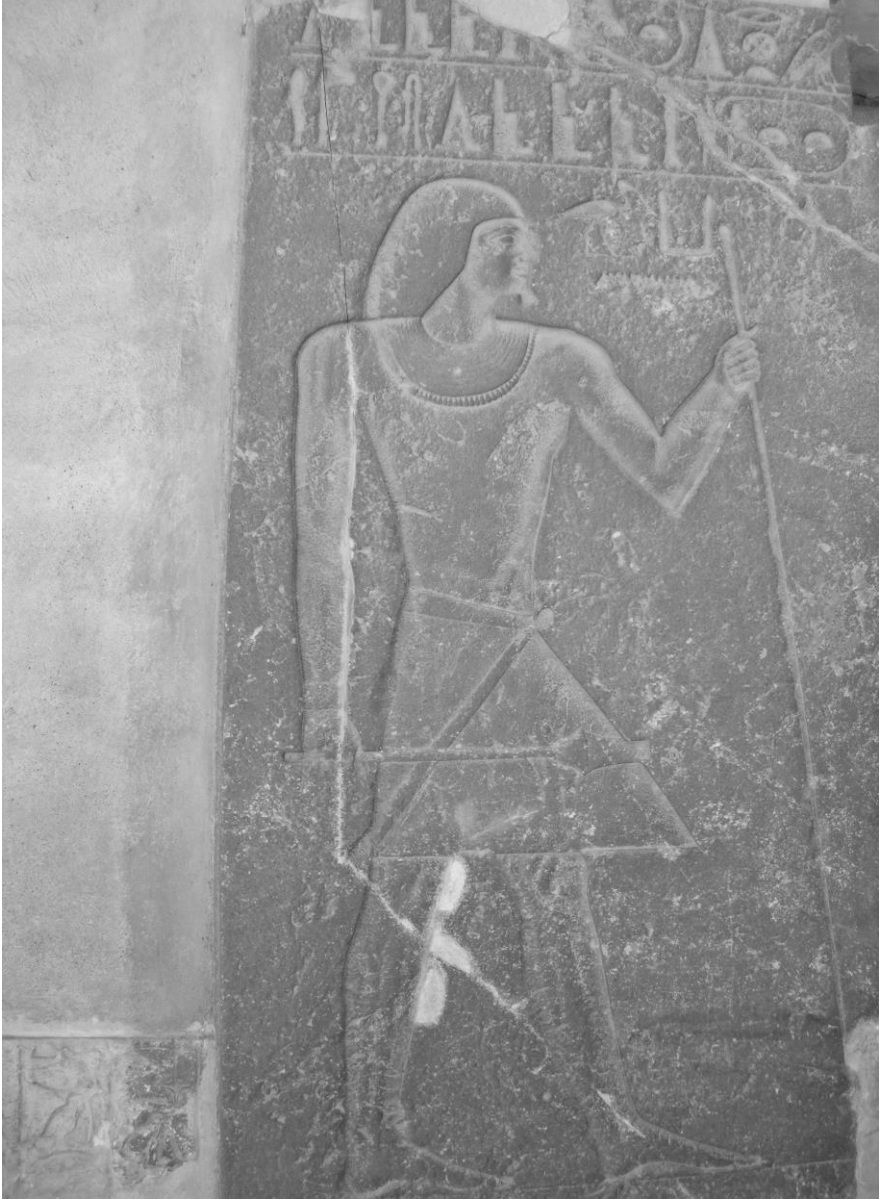
... Garibandan çalmaktan sakın, zayıfa saldırmaktan geri dur, yaşlı adamlara el kaldırma, büyüklerin sözlerini eleştirme, kendini lüzumsuz ayak işlerinde kullandırtma, bu tür işleri yapanlarla da arkadaşlık yapma, sana rahatsızlık verene bağırma ve yaptıklarına kendin cevap verme. Kötülük yapanı toprak terk edecek ve sular onu kapıp götürecektir. Kuzey rüzgârı onun işini bitirmek için inecek ve amansız fırtınalar onu sürükleyecek... Mabette taşkınlık yapan adam kapalı bir mekânda büyüyen bir ağaç gibidir. Çok kısa sürede bu tür ağacın yaprakları ve çiçekleri kurur ve bu ağacın sonu marangoz dükkânı olur. O ağaç nihai yolculuğuna orada yelken açar ve onun yakılması onun defni anlamına gelir. Kendisini geri tutan ağırbaşlı adam ise güneş ışığında büyüyen ağaca benzer. Bu tür bir ağaç yeşillenir, çiçek açar ve iki kat ürün verir. Sahibinin önünde boy verir. Meyveleri tatlı, gölgesi hoş olan bu tür ağaçların ömrü bahçede son bulur... Tarlaların sınırlarındaki işaretleri değiştirme, ölçü ipinin yeriyile oynama, bir metrekare toprak parçası için açgözlü olma, dulların topraklarına tecavüz etme... Zenginliklere kavuşacağım diye yanıp tutuşma, kimse kader ve talihten kaçamaz, afaki düşüncelere dalıp durma, herkesin bir vakt-i merhûnu vardır, ilerleyeceğim diye kendi parçalama, senin takdirine düşen sana yeter. Zenginlikler sana haksız kazançla geliyorsa, onlar bir gece bile senin çatının altında durmaz, şafak söker sökmez seni terk edip gittiklerini görürsün onların, kişi onları görmek ister ama onlar orada değildir artık... Taşkın adamlarla arkadaşlık yapma, onlarla muhabbet de etme, senin üst mevkiinde bulunan yetkilinin arkasından konuşma, onun aleyhinde konuşmaktan sakın... Kayıta ve hesapta aldatma, zira bu tanrının hoşnut olmadığı bir durumdur. Yalan yere şahitlik etme, kimsenin bedelini kırma, fakire ağır hesap çıkarma, kalemini yanlışta kullanma, eğer fakir bir adamın yüklü bir borcu olduğunu görürsen, o borcu üçe böl, ikisini sil sadece birini ödesin. Bunu bir yaşam yolu olarak önünde bulacaksın, gece rahat uyuyacak, gündüz de hayırlı haberler almış gibi olacaksın, zira sevilen bir adam olarak övülmek, ambarlara sahip olmaktan yeğdir. Dert

⁶² Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 176-177.

içinde geçen zenginliktense, bir somunla mutlu yaşamak tercih edilir... Yatağa, şafak sökünce yarın ne olacak diye endişe içinde girme, kişi yarın ne olacağını bilemez, tanrı kâmil olup insan pür kusurdur. İnsanın söyledikleri bir yana düşer, tanrının icraatları öbür yana. Bu sebeple, "Ben hiç yanlış yapmadım" deme ve başına bela alma. Belalar tanrıya atfedilir ve o kendi parmağıyla onları mühürler. Tanrıdan başkası mükemmelliği yakalayamaz, hatalı olanlar da onun huzurunda yaşayamazlar. Eğer bir kişi kemâlâtı yakalayacağı diye kendini paralarsa, tanrı onu bir anda yok eder. Kalbini metin tut, düşüncelerini sağlamlaştır, dil kişinin dümeni gibidir, oraya buraya çevirme, her şeyin efendisi ise kaptandır... İçini herkese dökme, böyle yaparsan itibarını azaltmış olursun. Her şeyini başkalarıyla paylaşma, dedikodularla da arkadaşlık yapma. Kişinin dertlerini etrafa saçmasındansa içinde tutması yeğdir. Kişi, kemâlâta ulaşmak için acele etmez, öyle onu yok edecek vasıtalar da oluşturmaz... Kör adama gülme, bücürlerle alay etme, sakatın işini zorlaştırma, tanrının eline düşmüş [hasta veya deli?] adamla dalga geçme, hatalarından ötürü onu kınama, zira insan saman ve balçık, tanrı ise çömləkçidir. Her gün yıkıp yapan odur...⁶³



⁶³ Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, ss. 223-243; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, c. 2, ss. 146-163; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relation to the Old Testament*, ss. 421-425; Foster, *Ancient Egyptian Literature*, ss. 206-228.



Kagemni'nin mezarı, Sakkara, Mısır.

Hindu Düşünür Dayananda Saraswati'nin Kur'ân'a Yönelik Eleştirileri

Cemil KUTLUTÜRK*

Hindu Thinker Dayananda Saraswati's Criticism of Quran

Citation/©: Kutlutürk, Cemil, (2018). Hindu Thinker Dayananda Saraswati's Criticism of Quran, Milel ve Nihal, 15 (1), 34-56.

Abstract: Religious polemics is a significant research area in the field of History of Religions. Even though there are many precious scientific studies on the Jews-Christian-Muslim polemics, the number of academic researches related to Hindu perception of Muslim as well as their mutual relations of which date backs to early year of Islam is almost nonexistent in Turkish academia. To offer a certain amount of contribution to the field, in this article Dayananda Saraswati, who has impressed modern period of Hinduism with his distinctive thoughts and became the founder of Arya Samaj, a reformist movement originated in Hinduism, has been selected a model. Saraswati's criticism on the style of Quran and its contents has been examined by focusing on his masterpiece book called *Satyarth Prakash* written originally in Hindi, which means "the light of truth". It is also aimed in this paper to inform the readers on the Hindu-Muslim polemic tradition and to guide to skilled researchers who are interested in the field of Indian religions and history.

Key Words: Arya Samaj, Hindu Muslim polemics, criticism of Islam, reformist movements, Quran.



* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [cemilkutluturk@gmail.com].

Atıf/©: Kutlutürk, Cemil, (2018). Hindu Düşünür Dayananda Sarasvatî'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirileri, Mîlel ve Nihal, 15 (1), 34-56.

Öz: Farklı din mensuplarının birbirlerine karşı yazdıkları savunma veya eleştiri içeren metinlerden oluşan reddiye geleneği, Dinler Tarihi için önemli bir çalışma alanıdır. Ülkemizde Yahudi-Hıristiyan-Müslüman reddiye geleneğini konu alan çok kıymetli çalışmalar mevcuttur. Fakat kökleri İslâm'ın ilk yıllarına kadar uzanan Hindular ile Müslümanlar arasındaki ilişkileri ve her iki dinî geleneğe mensup bireylerin birbirlerine yönelik bakışını konu edinen çalışma yok denecek kadar azdır. Bu alana katkı sunmak amacıyla kaleme alınan bu yazıda, fikirleriyle modern dönem Hindu düşüncesine yön vermiş ve Arya Samac hareketinin kuruculuğunu üstlenmiş olan Dayananda Sarasvatî'nin, Kur'ân-ı Kerim'in üslubuna ve muhtevasına dair eleştirileri incelenmiştir. Konu daha ziyade onun *Satyarth Prakāṣ* (Hakikat Nuru) adlı eserine dayanılarak ele alınmıştır. Böylece Hindu-Müslüman reddiye geleneği hakkında okuyuculara bilgi verilmiş ve bu alanda yeni çalışmaların yapılması hususunda birikimli araştırmacıların teşvik edilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arya Samac, Hindu-Müslüman reddiye geleneği, İslâm eleştirisi, ihya hareketleri, Kur'ân.

Giriş

Hindistan on birinci asrın başından on dokuzuncu asrın ortalarına kadar Müslümanlar tarafından idare edilmiş, sonrasında ise İngilizlerin egemenliği altına girmiştir. Hindistan'ı, "Arilerin vatanı" anlamında *Aryavarta*¹ şeklinde isimlendiren ve bu bağlamda Hinduların aslî vatanı olarak gören milliyetçi kanat, dış unsurların kendileri üzerinde uzun yıllar hâkimiyet kurmasını kabullenememiştir. Onlar, yabancıların baskısı yüzünden Hinduların dinî uygulamalarını özgürce yerine getiremediklerini ve çeşitli nedenlerden dolayı din değiştirmek zorunda kaldıklarını ileri sürmüşlerdir. Diğer inanç ve kültürleri, Hindu dini sahasında yaşanan gerilemenin ve yozlaşmanın sebebi olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte dinî ve içtimai hayatta vuku bulan bu tür olumsuz hadiselerin sebeplerini dış faktörler kadar Hindu dini geleneğinde ortaya çıkan bir takım eksik veya yanlış uygulamalara bağlayanlar da olmuştur. Bu düşüncede olanlar, kast sistemi yüzünden ortaya çıkan adaletsizlikleri, eğitim seviyesindeki geri kalmışlığı ve Hinduizm'in aslında olmayan bir takım inanç ve uygulamaların topluma dikte edilmiş olmasını din alanında yaşanan gerilemenin başlıca sebepleri arasında görmüşlerdir.

¹ M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary (I-II)*, Indica Books, Varanasi, 2008, c. I, s. 229.

Modern dönemde öne çıkan Hindu düşünürlerden bazıları, dört bin yıllık inanç ve geleneklerini Hindistan'da daha etkin hale getirmek ve canlı tutmak amacıyla bir takım ihya hareketleri başlatmışlardır. Bunlar, dinî inanç ve kültürlerinde tespit ettikleri sorunları düzeltme çabası içinde olmakla kalmamışlar aynı zamanda gerilemenin sebebi olarak gördükleri diğer inanç ve gelenekleri de çeşitli yönlerden tenkit etmişlerdir. Svami Dayananda Sarasvati'nin öncülüğünü yaptığı "erdemli topluluk" manasındaki Arya Samac², sözü edilen yenilikçi hareketlerin başını çekmiş ve en etkililerinden biri olmuştur. Bu makalede ilk olarak bu hareketin ortaya çıkış süreci ve temel özellikleri ele alınmış, ardından Dayananda Sarasvati'nin Hintçe kaleme almış olduğu "Hakikat Nuru" anlamına gelen *Satyarth Prakaş* adlı eserinden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik eleştirileri incelenmiştir.

1- Arya Samac Hareketinin Ortaya Çıkış Süreci

Asıl adı Mula Şankara olan Dayananda Sarasvati 1825 yılında Guccerat eyaleti sınırları içinde yer alan Tankara kasabasında brahmin kastına mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren iyi bir din eğitimi almış olan Sarasvati, özellikle Vedalar üzerine yoğunlaşmıştır.³ Dinî ve içtimai sahada tecrübe ettiği bir takım hadiseler ile yaşadığı dönemde cereyan eden siyasi ve kültürel gelişmeler, onun hayat görüşünü önemli ölçüde etkilemiş ve ileride kuracağı Arya Samac hareketinin temellerini atmıştır.

Sarasvati'nin gençlik yıllarında yaşadığı bir olay dinî meselelere bakışını değiştirmiştir. Otobiyografisinde yer alan anlatıya göre Sarasvati, bir gün babası ile birlikte bir Şiva tapınağına gider. Burada o, Şiva putuna bakarak derin düşüncelere daldığı esnada bir farenin putun üzerinde gezindiğini ve onun önüne konulan yiyecekten yediğini fark eder.⁴ Putun buna tepki vermemesi Sarasvati'nin dikkatini çeker ve insana benzeyen bu putun kutsal

² Dayananda Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, Vedik Pustakalay, Acmer, 2005, s. 459. Çalışmamızda bu eserin Hintçe orijinali esas alınmıştır. İngilizce çevirisinden de yeri geldiğinde istifade edilmiş ve mukayese yapılmıştır. İncelemelerimizde zaman zaman eksik ve hatalı çeviriler yapıldığı tespit edilmiştir.

³ Pandit Vishun Lal Sharma, *Hand book of the Arya Samaj*, Allahabad, Indian Press, 1912, s. 7.

⁴ Abdülhak Vidyarti, *İslâm aur Ârya Samâc ki pâcâs sâl âvezeş ka netice*, Muslim Press, Lahor, s. 2.

metinlerde okuduğu yüce Tanrı Mahadeva⁵ ile özdeş olamayacağı şeklinde bir düşüncenin zihnine yerleşmesine neden olur. Babası ise ona bu taşın Mahadeva'yı temsil ettiğini ve adanmışların bu put ile yüce Tanrı'ya tapındıklarını anlatır. Bu izahtan yeterince tatmin olmayan Sarasvati, farenin zarar verebileceği bir putun ne kendisini ne de başkalarını koruyabileceğini düşünmeye başlar.⁶

Putu tapmanın faydasız ve geçersiz olduğunu düşünmeye başlayan Sarasvati, bu hadiseden sonra yüce Tanrı'nın mahiyetini sorgulamaya başlamıştır. Bu maksatla o, kendisini uzun yıllar boyunca kutsal metinleri doğru anlamaya ve yorumlamaya vermiştir. Yirmi iki yaşına geldiğinde ise ailesini de terk edip geleneksel Hint usulüne uygun olarak hakikati arama peşine düşmüştür. 1848 yılında Sarasvati tarikatına bağlı Paramanda adında bir zahitle tanışması ve ona talebe olması ise hayatında ciddi dönüşümlere sebep olmuştur. Hocası ona "merhametli olmaktan hoşlanan" anlamında *Dayananda*⁷ adını vermiş ve o tarihten itibaren Mula Şankara, Dayananda Sarasvati adıyla anılmıştır. Bu aşamadan sonra bir *sanyasin*⁸ olan Sarasvati, edindiği hakikatleri anlatmak için diyar diyar dolaşmaya başlamıştır.⁹

Sarasvati hayatı boyunca Hinduizm'i yeniden şekillendirmek ve yaşadığı topraklarda daha da canlı hale getirmek için büyük çaba harcamıştır. Bu kapsamda o, *gurukula*¹⁰ adı verilen klasik okulların

⁵ "Yüce Tanrı" anlamına gelen *Mahadeva*, Hint dini tarihinde tanrı Şiva için kullanılan isimlerden biri olmuştur.

⁶ Durga Prasad, *An English Translation of the Satyarth Prakash*, Lahore, Vircanand Press, 1908, ss. 2-3. Bu olayın, Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ile ilgili kıssayla bazı yönlerden benzerlik arz etmesi dikkat çekicidir. Krş. Enbiyâ 21: 51-67.

⁷ "Merhamet gösterme, acıma, şefkat" gibi anlamlara gelen *daya* ile "mutluluk, haz, lezzet" gibi manalara gelen *ananda* kelimelerinin terkibinden oluşan *dayananda* kelimesine "merhamet göstermekten mutluluk duyan, yardım etmekten zevk alan" gibi manalar verilebilir. Bkz. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c. I, s. 211, 693; R. Ramçand Patak, *Bhargav Adarş Hindi Şabdkoş*, Bhargav Bookdipo, Varanasi, 1942, s. 346.

⁸ Hindu inancına göre hayatının son safhasında ailesiyle bütün bağlarını kopararak kendini tamamen dinî işlere adayan, dilenerek topladığı yiyecek ve giyeceklerle hayatını devam ettiren zahit.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Sharma, *Hand book of the Arya Samaj*, ss. 9-13; Pandit Lekh Ram and Lala Atma Ram, *Maharşi Swami Dayanand Sarasvati Ci Maharac Ka Civan Charitra*, Lahore, 1897, ss. 3-14.

¹⁰ Kadim Hint eğitim sistemini ifade eden *gurukula*, "rehber" anlamına gelen *guru* ile "aile, yuva" anlamına gelen *kula* kelimelerinin terkibinden oluşur. Klasik dönemde yaygın olan bu eğitim sisteminde öğrencilerin *gurularla* aynı mekânda

açılmasına önem vermiştir.¹¹ Buralarda verilen eğitimlerde Hinduizm'in asli formunu oluşturan Vedalar dönemine ait dinî öğretilerin, ahlaki ilkelerin ve kültürel değerlerin öğrencilere aşılması temel gaye edinilmiştir. Kast farkı gözetilmeksizin ve cinsiyet ayrımı yapılmaksızın bütün öğrencilere *gurular* öncülüğünde otantik kabul edilen Sanskrit metinlerden dersler okutulmuştur. Vedalar döneminde uygulanan ilkelere bağlı olarak kız ve erkek çocuklara ayrı ayrı eğitimler verilmiştir. Bu okullara kayıt yaptıran öğrencilerin giyecek, yiyecek, barınma ve kitap ihtiyaçları, oluşturulan fondan karşılanmıştır. Fakat kaliteli ve istekli öğrenci sayısının azlığı, yeterince maddi destek sağlanamaması, eğitim programına uygun kaynak ve materyal sıkıntısı yaşanması gibi nedenlere bağlı olarak arzulan hedeflere ulaşılamamıştır. Neticede Sarasvatî'nin belli bir misyon gereği açtığı bu tür okullar, uzun süre ayakta duramamıştır.¹²

Millî şuur vurgusuyla hareket eden Sarasvatî, hedeflerine ulaşmak için eğitim kurumları tesis etmenin yanı sıra ulaştığı yerlerde vaazlar vererek Hinduları bilgilendirmeye çalışmıştır. O, bilinçli bir toplum oluşturabilmek için kız ve erkek herkesin eğitim seviyesinin yükseltilmesi gerektiğine inanmıştır. Toplumsal yaralar olarak gördüğü katı kast kurallarının ve çocuk yaşta evliliklerin önüne geçmeye çalışmıştır. Sarasvatî'ye göre, kişinin bulunduğu kastı belirleyen husus doğum değil, sahip olduğu karakteri ve yaptığı davranışlarıdır. Vedalarda yer alan kast olgusu, doğuma bağlı gerçekleşen bir durum olmayıp insanların niteliklerine ve mesleklerine göre toplumun belli sınıflara ayrılması manasındadır.¹³ Sarasvatî, popüler Hindu inancında yer alan atalara tapınma kültürünü tasvip etmemiş, bunun yerine hayatta olan büyüklere saygı göstermeye ve hizmet etmeye önem verilmesi gerektiğini anlatmıştır. Nitekim Arya Samac teşkilatına mensup bireylerin günlük olarak yapmaya

kalıp onlardan ders okumaları; onların hizmetinde bulunup tecrübelerinden yararlanmaları hedeflenmiştir. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, c. I, s. 528.

¹¹ Bu okullar 1869 yılında Farukabad'da, 1870 yılında Mirzapur, Kasgani ve Aligarh'da, üç yıl sonra da Varanasi'de faaliyete geçmiştir. Bkz. Gulshan Swarup Saxena, *Arya Samaj Movement in India, 1875-1947*, Commonwealth Publishers, 1990, s. 47.

¹² Prasad, *An English Translation of the Satyarth Prakash*, s. 18.

¹³ Lajpat Rai, *A History of the Arya Samaj*, ed. Sriram Sharma, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1992, s. 113.

özen gösterdikleri beş dinî ilkedен biri, “bireyin ebeveynine ve büyüklerine hizmet etmesi” anlamına gelen *pitriyacna* olmuştur.¹⁴ Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı Sarasvati, kısa sürede belli bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Sarasvati'nin bu başarısında, söylemlerinin muhtevası kadar vaazlarını Sanskritçeden ziyade Hintçe vermesi etkili olmuştur.¹⁵ Kanaatimizce onun Vedalardan anladığı hakikatleri Hintçe izah etmesinin altında yatan sebeplerden biri, dinî öğretileri aktarma işinin sadece din adamı sınıfına has olmadığını; bu görevin ehil olan herkes tarafından üstlenilebileceğini topluma gösterme çabasıdır.

Dayananda Sarasvati savunduğu görüşlerin daha fazla kesim tarafından kabul görmesi için organize ve sistemli hareket edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bunun için o, 7 Nisan 1875'te Bombay'da *Arya Samac* teşkilatını kurmuştur. “Erdemli topluluk” anlamına gelen bu teşkilatın temel hedefi Hindu şeriatını, bâtil inançlardan ayıklamak ve böylece bireyleri Vedaların asli öğretilerine geri döndürmektir. Bunun yanı sıra başkalarını düşünen, güzel işler yapan, erdemli ve soylu kimselerden oluşan bir topluluk inşa etmektedir. Örgütün bu amacı, Rigveda'da yer alan bir ifadeden hareketle “dünyayı yüceltip mamur etmek” anlamında *krinvantu vişvam aryam* şeklinde sloganlaştırılmıştır.¹⁶

2- Arya Samac Hareketinin Temel İlkeleri

Arya Samac teşkilatı kurulurken hem temel inanç esaslarını hem de kurumsal yapısını şekillendiren yirmi sekiz kural belirlenmiştir. Bu kapsamda Vedalar, başlıca otorite kabul edilmiş, diğer Hindu kutsal metinleri Vedalardaki hakikatlere uygunluğu ölçüsünde ikinci derecede otorite olarak değer görmüştür. Arya Samac teşkilatının

¹⁴ *Mahayacna* olarak bilinen bu beş dinî uygulamanın diğerleri şunlardır: *Brahmayacna*: Sabah ve akşam Tanrı'ya ibadet etmek ve günde bir kez kutsal metinlerden bazı yerler okumaktır. *Devayacna*: Sadeyağ ve diğer bazı malzemeleri ateşte sunma ve bu esnada Vedalardan önemli görülen bazı yerleri okumadır. Güne bununla başlamanın kişiyi hem fizikî hem de ruhsal açıdan temizlediğine inanılır. *Athithiyacna*: Daha önceden davet edilmemiş olan bir zahidi veya eğitilmiş kişiyi bulup onun günlük ihtiyacını karşılamadır. *Balivaişvadeva*: Kişinin maddi imkânı ölçüsünde fakirlere, muhtaçlara, yetimlere ve hayvanlara yiyecek verip onların ihtiyacını gidermesidir. Rai, *A History of the Arya Samaj*, ss. 96-98.

¹⁵ İlk Hintçe vaazlarından birini 1874 yılında Benares şehrinde vermiştir. Öncesinde onun daha çok Sanskritçe kullandığı kaynaklardaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Rai, *A History of the Arya Samaj*, s. 189.

¹⁶ “İndra, inayetini artırarak bütün işlerimizi bereketlendirir, bizi abat eder. Buna engel olan şeyleri de ortadan kaldırır.” Rigveda, 9.63.5.

Veda öğretisinin yayılması için çeşitli faaliyetler yürüteceği, *Arya Prakaş* adıyla haftalık dergi yayınlayacağı, teşkilat üyelerinin doğru, dürüst, ilkeli ve yardımsever olacakları vurgulanmıştır. Her eyalette merkezî bir Arya Samac şubesi kurulacağı ve orada bulunan diğer yapıların bu merkezin birer alt şubesi olarak faaliyet yürüteceği karara bağlanmıştır. Kabul edilen bu ilkelere göre teşkilata mensup her bir üye, her yerde hazır ve nâzır olan yüce Tanrı'ya sena etmeye, ibadet için sadece ona yönelmeye ve daima onu tefekkür etmeye önem verecektir. Ayrıca kökleri Vedalar dönemine uzanan cenaze törenleri gibi ritüelleri yerine getirecektir. Diğer taraftan alın teri ile kazanmış olduğu parasının yüzde birini içten gelerek örgüte bağış olarak verecek ve toplanan bağışlar sadece belirlenmiş amaçlar için kullanılacaktır. Teşkilat, ülkenin maddi ve manevi açıdan kalkınması için gerekli reformları yapmaya özen gösterecek ve bütün insanlığın refaha ve mutluluğa ulaşmasını arzulayacaktır. Bu bağlamda insanlara doğruları uygun bir dille anlatmak üzere karakterli ve eğitilmiş kimseler yetiştirip görevlendirecektir. Başkan, sekreter ve diğer üyeler, haftalık olarak bir araya gelip kendi aralarındaki koordinasyonu sağlayacaklardır. Teşkilat tarafından belirlenmiş ilkelere uygun tutum ve davranış sergileyenler, kurum içinde daha yüksek bir rütbede görevlendirilebilecek, ahlaksız davranışlar ve kötü eylemlerde ısrar edenler ise teşkilat üyeliğinden çıkartılabileceklerdir. Bu tür kararlar alınırken üyelerin ortak kanaati belirleyici unsur olacaktır.¹⁷

Bombay'da belirlenen bu kural ve ilkeler, 24 Haziran 1877 yılında Lahor'da yapılan toplantıda gerek teferruatlı olması gerekse ağır sorumluluklar ihtiva etmesi gibi nedenlere bağlı olarak revize edilmiştir. Neticede on temel ilke belirlenmiş ve bunlar Arya Samac teşkilatına bağlı bütün şubelerce kabul edilmiştir. Söz konusu teşkilatın tüzüğünü oluşturan ve bu teşkilata üye olmak isteyen herkesin onaylaması gereken on temel ilke özetle şunlardan oluşmuştur:

1. Bütün doğru bilgilerin asıl kaynağı Tanrı'dır.
2. Tanrı mutlak doğru, mutlak bilgi sahibi, her şeye gücü yeten, her şeyi kuşatan, âdil, merhametli, başlangıcı ve sonu olmayan, cisimleşmeyen yüce bir varlıktır. Yalnızca ona ibadet edilir.

¹⁷ Prasad, *An English Translation of the Satyarth Prakaş*, s. 46; Rai, *A History of the Arya Samaj*, ss. 40-43.

3. Vedalar doğru bilgiyi ihtiva eden kutsal metinlerdir. Her Aryanın en önemli görevi bunları okumak/dinlemek, başkalarına anlatmak ve öğretmektir.
4. Her bir Arya doğruyu tasdik edip doğru olmayı terk etmeye daima hazır olmalıdır.
5. Eylemde bulunmadan önce onun doğru veya yanlış olup olmadığı müzakere edilmeli ve buna göre harekete geçilmelidir.
6. Her bir Aryanın temel amacı bireylerin fizikî, zihnî, manevi ve sosyal koşullarını iyileştirmek ve bütün dünyanın faydası için çalışmaktır.
7. Herkese sevgi, adalet ve layık oldukları değer göz önünde bulundurularak davranılmalıdır.
8. Cahillik yok edilmeli; bilgi ve ilim yaygınlaştırılmalıdır.
9. Bireyler kendi mutluluklarının diğer insanların mutlu olmasından geçtiğini düşünerek hareket etmelidir.
10. Toplumun genelini ilgilendiren meselelerde bireyler bütün farklılıkları bir kenara bırakmalı ve şahsi çıkarlarını ön planda tutmamalıdır.¹⁸

Dayananda Sarasvati ömrünün sonuna kadar Arya Samac hareketinin Hindistan'ın pek çok yerine ulaşması için mücadeleler vermiştir. Yaptığı faaliyetler ile teşkilatın organize hareket etmesini sağlayan Sarasvati, özellikle Bombay, Pencap, Agra, Racasthan, Ahmedabad, Haydarabad ve Guccerat gibi bölgelerde Arya Samac hareketini güçlü hale getirmiştir. Sarasvati'nin ölümünden sonra teşkilat üyeleri arasında bir takım sorunlar ortaya çıkmış olsa da bu hareket¹⁹, Haryana başta olmak üzere ülkenin belli bölgelerinde gücünü korumayı başarmıştır.²⁰ Eğitim, kültür ve dil açısından Hindu

¹⁸ Rai, *A History of the Arya Samaj*, ss. 79-80; Sarasvati, *Satyarth Prakash*, ss. 730-735.

¹⁹ Özellikle et tüketiminin doğru olup olmadığı Arya üyeleri arasında tartışma konusu olmuştur. Et yemenin uygun olmadığını savunan grup, bu görüşlerini Sarasvati'nin bir takım söylemlerine dayandırmaya çalışmışlardır. Bunun karşısında olan zümre ise, on temel ilke içerisinde et tüketimi hususunda kesin bir yasak bulunmadığı gerekçesiyle böyle bir sınırlandırmanın doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir. Neticede bu tür tartışmalar söz konusu hareketin 1892 yılında iki kola ayrılmasına yol açmıştır. Geniş bilgi için bkz. Sharma, *Hand book of the Arya Samaj*, ss. 80-92; "Punjab", *Imperial Gazetteer of India*, 1909. c. XX, s. 291.

²⁰ Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde Arya Samac teşkilatına üye olanların sayısında önemli bir artış olmuştur. Bu hareket, özellikle Pencap eyaleti sınırları içinde kalan Haryana'da güçlü hale gelmiştir. Burada Lala Lajpat Rai, Pandit Lakhpal Rai, Lala Churamani teşkilatın öne çıkan isimleri olmuştur. Haryana

toplum yapısına önemli katkılar sağlayan Arya Samac hareketi, günümüze kadar dinî, içtimai ve siyasi alandaki etkisini hissettirmiştir. Makalenin kapsamı Dayananda Sarasvatî'nin Kur'ân'a yönelik eleştirileri şeklinde belirlendiğinden Arya Samac hareketinin tarihsel süreçte ne gibi aşamalardan geçtiği çalışma konumuzun dışında tutulmuştur.²¹

3- Dayananda Sarasvatî'nin Kur'ân Eleştirisi

Dayananda Sarasvatî'nin temel amacı Veda merkezli Hindu dinini ihya etmektir. Ona göre Veda öğretisinin zaman içerisinde yozlaşmış toplum nezdinde itibar kaybetmesinin nedenlerinden biri Hindu'nun bu metinlere gereken önemi vermemesi ve kökleri Vedalara dayanmayan bir takım uygulamalar benimsemiş olmalarıdır. Diğerleri ise Müslümanlar başta olmak üzere Hindistan'a dışarıdan gelip yerleşen yabancı din ve kültürlerin etkisidir. Zira bunlar ileri sürdükleri görüşler sayesinde Hindu'lardan bir kısmını kendi saflarına çekerek Veda kökenli dinî öğreti ve uygulamaların zayıflamasına yol açmışlardır. Bunun önüne geçmek isteyen Sarasvatî, tek otorite

bölgesi ve halkının sahip olduğu bir takım nitelikler söz konusu teşkilatın burada kök salmasında oldukça etkili olmuştur. Nitekim Haryana, Veda metinlerinin ilk ortaya çıktığı bölgelerden biri kabul edilmiştir. *Rişilerden* bir kısmının burada yaşadığı şeklinde bir inanç nesilden nesile aktarılmıştır. Bu durum burada yaşayan halkın, Veda öğretisi ve kültürüne daha çok bağlı kalmasını sağlamıştır. O yüzden Vedalara dönüş politikası güden Arya Samac, burada daha fazla taraftar edinme imkânı bulmuştur. Diğer taraftan Haryana halkı tarımla uğraşan bir toplum olduğundan öküz ve inek gibi hayvanlara oldukça fazla önem ve kutsallık atfetmişlerdir. Şehirleşmenin az olduğu bu bölgede köy hayatı yaşayan halk için inek geçim kaynağı olmuştur. *Gau Karunanidhi* gibi bazı eserlerinde ineği korumanın önemine vurgu yapan Dayananda, bu görüşleri itibarıyla Haryana halkı nezdinde itibar uyandırmıştır. Arya Samac görüşlerinin burada etkili olmasını sağlayan bir diğer husus, Haryana'da yaşayan alt ve üst kasta mensup bireylerin birbiriyle daha yakın temas kurmuş olmalarıdır. Zira din adamı sınıfından olanlar da burada tarımla uğraşmışlar ve geçimlerini sağlayabilmek için alt kasta mensup kimselerin iş gücünden yararlanmışlardır. Bu ortam, farklı kasta mensup bireyleri birbirine yakınlaştırmış ve aralarındaki keskin sınırları belli ölçüde de olsa kaldırmıştır. Bu durum kasta arasındaki ayrıma karşı çıkan Arya Samac hareketinin bölgede daha rahat yayılmasını sağlamıştır. Bkz. Satyaketu Vidyalankar, *Arya Samaj Ka Itihas*, Arya Svadhyay Kendra, 1988, ss. 290-297.

²¹ Konu ile ilgili detaylı bilgi almak isteyenler teşkilat tarafından kendi kurum tarihlerinin en iyi şekilde işlendiğini var saydıkları Lal Sharma'nın ve Lala Atma Ram'ın eserlerine müracaat edebilirler. Ayrıca Vidyalankar'ın *Arya Samaj Ka Itihas* (Arya Samac Tarihi) isimli eseri, söz konusu teşkilatın ortaya çıkış sürecinden günümüze kadar geçirdiği aşamaları etraflıca ele almaktadır.

kaynağı olarak Vedaları esas almış, diğer dinî gelenekleri ve kutsal metinleri şiddetli bir biçimde tenkit etmiştir. Temel görüşlerini izah ettiği *Satyarth Prakaş* adlı eserinde²² yer alan şu ifadeler bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymaktadır:

“Bu eseri yazmamdaki temel amacım hakikat ışığını (Veda bilgisini) açığa çıkarmaktır. Burada ben doğru olan şeyi doğru, yanlış olan şeyi de yanlış olarak izah etmeye gayret gösterdim. Zira yanlış olan şeyin doğru; doğru olan şeyin de yanlış olarak sunulması hakikatin ortaya çıkmasına mâni olur... Bizler Aryavarta (Arilerin vatanı/Hindistan) denilen bu topraklarda doğmuş olsak da ülkemizde neşet edip yayılmış olan yanlış inanç ve uygulamaları savunamayız. Özü-müze yabancı olan bu tür hususları Hindu dini geleneğinden tecrit etmeliyiz. Benzer şekilde bu topraklara yabancı olan ve dışarıdan gelen dinî geleneklerle de mücadele içinde olmalı-yız.”²³

Sarasvatî'nin yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen hedefine ulaşmak için *Satyarth Prakaş*'ın muhtevasını belirlediği görülmektedir. On dört bölümden oluşan bu eserde, ilk olarak *Aryavarta* halkının dinî gelenekleri üzerinde durulmaktadır. İlk on bölümde Vedalarda öne çıkan dinî öğretisi ve uygulamalar hakkında bilgi verilir. Bu kapsamda Tanrı'nın bir oluşu, temel vasıfları, *om* hecesinin kutsallığı, yaratılış, *karma*, *samsara*, *mokşa*, *aşrama*²⁴, *varnaşramadharm*²⁵ gibi hususlar ele alınır. On birinci bölümde ise Vedalara aykırı olduğu gerekçesiyle Hinduizm içinde yaygın olarak görülen bazı inanç ve uygulamalar tenkit edilir. Özellikle Purana ve Tantra türü metinlerde yer alan tanrıların suretlerine tapınma, tapınakta

²² Arya Samac hareketinin temel görüşlerini ihtiva eden bu eser, ilk olarak 1975 yılında yayınlanmış ardından bir takım eksiklikleri ve yazım yanlışları giderildikten sonra gözden geçirilmiş hali 1884'de yeniden basılmıştır. Sarasvatî'nin kaleme aldığı başka eserleri de vardır. Örneğin *Veda Bhaşya* adlı çalışması, Yacurveda'nın ve Rigveda'nın çoğu bölümleri üzerine yapılmış Sanskritçe bir şerhtir. Yine *Rigvedadi Bhaşya Bhumika* adlı eseri Veda şerhi üzerine giriş mahiyetinde bir eserdir. Bazı bölümleri Hintçe bazı yerleri Sanskritçedir. Bu eserinde Dayananda, diğer mevcut şerhlerin yanlış bilgiler içerdiğini söyleyerek onlara ithamda bulunmuş ve kendi ilkelerini burada izah etmiştir.

