

DİNLER TARİHİ

İNANÇ VE MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

CİLT 1 SAYI 1
NİSAN 2024

VOLUME 1 | ISSUE 1 | APRIL '24

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF AND MYTHOLOGY



Muhammet ZUHUR

Yosef Albo'ya (ö. 1444) Göre Tevrat'ın Ebediliği

The Eternity of the Torah according to Joseph Albo (d. 1444)

Hazan AYDIN

Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın

The Agunah: Chained Woman in Marriage

Umut DİNÇ

Eski Çağ Anadolu Epigrafyasında Yahudi İzleri

Jewish Traces in Ancient Anatolian Epigraphy

Nesim AYTEPE

Erken Dönem Hıristiyanlarında Okullaşma Çabası:

İskenderiye Hıristiyan Okulunun Kuruluş Süreci

Early Christian Efforts Towards Schooling:

The Founding Process of the Alexandrian Christian School

Rumeysa ÇİÇEK

Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem

Mary in Early Christian Theology

Mehmet Emin GÜLER

Antik Mezopotamya'da Rahiplik

Priesthood in Ancient Mesopotamia

Tahir MEHTİOĞLU

Sovyet Döneminde Rus Manastırlarına Yönelik Politik Tutum

Political Attitude Towards Russian Monasteries

in the Soviet Period

Dücan DEMİRTAŞ

Andrew Lang ve Yüce Varlıklar Teorisinin Dört Kökeni

Andrew Lang and the Four Origins of

His Supreme Beings Theory

Hatice ACAR

Animelerde Japon Dinî Fenomenler:

'Blue Eye Samurai' Anime Serisi Örneği

Japanese Religious Phenomena in Animes:

The Example of the Anime Series 'Blue Eye Samurai'



DİNLER TARİHİ

İNANÇ VE MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

HISTORY of RELIGIONS

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF AND MYTHOLOGY

CİLT / VOLUME 1 | SAYI / ISSUE 1

NİSAN / APRIL 2024



Sahibi

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

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

Rektör / Rector

Editör / Editor

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

Editör Yardımcıları / Co-editors

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

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

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

Etik Editörü / Ethic Editor

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

Periyot / Period

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

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe & İngilizce / Turkish & English

Dizgi / Typesetting

Bilal PATACI

Yayıncı / Publisher**ASBÜ YAYINLARI**

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

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet ALICI – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Dursun Ali AYKİT – Marmara Üniversitesi – İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN – Ege Üniversitesi – İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi – İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Ali Osman KURT – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI – Uludağ Üniversitesi – Bursa, Türkiye
Prof. Dr. Süleyman TURAN – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – Rize, Türkiye
Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU – Kilis 7 Aralık Üniversitesi – Kilis, Türkiye
Doç. Dr. Zafer DUYGU – Dokuz Eylül Üniversitesi – İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK – Ankara Üniversitesi – Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Şevket ÖZCAN – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞENAVCU – İzmir Katip Çelebi Üniversitesi – İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Bilal TOPRAK – Düzce Üniversitesi – Düzce, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Bilal PATACI – İstanbul Üniversitesi – İstanbul, Türkiye

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Tolga Savaş ALTINEL – Yalova Üniversitesi – Yalova, Türkiye
Doç. Dr. Emine BATTAL – Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – Rize, Türkiye
Doç. Dr. Hesani Serra AKSEL DURMUŞ – Hitit Üniversitesi – Çorum, Türkiye
Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK – Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi – Tekirdağ, Türkiye
Doç. Dr. İsmet TUNÇ – Şırnak Üniversitesi – Şırnak, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Merve AR – Ondokuz Mayıs Üniversitesi – Samsun, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU – Ordu Üniversitesi – Ordu, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ – Bingöl Üniversitesi – Bingöl, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fatih MEMİÇ – Kırklareli Üniversitesi – Kırklareli, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Arzu YILDIZ – Trabzon Üniversitesi – Trabzon, Türkiye
Dr. Arif GÖREN – Muş Alparslan Üniversitesi – Muş, Türkiye

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Doç. Dr. Musa Osman KARATOSUN – Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi – Ankara, Türkiye
Arş. Gör. Merve YETİM – Cumhuriyet Üniversitesi – Sivas, Türkiye

Yayın Editörü / Publishing Editor

Arş. Gör. Rabia KOCATAS – Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi – Ankara, Türkiye

Yazım Editörü / Production Editor

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

Dil Editörü / Language Editor

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

Dinler Tarihi İnanç ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak (Nisan ve Ekim) yayımlanan **ulusal, hakemli ve açık erişimli bilimsel** bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanma dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanma sorumluluğundan yayın kurulu sorumludur.

History of Religions: Journal for Studies of Belief and Mythology is a scholarly, **national, peer-reviewed, and open-access** journal published biannually (April and October). Authors bear scientific and legal responsibility for their published articles. The publication languages of the journal are Turkish and English. The Editorial Board have all the responsibility and authority to accept or decline the articles.

İçindekiler | Contents

Editörden / From Editor

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-24 | Muhammet ZUHUR

Yosef Albo'ya (ö. 1444) Göre Tevrat'ın Ebediliği

The Eternity of the Torah according to Joseph Albo (d. 1444)

25-51 | Hazan AYDIN

Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın

The Agunah: Chained Woman in Marriage

53-79 | Umut DİNÇ

Eski Çağ Anadolu Epigrafyasında Yahudi İzleri

Jewish Traces in Ancient Anatolian Epigraphy

81-104 | Nesim AYTEPE

Erken Dönem Hıristiyanlarında Okullaşma Çabası:

İskenderiye Hıristiyan Okulunun Kuruluş Süreci

Early Christian Efforts Towards Schooling:

The Founding Process of the Alexandrian Christian School

105-131 | Rumeysa ÇİÇEK

Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem

Mary in Early Christian Theology

133-152 | Mehmet Emin GÜLER

Antik Mezopotamya'da Rahiplik

Priesthood in Ancient Mesopotamia

153-169 | Tahir MEHTİOĞLU

Sovyet Döneminde Rus Manastırlarına Yönelik Politik Tutum

Political Attitude Towards Russian Monasteries in the Soviet Period

171-195 | Dücane DEMİRTAŞ

Andrew Lang ve Yüce Varlıklar Teorisinin Dört Kökeni

Andrew Lang and the Four Origins of His Supreme Beings Theory

197-223 | Hatice ACAR

Animelerde Japon Dini Fenomenler:

'Blue Eye Samurai' Anime Serisi Örneği

Japanese Religious Phenomena in Animes:

The Example of the Anime Series 'Blue Eye Samurai'

Editörden

Din, insanla birlikte var olan ve onun hayatını bütün boyutlarıyla etkileyen bir olgudur. Bu gerçekliğe öteki kabul edilenleri ve dini anlayışlarını merak etme, araştırma ve anlamlandırma süreçleri eşlik eder. Tarihin babası kabul edilen Herodotos'un uzun yolculuklar neticesinde Mısır başta olmak üzere diğer insanların dinlerini incelemesi, Hindistan'da İslam'ı yaymanın önemli açılımlarından birinin Hinduların dinini öğrenmekten geçtiğini düşünen ve bu amaçla farklı diller öğrenen ve seyahatler yaparak hem Batı'da hem de Doğu'da dinler tarihinin kurucularından kabul edilen Birûni'nin ilgili çalışmaları bunu teyit eden başlıca örnekler arasındadır. Bu doğrultuda dünyadaki bütün dinleri değer yargısız biçimde araştırma iddiasıyla hareket eden Dinler Tarihi modern dönemlerle birlikte dünya ölçeğinde önemli bir disiplin olarak temayüz eder. Türkiye'de de köklü bir bilim dalı haline gelen Dinler Tarihinin modern dönem açısından bakıldığında on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla ilişkilendirilirken günümüze kadar ortaya koydukları çalışmalar yoluyla pek çok dinler tarihçisinin omuzlarında yükseldiği ve yükselmeye devam ettiği gözlemlenir.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi anabilim dalı da bu sürece katkı vermeyi, katkı vermek isteyenleri buluşturmayı ve geleceğe yönelik planlamalar ve faaliyetler yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde farklı üniversitelerden alanında uzman pek çok kıymetli öğretim üyesinin katkısıyla yayın hayatına başlayan ve önemli bir platform olmaya aday olan ASBÜ Dinler Tarihi Dergisi ilk sayısıyla ilgilileri ve okurlarıyla buluşmaktadır. Bu ilk sayıda birbirinden değerli ve emek mahsulü yazılar yer almaktadır. Bunlar, Muhammet Zuhur'un, Orta Çağ'da İspanya'da yaşamış ve görüşleriyle birçok düşünürü etkilemiş bir karakteri konu ettiği *Yosef Albo'ya (ö. 1444) Göre Tevrat'ın Ebediliği*, Hazan Aydın'ın Yahudi kadınların geçmişten günümüze sirayet eden sorunlarından birini incelediği *Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın*, Umut Dinç'in Eski Çağ Anadolu epigrafisinde Yahudi unsurların tespitine odaklanan *Eski Çağ Anadolu Epigrafyasında Yahudi İzleri*, Nesim Aytepe'nin İskenderiye Hıristiyanlarını ve onları müstakil bir okul kurmaya sevk eden sebepleri irdelediği *Erken Dönem Hıristiyanlarında Okullaşma Çabası: İskenderiye Hıristiyan Okulunun Kuruluş Süreci*, Rumeysa Çiçek'in, çeşitli kaynaklara dayalı biçimde Meryem'in Hıristiyanlığın şekillendiği erken dönemde sahip olduğu konumu tespit etmeye çalıştığı *Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem*, Mehmet Emin Güler'in antik

Mezopotamya'nın rahip sınıfını incelediği *Antik Mezopotamya'da Rahiplik*, Tahir Mehtioğlu'nun Sovyet döneminde Rus Ortodoks Manastırlarının ve mensuplarının yaşadığı süreci ele aldığı *Sovyet Döneminde Rus Manastırlarına Yönelik Politik Tutum*, Düccane Demirtaş'ın dinin menşesine dair on dokuzuncu yüzyıldaki yeni disiplinlerin katı evrimci yaklaşımları karşısında konumlanan İskoç düşünür Andrew Lang'ın ortaya koyduğu görüşlere dikkat çeken *Andrew Lang ve Yüce Varlıklar Teorisinin Dört Kökeni* ve Hatice Acar'ın bir anime serisinin Japon dini geleneklerini açık ve kapalı nasıl yansıttığını ortaya koymayı hedeflediği *Animelerde Japon Dinî Fenomenler: 'Blue Eye Samurai' Anime Serisi Örneği* adlı makaleleridir.

Günümüzde Dinler Tarihinin önemini ve bu yöndeki çalışmaları sürdürmenin gereğini vurgulamaya gerek yoktur. Bu hedefle yeryüzündeki dini gelenekleri ve kültürleri dinler tarihi perspektifiyle ele alan ASBÜ Dinler Tarihi dergisi yılda iki defa yayınlanacaktır. Bu itibarla din bilimleri, tarih, felsefe, antropoloji, etnoloji ve arkeoloji gibi alanların araştırmacılarını ve ilgililerini dergimize katkı vermeye davet ediyoruz.

Prof. Dr. Ali Osman KURT

From Editor

Religion is a phenomenon that exists with human beings and affects their lives in all its dimensions. This reality is accompanied by processes of curiosity, research and understanding of others and their religious understandings. Herodotus, who is considered the father of history, studied the religions of other peoples, especially Egypt, as a result of long journeys, and al-Biruni, who thought that one of the important expansions of spreading Islam in India was to learn the religion of Hindus and for this purpose learned different languages and travelled and is considered one of the founders of the history of religions both in the West and in the East, are among the main examples that confirm this. In this direction, the History of Religions, which acts with the claim of researching all religions in the world without value judgment, has emerged as an important discipline on a world scale in modern times. While the History of Religions, which has become a well-established discipline in Turkey, is associated with the late nineteenth century in terms of the modern period, it is observed that it has risen and continues to rise on the shoulders of many historians of religions through their studies until today.

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of History of Religions aims to contribute to this process, to bring together those who want to contribute, and to make plans and activities. Within the framework of this purpose, *History of Religions: Journal for Studies of Belief and Mythology*, started its publishing life with the contribution of many valuable faculty members who are experts in their fields from different universities and which is a candidate to be an important platform, meets its readers and those concerned to this field with its first issue. This first issue contains valuable and labour-intensive articles.

These are Muhammet Zuhur's *The Eternity of the Torah according to Joseph Albo (d. 1444)* about a character who lived in Spain in the Middle Ages and influenced many thinkers with his views, Hazan Aydın's *The Agunah: Chained Woman in Marriage*, Umut Dinç's *Jewish Traces in Ancient Anatolian Epigraphy* focusing on the identification of Jewish elements in Ancient Anatolian epigraphy, Nesim Aytepe's *Early Christian Efforts Towards Schooling: The Founding Process of the Alexandrian Christian School*, Rûmeysa Çiçek's *Mary in Early Christian Theology* in which she tries to determine the position of Mary in the early period when Christianity was shaped based on various sources,

Mehmet Emin Güler's *Priesthood in Ancient Mesopotamia* in which he examines the priestly class of ancient Mesopotamia, Tahir Mehtioğlu's *Political Attitude Towards Russian Monasteries in the Soviet Period* in which he deals with the process of Russian Orthodox Monasteries and their members during the Soviet period, Dücane Demirtaş's *Andrew Lang and the Four Origins of His Supreme Beings Theory* ' and Hatice Acar's *Japanese Religious Phenomena in Animes: The Example of the Anime Series 'Blue Eye Samurai'*, which aim to reveal how an anime series reflects Japanese religious traditions explicitly and implicitly.

Today, there is no need to emphasize the importance of the History of Religions and the need to continue studies in this direction. With this aim, the journal of *History of Religions*, which deals with the religious traditions and cultures of the world from the perspective of the history of religions, will be published biannually. In this respect, we invite researchers and interested persons from the fields of religious sciences, history, philosophy, anthropology, ethnology, and archaeology to contribute to our journal.

Prof. Dr. Ali Osman KURT

► Araştırma makalesi / Research article

Yosef Albo'ya (ö. 1444) Göre Tevrat'ın Ebediliği

Muhammet ZUHUR

ORCID: 0009-0003-6694-686X | ROR ID: 00jga9g46 | muhammetzuhur90@gmail.com
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı / National Ministry of Education, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 19.02.2024 | Kabul / Accepted: 25.03.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Zuhur, Muhammet. "Yosef Albo'ya (ö. 1444) Göre Tevrat'ın Ebediliği". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 1-24.

Öz: Yosef Albo (ö. 1444) Orta Çağ'da İspanya'da yaşamış Yahudi düşünürlerden birisidir. Onun yaşadığı dönemde Hıristiyanlar din değiştirme konusunda Yahudilere baskı uygulamıştır. Albo gibi birçok Yahudi bilginin katılmaya zorlandığı Tortosa Münazarasında Hıristiyan bilginler Tevrat'ın geçerliliğini sorgulamıştır. Albo, *Sefer ha-İkkarim* isimli eserinde, bu münazaradan açıkça bahsetmemiş olsa da münazaradaki Tevrat'ın ebediliği tartışmalarına dair izler bulunmaktadır. Albo, mevcut Tevrat'ın değişmemiş olduğunu iddia ederek seleflerini takip etmiş ve özellikle Abraham ibn Daud'a benzer argümanlar sunmuştur. Bununla birlikte Tevrat'ın ebediliği konusunda Saadya Gaon, Abraham ibn Daud ve Musa ibn Meymûn'a ciddi itirazlar yönelmiştir. Tevrat'ta geçen ekleme ve çıkarma yasaklarının ve ebedi yasa gibi ifadelerin Tevrat'ın ebedi oluşuna delil olarak kullanılamayacağını savunmuş, Talmud bilginlerinin gelecekte yeni bir yasanın verilmesini mümkün gördüklerini dile getirmiştir. Ayrıca tarihte birçok ilahi yasanın yerini yeni bir ilahi yasanın alması gibi Tevrat'ın yerini alabilecek bir yasanın gelmesinin aklen mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Yeni bir ilahi yasanın gelip gelmemesinin Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Tevrat'ın gelecekte değişmesini çeşitli şartlara bağlamıştır. O, Tevrat'ı değiştirebilecek peygamberin Musa'dan üstün olmasını ve Musa gibi altı yüz bin kişinin huzurunda vahiy almasını gerekli görmüştür. Böylece Tevrat'ın gelecekte değişmesiyle ilgili pratik engeller koymuş fakat teorik olarak değişmesini mümkün görmüştür. Albo'nun Tevrat'ın gelecekte değişmesini mümkün görmesi sonraki birçok Yahudi düşünürü önemli ölçüde etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Yosef Albo, Tevrat'ın Ebediliği, Nesih, Musa.

*

The Eternity of the Torah according to Joseph Albo (d. 1444)

Cite as: Zuhur, Muhammet. "The Eternity of the Torah according to Joseph Albo (d. 1444)". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 1-24.

Abstract: Joseph Albo (d. 1444) was a Jewish thinker who lived in Spain in the Middle Ages. During his time, Christians put pressure on Jews to convert. In the Disputation of Tortosa, in which many Jewish scholars like Albo were forced to participate, Christian scholars questioned the validity of the Torah. Although Albo does not explicitly mention this disputation in his *Sefer ha-Ikkarim*, there are traces of the debate about the eternity of the Torah that took place at the disputation. Albo followed his predecessors in claiming that the current Torah is unchanged and presented arguments similar to those of Abraham ibn Daud in particular. However, he raised serious objections to Saadia Gaon, Abraham ibn Daud and Maimonides on the eternity of the Torah. He argued that the prohibitions of addition and subtraction and expressions such as eternal law cannot be used as evidence for the eternity of the Torah and that Talmudic scholars considered it possible that a new law would be given in the future. He also argued that it is rationally possible that a new divine law can replace the Torah, just as many divine laws in history have been replaced by a new divine law. He stated that whether a new divine law comes or not depends on God's will. However, he also attributed the possible change of the Torah in the future to various conditions. He considered it necessary for the prophet who could change the Torah to be superior to Moses and, like Moses, to receive revelation in the presence of six hundred thousand people. Thus, he placed practical obstacles in the way of the Torah being replaced in the future, but he saw it as theoretically possible. Albo's view that the Torah could be changed in the future significantly influenced many later Jewish thinkers.

Keywords: Judaism, Joseph Albo, Eternity of the Torah, Abrogation, Moses.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Prof. Dr. Baki Adam danışmanlığında hazırlanan "Yosef Albo ve Yahudi Düşüncesine Katkısı" (Ankara Üniversitesi: 2024) adlı doktora tezinden üretilmiştir. / <i>This study is derived from his PhD dissertation entitled "Joseph Albo and his Contribution to Jewish Thought" (Ankara University: 2024), prepared under the supervision of Prof. Dr. Baki Adam.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Beznerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Summary

Joseph Albo (d. 1444) was a Jewish thinker who lived in the Iberian Peninsula in the Middle Ages. He, along with many other Jewish scholars, was forced to participate in the Tortosa Disputation (1413-1414), in which the validity of Judaism was questioned by Christian scholars. Although he did not explicitly mention this disputation in his famous work *Sefer ha-Ikkarim*, he reflected on some of the issues of the disputation in his work. One of these issues is the belief in the eternity of the Torah. Albo made statements similar to those of his predecessors, especially Abraham ibn Daud (d. 1180), that the current Torah has not been altered in any way. He argued that the Torah was unaltered during the First Temple period and the Babylonian Exile. After the Babylonian Exile, he argued that the Jews of the period living in different geographies had copies of the Torah and therefore Ezra would not have dared to make any changes in the Torah. He claimed that changing the alphabet of the Torah and setting Tishri as the first month was not a real change. He also stated that the corrections made to the Torah by the Scribes (*Soferim*) were not real changes.

Although Albo followed his predecessors in that there were no changes in the existing Torah, he disagreed with them on the eternity of the Torah. In particular, he raised serious objections to Saadia Gaon (d. 942), Ibn Daud and Maimonides (d. 1204). He rejected Maimonides' identification of the eternity of the Torah as a principle of faith that is "the foundation of the Mosaic law". Citing various examples of changes made to many divine laws in the past, he argued that the belief in eternity cannot be a criterion of divinity for the Torah or any religion/law (*dat*). He also expressed that the prohibitions of addition and subtraction in the Torah (Deut. 4:2), which Maimonides cited as evidence, do not mean that the Torah is eternal. He stated that Talmudic scholars say that a commandment in the Torah can be suspended and that Solomon instituted various religious practices not found in the Torah. Albo also criticized the use of phrases such as "an eternal (*'olam*) law" (Lev. 23:14) and "an eternal sign" (Ex. 31:17) as evidence for the eternity of the Torah. He cited examples of the use of the word *'olam* in the Tanakh to refer to a limited time and noted that many commandments that were characterized as eternal were abandoned after a certain period.

While Albo sees it as possible for the Torah to change in the future or for a new divine law to come, he claims that there are various conditions for this to happen. Albo argued that a new divine law should not contradict the principles of divine law, which he identified as *ikkarim* (fundamental principles) and *shorashim* (derivative principles). He also claimed that the prophet who would bring a new divine law should not contradict the Ten Commandments, should receive revelation in the presence of six hundred thousand people like Moses, and should be superior to Moses. Albo stated that the conditions he set forth regarding Moses were impossible to be realized in practice.

Therefore, Albo considered it theoretically possible for the Torah to change, but he tried to prevent it from changing in practice with the various conditions he put forward.

There are various reasons why Albo saw the Torah's change as possible, albeit theoretically, and why he made different explanations than his predecessors. Albo realized that the arguments of his predecessors in the Tortosa Disputation did not coincide with rational and historical facts, and therefore, in *Sefer ha-Ikkarim*, instead of claiming that the Torah is eternal, he tried to argue that only the current Torah is unchanged. He also realized that it was not possible to defend this belief based on scripture due to the presence of statements in Jewish scriptures that the Torah would change and the inadequacy of the evidence brought by his predecessors. In addition, he thought that to say that the Torah would not change was to place limits on God's will. Although Albo's approach was rejected by some thinkers such as Isaac Abravanel (d. 1508), it influenced thinkers such as Abraham Hayim Viterbo (seventeenth century), Tobias ben Moses Cohn (d. 1729) and Jacob Emden (d. 1776).

Giriş

Yosef Albo (ö. 1444), on dördüncü yüzyılın sonları ve on beşinci yüzyılın ilk yarısında İber yarımadasında yaşamış bir Yahudi düşünürdür. Albo, din değiştirme konusunda Hıristiyanların Yahudilere baskı uyguladığı ve Yahudiler arasında Hıristiyanlığa geçişin yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, kendisi gibi birçok Yahudi bilginin katılmaya zorlandığı Tortosa (Turtüsa) Münazarasına¹, dini lider olarak görev yaptığı Daroca (Derüka) cemaatini temsilen çağırılmıştır. Tortosa Münazarası, Şubat 1413 tarihinden Kasım 1414 tarihine kadar zaman zaman ara verilmek suretiyle atmış dokuz oturum şeklinde gerçekleşmiştir. Bu münazarada Hıristiyan bilginler tarafından çeşitli Yahudi inançlarının geçersiz olduğuna dair iddialar ileri sürülmüş ve Yahudi bilginler tarafından savunma yapılması istenmiştir. Albo, ünlü eseri *Sefer ha-İkkarim*'de bu münazaranın bazı tartışma konularını yansıtmaktadır. Bu tartışma konularından birisi Tevrat'ın değişmezliği inancıdır.