²³ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, ss. 2-3.

²⁴ Hinduizm'de bireyin bütün hayatını öğrencilik, evlilik, münzevilik ve çilecilik şeklinde dört döneme ayırması ve bu şekilde hayatın temel hedefleri olan doğruluk, zenginlik, mutluluk ve kurtuluşu gerçekleştirmesi.

²⁵ Bireyin içinde bulunduğu hayat aşamasına uygun olarak yerine getirmesi gereken görev ve sorumlulukları.

onlara adakta bulunma ve bedenleşme gibi doktrinlerin geçersiz olduğu vurgulanır. Ardından gelen bölümde Hint kökenli dinî akımlar olan Budizm ve Caynizm eleştirilir. On üçüncü bölümde İncil bağlamında Hıristiyanlık, on dördüncü bölümde ise Kur'ân bağlamında İslâm dini tenkit konusu yapılır.

Satyarth Prakaş adlı eserinde Kur'ân'a yönelik özel bir bölüm ayıran Sarasvati, İslâm ve müntesipleriyle ilgili detaylı değerlendirmelerde bulunan Hindu düşünürlerin başında gelmektedir. Sarasvati'nin bu bölümü yazarken Urducadan Hintçeye yapılmış Kur'ân çevirilerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Zira o, çevirisini verdiği Kur'ân ayetlerinin doğruluğu hususunda şüphe duyanların kendisini eleştirmeden önce kullanmış olduğu Kur'ân tercümelerini yapan âlimleri sorgulamaları gerektiğini ifade etmektedir.²⁶ Ana kaynaklara müracaat etmemiş olması bir eksiklik olarak görülse de müellifin Kur'ân'ı belli oranda okuyup muhtevasından haberdar olması önemli bir husustur.

Sarasvati'nin sözü edilen eserinden hareketle Kur'ân'a yönelik eleştirilerini incelediğimiz bu çalışmada,²⁷ müellifin örnek olarak seçtiği Kur'ân ayetlerini kendi bakış açısına göre nasıl anlayıp yorumladığı okuyucuya olduğu gibi aktarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla birkaç yer dışında kendisine cevap vermek veya tutarsızlığını ortaya koymak gibi bir amaç güdülmemiştir. Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde dönemin önde gelen Müslüman âlimlerinin çeşitli platformlarda bu tür düşünürlerle karşı itirazlar geliştirdikleri görülmektedir.²⁸ Arya Samac örneğinde Hindu-Müslüman reddiye geleneğinin etraflıca işlenmesi bir makalenin sınırını aşan ve müstakil çalışmalar gerektiren ciddi konulardır. Dolayısıyla bizim böyle bir konuyu ele almamızdaki temel amaçlarımızdan biri de söz konusu mevzuları Türk akademi camiasının dikkatine sunmak ve alt

²⁶ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 641.

²⁷ Sarasvati'nin Hıristiyanlık başta olma üzere diğer dinlere yönelik bakış açısını ele alan bir çalışma yapılması tarafımızdan planlanmaktadır.

²⁸ Arya Samac ile Müslümanlar arasındaki münakaşalar ile ilgili A. Vidyarti'nin *İslâm aur Ârya Samâc ki pacâs sâl âvezeş ka netice* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Burada müellif Arya Samac'ın eşitlik, tevhit, kadın hakları ve özellikle de miras konusunda İslâmî değerlerden etkilendiği görüşünü savunmaktadır. Arya Samac'ın kast sistemini reddetmesi durumunda *karma* ve tenasüh inancını da bırakması gerektiğini ifade ederek onların bu ve benzeri konulardaki tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bkz. Vidyarti, *İslâm aur Ârya Samâc*, ss. 9-10.

yapısı sağlam olan araştırmacılar tarafından bunların çalışma konusu yapılmasını sağlamaktır.

3.1- Kur'an'ın Vahiy Kaynaklı Olmasına Yönelik Eleştirileri

Sarasvati, tek geçerli otorite olarak Vedaları kabul ettiğinden Kur'an'ı ilahî kaynaklı bir metin olarak görmez. Bu düşüncesini temellendirmek için o, Kur'an'dan seçtiği bazı ayetleri kendi bakış açısına göre izah etmektedir. Ona göre Kur'an'da yer alan pek çok anlatım onun beşer üstü ilahî bir kudret tarafından vahyedilmediğini açık bir biçimde ortaya koyar. Örneğin Kur'an, "*Allah katında hak din İslâm'dır.*"²⁹ ifadesinde olduğu gibi pek çok yerde Müslümanları üstün tutan ifadeler kullanmış olduğundan Tanrı kitabı olmaz. Çünkü Tanrı belli bir kitlenin değil herkesin ilahıdır ve bütün mahlûkata eşit mesafede durmaktadır. Kaldı ki ilahî dinin menşei, miladi altıncı asırda neşet etmiş olan İslâm'dan çok daha erken dönemlere uzanır. O yüzden bu tür yanlı ifadelerle yer veren bir kitap birkaç bağnazın sözünden başka bir şey değildir.³⁰

Kur'an'ın Arapça indirilmiş olmasını da bu bağlamda değerlendiren Sarasvati, bu durumun Arapların Kur'an'ı diğer milletlere göre daha kolay öğrenme ve anlamalarına yol açtığını düşünür. Ona göre ilahî kaynaklı olan bir metin tüm dillerden farklı bir yapıda ve hiçbir kimsenin anadilinde olmayacak şekilde inmiş olmalıdır ki kursesiz olabilsin. Bu niteliğe sahip yegâne metin ise Sanskritçe ifşa edilmiş olan Vedalar külliyatıdır. Nitekim bu metinler üzerinde uzmanlaşmak isteyen herkes, hangi millete mensup olursa olsun benzer bir çaba ortaya koymalıdır. Vedaların dilsel özelliği bunu gerektirir.³¹

Sarasvati'ye göre Kur'an'ın ilahî kaynaklı olamayacağının bir diğer delili Hinduizm'in temel inanç esaslarıyla örtüşmeyen fikirler ihtiva etmesidir. O, özellikle günah işleyenlerin tövbe ettikleri takdirde affedileceğini ifade eden Kur'an ayetlerini, *karma* yasasına aykırı olduğu gerekçesiyle şiddetli bir biçimde tenkit eder. Ona göre birey, kendi tercihleri neticesinde işlediği iyiliklere karşı iyilik, kötülüklerle karşı ise ceza görmelidir. Herhangi bir güç, evrende mevcut olan bu yasayı ihlal etmemelidir. Dolayısıyla bu ilkeye ters

²⁹ Âl-i İmrân 3: 19.

³⁰ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 665.

³¹ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 645.

düşen Kur'ân ayetleri, kişileri kötülük yapmaya teşvik ettiği ve günaha kapı araladığı için Tanrı tarafından söylenmiş sözler olamaz.³² Sarasvatî'nin burada Kur'ân'ı eleştirirken benzer konulara yer veren Hindu kutsal metinleri hakkında değerlendirme yapmamış olması dikkat çekicidir. Zira fikirlerini dayandırdığı erken dönem Veda metinlerinde yer alan kimi ifadelerde de bireylerin günahlardan arınmak için tanrılara çeşitli vesilelerle yakarıшта buldukları ve kefarete uygulaması gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır.³³ Görünen o ki Sarasvatî, Tanrı'ya dua edilmesinin ve geçmiş hatalar için tövbede bulunulmasının günahları yok etmeyeceğini, bunların sadece daha fazla günah işlemenin önüne geçmeye vesile olacağını düşünmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de, Tevrat ve İncil gibi önceki kutsal metinlerin zikredilmiş olması Sarasvatî'ye göre Kur'ân'ın ilahî kaynaklı olmadığına bir başka göstergesidir. Sarasvatî ilgili eserinde "*Tanrı, Musa'nın kitabına bir şey eklemeyi unuttuğu için mi sonradan başka bir kitap daha gönderme ihtiyacı hissetmiştir?*" şeklinde bir soru ile Kur'ân'ın indirilmiş olmasının gereksiz olduğunu savunur. Ona göre Tanrı'nın bilgisi ve ilahî emirleri yanılmazdır; ne kadar zaman geçerse geçsin asla değişmezdir. O yüzden hakiki vahiy, Veda örneğinde olduğu gibi tek seferde eksiksiz bir biçimde tam bir kitap olarak indirilmiş olmalıdır.³⁴

Kur'ân'ın, ilahî bir kudret tarafından vahyedilmiş olamayacağını savunan Sarasvatî, İslâm peygamberini suçlayarak bu kitabın onun tarafından yazılmış olduğunu iddia eder. Bu bağlamda "*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...*"³⁵ ayetini yorumlayan Sarasvatî, konu ile ilgili fikrini şu cümlelerle dile getirir:

"Muhammed ne kadar da zeki! Kendisine tâbi olanların Allah tarafından sevilleceğini ve günahlarının affolunacağını

³² Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 694.

³³ "(Ey Tanrım) günah ve kötülük işlemişsem, yalan söylemiş ve yanlışlıkla yemin etmişsem bu lekeleri benden kurtar". Rigeda, 1, 22.23; R. Panikkar, "Awareness Sin and Guilt in Vedic Literature", *Global Religious Vision*, 1(2), 2000, s. 152.

³⁴ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, ss. 646-647.

³⁵ Âl-i İmrân 3: 31.

bizzat Tanrısının ağzıyla dile getirmektedir. Bu tavır, Muhammed'in kalbinin saf olmadığını ve bencil çıkarlarına hizmet etmek için Kur'an'ı ürettiğini göstermektedir."³⁶

Peygamberin kendi düşüncelerini topluma empoze etmek ve halk nezdinde itibar kazanmak amacıyla Kur'an'ı kaleme aldığını iddia eden Sarasvatî, Hz. Muhammed'i çok sert bir dille tenkit eder. Hz. Peygambere yönelik, Allah'ın adını kullanarak peşine takılan insanları yanlış yöne sürükleyip kandırdığı şeklinde bir ithamda bulunur.³⁷ O, Muhammed'in ilahî bir vahye muhatap olduğunu açıkladığı dönemde başka birinin de benzer bir iddia ile öne çıktığını ileri sürer. Sarasvatî'ye göre Muhammed, En'âm suresi 93. ayette geçen ifadeleri³⁸ söz konusu rakibini yenmek ve toplumdaki otoritesini sağlamlaştırmak amacıyla söylemiştir.³⁹ Benzer şekilde Ahzâb suresindeki ifadeler,⁴⁰ insanların savaş alanından kaçmalarını ve Muhammed'in ordusunun zafer kazanıp hazinesini doldurmasını amacıyla üretilmiş sözlerdir. Dolayısıyla ilahî bilgidен yoksun olan Kur'an, dünyevi ve bireysel amaçlar için beşer tarafından derlenmiş sözlerden ibarettir.⁴¹

3.2- Kur'an'daki Allah Tasavvuruna Yönelik Eleştirileri

Dayananda Sarasvatî, eşi ve benzeri olmayan mutlak bir Tanrı'ya inanır. Vedalarda çok tanrıcılık olmadığını düşünen Sarasvatî, bu metinlerde yer alan bütün tanrısal varlıkları, tek olan Tanrı'nın farklı sıfatları olarak değerlendirir. Vedalarda anlatılan bu Tanrı'ya aracı ve suret yapmaksızın yönelinmesi gerektiğini savunur. Böylece o, geleneksel Hindu inanışlarına itiraz ederek birey ile Tanrı arasında herhangi bir aracının olamayacağını ileri sürer.⁴²

Sarasvatî'nin bu düşünceleri İslâm dinindeki tanrı inancına oldukça yakındır. Fakat Sarasvatî, Kur'an'ı ilahî kaynaklı bir metin

³⁶ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 667.

³⁷ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 675.

³⁸ "Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, "Bana vahyolundu" diyen, ya da "Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim" diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?" En'âm 6: 93.

³⁹ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 676.

⁴⁰ "De ki: "Eğer siz ölümden ya da öldürülmekten kaçırıyorsanız, kaçmak size asla fayda vermeyecektir. O takdirde bile (hayatın zevklerinden) pek az yararlandırılırsınız." Ahzâb, 33: 16.

⁴¹ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 703.

⁴² Rai, *A History of the Arya Samaj*, s. 113.

olarak kabul etmediği için orada tasvir edilen tanrı tasavvurunu da noksan ve kusurlu bulur. Bu düşüncesini temellendirmek için Kur'ân'dan bazı ayetleri seçip kendi algısına göre yorumlayarak İslâm'daki Allah inancını tenkit etmeye çalışır. Ona göre Kur'ân'da betimlenen Allah tasavvuru, yüce Tanrı'nın taşınması gereken temel niteliklerden uzaktır. Bu bağlamda "...Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez"⁴³ ayetini değerlendiren Sarasvati, burada geçen tanrı algısının noksan olduğunu savunur. Zira Tanrı denen varlığın esasında günahkârlara yol göstermesi gerektiğini; hikmet sahibi kimselerin zaten doğru yol üzerinde olduklarını belirtir. Bu yüzden Kur'ân'da zikredilen böyle bir tanrıya ihtiyaç olmadığını öne sürer.⁴⁴ Ona göre ancak herkese rehberlik eden ve yol gösteren varlık Tanrı olarak vasıflandırılabilir. Bu açıdan bakıldığında "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*"⁴⁵ gibi ayetlerde betimlenen tanrı tasavvuru bütün insanlığı kapsadığı için eksik ve geçersizdir.⁴⁶

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın mahiyeti ile ilgili bazı ifadeleri bağlamından koparıp lâfzî/literal olarak okuyan Sarasvati'nin İslâm inancındaki tanrı fikrini kendi bakış açısına göre eksik bulduğu görülür. Örneğin o, yerlerin ve göklerin belli bir süre içinde yaratılması ile ilgili Kur'ân ayetlerini⁴⁷ yorumlarken İslâm'daki Allah inancını şu cümlelerle eleştirir:

"Dünyayı altı gün içinde yaratan ve sonra Arş'a çekilen bir varlığın her şeye gücü yeten ve her yerde var olan Tanrı olması düşünülemez. O, dünyayı altı günde yarattıktan sonra yedinci günde tahtında dinlenmek zorunda kaldığına göre gerçekten yorulmuş olmalıdır. Her yerde hazır ve nâzır olmak gibi sıfatlardan yoksun olan böyle bir varlık, Tanrı olarak anılamaz. Böyle vasıflar hakiki bir Tanrı için sarf edilecek ifadeler değildir. Bu durum dahi Kur'ân'ın Tanrı kelamı olmadığını göstermektedir."⁴⁸

⁴³ Bakara 2: 258.

⁴⁴ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 664.

⁴⁵ Bakara 2: 269.

⁴⁶ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 665.

⁴⁷ "Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır." A'râf 7: 54.

⁴⁸ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 677.

Bakara suresinde geçen “*Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin...*”⁴⁹ şeklindeki ifadeleri kendi perspektifinden değerlendiren Sarasvatî, hakiki Tanrı'nın insanlardan borç alacak kadar muhtaç bir varlık olamayacağını savunur ve böyle bir algıya sebebiyet verdiği için Kur'ân'daki tanrı tasavvurunu noksan bulur.⁵⁰ Bu bağlamda o, Hinduizm'de Tanrı'nın sıfatı olarak kullanılan ve “mutmain olan, arzuları karşılanmış olan” anlamındaki *Purnakama*⁵¹ ifadesinden hareketle düşüncesini temellendirmeye çalışır. Ona göre hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı, gökyüzünde ya da yeryüzünde var olan her şeyi kendisi için değil ruhların iyiliği için yaratmış olmalıdır.⁵² Bu düşüncelerden yola çıkarak İslâm'daki Allah tasavvurunu eksik bulan Sarasvatî'nin önyargılı hareket ettiği ve Kur'ân'ı bütüncül bir gözle okumadığı anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân'da da “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. Ben, onlardan bir rızık istemiyorum. Bana yedirmelerini de istemiyorum. Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.*”⁵³ örneğinde olduğu gibi Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı çeşitli vesilelerle ifade edilmiştir. Durum böyleyken Sarasvatî'nin bunları dikkate almamış olması ve sahip olduğu bakış açısını ortaya koymak adına kimi ayetlerden ilgili yerleri cimbızla çekip kendine göre yorumlamış olması dikkat çekicidir.

Sarasvatî'ye göre Tanrı, bireyin işlemiş olduğu eylemlerinin tam karşılığı olarak gereken cezayı veya mükâfatı vermelidir. Kimileri için bu dengeyi ve ölçüyü kaçıran Tanrı, adalet sıfatını yitirir. Bu açıdan o, Allah'ın dilediği kimseleri ve tövbe edenlerin günahlarını bağışlayacağını beyan ettiği Kur'ân ayetlerini eleştirir. İlgili esrinde yer alan “*Tanrı'nın bağışlaması kişinin eylemlerine göre değil de kendi isteğine göre olursa kimse erdemli bir yaşam sürmek istemez ve günahattan uzak durma gibi bir çaba içinde olmaz. Dolayısıyla ne böyle bir söz veren varlık hakiki Tanrı olabilir ne de bunları içeren kitap, Tanrı'nın kitabı olabilir*” şeklindeki ifadeler,⁵⁴ Sarasvatî'nin bu yöndeki görüşlerini açıkça ortaya koyar. Yani Sarasvatî, iyi veya kötü işlenen her

⁴⁹ Bakara 2: 245.

⁵⁰ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 663.

⁵¹ Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*; c. I, s. 935.

⁵² Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 664.

⁵³ Zâriyât 51: 56-58.

⁵⁴ Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 670.

amelin misliyle karşılık bulacağı esasına dayanan *karma* teorisini temel görüş olarak kabul ettiği için Kur'ân'daki kimi ifadeleri Tanrı'nın adaletine ters düştüğü gerekçesiyle tenkit etmiştir.

Sarasvati, Kur'ân'da geçen bazı ifadelerin bireyleri putçuluğa ve şirke sevk ettiği iddiasında da bulunmuştur. Bu kapsamda Hac suresi 29. ayeti yorumlayan Sarasvati, Müslümanların Kâbe'ye yönelmelerini, eski adetlerini bırakamayan Hinduların, Durga⁵⁵ gibi tanrısal varlıklara özgü tapınaklara giderek orada ibadette bulunmalarına benzetmiştir.⁵⁶ Purana metinlerinde puta tapmaya teşvik eden ifadeler ile Kur'ân'da Mescid-i Haram'a yönelmeyi emreden ayetler⁵⁷ arasında bağ kuran Sarasvati, her iki kutsal metnin de şirke kapı araladığını şu cümlelerle dile getirmiştir:

“Purana metinlerine bağlananlar ile Müslümanlar arasındaki fark öncekilerin küçük putlar önünde eğilmeleri, Müslümanların ise büyük bir suret (Kâbe) önünde saygı göstermeleridir. Müslümanların durumu küçük şeylere takılıp büyük olanı gözden kaçıran adamın hali gibidir. Küçük putlara tapınmayı reddeden İslâm peygamberi, onun yerine tepe gibi büyük bir mabede (Kâbe) yönelmeyi İslâm inancına yerleştirmiştir. Bu, bir nevi putçuluk değil midir? Müslümanlar diğer dinleri kınamadan önce kendi inançlarındaki büyük putçuluğu bırakmalıdır. Bundan kurtulmak ise ancak Vedalarda temelleri atılan Hindu dinine iman etmekle mümkündür.”⁵⁸

Görüldüğü üzere Sarasvati'nin temel dayanak noktası Vedalardır. Bu düşüncesinde ısrarcı olan Sarasvati'nin, Kur'ân'daki bazı ayetleri özellikle seçtiği ve bağlamından kopararak kendine göre yorumladığı gayet açıktır. Kur'ân'ın ana vurgusu tevhit iken ve bunu teyit edip ispatlayan çok sayıda ayetler varken müellifin bunları görmezden gelmiş olması önyargılı ve tutucu hareket ettiğini gösterir.

⁵⁵ “Korunmuş yer” anlamına gelen *Durga*, Hint mitolojisinde önemli bir tanrıçadır. Hindular arasında ona tapınma kültürünün çok yaygın olduğu ve bunun günümüzde de geçerli olduğu tecrübi bilgilerle sabittir. Kendisine atfedilen pek çok tapınak inşa edilmiştir. Hindular kötülüklerden korunmak ve iyiliklere ermek amacıyla *Durga*'yı temsil eden figürlere ve suretlere tapınırlar.

⁵⁶ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 695.

⁵⁷ Bakara 2: 144.

⁵⁸ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 657.

3.3- Kur'ân Hükümlerine Yönelik Eleştirileri

Vedaları esas alarak oluşturmuş olduğu dinî ve ahlaki ilkeler, Sarasvati için vazgeçilmezdir. O, bunlarla örtüşmeyen bütün inanç veya görüşleri reddeder. Bu bağlamda o, ahiret inancı başta olmak üzere Kur'ân'da yer alan pek çok hükmü geçersiz kabul eder. Sarasvati, Kur'ân'da anlatılan öte dünya hayatının geçersiz olduğunu ve bu hususta tek doğru bilginin Hindu kutsal metninde yer aldığını “Eğer adaletin ne olduğunu görmek istiyorsan adaleti sağlama konusunda hiçbir ertelemenin olmadığı ve herkesin amellerine göre yargılandığı Veda metinlerini oku ve takip et.”⁵⁹ ifadeleriyle ortaya koymaya çalışır. Öldükten sonra tekrar doğuma inanan Sarasvati, Tanrı'nın hesap gününe kadar bütün ruhları gözetim altında tutup bekletmesini haksızlık ve zorbalık olarak değerlendirir.

Sarasvati, inanmayanların ceenneme gideceğini haber veren Kur'ân ayetlerini de tenkit eder. Benzer bir söylemin Puranalar'da da yer aldığını hatırlatan Sarasvati, her iki kutsal metinde yer alan bu iddiaların doğruyu yansıtmadığını öne sürer. Ona göre gerçek olan husus, inançları ne olursa olsun günahkârların acı çekmeye mahkûm olacağı, iyi ve erdemli olanların ise mutluluğa ulaşacağıdır.⁶⁰ Sarasvati, ölümden sonra ruhların cennet veya ceenneme giderek orada ebedî olarak kalacağı şeklinde bir inancı geçerli kabul etmez. Ona göre insanların işlemiş olduğu eylemler sonlu ve sınırlı olduğundan görecekları karşılık da sınırlı olmalıdır. Diğer taraftan insanın sürekli tatlı yemesi bir süre sonra kendisine bıkkınlık vereceği gibi, sonsuz bir mutluluk da ruhlar için bir yerden sonra çekilmez hale gelecektir. O yüzden ruhun, yaptığı iyiliklerin veya kötülüklerin karşılığını belli bir süre gördükten sonra tekrar dünyada doğması esasına dayanan *samsara* gerçek olan doktrindir.⁶¹

İslâm dini ile Hinduizm arasındaki temel farklardan biri kozmoloji ile ilgili inanç ve düşüncelerdir. İlkinde başı ve sonu belli olan bir âlem anlayışı varken ikincisinde sürekli devam eden döngüsel bir âlem tasavvuru mevcuttur. Bu farklılık her iki dinî geleneğe mensup bireylerin ölüm ötesi hayat, kurtuluş ve yaratılış gibi meselelerde farklı görüşler benimsemelerine sebep olmaktadır. Bu bağlamda Sarasvati, Kur'ân'daki ahiret hayatını onaylamadığı gibi

⁵⁹ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 665.

⁶⁰ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, ss. 647-648.

⁶¹ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, ss. 691-962.

yaratılış düşüncesini de geçersiz kabul eder. Ona göre *Brahman* (Tanrı), *atman* (ruh) ve *prakriti* (evrenin oluşumundaki ilk madde) olmak üzere üç ezeli varlık mevcuttur.⁶² Bir şeyin ortaya çıkması için etki ve tepkinin oluşması gerektiğini savunan Sarasvati, bunun gerçekleşmesi için ise başlangıcı olmayan bir unsura (prakriti) ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu konunun daha iyi anlaşılması için o, çömlek örneğini verir. Nasıl ki çömlekçi, çömleği yapmadan önce kilin (maddi neden) ve bunu yapacak bir aletin bulunması gerekir. Bunun gibi evren de yaratılmadan önce Tanrı'nın ve *prakritinin* (maddi neden) bütün nitelikleriyle birlikte var olmaları icap eder. Bu düşünceden hareket eden Sarasvati, Allah'ın hiçbir şey yokken evreni yaratmış olduğunu beyan eden Kur'ân ayetlerine itiraz eder ve Kur'ân'daki yaratılış hadisesinin gerçeği yansıtmadığını savunur.⁶³ "Allah, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece "ol" der, o da hemen olur" ⁶⁴ ayetini de tenkit eden Sarasvati, Allah'ın "ol" emrini duyan şeyin/varlığın ne olduğunu sorar. Netice itibariyle o, Tanrı'nın hiçbir şey yokken bu geniş evreni var etmiş olmasının imkân dâhilinde olmadığını ileri sürer.⁶⁵

Satyarth Prakaş adlı eserde zaman zaman Kur'ân'daki ibadet ve dinî uygulamalarla ilgili ayetlerin de eleştiri konusu yapıldığı görülür. Bakara suresinde yer alan oruçla ilgili ifadeler bunlardan biridir.⁶⁶ Sarasvati'ye göre Kur'ân'da zikredilen oruç ibadetinin kökeni, Hindu dini geleneğine dayanır. Araplar, Purana literatürünü takip eden bazı Hindulardan oruç ibadetini öğrenmişler ve bir takım değişiklikler yapmak suretiyle kendi kültürlerine uyarlamışlardır. Sarasvati'nin iddiasına göre Kur'ân'daki oruç ibadetinin aslı *çandrayana* orucudur. Hindu kutsal metinlerinde "... kötü bir şey yapmış olan kişi bundan kurtulmak için kefarete olarak *çandrayana* orucu tutmalıdır"⁶⁷ ifadelerinde olduğu gibi bu oruca sık sık atıf yapılmaktadır. Kaynaklar incelendiğinde bu orucun alkollü içki içmek ve yanlışlıkla inek öldürmek gibi işlenen bir takım hatalara kefarete olması amacıyla tutulduğu ve oldukça katı kurallara ihtiva

⁶² Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 731.

⁶³ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 656.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3: 47.

⁶⁵ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, s. 668.

⁶⁶ Bakara 2: 187.

⁶⁷ Garuda Purana, 1.97.3.

ettiği görülmektedir.⁶⁸ *Çandrayana*, dolunay günü başlar. İlk gün *pançagaavya*⁶⁹ denilen yiyecekte bir lokma alınmak suretiyle oruca başlanır. Sonraki günlerde alınan lokma miktarı bir miktar artırılarak oruç, hilal görününceye kadar tutulur. Hilal görüldükten sonra ise uygulama tersine döner ve günlük yenilen lokma her geçen gün bir miktar azaltılır. Ay, dolunay şeklini alana kadar bu uygulama sürdürülmek suretiyle bir aylık *çandrayana* orucu tamamlanmış olur.⁷⁰ Böylesine katı ve zor olan oruç ibadetinin tarihsel süreçte Hinduların hepsi tarafından takip edilmediği ve günümüzde çok fazla uygulanır olmadığı bilinmektedir. Hinduizm içinde ortaya çıkmış kimi dinî akımlarda bu oruca önem verildiği anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin (ö. 1153) verdiği bilgiye göre bu oruç, Hindular arasında aya tapan ve *cenderikiniyye* olarak bilinen topluluk arasında yaygın bir uygulama olmuştur. Bunlar, her ayın bir yarısında *çandrayana* orucu tutmuşlar, diğer yarısında ise oruçlarını açıp sevinç gösterisi olarak ayın ve tapındıkları putların önünde eğlenmişlerdir.⁷¹

Yukarıda bahsedilen oruç türünün bozulmuş şeklinin Araplar tarafından İslâm'a sokulduğunu iddia eden Sarasvatî, her iki dinî gelenek arasında ciddi farklılıkların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, Kur'ân'da Müslümanların oruçlu gecelerde kadınlarına yaklaşmalarına izin verildiğini, Hindu geleneğinde ise bu dönemde cinsel ilişkinin tamamen yasaklandığını belirtir. Yine İslâm'da iftardan sonra imsak vaktine kadar yiyip içmenin serbest olduğunu, *çandrayana*da ise orucun tüm gün devam ettiği bilgisini paylaşır. Buradan hareketle o, İslâm'daki oruç ibadetinin usulsüz ve basit olduğunu göstermek ister.⁷² Netice itibarıyla Sarasvatî, çelişkili

⁶⁸ Shatanand Muni, *Shikshapatri Bhashya*, Shri Swaminarayan Mudralayana, Ahmedabad, 2002, s. 45.

⁶⁹ *Pançagaavya*, "inekten elde edilen beş ürün" manasına gelir. İdrar, dışkı, süt, kaymak ve tereyağının belli oranda karıştırılması sonucu elde edilen bu yiyecek Hindu geleneğinde bazı özel dinî ibadet ve uygulamalarda kullanılır.

⁷⁰ Shatanand Muni, *Shikshapatri Bhashya*, s.363.

⁷¹ eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal (I-II)*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, Dar'ul-Marife, Beyrut, 1996, c. II, s. 610. Bîrûnî de eserinde Hindular arasında yaygın olan oruç türlerinden bahsederken *çandrayana* hakkında kısa bilgi vermektedir. Bkz. el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ lil-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l Akl ev Merzûle*, thk. Arif Ahmed Abd'ül Meani, Dâru'l-arab, 2015, s. 482; el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. K. Burslan, Haz. Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 405.

⁷² Sarasvatî, *Satyarth Prakaş*, s. 661.

ve geçersiz hükümler içeren Kur'ân'ın ve onu vaaz eden peygamberin terk edilmesi gerektiğın düşünmektedir. O, bu konudaki düşüncelerini "Cehaletten kaynaklanan tüm inanışların reddedilmesi gerekmektedir. Bütün bireyler tarafından takip edilmeyi hak eden yegâne din, Vedalar aracılığıyla tesis edilmiş olan Hindu öğretisidir. Zira 'sanatana dharma', her insanın dürüst hareket etmesini ve kötülüğē sevk eden yolu terk etmesini temin eden bir dindir."⁷³ ifadeleriyle dile getirmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanların Hindistan'da yaklaşık sekiz asır devam eden hâkimiyetleri on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sona ermiştir. Bu tarihten itibaren Hindistan'ın siyasi, dinî ve kültürel yapısında önemli değişimler yaşanmıştır. Bunlardan biri, Hinduizm'i doğduğu topraklarda daha güçlü hale getirmek isteyen Hindu düşünürlerin bir takım tecdit hareketleri başlatmış olmasıdır. Bu amaçla ortaya çıkan ihya hareketleri taraftar bulmak ve fikri düşüncelerini daha geniş tabana yaymak amacıyla diğer din ve mensuplarına yönelik görüşler de sarf etmişlerdir. Bu bağlamda kimileri ötekine karşı daha kuşatıcı bir üslup benimserken kimisi de tamamen dışlayıcı ve eleştirel bir dil kullanmıştır. Bunda ise topluma yön veren Hindu düşünür ve politikacıların içinde buldukları dinî, siyasi ve içtimai konjunktür etkili olmuştur.

Dayananda Sarasvati tarafından 1875 yılında temelleri atılan Arya Samac, modern dönemde öne çıkan ihya hareketleri içerisinde en etkililerinden biri olmuştur. Hinduların genelini ilgilendiren eğitim, kast ve yoksulluk gibi toplumsal yaralara çare bulma arayışı ve öze dönerek dinî değerlere yeniden sarılma ülküsü, bu hareketin toplum nezdinde itibar kazanmasında etkili olmuştur. Sarasvati aynı zamanda Hindu-Müslüman ilişkileri hususunda dikkat çeken bir fikir adamıdır. Bu bağlamda onu önemli kılan husus, Hintçe kaleme aldığı "Hakikat Nuru" manasına gelen *Satyarth Prakaş* adlı eserinde Kur'ân'a dair özel bir bölümün ayrılmış olmasıdır. Bu anlamda Sarasvati'nin İslâm'ı ve müntesiplerini detaylı olarak kritik eden ilk Hindu düşünürü olduğu ve Hindu-Müslüman reddiye geleneğē açısından önemli bir isim olduğu söylenebilir.

Sarasvati bu eserinde Kur'ân'daki yüz yetmiş civarında ayet-i kerimeyi referans olarak İslâmî inanç ve değerlere yönelik tenkitlerde bulunur. Bu kapsamsa onun, Urducudan Hintçeye yapılmış

⁷³ Sarasvati, *Satyarth Prakaş*, ss. 672-673.

Kur'an çevirilerinden yararlandığı görülür. O, Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olmayıp beşer ürünü olduğunu, Kur'an'da tasvir edilen tanrı tasavvurunun hakikati yansıtmadığını ve içerisindeki hükümlerin geçersiz olduğunu öne sürer. Vedaları esas alarak Hindu dinini yeniden canlandırma düşüncesiyle ortaya çıkmış olan Sarasvati'nin, içinde yetiştiği Hindu kültürünü tenkit etmekle işe başladığı açıktır. Puta tapıcılık, kast ve *avatar* gibi asırlardır Hinduların sımsıkı sarıldıkları inanç ve uygulamalara itiraz ettiği bilinmektedir. Geleneğini kutsayan Hindu toplumu içinde böyle bir çıkış yapmak kolay bir hadise değildir. O yüzden belli bir hedefe ulaşmak için önce "kendi kabuğunu kırarak" işe başlayan Sarasvati'nin İslâm ve müntesiplerine yönelik ağır ifadelerde bulunmuş olmasını bu bağlamda değerlendirmek, meselenin anlaşılması açısından daha isabetli olacaktır.

Olayları kendi bakış açısına göre yorumlayan Sarasvati'nin, Kur'ân'ı bütüncül bir gözle okumadığı, ayetlerin ve surelerin bağlamını dikkate almadığı ve Kur'ân'ın indiği ortamı göz önünde bulundurmadığı dikkati çeker. Örneğin, Kur'ân'da Hz. İbrahim ile ilgili anlatılan kıssanın veya Hac suresinde yer alan sinek örneğinin⁷⁴ kendi hayat tecrübesiyle alakalı hususlar içerdiği halde Sarasvati'nin bu tür ayetlere, tespit edebildiğimiz kadarıyla, atıfta bulunmamış olması enteresandır. Bu durum dahi onun Kur'ân ayetlerini kritik ederken kendine göre tasarrufta bulunduğu, ön yargılı davrandığı ve tutarsız hareket ettiği yönündeki tespitlerimizi güçlendirmektedir. Fakat bu çalışma, Sarasvati'nin eleştirilerine bir cevap niteliği taşımamaktadır. Burada amaçlanan Türk akademi çevrelerinde çok fazla araştırılmayan bir konuyu, Hinduların İslâm algısını, gündeme taşımak ve alt yapısı kuvvetli araştırmacılar tarafından Hindu-Müslüman ilişkileri konusunda daha fazla çalışmanın yapılmasına öncülük etmektir.

Kaynakça

el-Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l Akl ev Merzûle*, thk. Arif Ahmed Abd'il Meani, Dâru'l-arab, 2015.

⁷⁴ Krş. Enbiyâ 21: 51-67; Hac 22: 73. Kaynaklar incelendiğinde Arya Samac düşünürlerine yönelik dönemin önde gelen Müslüman âlimlerinin de bu konuyla alakalı tenkitlerde buldukları görülür. Örneğin bkz. Abdülhak Vidyarti, *İslâm aur Ârya Samâc ki pacâs sâl âvezeş ka netice*, ss. 2-3.

- el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. K. Burslan, Haz. Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- Muni, Shatanand, *Shikshapatri Bhashya*, Shri Swaminarayan Mudra-layana, Ahmedabad, 2002.
- Panikkar, R., "Awareness Sin and Guilt in Vedic Literature", *Global Religious Vision*, 1(2), 2000, ss. 150-161.
- Patak, R. Ramçand, *Bhargav Adarsh Hindi Şabdkoş*, Bhargav Book-dipo, Varanasi, 1942.
- Prasad, Durga, *An English Translation of the Satyarth Prakaş*, Lahore, Vircanand Press, 1908.
- "Punjab", *Imperial Gazetteer of India*, 1909.
- Ram, Pandit Lekh and Ram, Lala Atma, *Maharşi Swami Dayanand Sarasvati Ci Maharac Ka Civan Charitra*, Lahore, 1897.
- Rai, Lajpat, *A History of the Arya Samaj*, ed. Sriram Sharma, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1992.
- Sarasvati, Dayananda, *Satyarth Prakaş*, Vedik Pustakalay, Acmer, 2005.
- Saxena, Gulshan Swarup, *Arya Samaj Movement in India, 1875-1947*, Commonwealth Publishers, 1990.
- Sharma, Pandit Vishun Lal, *Hand book of the Arya Samaj*, Allahabad, Indian Press, 1912.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal (I-II)*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, Dar'ul-Marife, Beyrut, 1996.
- Vidyalankar, Satyaketu, *Arya Samaj Ka Itihas*, Arya Svadhyay Kendra, 1988.
- Vidyarti, Abdülhak, *İslâm aur Ârya Samâc ki pacâs sâl âvezeş ka netice*, Muslim Press, Lahor.
- Williams, M. Monier, *A Sanskrit-English Dictionary (I-II)*, Indica Books, Varanasi, 2008.





Dayananda Sarasvati

Mitik Tasavvurun Siyer Kültürüne Etkileri: Muîniddîn el-Miskîn'in *Meâricü'n Nübüvve* *fi Medârici'l Fütüvve*'si Örneği

Mustafa ARSLAN*

The Effects of Mythic Imagination on *Siyer* Books:
The Example of *Meâricü'n Nubuvva fi Medârici'l Futuvva* by
Muîniddîn el-Miskîn

Citation/©: Arslan, Mustafa, (2018). The Effects of Mythic Imagination on *Siyer* Books: The Example of *Meâricü'n Nubuvva fi Medârici'l Futuvva* by Muîniddîn el-Miskîn, Milel ve Nihal, 15 (1), 58-77.

Abstract: In this article were examined mythic themes in the siyer book named *Meâricü'n Nubuvve fi Medârici'l Futuvva* by Muînuddîn el-Miskîn (ö. 907/1501) and its famous translation by Altıparmak Muhammed. Unlike other siyer books, the book has taken the Nur/Glory of Muhammed to the centre and addresses cosmological issues in a mythic style beside the life of Prophet. It is handled genesis in religious and mythic style at the beginning of the book and the concept of *Nûr* and other symbols (pen, tree, bird-spirit bird etc.) in cosmological style has brought mythic character to the text. This mythic feature manifests in forward chapters (ascension and birth of Muhammed) that related to the Glory of Muhammed too. The book mentions the archetypes of many concepts in Islamic tradition. There are old Turkish and Mesopotamian myths, cosmological issues of the existence of the universe, genesis, death, etc. in the book and these difficult subjects are being processed in mythic style and based on the Glory of Muhammad. Therefore this book became popular and earned fame among Turkish people.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
[mustafa.arslan@inonu.edu.tr].

Key Words: Religion, mythos, Islamic mythology, Muñüddîn el-Miskîn, *Meâricü'n Nubuüva*, Altıparmak Muhammed, *The Glory of Muhammed*.



Atıf/©: Arslan, Mustafa, (2018). Mitik Tasavvurun Siyer Kültürüne Etkileri: Muñüddîn el-Miskîn'in *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve*'si Örneği, Milet ve Nihal, 15 (1), 58-77.

Öz: Bu makalede Muñüddîn el-Miskîn'in (ö. 907/1501) *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve* adlı siyer eserindeki mitsel motifler incelenmiş, eserin Türkçe çevirisinde meşhuru olan Altıparmak Mehmet'in ki esas alınmıştır. Eser diğer siyer kitaplarından farklı olarak *Nûr-ı Muhammedî* kavramını merkeze almakta, sadece Hz. Muhammed'in hayatını konu edinmeyip kozmolojik konuları mitik tarzda ele almaktadır. Yaratılış konusunun eserin başında mitik anlatımla işlenmesi, *Nûr* ve diğer başka (kalem, ağaç, kuş-ruh kuşu vb.) sembollerin kozmolojik konuların anlatımında kullanılması esere mitik karakter kazandırmaktadır. Ancak bu mitik nitelik sadece eserin başında değil, *Nûr*'un ele alındığı bölümlerde de (Miraç, Hz. Peygamberin doğumu vb.) de kendisini göstermektedir. İslam geleneğindeki birçok kavramın arketiplerine değinilmektedir. Eser Türk ve Mezopotamya kültürlerindeki mitik etkiyi barındırması, evrenin varoluşu, yaratılış, doğuş, ölüm gibi anlatımı zor kozmolojik konuları Hz. Muhammed (sav) merkezli ve mitik söylem tarzıyla ele alış kitlelerin esere olan ilgisini artırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, mitos, İslam mitolojisi, Muñüddîn el-Miskîn, *Meâricü'n Nübüvve*, Altıparmak Muhammed Efendi, *Nûr-ı Muhammedî*.

Giriş

Bu makalenin konusu; siyer alanında yazılan Muñüddîn el-Miskîn'in *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve* adlı meşhur eserinin din-mit ilişkisi bağlamında incelenmesidir. Bu anlamda çalışmada el-Miskîn'in özellikle mitik söyleme yakın bölümlerinin analizine odaklanılacaktır. Eserde mitik tasavvur daha çok "yaratılış"ı konu alan ilk kısım, devamındaki peygamberleri anlatan ve Hz. Muhammed'in doğumunu anlatan bölümlerde karşımıza çıkmaktadır. Miraç hadisesinin ele alındığı bölümde de mitik motifler bulunmaktadır. Bu nedenle mitik tasavvurun genelde dinî eserlere, özelde siyer çalışmalarına etkisi konusunda iyi bir örneklem olduğu görüldüğünden eserin incelenmesi amaçlanmıştır.

Din-mit ilişkisi konusunda hatırı sayılır bir literatür bulunmaktadır. Bu literatür içerisinde mitik tasavvurun İslam kültürü içerisindeki yeri konusundaki çalışmalara bakılırsa bunların sayısının yeterli düzeyde olmadığı görülebilir. Nitekim bu konuda kapsamlı bir değerlendirme yapan Ocak, bu tarz çalışmalara ilahiyat alanındaki ilginin durumunu "ihmal" kavramıyla açıklamaktadır. Ona

göre, “mitler ve dolayısıyla mitolojik metot, genelde dünya kültürlerini, özelde dünya toplumlarını ve inançlarını analiz etmede, anlamada ve anlamlandırmada ihmal edilmeyecek bir vasıta” (Ocak, 2009: 145). Bu çalışma alandaki literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

İslam İlahiyatı alanında mite dair çalışmaların yeterli düzeye gelememesinin önemli sebepleri arasında mitleri, bilim öncesi bir anlatılar yığını, hakikatin zıddı, hayali, düzmece batıl ve hurafe anlatılar şeklinde anlayan katı pozitivist geleneğin ülkemizde hala etkinliğini sürdürmekte oluşu sayılabilir. Hâlbuki bu yaklaşım sosyal bilimler tarihinde mevcutsa da (bk. Hançerlioğlu, 1978: 166; Vernant, 1996, 194 vd.) günümüzde eleştirilmektedir ve mitik söyleme yönelik başka yeni yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin Vico (1725/2007), Malinowski (1990), Levi-Strauss (2013), Eliade (1994) gibi kimi insanbilimciler, işlevselliği yanında mitin “evreni bütüncül anlama” kabiliyetiyle “insanın varoluşsal arayışı”na katkı sağladığına, bu nedenle de onun varoluşsal konulara işaret etmek ya da örnek olmak gibi amaçlarla dinî metinlerde sıkça yer alabildiğine işaret etmişlerdir.

Bu bağlamda miti gerçek dışı gören pozitivist yaklaşımı yerinde bulmadığımızı belirtmek isteriz. Bunun yerine, “metindeki mitsel öğelerin hangi işlevsellikleri nedeniyle kullanıldığını” ve -ister yazıldığı dönem ister bağlı olduğu anlam dünyası içerisinde olsun- “hangi anlam ve tasavvurları bize taşıdığına ve yaşatmayı amaçladığına odaklanmayı” daha önemli buluyoruz. Bu yaklaşım, mitik söylemin mevcut olduğu dinî metinleri incelerken mitik tasavvurun işlevlerinin, barındırdıkları zengin ifade tarzlarının ve kendine özgü anlam dünyalarının farkında olmayı gerektirir. Dolayısıyla biz bu çalışmada; bir siyer eserinde mitik unsurlar vardır derken onu tamamen önemsiz saymayı ve hakikat dışına itmeyi amaçlamıyoruz; onda tarihsel anlatım tarzından farklı ifade tarzlarının, sembollerin vb. mevcut olduğunu, derin soyut konuyu anlatırken mitik söylemi kullandığını ve de bunların mahiyetini vurgulamak istiyoruz.

Mit ve din ilişkisini konu edinen çalışmaların kabaca iki düzlemde gerçekleştiği söylenebilir: *i)* İlki, dinlerin temel kutsal kitapların mitolojik bağlamda incelendiği çalışmalardır ki buna Batı’da Bultmann’ın (1961/2013) ve İslam dünyasında Halefullah’ın (1950/2002) çevresinde gelişen tartışmalar örnek olarak verilebilir. *ii)* İkincisi, temel metinlerin dışında gelişen sonraki dinî literatürün

mitik karakterlerinin veya mitik söylemle olan ilişkilerinin incelenmesidir. Bu ikinci tür çalışmalar, tarihsel süreç içinde farklı kültür ve coğrafyalarda meydana gelen dinî metinlerdeki mitik etkiler üzerine odaklanır. Şüphesiz bu durum her kültür için olduğu kadar İslam kültürü için de söz konusu olmaktadır. Bizim çalışmamız bu ikinci türle yani sonraki döneme ait bir Siyer/İslam tarihi eserindeki mitik öğelerle alakalıdır.

Her din özellikle İslam gibi ilahi menşeli dinler inananları açısından mutlak gerçekliği ifade eder. Dolayısıyla onların gözünde dinî metinlerdeki ifadeler hakiki olanı temsil eder ve gerçekleştirir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi İslam kültürü içerisinde yazılmış kaynaklarda hatırı sayılır mitsel malzeme vardır (bk: Ocak, 2009; Arslan, 2009). Bu pasajların nasıl değerlendirileceği başlı başına problematik olup konu bu bağlamda tartışılmaktadır. İslami inançlar etrafında oluşan mitlerin çok boyutlu değerlendirmesi bu çalışmanın ve hatta sadece bu konuya hasredilecek bir makalenin bile sınırlarını aşacak boyuttadır. Bu konuda geniş bir inceleme yapan Ocak (2009), mitsel ifadelerin bulunduğu İslami kaynakları yedi ana başlık altına toplamaktadır. Bunlar:

- i. İlahiyat kaynakları (Tefsir hadis kaynakları);
- ii. Tasavvuf kaynakları (Tabakatlar, tezkiretül evliyâlar, menâkipnâmeler);
- iii. Vekâyinâmeler (İslam tarihi ve coğrafyası eserleri);
- iv. Kısas-ı enbiyâlar;
- v. Siyer-i Nebî kitapları (Hz. Muhammed'in hayatını anlatan popüler siyer kitapları);
- vi. Popüler dinî eserler (Ahmediye, Muhammediye vb.);
- vii. Edebi kaynaklar.

Bu çalışmaya konu olan Muînüddîn el-Miskîn'in *Meâricü'n Nübüvve*'si bu tasnifte dördüncü ve beşinci sıradaki Kısas-ı Enbiya ve Popüler siyer kaynakları içerisinde değerlendirilebilecek bir eserdir.

1. Muînüddîn el-Miskîn ve *Meâricü'n Nübüvve*'si

Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve adlı Farsça eseri yazan Muînüddîn el-Miskîn Muhammed Emîn b. Şerefiddîn el-Hâc Muhammed el-Ferâhî el-Herevî (ö. 907/1501-1502) hadis âlimi, vâiz ve kadı olarak görevler yapmış, döneminde oldukça etkin olduğu anlaşılan bir âlimdir. Otuz bir yıl hadis tahsil etmiş, bu süre içinde cuma günleri Herat Camii'nde vaaz vererek vaizlik görevini kırk yıl

kadar sürdürmüş ve bir yıl kadar da Herat kadılığında bulunmuştur. Kaynaklarda ünlü hadis âlimi olarak geçmektedir (Şenel, 2006). Hadis ilmi yanında iyi bir hattat olup aynı zamanda sufi kimliği de bulunmaktadır. Dolayısıyla el-Miskîn, kadı, muhaddis, sanatkâr, vaiz ve sufi gibi çok yönlü niteliklere sahiptir. Siyer konusunda başlangıçta istek üzerine küçük bir risale olarak yazdığı *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve* adlı eserini görülen rağbet üzerine genişleterek yirmi beş yılda tamamlamıştır. Muînüddîn el-Miskîn 907' de (1501-1502) vefat etmiş ve Herat yakınlarında defnedilmiştir. Molla Miskîn diye tanınmasından dolayı aynı lakabı taşıyan Hanefî fakihî Muînüddin Muhammed b. Abdullah ile karıştırılır.

Muînüddîn (Molla) el-Miskîn'in yaşadığı şehir olan "Herat", İlk ve Orta Çağlarda İran'ın bir parçası olarak kabul edilmiş, Sâsânîler ve Büyük İskender zamanından beri önemli bir şehir olmuştur. Herat, Afganistan, Hindistan, İran ve Türkistan'a açılan bir kapı durumundadır. Şehir tarihçiler tarafından "Horâsân'ın kalbi, Asya'nın anahtarı, Afganistan'ın kapısı" şeklinde anılır. Buradan Herat'ın farklı inanç ve kültürlerin harman olduğu bir mekân olarak değerlendirmek yanlış olmaz (Şahin, 2014).

Herat'ın bir diğer özelliği de şehirde "Türk varlığının mevcudiyeti"dir. Kaynaklarda Türklerin eski tarihlerden itibaren Herat ve çevresinde mukim oldukları bildirilmektedir (Şahin, 2014). Buradan hareketle Fars ve Türk kültürlerinin Herat ve çevresinde karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu kolaylıkla söylenebilir. Molla Miskîn'in eserinin Anadolu'da meşhur olmasının arkasında bu etkileşimi de aramak gerekir. Döneminde şöhret bulmuş olan Molla Miskîn'in bu eseri Türkler arasında da şöhret bulmuş ve çevirileri yapılmıştır. Burada konuyu dağıtmamak için Osmanlı toplumundaki çevirilere odaklanılacaktır. Erşahin (2005), Osmanlı toplumunun Hz. Muhammed hakkındaki bilgi kaynakları üzerine yaptığı bibliyografya denemesinde Molla Miskîn'in eserini bu bilgi kaynaklarının çeviri eserler kısmında zikreder. Osmanlı döneminde eserin "iki çeviri/şerhi" çok meşhur olmuş ve Türk-İslam kültürünün peygamber algısını etkilemiştir.

Bu iki meşhur çevirinin "ilki", Koca Nişancı Celalzâde Mustafa Efendi'dir (ö. 907 / 1501). Eseri Kanuni'nin emriyle çevirmiş ve eserine *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve: Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* ismini vermiştir. Müellifin

daha yaşadığı dönemde ve İstanbul'da Kanuni'nin emriyle çevrilmesi eserin şöhretini ve Anadolu'daki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Molla Miskin'in eserinin "ikinci çevirisi" Altıparmak Mehmed b. Mehmed tarafından (ö. 1033 / 1623) yapılmıştır. Çeviride ismi aynı Celalzâde'ninki gibi *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve: Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedi* şeklinde geçmektedir. Altıparmak tarafından Farsçadan çevrilen bu son şerh/çeviri öncekinden daha etkili olmuş, Anadolu başta olmak üzere bütün Batı Türkleri arasında meşhur olmuştur. Bu çeviri mütercimine nispetle kısaca "Altıparmak" diye bilinir. Eser Hz. Peygamber hakkındaki "popüler" bilgi kaynakları arasındaki özgün yerini hala bugün de korumaktadır. Yazmaları Ayasofya başta olmak üzere Süleymaniye, Hamidiye kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Erşahin, 2005). Altıparmak Peygamberler Tarihi adıyla Latin harfleriyle 1976, 1978, 1981 vd. yıllarında basılan eser, ilk olarak H. 1000 ya da 1003 M. 1591/ 1595 yılında tercüme edilmiştir. Eser İstanbul ve Bulak'ta defalarda basılmıştır. Tarih-i Altıparmak diye de şöhret bulmuş olan *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*, Altıparmak Muhammed Efendi'nin kütüphanelerde en çok rastlanan eseridir.

Kaynaklarda ve kendi eserlerinde ismi "Altıparmak Muhammed bin Muhammed bin el-Çıkrıkçı, Eş-Şeyh Muhammed bin Muhammed Üskübî, Üsküplü Muhammed Altıparmak Halvetî, Altıparmak Mehmed, Çıkrıkçı-zâde Efendi" gibi çok çeşitli şekillerde geçen Altıparmak Muhammed Efendi'nin ne zaman doğduğuna dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Üsküp'te tahsili süresince "*Çıkrıkçı-zâde*" diye, daha sonra da ilim âlemince "Altıparmak" lakabıyla tanınmıştır.

Altıparmak Muhammed Efendi dinî tahsilini Üsküp'te yaptıktan sonra tasavvufta Bayrâmiyye şeyhlerinden Seyyid Ca'fer Efendi'ye intisap etmiş, sonra İstanbul'a gelmiş, Fatih Camii'nde uzun müddet hadis, tefsir, fıkıh dersleri ve vaazlar vermiştir. Şöhreti gittikçe yayılmış, ardından Kahire'ye gitmiş, Arap âlimlerinin ve bölge halkının takdirini toplamış, bu arada Bayramiyye şeyhliği de yapmıştır. H. 1033/ M. 1623-24'te vefat etmiş, cenazesi günümüzde "Mescid-i Altıparmak" diye bilinen câmiin avlusuna defnedilmiştir (Kılıç, 2007).

Altıparmak Muhammed Efendi'nin Molla Miskin'den çevirdiği ve Anadolu dinî kültüründe "Altıparmak Peygamberler Tarihi"

diye tanınan eserin meşhur olma sebeplerinin başında Molla Miskin'in hem vaiz, hem sufi hem de hadis âlimi olmasının getirdiği birikim gelmektedir. Vaizliği, konuların popüler kültür seviyesine indirgemede; sufiliği, konuların daha mistik ve sufi nazariyeler etrafında işlemede; hadisçiliğinin de siyerde hadislere ağırlık vermede etkili olduğu söylenebilir. Molla Miskin'in siyerinde kullandığı hadisleri, ilmi olmaktan ziyade popüler kültür ve mistisizm düzeyinde kullandığı görülmektedir. Bu kullanımın verdiği üslup çalışmanın halk arasında şöhret bulmasında etkili olmuştur. Yine Altıparmak'ın sade çevirisi de burada önemlidir. Ancak daha önemlisi, "bir mukaddime, dört rükun ve bir hatime" olan eserin "ilk bölümünde ifade edilen kısım"dır. Bu bölümde Peygamberler tarihine-siyere başlamadan insanın, âlemin yaratılışı vb. konular diğer siyer kitaplarından farklı bir söylem ve içerikle ele alınmaktadır. Altıparmak'ın çevirisi son dönemde meşhur olduğu için metinde atflar için Altıparmak çevirisi esas alınacaktır.

2. Molla Miskin'in *Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve'sinde Mitik Öğeler*

Molla Miskin'in *Meâricü'n Nübüvve'sinin* birinci bölümün-rükününün içeriği esere kendine has bir özellik kazandırmaktadır. Eserin sonraki bölümleri bu bölümün etkisinde devam etmekte, burada kurulan muhteva ve çatı diğer bölümler üzerinde belirleyici bir etki yapmaktadır.

Yazar esere hadisçiliğinin bir özelliği olarak bir hadisle başlamaktadır. O da "Allahu Teâlâ'nın yarattığı şeylerin birincisi benim Nûrumdur" hadisidir (Muhammed Efendi, 1978: 104). Dolayısıyla eserde konu Hz. Peygamberin Nûrunun yaratılması ile başlatılmakta, yazarın deyişle "Nûrun Âmine validemize gelene kadarki halleri" ele alınmaktadır. Başka bir deyişle bu ilk bölümde, Hz. Peygamberin Nûrunun yaratılması ve peygamberler silsilesi ile Hz. Âmine'ye validemize kadar ki takip ettiği hat üzerinden bir peygamberler tarihi anlatısı geliştirmektedir. Dolayısıyla eserin başında ve odağında *Nûr-ı Muhammedî* yer almaktadır. Muînüddîn el-Miskîn bunu çalışmanın başında şöyle ifade etmektedir (s. 104):

Bu fasıl Hazreti Resul-i Ekrem'in mübarek Nûr-ı şerifinin ilk yaratılmasından Âmine validemizin rahmine gelinceye kadar halleri ve ecdâd-ı kiramı olan peygamberlerin¹ tercüme-i hâl ve hayatlarını beyan eder.

Nûr-ı Muhammedî'nin anlatılmasında Muînüddîn el-Miskîn "altı" farklı rivayeti dayanak almaktadır.² Ancak rivayetlerde hadis ilmindeki cerh ve ta'dil vd. yöntemleri uygulama gibi bir eğilim görülmektedir. Burada el-Miskîn kanaatimizce hadisçi yönünü değil vaizciliğini ve Sûfi yönünü ön planda tutmaktadır. Bu rivayetlerden birincisine (s. 104-6) bakacak olursak,

Hz. Peygamberin Nûru yani *Nûr-ı Muhammedî* bütün yaratılmışlardan hatta 'Arş' ve 'Kürsî'den, 'Levh ve Kalem'den dokuz yüz bin sene önce yaratılmıştır. Bu Nûr mekânsız gayb âlemi sahrasında nice sene seyrettikten sonra Allah'a secde etmesi emrolundu. Bin yüz sene secdede kaldı. Sonra Allahu Teâlâ sınıf sınıf mahlûkatı basit ve bileşik cisimleri yaratmak diledi. Bu Nurdan bir *Cevher* yarattı ve ona kudret nazarı ile baktı. O cevher Allah'ın bakmasından eridi, 'su' oldu. Akmaya başladı. Öyle aktı ki hiçbir yerde durmadı bin sene devamlı aktı. Allah o suyu on kısma ayırdı.

Dikkat edileceği üzere burada kâinatın özü olan *Cevher*, Nurdan sonra oluşmaktadır. "Allah, Nûr, Cevher, su ve ondan doğan diğer temel kısımlar" olmak üzere bir mertebelendirme görülmektedir ki bunlar *Nûr-ı Muhammedî Nazariyesinin* içeriğini oluşturmaktadır. Muînüddîn el-Miskîn yukarıda belirtilen "cevherin suyundan yaratılan on kısmı" (*Arş, Kalem, Levh, Ay, Güneş, Cennet, Gündüz, Melekler, Kürsi ve Hz. Muhammed'in Hâk-ı Pâk-i³*) ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Bunlar her ne kadar dinî kavramlar olsa da eserde ele alınış biçimleri mitik bir söylem içerisinde gerçekleşmektedir.

Her şeyin ilk olarak sudan var kılındığı Kur'an'da geçmektedir. Enbiya Suresi otuzuncu ayette "...göklerle yer birbirine yapışık idi, biz onları ayırdık ve her canlı varlığı sudan oluşturduk", Hûd Suresi

¹ Bunlar kitabın ileriki bölümünde işlenen Âdem, Şit, İdris, Nuh, Hud, İbrahim ve İsmail olmak üzere yedi silsile peygamberdir.

² Bu konuda çok rivayetler olduğu zikrettikten sonra kendi rivayetlerinde Ebu Musa el-Medenî'nin "Şerefü'l-Mustafa"sını esas aldığı ifade etmektedir. Araştırmalarımız sonucunda siyer literatüründe "Şerefü'l-Mustafa" ismiyle eserlerin yazıldığı görüldü. Ancak Ebu Musa el-Medenî'nin eserinin Hafız İbn Cevzî ve Hafız Ebu Saîd Abdülmelik gibi âlimlerinki kadar tanınır olmadığı sonucuna vardık.

³ *Hz. Muhammed'in Hâk-i Pâk-i*: Hz. Muhammed'in temiz, mübarek toprağı anlamına gelen Osmanlıca bir tabirdir.

yedinci ayette ise “Arş su üzerindeydi...” şeklinde bu konuya değinilmektedir. Yine Sahîh-i Müslim (Kader, 2/16) ve Sahih-i Buhârî (Bed’u’l-ahlak,1) de “ilk önce hiçbir şeyin olmayıp sadece Allah’ın var olduğu, arşının da su üzerinde olduğu” ifade edilmektedir. Ancak El-Miskîn’in eserinde bunlardan farklı olarak “sudan önce” “ilk neden olan” bir “Nûr”un varlığından bahsedilmektedir ki bu farklı bir yorum olmaktadır.

Ayrıca her ne kadar “su” ve ondan oluşan kısımlar dinî literatür içinde geçse de bunların on ontolojik katmana ayrılışı ve onuncu katmanın Hz. Peygamberin varlığı (Hz. *Muhammed’in Hâk-ı Pâk-i*) ile sonuçlanmasında mitik anlatı kendisini hissettirmektedir. Muînüddîn el-Miskîn başta varlığın ilk nedeni olarak *Nûr-ı Muhammedi*’yi ifade etmekte, sonra bu Nurdan oluşan su ve suyun onuncu ve en son varlık katmanının da Hz. *Muhammed’in Hâk-ı Pâk-i* (temiz toprağı) olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle varlığın ilk ve en üst katmanı *Nûr-ı Muhammedî* iken varlığın son katmanı ise Hz. *Muhammed’in Hâk-ı Pâk-i* olmaktadır. Yine örneğin, *Arş* ve *Kalem*’in uzunluklarının açıklanması, *Kalem*’in yazarak varlıkları oluşturması, mahlûkatın oluşumundaki rolü ve bunun hikâyesi (s. 104-5) dinî-mitik bir anlatı içinde ifade edilmektedir.

Muînüddîn el-Miskîn Hz. *Muhammed’in Hâk-ı Pâk-i*’ni yani ezelde toprağının ilk yaratılışını anlatışı tamamen mitik bir söylem içinde ele alınmaktadır. el-Miskîn yaratılış konusunda nûr-su ilk neden teorisine ek olarak “ikinci” bir rivayetten bahsetmektedir (s. 106). Bu ise Hz. *Muhammed’in ruhunun* yaratılmasıdır. Dolayısıyla burada karşımıza yaratılıştaki ilk neden olan “Nûr” yanında “ruh” sembolü “beyaz kuş” sembolü ile bir arada karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinci rivayette (s. 106) “ruh” ve “Nûr” kavramları karışık kullanılmakta, ruh kavramı ile başlayıp ruhun yanında dünyadan toprağının yaratılış için getirilmesi (beden ruh dikotomisinin sembollerinin arketipleri), Hz. Peygamberin Nûrunun önce arş altına asılması, Âdem peygamberin alınına konulana kadar orada kalması ve sonra Âdem’in alınına konulması söz konusu edilmektedir.

Üçüncü rivayette bu “Ruh”, “beyaz kuş” suretinde işlenmektedir. “Kuş” mitolojik bir kavramdır. Özellikle Ortadoğu ve Türk mitolojisinde ruhu sembolize etmek için kullanılmaktadır ki buna değerlendirme bölümünde değinilecektir. “Beyaz kuş” yine ikinci rivayet gibi Arşın altında seyretmektedir. Kuşun kanatlarından dökülen yüz yirmi dört bin damlanın her birisinden bir peygamberin

ruhunun yaratılması; başka rivayette ise yüz yirmi dört bin kez nefes alan kuşun bu sayıda peygamberin yaratılmasına neden olduğu, onların ruhundan siddıkların ruhları, onlarınkinden zâhitlerin ruhları, onlarınkinden de mûtfî'lerin ruhları, onlarınkinden de âsilerin ruhlarının yaratıldığı ifade edilmektedir (s. 107). Burada mertebeler şeklinde üstten aşağıya doğru ilk ruh yanında diğer insani ruhların yaratılışı mitik biçimde ifade edilmektedir. Varlığın mertebeler biçiminde üstten aşağıya doğru dizilişi antik çağlardan bu yana hem felsefi metinlerde hem de mitlerde sıkça karşılaşılan ve özellikle dinî söylemle birleşince daha sık karşımıza çıkan bir ifade biçimidir.

“Beyaz kuş” motifi eserin ileriki kısımlarında da karşımıza çıkmaktadır. Hz. Âdem’in yaratılışında bu kuş aynı zamanda “ruh kuşu” ismiyle ele anılmaktadır. Bu kuş Hz. Âdem’in alnındaki *Nûr-ı Muhammedî* aşkına beden denen “kafes”e girmeye ikna olmuştur:

Hak Teâlâ Âdem (a.s.)’ın kalıbına ruh vereceği zaman Ceb-rail (a.s.)’a ‘Habibimin Nûrunu getir, ‘Âdem (a.s.)’ın iki kaşı arasına emanet olarak koy’ buyurdu. Âdem (a.s.)’ın toprağına o Nûr kondu. Ruh kuşu o Nûru görüp meyletti ve bedene girdi (s. 116).

Ruhun kuş şeklindeki tasviri hadislerde de görülür. Bu hadislerde⁴, şehitlerin ruhları “yeşil” kuşların içinde tasvir edilmektedir. Ancak bu hadisler buradaki gibi yaratılışın başlangıcı ile değil tam tersine ölüm sonrası ve şehitlerin ruhları ile alakalıdır.

Konunun devamında ruhun beden içindeki tasvirleri (örneğin, bedeninin karanlık oluşu, ateş, hava, toprak ve su gibi zıt maddelerden yapılışı, ruhun bedendeki –kötü huyları tasvir eden- vahşi hayvanların saldırısına uğraması, şehvetin akrep, gazabın da yırtıcı

⁴ İmam Suyûtî (2016) *Kabir Hayatı* kitabının *Ruhların Karargâhu* bölümüne şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların içine konması hadislerinin tümünü almıştır. Böcü (2005: 78) Suyûtî’nin bu eserine “sahih, çok zayıf ve uydurma hadisleri” karışık biçimde aldığını çalışmasında göstermiştir. Ancak aynı konuda Sahih-i Müslim (İmare, 121), Tirmizi (Tefsiru Süre, 3-19) ve İbn Mâce (Cihad, 16)’de rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde, şehitlerin ruhları (bir rivayette de mü’minin ruhu) cennet ağacına konan, ondan yiyen ve kıyamette cesedine girecek “yeşil kuş” olarak tasvir edilmektedir. Burada “ruh”, “yeşil kuş”, “ağaç” ve “cesed” motifleri dikkat çekmektedir.

hayvan sûretinde hücum etmesi⁵, yedi başlı ejderhanın⁶ ruha kast etmesi, bedende istemeden hapsolması) mitik bir üslupla ele alınmaktadır (s. 118).

“Beyaz kuş” motifi “ruh” ile ve ruh da “Nûr-ı Muhammedi” ile ilişkilendirildiği için kuş motifi Hz. Muhammed’in yani Nûr’un doğum anında da (s. 255) görülmektedir. Hz. Âmine’nin, doğumun/mevlidin olacağı gece evin damında “beyaz kuşu” gördüğü zikredilmekte, yine doğumdan sonra da Hz. Muhammed’e süt verme konusunda kuşun çabaları ifade etmektedir (s. 255). Doğum anında beyaz kuşun varlığı Süleyman Çelebi’nin Mevlîd-i Şerif’inde de geçmektedir.⁷ Ayrıca doğum sonrası Hz. Peygamberin sırtındaki nübüvvet mührü / Nûrunun varlığına da değinilmektedir (s. 256 vd.).

Dördüncü rivayette “Nûr”un çeşitli mertebelerinden bahsedilmektedir. Burada zikredilen makam ve mertebeler aslında insanoğlunun dinî-ahlakî olgunlaşmasında gerekli makam, mertebe ve hallerdir ki insana nispetle Nûra hamledilmiş hatta Nûrun namaz dâhil tesbih vb. bazı dinî ibadetlerde bulunduğundan bahsedilmektedir (s. 108-9). Bu durum ileride Miraç bölümünde de geçmektedir⁸.

⁵ Bu ifade İslam ahlak felsefesinde ruha ait "Kuvve-i gadabiyye", "kuvve-i şehevîyye", kuvve-i akliyye" şeklindeki üç unsuru simgelemektedir. Bunlardan ilk ikisi olumsuz olup nefse-bedene üçüncüsü ise ruha-akla nispet edilmektedir. Burada bu konu mitik ve sembolik biçimde özlü olarak tasvir edilmektedir (Razi, 2011).

⁶ Yedi başlı ejderha başta Sümer (Ejderha tanrıça *Tiamat* ve onun ejderha ordusu), ve Grek olmak üzere birçok kültürün mitolojisinde yer almaktadır. Türk ve Çin olmak üzere uzak doğu ülkelerinde de önemli bir motiftir. Türk mitolojisinde ejderha önemli ama kötü bir motif olarak yer alır (Beydili, 2005: 191; Sarpkaya, 2014).

⁷ Süleyman Çelebi’nin Mevlidindeki ilgili mısra şöyledir: “*Geldi bir akkuş kanâdiyla revân / Arkamı sığadı kuvvetle hemân / Doğdu ol saatte ol Sultân-ı dîn / Nûr’a gark oldu semâvât ü zemîn*”.

⁸ Miraç kısmında mitik bir simge olarak “ağaç” motifi de yer almaktadır. Miraçta dördüncü gökte görülen, tüm insanların isimleri, kaderlerinin yazılı olduğu bir ağaçtır (s. 400). Yedinci gökte görülen ise *Sidretü’l- Münteha* isimli ağaçtır. El-Miskîn, onu yaratılmışların ilminin son bulduğu bir şey olarak ele alır. Tüm (aşağı-yukarı) yolların kendisinde nihayet bulduğu bir nesnedir. Bir budağı yüz bin yıllık yoldur. Üzerinde gökteki yıldızlar kadar melek vardır, altında büyük ırmaklar akmaktadır (s. 406-7). Bu tasvirler ve Wensinck’in (1921: 29 vd.) antik çağdaki göksel ağaç anlatısı ile benzerlik taşımaktadır. Ağaç motifi antik çağlardan itibaren kozmolojik bir simge olarak mitik anlatılarda ve dini metinlerde sıkça karşılaşılmaktadır. Yakındoğu mitolojisinde “Hayat ve Bilgi Ağacı” olmak

“Ezan”, “hutbe” ve “cemaatle namaz”ın miraçta büyük melekler tarafından icra edildiği ifade edilmektedir (s. 401). Dolayısıyla mitik “ilksel zaman”da namaz olgusuna vurgu yapılmakta namaz (ismi, beş vakit oluşu, secde, kıyam, rükû, tahiyât gibi kısımları), tesbih vb. ibadetlerin “arketipik” ilk modelleri ele alınmaktadır. Sonraki dönemlerde insanların yaptığı ibadetlerin ilksel zamandaki arketipik uygulaması mitlerde çokça karşılaşılan bir kullanımdır. Burada sadece ibadet olarak namaz değil, nefsin yetiştirilmesinde ve terbiyesindeki hallerin kökenleri, arketipleri de zikredilmektedir.

Muînüddîn el-Miskîn bu rivayetleri zikrettikten sonra hepsinde ortak olan noktanın varlığın temelinin kendi deyişiyile “bütün mahlûkatın aslı ve on sekiz bin âlemin ilk maddesi” Hz. Muhammedin *Nûru* olduğunu ifade eder (s. 109). Buradan hareketle kâinatın yaratılmasına kısaca değindikten sonra insanın durumuna gelir. Nûrdan hareketle dünyanın, önce cinlerin sonra insanın yaratılışını ele alır. El-Miskîn burada Hz. Adem’den önce cinlerin babası olan “Can” ve evladının yaratılışından bahseder ve dünyadaki isyanları nedeniyle bunlar yerine insanın dünyaya gönderilişini ayrıntılı ele alır (s. 110 vd.). Molla Miskîn burada ateşin Nûr kısmından meleklerin, zulmet kısmından ise cinlerin yaratılışını, cinlerin yeryüzündeki yaşamlarını, karmaşa ve isyan çıkarmalarını, Allah tarafından melekler gönderilerek bunların ıslah edilme gayretlerini ve isyanların çoğalması nedeniyle mahvedilip perişan edilmelerini; yeryüzünde melek ve cinler arası savaşı, içlerinden ibadet eden Azâzil’in melekler katına çıkarılmasını, yüksek mertebeler kazanmasını, göğe yükselmesini, Cennete girmesini, yeryüzündeki –isyan edip dağıtılan- cinleri Cennetten yönetmesini, onlara liderlik arzusu Âdem’e karşı cinleri toplumsal olarak kışkırtması, Azâzil’in diğer adının İblis olduğunu yüksek mertebedeki yerini kibri nedeniyle kaybedişini ayrıntılı olarak ele almaktadır (s. 109-112).

Azâzil ismi Kur’an ve sahih hadislerde geçmez. Kitab-ı Mukaddes’te kısaca Kefaret günü münasebetiyle (Levililer, XVI, 8) geçer. Şeytandan sonraki en etkili kişiliktir (Tuğ, 1991: 311). Enoch’un Kitabında gökteki sırlı bilgileri insanlara vererek insanlığın mahvına sebebiyet vermekle suçlanır (Eser, 2012: 44 vd.). Burada El-Miskîn’in

üzere iki versiyonu olan Ağaç motifi “dünyanın son ucundaki ağaç” şeklinde betimlenir (Tekin, 2016: 370). İslami gelenekte de Cennet’teki “Ağaç” yanında *Tûbâ ağacı* ve *Sidretü’l Müntehâ* kavramları mevcuttur. Kur’an’daki *Sidretü’l Müntehâ* kavramından ağacın kastedildiği tartışmalıdır. Genelde ‘yaratılmışların gidebileceği son nokta’ anlamı daha makul görüş olarak kabul edilir (Uludağ, 2009).

Kitab-ı Mukaddes'ten, özellikle Kanonik olmayan Enoch'un Kitabından, mitolojilerden ve Hermetik metinlerden de alıntılar yaptığı anlaşılmaktadır.

El-Miskin sonra insanın yaratılışına geçmekte Hz. Âdem'in yaratılışıyla *Nûr-ı Muhammedi*'yi birbirine bağlamaktadır. Ruhtan önce Nûr'un Hz. Âdem'in alınına konması, ruh kuşu kavramı ile beden ve ruhun Hz. Âdem'in şahsında nasıl birleştiğinin mitik anlatımına yukarıda değinilmişti. Burada yine birçok temel şeyin "arketipi"ne değinilmektedir. "İlk cin, ilk ağaç, ilk tapınak Kâbe, ilk insan vb." İnsanın toprağının yeryüzünün farklı yerlerinden alınması ile insan doğasındaki farklılığın bununla açıklanması, zıt maddelerden yapıldığının ifadesi, bu toprağa üç büyük meleğin hava, su ve ateş getirerek dört unsur ile insanoğlunun mayasının oluşması ve "Kırk yıl ya da bazı rivayetlerde Kırk gün yağmur" ile çamur haline gelişi, kalıplanması ve azaların oluşması ayrıntılı işlenmektedir. "Kırk gün-yıl yağmur" sembolü burada dikkat çekmektedir (s. 114-9). Tevrat'ta geçen "Tufanda Kırk gün yağmur yağması", yine "mevsim dönümünü ifade eden kırk gün yağmurları" gibi yağmur sembolünü burada da görmekteyiz.

El-Miskin *Nûr-ı Muhammedi*'yi Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda sık sık konu eder. Örneğin Nûr Âdem'in inişiyle yeryüzüne nakledilmiş olur. Nûr "Allah'ı görememenin acısından kıvranması nedeniyle" Âdem'in şahadet parmağına nakledilir. Böylece namazda şahadet parmağını kaldırma ritüeline bir arketip bulunmuş olmaktadır. Yine Hz. Âdem'in Havva ile nikâhı Allah tarafından "kıyılırken" (ki bu da insanların evliliklerinin arketipidir) Allah tarafından gerçek sevgilinin bu Nûr olduğu ve o yaratılmasaydı hiçbir şeyin yaratılamayacağı nida edilir (s. 124).

Nûr'un diğer Peygamberlere ve sonunda Âmine ile Hz. Peygambere nakli ileriki konuları oluşturmaktadır. Şit Peygamberin doğuşu ile Nûr Hz. Âdem'den Şit'e geçer. Oradan İdris'e, ondan Nuh'a, ondan İbrahim'e⁹, ondan Hacer vasıtası ile İsmail'e, İsmail'den Adnan, Meadd, Nizar (Kureys), Malik, Fihri, Galip, Liva, Ka'b, Mürre, Kilabi Kusay, Abd-i Menaf, Haşim, Abdülmuttalib, Abdullah vasıtası ile Hz. Muhammed'e intikal ettiği eserde özellikle belirtilmekte ve bu silsile ile siyerin seyri belirlenmektedir (s. 146, 158, 171, 199, 200, 202, 205 vd.). *El-Miskin bu hattın yani Nûr-ı Mu-*

⁹ Eserde Hz. İbrahim'in baba adı Nahur olarak geçiyor. El-Miskin'e göre gayrı müslim olan Azer Hz. İbrahim'in babası değil amcasıdır.

hammedi'nin seyri dışında kalan peygamberlere (Kur'an'da isimleri geçmesine rağmen) eserde yer vermemektedir. Bu da eserde merkezi kavramın *Nûr-ı Muhammedî* olduğunun başka bir göstergesidir. *Nûr-ı Muhammedî'nin* eserdeki belirleyiciliği ileriki sayfalarda da yeri geldiğince belirtilmekte, örneğin Papaz Bahîra küçük Muhammed'in peygamber olduğunu *Nûr'dan* anlayabilmekte (s. 282), sahabe bu *Nûr'a* şahit olmakta, ölümünde *Nûr* ve *mühür* vücudundan kaybolunca öldüğüne ancak inanıldığı, ikna olunduğu ifade edilmektedir.