Yahudi tarihinde Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğu düşüncesi ana eğilim olmuştur. Bununla birlikte Talmud ve Midraşlarda² Tevrat'ın değişeceğine dair düşüncelere yer verilmiştir. Örneğin rabbiler “gelecekte emirler (*mitsvot*) kaldırılacak...”³, “Benden yeni bir Tevrat çıkacak”⁴ gibi açıklamalar yapmıştır.⁵ Öte taraftan, Orta Çağ'da Hıristiyanlığın ve İslam'ın meydan okumasına karşı Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğuna dair inanç güç kazanmıştır. Bu inanç muhtemelen Orta Çağ'da sistemli biçimde ilk kez Saadya Gaon (ö. 942) tarafından savunulmaya çalışılmıştır.⁶ Daha sonra Abraham ibn Daud (ö. 1180)⁷ ve Musa ibn Meymûn (ö. 1204) da Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğuna dair çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir. Özellikle İbn Meymûn'un “Musa şeriatının temelleri” olarak isimlendirdiği ve Yahudi olmanın şartı olarak ortaya koyduğu on üç ilke arasında Tevrat'ın değişmediğini ve ebedi

¹ Tortosa Münazarası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

² Tanah üzerine yapılan yorumlara ve bu yorumların oluşturduğu literatüre midraş denilmektedir. Midraşlar, Sözlü Tevrat içerisinde kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleniği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: İz Yayıncılık 2019).

³ Babil Talmudu, Nidda, 61b. Bu çalışmadaki Talmud atıfları için bk. Sefaria, “Talmud” (Erişim 15 Mart 2024).

⁴ Sefaria, “Vayikra Raba 13” (Erişim 15 Mart 2024).

⁵ Tevrat'ta yapılacak değişikliklerden bahseden diğer rabbani açıklamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. William David Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (London: Cambridge University Press, 1977), 156-191.

⁶ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, çev. Samuel Rosentblatt (New Haven: Yale University Press, 1976), III/7-10, 157-179.

⁷ Abraham İbn Daud, *The Exalted Faith*, çev. Norbert M. Samuelson (Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1986), 186-216. Ayrıca bk. Yasin Meral, “Abraham ibn Daud'un İbn Hazm'ın Nesih ve Tahrif Eleştirisine Karşı Tevrat Savunusu”, *Oksident 4/1* (Temmuz 2022), 1-35; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 181-183.

olduğunu listelemesiyle konu yeni bir boyut kazanmıştır. Çünkü İbn Meymûn'un bu girişimi, Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğu inancını Yahudiliğin ve Tevrat'ın varlığının temel koşullarından biri haline getirmiştir.⁸ Albo'nun hocası Hasday Crescas (ö. 1410/11) her ne kadar Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğu konusunda İbn Meymûn'a benzer düşünse de bu inancı, Yahudiliğin ve Tevrat'ın var olabilmemesinin temel koşullarından biri olarak görmeyi reddetmiştir. Yani Crescas bu inancı, Tevrat'ın varlığının tasavvur edilmesi için gerekli bir ilke olarak kabul etmemiştir. Bununla birlikte o, Tevrat'ın değişmediğinin ve ebedi olduğunun Tevrat tarafından öğretilen bir inanç olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁹ Albo da Crescas'a benzer şekilde İbn Meymûn'a karşı çıkmış ve Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğu inancını Yahudiliğin veya Tevrat'ın ilahi varlığı için zorunlu görmeyi reddetmiştir. Albo'ya göre bu inanç Yahudiliğin ilahi bir din/yasa olması veya Tevrat'ın ilahi varlığının tasavvur edilebilmesi için zorunlu bir inanç ilkesi değildir. Bununla birlikte Albo, Yahudiliğin kendine özgü karakterinin ona bağlı olduğunu, bu nedenle onun Tevrat'a özgü bir inanç olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰ O, *Sefer ha-İkkarim*'in birinci cildinde Tevrat'ın değişmediğini ve ebedi olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen¹¹, eserinin üçüncü cildindeki geniş çaplı tartışmasında Tevrat'ın ebedi olduğu, yani asla değişmeyeceği yaklaşımını reddetmiştir.¹² Dolayısıyla Albo mevcut Tevrat'ın değişmediği konusunda seleflerini takip etmekle birlikte Tevrat'ın ebediliği konusunda onlardan ayrılmıştır. Albo'nun yaklaşımı Yahudi tarihinde önemli bir farklılaşmayı temsil ettiği için bu makale ilk olarak mevcut Tevrat'ın değişmemiş oluşu ile ilgili Albo'nun görüşlerine yer verecek, ardından Tevrat'ın ebedi oluşuna nasıl ve neden karşı çıktığını irdelenecektir. Son olarak Albo'nun yaklaşımının kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki etkilerine değinecektir.

⁸ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner (New York: Sepher-Hermon Press, 1981), 151-157; Yasin Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (Ağustos 2011), 255-266.

⁹ Hasdai Crescas, *Light of the Lord (Or Hashem)*, çev. Roslyn Weiss, (Oxford: Oxford University Press, 2018), [Book IIIA: V/I], 305-308, 242-243.

¹⁰ Joseph Albo, *Sefer ha-İkkarim*, çev. Isaac Husik (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1946), [I/1] 43, [I/4] 65.

¹¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/23] 183.

¹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/13-23] 112-207. Albo'nun bu konudaki çelişkinin nedeni *Sefer ha-İkkarim*'in ciltlerinin farklı zaman dilimlerinde yazılması olabilir. Albo normalde eserinin sadece birinci cildini yazmayı amaçlamıştır. Ancak eserinin tek ciltlik ilk versiyonuna yöneltilen eleştiri ve tekliflerden sonra eserine üç cilt daha eklemiştir. Bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/26] 202-203. Albo eserinin birinci cildini Tortosa Münazarasına katılmadan önce yazmış olabilir. Bu durumda birinci ciltte Tevrat'ın değişmediği ve ebedi olduğu şeklindeki geleneksel yaklaşımı savunmuş gibi gözükmektedir. Eserinin diğer üç cildini ise Tortosa Münazarasına katıldıktan sonra yazmış olabilir. Dolayısıyla Albo'nun münazara esnasında geleneksel söylemlerin işe yaramadığını fark ettiği ve üçüncü ciltte Tevrat'ın ebedi oluşunun savunulamayacağını göstermeye çalıştığı varsayılabilir. *Sefer ha-İkkarim*'in farklı zaman dilimlerinde yazılması ile ilgili daha geniş bilgi için bu makalenin üretildiği teze bakınız.

1. Albo'ya Göre Mevcut Tevrat'ın Değişmemiş Oluşu

Albo, mevcut Tevrat'ta hiçbir değişikliğin olmadığını, onun sağlam bir gelenekle babadan oğula aktarıldığını¹³ ve Sina'da verilen Tevrat ile aynı olduğunu ifade etmiştir. Albo, Birinci Mabet döneminde kohenlerin ve Tevrat öğreten kimselerin bulunması ve Tevrat'ın İsraililer tarafından iyi bilinmesi dolayısıyla değişime uğramadığını iddia etmiştir. O, bu dönemde putperest krallar olmasına rağmen, insanları Tevrat'a uymaya davet eden peygamberlerin bulunduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Albo'ya göre bu dönemde Başkohen Hilkiya'nın Mabet'te bir Tevrat nüshası bulunmasının¹⁴, İsrail'in hiçbir Tevrat nüshasına sahip olmadığı anlamına gelmediğini, çünkü bu dönemde Yeremya peygamberin hayatta olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Yani Albo, Yeremya peygamberin Tevrat nüshasına sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Albo, Tevrat'ın Babil Sürgünü esnasında da değişime uğramadığını beyan etmiştir. Babil Sürgünü'nün başlangıcında -henüz Mabet yıkılmadan önce- İsraili birçok bilginin sürgüne gönderildiğini, hatta Daniel ve peygamber Hezekiel'in de sürgüne gönderilenler arasında olduğunu dile getirmiştir. Albo, Asur diyarına dağılmış sürgündeki bütün Yahudilerin ellerinde, hatta Asur kralı tarafından Samiriye şehirlerine yerleştirilen *Kutim* (Samiriler) de bile Tevrat nüshalarının bulunduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ona göre, Birinci Mabet yıkıldığında Babil'e gönderilen Yahudiler arasında da Tevrat nüshaları yaygındı. Babil Sürgünü'nden dönüşte ise birçok İsraili bilge ve önde gelen insanlar, Ezra ile geri dönmemiş ve Babil'de kalmaya devam etmiştir. Albo'ya göre bu durum Ezra'nın, Tevrat'ta hiçbir değişiklik yapmaya cesaret edemeyeceği anlamına gelmektedir. Aksi takdirde Ezra'nın yazdırdığı Tevrat ile Babil'de kalan, Samiriye şehirlerine yayılmış olan, Asur ve başka bölgelerde yaşayan Yahudilerin Tevrat nüshaları arasında farklılıklar olması gerekirdi. Albo'ya göre doğudan batıya dünyanın dört bir yanına yayılmış olan Yahudiler arasında Tevrat'ın hiçbir farklı nüshasına rastlanmamaktadır. Farklı milletler arasında bulunan bazı Tevrat'lardaki farklılıklar ise vasıfsız çevirmenlerin hatalarından kaynaklanmıştır.¹⁶ Albo'nun Tevrat'ın değişmemiş oluşuna dair bu iddiaları büyük oranda İbn Daud'a dayanmaktadır.¹⁷

Albo yukarıdaki iddialarına rağmen Ezra'nın Babil Sürgünü'nden kurtuluşun anısına Tevrat'ın alfabetini değiştirdiğini¹⁸ ve Mısır'dan çıkışın anısına nispetle ilk ay

¹³ Albo'nun gelenek ile ilgili tartışması için bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/17] 152, [I/19-20] 167-172.

¹⁴ 2. Kr. 22:8.

¹⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/22] 195-197.

¹⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/22] 197-199.

¹⁷ Bk. İbn Daud, *The Exalted Faith*, 209-210.

¹⁸ Ezra'nın Tevrat'ın yazı karakterini değiştirmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 122-123; Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2007), 201-202. Yahudi geleneğinde Tevrat'ın yazımı ile ilgili dini kurallar için bk. Abdullah Altuncu, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 29-62.

olan Nisan ayı yerine Tişri ayını ilk ay olarak değiştirdiğini kabul etmektedir. Fakat Albo'ya göre alfabenin değişmesi içeriğin değişmesi değildir ve bu nedenle gerçek bir değişikliği ifade etmemektedir. İlk ayın değişmesi de temel bir değişiklik değildir. Zaten Tevrat'ta Tişri ayı, Şabat yılı ve Jübile hesaplamaları için ilk aydır.¹⁹ Ayrıca ikinci kurtuluşun anısına Tişri ayının başlangıç yapılması, Mısır'dan çıkışın anısına kutlanan Fısıh bayramının yerinin korunması nedeniyle temel bir değişiklik değildir.²⁰

Albo, *Soferim* (Yazıcılar) tarafından Tevrat'ta yapılan bazı düzeltmelerin (*Tikkun Soferim*) gerçek bir değişiklik olmadığını da ifade etmiştir. Örneğin Çölde Sayım 11:15'in gerçek metni Tanrı'yla ilişkili olarak "Senin perişanlığını görmeyeyim" şeklindedir. Fakat Soferim, Tanrı'ya olan saygısından dolayı bu ifadeyi Musa ile ilişkili olarak "kendi perişanlığımı görmeyeyim" şeklinde değiştirmiştir.²¹ Albo'ya göre bir kişi eğer bir metni bozmak isterse değişiklik yaptığını beyan etmez, fakat rabbiler bu değişiklikleri bildirmiştir. Yani Tevrat'taki düzeltmeler Tanrı'ya olan saygıdan kaynaklanır ve bilinmektedir. Dolayısıyla bu durum Tevrat'taki bir değişikliği ifade etmemektedir.²²

2. Albo'nun Tevrat'ın Ebediliği Konusundaki İtirazları

Albo'nun Tevrat'ın ebediliği/değişmezliği konusunda İbn Meymûn'a yönelik eleştirilerinden birisi -yukarıda dile getirdiğimiz gibi- inanç ilkeleri konusundadır. Albo, İbn Meymûn'un Tevrat'ın ebedi olduğu inancını on üç ilke arasında listelemesine karşı çıkmıştır. Albo'ya göre Tevrat'ın ebediliği Yahudiliğin ilahi bir din olması veya Tevrat'ın varlığının tasavvur edilebilmesi için zorunlu bir inanç ilkesi değildir. Bununla birlikte Yahudiliğin kendine özgü karakteri ona bağlı olduğu için Tevrat'a özgü bir inanç ilkesi olarak kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla Albo'ya göre Tevrat'ın ebediliği inancı, bir dinin/yasanın ilahi oluşunu gösteren ilkelerden biri olan Tanrı'nın varlığı gibi bir ilke değildir.²³ Albo geçmişteki bir dizi ilahi yasanın değişime maruz kalmasından hareketle ebedilik inancının herhangi bir yasa için ilahilik kriteri olmadığını savunmuştur.²⁴

Albo'nun seleflerinden Saadya Gaon, Tevrat'ın İbrahim yasanının yerini aldığı iddiasını reddetmiş ve Musa yasanının esasen İbrahim yasasıyla aynı olduğunu beyan etmiştir. Ona göre Fısıh Bayramı'nda ve Şabat Günü'nde mayasız ekmek yenmesi gibi Tevrat emirleri bir değiştirme değil bir eklemedir.²⁵ Fakat Albo, geçmişteki ilahi

¹⁹ Lev. 25:10; Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 8b.

²⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/22] 199.

²¹ Tevrat'ta yapılmış olan düzeltmeler ile ilgili bk. Sefaria, "Midraş Tanhuma, Beşela 16" (Erişim 15 Mart 2024); Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 127-129.

²² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/22] 200-201. Yahudi geleneğine göre Musa'ya verilen Tevrat'ın kaybolması, Ezra'nın tespiti, bulunan Tevrat'a yapılan katkılar, Soferim'in düzenlemeleri, Samiri Tevratı ile karşılaştırılmasına dair detaylı bilgiler için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 113-164.

²³ Albo'nun ilahi bir yasanın sahip olması gereken inanç ilkeleri ile Tevrat'a özgü ilkeler arasında yaptığı ayrım hakkında ayrıntılı bilgi için bu makalenin üretildiği teze bakınız.

²⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 118-128.

²⁵ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, [III/7] 162-163.

yasaların değiştiğini ileri sürmüş ve çeşitli örnekler göstermiştir. O, Tevrat'ın ebediliği ile ilgili olarak İbn Meymûn'un verdiği bir örneği²⁶ tam tersine çevirerek ilahi yasanın değişebilirliği için örnek olarak sunmuştur. Albo'ya göre nasıl ki bir doktor, tedavi ettiği hastaya yönelik tedavi yöntemlerini hastanın iyileşme seyrine göre değiştirirse ya da nasıl ki bir öğretmen öğrencisinin gelişim aşamalarına göre eğitim yöntemlerini değiştirirse, Tanrı da insanoğlunun zaman içerisindeki değişim süreçlerine göre yeni yasalar gönderebilir. Bu örneğe göre değişim Tanrı'da değil insandır. Çünkü bir doktor bir hastalığın başlangıç evresinden iyileşme evresine giden süreci önceden bildiği için aşamalar halinde reçete ve tedavi yöntemi uygular. Dolayısıyla Tanrı, insanoğluna, yaratılıştan itibaren, insanlığın gelişim aşamalarına göre yasalar göndermiştir. Tanrı tüm aşamaları zaten bildiği için ilahi yasanın değişmesi O'nda bir değişim meydana getirmez.²⁷ Albo'ya göre tarihe bakıldığında Âdem yasası, Nuh yasası ve İbrahim yasası gibi ilahi yasalar zaman içerisinde değişmiştir. Bir ilahi yasada izin verilen diğer bir ilahi yasada yasaklandığı ya da yasaklananlara izin verildiği görülmektedir. Örneğin, ilk insan Âdem'e et yemek yasaklanmışken, daha sonra bu yasak, Nuh zamanında canlı bir hayvandan et koparıp yememek olarak değiştirilmiştir. Yani Nuh zamanında hayvan öldükten sonra etin yenmesine izin verilmiştir. Benzer şekilde Nuh kavmine verilen evlilikle ilgili bazı izinler, İsrailoğullarına yasaklanmıştır. Ayrıca İbrahim'den önce sünnet emrinin bulunmaması gibi önceden emredilmemiş bazı hususlar zamanın belli bir bölümünden itibaren zorunlu hale gelmiştir.²⁸ Dolayısıyla Albo geçmişteki bir dizi ilahi yasada yapılmış değişikliklerle ilgili yukarıdaki gibi farklı örnekler dile getirerek Tevrat'ın ebediliği inancının ilahi yasa olma kriteri olamayacağını savunmuştur.²⁹

Albo'nun, İbn Meymûn'u eleştirdiği bir başka konu İbn Meymûn'un Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili delillendirme çabasına yöneliktir. İbn Meymûn *Şerh'ul-Mişna* isimli eserinde Mişna'nın Sanhedrin risalesinin onuncu bölümü üzerine yaptığı yorumda on üç inanç ilkesi listelemiştir. O, on üç ilkenin dokuzuncu ilkesi olan Tevrat'ın değişmezliğini şu şekilde açıklamıştır:

Dokuzuncu kaide neshtir. Yani Musa şeriatı [Tevrat] neshedilmeyecektir ve Allah'tan, başka [bir] şeriat gelmeyecektir. Ne tefsirinde [yani sözlü Tevrat'ta] ne de ayetinde onda bir artma ve eksilme olmayacaktır. Tanrı "ona bir şey eklemeyecek ve çıkarmayacaksınız"³⁰ buyurmuştur.³¹

²⁶ "... tıpkı her ferdin o anki mizacına göre farklı ilaçlar ile tedavi edilmesi gibi, şeriatın emirlerinin fertlerin hallerinin farklılığına göre değişkenlik göstermesi mümkün değildir." Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019), [III/34] 531.

²⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/13] 112-117.

²⁸ Albo'nun Âdem'e et yemenin yasak olduğuna dair görüşü Sanhedrin 59b'ye dayanmaktadır. Ayrıca nikah konusunda Nuh kavmi ile İsrailoğulları arasındaki farklar ve İbrahim'den önce sünnet emrinin olmaması ile ilgili olarak bk. Babil Talmudu, Sanhedrin 59b.

²⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 120.

³⁰ Yas. 4:2.

³¹ Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 263-264.

İbn Meymûn'un yukarıdaki ifadelerinde iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Tevrat'ın hiçbir zaman değişmeyeceği, yani ebedi olduğu vurgusudur. İkincisi ise Tevrat'ın değişmezliğine delil olarak Tevrat'tan alıntılacağı emirlere ekleme ve çıkarma ile ilgili yasaktır. İbn Meymun, gençlik döneminde dile getirmiş olduğu bu ifadeleri diğer birçok eserinde de aynı vurgularla tekrarlamıştır. Örneğin, İbn Meymûn *Mişne Tora* isimli eserinin birçok yerinde konu ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

Tevrat'ın hiçbir değişiklik, ilave veya eksilme olmaksızın ebediyen kalacağı Tevrat'ta açık ve sarih bir şekilde belirtilen bir *mitsvadır*. Şöyle denilmiştir: “Size bildirdiğim bütün buyruklara iyice uyun. Bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın”.³² ... Tevrat'ın kanunları ve hükümleri ebedidir. Onlara bir şey ekleyemeyiz ya da onlardan bir şey çıkaramayız.³³

İbn Meymûn *Yemen Mektubu*'nda da benzer vurguları dile getirmiştir:

Şimdi bize o, semada daha sonra açıklanacak başka bir yasa kalmadığını, hatta “gökte değil”³⁴ ifadesinde ima ettiği gibi başka bir ilahi vahyin gerçekleşmeyeceğini garanti etti. Kutsal Metinler yasaya herhangi bir şey eklememizi ya da ondan herhangi bir şeyi çıkarmamızı yasaklar, çünkü “bunlara hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın”³⁵ diye okuruz.³⁶

Albo, Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili İbn Meymûn'un delil gösterdiği “emirlere hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın”³⁷ ifadesinin gerçekte İbn Meymûn'un düşündüğü anlama gelmediğini dile getirmiştir. Albo'ya göre, ifadenin bağlamına bakıldığında bu yasak, emirlerin sayısına yönelik bir ekleme ya da çıkarma değil, emirlerin icra edilme şekillerinde eklemenin ya da çıkarmanın yapılmasına yöneliktir. Ona göre, eğer İbn Meymûn'un iddia ettiği gibi bahsi geçen ifade, emirlerin sayısına ekleme ve çıkarma anlamına gelseydi, Talmud bilginlerinin Tevrat'taki bir emrin askıya alınabileceğine yönelik açıklamalarından³⁸ dolayı günahkâr olmaları gerekirdi. Benzer şekilde *eruv*³⁹ ve el yıkama uygulamasını⁴⁰ başlatan Süleyman'ın da günahkâr olması gerekirdi. Albo ayrıca, ekleme ve çıkarma yasağının İbn Meymûn'un kastettiği anlama

³² Yas. 12:32. İbn Meymûn, “Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler”, *Sefer ha-Mada*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 80.

³³ İbn Meymûn, “Hilhot Melahim u-Milhamot”, *Sefer Şoftim*, 11/3. İngilizce çevirisi için bk. Chabad, “Melachim uMilchamot”, (Erişim 11 Aralık 2023).

³⁴ Yas. 30:12.

³⁵ Yas. 12:32.

³⁶ Maimonides, *Epistle to Yemen*, çev. Boaz Cohen (New York: American Academy for Jewish Research, 1952), x. Ayrıca bk. Yasin Meral, “İbn Meymûn'un Yemen Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (Ağustos 2013), 24-30.

³⁷ Yas. 4:2; 12:32.

³⁸ Bk. Babil Talmudu, Yevamot 90a-90b.

³⁹ Yahudiler, bir misina, tel veya halat türü şeylerle şehirlerin, köylerin veya kasabaların çevresine bir hat çekmektedirler. Buna *eruv* adı verilmektedir. Böylece o hat içerisinde kalan bütün yerler tek bir mekân ve yerleşim birimi haline getirilerek Şabat günü o bölgede eşya taşınmasına cevaz verilmektedir. Bk. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 235.