Eserde *Nûr-ı Muhammedî'nin* mitik karakterde ele alınmasının diğer bir örneği de “Melâike ve Peygamberlere Verilen Müjdelere” başlığıdır (s. 221-230). Burada meleklerle ve peygamberlere karşı *Nûr-ı Muhammedî* nedeniyle Hz. Muhammed –zaman zaman Allah'ın dilinden- övülmekte, geleceği müjdelenmekte, Onun ve ümmetinin 124 bin yıl önce (s. 226) yaratıldığı, O ve ümmeti olmasaydı Cennet-Cehennem, Ay ve Güneş, gece ve gündüz, melekler ve peygamberler ve her şeyin yaratılamayacağı hususu Allah'ın dilinden birçok örnek ve isim eşliğinde geniş biçimde ele alınmaktadır. Burada zamanın tarihsel değil mitik bir şekilde işlendiği, Hz. Muhammed ve ümmetinin tarih öncesi bir arketipinin oluşturulduğu görülmektedir.

3. “Nûr-ı Muhammedî” Merkezli Bir Siyer Eseri

Muînüddîn el-Miskîn'in Meâricü'n Nübüvve fi Medârici'l Fütüvve adlı eserinde kullanılan mitik kavramlara bakıldığında *Nûr-ı Muhammedî* ve bazı eserlerdeki kullanılışıyla *Hakikat-ı Muhammedî* kavramının belirgin biçimde öne çıktığı görülür. Bu özelliği hasebiyle bu siyer kitabını *Nûr-ı Muhammedî* merkezli bir siyer çalışması olarak adlandırılabiliriz. Bu nedenle bu konuya biraz daha yer vermeyi ve makale sınırları çerçevesinde literatürle karşılaştırmayı gerekli görüyoruz.

Nûr-ı Muhammedî anlayışının ilk olarak Sehl bn. Abdullah et-Tüsteri'de (ö. 238) ortaya çıktığında kaynaklarda ittifak vardır (Demirci, 1997: 179). Tüsteri Allah'ın Hz. Muhammed'i kendi Nûrundan yarattığını ileri sürmüştü, ancak kavramdan bahsetmemiştir. Kavram en mükemmel halini Abdulkerim el-Cili ve İbnü'l Arabî'nin eserlerinde almıştır. İbnü'l Arabî Fusûs-ul Hikem'ini tamamen bu konuyu merkeze alarak işlemektedir.

Nûr-ı Muhammedî anlayışına göre, önce Hz. Muhammed'in Nûru, bu Nûrdan da diğer varlıklar yaratılmıştır. Hz. Âdem'den

başlayıp bütün peygamberlerde tecelli eden bu Nûrun en son Hz. Muhammed'de yani gerçek sahibiyle buluştuğu kabul edilir. Bütün yaratıklar ondan sonra yaratılmıştır. Hz. Peygamber'in Nûr olarak algılanışı ve ilk yaratılan Nûr olduğu konusunda bazı ayet ve hadislerle dayanılmıştır.¹⁰ Ancak bunlara zahir ulemasının eleştirileri olmuştur. Bu eleştiriler, "rivayetlerin zayıf oluşu, sefelin bu tarz yorumlara sahip olmayışı, bu fikrin eski kültürlerin felsefi ve mitik öğelerine dayandığı, bunun önce Şii muhitlere, oradan da tasavvufa geçtiği" gibi noktalarda toplanmaktadır (Demirci, 1997: 180).

Nûr-ı Muhammedî kavramı, diğer kültürlerde ilk yaratılış konusunda geliştirilen kavramlarla etkileşim halindedir. Bu anlamda kavram antik dünyanın yaratılış, varoluşla ilgili "mitik ve felsefi içeriklerini" İslami motiflerle zenginleştirilmiş halde taşımaktadır. Kadim uzak ve yakındoğu mitoslarından Hermetik düşünceye, oradan antik (özellikle Yeni Eflatuncu) felsefeye kadar birçok gelenek son halde İslami-Tasavvufi dille yoğrulan bu nazariyede kendisine yer bulmaktadır (bk. Massignon, 1964; Goldziher, 1997). Eski çağlardan günümüze insanoğlunun yaratılış konusunda ortaya koyduğu "mitik, felsefi ve dinî açıklama tarzları" nı örneğin "ilk yaratılanın ne olduğu, ilk neden, ilk model, evrenin nasıl yaratıldığı, Yüce Varlık'ın maddi evren ile ilk teması gibi" kadim kavramların bu nazariyede içkin olduğunu görmekteyiz. Ancak bu anlayışlardan farkı, "evrenin oluşumu ve sürekliliği" meselesini "Peygamber merkezli" olarak çözümlenmeye çalışmasıdır.

Nûr-ı Muhammedî kavramı, bu özellikleri sayesinde mitik imgerlerin dinî metinlerde yer almasında kavramsal bir anahtar olmaktadır ki bunun örnekleri yukarıda verildi. Mitin örnek oluşturucu kutsal bir öykü oluşu sebebiyle yaratılış, varoluş gibi derin konuların (mitlerde) öyküsel olarak ifadesi, her şeyin-varlığın ilk nedene bağlı olarak ele alınması, bu ilk nedenlerin doğaüstü niteliği, köken arayışı, başlangıçların yetkinliği, dinî eylemler, ritüeller, kavramlar gibi bütün dinî söz dağarcığının bir ilk modele bağlanması (bk. Eliade, 1994) gibi mite has özelliklerin eserde etkin biçimde işlendiğini görmekteyiz. Bu nedenle eserin kitleler üzerinde şöhret kazandığı söylenebilir. Evrenin varoluşu, yaratılış, doğuş, ölüm gibi

¹⁰ Tüsterî, "Allah tarafından bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir." (Maide, 15) ayetinden hareketle Hz. Peygamber'i bir nur olarak algılamış, Allah'ın, Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını, bu nurun yaratma sebebi olduğunu ileri sürmüştür. Yine "Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim (İbn-i Hanbel, IV, 127)", "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım (Hakim, Müstedrek, II, 615)" hadisleri de bu bağlamda kullanılmaktadır (bk. Goldziher, 1997).

anlatımı zor kozmolojik ve ontolojik konuların Hz. Muhammed (sav) merkezli ve mitik söylem tarzıyla (öykü diliyle ve simgeleştirmelerle) ele alınışı kitlelerin esere olan ilgisini artırmıştır. Biz bunu sadece El-Miskin'in siyerinde değil aynı zamanda Yunus Emre, Süleyman Çelebi, Hacı Bektaş-ı Velî, Gülşehri, Yazıcıoğlu Mehmed, Abdurrahman el-Askerî, Kaygusuz Abdal, Aziz Mahmud Hüdayî, İbrahim Hakkı gibi pek çok mutasavvıf şairin eserlerinde de görmekteyiz.

Nûr-ı Muhammedî'nin kadim kültürlerden etkiler taşıyan özelliğini yönelik diğer bir motif de yukarıda değinildiği üzere "*kuş-ruh kuşu*" motifidir. O da *Nûr-ı Muhammedî* gibi zengin bir kültürel içeriğe ve mitik özelliğe sahiptir. Kuş motifinin farklı mitolojilerde yeri vardır. Yakın ve uzak doğu mitlerinde kuş kozmik bir imge olarak kullanılmıştır. Mısır'dan Yahudi, İran, Yunan ve Arap mitosuna oradan Hind ve Türk mitosuna kadar birçok kültürde (Phoenix, Anka, Ziz, Simurg, Garuda vb. isimler altında) bunu görebiliriz (Wensinck, 1921: 37; Tekin, 2008: 426-7). Makalemizin sınırları nedeniyle bunların ayrıntısına giremiyoruz. Ancak bu konuda eserlerde çokça ayrıntının olduğunu söyleyebiliriz.

El-Miskin'in eserinde yer alan "*ruh kuşu*" mitosu yakın ve uzak doğu kültürlerinde karşımıza çıkmaktadır. Tekin (2008: 429), Yahudi ve Arap mitoslarında kuşun ruh kavramı ile birlikte kullanıldığını ifade etmektedir. Örneğin Binbir Gece Masallarında Gemici Sindibad'ın ikinci ve beşinci hikâyesinde "*ruh kuşu ve yumurtası*" motifini görmekteyiz (Tekin, 2008: 428-9; Nazlı, 2011: 125-6). Kuş Yakındoğu mitolojisinde yaşam kaynağı ve ruhla özdeşleştirilen bir niteliğe sahip olmaktadır. Tekin (1992: 259), G. Widengren'den hareketle "*kuş*"un eski çağlarda ve sonraları İslam kültüründe özellikle ruhun sembolü olarak kullanıldığını belirtmektedir.

Kuş ruh sembolü olarak Türk kültüründe de örneğin Orhun kitabelerinde kullanılır. Kuş insan bedenindeki ruhun imgesidir ve kitabede Bilge Kağan ve Kültigin'in ölümü için kuş gibi uçup gittiği ifadesi kullanılmaktadır. Yine, Orta Asya Yakut Türklerinde "*her insanın kuş şeklinde bir ruhu olduğuna*" inanılır (Bekar, 2016: 27). Türk halk edebiyatı motiflerinde de ruh, farklı kuş şekillerinde karşımıza çıkmaktadır.

Bekki (2004: 4 vd.), bu tasvir yaygınlığının eski Türk inançlarından kaynaklandığına dair çok bilgi ve belgeye sahip olduğunu belirtmektedir. Bekki bu konuda ünlü Dinler tarihçileri Eliade ve Radloff'tan (özellikle Şamanlardan) örnekler de vermektedir. Ancak

en önemlisi bu motiflerin Türk Yaratılış Destanlarındaki dünyanın yaratılışıyla ilgili motiflerle benzerliğidir. Örneğin, Altay Türklerinin Yaratılış Destanlarında “ilk varlık, onun kuş gibi su üzerinde süzülmesi, varlığın sudan oluşu gibi konular” yer almaktadır (Sakaoğlu vd. 2002: 168-173).

Sonuç

Yakın ve uzak doğu kültür coğrafyasının kesişme noktalarından olan Herat'ta kaleme alınan eser, dinî konular yanında farklı kültür- lere ait unsurları ve özellikle mitik bazı özellikleri barındırması açısından önem arz etmektedir. Yazıldığı bölgedeki yaygınlığının yanı sıra Kanuni başta olmak üzere sonraki birçok devlet yetkilisinin isteği ile çevrilerek Anadolu ve Balkanların din ve Peygamber algısını etkilemiş ve günümüzde de özellikle popüler dinî kültür üzerinde etkili olmaya devam etmektedir.

Eser diğer siyer kitaplarından farklı olarak merkezine *Nûr-ı Muhammedi'yi* almakta, sadece tarihsel bir hayat hikâyesini konu edinmeyip kozmolojik ve ontolojik konuları da anlatı tarzında ele almaktadır. Eserin dinî içeriği yanında mitik bir dil ve üsluba zaman zaman kaydığı görülmektedir. Burada mitlerin de temel konularından olan yaratılış konusunun yer yer mitik dile de kayacak şekilde işlenmesi, *Nûr'un* ve diğer başka (kalem, ağaç, kuş-ruh kuşu vb.) sembollerin kozmolojik semboller olarak ele alınması esere mitik karakter kazandırmaktadır. Ancak bu mitik karakter sadece eserin başında değil, *Nûr'un* ele alındığı bölümlerde de (Miraç, Hz. Peygamberin doğumu vb.) kendisini göstermektedir.

İslam geleneğindeki birçok kavramın arketipi (ör. ilk ağaç, Kâbe, ilk insan, ilk varlık, ilk cevher, ilk nefis, ilk cin, ilk ruh; ezan, hutbe ve cemaatle namaz, namazın vakitleri ve kısımları vb.) eserin başında konu edilmektedir. Nitekim bu arketipik anlatım tarzı mitik tasavvurun en yaygın nitelikleri arasındadır.

Eserde konuların tarih dışı, zaman dışı bir anlatım tarzıyla ve hikâye şeklinde verilmesi, “hayat ağacı”, “ruh kuşu” gibi antik dünyaya ait mitik sembollerin dinî kavramlarla birlikte işlenmesi; bazı temel kavramların “konuşturulması” esere yine mitik bir nitelik kazandırmaktadır. Yukarıda ayrıntılı ele alındığı gibi “dört unsurun (toprak, hava, su, ateş) karşılıklı konuşması, ruhun, Nur'un konuşmaları, Peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in ruhlarının konuşması” gibi hususlar bu konuda örnek olarak verilebilir. Eser, hem bu kendine has anlatım tarzıyla hem de farklı kültür- lere ait motifleri bir arada

kullanmasıyla senkretik tarza kaleme alınan farklı ve dikkate değer bir siyer eseri örneği oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Arslan Mustafa (2009). "Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dinî Literatürde Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru-Muhammediye Örneği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6 Sayı 1: 195-219.
- Arslan, Mustafa (2012). İnsanlık Tarihindeki Ontolojik Hakikat Araştırmalarının İslam Dünyasındaki İzdüşümü: İbn Arabî'nin Varlık Ağacı, Şeceret'ül Kevn'î", *Birey ve Toplum Dergisi*, 2 (3): 171-178
- Bekar, Beytullah (2016). "Kırgız Atasözlerinde Geçen Hayvan Adları Üzerine Bir İnceleme", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 2, 2: 19 – 38.
- Bekki, Salahaddin (2004). "Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhü Motifi", *Millî Folklor*, 8, 62: 53-66.
- Beydili, Celal (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Böcü, Ali (2005). *Es-Suyûtî'nin Şerh'us-Sudûr bi şerhi Hâli'l-Mevtâ ve'l Kubûr adlı Eseri Bağlamında Kabir Hayatı ile İlgili Hadislerin İncelenmesi*, YL Tezi, Adana.
- Bultmann, R. (1961). "New Testament and Mythology", *Kerigma and Myth*, Trans R.H.Fuller, Harper Torchbooks, New York, p. 1-44 (Türkçesi "Yeni Ahit ve Mitoloji", Çev. E. Kuşçu, R. Bultmann: *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, Ed. C. Batuk-E. Kuşçu, 2013: 77-134)
- Çavuşoğlu, Ali, (2009). "Yaratılış-Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan "Nûr-ı Muhammed, Akl-ı Evvel" Kavramları ve Edebî, Tasavvufî Metinlerdeki Yansımaları", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyumu* Sakarya.
- Demirci Mehmet, (1997). "Hakikat-i Muhammediye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* C. 15, Ankara: TDV: 179-180.
- Eliade, Mircea, (1994). *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev. Ü. Altuğ), Ankara: İmge Yayınları.
- Erşahin, Seyfeddin, (2005). "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Yaptığı Bibliyografya Denemesi", *İslami Araştırmalar*, C. 18, S. 3: 335-358.

- Eser, Oğuz (2012). *İdris Peygamber'in İki Kitabı*, İstanbul: İdil Yayıncılık.
- Goldziher, Ignaz, (1997) "Hadis'te Yeni-Eflatunculuk ve Gnostik Unsurlar", (Çev. Ömer Özsoy), *A.Ü.İ.F.D.*, C. 36: 405-421.
- Gündüz, Şinasi (2009). Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt VI, S. 1: 9-26.
- Halefullah, M. A. (1950). *el-Fennu'l Kasasi*, Kahire (Türkçesi, *Kur'an'da anlatım Sanatı*, Çev. Ş. Karataş), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002)
- Hançerlioğlu, Orhan, (1978). *Felsefe Ansiklopedisi*, IV, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kılıç, Atabey (2007). "Altıparmak Mehmed Efendi ve Şerh-i Telhîs-i Miftâh'ında Şerh Metodu", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, C. 2, S. 3: 332-339.
- Levi-Strauss, Claude (2013). *Mit ve Anlam*, (Çev. G.Y. Demir) 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Malinowski Bronislaw (1990). *Büyük-Bilim ve Din*, Çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Massignon, Louis (1964). Nûr-ı Muhammedî, *İslâm Ansiklopedisi* C. 9, İstanbul: MEB. Yayınları.
- Muhammed Efendi, Muhammed b. Muhammed, (1978). *Altıparmak Peygamberler Tarihi*, Çev. A. F. Meyan, 4. Baskı, İstanbul: Berekat Yayınevi.
- Nazlı, Atiye, (2011). *Bin bir Gece Masallarının Anadolu Türk Masallarına Etkileri Üzerine Bir Araştırma*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Ocak, A. Yaşar (2009). İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi), *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, S. 1: 137-163.
- Razi, Ebu Bekir (2011). *Ruh Sağlığı*, (Çev. H. Karaman) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sakaoğlu, Saim ve Duymaz, Ali (2002). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Sarpkaya, Seçkin (2014). "Türkiye Sahası Efsanelerinde Ejderha" *Yılan Kitabı*. Ed. E. Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, s. 505-519.
- Suyûtî, Celalettin (2016) *Kabir Hayatı*, (Çev. S. Erdoğan) İstanbul: Mercan Kitap.
- Şahin, Mustafa (2014). "Fâmî, Seyf-i Herevî ve İsfizârî'nin Eserlerinde Herât Şehrinin Kuruluşu İle İlgili Rivâyetler", *JHS Journal of History Studies*, C. 6, S. 3: 323-330.
- Şenel, Abdülkadir (2006). "Muîn el-Miskîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C. 31: 88-89.
- Tekin, Gönül A. (1992). *Çengnâme Ahmed-i Dâi*, Harvard University.
- Tekin, Gönül A. (2008). "Güneşin Kuşları: Phoenix ve Ankâ", *TUBA/JTS 32/I*: 425-446.
- Tekin, Gönül A. (2016). "Yakındoğu Mitolojisinde İki Ağaç: Hayat Ağacı ve Yasaklanan Bilgi Ağacı", *H. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, İzmir.
- Tuğ, Salih (1991). "Azâzil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 4: 311-2.
- Uludağ, Süleyman (2009). "Sidretü'l-Müntehâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 37: 151-152
- Vernant, Jean Pierre (1996). *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Ankara: İmge Yayınları.
- Vico, Giambattista (1725/2007). *Yeni Bilim*, (Çev. S.Ö. Akkaş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wensinck A.J. (1921). *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Leiden: E.J. Brill.



Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar

Şir Muhammed DUALI*

The Possibility of Protesting the Russian Orthodox: Malakans
the Spritual Christians

Citation/©: Dualı, Şir Muhammed, (2018). The Possibility of Protesting the Russian Orthodox: Malakans the Spritual Christians, Milel ve Nihal, 15 (1), 78-98.

Abstract: It has been seen that there are dozens of movements that regarded as heretical in almost every period of Christian history. Especially, more than one religious movement appeared under the name of Protestantism against Catholicism in the West since 15th century. This case reflected in Orthodox world and particularly several separatist groups became apparent in Tsardom Of Russia. So, in this article deals with the Malakanism movement, whose roots date back to the fifteenth century as a protest against Orthodoxy. In this respect, firstly the origin, development, belief and worship of Malakan faith will be explored. After that, it's focused on the similar and different aspects of Malakanism and Protestantism. Besides, it's questioned the failure reasons of Malakan movement to achieve success as Protestantism.

Key Words: Malakans, Orthodox, Protestant, Tsardom Of Russia, Heretic, Mystical.



* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [muhammed.duali@gop.edu.tr].

Atıf/©: Dualı, Şir Muhammed, (2018). Rus Ortodoksluğunu Protesto Etmenin İmkânı: Malakanlar/Manevi Hıristiyanlar, Milet ve Nihal, 15 (1), 78-98.

Öz: Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde hemen her dönemde heretik addedilen onlarca akımın ortaya çıkmıştır. Özellikle on beşinci yüzyıldan itibaren Katolisizm'e karşı Batıda birden fazla dini oluşumun Protestanlık şemsiyesi altında gün yüzüne çıkmıştır. Bu husus, Ortodoks Hıristiyan dünyasında da yankı bulmuş ve özellikle Çarlık Rusyası'nda kimi ayrılıkçı hareketler belirmiştir. Bu çalışma, Ortodoksluğa bir protesto mahiyetinde teşekkül eden Malakanizm hareketini konu edinmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Malakan inancının ortaya çıkışı, gelişimi, inanç ve ibadet esasları araştırma konusu edinilmekte, Malakanizm ile Protestanlık arasında benzer ve ayrılan noktalar üzerinde durulmaktadır. Ayrıca Malakanizm hareketinin Protestanlık kadar başarı elde edemeyişinin nedenleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Malakan, Ortodoks, Protestan, Çarlık Rusya'sı, Heretik, Mistik.

Giriş

Rusya, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren çoğunluğu Ortodokslardan oluşan ancak farklı dini ve etnik kimlikleri de bünyesinde barındıran bir devlet konumundadır. Özellikle XVIII. yüzyıl boyunca hem iç hem de dış faktörler nedeniyle Ortodoks Kilisesi içerisinde birden fazla dini fraksiyonun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu faktörlerden ilki, Çarlık Rusya'sında hüküm süren köylü sorunu ve toplum arasında var olan adaletsizlikler iken, ikincisi de başta Protestanlık¹ olmak üzere Batıda ortaya çıkan yeni dini oluşumların Ortodoks toplum üzerindeki etkileridir. Batıdaki örneklerden etkilenilerek geliştirilen dini oluşumlar, halkın maruz kaldığı adaletsizliklerin ortadan kaldırılması ve adil bir düzenin tesis edilmesi adına mevcut statükoya başkaldırı özelliği taşımaktadır. Bir köylü ayaklanmasına dönüşen bu başkaldırıların en önemlisi 1773-1775 yılları arasında meydana gelen Pugachev isyanıdır.² Bu gelişmeler, bir köylü ayaklanması olduğu kadar dinde reformlar şeklinde de tezahür etmiştir. Aslında Rus Ortodoksluğu içerisinde ortaya çıkan heretik akımların tarihini, Rusların 988'de Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebini resmi din olarak kabul ettiği dönemlere kadar götürmek mümkündür.

¹ 31 Ekim 1517 Tarihinde Martin Luther'in Papalık otoritesine karşı yayınlanan 95 maddelik tezi sonrası şekillenen Protestanlık, başta Papaların öncülük ettikleri konsil kararları olmak üzere kilise dogmaları, endüljanslar ve günah bağışlama gibi konularda Katolik Kilise dogmalarına karşı çıkmıştır. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto*, Eskiyeni Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2016, s. 49.

² Muratov İ, *Krestyanskaya Voyna Pod Predvoditelstvom Y. İ. Pugacheva (1773-1775)*, Prosveshcheniye Moskova, 1980, s. 51.

Şöyle ki Rus kilise tarihi incelendiğinde resmi Ortodoks hiyerarşisine ilk olarak 1004'lü yıllarda Adrian adında bir keşişin karşı çıktığını görürüz. Adrian ve ortaya koyduğu görüşleri, Ortodoks baskısı ve takibi sonucu ortadan kalkmıştır. Ortodoksluğa karşı yeni başkaldırlara Moğol Tatar istilasının sürdüğü 1300'lü yıllarda da rasgelmekteyiz. İsmi hareketin kurucusu Carpa Strigolnik'ten (стригольники) alan hareket, kilise hiyerarşisini reddederek yönetimin topluma ait olduğunu ileri sürmüş, kilise ayinlerini kaldırmış ve evliliklerin rahip kutsaması olmaksızın gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.³ Ortodoks kilisesi tarafından heretik sayılan Strigolnikler, uzun yıllar boyunca takibata uğramış ve nihayetinde 1376 yılında önemli ölçüde etkinliğini yitirmiştir⁴

XV. yüzyılın sonlarına gelindiğinde de yine benzer düşünce ve davranışları sergileyen ve "Jidovstva"⁵ olarak da tanımlanan yeni bir heretik akım ortaya çıkmıştır. 1471 yılında şekillenen hareketin kurucusu Litvanya asıllı bir Yahudi olan Zaharia'dır. O ileri sürdüğü düşünceleri ile sadece sıradan halkı değil aynı zamanda birden fazla ruhbanı da etkilemeyi başarmıştır. Durumu kontrol altına almayı hedefleyen Rus Ortodoks Kilisesi 1490 yılında bir konsey toplamış ve Jidovstva hareketini aforoz ederek yok edilmesine karar vermiştir. Bu süreçte iktidarda olan Rus Çarı III. İvan'ın (ö. 1505) Ortodoks Kilisesi ile bir anlaşmaya vardığını da belirtmekte yarar olacaktır. Zira Çar, kendisinin kilisede mutlak otorite olarak kabul edilmesi karşılığında Jidovstva hareketi ile mücadelede kilisenin yanında yer alacağını beyan etmiştir. Rus Kilisesinin bu şartı kabul etmesinden sonra Jidovstva hareketine karşı amansız bir mücadele başlamış ve kısa bir zaman diliminde hareketin etkisi kırılmıştır. Bu tarihten itibaren Kilise, otokrasinin temel dayanağı haline gelirken, Moskova da Rus devletinin dünyevi ve dini merkezine dönüşmüş, bir bakıma Bizans'ta mevcut olan "Sezaropapizm" benzeri bir yapılanma Rus yönetiminde de vücut bulmaya yüz tutmuştur. Önemli ölçüde yeraltına çekilen Jidovstva hareketi, bu sefer XVI. yüzyılın sonlarında Moskova'da yeniden gün yüzüne çıkmış ve zamanla iki farklı kola ayrılmıştır. Bunlardan ilki, akılcılığı temel dayanak edinmekle birlikte Yahudi inancından önemli ölçüde yararlanırken bir

³ Semenov İ. Y., *İstoriya Zakaokazskikh Molokan i Dukhoborov*, Avtorskoye İzdaniye, Yerevan, 2001, s. 9.

⁴ Andrey K. Doobovoy, *History of the Russian Protestant Religious Movement*, Journal the Sun, Sayı, 7-9, 1938, s. 19.

⁵ Şir Muhammed Dualı, *Çarlık Rusya'sında Yahudiler*, Divan Kitap, Ankara, 2016, s. 50.

diğeri de Bashkin ile Kosoy isimli rahiplerce oluşturulan ve Yahudi inancından arındırılmış bir yapıyı temsil eden harektettir. Bu hareketlerden ilki zamanla Subbotniki (субботники) yani Şabatçılar olarak ortaya çıkacak olan heretik bir akımın da öncüsü konumundaydı. Bashkin ile Kosoy'un ortaya koydukları düşünce ise daha sonra ortaya çıkacak olan Malakanizm hareketinin öncüsü mesabesinde-dir. Zira Bashkin ile Kosoy'un öğretisi, kiliseyi ve kilise hiyerarşisini ve Ekümenik konsillerin otoritesini tanımamaktaydı. Kilise ayinleri yerine toplanma mekânlarında sadece İnciller'de yer alan bilgilerin okunmasını ön görmekte, ikonaları da reddetmekteydi.⁶ Ortodoks Kilisesi'ne karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkan Bashkin ve Kosoy'un oluşturduğu hareket, tüm baskı ve takiplere rağmen iki yüz yıl boyunca etkisini sürdürmeyi başarmıştır. Kuşkusuz bu süreçte hareket kendini geliştirmiş ve Batıda ortaya çıkan Protestanlıktan da önemli ölçüde etkilenmiştir. Nitekim 1560 yılından itibaren Moskova'da iki Protestan kilise faaliyet göstermeye başlamış, zamanla bu kiliselerin sayısı artmıştır.⁷ Protestan düşüncesinin Rus topraklarına yayılmasının Malakanizm tarzı dini oluşumların ortaya çıkmasına önemli katkısı olmuştur.

Malakanizm hareketi ile ilgili ülkemizde az sayıda çalışmanın olması, konunun önemini daha da artırmaktadır. Ülkemizde Malakanlar ile ilgili yapılan çalışmalar genellikle onların sosyo-kültürel yapıları üzerine yoğunlaşmıştır. O. Türkoğlu'nun Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde yaptığı ve "Malakanlar'ın toplumsal yapısı: Kars ilinin üç köyünde bir Rus etnik grubunun sosyo-ekonomik araştırması: 1877-1962" başlıklı doktora çalışması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu hususta yapılan bir diğer çalışma ise Ç. C. Suvari imzalı "Malakanlar: Rus köylü hareketlerinden günümüze Malakan inancı" başlığı taşımaktadır. Bu çalışma, Azerbaycan'ının İvanovka köyünde yaşayan Malakanlar'ı konu edinmektedir. B. Akça'nın "Malakanlar'ın Anadolu'daki İzleri" başlıklı makale çalışması da Kars'a sürülen Malakan gruplar üzerine yoğunlaşmaktadır. Son olarak, Elşan Musayev tarafından "Azerbaycan'da Hıristiyanlık ve Çağdaş Hıristiyan Akımlar," başlıklı doktora çalışmasını zikredebiliriz. Bu çalışma içerisinde Azerbaycan'da bulunan Malakan, Dukhobor ve Skop gibi Ortodoksluktan ayrılan heretik akımlardan söz edilmektedir.

⁶ Semenov, *İstoriya Zakavkazskikh Molokan i Dukhoborov*, s. 12.

⁷ Livanov F. V, *Raskolniki i Ostrozhniki*, Tom I, İzdaniye 4-oye. İzdatelstvo Sankt-Peterburg, 1872, s. 158.

Bu çalışmada ise Malakanizm ile ilgili aşağıda belirtilen soruların cevapları aranmaktadır:

- Malakanizm hareketinin ortaya çıkmasında hangi faktörler etkin olmuştur?
- Ortodoksluğa bir protesto mahiyetinde şekillenen Malakanizm'in Luther Protestanlığı ile ne denli bağlantısı vardır?
- Malakanizm'in Protestanlık kadar etkin bir harekete dönüşmemesinin nedenleri nelerdir?
- Malakanlar'ın kendilerini "Manevi Hıristiyanlar" olarak tanımlamalarının gerekçesi nedir?
- Malakanizm düşüncesinde görülen Yahudiliğe ait izler nasıl izah edilebilir?

1. Malakanizm'in Tarihsel Seyri

Modern literatürde, Rusya'da ortaya çıkan dini oluşumlar üç temel grup halinde sınıflandırılmaktadır. Bunlardan ilki Ortodoksluk içerisinde neşet eden aykırı hareketlerdir. Bunlara Malakanlar, Dukhoborlar ve Skoplar'ın⁸ dâhil etmek mümkündür. Yine bu dini oluşumlar, kendi içlerinde farklı küçük gruplara ayrılmış durumdadırlar. İkinci grup dini oluşumlar ise Protestan-Evanjelik kökenlere dayanan Baptistler ve Evanjelik Hıristiyanlar adı altında ortaya çıkan dini hareketlerdir. Üçüncü sırada ise Yahudi inancını temel alan dini oluşumlar gelmektedir. Bunlara da Subbotnikler (Şabatçılar) ve Jidovstva hareketini örnek göstermek mümkündür.⁹ Biz burada Rus Ortodoks Kilisesi içerisinde neşet eden dini oluşumlardan Malakanizm üzerinde durmaya çalışacağız. Bunun nedeni Rus Ortodoks Kilisesi bünyesinden neşet eden birçok dini akım içerisinde Malakanlar kadar geniş bir kitleye ulaşan ve günümüze değin varlığını korumayı başaran pek az hareketin olmasıdır.

⁸ Dukhoborlar: XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve Ortodoks Kilisesi tarafından heretik kabul edilen bir oluşumdur. Dukhoborlar da Malakanlar gibi ikonları kabul etmez ve kilise ayinlerine katılmazlar. İnsan bedeninin ruh için bir hapisane olduğuna ve ruh ile beden arasında hep mücadelenin devam ettiğine inanırlar. XVIII. yüzyıl içerisinde ortaya çıkan bir diğer heretik akım olan Skoplar'a göre inanan insanın kurtuluşu ancak ateşle vaftizle mümkündür. Bu ise cinsel organın dağlanması ile gerçekleştirilmektedir. Elşan Musayev, "Azerbaycan'da Hıristiyanlık ve Çağdaş Hıristiyan Akımlar," (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2005, s. 15.

⁹ Khramtsova Yuliya Sergeevna, "Change Of Molokans Role in the Social Life of Terek Region, Theory and Practice of Social Development", 10 (2013), s. 279.

Yuhanna 4:24'te geçen ve "Tanrı ruhtur, ona tapınanlar da ruhta ve gerçekte tapınmalıdır" pasajından hareketle Malakanlar, Tanrı'ya ruh ve hakikatle ibadet ettiklerini ileri sürmek suretiyle kendilerini Manevi/Ruhsal Hıristiyanlar olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰ Ancak Rus Ortodoks Kilise literatüründe "Manevi Hıristiyan" yerine *Malakan* isminin kullanıldığı görülmektedir. Resmi olarak Malakan tanımlaması ilk kez 1765 tarihinde gerçekleştirilen Ortodoks Kilise Konseyi'nde kullanılmıştır. Rusçada "молоко" yani "süt" kelimesinden türetilen Malakan isminin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli rivayetler söz konusudur. Bir görüşe göre, Molochnaya Nehri (Süt Nehri) boyunca yerleştikleri için bu isimle anıldıkları ileri sürülmüştür.¹¹ Lakin Malakanlar'ın Süt Nehri kıyılarına sürülme tarihi 1805 yılına tekabül ettiğinden, bu görüşün doğruluğu kuşkuyla bir hal almaktadır. Malakan ismi ile ilgili ortaya atılan bir diğer görüşe göre ise Ortodoks Mezhebine muhalefet etmek adına perhiz günlerinde yenmesi ve içilmesi yasak olan süt ve et ürünlerini bolca tüketmeleri Malakan ismiyle anılmalarına neden olmuştur.¹² Görüldüğü üzere bu isim Malakanlar'a kendi müntesiplerince değil, Ortodoks Kilisesi tarafından verilmiş bir isimdir.¹³ XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Malakanlar'ın kendilerine Ortodoks Hıristiyanlarca verilen bu ismi benimsedikleri ve kendilerine Kutsal Kitap'tan şu pasajları referans olarak aldıkları görülmektedir: "Yeni doğmuş bebekler gibi, hilesiz sütü andıran Tanrı sözünü özleyin ki, bununla beslenip büyüyerek kurtuluşa erişesiniz".¹⁴ Dolayısıyla da bu dini hareket, öteden beri hem "Malakanlar" hem de "Manevi Hıristiyanlar" olarak adlandırılmaktalar.

Tarihi kayıtlar Malakanlar'ın XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Rusya'nın Tambov vilayetinde Don Kazakları arasında neşet ettiğini göstermektedir.¹⁵ Ancak yukarıda da belirtildiği üzere,

¹⁰ Buyanov, Evgeny Valerevich, "Veroucheniye i Techeniya Dukhovnykh Khristian Molokan", *Religii Rossii, Religiovedeniye*, 2014/4, s. 5.

¹¹ Malakhova İrina, *Dukhovnyye Khristiane*, İzdatelstvo Politicheskoy Literatury, Moskova, 1970, s. 79.

¹² Korsakov V, "Molokane İz Zametok Zemskogo Vrachı", *Ruskiy Vestnik*, sayı 2 ve sayı 10, 1886, s. 3.

¹³ Christel O. Lane, "Socio-Political Accommodation and Religious Decline: The Case of The Molokan Sect in Soviet Society", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 17, No. 2 (1975), s. 222.

¹⁴ 1. Petrus, 2/2. 1. Korintliler, 3/2.

¹⁵ Susan W. Hardwick, "Religion and Migration: The Molokan Experience", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, Vol. 55 (1993), s. 129.

Malakan inancının kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Malakanizm'in kurucusu Rusya'nın Tombov vilayetinde bir köylü olan Semen Uklein'dir (ö.1809). Bir terzi olan Uklein ilk başlarda Protestan rasyonalist akımının kurucusu Tveritinov'a¹⁶ intisap etmiştir. Malakan rasyonalizminin oluşumunu etkileyen de Tveritinov'un Protestan fikirleri olmuştur. Zamanla etrafına yetmiş aşkın takipçi toplayan Uklein, köy ve kasabaları dolaşarak kendi inancını yaymaya çalışmıştır. Kısa süre içinde tutuklanan Uklein, görüşlerinden vazgeçtiğini belirterek serbest kalmayı başarmışsa da çok geçmeden kendi düşüncelerini yeniden anlatmaya başlamıştır. Orduya hizmeti reddetmesi, sosyal eşitlik talebi ve vergi ödememeyi teşvik etmesi, etrafında yüzlerce kişinin toplanmasını kolaylaştırmıştır.¹⁷ Malakanlar zamanla Tambov'un dışına taşmış, Malakanist fikirler Çarlığın hemen her tarafında bilinir olmuştur. 1805 yılından itibaren ise Çarlık rejimi sapkın olarak tanımladığı Malakan ve Duhoborlar'ı, şimdiki Kırım yarımadasını da kapsayan Tavricheskaya Vilayetinde bulunan Molochnaya Nehri etrafına sürmek suretiyle Ortodoks toplumdaki tecrit etme yoluna gitmiştir. I. Nikolay'ın (ö. 1855) tahta çıkması, Malakanlar açısından zorlu günlerin de başlangıcı olmuştur. 20 Ekim 1830 tarihli Devlet Konseyi tarafından alınan karar uyarınca, Malakanlar resmen sapkın dinî öğreti kapsamına alınmıştır. Bu tarihten itibaren Malakanlar, İmparatorluğun ücra köşelerine zorunlu göçe tâbi tutulmuşlardır. Bu coğrafyaların başında Kafkasya gelmektedir. Halk arasında "sıcak Sibirya" olarak da bilinen Kafkasya coğrafyası, Ortodoks akidesine aykırı hemen her oluşumun sürgün edildiği bir bölge konumuna dönüşmüştür. Dolayısıyla binlerce Malakan ve Dukhobor Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan sınırları içerisinde ikamete zorlanmışlardır. Heretik bir hareket olarak görülmesine rağmen Malakanlar'ın sürüldükleri coğrafyalarda Ortodoks tebaayı kışkırtmaksızın kendi inançlarına göre ibadet etmelerine göz yumulmuştur. Ayrıca yeniden Ortodoksluğu tercih edenlere yönelik baskı ve takibatın kaldırılacağı garantisini de verilmiştir. 1839 yılı itibarıyla Malakan çocukların eğitim kurumlarına girme haklarının ellerinden alınmış, bir Malakan çocuğun herhangi bir eğitim kurumunda okumaya hak kazanabilmesi,

¹⁶ Vaiz olan Tveritinov, Kilise hiyerarşisini ve kutsal Kitap'ın yorumlanmasında kilise otoritesini reddetmekte, ibadetlerin sadeleştirilmesini savunmaktaydı. Morozov İ. P, *Molokane*, Moskva: OGİZ, Moskovskiy Rabochiy, 1931, s. 3.

¹⁷ Morozov, *Molokane*, s. 11.

Ortodoks inancını kabul etmesi şartına bağlanmıştır.¹⁸ Bu ise Malakanlar'ın sistematik bir biçimde dışlanmalarına ve kendi içlerine kapanmalarına sebep olmuştur.

Malakanlar'ın sistematik bir biçimde baskı ve takibe maruz kalmaları zamanla Tanrı Krallığı'nın yaklaşmakta olduğu inancını ön plana çıkmasına yol açmıştır. Takipçilerini bir arada tutmak ve baskılara göğüs germelerini sağlamak amacıyla Uklein, 1835 yılını Tanrı Krallığı'nın tesis edileceği yıl olarak ilan etmiştir. Krallığın merkezi, yani yeni Kudüs ise Ağrı Dağı civarında kurulacaktır. Uklein'in bazı öğrencileri beklenen günü karşılamak için tüm Malakanlar'ın Ağrı Dağı yakınlarına göç etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Uklein'in bu kehaneti, bazı radikal Malakanlar'ın gönüllü bir biçimde buldukları topraklardan göç etmelerinin de önünü açmıştır. Böylelikle 1800'lü yılların sonlarına kadar binlerce Malakan, isteyerek ya da zorla İmparatorluğun çeşitli bölgelerine göçe zorlanmıştır. Bu çerçevede Çarlık sınırları içerisinde bulunan Erivan eyaletine 4.150 civarında Malakan göç ettirilmiştir. Bu sayı Azerbaycan sınırları içerisinde 11.500 kişiye ulaşmışken, Tiflis eyaletinde 3.204 civarında olmuştur.¹⁹ Gittikleri topraklarda Malakanlar, kendilerini yerli halktan ve diğer dini gruplardan tecrit ederek, bir bütün olarak yaşamaya özen göstermişlerdir. Bu onların ritüelleri ve kabul ettikleri hayat normlarını yerine getirmelerini kolaylaştırmaktaydı. Malakanlar oluşturdukları toplumu, Mesih'in idealize ettiği kardeşlik, sevgi, eşitlik ve özgürlük ilkeleri çerçevesinde tanzim ettiklerini ileri sürmektedirler. Bu nedenle de müreffeh bir hayatın oluşturulması hususunu esas almaktadırlar. Malakanlar'ın eşitlik ve kardeşlik ilkeleri üzerine yaptıkları vurgu o denli ön plana çıkmaktadır ki Çar I. Nikolay (ö. 1855), Malakanlar'ı dini kisve altına saklanmış ve toplumculuğu (sosyalizm) ön gören bir siyasi yapılanma olarak tanımlamıştır.²⁰ Çarlık rejimi ve Ortodoks hegemonyasına bir tehdit olarak görülen Malakanlar'a yönelik baskı ve takibin giderek artması zamanla Rusya dışına yönelik Malakan gücünün de önünü açmıştır. Bu çerçevede 1901 ile 1911 yılları arasında 3500 civarında Malakan, uygun bir ortam bulmak amacıyla, Trans Kafkasya'dan

¹⁸ İvanovna, "Obshchiny Molokan na Kavkaze", s. 29-30.

¹⁹ Malakhova, *Dukhovnyye Khristiane*, s. 80-83.

²⁰ Yuriy Salin, "Estafeta Garmonii: Ot Palestinskikh Yesseyev do Russkikh, Dalniy Vostok Dukhoborov Rossiyskiy literaturnyy zhurnal", sayı 2, 2006, s. 147. (134-158)

Kaliforniya'ya göç etmiştir.²¹ Bu durum Malakanlar üzerindeki rejim baskısının Çarlığın sonuna değin devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Kafkasya coğrafyasının 1800'lü yılların başlarından itibaren Rus hâkimiyetine girmesi, daha sonraları ise 93 Harbi (1877-1878) ile birlikte Osmanlı'nın Kars²², Ardahan ve Batum'u Ruslara terk etmesi, İmparatorluk içerisinde istenmeyen dini oluşumların elde edilen yeni bölgelere sürgün edilmelerinin önünü açmıştır. Bu çerçevede 1830-1890 tarihleri arasında Kafkasya coğrafyası Ortodoks bünyeden kopan yeni dini oluşumların sürgün bölgesi haline getirilmiştir. Böylelikle Rus devleti, Ortodoks halkı tehlikeli addedilen akımlardan izole etmek suretiyle, toplum içerisinde meydana gelecek kargaşanın da önüne geçmiş oluyordu.

İmparatorluğun çeşitli coğrafyalarına göç ettirilen Malakanlar zamanla farklı fraksiyonlara ayrılmıştır. Bunlardan bazılarının ömrü kısa iken bazıları da uzun müddet varlıklarını idame ettirmeyi başarmıştır. Örneğin 1836 yılında kendisinin İsa Mesih olduğunu iddia eden Lukyan Petrov adında bir şahsın Malakanlar arasında önemli ölçüde bir ayrılmaya yol açtığı görülmektedir. Mesih olduğuna halkı inandırmak için daha önceden anlaştığı bazı şahısları ölmüş gibi davranmaya ikna etmiş ve daha sonra onları diriltmek suretiyle mucize gösterdiğini iddia etmiştir. Kendine inananlara Tanrı'nın Krallığı için güzel elbiselerini giyerek Ağrı Dağı civarına göç etmelerini telkin etmiştir. İbadet esnasında takipçilerini vecde

²¹ Ethel Dunn and Stephen P. Dunn, "The Molokans in America", *Dialectical Anthropology*, Vol. 3, No. 4 (1978), s. 49.

²² On dokuzuncu yüzyılın sonunda Kars bölgesinin toplam nüfusu 207374 kişi olmuştur. Bölgedeki Hıristiyan nüfus ise yaklaşık 15 bin civarındadır (%15). Söz konusu tarihlerde bölgede Malakan ve Dukhoborın oluşturduğu 18 Rus köyü varlık göstermiştir. Bunlar sırasıyla Vorontsovka (8675 kişi), Novo-Mikhaylovka (1000 kişi), Blagodarnoye (1000 kişi), Prokhladnoye (473 kişi), Yeni-Dubovka Malo (523 kişi), Romanovka (832 kişi), Novo-Aleksandrovka ve Nova-Selim (1221 kişi) ve Elenovka 719 kişi yaşamaktaydı. 25 Nisan 1918'de Kars'ın, tekrar Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi sonrası, burada yaşayan Malakan ve Dukhoborların Rus topraklarına dönmelerine izin verilmiştir. Geri dönüşler 1961 yılında tamamlanmıştır. Ancak ateizmin resmi ideoloji olduğu Sovyetlerde ciddi sorunlarla karşılaşan Malakanlardan 50 kişi Türkiye'ye geri dönme isteklerini belirten dilekçelerini 1966 yılında Türkiye'nin Moskova Konsolosluğuna iletmek istemişse de buna müsaade edilmemiştir. *Karskaya Oblast, Entsiklopedicheskiy Slovar Brokgauza i Efrona, Petersburg, 1899. T. XXVI (51) s. 290.*

getirmek için birtakım dualar ve ilahiler eşliğinde sıçramayı ve zıplamayı önerdiğinden, hareketin adı zamanla “sıçrayanlar” (прыгуны) olarak anılmıştır. Petrov, bu davranışını Kral Davud’un Rabbin önünde sıçrayarak oynamasına bağlamıştır.²³ Günümüzde de varlıklarını sürdüren Sıçrayanlar, kendilerini Malakanlar içerisinden seçilenler olarak addetmekte ve bin yıllık Mesih Krallığı geldiğinde bu krallıkta ayrıcalıklı bir konumda olacaklarına inanmaktadırlar.

2. Malakan Tanrı Anlayışı

Ortodoksluğa dolaysıyla da Hıristiyanlığın ortaya koyduğu din anlayışına bir protesto özelliği taşıyan Malakanizm, Tanrı ve onun mahiyeti konusunda da kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir. Protestanlıktan farklı olarak tüm Kilise konsillerini reddeden Malakanlar, İznik Konsili’nde temelleri atılan Tanrı’nın üçlüğü hususunu uknum/hipostas kabul etmezler. Malakan inancına göre Tanrı, tek ve bölünmez bir bütündür. Kendini Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak nitelendirmiş ve teklüğünde ezelden ebede bu üç benlik çerçevesinde var olmuştur. Görüldüğü üzere Malakanlar teslis inancını reddetmekte ve Tanrı’nın teklüğüne vurgu yapmaktadırlar. Dolayısıyla Malakanlar Tanrı ve onun hakikati hususunda şöyle derler: “Tek Tanrı’ya Baba’ya inanırız ve kutsal isimlerine tapınırız. O birliği, özü, hakikati, özgürlüğü, güzelliği temsil eder. Tanrı sayısız imgerelerde tezahür eder ve isimlerinin de sonu yoktur. O her şeye kadirdir her şeye gücü yetendir ve her yerde hazır ve nazırdır.²⁴ Eski Ahit’in on emrine gönderme yapan Malakanlar, ikonaların birer put²⁵ mesabesinde olduğunu ve puta tazimin günah ve Tanrı’ya ortak koşmakla eşdeğer olduğuna inanmaktadırlar. Malakanlar Tanrı’nın şu üç yolla bilinebileceğine inanmaktadırlar. Bunlardan ilki kişinin iç/ruhani dünyasıyla ilgilidir. Zira kişi onu bilme hususunda içten ve samimi davranır ise Tanrı o kişinin ruhuna kendini açacaktır. Bir diğeri ise dış dünyanın idrak edilmesi ile mümkündür. Zira Malakanlar, doğada mevcut güzelliklerin ve düzenin idrak edilmesi suretiyle Tanrı’nın bilinebileceğini belirtmektedirler. Ancak Tanrı’nın bilinmesi hususunda en etkin yöntem, Kutsal Kitap’ın önderliğini kabul etmektir.²⁶ Bu hususa ise Galatyalılar 1:8’de yer

²³ “Keten efod kuşanmış Davut, Rabbin önünde sıçrayarak oynuyordu”. 2. Samuel 6/14.

²⁴ Morozov, *Molokane*, s. 13-14.

²⁵ Mısır’dan Çıkış 20/3-4.

²⁶ Morozov, *Molokane*, s. 17.

alan “İster biz, ister gökten bir melek size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona!” ifadesini delil göstermekteler.

a) Mesih Anlayışı

Malakanlar açısından Yüksek kâhin olarak kabul edilen İsa Mesih, İnsanlığın kurtuluşu için Bakire Meryem’den babasız dünyaya gelmiştir.²⁷ Ancak Meryem’den doğan Mesih’in bedeni (Lat, *caro*) insani bir beden değildir. Onun bedeni, Tobit Kitabında²⁸ bahsi geçen Baş Melek Rafael’in bedeni gibidir. Mamafih Mesih’in bedeni de cennetten getirilmiş ve Meryem’in rahmine yerleştirilmiştir. Mesih yeryüzüne insanları günahtan kurtarmak ve yeniden İbrahim’in yoluna yöneltmek için gelmiş bulunmaktadır. Malakan inancına göre bir insan bedenine sahip olmayan İsa Mesih’in ölümü de sıradan insanların ölümü gibi olmamıştır.²⁹ Onlara göre kilisenin hakiki pis-koposu ve yüksek kâhini sadece İsa Mesih’tir³⁰ ve her hangi bir beşer bu makama layık olamaz. Dolayısıyla Tanrı dışında her hangi bir şahıs veya varlık önünde eğilmeyi Kutsal Kitaba aykırı bulan Malakanlar, özellikle askerlik ve yemin ile ilgili yasaları da Tanrı’dan başkasına itaati gerektirdiğinden kabul etmemişlerdir. Malakanizm her ne kadar birçok açıdan Protestanlığı anımsatıyor olsa da özellikle kişinin kurtuluşu konusunda ondan ayrılmaktadır. Protestanlığa göre kişinin kurtuluşu sadece Tanrı’nın inayetine, bir anlamda ona iman etmiş olmaya bağlıdır ve kişinin dindarlığının, yaptığı iyi amellerle bir bağlantısı yoktur. Özetle Protestanlık’ta kurtuluş, Tanrı’nın rahmeti, Mesih’in fazileti ve iman sayesinde mümkün olmaktadır.³¹ Ancak Malakan inancına göre bir kişinin kurtuluşu, o kişinin ahlaki, vicdani ve insani çabaları ile doğrudan ilintilidir.³² Nitekim insanın Tanrı ile irtibatı yaratılışından hayatının sonuna kadar kendine özgü bir zorunluluk halinde devam eder. Bu nedenle

²⁷ Matta 1/20.

²⁸ Mesih öncesi dönemde Yahudi dinini ve kültürünü ele alan bu kitap, inançlı kişilerin karşılaştıkları olağanüstülükleri konu edinmektedir.

²⁹ Bulgakov Sergey Vasilyevich, *Spravochnik po Yeresyam, Sektam i Raskolam*, Direkt-Media, Moskova, 2014, s. 97.

³⁰ Tanrı Oğlu İsa gökleri aşan büyük Baş kâhinimiz olduğu için açıkça benimsediğimiz inanca sınırsız sarıldım. İbraniler 4/14

³¹ Hakan Olgun, *Luther ve Reformu*, s. 116.

³² Buyanov, Evgeny Valerevich, “Veroucheniye i Teheniya Dukhovnykh Khristian Molokan”, *Religiovedeniye*, 2014/4, s. 4

kişinin bu dünyada yapması gereken Tanrı'ya olan sevgisini pekiştirmek ve kendini öteki dünyaya hazırlamak olmalıdır. Malakanlar'a göre bunun gerçekleşmesi ancak kilisenin ortaya koyduğu ritüel ve hiyerarşi gibi engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktır.³³ Görüldüğü üzere Malakanlar'ın Mesih anlayışı, Protestanlığın Mesih anlayışından ayrılmaktadır. Protestanlıkta Mesih kişinin kurtuluşunda kilit bir rol oynarken, Malakanizmde kurtuluş İman ve iyi amellere bağlıdır.

3. Malakan İnanç ve Ritüelleri

Rus Ortodoksluğu içerisinde ortaya çıkan Malakanizm ve benzeri dini eğilimlerin önemli özelliklerinden biri de Tanrı ile doğrudan iletişim kurma ihtimaline olan inançtır. Dolayısıyla bu öğretinin takipçileri, Eski Ahit ayinlerini ve diğer Hristiyan kiliselerince ortaya konulan ritüelleri reddetmişlerdir. Malakanlar'a göre bütün dinsel formaliteden uzak olmaları, onların Tanrı'ya yönelik ruh³⁴ ve hakikatle ibadet etmelerine fırsat sunmaktadır.³⁵ Bu çerçevede kilise hiyerarşisini ve geleneği reddeden Malakanlar, kendi inançları bağlamında uyguladıkları neredeyse bütün davranışlarını Kutsal Kitap'tan referansla destekleme yoluna gitmektedirler. Dolayısıyla Malakan inancında dinsel otorite anlayışının temelini Kutsal Kitap'ın oluşturduğunu söylemek mümkündür. Malakanlar'ın Kitab-ı Mukaddes'i dini otorite olarak kabul etmeleri ile Protestanlığın Kutsal kitaba verdiği önem, her iki yapının en belirgin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre kutsal kitap insanların her an kalplerinde olmalı ve her bir Malakan fırsat bulduğunda İncil okumalıdır.³⁶ Kutsal kitabın hem bîatını hem de alegorik yorumunu önemseyen Malakanlar, bu sayede vaftizin, ekmeğe şarap ayininin ve evliliğin kutsallığını da reddederler. Ayrıca günahın onu işleyen pişmanlığı ile ortadan kalkacağına ve hiçbir kimsenin Tanrı adına ötekinin günahını bağışlayamayacağına da inanmaktadırlar.³⁷ Malakan inancına göre Tanrı merhametlidir ve hiçbir günah yoktur ki kişi içtenlikle tövbe ettiğinde affolunmasın. Bu nedenle günahla-

³³ Morozov, *Molokane*, s. 3

³⁴ Tanrı ruhtur, O'na tapınanlar da ruhta ve gerçekte tapınmalıdır." Yuhanna 4/24.

³⁵ Buyanov, Evgeny Valerevich, "Veroucheniye i Techeniya Dukhovnykh Khristian Molokan", *Religii Rossii, Religiovedeniye*, 2014/4, s. 5.

³⁶ Malakhova, *Dukhovnyye Khristiane*, s. 90

³⁷ Morozov, *Molokane*, s. 21.

ından bağışlanmak arzusuyla transa giren bireylerin vecde geldikleri ve anlamsız ifadeler kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla Malakanizm inancında kişinin bir başkası karşısında günah itirafinda bulunması söz konusu değildir.

Malakanizmde öne çıkan hususlardan bir diğeri de kendilerini seçilmiş bir topluluk olarak görmeleridir. Bu nedenle Tanrı'nın Krallığı tesis edildiğinde Malakanlar bu krallıkta ön safta yer alacaklardır. Malakanlar da Protestanlık'ta olduğu gibi kiliseyi miladi III. yüzyıla kadar geri götürmektedirler. Buradaki önemli fark Malakanlar'ın İznik dâhil her hangi bir konsili kabul etmiyor olmalarıdır. Oysa Protestanlar İznik Konsili ve kararlarını kabul ederler. Malakanlar'a göre Mesih'in inşa ettiği kilise, kendi varlığını ancak bu döneme kadar koruyabilmiştir. O nedenle de konsillerle birlikte şekillenemeye başlayan kilise ritüellerini, azizlerin kutsallığını ve ikonaları reddederler.³⁸ Malakanlar'a göre düzenlenen konsiller ve Kilise babalarının ortaya koydukları görüşler zamanla hakiki Hıristiyanlığı ortadan kaldırmıştır. Bu durum yıllar geçtikçe kilise içerisinde hiyerarşinin doğmasına yol açmıştır. Oysa Tanrı, lütfu konusunda herkese eşit mesabededir.

Dualarda ve genel olarak, dini emirlerin yerine getirilmesinde, dışsal işaretlere veya yerleşik biçimlere başvurmazlar ve ibadet için özel önem taşıdığına inanılan kutsal mekân ve zamanları kabul etmezler. Hıristiyanlığın sembolü haline gelen istavroz çıkartmayı da lüzumsuz görürler ve istavroz çıkartmazlar. Toplumda hiyerarşiyi reddeden Malakanlar, İsa Mesih'in şefaati dışında, Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracı ya da arabulucunun olmadığına inanırlar.³⁹ Kilise Sakramentleri/gizemlerini de tümüyle reddeden Malakanlar'a göre tüm gizemler İsa Mesih'in gelişiyile açığa kavuşmuş durumdadır. Malakanlar ölümlerin yeniden dirileceğine ancak bu dirilmenin bedensel açıdan değil ruhsal açıdan gerçekleşeceğine inanırlar.⁴⁰ Bedenin değil de sadece ruhun yeniden dirileceği inancı, beraberinde cennet hayatının da ruhani boyutta gerçekleşeceği sonucunu doğurmuştur.

³⁸ Lane, "Socio-Political Accommodation", s. 223.

³⁹ "O bütün insanların kurtulup gerçeğin bilincine erişmesini ister. Çünkü tek Tanrı ve Tanrı'yla insanlar arasında tek aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır". 1. Timoteos 2/4,5,6.

⁴⁰ Malakhova, *Dukhovnyye Khristiane*, s. 91.

a) Yeni Bir Mabet Fikri: Dua Evleri

Malakan toplumunun başında seçimle belirlenen bilge ve tecrübeli biri "Presvitery/Presbytery" bulunur.⁴¹ Bu kişinin yanında ayinlerin düzenlemesinde yardım eden kıdemli okuyucu ve kıdemli anlatıcı yer almaktadır. Malakan toplumunda dini meseleler ve ritüeller bu kişilerce yönetilmektedir.⁴² İbadetler oldukça sade görünümlü "Dua Evi" adı verilen toplanma yerlerinde gerçekleştirilmektedir. Dua Evi, Ortodoks kiliselerin aksine çeşitli ikona ve diğer nesnelere arındırılmış olmasıyla dikkat çekmektedir. Her konuda olduğu gibi mabet hususunda da havariler dönemini örnek alan Malakanlar, kilise benzeri özel mimarisi olan yapıları reddederler. Malakanlar'ın Şabatçı grubu dışında haftalık ibadet günleri pazardır. Dua Evlerinin bulunmadığı yerlerde ise belirlenen bir evde toplanarak ibadetlerini yerine getirmektedirler. İnciller'den okunan pasajlar eşliğinde yere kadar eğilmek suretiyle ibadet ederler. Dua Evi içerisinde İncil'in okunduğu ve üzerinde beyaz örtü bulunan bir kürsü yer almaktadır.⁴³ Dua Evinde topluluğun her bir üyesinin kendine özgü bir yeri vardır. Genelde eğitim düzeyi yüksek üyeler kürsüye daha yakın yerlerde otururken, kadınlar ayrı ve kürsüden uzak bir köşede yer alırlar. Malakanlar açısından Dua Evlerinin çok büyük önemi vardır. Zira Dua Evleri sadece Tanrı'yla birlikte olma fırsatı sunmaz aynı zamanda dindaşların bir araya gelmelerine ve sorunlarına çözüm bulmalarına imkân sağlar. Dua Evlerinde seçilmiş üye tarafından Kutsal Kitap'tan⁴⁴ seçilen pasajlar ve onların bânını yorumlarının yanı sıra ilahiler de okunmaktadır. Ayrıca ibadet esnasında buhurdanlık ve mum kullanılmaz, birtakım nesnelere kutsallık atfederek tazimde bulunmazlar. Son aşamada ise üyeler

⁴¹ Çakır C. Suvari, *Malakanlar, Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2013, s. 58.

⁴² Nitekim nesne ve objelere saygı göstermek, tazim amacıyla diz çökmek, kutsal addedilen nesnelere hürmet beslemek, mum yakmak ve tütsü kullanmak gibi günümüz Hıristiyanlığında yar alan uygulamalar, Roma pagan adetlerinin birer yansımasından ibarettir. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 54.

⁴³ Dunn, "The Molokans in America", s. 350.

⁴⁴ Malakanlar, Korintliler 3/6'da geçen "O bizi yazılı yasaya değil, Ruha dayalı yeni bir antlaşmanın hizmetkârları olmaya yeterli kıldı. Yazılı yasa öldürür, Ruh ise yaşatır" pasajına binaen Kutsal Kitabın zahiri anlamından daha ziyade batını boyutunu benimsemektedirler.

birbirlerini hafifçe eğilmek suretiyle selamlamaktadırlar.⁴⁵ Böylelikle ibadet sona ermiş olur. Malakan inancında evlilik merasimi de bir sakrament olarak kabul edilmez. Evlilik törenleri dua ve ilahiler eşliğinde ebeveynlerin rızası alınmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Başka biri ile evlenmek amacıyla boşanmak zina ile eşdeğer görülmektedir. Sadece ölüm sonucu dul kalan eşlerin ikinci bir evlilik yapmaları uygun görülmektedir.⁴⁶ Diğer inançlara saygılı olmakla birlikte Ortodokslar dâhil öteki ile evlilik de Malakanlarca hoş karşılanmamaktadır.

Malakanlar sadece “Çile Haftası” ya da “Kutsal Hafta” denilen ve İsa Mesih’in insanlık için çile çektiğine inanılan günler içerisinde oruç tutarlar. Tutulan bu orucun temel amacı istek ve arzuların eğitilmesi olmalı, asla bir gösterişe dönüştürülmemelidir. Malakanlar bir hafta süren oruç döneminde yeme ve içmeden uzak durmak suretiyle daha fazla dua ve ibadete yönelmektedirler. Ayrıca Çile Haftası dışında oruç tuttıkları başka bir gün yoktur. Bu nedenle Hıristiyan inancında Paskalya bayramına hazırlık zamanı olan büyük perhiz döneminde (Lent) tüketilmesi yasak olan süt ürünlerini kullanmaktan kaçınmayı reddederler.⁴⁷ Ahlak ve görgü kurallarına da büyük önem veren Malakanlar, özellikle yoksul, hasta yaşlı ve kimsesizlere yardım etmeyi bir zorunluluk hali olarak görülmektedir. Yine her ibadet sonrası yoksul ve hastalara ve aynı zamanda toplumun mevcut ihtiyaçlarının giderilmesi için maddi yardımda bulunulur yani sadaka toplanılmaktadır. Böylelikle toplum içerisinde mevcut eşitsizlik az da olsa giderilmesi amaçlanmaktadır.

Bu çerçevede Malakanlar’ın temel toplumsal taahhütnamesi şu ilkeleri içermektedir:

1. Başkalarını kıskanmayacaksın.
2. Kibirlenmeyeceksin.
3. Yakınlarını üzmeyeceksin.
4. Zina etmeyeceksin.
5. Hırsızlık yapmayacaksın.
6. Zayıflara yardım edeceksin.
7. Yaşlıları dinleyeceksin.
8. Dini Kurallara riayet edeceksin.⁴⁸

⁴⁵ Morozov, *Molokane*, s. 20

⁴⁶ Salin, *Estafeta Garmonii*, s. 147.

⁴⁷ Hardwick, “Religion and Migration”, s. 131.

⁴⁸ Morozov, *Molokane*, s. 3.

b) Toplumsal Düzen ve Ortak Mülkiyet Anlayışı

Malakanlar'ı diğer Hıristiyan topluluklardan ayıran bir diğer unsur, dini bir cemaat olarak kendilerini ilk Hıristiyan topluluğuna benzetiyor olmalarıdır. Kendilerini ilk Hıristiyanların takipçileri ve gerçek Hıristiyanlar olarak gördüklerinden, yaptıkları tüm dinsel eylemlerde İsa Mesih'i taklit etme çabasıdadırlar. Bu sebeple İsa'nın son akşam yemeğini bir sakrament olarak kabul etmeseler de onun bu davranışına istinaden sıkça toplu yemek merasimleri düzenlerler. İlk dönemlerde Malakan toplumunun Elçilerin İşleri 2:44-45'te yer alan: "İmanlıların tümü bir arada bulunuyor, her şeyi ortaklaşa kullanıyorlardı. Mallarını mülklerini satıyor ve bunun parasını herkese ihtiyacına göre dağıtıyorlardı..." ifadesine binaen toplum yapılarını buna göre şekillendirmeye çalışmışlardır. Hatta günümüz itibarıyla buldukları bölgelerde kısmen dahi olsa ortak üretim ve tüketim ilkesine uygun bir toplum yapısı oluşturmaya çalışmaktadırlar. Kilise kurumunu reddetmeleri de yine ilk dönem Hıristiyanlara benzeme çabasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Malakan topluluğunun dini hayatı büyük oranda Yahudi izleri taşımaktadır. Malakanlar'a göre bu etkinin kaynağı ilk dönem Hıristiyan inancında aranmalıdır. Onlara göre günümüz itibarıyla uymaya çalıştıkları ilkeler, zamanında İsa Mesih'in sergilediği davranışlardan başka bir şey değildir.⁴⁹ Malakanlar Tanrı yasasından daha üstün bir yasa olmadığı düşüncesiyle toplumsal düzenin sağlanmasında uygulanan medeni hukukun gereksizliğine inanmaktadırlar. Bu sebeple kendi aralarında Kutsal Kitap ilkeleri çerçevesinde bir yaşam tarzını ön plana çıkartma çabası içerisindedirler. Malakanlar'da iyi amel, kurtuluşun anahtarı kabul edildiğinden her işte dürüst ve doğru olmaya çaba göstermek bir ibadet olarak telakki edilmektedir. Malakanlar arasında kullanılan şu deyiş onların iş ahlakını ortaya koymak açısından önemli bir örneklik teşkil etmektedir: "ebedi yaşayacakmışsın gibi çalış, yarın ölecekmişsin gibi hayır işle".⁵⁰ Malakanlar, genellikle bu kurala uyduklarından buldukları toplumlar içerisinde dürüst ve güvenilir kişiler olarak bilinmektedirler.

Malakan geleneğinde toplumda vuku bulan sorunlar, seçimle belirlenen Presvitery öncülüğünde istişare yoluyla çözüme kavuşturulmaktadır. Malakanlar ile ilgili öne çıkan bir diğer önemli gelenek de cemaat içerisinde herhangi bir ferдин hastalığıyla ilgili

⁴⁹ İvanovna, "Obshchiny Molokan na Kavkaze", s. 133

⁵⁰ Malakhova, *Dukhovnyye Khristiane*, s. 99

düzenlenen genel dua merasimleridir. Hasta yakınlarının talebi üzerine bir meydana dairevi bir şekilde toplanan Malakanlar, diz çökerek ve zaman zaman secdeye kapanarak Tanrı'dan hasta için şifa niyaz etmekte. Bu şekilde hastanın şifa bulacağına inanmaktadır.⁵¹ Bu uygulama ile Malakanlar hasta ve ailesine manevi bir destek verirken, aynı zamanda toplum içerisinde dayanışma kültürünün de canlı kalmasını sağlamaktadırlar.

c) Yeme İçme Kültürü

Her dinin inancın kendine özgü inanç ibadet ve ahlaki özelliklerinin yanı sıra yeme içme hususuna ortaya koydukları davranış biçimleri söz konusu olmaktadır. Malakan inancında da gıda konusu oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Her hususta olduğu gibi yeme içme konusunda da Havarileri rehber edinen Malakanlar, Havariler tarafından yasaklananlar haricindeki yiyeceklerin tümünü kutsanmış ve işaretlenmemiş olarak kabul etmektedirler. Malakan toplumunda eve davet edilen misafirler, Rabbin görkemi ve vücudun güçlendirilmesi adına diyerek sofraya davet edilmektedir. Nitekim bu Malakan toplumunda bir gelenek halini almış vaziyettedir. Sofraya oturan aile fertleri istisnasız dua etmektedirler. Yukarıda da kısmen değinildiği üzere Malakanizm inancında Yahudi inancının izlerine rastlamak mümkün olmaktadır. Bunlarda biri de Malakanlar'ın domuz etini haram kabul etmeleridir. Onlara göre İsa Mesih bir Yahudi olarak domuz eti yememiştir. Yine Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri soğan ve sarımsak yemek yasaklanmıştır. Bunun sebebi ise Pazar günü ayın sırasında nahoş bir kokunun oluşmasının önüne geçmektir.⁵²

Malakan inancında dini geleneğe bağlı düzenlenen toplu yemeklerde pişirilen yiyeceklerin ayrı bir kutsallığı söz konusudur. Zira bu amaçla pişirilen yemeklerin hayvanlara verilmesi yasaktır. Yine temiz sayılmayan kimseler ki bunlar lohusa veya adet halindeki bir kadın, ölüye temas eden bir kişi veya Malakan inancından olmayan bir birey örnek verilebilir, bunların bu yemeğe el sürmesi yasaktır. Yine bu yemekler özel hazırlanmış ocaklarda pişirilmektedir. Ayrıca bu günde ikram edilecek ekmekler de evlerde pişirilmektedir. Etin de Malakan yemek geleneğinde önemli bir yeri vardır. Genellikle sığır, koyun ve kuş türü hayvanların etleri tercih edilmektedir. Malakanlar'ın en fazla tükettikleri gıdalar arasında

⁵¹ Morozov, *Molokane*, s. 56.

⁵² İvanovna, "Obshchiny Molokan na Kavkaze", s. 128.

kuşkusuz süt ve süt ürünleri gelmektedir. Ayrıca sebze ve meyve çeşitleri de Malakan yiyecekleri arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Malakan inancına göre vücuda zarar veren maddelerden uzak durulması gerekir. Bu nedenle sigara ve alkollü içeceklerin kullanılması hoş karşılanmaz. Uyuşturucu veya alkol bağımlısı kişiler genellikle toplumdan tecrit edilir.⁵³ Bunun nedeni uyuşturucu veya alkol müptelası kişinin toplumun huzurunu bozması ve istenmeyen nahoş olaylara sebebiyet vermesidir.

Sonuç

Malakanizm, Ortodoks kilisesi içerisinde oluşan hiyerarşik yapı ve ruhban sınıfının kullandığı dini tasarruflara karşı bir protesto niteliği taşımaktadır. Malakanizm'in ortaya çıkışı, büyük oranda Batı'da Protestanlığın ortaya çıkışına benzer bir görünüm sergilemektedir. Zira Protestanlık'ta olduğu üzere Malakanizm de bozulduğuna inandığı Hıristiyanlığı yeniden orijinal haline dönüştürmeyi amaçlamıştır. Malakanizm'in tarihi incelendiğinde, bu hareketin birden fazla nedenden dolayı ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki Protestanlıkta olduğu gibi ana bünyenin din anlayışına karşı bir protesto özelliği taşıyor olmasıdır. Nitekim Ortodoksluğun öteden beri Çarlık rejiminin resmi ideolojisini yansıtır olmasından dolayı bu doğrultuda şekillendirmesi, Rus köylüsünün sömürülmesine zemin oluşturmaktaydı. Ayrıca kilise hiyerarşisi ve abartılı törenler, yoksul halk açısından pek de kabul edilirdi. İşte bu ve benzer sebeplerden dolayı ortaya çıkan ve kilise sultasına meydan okuyan görüşler, toplum içerisinde kendisine yer edinebilmiştir. Bu çerçevede ortaya çıkan Malakanizm hareketi, toplumda mevcut eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı Kutsal Kitap merkezli bir başkaldırı hareketi olarak da değerlendirilebilir.

Ortodoks Kilisesi içerisinde Malakanizm ve benzer dini oluşumların ortaya çıkmasının bir diğer nedeni kuşkusuz Batı'da ortaya çıkan ve zamanla Rusya'yı da etkisi altına alan Protestanlık hareketi olmuştur. Protestanlığın ortaya koyduğu din anlayışı, Malakanizm inancında kendine önemli bir yer edinmiştir. Başta kilise ritüelleri olmak üzere sakramentler, ikonalar ve top yekûn geleneğin reddedilmesi gibi radikal değişimler, Malakanizm'in karakteristik özelliğini oluşturmaktadır. Her ne kadar Malakanizm bir protesto hareketi olarak ortaya çıkmışsa da Protestanlık'tan birçok noktada ayrılmaktadır. Bunların başında sakramentler ve kurtuluş

⁵³ Semenov, "İstoriya Zakavkazskikh Molokan i Dukhoborov", s. 56

doktrini gelmektedir. Nitekim Protestanlık yedi sakramentten ikisini, komünyon ve vaftizi kabul ederken, Malakanizm, her hangi bir sakramenti kabul etmeyişi ile dikkat çekmektedir. Ayrıca Malakanlar kişinin kurtuluşunu onun amellerine bağlarken, Protestanlık'ta kurtuluş Tanrı'nın inayetine bağlıdır. Dolayısıyla kişinin amelleri onun kurtuluşunu sağlamakta etkin rol oynamamaktadır.

Malakanizm ve benzeri yeni dini oluşumların ortaya çıkmasını tetikleyen bir diğer unsur, kökleri on beşinci yüzyıla kadar dayanan Jidovstva benzeri heretik hareketlerdir. Yahudi inancının belirgin özelliklerini bünyesinde barındıran Jidovstva hareketi ve vazettiği inanç ilkeleri, ortaya çıkan yeni dini oluşumları önemli ölçüde etkilemiştir. Bu da Malakan inancında yer yer karşımıza çıkan, domuz eti yememek, puta tapmamak ve kendilerini seçkin toplum olarak görme gibi Yahudiliği anımsatan inanışların hayatiyet bulmasına yol açmıştır.

Malakanizm her ne kadar Ortodoksluğa bir protesto mahiyetinde teşekkül etmişse de Batı'da olduğu üzere geniş bir kitleye ulaşmayı başaramamıştır. Bunun birinci nedeni Malakanizm hareketinin kendisine bir siyasi dayanak noktası bulamamış olmasıdır. Oysa Protestanlık neşet ettiğinde Martin Luther'in görüşleri bazı prenslerce desteklenmiş hatta Luther Papalığa karşı koruma altına alınmıştır. Ancak Malakanizm'in kurucusu Uklein için böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. İkinci nedene gelince, Protestanlığın kurucusu Luther, hem felsefe hem de teoloji profesörü unvanına sahip, alanında uzman bir kişilik idi. Ancak Malakanizmin kurucusu Uklein, sıradan bir Hıristiyan köylüsü idi. Dolayısıyla siyasi bir dayanağı ve sağlan teolojik argümanları olmayan Malakanizm hareketi, sistematik bir biçimde baskı ve takibe maruz bırakılmıştır. Bu ise zamanla Malakanlar'ı tıpkı Yahudilerin yaptığı gibi kendilerini Tanrı'nın seçtiği özel bir topluluk olarak görmelelerine yol açmıştır.

Malakanizm hareketinde farklı kılan bir diğer önemli unsur, eşitlik ve adalet vurgusunun ön plana çıkartılması ve ortak mülkiyet anlayıcı çerçevesinde oluşturulan toplum düzenidir. Hatırlanacağı üzere Malakanlar'ı böyle davranmaya sevk eden temel saik, Elçilerin İşleri 2:44-45'te yer alan pasajlardır. Malakanizm'in teşekkül ettiği sosyo-ekonomik ortam ile İsa Mesih'in bulunduğu ortam arasında bir benzerlik kuran Malakanlar, kurtuluşu ilk dönem Hıristiyanları gibi davranmakta görmektedirler. Yine bu nedenle eşitlik, adalet ve ortak paylaşım ilkeleri Malakan düşüncesinde ön

plana çıkan unsurlar konumundadır. Sonuç olarak dürüstlük, yardımlaşma ve paylaşım gibi temelini İncil'e dayandırdıkları davranış biçimleri, Malakanlar'ın yaşamlarında önemli bir yer edinmektedir. Bu da Malakan toplumunun buldukları bölgelerde dürüstlük ve güvenilirlikleriyle tanınmalarına yol açmıştır.