⁴⁰ Bk. Babil Talmudu, Erubin, 21b.

geldiği varsayılsa bile Tevrat'ın değişmez oluşu konusunda kanıt olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir. Çünkü ilgili ifadenin insanlar için bir uyarı olduğunu ve insanların Tevrat'a herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaması anlamına geldiğini belirtmiştir. Ardından “Tanrı'nın kendisini, bilgeliğinin gerektirdiği şekilde ekleme ya da çıkarma yapmaktan alıkoyacak ne olabilir?” diyerek Tanrı'nın ekleme ya da çıkarma yapmasının yasak olmasına yönelik bir anlamın bulunmadığını ve Tanrı'nın iradesine engel konulamayacağını savunmuştur.⁴¹

Albo, İbn Meymûn'un Tevrat'a ekleme ve çıkarma yapılamamasının gerekçesi olarak ileri sürdüğü mükemmellik argümanına da karşı çıkmıştır. İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de Tevrat'ın evrensel olarak ihtiyaç duyulanlara cevap verdiğini ve Tevrat'ın kâmil olduğunu ima ederek ekleme ve çıkarma yasağının nedenini açıklamıştır.⁴² O, Tevrat'ın mükemmel olmasını ifrat ve tefrit arasında itidal olarak şu şekilde yorumlamıştır:

Şöyle ki [mükemmel olmayı ifade eden] bu mutedil mizaç dışındaki her bir mizaçta, ifrat veya tefrit bulunmaktadır. Şeriattaki durum da böyledir. Nitekim Tevrat'ta itidal mizaçla ilgili olarak “bugün size verdiğim bu yasa gibi mutedil (*sadikim*) kuralları ve ilkeleri olan başka bir ulus var mı?”⁴³ denilmiştir... Bundan dolayı “Tanrı'nın şeriati kâmilidir”⁴⁴ buyrulmuştur.⁴⁵

İbn Meymûn, Tanrı'nın evrensel olanı emrettiğini bu nedenle şeriatın insanların tikel durumuna veya belli bir zaman ve mekâna göre değişkenlik göstermesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁶ Öte taraftan Albo, şeriatın mutedil (yani orta) olduğu bu nedenle ona ekleme ve çıkarma yapılamayacağını reddetmiştir. Albo'ya göre ekleme ve çıkarmanın yapılamaması ancak gerçek ve mutlak orta için geçerlidir. Fakat göreceli orta, insanların tabiatına göre değişir. Bir çocuk için uygun gıda süt iken, bir yetişkin için uygun gıda ekmek, et veya şarap gibi yiyecek ve içeceklerdir.⁴⁷ Bu nedenle Albo için doğru olan, alıcılardaki değişime göre yasanın değişmesidir.⁴⁸

Albo, Tanah'ta bazı emirlerle ilgili olan “ebedi (*'olam*) bir yasa”, “nesilleriniz boyunca”⁴⁹ ve “ebedi bir işaret”⁵⁰ gibi ifadelerin selefleri tarafından Tevrat'ın değişmezliğine delil olarak kullanılmasını da eleştirmiştir.⁵¹ Nitekim Saadya Gaon, “Kutsal Metinleri dikkatle inceleyerek bu görüş [yani, Tevrat'ın ebediliği] için önemli

⁴¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 120-128.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/41] 559.

⁴³ Yas. 4:8.

⁴⁴ “Rab'bin yarası yetkindir.” Bk. Mez. 19:7.

⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/39] 376-377.

⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, [III/34] 530-531.

⁴⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 120-121.

⁴⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/13] 115-116.

⁴⁹ Lev. 23:14, 21, 31, 41.

⁵⁰ Çık. 31:17.

⁵¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/16] 138.

bir kanıt buldum. Her şeyden önce, birçok buyruğa “nesiller boyunca” ve “ebedi bir yasa”⁵² gibi ifadelerin eklendiğini fark ettim” diyerek Tevrat'ın değişmez olduğunu savunmuştur.⁵³ İbn Daud ve İbn Meymûn da Saadya Gaon'un kullandığı kutsal metin ifadelerini Tevrat'ın ebediliğine, yani asla değişmeyeceğine delil olarak kullanmıştır.⁵⁴ Fakat Albo, bu gibi kullanımların bazı emirlerle ilgili olduğuna dair çeşitli örnekler göstermiştir. Kefaret günü, çeşitli ürünleri yeme yasağı ve Şabat gününde iş yapılmaması emri ile ilgili olarak “yaşadığınız her yerde kuşaklar boyunca sürekli [ebedi] bir yasa olacak bu”⁵⁵ ifadesinin kullanıldığını ifade etmiş ve birçok emirle ilgili bu tür nitelermelerin bulunduğunu dile getirmiştir. Albo bu gibi kullanımlardan hareket edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu gibi kullanımlar ebedi olarak nitelenmeyen emirlerin sonluluğuna bir kanıt olarak savunulabilir.⁵⁶

Albo, sonsuzluk (*'olam*) ifadesinin etimolojik açıdan da delil olarak kullanılmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Çünkü Tanah'ta *'olam* kelimesi “çok önce”⁵⁷ ya da “yıllar önce”⁵⁸ gibi anlamlarda ve başka birçok yerde⁵⁹ sınırlı bir zamanı ifade etmek için de kullanılmıştır. Albo Tanah metinlerindeki bu gibi birçok örneği zikrettikten sonra *'olam* kelimesinin her kullanımda ebedilik anlamına gelmediğini ve bu gibi ifadelerin kendi bağlamlarında anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Örneğin Sina Dağı kastedilerek “Rab orada sonsuza dek oturacaktır”⁶⁰ denilmesine rağmen Toplanma Çadırı inşa edildiğinde Şekina'nın (Tanrı'nın içkinliğinin/tecellisinin) Sina Dağı'ndan ayrılarak Toplanma Çadırı'na yerleştiğini⁶¹ belirtmiştir. Ayrıca, Levililer'de menoranın yakılma emri⁶² ile ilgili de “ebedi bir yasa” denilmiş, fakat buna rağmen ikinci tapınağın yıkılışından itibaren bu emir terkedilmiştir. Benzer şekilde Fısıh ve Sukkot bayramları için Tevrat'ta “ebedi bir yasa” ifadesi kullanılmasına⁶³ rağmen, rabbiler Purim ve Yom

⁵² Çık. 31:16.

⁵³ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, [III/7] 158. Saadya Gaon, aynı eserin farklı bir bölümünde *'olam* kelimesinin üç olası anlamı olduğunu belirtmiştir. Buna göre *'olam* “elli yıl”, “atıfta bulunan şeyin ömür süresi” ve “dünya var olduğu sürece” anlamlarına gelmektedir. Saadya, ilk iki anlamı Tevrat açısından reddetmiş, Tevrat'ın sonsuza dek oluşundaki *'olam* ifadesinin “dünya var olduğu sürece” olduğunu iddia etmiştir. Bk. [III/9] 171-172.

⁵⁴ İbn Daud, *The Exalted Faith*, 205; İbn Meymûn, “Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler”, *Sefer ha-Mada*, [9/1] 80-81.

⁵⁵ Lev. 23:14, 31.

⁵⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/16] 138.

⁵⁷ “...boyunduruğunu çok önce kırdın.” Bk. Yer. 2:20.

⁵⁸ “... bizden yıllar önce de vardı.” Bk. Vai. 1:10.

⁵⁹ Özd. 22:28; Mal. 3:4 vb.

⁶⁰ Mez. 68:16.

⁶¹ Çık. 33:7-11.

⁶² Lev. 24:3.

⁶³ Çık. 12:24; 27:21.

Kipur dışında tüm bayramların kaldırılacağını söylemişlerdir.⁶⁴ Albo'ya göre bu gibi durumlar, 'olam kelimesinin gerçek anlamda ebediliği ifade etmediğini göstermektedir.⁶⁵

3. Albo'ya Göre Tevrat'ın Gelecekte Değişmesinin Şartları

Albo gelecekte yeni bir ilahi yasanın gelmesini mümkün görmekte birlikte bunun gerçekleşmesi için iki temel şart ortaya koymuştur. Bunlardan birincisi gelecek ilahi yasanın sahip olması gereken özelliklerdir. İkincisi ise yasaı getirecek peygamberin sahip olması gereken niteliklerdir.

İlahi yasanın sahip olması gereken özellikler inanç ilkeleriyle ilgilidir. Albo ilahi yasanın temel ilkeleri (*ikkarim*) olarak belirlediği Tanrı'nın varlığı, ilahi vahiy ve ödül ve ceza ilkelerinin yeni gelecek bir ilahi yasa için değişmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. O, ilahi bir yasa için bu üç temel ilkedен çıkan türev ilkelerin (*şoraşim*) de kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Albo, Tanrı'nın varlığı ilkesinden Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın cisim olmayışı, Tanrı'nın zamandan bağımsız olması ve Tanrı'nın kusurdan münezzeh olması ilkelerini türetmiştir. İlahi vahiy ilkesinden Tanrı'nın bilgisi, peygamberlik ve peygamberin görevinin doğruluğu ilkelerini türetmiştir. Ödül ve ceza ilkesinden ise ilahi takdir ilkesini türetmiştir. Dolayısıyla Albo'ya göre gelecekte yeni bir ilahi yasa gelecekse ilahi yasanın temel ve türev ilkelerine aykırı olmamalıdır.⁶⁶

Albo yeni bir yasa getirecek peygamberin sahip olması gereken üç kriter olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi yeni yasa getirecek peygamber on emire karşı çıkmamalıdır. İkincisi Musa'nın peygamberlik görevinin doğrulanması kriterine sahip olmalıdır. Üçüncüsü ise Musa'dan daha üstün bir peygamber olmalıdır. Albo bir peygamberin on emirden herhangi birini kaldırmayı emretmesi halinde ona inanılmaması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷ Çünkü o, on emirin ilk ikisinin doğrudan, diğer sekizinin ise Tanrı ve Musa arasında geçen konuşma sırasında dolaylı olarak insanlar tarafından Tanrı'nın ağızından işitildiğini iddia etmiştir.⁶⁸ Albo'ya göre Tanrı, tüm İsrail'in on emri doğrudan kendisinden duymasını istemiştir. Çünkü bu durumda hiçbir

⁶⁴ Sefaria, "Yalkut Şimoni, Nah 944" (Erişim 15 Mart 2024).

⁶⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/16] 138-142. Albo'nun bu yaklaşımında İbn Hazm'in etkisinin olup olmadığı belli değildir. Ancak İbn Hazm tam olarak bu konu üzerinden Tevrat'ın değişmiş olduğuna delil getirmeye çalışmıştır. İbn Hazm'in ifadeleri şu şekildedir: "Eğer onlar, 'Tevrat'taki bu şeriatın ebedi olarak onları bağladığını' ileri sürerlerse, onlara şöyle cevap veririz: Bu, tevill açısından muhaldir çünkü aynı şekilde Tevrat'ta 'Sizler, ebedi olarak bu beldelerde oturacaksınız' (Yar. 13:15; 17:8; 48:4; Hez. 37:25) şeklinde bir hüküm vardır. Ancak bizler, yahudilerin söz konusu beldelerden çıkarıldıklarını gözlerimizle gördük." Bk. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/452.

⁶⁶ Krş. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 169-173. Albo'nun üç temel ilkedен çıkan türev ilkelerin de kabul edilmesinin zorunlu oluşu ile ilgili ifadeleri için bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/Introduction] 38, [I/4] 64, [I/4] 129, [I/26] 199. Albo'nun ilahi yasa için oluşturduğu temel ve türev ilkeler için bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/15] 129-135.

⁶⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 181-182.

⁶⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/18] 167-169.

peygamber on emri tamamen veya kısmen ortadan kaldırma gücüne sahip olamayacaktı.⁶⁹

Albo yeni yasa getirecek peygamberin, görevinin doğrulanması için peygamberlik aldığına insanların tanık olmasını şu şekilde şart koşturmuştur:

Sina'daki vahiyden sonra insanlar, "Musa'ya 'bugün Tanrı'nın insanla konuştuğunu ve insanın ölmediğini gördük'"⁷⁰ dediler... Tanrı'nın Sina'daki vahiy [hadisesi] esnasında Musa'ya "İşte, sana koyu bir bulut içinde geliyorum ki, seninle konuştuğumda insanlar işitsinler ve sonsuza dek sana inansınlar"⁷¹ demesinin nedeni budur.⁷² ...Bu nedenle Tanrı, Tevrat'ın Musa aracılığıyla ... ve altı yüz bin kişilik büyük bir kalabalığın huzurunda verilmesini istedi.⁷³

Albo peygamberin görevinin doğruluğunun ispatlanmasını, vahyin sadece bir topluluk huzurunda alınmasına bağlamamıştır. Vahiy esnasında toplulukta kaç kişi olması gerektiğini de belirtmiştir. O, "[bir kimsenin] görevi Musa'nın görevinin altı yüz bin kişinin huzurunda kanıtlandığı gibi açıkça kanıtlanmadıkça, hiç kimseye inanmamamız gerektiği açıktır"⁷⁴ diyerek sayının altı yüz bin kişi olduğunu iddia etmiştir.

Albo'nun, Musa'dan daha üstün bir peygamber olma kriteri ise hem Musa'nın Tanrı'yla yüz yüze görüşmesi gibi özelliklere sahip olması hem de Musa'nın mucizeleriyle ilgili özellikler bakımından üstün olmasıdır. Albo bu konuyla ilgili olarak İbn Meymûn'un *Şerhu'l-Mişna* isimli eserinde dile getirdiği Musa'yı üstün kılan dört özelliğe⁷⁵ atıfta bulunur. Ayrıca Crescas'ın Musa'nın mucizeleri ile ilgili ileri sürdüğü⁷⁶ üç üstün özelliği dile getirir. Buna göre, Musa'nın mucizeleri (1) sayısının çok olması, (2) alenen -muhalifleri dâhil- büyük kitlelere yönelik sergilenmiş olması ve (3) çok uzun sürmesi bakımından (yani, sayı, kitle ve süre bakımından) diğer peygamberlerin

⁶⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/18] 155.

⁷⁰ Yas. 5:24.

⁷¹ Çık. 19:9.

⁷² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/18] 157-158.

⁷³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [I/20] 169.

⁷⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 180.

⁷⁵ Bu dört üstünlük şunlardır: (1) Musa uyanık ve ayaktayken vahiy alırken, diğer peygamberler rüya veya vizyon yoluyla almıştır. (2) Musa, bir melek olmaksızın Tanrı ile yüz yüze konuşarak vahiy alırken, diğer peygamberler bir melek vasıtasıyla vahiy almıştır. (3) Musa vahiy aldığı sırada korku ve ürperti yaşamamışken diğer peygamberler yaşamıştır. (4) Musa Tanrı'dan istediği zaman vahiy almışken diğer peygamberler istedikleri zaman vahiy alamamıştır. Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, 154-155; Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", 260-262. Ayrıca İbn Meymûn'un bu dört üstün özelliği ele aldığı başka bir eseri için bk. İbn Meymûn, "Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler", *Sefer ha-Mada*, [8/6] 75-76.

⁷⁶ Crescas, *Light of the Lord*, [Book II:IV/II] 179.

mucizelerinden üstündür.⁷⁷ Albo'ya göre bu özelliklere sahip bir peygamberin gelmesi pratikte imkânsızdır.⁷⁸

Albo, *Yasanın Tekrarı 18:18*'de geçen “onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım...”⁷⁹ ifadesini yeni bir peygamberin veya yasanın geldiğine dair delil olarak kullanan muhaliflerine⁸⁰ cevap verir. Albo'ya göre “senin gibi bir peygamber çıkaracağım” ifadesi Musa'nın peygamberliğinin altı yüz bin kişinin huzurunda doğrulanması kriterini gösterir.⁸¹ Albo'nun bu yorumu oldukça farklıdır. Çünkü İbn Meymûn, *Yemen Mektubu*'nda *Yasanın Tekrarı 18:18*'in siyak ve sibakına bakılarak anlaşılması gerektiğini ve bu nedenle de Hz. Muhammed'i işaret etmediğini ileri sürmüştür. İbn Meymûn, *Yasanın Tekrarı 18:15*'teki “Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak”⁸² ifadesini ele alarak, ifadenin başka milletlere atıfta bulunmadığını dile getirmiştir. “Aranızdan” kelimesinin İsrailoğullarını, “benim gibi” ifadesinin ise Musa'nın soyu olan Yakup neslini ifade ettiğini savunmuştur.⁸³ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*'da *Yasanın Tekrarı 18:18*'in yeni bir din kurmak için değil, Tevrat'ın hükümlerini insanlara emretmek için gelecek bir peygamberi ifade ettiğini dile getirmiştir. O muhtemelen bu kişiyi son Yahudi peygamberi olan Malaki ile özdeşleştirmiştir.⁸⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*'de ise *Yasanın Tekrarı 18:18*'in kendi içlerinden çıkan nebiye işaret ettiğini dolaylı olarak ima etmiştir.⁸⁵ Fakat Albo, bu cevapları Müslüman ve Hıristiyanların iddialarına karşı

⁷⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/10] 98-99. İbn Meymûn, mucize konusunda Musa'nın iki üstünlüğünden bahseder. Birincisi peygamberlerin mucizeleri insanların sadece bir kısmı tarafından haber verilmiştir. İkincisi, diğer peygamberler hem dost hem de muhalif kişilerin gözü önünde, her zaman mucize gerçekleştiremezler. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, [II/35] 364-366.

⁷⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 172-178.

⁷⁹ “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağızından işiteceksiniz. Kendisine buyurdıklarımın tümünü onlara bildirecek.” Bk. Yas. 18:18.

⁸⁰ İbn Kuteybe (ö. 889), Biruni (ö. 1061), İbn Hazm (ö. 1064) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) gibi İslam düşünürlerine göre İsrailoğullarının kardeşleri olarak kastedilenler İsmâiloğullarıdır, bk. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 148-153; İbn Hazm'ın konuyla ilgili yaklaşımı için bk. İbn Hazm, *el-Fasl I*, 460-461. Müslüman bilginlerin bu ifadenin Hz. Muhammed'i müjdelediği yönündeki yorumları için bk. Hidayet Işık, “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 2015), 14-15. Hıristiyan geleneğinde de bu ifade İsa'nın gelişine delil olarak kullanılmıştır. Bk. Elç. 3:22; Luk. 7:16. Ayrıca, Eusebius (ö. 339) Musa'nın ve İsa'nın ayrıntılı bir karşılaştırmasını sunarak *Yasanın Tekrarı, 18:18*'i İsa'ya işaret olarak ele almıştır. Bk. Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)*, çev. W.J. Ferrar (New York: The Macmillan Company, 1920), 20-21. Ayrıca bk. Arie H. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism* (Leiden: Brill, 2000), 179-181.

⁸¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 182.

⁸² Yas. 18:15.

⁸³ Maimonides, *Epistle to Yemen*, ix-x. Ayrıca bk. Meral, “İbn Meymûn'un Yemen Mektubu”, 24-30; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 153-155.

⁸⁴ İbn Meymûn, “Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler”, *Sefer ha-Mada*, [9/2] 81; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 157.

⁸⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, [III/34] 363.

muhtemelen yetersiz bulmakta ve ifadenin gelecekte bir peygamber gelebileceğine işaret ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle Tanrı isterse yeni bir kanun gönderebilir. Ancak buradaki en önemli kriter Musa'nın peygamberliğinin doğrulanmasına sahip olması, on emire aykırı olmamalı ve Musa'nın mucizelerinden daha üstün mucizeler sergilemelidir. Bu nedenle Albo, İbn Meymûn'un yaklaşımının tam tersini kabul etmiş ve *Yasanın Tekrarı 18:15*'teki "benim gibi" ifadesinin tekrarı olan *Yasanın Tekrarı 18:18*'deki "senin gibi" ifadesinin Musa'nın peygamberlik doğrulamasını ifade ettiğini (yani, senin gibi ifadesinin "senin 'peygamberliğinin doğrulanması' gibi" olduğunu) dile getirmiştir. Diğer bir deyişle, "senin gibi" ifadesinin Musa'nın altı yüz bin kişinin huzurunda vahiy alması olayını işaret ettiğini belirtmiştir.⁸⁶

Albo, "İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı"⁸⁷ gibi Tevrat ifadelerinden hareketle Musa'nın üstün oluşuna karşı çıkılabileceğini belirtmiştir. Ona göre bir muhalif, Hizkiya için söylenen "kendisinden önceki ve sonraki Yahuda kralları arasında onun gibisi yoktu"⁸⁸ veya Yoşiya için söylenen "ne ondan önce ne de sonra onun gibi ... bir kral çıktı"⁸⁹ gibi ifadelerden hareketle gelecekte onlar gibi bir kral çıkmayacağı anlamının düşünülmemeyeceğini, çünkü Mesih döneminde kralın onlara eşit ya da onlardan daha büyük olması gerektiğini söyleyebilir. Bu nedenle bir muhalifin, bahsi geçen ifadeyi "İsrail'de çıkmadı, fakat başka milletlerde çıktı" şeklinde yorumlamasını mümkün görür. Albo bu konudaki endişesinde haklıdır. Çünkü İbnü'l-Leyl (ö. 819?), İbn Kuteybe (ö. 889) ve İbn Hazm (ö. 1064) gibi Müslüman düşünürler tam da bu ifadeyi delil olarak kullanmıştır.⁹⁰ Albo'ya göre bu sorunu Musa'nın "öyle ki, ben ve senin halkın, yeryüzündeki bütün halklardan farklı olalım"⁹¹ talebi, yani ifadedeki seçilmişlik anlayışı çözebilir. O'na göre "Senin halkın" ifadesi hiçbir ulusun İsrail'e eşit olmamasını, yani putperestlere peygamberlik ilhamının vermemesini ifade eder. "Ben" ifadesi ise hiç kimsenin bir peygamber olarak Musa'ya eşit olmaması anlamına gelir. Bu bağlamda "İsrail'de Musa gibi ... bir peygamber çıkmadı" ifadesi onun benzersiz Sina vahyi tecrübesine veya üstünlüğüne işaretle asla Musa gibi bir peygamberin çıkmayacağı şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bahsi geçen ifade vasıtasıyla Sina vahyi, Musa'nın üstünlüğünü gösteren kalıcı bir mucize olarak yorumlanabilir. Bu nedenle Albo'ya göre hiçbir peygamber Musa'nın sözlerine karşı çıkma yetkisine sahip değildir.⁹²

⁸⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 169-182.

⁸⁷ Yas. 34:10.

⁸⁸ 2. Kr. 18:5.

⁸⁹ 2. Kr. 23:25.

⁹⁰ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, 155; Işık, "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed", 15.

⁹¹ Çık. 33:16. Buradaki alıntı *Sefer ha-İkkarim*'in İngilizce çevirisine dayanmaktadır. Bk. [III/20] 185.

⁹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/20] 184-188.

4. Albo'nun Tevrat'ın Değişmesini Mümkün Görmesinin Sebepleri

Albo'nun Tevrat'ın ebediliği konusunda seleflerinden farklı açıklamalar yapmasının sebeplerinden birisi muhtemelen Tortosa Münazarasında edindiği tecrübeleridir. Eserinde Tortosa Münazarasından açıkça bahsetmese bile Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili tartışması esnasında sık sık “muhalif” (*ba'al din*) kişilerden bahseder.⁹³ Muhtemelen bu kimseler Tortosa Münazarasındaki Hıristiyan din adamlarıdır. Nitekim Tevrat'ın değişmezliği ve ebediliği ile ilgili tartışmasının hemen ardından gelen ve Hıristiyanlığa reddiye olan yirmi beşinci bölümün girişinde şunu ifade eder:

Hıristiyan bir bilginle yaptığım bir tartışmada bana şöyle demişti: Bir şey, maddi, formel, fiili ve nihai nedenlerine bakılarak sınanmalıdır. Musa'nın Tevrat'ını bu şekilde test edersek, dört açıdan da kusurlu olduğunu görürüz.⁹⁴

Albo ayrıca Tortosa Münazarası esnasında Tevrat'ın ebediliği ile ilgili seleflerinin iddialarının işe yaramadığını fark etmiş gibi gözükmektedir. Modern araştırmacılardan Kreisel bu konuda şunları ifade etmiştir:

Tortosa'da Hıristiyanlarla yaptığı tartışmanın etkisi, [Albo'nun] yaklaşımı üzerinde çok keskin bir iz bırakmıştır. O, geleneksel argümanların eleştirel bir incelemeye tabi tutulduklarında ne kadar boş olduklarını ve terk edilmeleri gerektiğini net bir şekilde anlamıştır.⁹⁵

Modern araştırmacılardan Schweid de İbn Meymün'un Tevrat'ın değişmezliği ve ebediliği argümanının münazara esnasında Hıristiyan katılımcılar tarafından yıkıldığını ifade etmekte ve Albo'nun yeni bir açıklama yapma ihtiyacı hissettiğini belirtmektedir.⁹⁶ Hıristiyan bilginlerin Tevrat'ın değişmesi ile ilgili olarak çeşitli akli ve tarihsel itirazlar yaptığı düşünülebilir. Nitekim Tevrat'ın kendinden önceki bir dizi ilahi yasanın yerini aldığı kabul edilirse, yeni bir yasanın da Tevrat'ın yerini alması aklen mümkün olur. Albo bu itirazı daha önce ifade ettiğimiz gibi seleflerine yöneltmiştir.