Kaynakça

- Andrey K. Doobovoy, "History of the Russian Protestant Religious Movement", *Journal the*, Sayı 7-9, 1938.
- Bulgakov Sergey Vasilyevich, *Spravochnik po Yeresyam, Sektam i Ras-kolam*, Direkt-Media, Moskova, 2014.
- Buyanov, Evgeny Valerevich, "Veroucheniye i Techeniya Dukhovnykh Khristian Molokan", *Religiovedeniye*, Sayı 4, 2014.
- Çoban Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Dualı Ş. Muhammed, *Çarlık Rusya'sında Yahudiler*, Divan Kitap, Ankara, 2016.
- Dunn Ethel and Stephen P. Dunn, "The Molokans in America", *Dialectical Anthropology*, Vol. 3, No. 4 (1978), pp. 349-3603.
- Hardwick W. Susan, "Religion and Migration: The Molokan Experience", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, Vol. 55 (1993), pp. 127-141.
- Karskaya Oblast, *Entsiklopedicheskiy Slovar Brokgauza i Efrona*, Petersburg, Tom. XXVI (51) 1899.
- Khramtsova Yuliya Sergeyevna, "Change Of Molokans Role In The Social Life of Tersk Region", *Theory and Practice of Social Development*, Sayı 10, 2013.
- Korsakov V, *Molokane İz Zametok Zemskogo Vracha*, Ruskiy Vestnik, Sayı 2, 1886.
- Lane O. Christel, "Socio-Political Accommodation and Religious Decline: The Case of The Molokan Sect in Soviet Society", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 17, No. 2 (Apr., 1975), pp. 221-237.
- Livanov F. V., *Raskolniki i Ostrozhniki*, Tom I, Izdaniye 4-oye. İzdatelstvo Sankt-Peterburg, 1872.
- Malakhova İrina, *Dukhovnyye Khristiane, İzdatelstvo Politicheskoy Literatury*, Moskova, 1970.
- Morozov İ. P, *Molokane*, OGİZ, Moskovskiy Rabochiy, Moskva, 1931.

Şir Muhammed DUALI

- Muratov İ, *Krestyanskaya Voyna Pod Predvoditelstvom Y. İ. Pugacheva (1773-1775)*, Prosveshcheniye, Moskova, 1980.
- Musayev Elşan, "Azerbaycan'da Hıristiyanlık ve Çağdaş Hıristiyan Akımlar," (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2005.
- Nikolskiy N.M, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova, İzdatelstvo Politicheskoy Literatury, 1985.
- Olgun Hakan, Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto, Eski Yeni Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2016.
- Salin Yuriy, "Estafeta Garmonii: Ot Palestinskikh Yesseyev do Russkikh", *Dalniy Vostok Dukhoborov Rossiyskiy literaturnyy Zhurnal*, Sayı 2, 2006.
- Semenov İ. Y, *İstoriya Zakaokazskikh Molokan i Dukhoborov*, Avtorskoye İzdaniye, Yerevan, 2001.
- Suari C. Çakır, Malakanlar, Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı, Ütopya Yayınevi, Ankara 2013.



Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana' İmgesinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi

Efe BAŞTÜRK*

The Critic of the "Sacred Mother" Image Belonging to the Archaic Turkish Mythology in the Context of the Political Anthropology

Citation/©: Baştürk, Efe, (2018). The Critic of the "Sacred Mother" Image Belonging to the Archaic Turkish Mythology in the Context of the Political Anthropology, Milel ve Nihal, 15 (1), 99-119.

Abstract: Mythology is the consciousness of the collective memory of a society. Mythological indicators do not only have epic features; they also provide clues as to how a society is organized in a political and legal sense. In this respect, the political organization of a society can be understood through archetypes that construct collective consciousness. This study will refer to the image of "Sacred Mother" in archaic Turkish societies via focusing on the mythological variants of archetypes. The animist meaning, which is imposed to the "holy mother" in ancient Turkish societies, manifests itself in the matriarchal political system. The matriarchal form reflects in one sense the holistic relationship between the society and the nature, and in the other hand the political level originated from that relationship as well. A matriarchal political system points out the imaginative-archetypical level of the relationship with the nature, as well as the political-juridical form that constructed with all these processes. The matriarchy, as a form of archaic existence of the Turkish society, establishes the meaning of the holiness, which is burdened with woman image, through an undifferentiated political system (holistic existence with the nature). This study aims to discuss the

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü [efe.basturk@erdogan.edu.tr].

archaic form of the Turkish social life through the related archetypes by standing to the political anthropology perspective.

Key Words: Mythology, Political Anthropology, Matriarchy, Turkish Mythology.



Atıf/©: Baştürk, Efe, (2018). Türk Mitolojisine Ait 'Kutsal Ana' İmgesinin Siyasal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi, Milet ve Nihal, 15 (1), 99-119.

Öz: Mitoloji, bir toplumun kolektif hafızasının bilinçaltını oluşturur. Mitolojik göstergeler, yalnızca destansı özellikler taşımaz; onlar ayrıca bir toplumun politik ve hukuki anlamda nasıl örgütlendiğine ilişkin ipucu sunarlar. Bu bakımdan bir toplumun politik örgütlenmesi, kolektif bilinci yapılandıran arketipler vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu çalışma, arketiplerin mitolojik varyantlarına odaklanarak Eski Türk toplumlarındaki "kutsal Ana" imgesine değinecektir. Eski Türk toplumlarında kutsal Ana imgesine yüklenen animist anlam, kendisini, anahanlı politik sistemde göstermektedir. Anahanlık, arkaik Türk toplumunun, bir taraftan doğa ile bütüncül ilişkisini, diğer taraftan ise bu bütüncül ilişkiden kaynaklanan siyasal[lık] düzeyini yansıtmaktadır. Anahanlı bir siyasal sistem, doğa ile kurulan ilişkinin hem imgesel-arketipsel düzeyini, hem de tüm bu süreçler yoluyla inşa edilen politik-hukuki bir yapıyı işaret eder. Türk toplumunun arkaik varoluş biçimi olarak anahanlık, kadın imgesine yüklenen "kutsallık" anlamını, "farklılaşmamış" (doğa ile bütüncül varoluş) bir siyasal sistem vasıtasıyla kurar. Bu çalışma, siyasal antropoloji perspektifine dayanarak arkaik Türk toplum yaşamını ilgili arketipler üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Arketip, Siyasal Antropoloji, Anahanlık, Türk Mitolojisi.

Giriş

Toplum ve siyasetin çakışmasını konu alan siyasal antropoloji, sosyal antropolojinin bir alt kolu olarak ortaya çıkmıştır.¹ Bu disiplinin en önemli varsayımı, siyasal sistemin salt iktidar ilişkisi özelinde değil, fakat toplumsal ve kültürel süreçlerin etkisinde inşa edilmiş olduğudur.² Bu nedenle siyasal antropoloji, siyasal sistemi devlet merkezli bir okuma üzerinden değil, toplumsal süreçler ekseninde okumaya ve anlamaya çalışır. Bunu yapmak için de antropoloji disiplininin çeşitli araştırma yöntemleri ile bulgularından faydalanmaya çalışır. Bunlar; ritüel, davranış, ayin, mitoloji, din, kültür, aile,

¹ Ted Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara, 2011, s. 15.

² Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2010, s. 5.

cinsiyet, rol, vb. gibi sosyal yapı içerisinde kalıplaşmış ve üyeler arasında sembolik alışverişin konusu olarak süreklileşmiş kategorileri içerir.³ Siyasal antropoloji, tüm bu sosyal yapı, ilişki ve kurumların siyasal öncesi bir bağlama tekabül ederek siyasetin dışında olmasına rağmen siyasal olanın inşasında belli bir etkisi olduğunu iddia eder. Bu nedenle siyasal antropoloji disiplinin açıklamaya çalıştığı hipotez, siyasal olanın toplumsal bir temeli olduğudur; bu temel anlaşılmaksızın siyasal olanın salt otorite ilişkisi olarak okunması tehlikesi vardır.

Siyasal antropolojinin doğrudan ilgi alanına girmemesine karşın, bulguları ve yöntemleri düşünüldüğünde, mitolojinin de bu bağlamda bir tür siyasal antropoloji okuması dahiline girebileceği söylenilebilir. Zira mitler/mitoslar, toplumların kendileri ile dünya arasındaki ilişkiyi anlaşılabilir kılma maksadıyla ürettikleri bir söylen biçimi⁴ olarak değerlendirildiğinde, buradan, toplumlaşma yetisinde mitosun etkisine, oradan da bu söylem vasıtasıyla toplumun kendini bir kolektif bütün olarak kavrayabiliyor olduğu gerçeğine ulaşırız. Başka bir ifadeyle mitos, toplumu dünya üzerinde kuran, süreklileştiren ve en önemlisi toplumsal varlığı zamana karşı dirençli hale getiren unsurların aktarımı yoluyla oluşan dilsel bir sistemdir. Toplumlar, mitolojileri vasıtasıyla kendileri ile dünya arasındaki ilişkiyi okuyabildikleri gibi, kendilerinin “ne” olduğunu da bu söylen yoluyla kavrarlar. Bu nedenle mitos, toplumsal olanın psikanalitik tanısını koyan adlandırma biçiminden başka bir şey değildir; toplum, kendini var eden ilişki, yapı, kurum, vb. süreçleri söylen yoluyla dilin alanına aktarmak suretiyle, kendini çağlar boyu süreklileşmiş bir anlatıya nakleder ve buradan bir öz-bilinç devşirir.

Eliade'ye göre mitolojik söylen, toplumsal varlığın kendisini ezeli-ebedi olarak kavrayabilmesi için kilit öneme sahiptir; çünkü bu sayede toplum, kendi varlığı ile dünyanın varlığı arasında zamansal bir denklik kurar.⁵ Bu denklik, dünyanın ortaya çıkışı ile toplumsal varlığın belirme anı arasındaki yakınlıktır: mitos, toplumsal varoluşun ezeli ve ebediliğini belli bir “yaratılış” anlatısı

³ Siyasal Antropolojinin disiplinlerarası bağlamlar üzerinden ele alınışına ilişkin bknz., Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden, *Political Anthropology*, New York, Routledge, 2017; Myron J. Aronoff, Jan Kubik, *Anthropology & Political Science: A Convergent Approach*, New York, Berghahn Books, 2013.

⁴ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, San Francisco, Harper&Row, 1998, s. 2.

⁵ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 1993, s. 13.

üzerinden ilan eder.⁶ Yaradılış, toplumsal varlığın fiziksel olarak, yani belli rastlantılar sonucunda imal edilen sosyal-ekonomik bir yapı olarak telakki edilmesine şiddetle karşı çıkar; bu nedenle toplumsal olanın somut varoluşunu soyutluk düzleminde kavranabilir aşkın bir varoluş olarak kavrar. Bu sayede toplumsal varlığa anlamsal ve dinsel bir atıf söz konusudur; bu yolla maddi olanın değişebilir oluşu, manevi olanın sürekliliği tarafından koruma altına alınır.⁷ Toplum, maddi ve manevi olarak çifte bölünmüşlüğü, imgesel (soyut-manevi) ve ontik (somut-maddi) olmak üzere deneyimler. Bu deneyimler, toplumun maddi varlığının sürekli olarak manevi düzlemle ilişkilendirilerek kavranmasının – ve dilsel olarak inşa edilebilir olmasının – temel koşuludur. İşte mitoloji, toplumun maddi ve manevi düzlemdeki bölünmüşlüğü topalayıcı bir bağlamda kendinde çözümlenebilir bir ilişki olarak kurar ve bu sayede toplum, kendi maddi ve manevi dünyası arasındaki birliği mitler vasıtasıyla kavrar. Mitos, bu anlamda, toplumsal varlığın imgesel ve ontik yapısı arasında kurulan dilsel bir ilişkidir; ancak, bunun ötesinde, mitolojiyi özgül kılan husus, bu ilişkiyi kolektif bir bilinçaltı olarak inşa ederek toplumsal varlığın kendisini fertlerin zihinlerinde ve eylemlerinde “açığa çıkacak” bir simgeye tekabül edecek düzeyde kurmasıdır.⁸ Bunun açık anlamı, mitoloji, imgesel-toplumun maddi-toplumun üzerine yerleştiren ya da maddi olanı imgesel aracılığıyla aşmaya olanak kazandıran dilsel bir yapıdır. Bu dilsel yapı aracılığı ile toplum, yalnızca kendinde kendilik bilincini kavramaz (özbilinç); fakat aynı zamanda kendiyile doğa arasındaki maddi ilişkiyi düzenlenebilir, anlaşılabilir ve süreklileştirilebilir bir zemine oturtabilir.

Türk mitolojisini, özelde ‘Kadın’ ve ‘Anne’ arketipleri üzerinden siyasal antropolojik bir perspektif dâhilinde sorunsallaştırmayı amaçlayan bu çalışma, Türk mitolojisinin muhtevasında bulunan söylenceler eşliğinde arkaik Türk siyasal sistemi olan anahanlığı tartışmaktadır. Anahanlık, gerek siyasal antropolojinin kendisine temel aldığı “siyasalın toplumsal kurulumu” prensibine, gerekse mitolojinin alanına giren ve toplumun çifte-bölünmüşlüğü imge-

⁶ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Yayınları, 1994, s. 22.

⁷ Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, s. 26.

⁸ Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, İthaki, 2013, ss. 43-45.

sel ve maddi düzeyde barındıran söylen biçimine uygunluk taşıması nedeniyle tercih edilmiştir. Bu nedenle, mevcut çalışmada anahanlılık, Türklerin bir taraftan doğa ile kurdukları "göçebe" ilişkinin örgütsel bir yansıması olarak, diğer taraftan bu örgütlenmeyi belli bir yapısal kültüre dönüştüren bilinçaltı ve söylen unsurlarını muhtevasında barındıran bir dilsel kod olarak tartışılmaktadır.

Anahanlık, ilkel (devletsiz) toplumsal sistemlerin bir kısmını açıklamak için imal edilmiş bir kavram olarak, toplumsal örgütlenmenin odağında doğacı varoluşun bulunduğu ve toplumsal yapının doğadan farklılaşmadığı (doğayı kendi nesnesine indirgemediği) bir momente tekabül etmektedir.⁹ Bu tarihsel-toplumsal örgütlenme, Morgan'ın sınıflandırmasında "Aşağı Barbarlık" dönemi içerisinde anlaşılmaktadır. Morgan, bu aşamayı, toplumsal örgütlenmenin doğadan kopuş yaşamadığı ve üretim ilişkilerini bu birliktelik üzerinden sağladığı evre olarak tanımlar.¹⁰ Bu evrenin en önemli özelliği, toplumsal örgütlenmenin doğa ile bütüncül anlam taşımasından dolayı eşitlikçi bir yapı içermesidir. Bu eşitlikçiliğin kökeninde yatan unsur, doğayı üretimin nesnesine indirgememesinden dolayı artı değer üretiminin yokluğudur.¹¹ Doğayla girilen bu "ilişkisiz ilişki", daha doğrusu doğayı tüketim nesnesine indirgemeksizin onu varoluşun doğal bir uzantısı ve bir parçası olarak varsayan ve bu minvalde doğayla dolaysız ilişki üzerine konumlanan bu yaklaşım, kendini mitsel unsurlarda gösterir. Çünkü toplumsal varlığın yeniden üretimi, bu evrede, maddi (üretim ilişkileri) bağlamda değil, ancak manevi (mitsel) düzlemde gerçekleşir. Toplumsal varlığın kendini kavradığı düzey, üretim ilişkileri neticesinde üretilen maddi unsurlar ve yapılar aracılığı ile değil, kendini, "içinde" kavradığı doğa ile bir arada bulunduğu dolaysız ilişki üzerinden inşa edilir. Bu inşa, kadının mitsel bir göstergeye indirgenmesini beraberinde getirir; zira anahanlık, doğa ile olan bütünlüğün ve bir aradalığın toplumsal örgütlenme içerisinde kadının kutsallaştırılması ile var olan mitsel bir varoluş tarzıdır.

⁹ Ümit Hassan, "Evrimsel Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 39 (1), s. 158.

¹⁰ L. H. Morgan, *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel, 1994, ss. 67-69.

¹¹ Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York: Routledge, 2004, s. 5-6.

1. Ana Hatlarıyla Türk Mitolojisi: Göstergeler, Simgeler ve Anlamlar

Türk mitolojisi ile ilgili referans kaynaklar, bu mitolojik kültürün kozmik, kozmogonik ve arketipsel bağlamlarına işaret etmektedirler.¹² Buna göre Türk mitolojisi, bir taraftan dünyayı kavrama ilişkisinin bir ürünü olarak gelişmiş, diğer taraftan ise, kolektif varoluşun belirli bir zamansal bütünlük içinde anlamlı kılınması üzerine kurgulanmıştır. Türklerin mitolojisinde hâkim unsurlar olan kozmik ve kozmogonik unsurlar, Türklerin doğa ile kurdukları ilişkinin bir yansıması olarak tecelli etmişlerdir.¹³ Bu mitolojik kültürün ana güzergâhı, öncelikle ilkel bir düşünce sistematüğinden esintiler gösterir. Türklerin kadim mitolojisinde yer alan anlatılar ve semboller, ilkel bir mantığın tezahürü olarak gelişmiş olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Türk mitolojisinin “sihirselle düşünme” aşamasında üretildiği öncelikle vurgulanması gereken bir noktadır. *Sihirselle düşünme aşaması*, Malinowski'nin kurguladığı düzlemde ilkel insanın geliştirmeye başladığı ilkselle düşünce aşamasına tekabül eder ve burada Malinowski, sihirselle düşüncenin, sonraları din ve bilimin sağlayacağı fayda ve katkıyı insana sunduğunu belirtir.¹⁴ Sihir, doğanın maddi zorunluluğunu aşamayan insanın doğayı kontrol altına almak ya da doğanın kuralları karşısındaki edilgenlik pozisyonunu öz bilinç dolayımıyla kavramak amacıyla icra ettiği eylemler bütünüdür. Sihir, bu bağlamda doğa ve insan arasındaki asimetrik ilişkiyi yansıtan bir eylem olması sebebiyle sembolik bir ilişkiyi ifade eder. Bu sembolik ilişki, özünde, doğanın yüceltimi ve insanın doğa karşısındaki edilgenliği üzerinden temsil edilmektedir.

Türk mitolojisinin başlangıç olarak sunduğu anlatılara ve sembollere bakıldığında, tam da Malinowski'nin ifade ettiği gibi, doğa ile kurulan edilgenlik ilişkisinin etkileri fark edilebilir. Türklerin kadim zamanlardan beri geleneksel olarak kolektif kültürüne vazettiği değer, inanç ve anlamlandırma faaliyetlerine bakıldığında, Animizm ve Şamanizm etkileri görülmektedir. Animizm ve Şamanizm, bu min-

¹² Eski Türk mitolojisinde, toplumsal ve bireysel varoluşun kökeninde imgelerin ve sembollerin etkisini konu alan çalışmalar için bkz., Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu, 2011; Bahaddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

¹³ Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, İstanbul, Ötüken, 2017, s. 11-13.

¹⁴ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2000, s. 95.

valde, salt manevi doyumu sağlamaya dönük olarak seferber edilmiş inanç ritleri olarak yorumlanamaz. Çünkü ilkel düşüncenin özgün bir aşaması olan ve en önemlisi kolektif örgütlenmeyi yönlendiren bir "ilke" olarak Animist-Şamanist inanç dizgeleri, Türklerin doğa ile kurdukları ilişkinin belirli bir düzeyini yansıtmaktadır. Animist-Şamanist inancın en önemli niteliği, doğanın araçsal mahiyete indirgen[e]mediği bir üretim ilişkisini yansıtmaması ve bununla beraber yerleşik bir hayatın esaslarına uygun olarak değil, göçebe yaşamın karakterine göre şekillenmiş olmasıdır.¹⁵

Türklerin göçebe yaşamını belirleyen ana unsur, üretim ilişkilerindeki sınırlılık nedeniyle sürekli göç etmeye hazırlıklı olmaları ve bu nedenle yer bağı geliştirmemiş olmalarıdır. Yer bağı olmayışı, Türk mitolojisinin bütününe yansımış önemli bir ayrıntıdır; çünkü mitolojik göstergelerde yer alan tüm başlangıç noktaları – daha doğrusu "yaratıcı" karakterdeki edim ve figürler – toprağın dışında, yer-yurt sınırı olmayan bir düzlemde yer almışlardır. Örneğin, Türk mitolojisinde yaratıcılık ile özdeşleşen "Ag Ene" (Ak Anne), toprakta değil, su'da yaşar.¹⁶ Suda yaşaması, Ag Ene'nin, toprak bağının kurulma aşamasından çok önceye tekabül ettiğinin bir göstergesidir ve Türklerin, kolektif kültürlerini toprak bağının kurulduğu yerleşik hayatın öncesinde yer alan göçebe yaşam ile özdeşleştirdiklerinin bir kanıtıdır. Toprak bağı, somut-profan bir bağın göstergesel içeriğidir ve Türkler, göçebe yaşamları nedeniyle toprakla olan bağlarını hep sınırlı düzeyde tutmuşlardır. Buna karşın, mitolojilerini geliştiren ana dinamik, kendileriyle beraber "göç edecek" bir anlatının varlığıdır. Kadim Türk mitolojisinin temel simgelerinden sayılan "kuş", bu nedenle önemlidir; zira kuş figürü, toprak bağından azade olan ya da toprak bağının imlediği "sınır" mevhumunu geçersizleştirecek bir varoluşun sembolüdür.¹⁷ Türklerin, yeryüzünü bütünüyle kendi varoluşlarına eklemledikleri animist inanç aşamasında kendilerini "kuş" ile sembolize etmelerinin anlamı burada aranmalıdır.

Bununla beraber, suda yaşayan Ag Ene'nin kendisini vücuda getirmesi için Ülgen'e yetki vermesi – ve tabii Ülgen'in 'erkek' cinsiyetle özdeş tutulması – kadının sembolik işlevine dair önemli bir ipucu sunar. Türkler, kadın figürüne kolektif varoluşu imkânlı hale

¹⁵ Yusuf Ziya Yörük, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 53.

¹⁶ Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, s. 15.

¹⁷ Ümit Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim, 2012, s. 31.

getiren aşkın bir anlam yüklemişler, böylece kadının varlığına doğrudan “siyasal-dinsel” bir içerik atfetmişlerdir. Bu içerik, sonraları Şamanist inanç ile birlikte ‘kam’ adıyla anılan Şaman rahiplerinin kadınlardan oluşmasını destekler mahiyettedir. Kadın-kamlar, yalnızca ‘şifacı’ oldukları gerekçesiyle değil, fakat arketipsel olarak kendilerine belirli bir anlam atfedildiği için de topluluk içinde önemli bir konum elde etmişlerdir. Nitekim Türkler, eski dillerinde kadın-kamlara “utagan” (udagan) demişlerdir; ve bu, Türklerin ateş kültüyle doğrudan ilgilidir.¹⁸ Utagan, ateş tanrısı anlamına gelir, ancak anlamının asıl içeriğini oluşturan şey, kadının varoluşu anlamlandıran simgeselliğidir. Zira utagan, kadınla sembolize edilen bir Tanrısalığa işaret etmekte, dahası Türkler, Şamanizm zamanlarında doğrudan utagan ile özdeş bir kutsal kadın arketipine yakarmaktadırlar.¹⁹ Bu yakarış, toplumun muhafazası için doğadan beklenti duyulduğunun bir göstergesidir. Ancak burada asıl önemli husus, doğanın bütünselliği içerisinde anlamlandırılan bir varoluşun deneyimlenmesidir: Animist-Şamanist inanç dizgesi içinde doğa, varoluşun içinde yer aldığı sonsuz bütünlüktür ve bu bütünlük içerisinde varoluş kendi ve dışarı arasında bir ayrım geliştirmez.²⁰

Doğanın sonsuz bütünlüğü temsil eden sembolik kavranışı, Türk mitolojik sisteminde bir başka unsura eğilmemizi zaruri kılar. Türkler, doğaya dair kozmik bir bilinç geliştirmiş, böylece varoluş ile evren arasında mesafesiz bir ilişkiye inanmışlardır. Bu kozmik yaklaşıma göre evren ve varoluş hep bir arada bulunmakta ve birbirileri vasıtasıyla birbirilerinde “görünebilir” olmaktadır. Bu nedenle, denilebilir ki, arkaik Türk kültürüne bakıldığında, doğadan farklılaşmış bir “bilinç” mefhumu hemen fark edilebilir. Kaldı ki Türk mitolojisinin arkaik kaynakları da bunu doğrular niteliktedir. Türk mitolojik sisteminde “Dünya Ağacı”, evren ile yaşam arasında ontolojik ile ontik arasındaki bağ düzeyinde bir ilişki kurar: Ağaç, bir yanıyla dünyaya aitliği (yaşam), fakat bünyesinde ruhları barındırmasından ötürü de zamanın kapatıldığı sonsuz bir şimdi’yi simgeler. Yaşamın devingenliği karşısında değişmeyen bir zaman-dışılığın kapatılması söz konusu olan: bu zaman-dışılık, anlamın kendisine ezeli ve ebedi niteliği kazandıran yegâne unsurdur;

¹⁸ Hayrettin Rayman, *Eski Türklerde Üç Din: Şamanizm, Budizm, Maniheizm*, Ankara, Karınca, 2016, s. 21.

¹⁹ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 119.

²⁰ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, TTK Basımevi, 1986, s. 69.

çünkü Ağaç mitosu, tüm ikiliklerin, zıtlıkların, değişim ve dönüşümlerin ve sonsuz çeşitliliğin çözümlendiği “merkez” noktayı temsil etmesi bakımından sembolik bir anlama sahiptir.²¹ Bu sembolik anlam, yeni “merkez” inancı, aslında bu dünyaya ait olmayan fakat dünyayı anlamlandıran soyutluğun dile getirilişini imler; bu yüzden Türk mitolojisindeki “merkez” düşüncesi, yerleşik hayatın göstergesi addedilen “toprak bağı” mefhumu ile özdeş tutulamaz. Merkez, dünyaya ait olanı değil, bu dünyayı da ayakta tutan “birleştirici gücün” temsil noktası olarak anlanmıştır.

Merkez'in Ağaç mitosuyla temsil edilmesi, Türklerin göçebe yaşamıyla doğrudan ilgilidir. Türk göçebe toplum ve düşün yapısının geneline bakıldığında, Türklerin, üzerinde yürüdükleri yollar ve yerleşim alanlarında sahiplenmeci ya da yerleşmeci bir tavır geliştirmedikleri görülür. Bu tavrın yokluğu, dünyayla kurulan ilişkinin oldukça geçici ya da zayıf olduğu düşüncesini verebilir. Zira kadim Türk mitolojisindeki kozmogonik anlatılara bakıldığında, Türklerin yaradılış hikayelerinde daima ütöpik bir tasavvur bulunmaktadır. Bu ütöpik tasavvur, kendisini zaman zaman Ergenekon'da, kimi zamanda “vatan” olarak tasavvur edilen Altay Dağlarında göstermiştir. Bu tasavvurlar, Türklerin kutsal mekân düşüncesini somut-yer üzerinden değil, mevcut zamanda bulunmayan bir düzlemde kurguladıklarını gösterir. Diğer bir deyişle mekân, Türk mitolojik sisteminde uzamsal değil zamansal bir meseledir; bunun da nedeni, mekanın dünyaya aitlik ile ilgili bir husus olmasına karşın, zamanın bütünüyle varoluşsal bir olgu olmasıdır.

Bu noktayı aydınlatmak amacıyla, perspektifimizi Türk mitolojisinin bir başka yönüne, zamanın sonsuz döngüsellığı mitine çevirmemiz gerekiyor. Türklerin doğa ile varoluş arasına çizgi çekmeyen bakış açısı, yaşam ile evren arasındaki sonsuz bütünlüğün ve mutlak uyumun deneyimlenmesine dönük olarak sistematize edilen inanç dizgelerinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türklerin animist-Şamanist dizgede doğayı nesneleştirmeye dönük bir üretim ilişkisi yöntemine girmemeleri (bunun bilinçli bir tercih mi yoksa üretim ilişkileri aşamasında belli olgunlaşma seviyesine henüz dahil olamamakla mı ilgili olduğu konusunda net bir argüman koyamayız) mevcut topluluk düzeyini sabit tutma gereğini bir koşul olarak sunmuştur. Bu ön koşul, avcılık ve toplayıcılık aşamasında

²¹ Çulpan Zarifova Çetin, “Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar”, *Bilig*, Güz 2007, sayı: 43, ss. 1-32, s. 4.

görüldüğü üzere “doğanın verdiği ile yetinme” düşüncesini koyutlayan verili durumun varlığıdır. Aynı şekilde sihrisel düşünmenin varlığı da bu koşulla yakından ilgilidir; zira sihir, doğa üzerinde tahakküm kurma (bilim) yöntemi değil, tersine doğanın güçlerini yardıma çağırma işlemidir. Bu işlemde açığa çıkması umulan şey, yasasına boyun eğilen doğanın hüküm vermesidir. Ancak bu “boyun eğilen doğa”nın vasfı tam olarak nedir? Bu sorunun cevabı, Eliade’ye göre, ilkel zihnin inanç dünyasında saklıdır. Eliade’ye göre ilkel zihin, doğanın döngüsel işlevlerini evrenin mutlak yasası olarak zihnine vazedir²²; böylece yaşamın deneyimlenme (toplumsal örgütlenme ile siyasal iktidarın inşası da buna dâhildir) biçimleri ile doğanın döngüsellığı arasına izahı mümkün bir bağlantı yerleştirilmiş olur. Zamanın döngüsellığı, ya da Eliade’nin deyişiyle “ebedi dönüş”, yaşam unsurlarının belirli aralıklarla canlandığı-canlandırıldığı varsayımına dayanır. Buna göre yaşam, doğanın kendi döngüsü içinde canlanan bir şey olarak anlaşılır; bu nedenle animist düşünce, eşyayı adlandırma ve anlamlandırmada doğanın metonimisine dayanır. Doğanın metonimi yoluyla dile ve hafızaya nakloluşu, doğanın kutsal içeriğinin bilinçaltı düzeyinde zihne vazedilmesinden başka bir şey değildir.

Doğanın kutsallığının bilinçaltı düzeyde zihne nakledilişinin temelinde, ilkel zihnin karşı karşıya olduğu belirsizlik durumunu, doğa ve doğa güçlerine sığınarak aşma arzusu vardır.²³ Doğacı bağın içeriği, yerleşik yaşama geçemeyişin ve bu nedenle doğa ile iç içe olma zorunluluğunun dayatmış olduğu bir gerçekliktir. Bu nedenle doğanın kutsallaştırılmasında dinsel bir yönelimden ziyade maddi şartların etkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Türk mitolojisinde yer alan yaradılış anında benzer bir itkiyi saptamak olasıdır: Türk mitolojisinde yaradılış ve süreklilik, toprağın bulunduğu yer yüzündeki tufanın ardından su’dan gelen canlanmayı konu alır. Toprağın imlediği “belirsizlik”, suyun arındırıcı imgeselliği ile aşılma çalışılmaktadır. Bayat’a göre suyun Türk mitolojik sistemindeki en temel vasfı, kaostan çıkan kozmosun su ile mümkün olmasıdır:

Kozmosun kaostan çıkması belirli bir nesnenin mevcutluğuna dolayısıyla işaret etmektedir. Ancak bu mevcut olan

²² Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 67.

²³ Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanur, İstanbul, Doğu Batı, 2006, s. 20.

nesne (Türk mitolojisinde su) kaotik, düzensiz, tertipsiz, kı-sımlara ayrılmamış bir yapıya sahiptir. Demiurgun görevi bu karmaşadan düzenli bir evren telakkisi oluşturmak veya yapmaktır.²⁴

Demiurg, yani zanaatçı, kozmosu vücuda getiren eylemin faili olarak belirir; ancak demiurg, doğayı vücuda getirmekle, yani onu görünür kılmakla sorumludur.²⁵ Edimi, doğayı nesneleştirme ya da doğa üzerinde tahakküm kurma olarak adlandırılmaz; demiurgun görevi doğanın güçlerini yardıma çağırarak sihirsiz düşünceye benzer: her ikisi de doğanın güçleriyle uyum içinde çalışmayı amaçla-yarak varoluşunu idame ettirmeye uğraşır. Suyun imlediği mitolojik gösterge de buna benzerdir: su, varoluşun potansiyel içe-riği olarak vücuda getirilmeyi bekler. Ancak su, vücuda getirildiği an yok olmaz; ebedi dönüş mitosuna bağlı olarak, değişim ve dönü-şüm karşısında yardıma çağırılan, başvuru, sığınılan bir imge ola-rak maddi varoluşun (toplumsal örgütlenme) içerisine dâhil edilir. Su, böylece, varoluşun geçirdiği değişimler ve dönüşümler karşı-sında onu tekrar başlangıç anına getirir; kozmosun belirdiği zamana döndürerek yaradılışı yeniden canlandırır.

Suyun bu mitolojik işlevi iki açıdan değerlendirilebilir: ilk ola-rak su, toprağın tufan yoluyla derdest olmasına karşın kaosu yeni-den kozmosa döndürecek olan başlangıç ilkesi (arkhe) olarak telakki edilmektedir. İkinci olarak, su, daha maddi bir unsura işaret eder: göçebe toplulukların yerleşik hayattan azade oluşları, varoluş-larını anlamlandıracakları mekânsal göstergeyi soyutluk ekseninde kurgulamalarına yol açmıştır. Mekânsal göstergenin soyutluğu, dilde ve zihinde belli bir süreklilik elde edebilmesi için, deneyimle-nebilir bir düzleme çekilir. Böylece mekânın yokluğu, yaradılışın metonimler yoluyla canlandırılmasını beraberinde getirir. Arınma ritüellerinin su ile yapılması *canlandırma* hamlesini örnekler nitelik-tedir: su ile arınma ya da suyu belirli ritüeller vasıtasıyla kullanma edimleri, varoluşun mekânsal bir düzleme indirgenemediği düz-lemde varoluşu zamansal anlamda başlangıç anına götürerek varo-luşun gereksinim duyduğu anlamlandırmayı karşılar. Ülken'in tespit ettiği gibi, suya atfedilen anlam, "bir kuvve olarak belirsiz va-roluşa şekil kazandırmak" olarak değerlendirilir.²⁶ Yine benzer bi-çimde, Türk mitolojisinin Sibiryaya merkezli kaynaklarında

²⁴ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 1*, İstanbul, Ötüken, 2015, s. 89.

²⁵ Özkul Çobanoğlu, "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 22, Sayı: 270, Aralık 2016, ss. 11-36, s. 27.

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, YKY, 2017, s. 47.

görüldüğü üzere, su, dünyanın doğduğu kaynak olarak telakki edilir ve çağdaş bilimler literatüründen bildiğimiz *placenta* düşüncesiyle yakın anlama sahiptir. Ve tam da bu nedenle Türk mitolojisinde kadın figürü, yaradılışın kaynağı olan su (*placenta*) ve doğurganlığı ve yaratıcılığı nezdinde ağaç ile özdeş tutulmaktadır.²⁷

Su ve ağacın, doğanın besleyici unsurları olarak mitolojiye nakolmaları tesadüf sayılamaz. Bu evrede Türklerin doğacı-anahanlı inanç dizgesine sahip olmaları da bununla yakın ilgilidir. Nitekim Türkler, doğa ile sınırlı ama uyumlu geçim ve ilişki biçimine sahip oldukları tarihsel evrede göçebe yaşam sürmektedir ve buna paralel olarak inanç dünyaları da, bu maddi olguya uygun olarak animist-naturalist olarak gelişmiştir. Tanrısallığın ve kutsallığın henüz erileşmediği bu ilkel aşamada Türklerin doğa ile uyumlu yapıları, birazdan aşağıda göreceğimiz gibi, anahanlı politik örgütlenmede temsil edilegelmiştir. Ancak yerleşik hayata, yani doğanın nesneleştirilerek insan tahakkümüne indirildiği tarihsel evreye sıçrayış ile kutsallık inancı ile ona uygun gelişen örgütlenme düzeyleri farklılık arz edecektir. Netice olarak göçebe yaşamın doğa ile uyumlu animist örgütlenmesi, doğurgan ve yaratıcı kadın mitosunun kutsallaştırıldığı ve siyasal örgütlenme üzerinde belirgin derecede etkilerde bulunduğu bir evre olarak tarihe kodlanmıştır.

2. Türk Mitolojisinde 'Kadın' ve 'Anne' Arketiplerinin Çözümlemesi

Türk mitolojik sisteminde kadın imgesi, tıpkı dünya kavrayışına ait ve içkin olan bütünsellik temasına uygun bir biçimde kurgulanmıştır. Bu bağlamda kadın ve – daha çok – 'Anne' imgesi, tüm ikilikleri kendinde çözümleyen bir aşkınlık olarak belirmiştir. İkiliklerle, çelişkilerle ve zıtlıklarla malul yaşamın tüm bu karşıtılarıyla bir arada içerildiği Anne imgesinde, belli bir bütünlük kavrayışı bulunmaktadır. Anne imgesi altında temsil edilen bu bütünlük, yaşamın ebedi ve ezeli olarak üzerine kapatıldığı zaman-dışılık düzlemidir. Bir başka ifadeyle, mitolojik Anne imgesi, dünyaya yerleşmek suretiyle soyut mekândan ve zamandan koparak ona yabancılaşan bir varoluşu olumsuzlamaya dönük olarak seferber edilmiş söylen bi-

²⁷ Simge Özer Pınarbaşı, "Türk Kültüründe Kuşa Dönüşen Kadınlar", *Acta Turcica*, Yıl: IV, Sayı: 2-1, Temmuz 2012, ss. 96-103, s. 99.

çimi olarak değerlendirilebilir. Hayatın ve ölümün bir arada barındırıldığı bu Anne imgesi, en radikal ikilikleri muhtevasında içermesi itibarıyla varoluşu tamamlayan bir bütünsellik arz eder.

Bütünsellik temasına uygun biçimde Anne imgesine yüklenen mitolojik anlam, Türklerin toprak bağından azade oluşlarına denk düşecek biçimde göçebe olarak nitelendirebileceğimiz bir kutsallık tezahürünü işaret eder. Bu nedenle Türk mitolojik sisteminde Anne ve Kadın imgeleri üzerinden kutsallık atfedilen göstergeler çoğunlukla göçebe unsurlardan oluşmaktadır. Bunların başında mitolojik Anne-Kadın imgesinin “ruh”, Erkek imgesinin ise “kültür” mefhumu üzerinden düşünülmesi gelir.²⁸ Dikkat edilirse, ruh ve kültür arasındaki zıtlık, birinin göçebe yaşam biçimine uygun düşmesi iken diğerinin bütünüyle yerleşik hayatın bünyesinde yer almasıdır. Türklerin göçebe yaşam biçiminin düşünsel ürünü olarak ele alınabilecek bu dizge içerisinde Anne imgesi, varlıkları buldukları her yerde koruyup gözetebilecek “aşkın bir içkinlik” olması üzerinden mitsel anlamını türetir. Bu aşkın içkinlik düzleminde mitolojik imge, varoluşu bütünüyle kuşatması ve ona her yerde temas edebilmesi anlamında aşkınlık ile nitelendirilirken, diğer taraftan varoluşun somutluk ile sınırlı teması nedeniyle ona animist bir anlam atfederek varoluşu bu bağlam üzerinden anlamlandırır.