Albo'nun gelecekte Tevrat'ın değişmesini mümkün görmesinin bir başka nedeni ise Yahudi kutsal metinlerinde Tevrat'ın değişeceğine, yeni bir yasanın geleceğine dair ifadelerin bulunmasıdır. Örneğin Albo “üstün olacak, el üstünde tutulup alabildiğine yüceltilecek”⁹⁷ ifadesini rabbilerin; İbrahim'den daha yüce, Musa'dan daha yüksek olacak şeklinde açıkladıklarını⁹⁸ ve bunun bir muhalif tarafından Musa'dan daha üstün birinin ortaya çıkacağı şeklinde savunulabileceğini belirtmiştir. Aynı şekilde Albo, “beni

⁹³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, [III/16] 138, [III/19-20] 182, 183, 184, 191 vb.

⁹⁴ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, [III/25] 217. Bu bölüm gerçek bir tartışmanın kaydı olmamakla birlikte, Albo'nun Tortosa Münazarasında şahit olduğu tartışmaların Albo tarafından kurgulanmış hali gibi durmaktadır.

⁹⁵ Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Dordrecht:Springer, 2001), 525.

⁹⁶ Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin (London: Brill, 2006), 433-434.

⁹⁷ Yşa. 53:12.

⁹⁸ Sefaria, “Yalkut Şimoni, Nah 571”, (Erişim 15 Mart 2024).

dudaklarıyla öptükçe öpsün!”⁹⁹ ifadesini açıklayan rabbilerin gelecekte Sina vahyi tecrübesinin tekrarlanacağını söylediklerini¹⁰⁰ aktarmıştır.¹⁰¹

Albo'nun gelecekte Tevrat'ın değişmesini mümkün görmesinin bir başka nedeni Tanrı'nın iradesine sınır konulamayacağını düşünmesidir. Daha önce belirtildiği gibi Albo, İbn Meymûn'un ekleme ve çıkarma yasağını Tevrat'ın ebedi oluşuna delil olarak kullanmasını eleştirdiği yerde Tanrı'yı ekleme ve çıkarma yapmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını savunmuştur.¹⁰² Yine Albo, bir başka bölümde “[Tevrat'ın değişmesinin] Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu söylemek daha doğrudur, Tevrat'a göre bu ne zorunlu ne de imkânsız kategorisine girer”¹⁰³ diyerek Tanrı'nın iradesine sınır konulamayacağını belirtmiştir. Albo bir başka tartışmasında ise şunları ifade etmiştir:

Gelecekte böyle bir şeyin olup olmayacağı, yani Musa'da olduğu gibi tüm insanların bir anda ateşin ortasından konuşan Tanrı'nın sesini duyup duymayacağı, bizden gizlenen bir şeydir ve [bu durum] yalnızca Tanrı'nın ilmi dahilindedir...¹⁰⁴

Sefer ha-İkkarim'in geneli incelendiğinde zaten Albo'nun irade sahibi bir Tanrı'yı vurgulamaya çalıştığı açıkça görülmektedir.¹⁰⁵

5. Albo'nun Düşüncesinin Etkileri

Albo'nun gelecekte Tevrat'ın değişebilirliğine dair düşünceleri reddedilme veya benimsenme açısından halefleri üzerinde önemli bir etki meydana getirmiştir. Bazı İbn Meymûncü düşünürler, Albo'nun iddialarına itiraz etmiştir. Bu itirazlardan en dikkate değer olanı Yitshak Abravanel (ö. 1508) tarafından *Roş Amana* isimli eserde dile getirilmiştir.

Abravanel, Tevrat'ın değişmezliğini, onu veren Fâil'e (yani Tanrı'ya) dayalı olarak kanıtlamayı en iyi yol olarak açıklamıştır. Ona göre Tanrı, bilgeliği vasıtasıyla tüm mevcudatın varlığını devam ettireceği düzenlemeler gerçekleştirmiştir. Örneğin insan bedeninin varlığının bağlı olduğu beslenme, Tanrı tarafından düzenlenmiş değişmez bir durumdur. Benzer şekilde, insan ruhu için Tanrı tarafından düzenlenmiş besin olan Tevrat da değişmeyecektir. Bununla birlikte Tevrat'taki bazı emirlerin değişmesi ile ilgili örnekler arızidir, yani geçicidir. Arızı olarak değişen bir şey zorunlu olarak aslına geri dönecektir. Çünkü insan bedeninin varlığı için gerekli olan bazı besinler hastalık durumunda geçici olarak yenilmeyebilir. Yine başka şeylere bağlı olan emirlerin varlığı ve ebediliği, o şeyler ortadan kalksa bile devam eder. Bu durum, hasta insanların

⁹⁹ Ezg. 1:2.

¹⁰⁰ Bk. Sefaria, “Şir ha-Şirim Raba, 1:2” (Erişim 10 Eylül 2023).

¹⁰¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 180-181.

¹⁰² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 120-128.

¹⁰³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 180-181.

¹⁰⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/20] 189-190.

¹⁰⁵ Örnek olarak bk. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/3] 16-25.

yokluğunda tıp sanatının yok olmayıp varlığını devam ettirmesine benzerdir. Abravanel, Tevrat'ın ruhun özel besini olduğu yönündeki kendi iddiasına karşı çıkılabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada o, Tevrat'ın ebediliğinin, Musa'nın üstünlüğüne dayandırılması gerektiğini söylemiştir. Musa'nın üstünlüğünün kanıtı olarak "İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı"¹⁰⁶ ifadesini kullanmıştır. Bu nedenle bir peygamberin Tevrat'a eklemeye yapamayacağını ileri sürmüştür. Ayrıca o, Tevrat'ın insan ruhu için neden gerekli besin olduğunun sorulamayacağını, çünkü Tanrı'nın hikmetinin insan tarafından anlaşılamayacağını söylemiştir.¹⁰⁷ Böylece konuyu bilinemezciliğe yönlendirmiştir.

Abravanel, Albo'nun geçmişteki bir dizi ilahi yasanın değişmesi gibi durumlardan hareket ederek Tevrat'ın da değişmesini mümkün görmesini reddetmiştir. Ona göre Âdem, Nuh ve İbrahim yasası gibi yasalar insan ruhunu mükemmelleştirmeyen, sadece insan toplumunu korumak için ortaya konan beşerî yasa konumundadırlar. Dolayısıyla insan ruhunu mükemmelleştiren tek yasa Tevrat'tır.¹⁰⁸

Abravanel, Tevrat'taki bir şeyin yürürlükten kaldırabileceğine yönelik rabbilerin açıklamalarını¹⁰⁹ ve Süleyman'ın *eruv* ve el yıkama uygulamalarını emretmesini¹¹⁰ Albo'nun bir eklemeye ve çıkarma örneği olarak sunmasına¹¹¹ da karşı çıkmıştır. Abravanel'e göre İbn Meymûn, eklemeye ve çıkarma yasağını putperestlik unsuru olan bir şeyin eklenmemesi için delil göstermiştir. Bu nedenle rabbilerin veya peygamberlerin, zamanın ihtiyaçları için yürürlüğe koydukları uygulamalar veya kurallar Tevrat'a bir eklemeye veya çıkarma olmayıp Tevrat'ı güçlendirmek içindir. Ona göre Tevrat'ın güçlendirilmesi için kuralların konulmasına, Tevrat ve gelenek izin vermektedir. Hatta Mesih'in günlerinde gerçekleşeceği düşünülen bayramların kaldırılması ve domuz etinin yenmesine izin verilmesi gibi hususlar da bir eklemeye veya çıkarma değildir. Çünkü bu gibi uygulamalar, Musa'ya Sinâ'da verilen sözlü gelenekten, yani yine Tevrat'tan kaynaklanır ve uygun zaman geldiğinde yürürlüğe konulmaları için Musa'ya emredilmiştir. Abravanel'e göre Albo, Talmud'daki Purim ve Kefaret Günü dışında tüm bayramların yürürlükten kalkması ile ilgili ifadeleri yanlış anlamıştır. Abravanel, Fısıh ve Sukot bayramlarının yürürlükten kalkmasından kastın bayramların kendilerinin değil, hatırlattıkları Mısır'dan çıkış anısının yürürlükten kalkmasını ifade ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre Mesih zamanında Tanrı'nın İsrailoğullarını tabi kılacağı imtihanlar, onlara Mısır'dan çıkış anısını unutturacaktır.¹¹²

¹⁰⁶ Yas. 34:10.

¹⁰⁷ Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), [XIII] 120-124.

¹⁰⁸ Abravanel, *Rosh Amanah*, [XIII] 123.

¹⁰⁹ Bk. Babil Talmudu, Yevamot, 90a-90b.

¹¹⁰ Bk. Babil Talmudu, Eruvin, 21b.

¹¹¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/14] 120-128.

¹¹² Abravanel, *Rosh Amanah*, [XIII] 128-134.

Abravanel, rabbilerin “[İsrailoğulları] ‘Ey Musa, keşke Tanrı bize ikinci kez vahiyseydi!’ [dediler] ... O da onlara ‘Bu şimdi olamaz, ama gelecek günlerde olacak’ diye cevap verdi”¹¹³ şeklindeki açıklamalarının, Albo tarafından Tevrat’ın değişeceğine dair argüman olarak kullanıldığını¹¹⁴ aktarmış ve bu açıklamaların Albo’nun kastettiği anlama gelmediğini savunmuştur. Ona göre rabbilerin bahsi geçen ifadeleri İsrail’in Musa aracılığıyla aldıkları Tevrat’ı unutmamak için onu Tanrı’nın ağzından ikinci kez duyma isteği anlamına gelmektedir.¹¹⁵

Abravanel’in Albo’ya karşı itirazlarına rağmen birçok Yahudi bilgin Tevrat’ın ebedi olduğunun söylenemeyeceği konusunda Albo’yu takip etmiştir. Örneğin Abraham Hayim Viterbo (on yedinci yüzyıl) *Emunat Hahamim* isimli eserinde İbn Meymûn’un Tevrat’ın değişmezliğini bir inanç ilkesi yapmasını ve ona inanmayanın Yahudi olmadığını söylemesini reddetmiştir. Abraham Hayim böyle bir düşüncenin gelenekte bulunmadığını ifade etmiştir. O, Âdem’e verilen et yeme yasağının Nuh döneminde kaldırıldığını ifade ederek şunları dile getirmiştir:

Ayrıca onların siyatik siniri tüketmelerine izin verildi, ancak bu Yakup’a yasaklandı; Nuh ve İbrahim [İsrail] toprakları dışında kurban sundular; ve Yakup’un iki kız kardeşe evlenmesine izin verildi, ancak daha sonra bu [nikah türü] Musa’nın Tevrat’ında yasaklandı. Rabbi [İbn Meymûn bu konuda] ne diyecek? Çünkü her şey zamanında iyi ve uygundur ve zaman geçtikçe yasa değişecektir ve [bu konuda Tanrı için] pişmanlık yoktur, çünkü bir zamanlar belirli bir uygulamanın faydalı olması ve yıllar sonra başka bir uygulamanın faydalı olması mümkündür. İlahi yasa, Tevrat’ın verilmesinden önce birkaç kez değiştiğine göre, Rabbi [İbn Meymûn] Musa’nın Tevrat’ının asla değişmeyeceğine ne hakla karar vermiştir?¹¹⁶

Abraham Hayim, Albo’ya benzer şekilde peygamberlik görevinde Musa’ya eşit bir peygamberin Tevrat’ın tamamını ya da bir kısmını değiştirebileceğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Meymûn’un delil olarak kullandığı emirlere bir şey ekleme ve çıkarma yasağının Tevrat’ın değişmezliği anlamına gelmediğini ileri sürmüştür.¹¹⁷ O, Tanrı’nın iradesine engel koyması, yani Tanrı’ya nasıl davranması gerektiğini söylemesi hususunda İbn Meymûn’u eleştirmiştir.¹¹⁸

Tevrat’ın değişmezliği konusunda Albo’yu takip eden bir başka düşünür, bazı Osmanlı padişahlarının hekimi olarak görev yapmış olan Tobiya ben Moşe Kohen’dır (ö. 1729). Tobiya Kohen, *Ma’ase Tobiya* isimli eserinde İbn Meymûn’un Tevrat’ın

¹¹³ Sefaria “Şir ha-Şirim Raba, 1:2”.

¹¹⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, [III/19] 180-181, [III/20] 189-190.

¹¹⁵ Abravanel, *Rosh Amanah*, [XIII] 133.

¹¹⁶ Abraham Hayyim Viterbo, *Emunat Hakhamim* (Frankfurt am Main: Verlag der hebräisch- antiquarischen Buchhandlung von I. Kauffman, 1854), 27. Ayrıca bk. Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides’ Thirteen Principles Reappraised* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003), 125.

¹¹⁷ Viterbo, *Emunat Hakhamim*, 27. Ayrıca bk. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, 89.

¹¹⁸ Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, 125.

değişmezliği ilkesini reddetmiştir. Albo'nun eserinde dile getirdiği argümanları hemen hemen benzer şekilde şöyle dile getirmiştir:

Mantıksal olarak, “ona ne bir şey ekleyeceksin ne de ondan bir şey çıkaracaksın”¹¹⁹ ifadesine dayanan [İbn Meymûn'un] argümanları için herhangi bir kanıt görmüyoruz. Onun aktardığı... bu ifade sadece kendi aklımıza dayanarak emirlere ekleme ya da çıkarma yapmamamız konusunda bizi uyarır. Ama Tanrı'ya kim itiraz edebilir ki? O [Tevrat'a] hiçbir şekilde ekleme ya da çıkarma yapamaz mı? [İbn Meymûn'un] ilahi emirlerin mutedil ve mükemmel oluşu hakkındaki argümanına gelince, tüm bunlar zihinde mutedil olan bir şeyle, yani bir kişinin zekâsının mutedil kıldığı şeyle ilgilidir. Yine de [emirleri] alanların anlayışına göre değişebilmesi mümkündür. Örneğin bir bebek için süt; genç bir adam içinse ekme, et ve şarap mutedil olan gıdalardır. Benzer şekilde, ilk insanın canlı bir hayvanın etini tüketmesini yasaklayan ve daha sonra Nuh ve oğullarına izin verilen emirde olduğu gibi, ilahi emirlerin zamana göre değişmesi gerekir... Buradan, ilahi yasanın her konuda asla değiştirilmemesine ve dönüştürülmemesine rağmen, bir kısmının yasak olmaktan çıkıp serbest hale gelmesinin veya tam tersinin mümkün olduğunu öğreniyoruz.¹²⁰

Tevrat'ın değişmezliği konusunda Albo'ya benzer açıklamalar yapan bir başka Yahudi düşünür Jacob Emden'dir (ö. 1776). O, İbn Meymûn'un Tevrat'ın değişmezliği ilkesini kesin bir dille reddetmiştir. Ona göre Tevrat'ın değişmezliğine dair ne akıl ve mantıktan ne de Kutsal Kitap'tan kesin bir kanıt bulunmakta, hatta Talmud bilginleri gelecekte yeni bir Tevrat verileceğini dile getirmektedir. Jacob Emden, Tanrı'nın yeni bir Tevrat göndermek istemesi halinde O'nun isteğini ilk yerine getirecek kimselerin Yahudiler olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹²¹ Ayrıca o, yeni bir yasanın Tevrat'ın yerine geçmesi için Sina'daki kadar büyük bir vahiy hadisesi yaşanmasını şart koşmuştur.¹²² Yine, Moses Sofer (ö. 1839) de *Torat Moşe* adlı eserinde Albo'nun görüşünü, herhangi bir itiraza tabi tutmadan aktarmıştır.¹²³

Sonuç

Albo'nun Tevrat'ın değişmediği konusunda selefleriyle hemfikir olduğu fakat ebediliği konusunda onlardan ayrıldığı görülmüştür. Onun seleflerinden ayrılmasının başlıca sebebinin Tortosa Münazarasında edindiği tecrübeler olduğu kanaatine varılmıştır. O, seleflerinin Tevrat'ın ebediliğine dair iddialarının zayıf olduğunu düşünmüş ve bu nedenle gelecekte değişimin en azından teorik olarak mümkün olduğunu savunmuştur. Ayrıca gelecekte değişmeyeceğinin kutsal metinler üzerinden açıkça kanıtlanamayacağını belirtmiş, hatta değişeceğine dair ifadelerin olduğunu dile

¹¹⁹ Yas. 13:1.

¹²⁰ Tobiya'nın ifadelerinin İngilizce çevirisi için bk. David B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (New Haven: Yale University Press, 1995), 241.

¹²¹ Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, 125.

¹²² Howard Schwartz, *Tree of Souls: The Mythology of Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 272.

¹²³ Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, 88-89, 125.

getirmiştir. Ayrıca tarihte birçok ilahi yasanın yerini yenisinin alması gibi Tevrat'ın yerini alabilecek bir yasanın gelmesinin aklen mümkün olduğunu söylemiştir. Tevrat'ın değişmesi konusunun Tanrı'nın ilmi ve iradesine bağlı bir durum olduğunu belirterek asla değişmeyeceği iddiasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte yeni bir yasanın gelişi için çeşitli şartlar koymuştur. Tevrat'ı değiştirebilecek peygamberin Musa'dan üstün olmasını ve Musa'nunki gibi altı yüz bin kişinin huzurunda vahiy almasını şart koşmuştur. Böylece Tevrat'ın değişmesini pratikte engellemeye çalışmış, ancak teorik olarak değişme imkânını reddetmemiştir. Albo'nun Tevrat'ın gelecekte değişmesi ile ilgili düşüncelerinin halefi olan birçok düşünürü etkilediği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Abravanel, Isaac. *Rosh Amanah*. çev. Menachem Kellner. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Albo, Joseph. *Sefer ha-İkkarim*. çev. Isaac Husik. 5 Cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1946.
- Altuncu, Abdullah. "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 29-62. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1097001>
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Chabad. "Melachim uMilchamot". Erişim 11 Aralık 2023. https://chabad.org/library/article_cdo/aid/1188343/jewish/Melachim-uMilchamot.htm
- Crescas, Hasdai. *Light of the Lord (Or Hashem)*. çev. Roslyn Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Davies, William David. *The Setting of the Sermon on the Mount*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Eusebius of Caesarea. *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)*. çev. W.J. Ferrar. New York: The Macmillan Company, 1920.
- Işık, Hidayet. "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 2015), 11-25.
- İbn Daud, Abraham. *The Exalted Faith*. çev. Norbert M. Samuelson. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1986.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Meymûn, Musa. "Tora'nın Esaslarına Dair Hükümler". *Sefer ha-Mada*. çev. Yasin Meral vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019.
- Kofsky, Arieh. *Eusebius of Caesarea Against Paganism*. Leiden: Brill, 2000.
- Kreisel, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2001.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2007.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Maimonides. *Epistle to Yemen*, çev. Boaz Cohen. New York: American Academy for Jewish Research, 1952.
- Maimonides. *Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*. çev. Fred Rosner. New York: Sepher-Hermon Press, 1981.
- Meral, Yasin. "Abraham İbn Daud'un İbn Hazm'ın Nesih ve Tahrif Eleştirisine Karşı Tevrat Savunusu". *Oksident* 4/1 (Temmuz 2022), 1-35. <https://doi.org/10.51490/oksidant.1104995>
- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (Ağustos 2011), 243-266. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001087

- Meral, Yasin. "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (Ağustos 2013), 1-48. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001389
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.
- Ruderman, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Saadia Gaon. *The Book of Beliefs and Opinions*. çev. Samuel Rosentblatt. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Schwartz, Howard. *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*. çev. Leonard Levin. London: Brill, 2006.
- Sefaria. "Midraş Tanhuma, Beşela 16". Erişim 15 Mart 2024. https://sefaria.org/Midrash_Tanchuma
- Sefaria. "Şir ha-Şirim Raba, 1:2". Erişim 10 Eylül 2023. https://sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah.1.2
- Sefaria. "Talmud". Erişim 15 Mart 2024. <https://sefaria.org/texts/Talmud>
- Sefaria. "Vayikra Raba 13". Erişim 15 Mart 2024. https://sefaria.org/Vayikra_Rabbah
- Sefaria. "Yalkut Şimoni, Nah". Erişim 15 Mart 2024. https://sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Nach
- Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2003.
- Şengül, Fatma Seda. *Yahudi-Hıristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri*-. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Viterbo, Abraham Hayyim. *Emunat Hakhamim*. Frankfurt am Main: Verlag der hebräisch-antiquarischen Buchhandlung von I. Kauffman, 1854.

► Araştırma makalesi / Research article

Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın

Hazan AYDIN

ORCID: 0000-0002-7328-0571 | ROR ID: 025y36b60 | hazaydn@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı / PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 23.02.2024 | Kabul / Accepted: 03.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Aydın, Hazan. "Aguna: Evliliğine Zincirlenmiş Kadın". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 25-51.

Öz: Yahudilikte evlilik ve aile kurma kutsanmakta ve dini bir emir kabul edilmektedir. Boşanma ise Tanrı'nın şahit olduğu bir ahdin sonlandırılması anlamına geldiğinden kötü bir eylem olarak tasvir edilmekte ve kınanmaktadır. Ancak, toplumun bir gerçeği olarak da kabul edilmektedir. Nitekim, Yahudi kutsal metinlerinde boşanma bir olgu olarak tanınmakta ve gerekli hallerde çiftlerin boşanmasına müsaade edilmektedir. Tarafların anlaşarak boşandığı durumlarda herhangi bir taraf mağduriyet yaşamamaktadır. Ancak, erkeğin boşanma kâğıdı olan *get* belgesini kadına vermediği veya vermesinin mümkün olmadığı durumlarda kadınlar rızaları dışında evliliklerine mahkûm edilmektedir. Bu durumdaki kadınlara İbranice "zincirlenmiş, bağlanmış" anlamında *aguna* (çoğ. *agunot*) denilmektedir. Geleneksel Yahudi hukukunda boşanmanın yalnızca erkeğin kadına hür iradesiyle teslim edeceği *get* belgesiyle mümkün olması ve dini mahkemelerin boşanmayla ilgili yaptırımlarının "erkeğin hür iradesi" prensibi gereği sınırlı olması *aguna* sorununun temelini oluşturmaktadır. Bu araştırmada Yahudilikte boşanma ritüeli ve boşanmada *get* belgesinin önemi ele alındıktan sonra Yahudi kadınların geçmişten günümüze sirayet eden sorunlarından biri olan *aguna* durumu tanımlanmış ve nedenleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca, günümüzde İsrail'de *aguna* durumunda olan kadınların yaşadıkları sorunları gidermeye yönelik ortaya konulan birtakım düzenlemeler ve çözüm önerileri hakkında bilgi verilmiştir. Bunun yanında, günümüz Yahudi mezhepleri arasında ihtilaf konusu olan, kalıcı ve kesin bir hüküm niteliği taşımayan söz konusu önerilere getirilen eleştiriler de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Boşanma, Aguna, Get.

*

The Agunah: Chained Woman in Marriage

Cite as: Aydın, Hazan. "The Agunah: Chained Woman in Marriage". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 25-51.

Abstract: In Judaism, marriage and forming a family are blessed and considered a religious commandment. Divorce, on the other hand, is depicted as a negative action as it signifies the termination of a covenant witnessed by God and is condemned. However, it is also acknowledged as a reality within society. Indeed, divorce is recognized as a phenomenon in Jewish sacred texts, and couples are allowed to divorce under necessary circumstances. In cases where both parties mutually agree to divorce, neither party experiences any hardship. However, in situations where the man fails to give the woman the divorce document, known as a *get*, or is unable to provide it, women are condemned to marriages against their will. Women in this situation are referred to as *agunot* (s. *aguna*) in Hebrew, meaning "chained" or "bound." In traditional Jewish law, divorce is only possible through the delivery of the *get* document by the man to the woman of his own free will, and the sanctions imposed by religious courts regarding divorce are limited due to the principle of "the man's free will." This forms the basis of the *aguna* problem. After discussing the importance of the divorce ritual and the significance of the *get* document in divorce in Judaism, this research defines the *aguna* situation, an ongoing issue for Jewish women from the past to the present and explores its causes. Additionally, information is provided about various regulations and solution proposals aimed at alleviating the problems faced by women in *aguna* situations in Israel today. Furthermore, criticisms of these proposals, which are subject to debate among contemporary Jewish denominations and do not constitute a permanent and definitive ruling, are also addressed.

Keywords: History of Religions, Judaism, Divorce, Agunah, Get.

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

Extended Summary

Marriage and family institutions hold significant importance in Judaism. Both in written and oral religious tradition, various expressions emphasize the necessity of marriage and procreation on Earth, encouraging the establishment of families. It is stated that disobedience to this religious duty or postponing it without valid reasons is considered a sin. Thus, in Judaism, except for certain mystical religious groups, marriage is regarded as a religious obligation for every individual.

In Jewish religious literature, where the importance of marriage and family formation is underscored, divorce is also mentioned as a reality. However, views on divorce in Judaism, where the institution of marriage is sanctified as a religious commandment (*mitzvah*), are quite the opposite. Divorce, described in the Torah as an action abhorred by God, associated with wickedness and betrayal, is permitted in cases where the continuation of the marital union becomes impossible. According to traditional Jewish law, divorce is solely dependent on the consent of the husband, and it occurs when the husband gives a *get* document to his wife.

Another societal reality regarding marriage and divorce in Judaism is the existence of women who cannot get divorced from their husbands. They are called *agunah* in Hebrew meaning "chained, tied". The situation of these women is one of the most controversial issues in Jewish law and society today. Reasons, why women cannot terminate their marriages, include the husband's incapability to give a *get* due to lack of free will or competence, absence of evidence or witnesses regarding his death when he cannot be located, abandonment of the home, and refusal to grant a divorce (give a "get") to his wife. Additionally, reasons for the *agunah* status include the inability of a woman who lost her husband without having children to obtain a release document from her brothers-in-law, known as *halitsa*, and invalid *get* documents due to not being written properly according to the rules.

Agunah women face difficulties stemming from religious and social constraints directly or indirectly related to their situations. Despite being physically separated from their husbands, *agunah* women, who maintain their marital status throughout their lives, encounter various religious restrictions and resulting social hardships. They cannot remarry according to religious law since they are still considered married. Even if they were to remarry according to the laws of the country they reside in, they would be deemed to have committed a major sin. Furthermore, children born from marriages during *agunah* status are considered *mamzers* (illegitimate) and are prohibited from marrying legitimate Jews for generations according to Jewish law.

The *agunah* problem persists both in the diaspora and in Israel today. *Agunah* women living in the diaspora may be divorced according to the civil laws of their country, yet they are considered religiously married until they receive a *get*. Therefore, remarrying according to their religion and culture is not possible. While this may not

pose a significant issue for non-religious Jewish women, it can make life challenging for devout *agunah* women. *Agunah* women in Israel, even if they are not religious, face various social and legal problems as there is no civil law outside Orthodox Jewish law in the country. Despite attempts to address the *agunah* problem through religious courts, fundamental solutions cannot be provided as they cannot deviate from traditional Jewish understanding.

Contemporary Jewish denominations outside Orthodox Judaism have not remained indifferent to the *agunah* problem. Reform Judaism has abolished the obligation of giving a *get* as a radical solution, considering divorce decisions by civil courts valid and sufficient, and has limited the duration of *agunah* status according to the legal period specified by the country they reside in, due to being unable to reach the husband. However, Orthodox and Conservative branches have opposed this arrangement, emphasizing the binding nature of the *get*. Despite suggestions such as conditional *get*, unconditional *get*, prenuptial agreements, and annulment of marriage, consensus on a solution cannot be reached among denominations due to various religious restrictions.

In conclusion, the fact that divorce in Judaism is dependent on the husband's desire and the limited authority of religious courts regarding this matter constitute the primary reason for *agunah* women getting stuck in their situation. Although Jewish religious leaders are in search of a solution to the *agunah* problem, they cannot come up with a definitive solution due to the limitations of religious law. Likewise, due to the mentioned restrictions, inclusive and clear solution proposals cannot be provided among contemporary Jewish denominations.

Giriş

Yahudilikte evlilik ve aile kurumu oldukça önemlidir. Tevrat'ın Yaratılış kitabında ilk insan Âdem'in yalnızlığının uygun bulunmayıp Havva'nın ona eş olarak yaratıldığı anlatılmakta¹ ve yeryüzünde çoğalmaları emredilmektedir.² Buna bağlı olarak İsrailoğullarının aile kurmaları ve yeryüzünde çoğalmaları buyurulmaktadır.³ Yahudi dini literatürünün diğer bir önemli kaynağı olan Talmud'da evli olmayan erkeğin neşeden, lütuftan ve iyilikten yoksun olduğu ifade edilerek evliliğin gerekliliği vurgulanmaktadır.⁴ Ayrıca, evlenmek ve çocuk sahibi olmakla ilgili olumlu anlatımlara yer verilerek evlilik ve aile kurmak teşvik edilmektedir.⁵

Yahudi geleneğinde -hayatlarını Mabet'e adayan Naziriler ve Esseniler gibi münzevi cemaatler hariç- her birey için dinî bir vazife olarak kabul edilen nikâh, İbranicede "kutsal" anlamına gelen *kıduşin* (קדוּשִׁין) kelimesiyle ifade edilmektedir.⁶ Bekârlar ise yarım addedilmekte ve "boş adam" anlamına gelen *ravak* (רוּק) olarak tanımlanmaktadır.⁷ Bu nedenle, ergenlikten hemen sonra⁸ evlilik teşvik edilmekte ve geçerli mazereti olmaksızın evlenmeme veya evliliği erteleme günah olarak kabul edilmektedir.⁹ Bunun yanı sıra, iyi bir eşe sahip olanın iyiliklerle karşılaşacağı ve Tanrı'nın lütfuna erişeceği belirtilmektedir.¹⁰

Evlilik, aile ve çoğalma Yahudilikte önemli bir yer tutmakta ancak Yahudi toplumunda boşanmalar da vuku bulmaktadır. Olumlu karşılanmamakla birlikte, boşanma dinen müsaade edilen bir olgudur. Tanrı'nın bir emri olan ve kutsallığı vurgulanan evlilik birliğinin devamı esas kabul edilmektedir. Boşanma ise Yahudi dini metinlerinde Tanrı'nın nefret ettiği bir eylem¹¹ olarak "ihanet"¹² ve "kötülük"¹³ şeklinde nitelendirilmektedir. Buna rağmen, boşanma vakaları Yahudi tarihinin en erken dönemlerinden itibaren görülmektedir. Nitekim Tevrat'ın ilk beş kitabından biri olan

¹ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (Kore: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yar. 2:18.

² Yar. 1:28.

³ Yer. 29:6.

⁴ *Babylonian Talmud* (Erişim 20 Şubat 2024), Yebamoth 62b.

⁵ *BT*, Yebamoth 62a, 63a; *BT*, Sanhedrin 22a, 22b.

⁶ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 180.

⁷ Malka Drucker, *Celebrating Life: Jewish Rites of Passage* (New York: Holiday House, 1984), 48; Yaacov Vainstein, *The Cycle of Jewish Life* (Kudüs: WZO, 1990), 43 akt. Asife Ünal, "Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri", *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, 2012), 674.

⁸ Yahudi hukukunda ergenlik yaşı oldukça tartışmalı bir konu olmakla beraber MS 4. yüzyıldan itibaren kızlar için on üç yaşından, erkekler içinse on dört yaşından gün alındığında ergenliğin başladığı kabul edilmektedir (Liliana Vana, *Yahudilik'de Kadın: Epitropos'luk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*, çev. Mehmet Aydın (Konya: NKM Yayıncılık, 2013, 146-149.). Ayrıca bk. *BT*, Niddah 5:6; Niddah 52a.

⁹ *BT*, Kiddushin 29b-30a.

¹⁰ Özd. 18:22.

¹¹ Mal. 2:16.

¹² Mal. 2:16.

¹³ *BT*, Gittin 90b.

Yasa'nın Tekrarı'nda yer alan boşanmayla ilgili "Ceza olarak ondan yüz gümüş alıp kadının babasına verecekler. Çünkü adam İsraili bir erden kızın adını kötülemiştir. Kadın adamın karısı kalacak ve adam yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır."¹⁴ ibaresinden boşanmanın toplumun bir gerçeği olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Yahudiliğin kadim zamanlarından günümüze uzanan başka bir sosyolojik gerçek ise eşinden dinen boşanamayan kadınların durumudur. Evliliğine mahkûm olmuş bu kadınlara "zincirlenmiş, bağlanmış" anlamında *aguna* (עגונה) [çoğ. *agunot* (עגונות)] denmektedir. *Aguna* kadınların statüsü Yahudi hukuku *halahanın*¹⁶ en tartışmalı konularından biridir.¹⁷ Bu çalışmanın amacı, hayatları boyunca birtakım dinî sınırlamalarla ve güçlüklerle karşı karşıya kalan *aguna* kadınların Yahudi geleneğindeki konumunu ortaya koymaktır.

1. Yahudilikte Boşanma

Evliliğin dinî bir emir (*mitzva*) telakki edildiği Yahudilikte boşanma hoş görülmemektedir. Tevrat'ta boşanma, açıkça Tanrı'nın nefret ettiği bir eylem olarak geçmektedir.¹⁸ Talmud'da ise evli bir çift boşandığında Tanrı'nın bunu ahde ihanet şeklinde değerlendirdiği, sunağın gözyaşlarıyla kaplandığı ve Tanrı'nın boşanmış kişilerin sunularını kabul etmediği belirtilmektedir. Zira onlar Tanrı'nın şahidi olduğu birlikteliklerini (ahitlerini) sona erdirmişlerdir.¹⁹

Tevrat'ın boşanma hakkındaki olumsuz tavrı kadınlar özelinde daha şiddetli bir hâl almaktadır. Levililer kitabında kirletilmiş, dul ve boşanmış kadınlar fahişelerle birlikte anılmaktadır. Yahudi din adamı kohenlerin bu kadınlarla evliliği yasaklanmakta, yalnızca bakirelerle evlenmeleri emredilmektedir.²⁰ Dolayısıyla, boşanma kadının değerini hem dinî bakımdan düşürmekte hem de sosyal statüsünü olumsuz etkilemektedir. Dinî ve toplumsal anlamda kınanmasına rağmen evliliğin devamının mümkün olmadığı durumlarda boşanmaya hukukî olarak müsaade edilmektedir ve boşanmış kimseler toplumun bir gerçeği olarak zikredilmektedir. Yasa'nın Tekrarı kitabında boşanmanın olağan şartlarda mümkün olduğu dolaylı olarak anlatılmaktadır.²¹

Yahudi geleneğinde erkek istediği zaman eşini boşama hakkına sahiptir. Dolayısıyla evlilik birliğinin sona erdirilmesi süreci erkek tarafından başlatılmaktadır.

¹⁴ Yas. 22:19.

¹⁵ Erdinç İçten, *Yahudilikte Ketuba* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 155.

¹⁶ Yahudiliğin kanuni boyutu olan *halaha* kişisel, sosyal, ulusal ve uluslararası ilişkilerin yanında Yahudiliğin tüm diğer uygulamalarını ve ritüellerini kapsamaktadır (Louis Jacobs, "Halakhah", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Michigan: Thomson Gale, 2007), 8/251.).

¹⁷ Jewish Virtual Library (JVL), "Agunah" (Erişim 20 Şubat 2024).

¹⁸ Mal. 2:16.

¹⁹ BT, Sanhedrin 22a.

²⁰ Lev. 21:7.

²¹ Yas. 22:19.

Yasa'nın Tekrarı kitabında evli erkeğin eşinde hoşlanmadığı, "yakışksız bir şey" gördüğünde ona yazılı boşama belgesi (*get*) verdiğinden bahsedilmektedir.²² Ezra kitabında erkeklerin evlendikleri Yahudi olmayan kadınları, -onların rızasını gözetme gereği duymaksızın- boşayabilecekleri ifade edilmektedir.²³ Talmud'da geçen ifadelerden de boşamanın yalnızca erkekler için verilmiş bir hak olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Tevrat'ta erkeğin eşini boşamasının mümkün olmadığı iki istisna durum zikredilmektedir. Eşine zina iftirasında bulunan²⁵ ile bekâr bir kızı iğfal ettiği için onunla evlenmek mecburiyetinde kalan²⁶ erkek eşini boşayamamaktadır. Bu iki durum haricinde, Talmud'da evli bir erkeğin karısını kendi rızasıyla boşayabileceği, kadının ise böyle bir durumda isteğine bakılmaksızın²⁷ boşanmış olacağı belirtilmektedir.²⁸

Yahudi dini geleneğinde erkeğin eşini boşama hakkı mevcut olmakla birlikte boşanma için birtakım mazeretlerin olması gerekli görülümüştür. Tevrat'ta boşanma sebebi olarak erkeğin eşinde "yakışksız bir şey" görmesi ifadesi Rabbanî geleneğin başlıca akımları olan Hillel ve Şammai ekollerince farklı yorumlanmıştır.²⁹ Şammai ekolü "yakışksız şeyi" yalnızca kadının zina yapması olarak tanımlarken Hillel ekolü kadının hazırladığı yemeği yakmasına kadar geniş bir yelpazede ele almıştır. Rabbi Akiva (ö. 135) ise herhangi bir memnuniyetsizlik olmasa da erkeğin başka bir kadından hoşlanmasını boşanma için geçerli bir neden olarak saymıştır.³⁰

Yahudi hukukuna göre zina veya güçlü zina şüphesine ek olarak³¹ kadının genel ahlâka aykırı davranması da kocasının onu boşama sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kadının günahkâr davranışlardan kaçınmaması, başı açık biçimde evin dışına çıkması, kocasının onaylamadığı kişilerle görüşmesi, eşinin ailesine saygısızca davranması, *koşer* kurallarına uygun olmayan yiyecekler hazırlaması, ev işlerini ihmal etmesi, evlenmeden önce sahip olduğu müzmin hastalıklarını eşinden saklamış olması,

²² Yas. 24:1

²³ Ezr. 10:3; 10:19.

²⁴ BT, Gittin 77a; 82a.

²⁵ Yas. 22:13-19.

²⁶ Yas. 22:29.

²⁷ Yahudilikte erkeğe verilen bu ayrıcalık, MS 11. yüzyılda Aşkenaz Yahudiliğinin önemli isimlerinden Rabbi Gerşom ben Yahuda'nın, boşanmanın kadının rızası olmadan gerçekleşmeyeceği yönündeki kararıyla sınırlandırılmıştır [Jewish Virtual Library (JVL), "Issues in Jewish Ethics: Divorce" (Erişim 20 Şubat 2024).]

²⁸ BT, Yebamoth 14.1.

²⁹ Irving Breitowitz, "The Plight of the Agunah: a Study in Halacha, Contract, and the First Amendment", *Maryland Law Review* 51/2 (1992), 322.

³⁰ BT, Gittin 90a.

³¹ Tevrat'a göre zina suçtur ve bu suçun tespitinde zina fiilinde bulunan kadının medeni hali esastır. Yahudi hukukunda zina, evli veya evlilik bedeli ödenmiş (nişanlı) bir kadının başka bir erkekle gönüllü olarak evlilik dışı ilişkide bulunması olarak tanımlanmaktadır [Jewish Virtual Library (JVL), "Issues in Jewish Ethics: Adultery" (Erişim 20 Şubat 2024)]. Ancak, evli bir erkeğin, karısından başka bekâr bir kadınla gönüllü birlikteliği iki taraf için de zina kapsamında değerlendirilmemektedir. Bir erkeğin zani olması evli veya nişanlı bir kadınla birlikteliğiyle mümkündür (bk. BT, Sanhedrin 66b).

evlendikten sonra müzmin bir hastalığa yakalanması, bedeninde fiziksel kusurlar bulunması, evlendikten sonra on yıl içinde çocuk dünyaya getirmemiş olması erkeğin eşini boşaması için geçerli mazeretler olarak kabul edilmiştir.³² Ayrıca, ev işlerini yürütürken Yahudi hukukunu gözetmemesi, din değiştirmesi, eşyle beraber yaşamayı bir yıl boyunca reddetmesi ve eşinin başka bir yere taşınması durumunda onunla gitmeyi reddetmesi de boşanma sebepleri olarak belirtilmektedir.³³

Yahudi hukukunda boşama hakkı erkeğe verilmiş olmakla beraber belirli durumlarda kadına da boşanma talep etme hakkı tanınmaktadır. Erkeğin eşine karşı evlilik yükümlülüklerini yerine getirememesi, bulaşıcı kronik hastalıklara sahip olması, itibarsız işlerde çalışması, eşine kötü davranması, din değiştirmesi, sefahat hayatı sürmesi, eşyle birlikte yaşamayı ve eşinin geçimini sağlamayı reddetmesi geçerli boşanma talepleri olarak kabul edilmektedir.³⁴ Eşinden boşanmak isteyen kadın bu talebini *bet din* adı verilen Yahudi din mahkemesine bildirmektedir. Kadının sebebi geçerli bulunduğu takdirde *bet din* sosyal ve dinî yaptırımlarla erkeğin eşini boşamasını sağlamaktadır. Ancak, Talmudik dönemde³⁵ kadınların eşlerinden boşanma talebinde bulunması oldukça nadir vakalardır. Zira, kadın eşinden nefret etse dahi evlilik birliğinin devamı uygun görülüş, dinî hukukun zoruyla eşinin yanında bulunmaya ve ona karşı görevlerini yerine getirmeye zorlanmıştır.³⁶

Tevrat'a göre boşanma üç aşamada gerçekleşmektedir. Boşama hakkı erkekte olduğundan dolayı öncelikle erkeğin karısına boşanma belgesi (*get* veya *sefer keritot*) yazması, ardından söz konusu belgeyi eşinin eline teslim etmesi ve son olarak onu evden çıkarması gerekmektedir.³⁷ Tevrat'ta sade bir şekilde anlatılan boşanma süreci ilk dönemlerde bu sadeliğe uygun biçimde gerçekleşmiştir. Ancak sonraki yıllarda rabbilerin müdahalesiyle bu süreç biraz daha karmaşık hâle gelmiştir.³⁸ Yine de tüm boşanma prosedürü -Tevrat'ın da vurguladığı gibi- *get* üzerine bina edilmiştir.

Şayet taraflar farklı ülkelerde veya şehirlerde değilse, boşanma davalarında tarafların veya vekillerinin *bet din* huzurunda bulunmaları şarttır.³⁹ Bu süreçte erkeğin eşine vereceği *get* oldukça önemlidir. Zira Yahudi hukukuna göre *get* olmaksızın boşanma gerçekleşemez.⁴⁰ *Get* özenle ve titizlikle yazılmalıdır. *Get* metnini uzman bir

³² Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler: Abbâsi ve Fâtîmi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dinî ve Sosyal Hayat*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 418-420.

³³ Samuel Daiches, "Divorce in Jewish Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law* 8/4 (1926), 223.

³⁴ Daiches, "Divorce in Jewish Law", 223.

³⁵ Mişna ve Talmud literatürünün oluştuğu MS 3-7. yüzyılları kapsayan dönem (Gürkan, *Yahudilik*, 40).

³⁶ Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, 425.

³⁷ Yas. 24:1.

³⁸ İçten, *Yahudilikte Ketuba*, 165.

³⁹ İçten, *Yahudilikte Ketuba*, 165.

⁴⁰ BT, Berakoth 56b.

Yahudi yazıcının (*sofer*)⁴¹ tercihen bir parşömen üzerine Aramîce yazması gerekmektedir.⁴² Yazıcı, erkek tarafından yetkilendirildikten sonra metni onun adına kaleme almaktadır. Metinde tarafların kimliğini detaylı biçimde aktarmak için isimleri, buldukları şehir, tarih, en yakın ırmağın adı gibi bilgiler bulunur.⁴³ *Getin* yazımının ardından taraflarca ve şahitlerce imzalanması zorunludur. *Halahaya* göre geleneksel bir boşanmada rabbi ve yazıcı haricinde iki erkeğin şahitliği yeterli olmaktadır. Ancak, bazı otoriteler bunlara ek olarak cemaatten altı kişinin de *get* verilmesi sırasında orada bulunmasının iyi olacağını söylemiştir. Böylece on kişi⁴⁴ boşanmaya şahit olacaktır.⁴⁵

Mahkeme üyesi rabbi, davaya müdahil olan yazıcıya, şahitlere ve boşanmak isteyen erkeğe *getin* yazılması, teslim edilmesi ve erkeğin niyetiyle ilgili sorular sorar. Erkek hazırlanan belgeyi karısına teslim ettiğinde boşanmanın gerçekleşmiş olacağını açık ve net biçimde anlatır.⁴⁶ Ardından, kadın *geti* teslim almak için avuçlarını açarken rabbi boşanmaya rızası olup olmadığını sorar. Kadının olumlu cevabından sonra rabbi sesli biçimde “Bil ki bununla kocandan boşanmış olacaksın.” diyerek hatırlatmada bulunur. Kocası kadının avuçlarına *geti* bırakmadan evvel rabbi, şahitlere *getin* teslimini izleyerek şahitlik etmelerini söyler. Ardından, birazdan söyleyeceklerinin ne anlama geldiğini erkeğe hatırlatır. Kocası kadının avuçlarına “Bu senin *getin*, *getini* al. Bununla artık benden boşandın ve başka bir erkekle evlenmekte serbestsin.” diyerek *geti* bıraktıktan sonra kadın avuçlarını kapayarak ellerini kaldırır. Rabbi kadının ellerinden *geti* aldıktan sonra metni şahitlerin huzurunda sesli biçimde okur. Söz konusu *getin* geçersiz olduğu sayısını yayanların *herem* cezasına⁴⁷ çarptırılacaklarını duyurur.⁴⁸ Sonrasında *getin* tekrar kullanılmasını engellemek için dört köşesinden yırtıp dosyalar. Taraflara *şetar piturin* denen yeniden evlenebilmeleri hakkı tanıyan serbestlik belgesi vererek boşanma sürecini tamamlar.⁴⁹

Günümüz Yahudi mezhepleri arasında boşanma uygulamalarıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ortodoks Yahudilik erkeğin oldukça imtiyazlı olduğu geleneksel boşanma prosedürünü benimsemekte ve tarafların yeniden evlenebilmesi için *get* verilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır.⁵⁰ Muhafazakâr Yahudilik yeniden

⁴¹ Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, 427.