Türklerin kadim dillerde Anne imgesini adlandırma biçimlerindeki animizm dikkate değerdir. Altay Türklerinin inanç dünyalarında kutsal Anne'yi “durga” olarak isimlendirmeleri buna örnek teşkil eder. Nitekim “durga” sözcüğü, sonraları “töre” olarak isimlendirilecektir.²⁹ Burada durga ve töre arasındaki etimolojik bağlantının mitolojik-politik dizgesi bizim için önem arz eder: durga, yani “yaşam yeri”, tör/töre'ye dönüşerek anlam genişlemesine uğrayarak, “dayanak noktası” anlamına doğru evrilir.³⁰ Bunun açık anlamı, durga ile isimlendirilen “dayanılacak yer”, yani 'kutsal Anne', sonraki aşamada “töre” lafzının anlamsal içeriğini doldurarak kolektif varoluşun örgütlenme dizgesinin temel taşına dönüşecektir. Biraz daha derinine indiğimizde, ilgili etimolojik kökenin hem “dur” an-

²⁸ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, s. 20.

²⁹ Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi*, Ankara, TDK Yayınları, 1997, s. 22.

³⁰ Louis Bazın, “Oğuz ve 'Türk' Sözlere Üzerine Notlar”, çev. Ebru Kabakçı, *Türk Dünyası*, sayı: 39, Bahar 2015, ss. 33-40, s. 37.

lamıyla oturmak ve yerleşmek anlamına gelecek şekilde “var olmak” (görünebilirlik-somutluk) anlamına, hem de “Dungur” lafzına uyacak biçimde “dünyayı yerinde tutan” bir Tanrı anlayışına denk düştüğünü saptayabiliriz. Ögel, Türk mitolojisinin arkaik bulgularında, “dünyanın merkezini sembolize eden kutsal ağaç” simgesinde kullanılan sözcüğün “Turuu” olduğunu ifade eder.³¹ Turuu, tahmin edilebileceği gibi, “dur/tur” kökünden türeyerek oluşan bir sözcüktür. Sözcüğün mitolojik-etimolojik içeriği, tıpkı kadın imgesine atfedilen anlama benzer biçimde, dünyayı “aşağıdan”, yani merkezden tutan bir Tanrı kültüne denk düşmektedir. Bu kültür, dikkat edilirse, hem somutlukta (dayanılacak yer-animist) hem de soyutlukta (merkez sembolizasyonu) belli bir ortaklığa işaret etmektedir: varoluş-dünya-kutsallık arasındaki bağıntı, dünyanın “içinde” bulunan bir merkez kültü aracılığı ile sağlanmaktadır ve bu merkez, uzamsal olarak “dışarıda” olmadığından, yeryüzünü ve bedenleri göçebe bir ruh gibi dolaşır.

Kutsal Anne'nin bir diğer simgesi Türk mitolojisinde de sıkça karşımıza çıkan “mağara” ögesidir. Mağara, eski Türklerde yalnızca barınak veya sığınma yeri olarak değil, aynı zamanda dinsel ritüellerin sergilendiği mekânlar olmuştur. Türklerin mağara merkezli simgesel inanç kodlarında, tıpkı ilkel zihnin sergilediği gibi “sığınmacı” bir ruh halini gözlemlemek mümkündür. Mağara, buna göre, hem somut-maddi tehlikelerden ve belirsizliklerden korunma yeridir, hem de kutsallık bağının içerdiği soyutluk ile temas edilebilecek anlamda “kapalılık” düşüncesini işaret etmektedir.³² Mağara, bu nedenle, fiziksel bir koronak olmanın ötesinde, dünyadan yalıtılmışlığı ve ruhlarla yakınlığı temsil etmektedir. Ruhlarla temasın yalıtık bir çerçevede sağlanması, mağaranın sembolik işlevine dair önemli bir ipucu sunar: mağara, yeraltına doğru genişleyen yapısı itibarıyla, insanı dünyayı ayakta tutan merkeze yaklaştıran kutsal mekândır.

Mağaranın “merkez” ile olan irtibatı, Türk mitolojisinde kutsal Ana mitosuna sembolik anlam yüklenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Eski Moğol dillerinde mağaranın “ehin” (ana rahmi) olarak adlandırılması bunu doğrular.³³ Buna göre mağara, sığınmanın ya-

³¹ Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi 1. Cilt*, Ankara, TTK Basımevi, 1993, s. 93.

³² Ebru Şenocak, “Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk”, *Turkish Studies*, vol. 8/1, Kış 2013, ss. 2525-2537, s. 2532.

³³ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, s. 33.

nında “dünyadan kopuş” ve “ezeli olana dönüş” gibi sembolik anlamlarla yüklüdür. Dahası, eski Türklerde mağara aynı zamanda “arınma” ritüellerinin kutsal mekânı olarak da ön plandadır. Mağara, erginleşmenin sembolik gerçekleştirilmesinde zamansal kırılmanın temsil edildiği bir mekân olarak, varoluştaki dönüşümün yansıtıcısıdır.

Mağarada doğum, mitolojik olarak kutsal Ana tarafından dünyaya getirildiğine olan inanç dolayısıyla anlamlandırılır. Türklerin kutsal Ana arketipine yükledikleri doğurganlık simgesi, mağara dolayısıyla dünyanın merkezi imgesiyle bütünleşir. Ancak mağara yalnızca doğumun değil, fakat ölümün de mekânıdır: doğum, nasıl ki mağarada gerçekleşiyor ve belirli bir sembolik anlam atfediliyorsa, ölüm sonrası defin de mağarada yapılmaktadır. Mağara, böylece kutsal addedilen inancın tüm sembolik anlamlarıyla beraber üst üste kapandığı bir mekâna dönüşür. Yaşamın (başlangıç) ve ölümün (son) dünyanın merkezine doğru inen mağarada deneyimlenmesinin anlamı, varoluşun bütünüyle kutsal Anne'yi de içine katan arketipsel mitolojinin etkisiyle ilgilidir. Türklerin doğacı varoluşlarının, yani doğa ile bir bütün olarak kendilerini anlamlandırmalarının yansıması olarak mağara imgesi, kutsal olan ile somut varoluşun iç içe geçtiğini göstermesi bakımından önemli bir ayrınıtı sergilemektedir.

3. Arketipsel Mitolojinin Siyasal Antropolojisi

Eski Türk toplumlarında kutsal Ana mitosuyla simgeleştirilen kut-sallık inancının, maddi yapıların (örgütlenme ve ideoloji) inşasında hayli etkili olmuştur. Bu etki, bilhassa eski Türklerin kabilesel örgütlenmelerini anahanlı hukuk³⁴ düzeyinde inşa etmelerinin neticesinde açığa çıkmıştır. Anahanlılık, ya da anahanlı hukuk, toplumsal-politik örgütlenmenin ilkel göçebe yaşamın birinci evresi denilebilecek bir yaşayış dilimine tekabül ettiği zamanı anlatmak için kullanılan bir tanımlamadır. Bu tanımın içeriğinde, eski Türk toplumlarının göçebelikten yerleşik yaşama geçerken deneyimlediği toplumsal-kültürel yaşam biçimleri ile bunlara uygun düşen örgütlenme biçimleri vardır.

³⁴ Abdülkadir İnan, “Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, 3, 1948, ss. 127-137, s. 128.

Anahanlık, ilkel yaşamın arkaik evresi olarak tanımlanabilecek olan “anaerki” çağına denk düşmektedir. Anaerki sözcüğünü tarihsel bir evre olarak kullanan Bachofen’e göre, ilkel toplumun en ilksel yaşam biçimlerinde kadın, toplumda statü sahibidir ve bu statünün kaynağında kadının doğa – ve doğa güçleri – ile özdeşleştirilmesi gelmektedir.³⁵ Bu özdeşlik, biraz evvel yukarıda tartıştığımız gibi, ilkel zihnin doğa karşısında boyun eğdiği ve olaylar karşısında doğayı yardıma çağırma biçimi olan “sihirselsel düşünme” evresine tekabül etmektedir. Bachofen’in yorumunu Türk toplumlarının ilkel aşamalarında izleyebileceğimiz bir hat sunan kimi yazarlar, eski Türk toplumlarında kadının toplumsal statüsü, kadınlığın arketipsel sunumu ve kadınlığın kutsal Ana adı verilen mitolojik imgelemlerdeki konumlarına bakarak özgün bir yorum geliştirmeyi amaçlamışlardır. Her üç konumun bir arada değerlendirilmesi ise eski Türk toplumlarında kadınlığa ilişkin mitolojik kurgulamanın siyasal bağlamını sunar.

Eski Türk toplumlarının siyasal antropolojik bağlamda ele alınmasında mitolojinin temel varsayım çizgisi olarak kabul edilmesinin nedeni, mitsel söylemin toplulaşmanın bilinçaltında yankılanma biçimi olarak ideolojik bir görüngü sağlamasıdır.³⁶ Eski Türk toplumunun anahanlı örgütlenme biçimine evriminde de böyle bir etkiden bahsedilebilir. İnan’ın ifadesine göre anahanlı hukuk, göçebe hukukunun bir türevidir olarak gelişmiştir.³⁷ Göçebe hukuku, toplumun içinde ayrılaşmış özerk bir birimi olarak ailenin henüz bir örgütlenme biçimine dönüşmediği zaman diliminde ailesel bağın tedarikçisi olarak kabilenin ön planda tutulduğu bir düzendir. İnan’ın, anahanlığın temelinde kabilesel bağın genişletilmiş bir aile bağı olarak deneyimlendiğini öne sürerken, amacı, kabile adı verilen toplumsal örgütlenmenin imlediği “bütünsellik” düzeyini tartışmaktır. Kabile, bu bağlamda, kozmosun bir yansıması olarak telakki edilmekte, kolektif varoluşun üzerini kapatarak onu kapsayan, böylece toplumu koruyup dışarıdan yalıtın bir evren tahayyülüdür. Kabilenin “bir nevi” kozmos olarak tahayyül edilebilmesindeki en önemli etken, kabile örgütlenmesinin dayandığı temel ilkedir. Bu temel ilke, “kandaşlık” (karındaşlık) ilkesidir ve

³⁵ J. Jacob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul, Payel, 1997, s. 64.

³⁶ M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul’un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul, Metis, 2011, s. 115.

³⁷ İnan, *Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler*, s. 131.

kandaşlığın temeli, yer veya aile bağına dayanmaksızın gelişen kolektif bağıdır. Yunan ve Roma toplumlarında "Gens" (Genos) adı verilen, fakat eski Türklerde toplumsal karşılığı kandaşlık olan bu bağ, aynı anneden gelme koşulunu ön varsayması bakımından oldukça ilginçtir.³⁸ Bu bağın temelinde, yaratıcı-ana tarafından dünyaya getirilme düşüncesi vardır. Nitekim Arsal, Türklerin devlet safhasından önceki devirlerinde yaşadıkları toplumsallaşma biçiminde, onları devlete ulaştıracak ilksel bir bağ keşfetmiştir.³⁹

Kandaşlık bağının anahanlı hukuka evriminde kritik aşama, örgütlenmenin sembolik düzeyde adlandırılmasıdır. Bu adlandırma, kendisini "urug" sözcüğünde gösterir ve sözcük eski Türklerin en temel metni sayılan Divan-ı Lügat-it Türk'te "kan bağına dayalı örgüt" anlamına gelir. Ancak bu sembolik adlandırma burada bitmez, zira sözcüğün arkaik anlamı aynı zamanda "tohum" anlamına gelen "uruğ" ile benzeşim gösterir.⁴⁰ İşte bu bağlantı, bize, kadın ile özdeşleştirilmiş arkaik adlandırmalar ile örgütlenmenin sembolik anlamı arasındaki ilişkiyi vermesi açısından çarpıcıdır. Uruğ, yani tohum, erillik göstergesidir ve kuvveden varlığa geçmesi için "toprak" mefhumuna ihtiyaç duyar. Diğer bir deyişle tohum (uruğ/urug), içkin anlamını kuvveden varlığa geçirebilmek için, üzerinde kurulacağı bir zemine ihtiyaç duyar. Ancak bu zemin, yer bağını gösteren maddi "toprak" anlamında değildir; zira uruğ, yer'den gayri türeyebilecek bir şeydir ve bu nedenle anlamın içeriğinde saklı olan şey kuvve anlamına gelen bir içkinliktir. İşte bu içkinlik, tıpkı varoluşun "doğal" ve tarih-dışı kökeninde kadın ile özdeşleşmiş kutsal Ana figürünün bulunması gibi, örgütlenmenin kendisinde de kutsal Ana'ya atfedilen bir anlamı görünür kılar. Zira bu bağın aynı zamanda "budun" – ki eşanlamlısı "bukun" dur – sözcüğü ile karşılanması da önemli bir ayrıntıdır.⁴¹ Budun, kabile sözcüğünü karşıladığı gibi, aynı zamanda örgüt-soy anlamını da

³⁸ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi: İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 169.

³⁹ Sadri M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk I*, İstanbul, İsmail A. Matbaası, 1947, ss. 109-113.

⁴⁰ Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, Ankara, Doğu Batı, 2011, s. 27.

⁴¹ Hassan, *a.g.e.*, s. 28.

içerecek şekilde genişler ve nihayet bu anlamıyla karşılanmaya başlar.⁴² Bu olgunun örgütlenme ve soy ile ilişkileneceği tesadüf sayılmaz; çünkü budun-kabile etimolojik dönüşümünün örgütlenmeyi karşılayacak şekilde kullanılması, topluluğun bir aradalığını simgeleyen “bütünselleştirici” bir içkin kuvvetin etkisine göndermede bulunur. Bu nedendir ki eski Türkler nezdinde örgütlenme salt maddi bir topluluk-olma haline indirgenemez; örgütlenme ile düşünce-dil arasında yoğun bir etkileşim vardır. Bu etkileşim, bilhassa eski Türklerin Şamanizm evresinde göstermiş oldukları canlandırma ritüellerinde fark edilebilir.⁴³ Canlandırma, animist ruhları çağırarak somut olan ile kutsal olanı birbirine bağlayan bir işlemdir ve bu işlem kadın kamların vecd yoluyla ruhlarla maddi dünya arasında mesafeyi gidermek suretiyle bütünsellik sağlamasını ifade eder. Hassan’ın ifade ettiği gibi, Tunguz Türklerinde vecd hali, ruhlara “hayatiyet” kazandırma amacıyla ifa edilir.⁴⁴

Dikkat edilirse, kadın kamların vecd yoluyla ruhlarla maddi dünya arasında kurduğu bağlantı basit bir etkileşim değildir. Kadın kamlar, ruhlar âlemi ile şimdi arasında anlamı kuran bir bağlantı sağlamak suretiyle, topluluğun verili anının tarih-dışı zamanla, yani ezeli-ebedi döngünün başlangıç anıyla ilişkisini kurar. Bu, aynı zamanda topluluğun ilgili vecd ayinleri yoluyla somut olanın imlediği “bozulma” ya da “dönüşme” gibi belirsizliklerden ya da tehlikelerden korunma anlamına gelir. Şaman ritüellerinin kadın kamlar yoluyla icrası, kutsal Ana arketipinin çağrılması yoluyla ruhlar dünyası ile bütünleşme amacı güder. Ancak bu ayinlerin topluluğun ruhu ya da örgütlenmenin devindirici ilkesi olması, meselenin siyasal bağlamını açıkça ifade eder. Eski Türklerin dinsel ritüellerde bir taraftan arketipsel bir mitolojiye referansta bulunmaları, diğer taraftan ise bu arketipi kolektif örgütlenmenin başlangıç ve dahi ereksel mahiyeti olarak belirlemesi, mitolojinin örgütlenme ile ilişkisini sergilemesi bakımından önem arz etmektedir.

Sonuç

Türk mitolojisinin kutsal Ana imgesine yüklediği anlam, kadına atfedilen doğacı bağlam ile buradan türeyen örgütlenme ilişkisini eş zamanlı olarak yansıtmaktadır. Türklerin arkaik dinsel yapılarında

⁴² Ziya Gökalp, *Türk Devletinin Tekamülü*, Ankara, Ülkü Ocakları Yayınları, 1976, ss. 10-18.

⁴³ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 5-6

⁴⁴ Hassan, *a.g.e.*, s. 51.

belli bir söylen biçimi olarak gelişen kutsal Ana imgesi doğa karşısında edilgenliğini kabul ve idrak eden kolektif bir bilincin dışavurumu olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle Türk mitolojik sisteminin kutsal Ana imgesi, dünyayı kavrama düzeyi ile bu kavrayış ile irtibatlı hale getirilen toplumsal örgütlenme biçimi arasındaki dolaylı bağı algılamamızı sağlamaktadır.

Türklerin Şamanist ve animist evrede deneyimledikleri kutsallık inancının temelinde, “dünya ile bir-bütün olma” arzusu bulunur ve kutsallık henüz varoluş ile aşkın bir dışsallık (Tanrı fikri) arasında vuku bulmamaktadır. Bu nedenle kutsallık, hem içinde bulunulan “hale”, fakat hem de sembolize edilebilecek bir somutluk biçimidir. Türkler, kutsal olanın içinde kendilerini yalıtık ve korunaklı olarak hissetme arzularının dışavurumunu, kolektif varoluşlarını kutsal Ana imgesinin “içinde” olmakla açıklamışlardır. Bu, Türklerin hem kozmik hem de kozmogonik tasavvurlarının bir sonucudur: yaratılışın kökeninde, dünyayı kapsayan ve kuşatan bir kutsallık imgesi vardır ve bu imge aynı zamanda bütünleşilebilir olması amacıyla kolektif örgütlenme bir ve aynılığı simgeler. Bu nedenle Türkler, kutsal olanla bütünleşmişliği simgeleyen bir mitolojik inanca sahip olduklarından ötürü, bu özdeşliği, varoluşsal bir aynılık düzlemi çerçevesinde “Ana” imgesiyle karşılaşmışlardır. Ana, doğurganlığı ve bütünleşilebilir oluşu nedeniyle mitolojik bir imge statüsüne erişmiştir. Bu mitolojik imgelemin deneyimlenebilir bağlama oturtulması ise, kutsal olanla daimi bütünleşmiş olmayı imleyen anahaneli hukuk düzleminde fark edilebilir.

Kaynakça

- Abdülkadir İnan, “Göçebe Türk Boylarında Evlatlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI, 3, 1948, ss. 127-137
- _____, İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, TTK Basımevi, 1986, s. 69
- Bahaddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984
- _____, *Türk Mitolojisi 1. Cilt*, Ankara, TTK Basımevi, 1993
- Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2000
- Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, İthaki, 2013

- Çulpan Zarifova Çetin, "Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar", *Bilişim*, Güz 2007, sayı: 43, ss. 1-32
- Ebru Şenocak, "Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütop-
yaya Yolculuk", *Turkish Studies*, vol. 8/1, Kış 2013, ss. 2525-
2537
- Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikayeleri*, İstanbul, Ötüken, 2017
- _____, *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul, Ötüken, 2016, s. 119
- _____, *Türk Mitolojik Sistemi 1*, İstanbul, Ötüken, 2015
- Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2010
- Hayrettin Rayman, *Eski Türklerde Üç Din: Şamanizm, Budizm, Mani-
heizm*, Ankara, Karınca, 2016
- Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, YKY, 2017
- J. Jacob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman, İstanbul, Payel, 1997
- Jean Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu, 2011
- Louis Bazin, "Oğuz ve 'Türk' Sözcükleri Üzerine Notlar", çev. Ebru Kabakçı, *Türk Dünyası*, sayı: 39, Bahar 2015, ss. 33-40
- Lucien Levy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Doğu Batı, 2006
- Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum I*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Payel, 1994
- M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul'un Bilinci: Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul, Metis, 2011
- Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden, *Political Anthropology*, New York, Routledge, 2017
- Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York: Routledge, 2004
- Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları*, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Kabalıcı Yayıncılık, 2015
- _____, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara, İmge Yayınları, 1994
- _____, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul, Kabalıcı Yayıncılık, 1993
- _____, *Myth and Reality*, San Francisco, Harper&Row, 1998
- Myron J. Aronoff, Jan Kubik, *Anthropology & Political Science: A Convergent Approach*, New York, Berghahn Books, 2013

- Osman Nedim Tuna, *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi*, Ankara, TDK Yayınları, 1997
- Özkul Çobanoğlu, "Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi", *Bilim ve Ütopya*, Yıl: 22, Sayı: 270, Aralık 2016, ss. 11-36
- Sadri M. Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk I*, İstanbul, İsmail A. Matbaası, 1947
- Simge Özer Pınarbaşı, "Türk Kültüründe Kuşa Dönüşen Kadınlar", *Acta Turcica*, Yıl: IV, Sayı: 2-1, Temmuz 2012, ss. 96-103
- Ted Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, çev. A. Erkan Koca, Ankara, 2011
- Ümit Hassan, "Evrin Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 39 (1), 1984, ss. 157-166
- _____, *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Ankara, Doğu Batı, 2011
- _____, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul, İletişim, 2012
- Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, İstanbul, Ötüken, 2016
- Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi: İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976
- _____, *Türk Devletinin Tekamülü*, Ankara, Ülkü Ocakları Yayınları, 1976.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 15 (1), 2018

doi: 10.17131/milel.436845

Şinasi Gündüz, **İslam ve Sâbiilik**

(Hikav Yayınları, İstanbul, 2018), 216 s.

Ülkemizde gnostik gelenekler konusunda yetkin çalışmalara imza atan ve gnostik düşüncenin akademik çevrelerde bilinmesini sağlayan Şinasi Gündüz, son kitabıyla hem gnostik bir gelenek olarak Sâbiiliğin temel hareket noktalarını arz etmekte ve hem de İslam'la bir karşılaştırma yaparak oryantalist iddiaların sağlam bir zemine oturmadığını açık etmektedir. Gündüz'ün *İslam ve Sâbiilik* başlığıyla kaleme aldığı bu çalışma başta konuya ilgi duyan genel okur kitle-sine hitap etmektedir. Bununla birlikte özellikle ilahiyat alanında bu hususta araştırma yapan akademisyenlere konuya ilişkin doğru bilgiyi vermeyi hedeflemektedir. Müellif, oryantalistlerin iki gelenek arasındaki benzerlik iddialarını ve pozitivist perspektifi tartışmaya açmaktadır. Bunu yaparken de her iki dinî geleneğin temel kaynaklarından hareket ederek konunun daha iyi anlaşılması açısından karşılaştırmalı bir yöntem uygulamaktadır.

Batılı Oryantalist bakışın İslam'a köken arama iddiasını ve bu bağlamda Sâbiiliğin referans noktası görülmesi savını tartışmaya açan müellif, eserin girişinde Sâbiî geleneği hakkında genel bir tanıtıma yer verir. Sonrasında İslam'ın ortaya çıktığı dönemi ve Sâbiiliğin nasıl algılandığı konusunda kısa bilgiler vererek okuru, sonraki bölümlerdeki detaylı incelemelere hazırlar. Ayrıca çizgisel tarih anlayışını eleştiren ve İslam söz konusu olduğunu Hz. Âdem'den itibaren başlayan bir sürece temas eden Gündüz, döngüsel bir tarihin varlığına işaret eder. Bu noktada peygamberlerin yaşamlarını örnek vererek benzer hadiselerin tarihsel süreç içerisinde yaşanmasını döngüsel bir süreç olarak takdim eder. Söz gelimi Kur'an-ı Kerim'de önceki milletlere farz kılınan kimi hususların Müslümanlar için de farz kılınmasının buna delil olduğunu ifade eder (s. 13-25).

Yedinci yüzyılın başlarında Mezopotamya bölgesinde hayatlarını sürdüren ve Kur'an-ı Kerim'de sadece üç ayette ismi zikredilen Sâbiîler, erken dönemlerden itibaren İslam kaynaklarında bahse konu olmuştur. Bu bağlamda eserin birinci bölümünde Sâbiîlerin Müslümanlar tarafından tarihsel süreçte nasıl algılandığına değinen Gündüz, Sâbiîlerin, az çok bilinir bir topluluk olduğuna işaret eder. Bununla birlikte konuya ilişkin muğlak hususların varlığının İslam tarihi boyunca bir tartışma zeminine dönüştüğünü düşünür. Yazar, Sâbiî kavramının erken dönemlerde Arapça bir köken arama çabası neticesinde *saba'a* yani "dinden dönen kimse" şeklinde anlaşıldığını, ancak tarihsel süreç içerisinde Sâbiî kavramının Sâbiîlerin orijinal dili olan Mandence'deki "vaftiz olma" ve "yıkama" anlamına kavuştuğunu belirtir. Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklere muhalefet bağlamında Sâbiî olarak nitelenmesine karşın, onun Sâbiî düşüncesini paylaştığının ileri sürülmesini sakıncalı görür. Yazarın, tanrı kavramı bağlamında tevhid ilkesi ile Sâbiî gnostik düalitesi arasındaki mutlak farklılığa işaret etmesi dikkat çekici ve yerinde bir tespittir (s.33-38).

İslam tarihinde Sâbiîliğe ilişkin iki farklı dönemin varlığına temas eden Gündüz, Halife Me'mun dönemini bir kırılma noktası olarak belirler. Buna göre hicretten sonraki ilk iki yüzyıl boyunca Sâbiîliğin, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri arasında bir konuma sahip olduğu, güçlü bir melek inancına, beş vakit namaza yer verdiği ve müntesiplerinin Zebur okuduğu İslam kaynaklarında sıklıkla zikredilmiştir. Güney Mezopotamya'da yer alan Sevad arazisinde yaşadıkları nakledilmiştir. Gündüz, Sâbiî kutsal metin literatüründen hareketle erken dönemdeki bu bilgi kırıntılarının çoğunluklu Sâbiî geleneğiyle uygunluk arz ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca yazar, Sâbiîlerin dışı kapalı bir toplum olmaları hasebiyle bu geleneğe ilişkin yanlış bilgilerin varlığının yadsınamayacağına da işaret eder (s. 38-50).

Erken dönem İslamî kayıtların Sâbiî geleneğindeki izdüşümlerini açığa çıkaran müellif, Halife Me'mun döneminde Harran ve civarında yaşayan Harranîlerin çeşitli nedenlerle kendilerini Sâbiî olarak adlandırmalarını, Müslüman yazarların algısında büyük bir kırılmaya yol açtığını dile getirir. Zira yazar, putperest bir kimliğe sahip olan Harranîlerin, Sâbiî nisbesini kullanmaları nedeniyle İslam kaynaklarında Sâbiîlerin iki gruba ayrıldığını ve böylelikle gnostik düaliteyi önceleyen Sâbiî geleneğinde söz konusu edilmeyen Ay tanrısı Sin inancı, gezegen kültü ve benzeri anlayışların

Sâbiîlikle ilişkilendirildiğini ifade eder. Bu noktada İslam kaynaklarının konuya ilişkin nakillerini, Sâbiî geleneğinin tarihsel süreci ve doktrinel yapısıyla karşılaştırır ve uyuşmayan kimi hususların özellikle Halife Me'mun sonrasında söz konusu edildiğine işaret eder. Harranîlerden farklı olarak Sâbiîliğin gezegenleri kötü karakterli varlıklar olarak tanımladığını dinî metinlere atıfla zikreden müellif, 20. yüzyılın başlarına kadar İslam dünyasında Sâbiîlerin yıldız tapınlar olarak bilinmelerinin altında bu hususun yattığını düşünür. Nitekim Gündüz, bu algının ne denli süreklilik arz ettiğini bir örnekle destekler. Buna göre 20. yüzyılın başlarında Sâbiîlerin yıldız tapıcısı olduklarını iddia eden Müslüman bir yazarın Sâbiî cemaatinin ileri gelenleri tarafından mahkemeye verilmiş ve neticede Sâbiîlerin lehine bir sonuç çıkmıştır. (s. 29-30, 51-70, 176-188).

Karşılaştırmalı bir bağlamı esas alan eserin ikinci bölümünde Sâbiîlerin nazarında İslam ve Müslümanların nasıl algılandığı bahse konu edilir. Ayrıca polemik metinleri üretmenin yanı sıra Sâbiîliğin kimi İslamî motiflere yer verdiği de burada ele alınır. Sâbiîlerle ilk temasın Irak bölgesinin fethiyle sağlandığını ifade eden Gündüz'e göre, erken Sâbiî metinlerinde İslam fetihleri olumsuz bir imaja sahip olsa da, şiddetli bir karşı duruştan söz etmek mümkün değildir. Ancak ilerleyen süreçte Sâbiî metinlerinin İslam ve Müslümanları dünyanın sonuna ilişkin olumsuz eskatolojik tablonun ana figürleri halinde görmeye başladığı zikredilir. Müellif, fetihten sonra giderek artan Müslüman nüfusu, Müslüman idarecilerin kimi yanlış uygulamalarını, Sâbiîlerin yaşam alanlarının giderek kısıtlanmasını ve cemaat içinde din değiştirmenin hız kazanmasını olumsuz yönde düşünen bakışın arka planındaki gerekçeler arasında sayar. Sâbiî kutsal metinlerinde dünyanın sonunun yaklaştığı, kötülüğün giderek arttığı bu Arap (Müslüman) çağında bir apokaliptik beklentinin tebarüz ettiğine değinir. Müellife göre İslam'ı kılıç dini ve Müslümanları kötülüğün temsilcisi olarak tasvir eden dinî edebiyat, bu süreci çok da uzun sürmeyecek "Muhammed'in Çağı" olarak nitelendirir ve Hz. Muhammed'i yalancı peygamberlerin sonuncusu olarak görür (s. 75-88). İslam ve Müslümanlar konusundaki bu olumsuz tablonun yanı sıra bir etkileşimin varlığına atıfta bulunan yazar, Allah, Yahya, Zekeriya, mescit ve mihrab gibi kimi İslamî kavramların kullanıldığına işaret eder. Bunun yanı sıra kimi ayetlerdeki benzetmelerin de Sâbiî dinî edebiyatında yer aldığını örnekleriyle gösterir (s. 90-96).

İslam ve Sâbiîliğin temel referans noktalarının karşılaştırmalı olarak verildiği eserin üçüncü bölümünde özellikle din, tarih ve insan anlayışları üzerinden konu ele alınır. Gündüz, Allah'ı mutlak otorite kabul ederek tevhid düşüncesini merkeze alan bir dinî gelenek olarak takdim ettiği İslam'ın, kesin bir şekilde gnostik düalitenin hâkim olduğu Sâbiîlikten ayrıldığını zikreder. Nitekim gnostik düşüncenin iyi ve kötü olmak üzere iki farklı gücün egemenliğinden söz etmesi, maddi âlemin mutlak kötülüğüne atıfta bulunarak buradan kurtuluş için bir kurtarıcı motifine yer vermesi, Sâbiîliğin gnostik temellerini açığa çıkarır. Bu açıdan İslam'daki din ve seçilmişlik kavramlarına temas eden müellif, dini insan yaşamının tamamına hitap eden bir olgu olarak tanımlar. Böylelikle dinî emir ve yasakların yerine getirilmesinin kurtuluş için yeterli görüldüğünü ifade eder. İşte tam da bu noktada seçilmişliğin İslam'ın gereğini yerine getiren bütün Müslümanlar için söz konusu olduğunu dile getirir. Yazarın özellikle seçilmişlik hususuna referansla konuyu ele almasının altında yatan gerekçe ise gnostik geleneklerdeki seçilmişlik fikrinin belirleyiciliğidir. Zira Sâbiî geleneğinde gnosisin/tanrısal bilginin belli bir zümreye/Sâbiîlere has olduğu ve bunun dışında kâlanların buna erişemeyeceği fikri esastır. Bu hususu detaylı bir şekilde ele alan Gündüz, din kavramının Sâbiîlikteki karşılığını detaylandırır (s. 101-121).

Gündüz, dinî öğretilerin muhatabı olan insan unsurunun ne'liği, nasıl ve niçin var olduğu ve tanrısal âlemle ilişki düzlemi hakkında genel bir perspektif çizerek her iki dinî geleneğin temel tezlerine temas eder. Bu açıdan iki gelenek arasındaki köklü farklılıklara atıfta bulunur. Ona göre İslam söz konusu olduğunda insan "yeryüzünde bir halife" olarak görülür. Bu ise insanın kendi başına iyi ve kötü arasında tercihte bulunma özgürlüğüne sahip olmasıdır. Madde ve mana boyutuyla bir bütün olarak Allah tarafından yaratılan insanın kullukla sınırlanan bu özgürlük alanı, emir ve yasaklarla şekillenir. İslam'ın bu tanrı-insan ilişki düzlemine karşın gnostik geleneklerin oldukça farklı bir insan anlayışına sahip olduklarına işaret eden müellife göre bu gelenekler insanı parçacı bir anlayışla madde ve mana/ruh/ışık olmak üzere düalist bir yapıyla ele alır. Öyle ki maddi âlemin kötülüğü esasına dayanan bu düşünce, yeryüzüne ışık âleminde daha doğrusu tanrısal âlemden düşen ve karanlık güçlerce hapsedilen ışık unsurlarını bahse konu edinir. Bu ise insan söz konusu olduğunda onun, kötü olan maddi beden ve mutlak iyiden neşet ederek bu bedende tutsak olan ışık parçacığının bir

araya gelmesiyle oluşmasına işaret eder. Bu yaratma eyleminin sahibi ise tanrı değil düşmüş bir ışık unsurudur. Gündüz, gnostik düşüncedeki bu parçacı anlayışın ve iyi-kötü arasındaki çekişme ve çatışmanın, insan yaşamına yansıdığını ve insanların iki güç arasındaki konumlarının/durumlarının onların kurtuluş planına atıfta bulunduğunu ifade eder. Bu kurtuluş ise Sâbiî geleneğinde ilahi takdirle mümkündür ve bu açıdan Sâbiî bir anne ve babadan doğmuş olmak, kurtuluş planına dâhil olmanın en temel koşuludur. Bu bağlamda yazar her iki dinî geleneğin insan anlayışının, tarih algısının şekillenmesinde etkin rol aldığına değinir. İslam'ın tarih algısını, Allah'a kulluğun gerçekleştiği zemin olarak gören Gündüz, tevhid ve şirk mücadelesinin sahnesi olarak tarihi anlamlandırır. Gnostik bir gelenek olarak Sâbiîlik söz konusu olduğunda ise iyi ve kötü unsurların aktif mücadele alanına dönüşen tarih, iki âlem arasındaki temasın başlangıcı ve sonuna yönelik aşamalı bir plan olarak tebarüz eder. Seçilmişlerin daha doğrusu Sâbiîlerin etrafında şekillenen tarih, tutsak bedenlerden ruhların kurtuluş süreci olarak belirir. Müellif, Sâbiî düşüncesinde giderek kötülüğün lehine dönen bu aktif mücadele döneminin sonunda ilahi bir müdahalenin geleceğini naklede (s. 122-152).

Gündüz, eserinin son bölümünde İslam'a köken arama çabalarının Sâbiîlikte ilişkili boyutuna temas eder. Nitekim İslam'ın ortaya çıktığı andan itibaren, Hz. Muhammed'in bunu Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden devşirdiğine ve bu noktada birçok kişiden topladığı bilgileri bir araya getirdiğine dair iddialar gündeme getirilmiştir. Modern dönemlerde de Batılı oryantalistlerin bu iddia ve uydurmaların peşine düştüğü görülmüştür. Yukarıda ifade edildiği gibi, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden köken bulma savlarına kısaca değinen müellif, Sâbiîliğin İslam'ın kökeni oluşuna ilişkin mesnetsiz ve önyargılı iddiaları eleştirir. Bu noktada hanîf olan Hz. İbrahim'in esasında Sâbiî olduğu iddiasını ele alan yazar, konuyu etraflıca değerlendirerek "hanîf" kavramının anlam havzasının buna müsaade etmediğini ve Hz. İbrahim'in tarihsel olarak Sâbiîlikle ilişkilendirilemeyeceğini delillendirir. Bu iddiaların herhangi bir dayanağının olmadığı ve bilimsel bir zemine oturmadığını zikrederek, pozitivist indirgemeci bakış açısını tenkit eder (s. 154-176).

Gündüz'ün bir bütünlük içinde karşılaştırmalı olarak İslam ve Sâbiîliğin tartışmalı konularını ele aldığı *İslam ve Sâbiîlik* çalışması, her iki dinî geleneğin ana kaynaklarının eserde kullanımı açısından

oldukça dikkat çekicidir. Böylelikle yazar, erken dönemlerden itibaren ortaya çıkan bilgi yanlışlıklarını gidermekte ve özellikle Sâbiî geleneğinin dinî edebiyatına vukûfiyetini maharetli bir şekilde kitabında yansıtmaktadır. İslamî literatürde Sâbiîlik hususundaki nakillerin nesnel bir şekilde yeniden ele alınmasını sağlayacak bu eserin, başta genel okur kitlesi olmak üzere özellikle din araştırmalarına ilgi duyanlar ile lisans ve lisans üstü ilahiyat öğrencileri için bir referans kitabı olduğu belirtilmelidir. Ayrıca kitap temel İslam bilimleri alanında araştırma yapan akademisyenlere farklı görüş alanı açması sebebiyle de dikkat çekmektedir. Özellikle bu eserin, tefsir ve hadis alanında araştırma yapan akademisyenlerin yerleşmiş tanımların yanı sıra Kur'an'ın doğru anlaşılmasına dair farklı perspektifleri de görmelerine vesile olacağını düşünmekteyiz.

Doç. Dr. Mehmet ALICI
Mardin Artuklu Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi



Milel ve Nihal, 15 (1), 2018
doi: 10.17131/milel.436848

Yasin Meral, **Sâmirî'nin Buzağısı**,
(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 160 s.