⁴² BT, Eruvin 15b.

⁴³ My Jewish Learning (MJL), “Liturgy, Ritual and Custom of Divorce” (Erişim 20 Şubat 2024).

⁴⁴ Geleneksel Ortodoks Yahudiliğe göre dini bir törenin icra edilebilmesi için on üç yaşını doldurmuş ve *bar mitzva* töreni yapılmış en az on erkeğin törene katılması gerekmektedir. Söz konusu özellikleri taşıyan gruba *minyán* adı verilmektedir.

⁴⁵ Daiches, “Divorce in Jewish Law”, 219.

⁴⁶ Daiches, “Divorce in Jewish Law”, 219.

⁴⁷ Herem, Yahudi şeriatına ve otoritelerine uymayanların toplumdan tecrit edilerek aforoz edilmesi cezasıdır.

⁴⁸ Daiches, “Divorce in Jewish Law”, 220.

⁴⁹ MJL, “Liturgy, Ritual and Custom of Divorce”.

⁵⁰ MJL, “Liturgy, Ritual and Custom of Divorce”.

evlilik yapılabilmesi için önceki evliliğin *get* ile bitirilmiş olmasını gerekli görmektedir. Bununla birlikte, evlilik öncesinde -boşanma sürecindeki kadının dezavantajlı durumunu düzeltmek için- olası bir boşanma durumunda geçerli olacak ve kadının *get* almasını kolaylaştıracak mahiyette kararlar alınmasını uygun bulmaktadır.⁵¹ Reformist Yahudilik sivil mahkemelerin boşanma kararlarını evliliğin sona erdirilmesi için yeterli görmektedir. Bununla beraber, son yıllarda dinî boşanma törenlerine Reformist Yahudiler de rağbet göstermektedir. Zira gerek Ortodoks Yahudiliğin esas olduğu İsrail’de gerekse diasporada yaygın olarak kabul edilen hüküm *get* verilmeden boşanmanın geçersiz olduğudur.⁵² Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğe göre ise -Reformist Yahudilikte olduğu gibi- sivil mahkemelerin boşanma kararları geçerli olmakla birlikte *get* verilerek yapılan dinî boşanma da teşvik edilmektedir. Ayrıca, kadının dezavantajlı konumunu ortadan kaldırmak amacıyla üç tür boşanmayı kabul etmektedir: Geleneksel boşanma yöntemindeki erkeğin kadına *get* vermesi, kadının erkeğe *get* vermesi ve tarafların karşılıklı olarak birbirlerine *get* vermesi.⁵³

Netice itibariyle, hem MS 11. yüzyılda Rabbi Gerşom’un ortaya koyduğu boşanmanın iki tarafın rızasıyla gerçekleşebileceği hükmü hem de günümüzdeki Yahudi mezheplerinin boşanma davalarında kadının dezavantajlı konumunu dengeleme çabaları yeterli olmamaktadır. Nitekim, erkekleri evlilik ve boşanma konusunda sınırlandıran bu düzenlemelerin, kadının yalnız yaşamaktansa evli olmayı tercih edeceği kanısına sahip olan rabbilerin⁵⁴ kadını kocasının himayesinde tutmaya yönelik hamleleri olarak da yorumlanmaktadır.⁵⁵

2. Evliliğine Mahkûm Edilmiş Kadın: Aguna

Yahudi hukukuna göre dinî mahkemeler eşleri boşamaya yetkili değildir, yalnızca prosedürün Yahudi hukukuna uygun biçimde gerçekleşmesini sağlamak ve tarafların boşanmasına resmî bir hüviyet kazandırmaktadır.⁵⁶ Geleneksel inanca göre boşanma işlemi tamamen erkeğin isteğine bırakılmıştır. Dolayısıyla, çeşitli sebeplerden ötürü evliliğini sonlandırmak isteyen kadın, kocasının kendisine *get* vermeye rıza göstermesini beklemek durumundadır. Eşinden *get* belgesini alamadığı için kendi isteği dışında evliliği devam eden kadınlara *aguna* denmektedir.⁵⁷

⁵¹ Mahmut Salihoglu – Şefaet Bedir, “Mordecai Kaplan’ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler”, *Oksident* 1/2 (2019), 187.

⁵² Simeon J. Maslin, “Yes, There Is a Reform Divorce Document But Don’t Call It a ‘Get’” (Görüşmecisi: Aron Hirt-Manheimer, Yazılı Mülakat).

⁵³ Salihoglu – Bedir, “Mordecai Kaplan’ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler”, 187.

⁵⁴ *BT*, Kethuboth, 75a.

⁵⁵ Susan Weiss, “Divorce: The Halakhic Perspective”, *Jewish Women’s Archive* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁵⁶ Menachem Elon, “Agunah”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Michigan: Thomson Gale, 2007), 1/513.

⁵⁷ Ben-Zion (Benno) Schereschewsky, “Agunah”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (Michigan: Thomson Gale, 2007), 1/510-511.

Yahudi kadınların *aguna* durumu birçok sebepten kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki, erkeğin *get* verebilme yetkinliğine sahip olmamasıdır. Yahudi geleneğine göre boşanmanın geçerli olabilmesi için *getin* tarafların hür iradesiyle alınması ve teslim edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla evli erkeğin akli dengesini yitirmesi, bitkisel hayata girmesi, komada olması gibi iradeye sahip olmadığı durumlarda eşine *get* vermesi Yahudi hukukuna göre mümkün değildir.⁵⁸ Bu durumdaki kadın yeniden evlenememekte; kocası ölene kadar veya iyileşip özgür iradesiyle kendisine *get* verene kadar *aguna* olarak kalmaktadır.⁵⁹ Ancak Sperber 2016 yılında *agunayı* tartıştığı makalesinde bu sebepten dolayı *aguna* olan kadınların dinî mahkemelerden izin belgesi anlamına gelen *heter beth din* (התר בית דין) olarak evliliklerini sona erdirebileceklerini aktarmaktadır.⁶⁰

Aguna durumunun bir diğer sebebi ise erkeğin öldüğüne dair kesin bir delil veya şahit olmamasıdır. Yahudi hukukuna göre evli bir kadın kocasının ölümüne dair kesin ve somut bir delile veya şahide sahip değilse *aguna* olmaktadır. Bu şekilde kaybolan kişilerin öldüğüne hükmedilmesi için belirli bir süre sınırlaması olmadığından söz konusu nedenden ötürü *aguna* olan kadınlar, kocaları daha sonra ortaya çıkmadıkları sürece, ömürlerinin sonuna kadar *aguna* olarak kalabilmektedir. Özellikle savaşların yaşandığı ve iletişim imkânlarının sınırlı olduğu dönemlerde birçok kadın bu nedenden ötürü *aguna* olmuştur. Bu sebeple savaş, soykırım, felaket gibi olağanüstü şartların olduğu durumlarda, yaşayacakları sosyal ve maddî sorunlardan dolayı kadınların *aguna* olmalarını engelleyebilmek için Yahudi hukukunda şahitlik hususunda birtakım kolaylıklar sağlanmıştır.⁶¹

Yahudi hukukuna göre adli veya sivil bir olayın doğrulanması için iki kişinin şahitliği gerekmektedir.⁶² Ancak savaş ve yıkım gibi sebeplerden dolayı kocasından haber alamayan ama ölümünü de kesinleştiremeyen bir kadının *aguna* durumunun kalkması için bir kişinin şahitliği geçerli kabul edilmektedir.⁶³ Zira bu tür durumlarda ölüm vakasını ispatlayabilmek için iki şahit bulabilmek neredeyse imkansızdır. Ayrıca, böyle bir durumda *aguna* kadının kocasının sonradan ortaya çıkma ihtimali dikkate alındığında birisinin yalancı şahitlik yapma ihtimali oldukça düşük olarak değerlendirilmiştir.⁶⁴

⁵⁸ Yahudi geleneğinde evli kadının akli dengesini yitirmesi, komaya girmesi vb. durumlar söz konusu olduğunda erkeğin de karısını boşamasına müsaade edilmemektedir (*BT, Yebamoth, 112b*).

⁵⁹ Yael V. Levy, "The Agunah and the Missing Husband: An American Solution to a Jewish Problem", *Journal of Law and Religion* 10/1 (1993-1994), 52.

⁶⁰ Haim Sperber, "Agunot, Immigration, and Modernization, from 1857 to 1896", *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*, ed. Leonard J. Greenspoon (Indiana: Purdue University Press, 2016), 84.

⁶¹ Schereschewsky, "Agunah", 1/511.

⁶² Yas. 17:6; 19:15; 19:17.

⁶³ *BT, Yebamoth, 16:7*.

⁶⁴ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 55.

Yahudi hukukunda *aguna* vakalarında şahit sayısının yanı sıra şahitlerin kimliği konusunda da düzenlemelere gidilmiştir. Buna göre Yahudi olmayanların, kadınların, kölelerin, cariyelerin, söz konusu vakanın taraflarından birisinin akrabasının ve bizzat vakadaki tarafın kendisinin şahitliği kabul edilmemektedir.⁶⁵ Ancak, bir kadının *aguna* durumunun kalkması söz konusu olduğunda bu kişilerin şahitliği de geçerli sayılmaktadır. Bununla birlikte, Yahudi olmayanların ve tarafın kendi beyanı (şahitliği) belirli şartlara bağlanmıştır. Yahudi olmayan birisi kadının *agunallığının* kalkması amacıyla lehinde şahitlik yapamaz. Şahitliğinin amacı yalnızca delil sunmak olduğunda geçerli kabul edilmektedir.⁶⁶ Kocasının öldüğüne dair kadının beyanı ise yalnızca savaş zamanlarında geçerlidir. Öncesinde mutlu bir evliliğinin olduğu biliniyorsa ve kocasından kurtulma amacı taşımadığına kanaat getirilirse, kadının beyanı *agunallığının* kalkması için yeterli kabul edilmektedir.⁶⁷

Kadınların *aguna* durumundan kurtulabilmesi için şahitler konusunda müsamahakâr bir tutuma sahip olan Yahudi hukuku aynı tutumu delillerin niteliği hususunda sergilememektedir. Yahudi hukukuna göre birinin öldüğüne dair kanıtın dolaylı değil, doğrudan olması gerekmektedir. Dinî gelenekte bu hüküm denize düşen adamın durumu üzerinden tartışılmıştır. Kıyısı olmayan açık bir denizde adamın suya düştüğü ve boğulduğu görülse dahi karısının evlenmesine izin verilmemektedir. Zira adamın öldüğü anı kimse görememiştir ve küçük de olsa adamın görünmeyen kıyılara çıkarak kurtulmuş olma ihtimali bulunmaktadır.⁶⁸ Ancak kıyının görüldüğü bir yerde suya düştüğü ve boğulduğu görülürse, adamın kurtulup kurtulmadığı da bilinebileceğinden, karısının başka biriyle evlenmesine izin verilmektedir. Bazı rabbiler söz konusu hükümleri sonradan yeniden yorumlayarak Talmud'da *aguna* kadının bir daha evlenemeyeceğine dair bir yasak olmadığını, dinî mahkemenin belirli bir süre geçtikten sonra şartları dikkate alarak kadının evlenebileceğine karar verebilme yetkisi olduğunu belirtmişlerdir. İletişim teknolojilerindeki ilerlemenin hız kazandığı 19. yüzyılda bazı rabbiler şartları yeniden yorumlayarak herhangi bir felaketten kurtulabilen birisinin ailesiyle irtibata geçebilme ihtimalinin eskiye oranla çok daha yüksek olduğu kanaatine varmışlardır.⁶⁹ Ayrıca bazı rabbiler evli bir erkeğin öldüğüne dair söylentiyi

⁶⁵ Schereschewsky, "Agunah", 1/511.

⁶⁶ BT, Yebamoth 121b.

⁶⁷ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 56-57.

⁶⁸ Adamın suya düştüğünü gören şahitler daha sonra cenazesini görürse veya vücudundan ona it olduğu açıkça belli olan bir uzuv olayın gerçekleştiği yerde bulunursa adamın öldüğü kabul edilmektedir (BT, Yebamoth, 121a).

⁶⁹ 1968 yılında İsrail donanmasına ait Dakar denizaltısının kaybolmasının ardından İsrail'deki askeri din mahkemeleri kaybolan denizaltı mürettebatının eşlerini bu hüküm doğrultusunda *aguna* durumundan kurtarabilmiştir (S. Zalman Abramov, *Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State* (New Jersey: Associated University Press, 1979), 268).

de -doğrudan bir delile dayandığı sürece- kadını *aguna* durumundan kurtarabilmek için geçerli kabul etmektedir.⁷⁰

Aguna durumunun bir başka sebebi ise erkeğin evini terk etmesi ve bir daha kendisinden haber alınmamasıdır. Eşlerinden fiilen ayrı olmalarına rağmen dinen boşanmış kabul edilmeyen kadınların hayatlarını idame ettirmeleri veya kendilerine yeni bir hayat kurmaları oldukça güç bir durumdur. Özellikle politik kaos, ekonomik kriz ve toplu göç dönemlerinde rastlanan bu tür vakalarda erkekler kendilerine yeni bir hayata başlama fırsatı yaratırken kadınlar, özellikle ekonomik özgürlüklerinin olmadığı durumlarda, manevî yıkımın yanı sıra finansal güçlüklerle de karşılaşabilmektedir.⁷¹ 1881-1917 yılları arasında Doğu Avrupa'daki katliamlardan kaçarak ABD'de yeni bir hayata başlayan ailelerde erkeklerin evlerini terk edip eşlerini *aguna* durumuna düşürmesi bu tür vakalar için verilebilecek örneklerdendir. Söz konusu dönem üzerine çalışan bazı araştırmalar erkeklerin evlerini terk etme vakalarının diğer göçmenlerden ziyade Yahudiler arasında daha yaygın olduğunu öne sürmektedir.⁷² O dönemde *aguna* olduğu için başka bir evlilik yapamayan Yahudi kadınların ve çocuklarının ailelerinin geçimi kamuya intikal etmiş ve çeşitli yardım kuruluşları sayesinde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu süreçte kadınlar gazetelere ilan vermek gibi modern iletişim kanallarını da kullanarak⁷³ kocalarını aramışlardır. Ancak kocalarının dönmelerinden ziyade kendilerini özgür kılacak *get* belgesini istemişlerdir.⁷⁴

Eşleri hayatta olduğu hâlde *aguna* olan kadınların hürriyeti eşlerinin *get* vermesi için ikna olmasına bağlı olduğundan sorunlarının çözümü daha zordur. Ancak, kocalarının kaybolmalarının ardından ölümünü ispat etmeye çalışan kadınların *aguna*

⁷⁰ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 57-58.

⁷¹ Pnina Omer, "Helping Break The Chains of Agunot Whose Husbands Refuse Divorce – Opinion", *The Jerusalem Post* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁷² Caroline Light, "'A Predominant Cause of Distress': Gender, Benevolence, and the 'Agunah' in Regional Perspective", *American Jewish History* 97/2 (2013), 161. (Evini terk eden erkeklerden çoğunlukla bir daha haber alınmadığı için bu durumun nedenlerini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamıştır. Ancak, birçok faktörün yanı sıra Doğu Avrupa'da kadınların iş gücü olarak topluma ve aileye katkı sunarken, erkeklerin dini/entelektüel çalışmalara yönelmesi dolayısıyla Yahudi erkeklerde kadınların aile geçimlerini sağlayabileceği düşüncesini yaratmış olması muhtemeldir. Bu sebeple, ABD'ye göç sonrası Yahudi erkeklerin evlerini terk ederken ailelerinin geçim sorumluluğunu üzerlerinde hissetmemiş olmaları mümkündür. Ancak, ABD'deki yaşam tarzı erkeğin evin geçimini sağlaması, kadının ise ev içinde ev işleriyle ilgilenmesine dayandığından ailelerini terk eden Yahudi erkekler Yahudi toplumunun ABD'de kabulüne ve adaptasyonuna tehdit oluşturmuştur (Light, "A Predominant Cause of Distress", 166)

⁷³ Yahudi *aguna* kadınların eşlerini aramak için iletişim araçlarını kullanması toplumda karar verici rolü üstlenen rabbilerin otoritesini sarsmıştır. Rabbiler bu süreçte her ne kadar kadınların şartlarını, ihtiyaçlarını gözetmeler de yapabilecekleri Yahudi hukukuyla ve kadınların Yahudi hukukundaki düşük statüsüyle sınırlı kalmıştır. Bu sebeple, kendileri *agunalara* gazetelere ilan vermelerini tavsiye edip referans olmuşlardır. Ancak *aguna* sorununun toplumda yayılmasıyla rabbilerin etkileri azalmış ve kadınlar tabiri caizse kendi başlarının çaresine bakmaları gerçeğiyle karşı karşıya kalmışlardır (Haim Sperber, "Agunot. 1851-1914. An Introduction", *Annales De Démographie Historique* 2/136 (2018), 122).

⁷⁴ Light, "A Predominant Cause of Distress", 171.

durumunun kalkması için hem dinî geleneğin sağladığı görece kolaylıklar hem de *bet dinin* bu tür davaları kısa sürede sonuçlandırması eşi kaybolduğu için *aguna* olan kadınların sorunlarını nispeten daha kolay çözmektedir.⁷⁵

Bir diğer *aguna* sebebi ise geleneksel Yahudi hukukunda yeri olan *levirat* evliliğidir.⁷⁶ Bu evliliğin söz konusu olduğu durumlarda kayınbiraderinin evlenmeyi reddettiği ve *halitsa* denen serbestlik belgesini vermediği kadınlar *aguna* olmaktadır.⁷⁷ Bu konuda literatürde bilinen vaka, çarlık döneminde (1884) Odesa'da yaşamış olan Sarah Leah'nın *agunalık* durumudur. Çocuk sahibi olmadan eşini kaybeden Leah'ya Hıristiyan kayınbiraderleri *halitsa* vermek istememiştir. Leah yeniden evlenebilmek için dini mahkemeye başvurmuştur. Dönemin rabbileri arasında tartışmaya neden olan asıl konu ise vefat etmiş olan erkeğin, evlilikten önce kardeşlerinin dini aidiyetleri hakkında müstakbel eşine herhangi bir açıklama yapmamasıdır. Rabbiler, bir yanıltma söz konusu olduğu için, kadının *halitsa* almadan yeniden evlilik yapmasını değerlendirmişlerdir.⁷⁸

Aguna durumunun başka bir sebebi ise kuralına riayet etmeden yazılan *get* belgeleridir. Oldukça detaylı bilgiler ihtiva eden ve yazımı titizlik gerektiren *get* belgesinin belirlenen kurallara göre hazırlanmaması boşanmanın gerçekleşmesine engel teşkil etmektedir. Özellikle 19. yüzyılda erkekler sıklıkla düzgünce hazırlanmadığını bilmeden *get*ler vererek evlerini terk etmişlerdir. Bu durumla genelde göç dönemlerinde karşılaşmışlardır.⁷⁹

Kadının boşanmak istemesine rağmen erkeğin intikam alma, para koparma, çocuklarının velayetini vermeme ve benzeri nedenlerle boşanmayı (*get* vermeyi) reddetmesi ise günümüzde en sık karşılaşılan *aguna* nedenidir. Özellikle diaspora Yahudilerinin buldukları ülkelerde sivil mahkemelerde görülen boşanma davalarının Yahudi hukukuna göre bağlayıcılığının olmaması kadın için dezavantajlı bir durum ortaya koymaktadır.⁸⁰ Zira sivil mahkemelerce boşanma gerçekleşse bile *halahaya* göre kadın hâlâ evli kabul edildiğinden yeni bir evlilik yapması dinen uygun değildir. Erkek

⁷⁵ Menachem, "Agunah", 1/513.

⁷⁶ *Levirat* evlilik, erkek çocuk sahibi olmadan kocası ölen kadının kayınbiraderiyle evlendirilmesidir. Yahudi dini literatüründe bir emir (*mitzva*) olarak yer alan *levirat* evlilik hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar / Levirate Marriages in Judaism: The Women were Held Captive by Custom", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/17 (2016), 245-266.

⁷⁷ Kurt, "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", 252.

⁷⁸ Sperber, "Agunot, Immigration, and Modernization, from 1857 to 1896", 84.

⁷⁹ Sperber, "Agunot. 1851-1914. An Introduction", 109.

⁸⁰ İsrail'de evlilik ve boşanma işlemleri dinî hukukun hükümlerine göre yapılmaktadır.

için ise durum farklıdır.⁸¹ Erkek, sivil mahkemelerce boşandıktan sonra Yahudi hukukuna göre yeniden evlenebilmektedir.⁸²

Erkeklerin boşanmayı ısrarla reddetmesi Yahudi kadınlarını gerek maddi gerekse manevî olarak yıpratmaktadır. *Geti* eşlerinin üzerinde hâkimiyet kurma aracı hâline getiren bazı erkekler, boşanma talep etmeleri hâlinde eşlerini *get* vermemekle tehdit etmektedir.⁸³ Bazıları kendilerinden boşanmak isteyen eşlerine para veya başka bir maddî çıkar karşılığında *get* vermeyi teklif etmektedir.⁸⁴ Bazı kadınlar ise eşlerinin intikam duyguları yüzünden kasıtlı olarak *aguna* durumuna düşürülmektedir. Günümüzde *get* alamadığı için kocaları tarafından yıllarca bir anlamda arafta bırakılarak yeni bir hayat kurmasına mâni olunan birçok kadın bulunmaktadır.⁸⁵

Kocalarının *get* vermediği kadınlar dini-kültürel güçlükler de yaşamaktadır. Evliliğin ve aile birliğinin geleneksel Yahudilikte kutsanması ve ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmesi gerektiği inancı sebebiyle *bet dine* başvurarak boşanmak isteyen kadınlar yaşadıkları toplumda dirençle karşılaşabilmektedir. Zira *şalom bayt* (evin huzuru) kadının sorumluluğu olarak görülmektedir. Bu yüzden *get* vermeyi reddeden koca, aile birliğini savunduğu için Yahudi cemaati tarafından desteklenmektedir. Kadın ise kınanmakta ve kocasıyla uzlaşması için sosyal baskıya maruz kalmaktadır.⁸⁶ Ayrıca, *bet din* üyesi rabbiler de zaman zaman kadınları boşanma taleplerinden vazgeçirmeye çalışmakta, kocalarının para taleplerini kabul etmeye teşvik etmektedirler.⁸⁷

Bet din üyesi rabbiler, kadınları uzlaşmaya ya da eşlerinin maddî taleplerini karşılayarak *get*lerini satın almaya ikna etmeye çalışmakla birlikte, bu yöntemler sonuç vermediğinde erkekleri *get* vermeleri yönünde özendirilmektedir. Ancak, *get*in geçerli olabilmesi için özgür iradeyle ve gönül rızasıyla verilmesi şartı dolayısıyla erkekler üzerinde kadınlarda olduğu kadar ısrarcı olunamamaktadır.

Yahudilikte *aguna* durumundaki kadınlar eşlerinden fiilen ayrılmış olsalar da *get* alamadıkları için evli addedilmektedirler. Bu nedenle Yahudi hukuku, *aguna* kadınların başka bir evlilik yapmasına müsaade etmemektedir. Zira *aguna* bir kadının yeniden

⁸¹ 2020 yılında İsrail'de yaşayan Yahudi bir kadın on iki sene süren *aguna* durumundan 74 yaşında kurtulabilmiştir. Eşinin evi 2005 yılında terk edip başka bir kadınla yaşamaya başlamasından sonra kendine bir düzen kuran kadın 2017 yılında kocasının eve yerleşip yeniden beraber yaşamak istemesinin ardından *bet dine* boşanmak için müracaat etmiş ve bu süre zarfında kocasının şantajlarına ve *get* karşılığında kendisinden para sızdırma teşebbüslerine maruz kalmıştır. Mahkeme 2020 yılında çiftin boşanmasına hükmetmiş ve kadın *get*ini alabilmiştir [Chanan Greenwood, "After Years of Battle: 74-Year-Old Woman Wins Writ of Divorce", *Ohr Torah Stone* (Erişim 20 Şubat 2024)].

⁸² Menachem, "Agunah", 1/514.

⁸³ Keshet Starr, "Scars of the Soul: Get Refusal and Spiritual Abuse in Orthodox Jewish Communities", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 31 (2017), 46.

⁸⁴ Erica Chernofsky, "Çökmüş Evliliklere Tutsak Yahudi Kadınlar", *BBC Türkçe* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁸⁵ Ohr Torah Stone (OTS), "Portrait of an Aguna" (Erişim 20 Şubat 2024).

⁸⁶ Starr, "Scars of the Soul", 42.

⁸⁷ Susan Weiss, "Prenups Meant to Solve the Problem of the Agunah: Toward Compensation, Not 'Mediation'", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 31 (2017), 66.

evlenmesi, hâlihazırda evli olan bir kadının ikinci evliliğini yapması anlamına gelmektedir. Bu da Yahudi hukukunda çok ciddi yaptırımları olan zina suçu kapsamında yorumlanmaktadır.⁸⁸ Bununla beraber, kocasından *get* almaksızın yaşadığı ülkenin sivil yasalarına göre yeniden evlenen kadın Yahudi hukukuna göre zina suçunu işlediğinden bu evlilikten doğan çocuklar *mamzer*⁸⁹(*gayrimeşru*) olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰ *Aguna* kadının başka bir erkekle evlenmesine dinen izin verilmesinin ardından ilk eşinin ortaya çıkması hâlinde ise kadının iki eşinden de *get* alarak boşanması gerekmektedir. Yahudi hukukuna göre böyle bir durumda ikinci eşinden olan çocukları *mamzer* olmaktadır. Şayet ikinci eşinden *get* almadan ilk eşiyile yeniden bir araya geldiği takdirde ilk eşinden olma çocukları da *mamzer* sayılmaktadır.⁹¹

Aguna kadınlar üzerinde dinî ve sosyal bakımdan güçlü yaptırımlar uygulayan Yahudi hukuku, benzer durumdaki erkekler söz konusu olduğunda nispeten müsamahakâr bir tavra sahiptir. Rabbi Gerşom'un MS 11. yüzyılda getirdiği "boşanmada kadının rızasının gerekliliği" hükmüyle birlikte kadınlar evlilikleri hakkında kısmen söz sahibi olsalar da bu konuda erkekler görece daha serbesttir. Nitekim, dinen çökeşliliğe müsaade edilmesi erkekler açısından çözümün temelini oluşturmaktadır.⁹² Karısının rızası olmadan boşanmak isteyen erkek, yüz rabbinin onayını aldığı takdirde *hetter nissuin* denen izin belgesi alarak başka bir evlilik yapabilmektedir.⁹³ Ayrıca, evli bir erkeğin bekâr bir kadından evlilik dışı sahip olduğu çocuklar da *mamzer* statüsünde değildir. Zira, *mamzerlik* Yahudi hukukuna göre zina suçundan kaynaklanmakta ve zina da evli erkeğin bekâr kadınla olan ilişkisini kapsamamaktadır.⁹⁴

3. Modern İsrail'de Aguna Meselesi

Söz konusu nedenlerin her biri geçmişten günümüze varlığını sürdürmekle beraber dönemin şartlarına göre bazıları öne çıkmaktadır. Eşin ölümüne dair somut bir delilin veya şahidin olmamasından dolayı ve eşin ortadan kaybolması nedeniyle *aguna* olan kadınlara daha ziyade geçmiş yıllarda rastlanırken kocasının boşanmayı reddetmesi sebebiyle *aguna* olan kadınlarla günümüzde daha sık karşılaşılmaktadır.⁹⁵ 20. yüzyıl

⁸⁸ Yas. 22:22; Lev. 20:10.

⁸⁹ Yahudiliğe göre ensest veya zina ilişkisinden doğan gayrimeşru çocuklar *mamzer* olarak tanımlanmaktadır [*Shulkhan Arukh* (Erişim 20 Şubat 2024), Even HaEzer 4:13]. Tevrat'a göre *mamzerler* ve onların neslinden gelen on kuşak Tanrı'nın topluluğuna giremeyeceğinden dolayı (Yas. 23:2), on nesil boyunca meşru Yahudilerle evlenmeleri dinen yasaklanmıştır. Bu nedenle, bir *mamzer* yalnızca kendi gibi bir *mamzerle* (SA, Even HaEzer 4:24) veya bir mühtedi ile evlenebilir. (SA, Even HaEzer 4:22)

⁹⁰ Schereschewsky, "Agunah", 1/511.

⁹¹ Schereschewsky, "Agunah", 1/511.

⁹² BT, Yebamoth, 65a.

⁹³ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 51.

⁹⁴ Mahmut Salihoglu, "Yahudi Hukukunda Mamzer", *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011), 271.

⁹⁵ Jessica Vance Roitman, "Fleckless Fathers, Fraught Families: Abandonment and Cultural Change in the Early Modern Jewish World", *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, ed. Yosef Kaplan (Leiden: Brill, 2019), 549.

başlarında Rusya'da yaşanan katliam, ABD'ye göç, daha sonra Avrupa'da yaşanan Yahudi soykırımı, ardından İsrail'in kurulmasıyla başlayan ve uzun yıllar devam eden Arap-İsrail Savaşları bu yüzyılda da pek çok Yahudi kadının *aguna* olmasına yol açmıştır. Bu nedenler dolayısıyla eşinden haber alamayan ve eşinin ölümüne dair kesin bir delilin olmaması yüzünden vefatını ispatlayamayan *aguna* kadınlara yüzyılın son çeyreğine kadar sıkça rastlanmıştır.

Günümüzde *aguna* durumunda tam olarak kaç kadın olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte İsrail'de binlerce, Kuzey Amerika'da ise en az birkaç yüz *aguna* olduğu tahmin edilmektedir.⁹⁶ 2017'de İsrail Rabbi Mahkemeleri Yönetimi tarafından yayımlanan verilere göre 2012-2016 yıllarında 3566 davada kocanın eşine *get* vermesine hükmedilmişken, 3384 davada boşanmayı reddeden kadının, eşinden *get* almasına hükmedilmiştir. Aynı verilere göre, taraflardan birinin boşanmak istemediği dava sayısının 809 olduğu; bunlardan 382'sinin erkeğin boşanmak istemediği, 427'sinin ise kadınların *get* almayı reddettiği davalar olduğu belirtilmiştir. Ancak bu istatistiklerin güvenilir olmadığı iddia edilmektedir. İddia sahiplerine göre kocanın dinî mahkemelerde *get* vermeye hükmedilmesine rağmen ısrarla *get* vermediği durumlarda kocanın direndiğine kanaat getirilmekte ve bu kanaatin oluşması da yıllar sürmektedir. Bununla beraber mahkemelerin erkeğin *get* vermesini gerektiren kararları vermediği ve bu nedenle erkeklerin boşanmayı reddeden inatçı taraf olarak görülmediği fikri oluşmaktadır.⁹⁷

2013 yılında yayımlanan⁹⁸ ve İsrail'de yürütülmüş olan bir araştırmaya göre *get* vermeyi reddetme vakaları dinî mahkemelerin sunduğu istatistiklerden çok daha yaygındır. Araştırmada incelenen örneklemin %28'ini *get* istismarı, üçte birini de kadının aleyhine olacak şekilde yapılan anlaşmalar oluşturmaktadır. Ultra-ortodoks gruplarda ise neredeyse her iki kadından birisi *get* konusunda şantaj maruz kaldığını belirtmiştir. Araştırmaya katılan kadınların %19'u boşanma sürecinde *get* elde etmenin üzerlerinde velayet, nafaka ve benzeri meselelerinden daha fazla negatif baskı yarattığını ifade etmiştir. Bu oran ultra-ortodoks katılımcılar arasında %25'e ulaşmıştır.⁹⁹

Get, özellikle Ortodoks (ve ultra-ortodoks) cemaatlerde evli erkeklerin eşlerini manen yıprattığı güçlü bir araç haline gelmiştir. Eşlerini *get* vermemekle tehdit eden

⁹⁶ Dinî (resmî) yetkililer ile *aguna* kadınların sorunlarıyla ilgilenen sivil toplum örgütleri arasında kimlerin *aguna* statüsünde olduğuyla ilgili anlaşmazlık söz konusudur. Dinî yetkililer yalnızca erkeğin *get* vermediği belirli bir süreyi aşan boşanma davalarındaki ve erkeğin *get* vermeye mahkûm edildiği ve çeşitli yaptırımlara maruz kaldığı davalardaki kadınları *aguna* statüsünde değerlendirmektedir. Sivil toplum örgütleri ise *aguna* tanımını daha geniş bir perspektiften yapmaktadır (Rachel Levmore, "The 'Aguna' - A Statistic or A Real Problem?", *The Jerusalem Post* (Erişim 20 Şubat 2024)).

⁹⁷ Jeremy Sharon, "Rabbinical Court Statistics on 'Agunot' Being Disputed", *The Jerusalem Post* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁹⁸ Bu konuda yapılmış daha güncel bir çalışmaya rastlamadığımız için 2013 yılında yapılmış araştırmanın verilerine çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük.

⁹⁹ Starr, "Scars of the Soul", 44.

erkekler bu sayede onları “kontrol altında” tutabilmektedir. Ortodoks kadınların yarısından fazlası boşanma sürecini başlattığı takdirde *get* alamamaktan endişe etmektedir. Bu kabullenmeden dolayı mutsuz oldukları evliliklerini ve kendilerini bu yolla manen istismar eden kocalarının yaptıklarını sineye çekmektedir. Eşleri tarafından psikolojik ve dinî istismara uğrayan Yahudi kadınların ayrılma teşebbüsünde bulduklarında ise fiziksel şiddete uğrama riskleri bulunmaktadır.¹⁰⁰

Erkeğin *get* vermemekte direnmesinin diasporada ve İsrail’de farklı sonuçları ve etkileri vardır. Diaspora Yahudileri dini hukukun yanı sıra buldukları ülkenin sivil hukukuna da tabidirler. Dolayısıyla diasporada yaşayan ve dindar olmayan bir Yahudi kadın, eşinden *get* almasa da sivil yasalarca boşanmış olduğu için kendini *aguna* olarak tanımlayabilir. Bunun neticesinde *get* almadan da başka bir erkekle evlenmekte sakınca görmeyebilir. Ancak, İsrail’de Yahudi hukuku geçerli olduğundan dinî hükümler dindar olsun veya olmasın herkes için bağlayıcıdır. Dolayısıyla İsrail’de yaşayan ve dindar olmayan *aguna* durumundaki bir kadın, eşinden *get* almadığı sürece başkasıyla evlenemez. Eşinden *get* almadan başka birisinden dünyaya getireceği çocukları *mamzer* kabul edilir. *Mamzerlik* ise dindarlıktan bağımsız olarak hem çocuklar hem de aileleri için dinî ve sosyal anlamda birçok zorluğa¹⁰¹ neden olmaktadır.¹⁰²

Modern İsrail’de *bet dinler* kocaları tarafından sürüncemede bırakılarak mağdur edilen *aguna* kadınların eşlerinden *get* alabilmesi için sivil yasalarla yetkilendirilmiştir.¹⁰³ Ancak bu yetkilerini “özgür irade” şartı gereği sıklıkla kullanmamaktadırlar.¹⁰⁴ Dolayısıyla, çıkarılan sivil yasalar dini hukukun zincirlediği *aguna* kadınların durumunda münferit vakalar dahilinde nispeten bir iyileşme sağlasa da kesin ve genel bir çözüm sunamamaktadır.

4. Aguna Meselesine Çözüm Önerileri

Yahudi geleneğinde *aguna* durumundaki bir kadının sorununu çözmek emir olarak kabul edilmektedir. Özellikle şüphe çeken bir durumun söz konusu olmadığı vakalarda

¹⁰⁰ Starr, “Scars of the Soul”, 46.

¹⁰¹ Yahudi hukukunda *mamzerler* yalnızca kendileri gibi bir *mamzerle* veya sonradan Yahudi olmuş biriyle evlenme şartının dışında teorik olarak bir sınırlamaya tabi değildir. Ancak, ortodoks olmayan çevrelerde dahi sosyal olarak dışlanma ve toplumda hor görülme *mamzerlerin* pratikte yaşadıkları tecrübelerdir. Dolayısıyla birçok kadın, çocuklarının *mamzer* olmasını göze alamamaktadır [Michele Chabin, “Doomed At Birth”, *The New York Jewish Week* (Erişim 20 Şubat 2024)].

¹⁰² Starr, “Scars of the Soul”, 43.

¹⁰³ Söz konusu yetkilendirme *get* vermeyi reddeden kocalar üzerinde yurt dışına çıkışı yaşadından banka hesaplarının kısıtlanmasına kadar kademeli yaptırımları kapsamaktadır. Ancak bu yaptırımlar da temel insan haklarına aykırı olduğu ve dinî hukuk dışında alınmış tedbirler olduğu için eleştirilmektedir (Menachem, “Agunah”, 1/519).

¹⁰⁴ Weiss, “Prenups Meant to Solve the Problem of the Agunah: Toward Compensation, Not ‘Mediation’”, 66. Kocaların *bet din* kararıyla eşlerine *get* vermeye mahkûm edilmelerine rağmen belirli bir süre içinde bu kararı uygulamamaları takdirde iradelerine devlet desteğiyle müdahale edilmektedir (Menachem, “Agunah”, 1/519).

herhangi bir yorum getirmeden Yahudi hukukunun olduğu gibi tatbik edilmesi ve sürecin zorlaştırılması bir başarısızlık hatta günah olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁵ Bu sebeple, rabbiler kocalarından haber alamayan kadınların sorunlarının çözülmesini ahlâki bir yükümlülük olarak telakki etmiş ve *aguna* kadınları özgür bırakabilecek her yolun denenmesini gerekli görmüşlerdir.¹⁰⁶ Ancak, diğer taraftan da hâlihazırda evli olma ihtimali bulunan bir kadının yeniden evlenmesine izin vererek muhtemel bir zinaya ve *mamzer* çocuklara neden olma tehlikesi dolayısıyla konuya temkinli yaklaşmışlardır.¹⁰⁷ Bu durum *aguna* meselesini kadim zamanlardan günümüze kadar taşımış ve çetrefilli bir sorun hâline getirmiştir.

Aguna meselesinin çözümüne yönelik önerilen ilk yöntem Kral Davud dönemine dayanmaktadır. Talmud'da yer alan "Davud hanesi için savaşa giden herkes karısına *get* yazar" ibaresinden kocaları savaşa giden kadınların *aguna* durumuna düşmesinin önüne geçilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ *Şartlı get* olarak bilinen bu yöntemde göre, savaşa giden evli erkek belirli bir tarihe kadar dönmediği takdirde *get* geçerlilik kazanır ve kadın *levirat* evliliğe veya kayınbiraderinden *halitsa* almaya gerek kalmadan boşanmış olur.¹⁰⁹ *Şartlı get* yöntemi, bir aracı vasıtasıyla da uygulamaya konulabilmektedir. Savaşa gidecek olan erkek belirli bir tarihe kadar dönmediği takdirde kendisi adına *get* yazıp eşine teslim edecek birini önceden belirleyebilmektedir.¹¹⁰ Bazı ülkelerde hala uygulanan bu yöntemin birtakım problemlere neden olma ihtimali de bulunmaktadır. Erkek, kohen soyuna mensupsa ve savaştan sağ ama önceden belirlenen tarihten geç bir zamanda dönerse karısından boşanmış olacağı için karısıyla yeniden evlenemez. Zira Tevrat'a göre kohen soyuna mensup erkekler boşanmış kadınlarla evlenememektedir.¹¹¹ Ayrıca erkeğin; olumsuz hava şartları, ulaşım zorluğu gibi nedenlerden ötürü de belirlenen tarihten geç dönebilme ihtimali bulunmaktadır. Bu sebeplerden dolayı geciktirildiğini beyan etmiş olsa da Yahudi hukukuna göre bu sebepler geçerli mazeret olarak kabul edilmemektedir.¹¹²

Şartsız get olarak bilinen yöntemde ise çiftler şartsız olarak boşanır ancak birbirlerine erkek savaştan sağ döndüğü takdirde yeniden evlenmek için söz verirler. Bu yöntem de bazı problemlere neden olmaktadır. *Şartlı get*in kohen soyundan olan erkekler için taşıdığı olumsuzluklar *şartsız get* için de geçerlidir. Zira *şartsız gette* de kohen soylu erkekler eşlerini önceden boşamış olduklarından onlarla yeniden evlenmeleri Tevrat'a

¹⁰⁵ Schereschewsky, "Agunah", 1/512.

¹⁰⁶ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 53-54.

¹⁰⁷ Schereschewsky, "Agunah", 1/512.

¹⁰⁸ BT, Kethuboth, 9b.

¹⁰⁹ Schereschewsky, "Agunah", 1/512.

¹¹⁰ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 59.

¹¹¹ Lev. 21:7.

¹¹² Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 60. Söz konusu mazeretlerin Yahudi hukukunda geçerli kabul edilmemesinin nedeni kadınların bu ihtimali düşünerek yıllarca eşlerini beklemelerinin ve kendilerini *aguna* durumuna düşürmelerinin önüne geçmektir (BT, Kethuboth, 2b).

göre mümkün değildir. Bunun yanı sıra, kohen soyundan olmasa da erkek döndüğünde karısı verdiği sözü tutmayıp başka bir erkekle evlenmiş veya evlenmek istiyor olabilmektedir.¹¹³ Bu durumda kadının, kocasından şartsız olarak boşandığı için başka biriyle evlenmekte özgür olup olmadığı ve önceden verilen sözlerin bağlayıcılığı hakkında Yahudi otoriteler arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır.¹¹⁴

Hem *şarṭli get* yöntemi hem de *şartsız get* yöntemi kendi içinde muhtemel bazı problemlere neden olduğu gibi genel olarak Yahudi hukuku içinde değerlendirildiğinde de bazı sorunlar barındırmaktadır. *Getin* yazıldığına kadına hemen verilmemesi bu sorunlardan biridir. Zira Yahudi hukukuna göre boşanmaya kesin olarak karar vermiş bir erkeğin karısıyla evlilik hayatına devam etmesi uygun değildir. Ayrıca, bir aracı vasıtasıyla boşanmak da bazı riskler taşımaktadır. Nitekim, vekalet verilen aracının kendisi bu süre zarfında kaybolabilir veya ölebilir. İlâveten, modern İsrail Devleti'nin Arap komşularıyla sürekli savaş hâlinde olması aksi bir durumda kadının *aguna* olmaması için bu tür önleyici tedbirler alan Yahudi çiftlerin sürekli bir evlenme-boşanma-yeniden evlenme döngüsüne girmesine neden olmakta ve evlilik kurumunun ciddiyetine zarar vermektedir.¹¹⁵

Yahudi kadınların *aguna* olmalarını engellemek için modern dönemde de birtakım öneriler gündeme gelmiştir. Örneğin *evliliğin geçmişe dönük iptali (hafka'at kuduşin)* kadınların *aguna* durumuna düşmemesi için önerilen yöntemlerden biridir. Evli bir erkeğin, eşinden habersiz uzun süre ortadan kaybolması, karısının isteğine rağmen *get* vermemesi gibi belirli şartlarda evliliğin *bet din* tarafından feshedilmesi anlamına gelen bu öneri Talmud'da yer alan "Bir erkek bir kadınla nişanlandığında, bunu rabbiler tarafından belirlenen koşullar altında yapar ... ve rabbiler onun nişanını iptal edebilirler."¹¹⁶ ifadesine dayanarak öne sürülmüştür.¹¹⁷ Ancak bir *takkana*¹¹⁸ olan bu uygulama 14. yüzyıldan sonra nadiren uygulanmıştır. Zira *takkanotun* yerel bağlayıcılığı olduğu için bir yerde geçerli olan evliliğin feshedilmesi kararı başka bir coğrafyada geçerliliğini kaybetmektedir. Bundan dolayı, evliliklerin ve boşanmaların şüpheli hâle gelme riski mevcuttur.¹¹⁹

Aguna sorununun çözümü için öne sürülen söz konusu yöntemler tarihsel süreçte gerek dünya genelinde gerekse Yahudiler özelinde yaşanan değişimlerden dolayı yetersiz

¹¹³ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 61.

¹¹⁴ Schereschewsky, "Agunah", 1/512.

¹¹⁵ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 61-62.

¹¹⁶ BT, Gittin 33a.

¹¹⁷ Schereschewsky, "Agunah", 1/512.

¹¹⁸ Yahudi âlimlerin veya diğer yetkili organların Yahudi hukuku hakkında yaptıkları düzenleme. Bu düzenlemelerin bağlayıcılığı bulunmakla birlikte asıl yaptırım gücü ve genel geçerliği Yahudiliğin ve Yahudi hukuk sisteminin belirli bir merkezde toplandığı dönemlerde olmuştur. Tarihsel süreç içinde Yahudilerin tüm dünyaya dağılmasından sonra *takkanotun* (tekili *takkana*) yerel düzeyde bağlayıcılığı ve geçerliliği olmuştur (Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 61).

¹¹⁹ Levy, "The Agunah and the Missing Husband", 61.

kalmıştır. Bu sebeple, 19. yüzyılda Reformist hareket önderliğinde ABD’de düzenlenen bir konferansta *aguna* sorunu ele alınmıştır. Söz konusu konferansın kararlarına göre, Yahudi boşanma davaları, tarafların bulunduğu ülkenin sivil mahkemelerine sevk edilmiş ve *get* belgesi alma zorunluluğu kaldırılmıştır. Ayrıca, kaybolan kocasının ölümünü ispatlamaya çalışan *aguna* kadınlar da buldukları ülkenin kayıp kişilerle ilgili kanunlarına tabi kılınmıştır. *Agunanın* yaşadığı ülkenin kanunları kaybolan şahsın bir süre sonra öldüğüne hükmediyorsa *aguna* kadının da o süre sonunda özgür olduğuna karar verilmiştir.¹²⁰

Reform hareketinin önderliğinde alınan bu kararlar, özellikle *get* alma zorunluluğu konusunda Yahudi dünyasında ayrışmalara ve karışıklıklara neden olmuştur. *Get* alma zorunluluğunun kalkması Ortodoks ve Muhafazakâr çevrelerde tepkiyle karşılanmıştır. Kadının *get* almadan başka bir evlilik yapmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir. Şayet sivil olarak evlense bile kadının Ortodokslar ve Muhafazakârlar tarafından zina yaptığı, bu evlilikten doğan çocukların da *mamzer* olacağı vurgulanmıştır. Söz konusu kararın geçerliliği tüm Yahudi gruplarca kabul edilmediğinden Reformist rabbiler herhangi bir şüpheyeye veya ileride yaşanması muhtemel bir soruna meydan vermemek adına dinî boşanmanın (*get* almanın) gerekliliğini savunmaya devam etmişlerdir. Kocasını kaybolan kadınların durumuna dair söz konusu karar ise *takkana* olarak değerlendirilmiş ve bağlayıcılığı yerelle sınırlı kalmıştır.¹²¹

Reformistler gibi Muhafazakâr Yahudiler de *aguna* sorununa çözüm aramaya devam etmiştir. 1935 yılında ABD’de gerçekleştirilen Muhafazakâr Rabbanî Toplantısı’nda (The Conservative Rabbinical Assembly) Boston’daki Muhafazakâr Yahudi cemaatin lideri ve aynı zamanda Rabbanî Topluluğun başkanı Louis Epstein’in Kral Davud dönemindeki *şarhli getten* ilhamla sunduğu çözüm önerisi kabul edilmiştir. Bu öneriye göre, evlilik sözleşmesinde (*ketuba*)¹²² erkek karısına kendi adına boşanma işlemlerini yürütmek için vekalet vermektedir. Böylece erkeğin savaşa gitmesi veya karısının boşanma talebini ısrarla reddetmesi durumunda kadın *bet dine* müracaat ederek boşanabilecektir. Epstein’in bu önerisi Ortodokslar tarafından Yahudi hukukuna aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Daha sonra Muhafazakârlar da Epstein’in önerisini kabul etmemiştir.¹²³

¹²⁰ Levy, “The Agunah and the Missing Husband”, 62-63.