Kur'an-ı Kerim kıssalar hususunda büyük oranda Kitab-ı Mukaddes'le ortak bir zemini paylaşmaktadır. Hz. Adem'in cennetten kovuluşu, Hz. Nuh'un tufanı, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye çalışması, Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması veya Hz. İsa'nın doğumu her iki kutsal kitabın ele aldığı konulardır. Ancak farklı bir anlatım söz konusu olduğunda Kur'an-ı Kerim, tuhaf bir şekilde güvenilirliği tartışma konusu olan Kitab-ı Mukaddes'teki bilgiler kullanılarak eleştirilmektedir. Bunun yanında İslam geleneğinin Kur'an'ı Kerim'in sessiz kaldığı hususlarda kıssaları bir bütün

olarak sunmak adına çoğu zaman Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki bilgileri kaynak göstermeden kullanması, Kitab-ı Mukaddes başta olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarının bu alanda mutlak otoriteye dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes'ten farklı bilgiler sunduğunda; ya teolojik bir şartlanma ile oryantalistler tarafından tarihsel (!) hata yapmakla suçlanmış ya da Kitab-ı Mukaddes'e tanınan bu mutlak otoritenin karşısında uzlaştırma yolu seçilerek bu farklılığın sebebi ve yol göstericiliği göz ardı edilmiştir. Hâlbuki Kur'an'ı ayrıcalıklı kılan şey, onun kıssalar hususunda Yahudi-Hıristiyan geleneğini yinelenenin ötesinde onun kalıplarının sorgulanmasını gerektiren tartışma başlıklarını belirlemesidir. İşte Yasin Meral'in *Sâmirî'nin Buzağısı* kitabı, Kur'an'ın farklı söylemleriyle Kitab-ı Mukaddes'teki bilgileri tartışmaya açan başlıklardan biri olan buzağı kıssasını analiz etmektedir. Yazar kendi ifadesiyle hocası Baki Adam'ın *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kuran'ın Tartışmalı Konuları* isimli eserinde açtığı yoldan ilerlemektedir. Öyle ki Meral, Sâmirî mevzusunu irdelemekle Baki Adam'ın ele aldığı Hâmân, Üzeyir ve Meryem'e ilaveten Kur'an'ın tartışmalı konuları arasına müstakil bir müzakere başlığı eklemiş bulunmaktadır.

Yasin Meral, *Sâmirî'nin Buzağısı* kitabının öncesinde de zaman zaman Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarına gönderme yapan Kur'an ayetlerini makale ve araştırma notu ile tartışmaya açmıştır. Söz gelimi yazarın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde (58:2/2017) "Senin derdin neydi Ey Sâmirî" adıyla yayınladığı araştırma notu, mezkûr kitabın bir habercisi ve ön tanıtımı niteliğindedir. Yazar, bu araştırma notu ile Kur'an'daki Sâmirî isimlendirmesinin tarih yanılığısı denilerek geçiştirilemeyeceğini delillendirirken bir anlamda kitapta kullandığı metodun küçük bir modelini sunmaktadır.

Müellifin, kitap ismi ve kapak resmi konusunda bilinçli bir tercih yaptığı görülmektedir. Dinler Tarihi alanında daha popüler olan Altın Buzağı yerine yazarın kitabına *Sâmirî'nin Buzağısı* ismini koymasının kıssayı Kur'an-ı Kerim merkezinde ele alacağını göstermektedir ki bu durum kitabın bakış açısı ve yaklaşım tarzıyla örtüşmektedir. Ayrıca Meral, Hz. Musa zamanında İsrailoğullarının çölde yaptığı buzağının değil de esas olarak yüzyıllar sonra Kral Yero-boam'ın yaptırdığı buzağı heykellerinin *altın buzağı* şeklinde bir ifadeyle kutsal metinlerde yer aldığını belirtmekle (s. 83) eserine niçin popüler isim vermediğine atıfta bulunmaktadır. Kitap kapağında

Hathor ineğinin resminin kullanılması da, İsrailoğullarının çölde yaptığı buzağının hangi kültü sembolize ettiği konusunda yazarın görüşüyle uyum arz etmektedir. Öyle ki yazar, buzağının Apis ve Mnveis kültünün ötesinde maden tanrıcısı Hathor'u sembolize ettiğini düşünmektedir. (s.53).

Yazar kitabının başında metod ve prensipler başlığı altında metodolojisini de açıklamaktadır. Sâmirî'nin Buzağısı'ndaki detayları anlamlandırmada Mısır bilimini, İsrailiyat nakillerini ve mitolojik rivayetleri ustalıkla kullanan Meral, böylelikle bu verilerin araştırmalara dâhil edilmesinin gerekliliği üzerinde bir farkındalık yaratma gayretindedir. Dolayısıyla yazar ayetleri tefsir ederken dinler tarihi bilgisini, Yahudi kaynaklarına ulaşmada maharetini kullanarak problematik gözükken birçok detayı rahatlıkla açıklamaktadır. Dahası müellif Kur'an-ı Kerim'i kavram ve bağlam hassasiyetini örneklerle açıklayarak ileride yapılacak araştırmalara da yeni başlıklar önermektedir. Örneğin yazara göre Kur'an-ı Kerim'in Mısır'ı vuran felaketler konusunda *dokuz mucize* kavramını kullanması Mısır'ın dokuzlu panteonuna veya Mısır'ın düşmanlarına işaret etmektedir. Öte yandan müellif, Yahudi geleneğinin aksine Tevrat'ta *on bela* ifadesinin geçmemesini belirterek iddiasını güçlendirmektedir (s.30-31). Bunun yanında Kur'an'ın bağlam hassasiyetini göstermek için Mekke sokaklarında izdüşümsel bir Sâmirî aranması veya buzağı ile Mekke putlarının karşılaştırılması dolayısıyla kısaca kapsamında Hz. Muhammed ve Hz. Musa arasında bir köprü kurulmaya çalışılması kitabı çok yönlü kılmaktadır.

Tanımlayıcı ve koleksiyoncu eserlere sıklıkla rastladığımız günümüzde, yazar akıcı bir dil ve analizci bir yaklaşımla Kur'an'ın Sâmirî'si'ni bütün yönleriyle ele alma cesareti göstererek tabir caizse konuyu devamlı eşelemektedir. Gerçekten kıssada sadece Sâmirî'nin kimliği sorun değildir. Sâmirî'nin yaptığı buzağının ne'liği, buzağının nasıl yapıldığı ve Sâmirî'nin cezasının keyfiyeti de açığa kavuşturulması gereken hususlar arasındadır. İşte tam da bu noktada Meral, bunları tek tek cevaplamaya çalışarak ve zaman zaman bu cevaplara yeniden sorular sorarak ince bir işçilik sergilemektedir. Özellikle Buzağı'nın nasıl yapıldığı konusunda Kur'an-ı Kerim'de yer alan "*elçinin izinden*" (*Taha Suresi 96*) ifadesine getirdiği yorum oldukça dikkat çekicidir. İlk önce ayetteki resulün, Cebrael veya Hz. Musa olmayacağını tek tek analiz eden yazara göre burada resulden kasıt Yusuf peygamberdir. Bununla bağlantılı ola-

rak Sâmirî'nin buzağıyı yaparken Yusuf peygamberden kalma gömleği veya *melikin su kabı*'nı kullanmış olabileceğine ilişkin yazarın görüşü şimdiden genel kabul görmeye adaydır (s.92-93).

Sâmirî'nin Buzağısı, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İsrailoğullarının Mısır'daki yaşam tecrübeleri Hz. Yusuf ve Hz. Musa dönemleri olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmaktadır. Yazar, burada konuya ilişkin olarak Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'deki bilgileri karşılaştırarak okuyucuyu konuya hazırlamaktadır. Bunu yaparken de kutsal kitaplardaki anlatımları ve kavramları derinlemesine tahlil etmekte, sorular sormakta ve cevaplar aramaktadır. Öyle ki Kur'an ayetlerinde geçen hemen hemen her kavramın Mısır anlam dünyasındaki karşılığını açığa çıkartmakla okuyucuyu hayrete düşürmektedir. Örneğin Kur'an'da Hz. Musa'nın Firavun'un sihirbazlarıyla düello ettikleri gün olan *yemu'zzine*'nin Firavun'un güç ve kudretinin ilan edildiği gösterişli bir Mısır bayramı olan *Sed* festivali olduğunu tespit eden yazar, meydan okumadaki her bir detayın ne anlam ifade ettiğini en ince ayrıntısına kadar açıklamaktadır (s.36-39).

Birinci bölümde buzağı heykelinin yapımından söz eden Meral, buzağı'nın ne'liği, hangi yöntemle yapıldığı, canlı olup böğürmesi ve parçalanma metodunu ele alırken metodolojisine uygun bir yol izleyerek Yahudi ve İslam kaynaklarının bilgilerini serdetmekte ve bunların Mısırbiliminde ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra kendi görüşünü belirtmektedir. Yazar, antik Mısır kaynaklarındaki anlatımları aktarmak suretiyle Hz. Musa'nın gösterdiği mucizelerin dolayısıyla buzağı kıssasının sihir ilmi çerçevesinde cereyan ettiğini savunmaktadır. Bunu yaparken müellifin modern zamanda Mısırbilimi üzerine yapılan birçok kaynağı kullandığı, zaman zaman Jann Assmann gibi İsrailoğullarının Mısır'daki kökleri üzerine araştırmalarıyla tanınan mısırbilimcileri de tartışmalara dahil ettiği görülmektedir (s. 59.). Hasılı yazar bu bölümde buzağının niçin yapıldığını yani neye tekabül ettiğini ve ne tür bir günah olduğunu, (s.60.) hangi yöntemle yapıldığını (s.71) ve sonuçta nasıl yok edildiğini (s.87.) başıyla sonuyla, sorusuyla cevabıyla bir bütün olarak sunmaktadır.

Yazar, ikinci bölümde buzağıyı yapan kişiyi tespit etmeye çalışmış akabinde ona ve bu günaha karışanlara verilen cezanın mahiyeti ve sebebini irdelemektedir. Müellif, buzağıyı yapan kişinin kim olup olmayacağı konusunda aslında iki aşamalı bir sunum yapmaktadır. İlk aşamada Tevrat kayıtlarının aksine buzağıyı yapanın

Harun'un olamayacağını; Yahudi geleneğinden yorumlar aktararak, mantıksal çelişkiler bularak ve Tevrat'ın metin problemlerine değinerek açığa kavuşturmuştur. Daha sonra ise Sâmirî kelimesine getirdiği köken bilgisine (sa-mer: sevgili oğul, s.118) ve bu kişinin Yusuf soyuna mensup olabileceğine dayanarak buzağıyı yapmanın Kur'an-ı Kerim'in belirttiği Sâmirî olabileceğini savunmaktadır. Öyle ki yazarın bu tespiti, Sâmirîlerin ortaya çıkışı konusunda Kur'anî tarihlendirmenin de artık itibara alınmasını gerekli kılar niteliktedir. Ancak Mısır ve Sâmirî arasındaki bağlantı konusunda hâlâ yazarın zihninde bir takım sorular olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ikinci bölüme buzağının yapımında Mısırlıların rolü ile giriş yapması ve sa-meri adında Antik Mısır'da bir rahip grubunun var olduğunu belirterek konuyu açık uçlu bırakması yazarın bu kitapla son sözü söylemediğini akla getirmektedir (s.118). Zaten kitabın girişinde yazar ilmin dinamik ve birikimsel olduğunu belirterek farklı yorumlara açık kapı bırakmış olmaktadır.

Buzağı yapmanın ne anlama geldiği ve cezası konusunda da yazarın oldukça özgün yorumları dikkat çekmektedir. Bu noktada görüş ve kanaatlerini birbiriyle bağlantılı bir bütün halinde sunması eserini ayrıcalıklı kılmaktadır. Söz gelimi Meral, Hz. Musa'nın Sâmirî'ye verdiği dokunmama cezasından hareketle bu günahın mahiyetine yeni bir yorum getirmektedir. Bu bağlamda Sâmirî'ye verilen dokunmama cezası, antik Mısır adetlerine göre mezar soyuculuğu dolayısıyla toplum düzeni ve kainatın dengesini (maat) bozmaya yönelik çok büyük bir manevi suç ve kaos (isfet) ile ilişkilidir (s.130). Ayrıca yazar Tevrat'taki cüzzamlılar ve benzeri hastalar için dokunmama uygulamasının ceza olmadığını ve bunun sağlık açısından bulaşıcı hastalıklardan korunma yöntemi olduğunu söylemektedir. Ancak bu yorum yazarın Tevrat'ın Sayılar kitabının 12. Bölümüne konu olan Meryem'in deri hastalığıyla cezalandırılmasını bu bağlamda değerlendirmedeğini göstermektedir. Halbuki kısaya göre Meryem ve Hz. Harun, Hz. Musa'yı kınamakta ve onu kendileriyle denk görmenin sonucunda Tanrı'nın bir cezalandırması olarak Meryem bembeyaz olarak deri hastalığına yakalanmakta ve toplumdan uzaklaştırılmaktadır. Yazarın bu bölümde son olarak Tevrat'ın buzağıya tapan üç bin kişinin öldürülmesini aktarmasını ihtiyatla karşılaması, tövbe edenlerin affedildiği ve bu hadiseye ilişkin bir ölüm cezası gerçekleştiyse bunun toplumsal bir isyan

karşısında yapıldığını savunması oldukça dikkat çekicidir. Bu açıdan eserin, Tevrat'ın bu olayı kurgulamasına karşı oldukça derinlikli bir eleştiri barındırdığını söylemek gerekmektedir.

Sâmirî ve yaptığı buzağıyla ilgili kapalı kalmış konuları Yahudi ve Mısır kaynaklarından yararlanarak yorumlamayı amaç edinen bir eser olması itibarıyla *Sâmirî'nin Buzağısı* kitabı, Sina Dağı eteklerinde İsrailoğullarının buzağı yapma günahını yeniden yorumlamada oldukça başarılı bir eserdir. Yazar, yeni yorumlarını afaki olmaktan beri kılmak için birincil kaynaklara inmeye ve teşbihte hata olmazsa bir bulmacayı tamamlarcasında bu yorumların bütüne ilişkin anlamlı bir parça olması için büyük bir özen göstermiştir. Sonuç olarak Kur'an'ın tartışmalı konularından birini her ayrıntısıyla ele alan *Sâmirî'nin Buzağısı* kitabının, Kutsal kitaplarda yer alan kıssaları karşılaştırmalı olarak inceleme ve kıssaların özgün hallerini tespit etme konusunda yöntemsel ipuçları edinmek isteyenlerin okuması gereken faydalı bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Dr. Tolga Savaş ALTINEL
Öğretmen, MEB



Milel ve Nihal, 15 (1), 2018
doi: 10.17131/milel.436849

Ekrem Sarıkçioğlu, **Kanonik-Apokrif İncillere Göre Hz. İsa Hayatı ve Mesajı**, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 248 s.

İnsanlık tarihinde krallar, bilim adamları, kahramanlar, komutanlar, din kurucuları ve daha sayamadığımız birçok ünlü sima gelip geçmiştir. Şüphesiz bunlar arasında gerek yaşadıkları dönem içerisinde gerekse kendilerinden sonra devasa kitleleri etkileyen kişilerden söz edilebilir. Bahsettiğimiz bu kimseler, din kurucularından

başkaları değildir. Her ne kadar din kurucularının bir kısmı zamanla unutulup gitse de bazıları, müntesipleri giderek artan bir inanç sistemini arkalarından miras bırakmışlardır. Söz gelimi Hz. İsa bu şahsiyetlerin başında gelmektedir.

Türkiye’de Dinler Tarihi’nin gelişiminde yadsınamaz katkısı olan ve bu alanda söz sahibi birçok akademisyenin yetişmesinde etkin rol alan Ekrem Sarıkçıoğlu, eserinde Hz. İsa’nın hayatını tebliğ ve mesajını konu edinmektedir. Şüphesiz Hz. İsa, tarihin gördüğü en önemli din kurucularından birisi olarak karşımızda çıkmaktadır. Öyle ki Hıristiyan düşüncesinin merkezi figürü olarak onun hakkında sayısız çalışma kaleme alınmıştır. Bu yazma faaliyeti hız kesmeden sürüp gitmektedir. Yazılan her bir eser ve yapılan her bir çalışma birbirinden farklı İsa portreleri ortaya koymaktadır. Bu çalışmalardan kimisi çeşitli Hıristiyan mezheplerinin görüşlerini içerirken kimisi de Hıristiyan olmayanların kendine has görüşlerini içermektedir. Müellife göre ülkemizde Hz. İsa hakkında yazılan eserler genel itibariyle Kur’an ve hadis rivayetleri ışığında İslam bilgilerinin Hz. İsa hakkındaki görüşlerini içermektedir. Bununla beraber dinler tarihi alanındaki akademisyenlerin Hz. İsa ve Hıristiyanlık hakkında telif ettiği çeşitli eserler de mevcuttur. Bunlara birkaç örnek zikredecek olursak Mahmut Aydın’a ait olan “Hz. İsa’ya Ne Oldu?”, Hakan Olgun’a ait olan “Tuz ve Işık: Hz. İsa’nın Dağ Vaazı” gibi dinler tarihçilerinin ve İslam âlimlerinin yazmış olduğu eserlerde İncillerden çeşitli misaller verilmektedir. Verilen bu misaller ise genel itibariyle kilisenin doğru saydığı ve 2. yüzyıl ile 5. yüzyıl arasında kanonlaştırılan Yeni Ahit metinlerine dayanır.

Sarıkçıoğlu’nun tanıtmaya çalıştığımız bu son çalışmasında günümüze ulaşan gerek kanonik/gerçek gerekse apokrif/sahte kabul edilen İncillerdeki rivayetler ışığında Hz. İsa’nın hayatını ve peygamberliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat burada belirtmemiz gereken bir husus bulunmaktadır. Hz. İsa hakkında ne kendi döneminde ne de hemen sonrasında oldukça kısa şekilde Hz. İsa’dan bahseden bazı kayıtların dışında O’nu uzun uzadıya ele alan kaynaklara rastlanmamaktadır. Fakat bu nakillerdeki bilgiler ise bir insan olarak Hz. İsa’nın hayatını ortaya koymaya yetecek kadar elverişli değildir. Dolayısıyla mevcut kaynaklar ve İncillerde bahsedildiği kadarıyla Hz. İsa’nın hayatından söz etmek oldukça zor bir mevzu olarak belirmektedir. Nitekim Sarıkçıoğlu’nun eserini okurken bu durumu göz önünde bulundurmamız faydamıza olacaktır.

Eser ile ilgili konu başlıklarına bakacak olursak yazar, konuyu giriş ve üç bölüm altında ele almaktadır. Öncelikle giriş kısmında Hz. İsa'nın öncülleri olarak görülen Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'yı kısaca zikretmektedir. Nitekim Sarıkçioğlu'nun Hz. İsa'dan önce Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'dan bahsetmesi, İsa ile olan ilişkileri sebebiyledir. Çünkü çocuğu olmayan ve karısı kısır olan birinin çocuğu olması ve bu çocuğa daha önce verilmeyen bir ismin verilmesi Hz. İsa'nın gelişini hazırlamaktır. Dolayısıyla Hz. İsa'dan hemen önce müellifin konuya buradan başlaması gayet makuldür. Birinci bölümde yazar, "Hz. İsa'nın Hayatı" ana başlığıyla Hz. İsa'nın doğumunu, hayatını ve çarmıha gerilmesine kadar olan dönemle ilgili rivayetleri ve ilgili İncil metinlerini esere konu edinmektedir. İkinci bölümde ise "Tebliğ ve Mesajları" ana başlığı altında yazar, Hz. İsa'nın vaaz ve nasihatlerinden hareketle onun gerçek mesajını ortaya koymaya çalışmaktadır. "Vefat Sonrası Gelişmeler" isimli üçüncü ve son başlıkta ise Hz. İsa'nın vefatı sonrası gelişmeleri dik-kate olarak Hz. İsa sonrası gelişen teolojileri ya da sorunlu hususları ilk iki bölümde olduğu gibi Kanonik ve Apokrif İncil kayıtları üzerinden incelemektedir.

Yazar, giriş kısmında dönemin Mesih beklentilerini açıklayarak mevcut yapıyı ve dönemin kurtarıcı anlayışına temas etmektedir. Buna göre, Davud soyundan bir hükümdarın gelecek ve ebedi barışı yeryüzüne hâkim kılacaktı. Müellif, Yahudi kaynaklarına göre bu hakimiyetin İsrail topraklarından başlayarak diğer milletleri de içine alan adil bir idare olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte dünyevi olan bu hakimiyetin yanında tanrı hükümdarlığının yeniden diriliş sonrasında olacağına dair bir başka beklenti de mevcuttur. Bu beklentinin ahiret hayatına dönük olduğu yazar tarafından zikredilmektedir. İsa'nın hükümranlık tasavvurunun ise bu iki anlayışı da içerdiği, dolayısıyla mevcut beklentilere uygun olduğu öngörülmektedir (s. 15-17). Ayrıca yazar giriş kısmında konunun anlaşılması açısından Hz. Zekeriya'nın Hz. Meryem ile olan ilişkisine; aynı şekilde Hz. Yahya'nın Hz. İsa ile olan ilişkisine kısaca değinmektedir.

Birinci bölümde Hz. İsa'nın hayatını ele alan müellif doğal olarak Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'le başlamaktadır. Hz. Meryem ile ilgili rivayetler genel olarak apokrif sayılan Yakup İncili etrafında irdelenmektedir. Hz. Meryem'in doğumu, mabede verilışı ve ergenliğe kadar geçen zamanı zikrederken Sarıkçioğlu, Hz. Meryem ile

ilgili bir soruna dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Meryem'in babası Yoahim bir gün mabette kurban sunmak için ön sıraya durur ve oradan bazı kimseler ona zürriyeti olmadığı için ön sırada durmaya hakkı olmadığını söylerler. Bu duruma üzülen Yoahim, inzivaya çekilir. Karısı Hanna da kocasının durumuna çok üzülen Tanrı'ya yalvarır ve bir çocuğu olursa onu Tanrı'nın mabedine adayacağına dair bir söz verir. Tanrı Hanna'nın duasını kabul ederek ona bir evlat olarak Hz. Meryem'i verir. Hanna da sözünü tutarak onu mabede bağışlar. Buna göre Hz. Meryem 12 yaşına ayak basınca mabette bulunan rahipler kendi aralarında Meryem'e ne olacağıyla ilgili olarak istişare ederek Hz. Zekeriya'ya durumu iletir Rabbe dua etmesini isterler. Rabbe dua eden Hz. Zekeriya, Hz. Meryem'in birisi ile evleneceğini duyurmak için tüm dul erkeklere haber salar ve her bir erkeğe asa taşımasını söyler. Buna göre bu erkeklerden birine bir mucize verilecek ve mucize sahibi Meryem'i kendisine eş olarak alacaktır. Böylece mucize sahibi olan erkek Yakup ve Elişabe'nin marangoz oğlu Yusuf'tur. Kaynaklara göre Meryem, Yusuf'a zevce olarak verilmekte ve nişanlanmaktadır. Nişanlanan Meryem, Yusuf'un evine taşınmaktadır. Müellif, nişanlı Meryem ve Yusuf'un nikahları kıyılıncaya kadar neden Yusuf'un evinde kalmaya devam ettiğini veya nişandan sonra nikah hususunun İncillerde bahse konu edilmeyişini bir sorun olarak görür. Çünkü nişan yapıldıktan sonra İncillerde Meryem'in çocuklarından bahsedilmektedir. Fakat hiçbir şekilde nişandan sonra bir nikah olayı mevzu bahis olmaz. Nikah olayından hiç söz edilmemesi noktasında yazar, Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya nikah öncesinde Kutsal Ruh'tan hamile kalmasından ve Tanrı Annesi/Theotokos olmasını sağlayan teolojik düşünceden kaynaklandığı düşünmektedir (s. 29-32). Birinci bölümün diğer kısımlarında ise Hz. İsa'nın çocukluğundan, vaftizi ve tarih sahnesine çıkışından apokrif ve Kanonik İncillerdeki bölümlere karşılaştırmalı olarak temas edilmektedir.

Müellif, ikinci bölümde Hz. İsa'nın tebliğinden ve mesajlarından bahsetmektedir. Bu bölümde, Hıristiyanlık olarak kilisenin dogmatik görüşlerini bir kenara bırakarak İncil rivayetleri üzerinden hareket etmektedir. Ona göre özetle İsa'nın vaaz ve nasihatlerindeki gerçek mesajı ortaya koymak için bu yöntem ihtiyacı vardır. Hz. İsa'nın ne yapmak istediğini kendi söz ve davranışlarından açıklamaya çalışmaktadır. Sarıkçıoğlu, kilise için asıl önemli olan Hz. İsa'nın ölümden dirildiği ve Tanrı oğlu olarak kabul edildiğine dair rivayetleri bir kenara bırakarak sadece bize ulaşan İncillerdeki

rivayetler ile onun gündelik hayatına ışık tutmaya çalışmaktadır. Yazar, tüm bu kıstaslar bağlamında Hz. İsa'nın tebliğindeki amacı ihlas ve takva olarak zikretmektedir. Nitekim İsa, vaazlarında ve rahipleri tenkitlerinde şekilsel dindarlık yerine samimi dindarlık, ahlak ve merhamet üzerinde durmaktadır (s. 131-132).

Üçüncü ve son bölümde müellif, Hz. İsa'nın vefatı sonrasındaki gelişmeleri çeşitli başlıklar altında ele almaktadır. Bu başlıklarda öncelikle Hz. İsa'nın öldükten sonra yeniden dirilmesi rivayetlerinden başlayarak, vahdetten teslise dönüşen ve Hz. İsa'nın Tanrı Oğlu olarak anıldığı bir teolojiye doğru giden süreci kronolojik bir sırayla zikretmektedir. Bu sırayı takip ederken de Kudüs merkezli bir hareketin Roma merkezli bir harekete dönüşmesini kısa bir şekilde özetlemektedir. Ayrıca bu bölümde konunun dışında bir başlık olarak İncillerin nasıl meydana getirildiğini bir fikir oluşturması açısından çok kısa bir şekilde zikretmektedir (s. 241-243).

Bu eser, Hz. İsa'nın efsanelere karışmış ve çok kısa süren peygamberlik hayatını İnciller üzerinden müşahhas bir şekilde inşa etmeye çalışmaktadır. Buna göre hakkında çok fazla malumat bulunmayan bir insanın hayatını kısıtlı bilgiler ile ortaya koymak oldukça zordur. Mevcut bilgiler de kilisenin kanonik kabul ettiği Yeni Ahit metinlerine dayanır. Ayrıca dört İncil dışındaki metinleri de göz önüne alarak Hz. İsa'nın hayatından bahseden ayrıntılı bir eser henüz yayınlanmış değildir. Dolayısıyla bu eser, günümüze ulaşabilen tüm İncil rivayetlerini dikkate alarak Hz. İsa'nın hayatını ve tebliğini ortaya koymaktadır. Yazarın da önsözde belirttiği gibi bu eser, inanan ve inanmayan okuyucuların şu anda bilinen tüm İncillerden haberdar olmaları için kaleme alınmıştır. Sarıkçıoğlu'na göre Müslümanların ve Hıristiyanların kendilerine has bakış açıları ve yaklaşımları malumdur. Buna rağmen Müslüman okuyucuların karşılaştırma yapması ve onlara yardımcı olmasını sağlamak için konuya ilişkin Kur'an ayetleri dipnotlarda verilmektedir.

Müellifin İncil kayıtları noktasında dikkat edilmesi gereken bir tasarrufu da vardır. Sarıkçıoğlu, İncillerde Hz. İsa hakkında yazarın bahsetmediği bazı pasajlar da mevcuttur. Bu pasajlar genelde İncil yazarlarının yorumlarıdır. Ancak müellif, yalnızca Hz. İsa'nın ağzından doğrudan doğruya çıkan rivayetlere yer vermesi sebebiyle bu pasajları zikretmemektedir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın söylediklerine ters düşen kayıtlara eserde yer verilmemektedir. Diğer bir önemli nokta ise kilisenin teolojik savunma için İncillere sonradan

dâhil ettiği veya Hz. İsa hakkındaki efsanevi bazı rivayetlerden bahsedilmemesini daha doğru bulan yazar, yine de okuyucuyu bilgilendirme amacıyla, Hz. İsa'nın yeniden dirildikten sonra cehenneme inip Hades ile görüşmesi gibi efsanevi kimi anlatılara yer vermiştir (s. 204-210).

Eserin bu olumlu yönlerinin yanı sıra eserde bir başlığın daha olması gerekirdi. Buna göre Hıristiyan bir birey açısından bir İncil'in ne anlam ifade ettiği, Kanonik İncillerin neden dört tane olduğu, İncillerin vahiy ürünü olup olmadığı eğer vahiy ürünü iseler bunların neden farklı insanlar tarafından yazıldığı ve birbirlerinden neden bu kadar farklı oldukları hususlarını genel olarak sunan bir başlık daha olabilirdi. Zira bu husus, Türkiye'de genel okuyucu kitlesi ve özelde konuya ilişkin çalışma yapmayı hedefleyen lisans ve lisansüstü öğrencileri için bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Bu eseri, Hz. İsa'nın hayatını merak eden hem Hıristiyanlar hem de konuya ilgi duyan Müslümanlar için öneriyoruz. Türkçe kaynaklar arasında Hz. İsa'nın insan olarak doğumundan, ölümüne ve sonrasında gelişen olayların tamamını Apokrif ve Kanonik İnciller bağlamında zikreden tek kaynak niteliğindeki bu eser, konuya ilişkin araştırma yapanlar için bir başvuru kaynağı mesabesinde.

Muhammet Hanifi BAKIŞGAN

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Mardin Artuklu Üniversitesi,
Felsefe ve Din Bilimleri



Milel ve Nihal, 15 (1), 2018
doi: 10.17131/milel.436850

Mehmet Alıcı, **Işğın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi**,
(Divan Kitap, İstanbul, 2018), 422 s.

İnsanın kurtuluşunu hedefleyen dinlerin temel öğretilerini belirleyen etmenlerin başında insanın madde ile olan ilişkisine yönelik konular gelmektedir. Kimi dini gelenekler insanı bir bütün olarak ele

alırken, kimileri de maddeyi teolojik ve ontolojik açıdan kötü olarak değerlendirir. Dinin dünyaya bakışını belirleyen, insan ve çevre ilişkilerine yön veren bu etkinin doğru anlaşılabilmesi için gnostik geleneklerin insan algısı büyük önem arz etmektedir. Düalist bir bakış açısına sahip olan gnostik düşünceye göre, madde ve maddeden kaynaklanan her şey kötüdür. Maddeye karşı geliştirilen bu radikal tavrın sonucu olarak, Tanrı'nın kötü olan hiçbir şeyi yaratmayacağı düşüncesi hâkimdir. Kötü bir yer olan dünyada, dünyevi işler aracılığıyla kurtuluşa ermek mümkün değildir. Buna göre gerçek kurtuluş ancak hakikatin bilgisine yani *gnosis*e sahip olmakla mümkün olabilir. Birçok dini cemaat sayesinde varlığını sürdüren gnostisizm, özellikle Sabiilik ve Maniheizm sayesinde müstakil bir yapıya bürünür. Bu bağlamda kendisini Buddha, Zerdüş't ve İsa Mesih'in müjdediği kurtarıcı olarak tanıtan Mani'nin gnostik yaşam öyküsü ve düşüncesi Ortadoğu'daki dini grupları anlamak noktasında da bizlere önemli ipuçları sunmaktadır.

Daha önce Kadîm İran dinleri ve gnostik gelenekleri ve bunların İslam düşüncesi üzerindeki iz düşümleri ile ilgili çalışmalarıyla tanıdığımız Mehmet Alıcı, bu defa Türkçeye Mani ile ilgili kapsamlı bir eser sunmaktadır. Mani ve düşüncesini anlama noktasında bir giriş çalışması özelliği taşıyan bu çalışma, yazarın da ifade ettiği gibi gerçekte üç aşamalı bir projenin ikinci basamağıdır. Güçlü bir dini geleneğe sahip olan İran ile İslam fetihlerinden sonra gerçekleşen karşılaşmanın mahiyetini ortaya koymayı hedefleyen bu araştırmanın ilk aşaması yazarın, Sâbiilik ve gnostisizme dair çalışmalarıyla öne çıkan Şinasi Gündüz'ün danışmanlığında hazırladığı ve daha sonra *Kadîm İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı* ismiyle kitaplaştırdığı çalışmasıdır. Projenin ikinci aşaması ise yazımızın konusunu teşkil eden *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* ismini taşıyan çalışmadır. Projenin son aşaması ise Mitraizm'in İran medeniyeti üzerindeki izleri ve İran medeniyet havzası ile İslam'ın karşılaşmasının hikayesini konu edinecektir (s. 13).

Üç bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde yazar, Mani'nin gnostik yaşam öyküsünü sunmaktadır. İlk olarak Mani'nin isimlendirilmesi meselesini ele alan yazar, Maniheizm geleneğinin yanında Hıristiyan ve İslam kaynaklarından hareketle konuyu ele almaktadır. Devamında Sâsânî İmparatorluğu'nun tarih sahnesine çıktığı miladi üçüncü yüzyılın başlarında Roma ve Persliler arasındaki bir sınır bölgesinde dünyaya gelen Mani'nin, Gnostik serüveninin başlangıcı olarak nitelendirilebilecek olan Elhasai cemaatine dört

yaşındayken katılması ve hakikatin bilgisini kendisiyle paylaşan ve hayatın sonuna kadar onunla birlikte olan *ikiz* ile ilk temasın kurulması konularını işlemektedir. Yazara göre, *İkizin* Mani'ye gelerek gnostik düşüncenin ifşa edilmesini emretmesiyle Mani, Elhasai cemaatinin temel öğretisi olan vaftizi eleştirir ve maddi unsurların vaftiz edilmesinin bir fayda sağlayamayacağını belirtir (s. 62). I. Şapur zamanında evrensel misyon faaliyetlerini sürdüren Mani, I. Behram'ın tahta çıkışıyla beraber yakalanır ve öldürülür. Maniheistlere yönelik takibat ve baskılar Mani sonrasında da devam eder.

Maniheist dini literatürün ele alındığı ikinci bölümde Alıcı, ilk olarak Mani'ye atfedilen *Hayat İncili*, *Pragmetia* ve *Sırlar Kitabı* gibi metinler hakkında önemli bilgiler aktarır. Daha sonra *Köln Kodeksi*, *Kefalya* ve *Vaazlar Kitabı* gibi Mani sonrası kaleme alınan dinî metinleri inceler. Yazara göre Maniheist edebiyatı diğer dinî metinlerden ayıran en belirgin fark, yazıyla beraber resmin etkin bir şekilde kullanılması ve metnin muhatap kitlenin diliyle ve o toplumun dinî anlayışının referans kavramlarıyla inşa edilmesidir (s. 231). Bu sayede muhatap olunan kitlenin diliyle kaleme alınan metinlerin insanların zihin dünyasına hitap etmesi sağlanır. Söz gelimi Maniheist geleneğindeki Tanrı kavramı, yazıldığı her dil ve dini gelenek içerisinde bir karşılık bulur. Mani'ye atfedilen yedi kitabı günümüze ulaşmamış olsa da, yazarın karşılaştırmalı olarak verdiği bilgilerden hareketle, içeriğine dair bilgiler edinebiliyoruz. Sâbîlik gibi diğer gnostik geleneklerden farklı olarak Mani, düşüncesinin yayılmasına özel bir önem atfeder. Bunun için Mani, misyon seyahatlerine çıkmış ve öğrencilerine kendisinden duydukları her şeyi yazmalarını emreder (165-172).

Maniheist Gnostik Düşünce adını taşıyan son bölümde yazar, Maniheizm'de yer alan düalizm, kozmos-evren anlayışı ve Adem örneği üzerinden insan tasavvurunu ele alır. Diğer gnostik geleneklerde olduğu gibi Maniheist gelenekte de karanlık ve ışık düalizminin söz konusu olduğunu belirten müellif, düalitede bir denkleğin söz konusu olmadığını, ışığın üstte ve karanlığın altta olacak şekilde betimlendiğini belirtir. Ancak insanın maddî yani karanlık boyutunun kötü varlıklar tarafından var edildiğini ve ışık parçacığının da yine bu varlıklar tarafından konduğunu ifade ederek, insanın yaratılmasında iyi tanrının hiçbir müdahalesi olmadığını dikkat çeker. Bu bakımdan insanın dünyada tutsak olduğunu belirten Mani, kurtuluş sürecini cemaat yapılanmasıyla açık eder. Yazar, Mani'nin seçkin ve dinleyici olmak üzere cemaati ikiye ayırdığına işaret eder.

Seçkinler asketik bir yaşam sürerek dünyevi her şeyden uzak dururlar ve böylece ışığın parçalanmasını önleyerek kurtuluşu gerçekleştirirler. Fakat Dinleyici olarak bilinen sıradan halk ise, ibadetle ve seçkinlerin ihtiyaçlarını gidermek suretiyle, sonraki yaşamlarında seçkin olabilir. Zira Maniheist düşüncede yeniden bedenlenme esas kabul edilir (s. 339).

İran, Mezopotamya, Kuzey Afrika, Hint ve Çin'e kadar olan geniş bir coğrafyada, etkili bir dinî geleneği inşa eden Mani, önceki dini liderleri referans göstermesine rağmen, kendisiyle beraber yeni bir çağın başladığını iddia eder. Yazara göre Mani'nin düşüncesi eklektik bir düşünce sistemi değildir. Çünkü Mani, kendisinden önceki dini mesajların eksik yönlerini, zamanla bozulan ve dolayısıyla hatalı olan hakikat bilgisinin doğrusunu sunmaya geldiğini ifade eder (s. 365). Diğer gnostik hareketlerden farklı olarak, misyon faaliyetlerine ağırlık veren Mani'nin düşüncesini geniş bir coğrafyaya yaymasına karşın çeşitli nedenlerden dolayı günümüzde Maniheist bulunmamaktadır.

Türkçede önemli bir boşluğu dolduran mezkûr eser, dinler tarihi alanında çalışan akademisyen ve lisansüstü öğrencilerine, Orta-doğu'daki düşünce geleneklerine ilgi duyan okuyuculara hitap etmektedir. Mani ve düşüncesini konu edinen giriş mahiyetindeki bu çalışmanın en dikkat çekici yönlerinden birisi, konuyu Maniheist, Hıristiyan ve İslam kaynaklarını referans göstererek karşılaştırmalı ele alması ve kimi oryantalist tezleri çürütmesidir. Kanaatimizce bu kitabın devamı mahiyetinde gnostik düşüncenin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam üzerindeki etkilerinin çalışılması da büyük önem arz eder. Ümit ediyoruz ki yazar, yazımızın başında ifade ettiğimiz projesinin bir sonucu olarak bu konuları da kaleme alır. Böylece dini gelenekler arasındaki etkileşimin boyutları da açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Bilal TOPRAK

Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altıyaş aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

Yasin MERAL

The Luqman's Advice and the Sebait Texts
of Ancient Egypt

Cemil KUTLUTÜRK

Hindu Thinker Dayananda Saraswati's
Criticism of Quran

Mustafa ARSLAN

The Effects of Mythic Imagination on
Siyer Books: The Example of Meâricü'n
Nubuva fi Medârici'l Futuova
by Muîniddîn el-Miskîn

Şir Muhammed DUALI

The Possibility of Protesting the Russian
Orthodox: Malakans the Spritual Christians

Efe BAŞTÜRK

The Critic of the "Sacred Mother" Image
Belonging to the Archaic Turkish Mythology
in the Context of the Political Anthropology

volume: 15 number: 1 January - June '18