¹²¹ Levy, “The Agunah and the Missing Husband”, 65. Türkiye’de de 1924 yılında aynı sebepten *aguna* olan kadınlar için bir *takkana* düzenlenmiş, evli erkekten belirli bir süre haber alınamaması durumunda evliliğin iptaline hükmedilmiştir (Levy, “The Agunah and the Missing Husband”, 63).

¹²² Evlenme töreninin ardından nikâhı kıyan rabbinin iki kişinin şahitliğinde damada imzalandıktan sonra gelin tarafına teslim ettiği sözleşmedir. Evli kadınlara sosyal güvence sağlamak amacıyla verilen *ketubada* geline damat tarafından verilmesi gereken mal varlığı ve gelinin çeyizi ile ilgili bilgiler bulunmaktadır (İçten, *Yahudilikte Ketuba*, 76-77.).

¹²³ Sarah Gavriella Breger, *Sentenced to Marriage: Chained Women in Wartime* (Pennsylvania: Pennsylvania University, Undergraduate Humanities Forum Mellon Research Fellow, Final Project Paper, 2007), 27.

Şimdiye kadar önerilen çözümler dikkate alındığında günümüzde *aguna* sorununa en uygun çözümün evliliğin iptali yöntemi olduğu genel kanaati oluşturmaktadır. *Hafka'at kuduşin* olarak bilinen bu yöntem, daha önce bahsedildiği gibi, Talmud'un rabbilere verdiği -kadının *get* almasına gerek kalmadan- evliliği feshedebilme yetkisine dayanarak geliştirilmiştir. Nitekim, *get* vermemekte inat eden kocaları yüzünden *aguna* olan kadınların sorununun çözümünün kocalarının dışında aranması çözüme daha da yaklaştırmaktadır. Ayrıca, bu sebepten *aguna* durumuna düşen kadınların sayısındaki artışa karşı evliliğin iptali önerisinin, *aguna* kadının sorununun çözmek önemli bir *mitzva* olarak değerlendirildiğinden, Yahudi hukukuna da uygun olduğu düşünülmektedir.¹²⁴

İlk olarak milattan sonraki ilk yüzyıllarda tartışılan evliliğin feshi yöntemi önceden yaygın olarak kullanılmış olsa da sonradan uygulanmamıştır. Yahudilerin yaşadığı tarihsel değişimler, diasporada yayılmaları ve bazı ülkelerdeki çeşitli Yahudi merkezleri arasındaki ideolojik ve kültürel ayrışmalar gibi nedenlerden ötürü rağbet görmemiştir.¹²⁵ Nitekim, Reformist ve Yeniden Yapılanmacı Yahudilikte *get* almak bir zorunluluk değildir. Sivil mahkemelerin boşaması evliliğin dinen sonra ermesi için yeterlidir. Bu nedenle, evliliğin feshi bu gruplarda karşılığı olan bir yöntem değildir. Muhafazakâr Yahudilik rabbilerin evlilikleri feshedebilme yetkisine odaklanırken, Ortodokslar evliliğin feshi için kutsal metinlerde belirtilen şartların oluşması gerektiğini vurgulamaktadır.¹²⁶ Dolayısıyla kocasının *get* vermeme konusundaki inadı sebebiyle eşinden boşanamayan kadınlar için evliliğin iptalinin bir çözüm olarak kullanılması bazı Yahudi gruplar tarafından muhalefetle karşılanmıştır. Zira, kutsal metinlere göre erkekten boşanma belgesi alınmadan boşanmanın gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Ayrıca, Yahudi inancında aile kurmanın kutsallığı ve zinanın büyük bir günah olması da bu yönteme karşı çıkan grupların argümanlarından biridir. Onlara göre, evliliğin iptali yöntemi bir evliliği sonlandırmak için geçerli kabul edilmediğinden bu yöntemle kocasından ayrılan kadın hâlâ evli görülmekte ve başkasıyla ilişkisi de bu sebeple zina olarak değerlendirilmektedir.¹²⁷

Günümüzde nadiren kullanılıyor olsa da İsrail'de *get* vermemekte inat eden kocaları yüzünden *aguna* olan bazı kadınların evlilikleri uzun yıllar sonunda *bet din* tarafından feshedilmiştir.¹²⁸ Ancak bu kararlar, *aguna* kadınların sorununun çözümü için devlet

¹²⁴ David Novak, "May a Jewish Marriage be Annulled?", *The Union for Traditional Judaism* (Erişim 20 Şubat 2024).

¹²⁵ Menachem, "Agunah", 1/514.

¹²⁶ Steven Bayar, "Annulment of Marriages", *My Jewish Learning* (Erişim 20 Şubat 2024).

¹²⁷ Avshalom Westreich, "The 'Gatekeepers' of Jewish Family Law: Marriage Annulment As A Test Case", *Journal of Law and Religion* 27/2 (2011-2012), 344.

¹²⁸ David Sedley, "In Rare Move, Rabbinical Court Annuls Marriage of Woman Refused Divorce", *The Times of Israel* (Erişim 20 Şubat 2024).

eliyle eşler üzerindeki yaptırımların ardından verilmiştir.¹²⁹ Dolayısıyla *bet din* üyelerinin, son çare olarak evliliği feshettiği anlaşılmaktadır.

Aguna meselesini bir sorun olarak kabul edip çözümü de Yahudi hukuku dahilinde arayanlar, Yahudi alimlerin yazılı hukukun günümüzde tatbik edilebilmesi ve yaşayan hukuk hâline gelebilmesi için inisiyatif ve sorumluluk alması gerektiğini düşünmektedir.¹³⁰ Çözümü Yahudi hukuku dışında görenler ise diasporada yaşayan Yahudilerin buldukları ülkenin sivil yasalarına tabi olması, İsrail'de ise din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini öne sürmektedir.¹³¹

Sonuç

Tevrat'ın boşanma konusunda erkeği tam yetkili kılması, kadını evliliğini sonlandırma hakkından mahrum bırakmıştır. Evliliği bitirmenin kadına kocası tarafından *get* verilmesi şartına bağlanması kadını savunmasız ve dezavantajlı bir konuma itmiştir. Zaman içinde Yahudi hukukunda kadınlar lehine bazı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Ancak, bu düzenlemeler *aguna* sorununun çözümünde kalıcı ve kesin bir çözüm sunamamıştır. Boşanmanın erkeğin karısına vereceği *gete* bağlı olduğu geleneksel görüş, kadını kendi hayatı üzerinde söz sahibi olmasına engel olmaya devam etmektedir.

Aguna kadınların hem dinî hem de sosyal hayatları olumsuz etkilenmektedir. Çeşitli sebeplerden ötürü *aguna* olmuş Yahudi kadınlar inançlarının getirdiği kısıtlamalar dolayısıyla sosyal hayatlarında birçok zorlukla mücadele etmek durumunda kalmakta ve yalnızca kâğıt üzerinde geçerli olan bir evlilikle sürüncemede bırakılmaktadır. Hatta eşlerinin *get* vermemekte direnmesi sebebiyle çıkmaza sürüklenmiş bazı *aguna* kadınlar, *get* alabilmek için eşlerinin şantaj ve tehditlerine boyun eğmek zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla, dinî duyarlılıklara sahip *aguna* kadınlar *get* şartı sebebiyle bir anlamda cezalandırılmaktadır. Zira eşinden *get* alamayan kadına sunulan seçenekler adaleti yansıtmamaktadır. *Aguna* kadın ya dinî hükümlere boyun eğip rızası dışında ömür boyu yalnızlığa mahkûm olacak ya da başka bir erkekle yeni ama günahkâr bir hayat kuracaktır.

¹²⁹ Rabbilerin Yahudi hukuku dahilindeki dinî çözüm önerilerinin yanı sıra İsrail meclisi de ülkesindeki *aguna* kadınların sorunlarının çözümüne katkı sunmuştur. Dinî mahkemenin *get* vermeye mahkûm etmesine rağmen eşine *get* vermeyen koca üzerinde meclisin verdiği yetkiyle bazı yaptırımlar uygulanmaktadır. Yurt dışına çıkış yasağı, ehliyete el koyma, banka hesaplarını dondurma, kamu görevi icra edememe ve hapis cezası gibi yaptırımları kapsayan uygulamalar yetersiz kalmaya devam ettiği takdirde *bet din* evliliği feshedebilmektedir. Ancak devlet yaptırımlarının uygulanması nadiren görülmekte ve evliliğin feshedilmesi kararının verilmesi de uzun yıllar sürebilmektedir (Marissa Newman, "In Rare Move, Private Rabbinical Court Sets 'Chained' Woman Free After 23 Years", *The Times of Israel* (Erişim 20 Şubat 2024).

¹³⁰ Rahel Berkovits, "Torat Hayyim: The Status of Women in the Thought of Eliezer Berkovits", *Shofar* 31/4 (2013), 7.

¹³¹ Susan Weiss, "Susan Weiss Advocates for 'Chained' Women in Israel" (Görüşmecisi: Uriel Heilman, Yazılı Mülakat, Görüşme Kasım 2019).

Evliliklerine zincirlenen *aguna* kadınların problemlerinin çözümü için çeşitli adımlar atılmaya çalışılsa da Yahudi hukukunun sınırlayıcı hükümleri bu konunun köklü bir çözüme kavuşmasını engellemiştir. Günümüzde öne sürülen çözüm yollarıyla ilgili her Yahudi mezhebinin farklı bir tutum sergilemesi, Yahudilik genelinde kabul edilen kapsayıcı ve somut bir çözümün ortaya konmasına mâni olmaktadır. Son çare olarak uygulanan evliliğin feshedilmesi yöntemi dahil önerilen dinî çözümler üzerinde mezhepler arasında uzlaşa sağlanamamıştır. Dolayısıyla günümüzde *aguna* sorununun çözümü yalnızca münferit vakalarda mümkün olabilmektedir.

Kaynakça

- Abramov, S. Zalman. *Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State*. New Jersey: Associated University Press, 1979.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler: Abbâsî ve Fâtımî Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Babylonian Talmud*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://halakhah.com/>
- Bayar, Steven. "Annulment of Marriages". *My Jewish Learning*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.myjewishlearning.com/article/annulment-of-marriages/>
- Berkovits, Rahel. "Torat Hayyim: The Status of Women in the Thought of Eliezer Berkovits". *Shofar* 31/4 (2013), 4-15.
- Breger, Sarah Gavriella. *Sentenced to Marriage: Chained Women in Wartime*. Pennsylvania: Pennsylvania University, Undergraduate Humanities Forum Mellon Research Fellow, Final Project Paper, 2007. <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=86a6e338d5383933ae40a121853aae391fd2b0e0>
- Breitowitz, Irving. "The Plight of the Agunah: a Study in Halacha, Contract, and the First Amendment". *Maryland Law Review* 51/2 (1992), 313-421.
- Chabin, Michele. "Doomed At Birth". *The New York Jewish Week*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jta.org/2018/02/12/ny/doomed-at-birth>
- Chernofsky, Erica. "Çökmüş Evliliklere Tutsak Yahudi Kadınlar". *BBC Türkçe*. Erişim 20 Şubat 2024. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/03/140313_zincirlenmis_kadinlar_amp
- Daiches, Samuel. "Divorce in Jewish Law". *Journal of Comparative Legislation and International Law* 8/4 (1926), 215-224.
- Drucker, Malka. *Celebrating Life: Jewish Rites of Passage*. New York: Holiday House, 1984.
- Elon, Menachem. "Agunah". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 1/513-520. Michigan: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- Greenwood, Chanan. "After Years of Battle: 74-Year-Old Woman Wins Writ of Divorce". *Ohr Torah Stone*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://ots.org.il/after-years-of-battle-74-year-old-woman-wins-writ-of-divorce/#more-28325>
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 5. Basım, 2015.
- İçten, Erdinç. *Yahudilikte Ketuba*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Jacobs, Louis. "Halakhah". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 8/251-258. Michigan: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- JVL, Jewish Virtual Library. "Agunah". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/agunah>
- JVL, Jewish Virtual Library. "Issues in Jewish Ethics: Divorce". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/divorce-in-judaism>
- JVL, Jewish Virtual Library. "Issues in Jewish Ethics: Adultery". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/adultery-2>
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. Kore: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar / Levirate Marriages in Judaism: The Women were Held Captive by Custom". *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/17 (2016), 245-266.

- Levmore, Rachel. "The 'aguna' - a statistic or a real problem?". *The Jerusalem Post*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/Opinion/Op-Ed-Contributors/The-aguna-a-statistic-or-a-real-problem>
- Levy, Yael V.. "The Agunah and the Missing Husband: An American Solution to a Jewish Problem". *Journal of Law and Religion* 10/1 (1993-1994), 49-71.
- Light, Caroline. "'A Predominant Cause of Distress': Gender, Benevolence, and the 'Agunah' in Regional Perspective". *American Jewish History* 97/2 (2013), 159-182.
- Maslin, Simeon J.. "Yes, There Is a Reform Divorce Document But Don't Call It a 'Get'" (Görüşmecisi: Aron Hirt-Manheimer, Yazılı Mülakat). <https://reformjudaism.org/yes-there-reform-divorce-document>
- MJL, My Jewish Learning. "Liturgy, Ritual and Custom of Divorce". Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.myjewishlearning.com/article/liturgy-ritual-custom-of-divorce/>
- Newman, Marissa. "In Rare Move, Private Rabbinical Court Sets 'Chained' Woman Free After 23 Years". *The Times of Israel*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.timesofisrael.com/in-rare-move-private-rabbinical-court-sets-chained-woman-free-after-23-years/>
- Novak, David. "May a Jewish Marriage be Annulled?". *The Union for Traditional Judaism*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://utj.org/viewpoints/responsa/may-a-jewish-marriage-be-annulled/>
- Omer, Pnina. "Helping Break The Chains of Agunot Whose Husbands Refuse Divorce – Opinion". *The Jerusalem Post*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/opinion/helping-break-the-chains-of-agunot-whose-husbands-refuse-divorce-opinion-653917>
- OTS, Ohr Torah Stone. "Portrait of an Aguna". Erişim 20 Şubat 2024. <https://ots.org.il/portrait-of-an-aguna/>
- Roitman, Jessica Vance. "Feckless Fathers, Fraught Families: Abandonment and Cultural Change in the Early Modern Jewish World". *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*. Ed. Yosef Kaplan. 541-564. Leiden: Brill, 2019.
- Salihoğlu, Mahmut. "Yahudi Hukukunda Mamzer". *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011), 269-275.
- Salihoğlu, Mahmut – Bedir, Şefaat. "Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler". *Oksident* 1/2 (2019), 171-192.
- Schereschewsky, Ben-Zion (Benno). "Agunah". *Encyclopedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik. 1/510-513. Michigan: Thomson Gale, 2. Basım, 2007.
- Sedley, David. "In Rare Move, Rabbinical Court Annuls Marriage of Woman Refused Divorce". *The Times of Israel*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.timesofisrael.com/in-rare-move-rabbinical-court-annuls-marriage-of-woman-refused-divorce/>
- Sharon, Jeremy. "Rabbinical Court Statistics on 'Agunot' Being Disputed". *The Jerusalem Post*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.jpost.com/israel-news/rabbinical-court-statistics-on-agunot-being-disputed-481557>
- Shulkhan Arukh. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Shulchan%20Arukh>
- Sperber, Haim. "Agunot. 1851-1914. An Introduction". *Annales De Démographie Historique* 2/136 (2018), 107-135.
- Sperber, Haim. "Agunot, Immigration, and Modernization, from 1857 to 1896". *Mishpachah: The Jewish Family in Tradition and in Transition*. ed. Leonard J. Greenspoon. 79-109. Indiana: Purdue University Press, 2016.

- Starr, Keshet. "Scars of the Soul: Get Refusal and Spiritual Abuse in Orthodox Jewish Communities". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 31 (2017), 37-60.
- Ünal, Asife. "Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri". *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. 673-693. Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları VIII, 2012.
- Vainstein, Yaacov. *The Cycle of Jewish Life*. Kudüs: WZO, 1990.
- Vana, Liliana. *Yahudilik'de Kadın: Epitroposluk-Kadın Dua Grupları-Evlenme*. çev. Mehmet Aydın. Konya: NKM Yayıncılık, 2013.
- Weiss, Susan. "Divorce: The Halakhic Perspective". *Jewish Women's Archive*. Erişim 20 Şubat 2024. <https://jwa.org/encyclopedia/article/divorce-halakhic-perspective#pid-16939>
- Weiss, Susan. "Prenups Meant to Solve the Problem of the Agunah: Toward Compensation, Not 'Mediation'". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 31 (2017), 61-90.
- Weiss, Susan. "Susan Weiss Advocates for 'Chained' Women in Israel" (Görüşmeci: Uriel Heilman, Yazılı Mülakat, Görüşme Kasım 2019). <https://www.hadassahmagazine.org/2019/11/15/susan-weiss-advocates-chained-women-israel/>
- Westreich, Avshalom. "The 'Gatekeepers' of Jewish Family Law: Marriage Annulment As A Test Case". *Journal of Law and Religion* 27/2 (2011-2012), 329-357.

► Araştırma makalesi / Research article

Eski Çağ Anadolu Epigrafyasında Yahudi İzleri

Umut DİNÇ

ORCID: 0000-0002-7368-7697 | umut-dinc@hotmail.com
Dr., Bağımsız Araştırmacı, / Dr., Independent Researcher, Kırıkkale, Türkiye

Gönderim / Received: 22.02.2024 | Kabul / Accepted: 10.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Dinç, Umut. "Eski Çağ Anadolu Epigrafyasında Yahudi İzleri". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 53-79.

Öz: Anadolu'daki Yahudi varlığının ilk izlerini belirlemek için konunun araştırmacıları XIX. yüzyıldan başlamak üzere yoğun bir şekilde çaba harcamışlardır. Gösterdikleri çaba Türkçe dışındaki dillerde Anadolu'daki Yahudi ve Hristiyan varlığına yönelik eşsiz bir külliyyatın oluşmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen külliyyat üzerinde Türkiye'de çalışmalar yok denecek kadar az sayıdadır. Yurtdışında yapılan çalışmalarındaki oryantalist unsurlar ise, Anadolu'daki kültürel öğelerin anlaşılmasında oldukça zedeleyici olduğu gibi aynı zamanda tarafgir (kendi mensubu olduğu kültürel çerçeveyi ön plana alan) çalışmaların yapılması için uygun zeminin oluşmasına neden olmuştur. Bahsi geçen şartlar Anadolu coğrafyasının tarihini ilgilendiren ve bölgelerin kültürel gelişiminin anlaşılmasında değerli olan bu konuda Türkçedeki boşluğu giderme düşüncesini, ayrıca pagan-Yahudi-Hristiyan ortak yapılanmayı farklı bir yaklaşımla değerlendirmesi gerekliliğini göstermektedir. Anadolu'daki Yahudi varlığının tespit ve etüt edilmesi sadece ilahiyat çalışmaları açısından değil, aynı zamanda Eski Çağ tarihi alanında Hellenistik Çağ ve Roma Dönemi'nde Anadolu yönetimini anlama açısından da eşsiz bilgiler sağlamaktadır. "Öteki" olarak görülen grupların üzerinden tarihi okuyabilmek, detaylarını tespit edebilmek, bu detaylara yapbozun eksik unsuru olduğunu kabul ederek yaklaşmak, bütün hakkında daha sağlam yorumlar yapabilmenin anahtarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda yöntemi belirlemek çalışmamızın ilk aşaması niteliğindedir. Bu çalışmanın hedefi Eski Çağ Anadolu epigrafisinde Yahudi unsurların tespitinde kılavuz olmakla beraber yöntem konusunda da bir tartışma alanı açabilmektir. Metodolojinin daha eklektik unsurlardan kurulması sonuçlarımızın makro ölçekte daha sağlıklı yorumlanabilmesine olanak sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Çağ'da Anadolu, Yahudilik, Hellenizm, Roma, Diaspora, Yahudi Epigrafisi.

*

Jewish Traces in Ancient Anatolian Epigraphy

Cite as: Dinç, Umut. "Jewish Traces in Ancient Anatolian Epigraphy". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 53-79.

Abstract: Since the beginning of the nineteenth century, researchers on the subject have endeavoured intensively to identify the first traces of the Jewish presence in Anatolia. Their efforts have led to the formation of a unique corpus on the Jewish and Christian presence in Anatolia in languages other than Turkish. Studies in this field are almost non-existent in Turkey. Orientalist elements in the studies conducted abroad have led to the emergence of very damaging and biased studies in understanding the cultural elements in Anatolia. The idea of eliminating the research gap in Turkish on this subject, which concerns the history of Anatolian geography and is important in understanding the cultural development of the regions, and the effort to understand the common pagan-Jewish-Christian structure with an external evaluation stands before us as a necessity. The identification and study of the Jewish presence in Anatolia provides unique information not only in terms of theological studies but also in the field of Ancient History in terms of understanding the administration of Anatolia in the Hellenistic Age and Roman Period. To be able to read history through the groups seen as "other", to be able to identify the details, and to approach these details by accepting that they are the missing piece of the puzzle, constitutes the key to making more robust interpretations of the whole. In this context, determining the method is the first stage of the study. This study aims to provide a guide for the identification of Jewish elements in Old Age Anatolian epigraphy, as well as to generate a discussion on methodology. A more eclectic methodology will allow for a healthier interpretation of our results on a macro scale.

Keywords: Anatolia in the Ancient Age, Judaism, Hellenism, Rome, Diaspora, Jewish Epigraphy.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu makale Prof. Dr. Erkan İznik danışmanlığında hazırlanan "Hellenistik Çağda ve Roma Döneminde Phrygia Bölgesinde Yahudiler (MÖ III. yy. – MS III. yy.) (Anadolu Üniversitesi, 2024) adlı doktora tezinden üretilmiştir. / <i>This article is derived from PhD dissertation entitled "Jews in the Phrygia Region in the Hellenistic Age and Roman Period (III. century BC - III. century AD) (Anadolu University, 2024)", prepared under the supervision of Prof. Dr. Erkan İznik.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	İthenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest.</i>
Finansman / Grant Support	:	Bu çalışmaya Türk Tarih Kurumu 20217780764 numaralı doktora bursu destek sağlamıştır. / <i>This study was supported by the Turkish Historical Society PhD scholarship numbered 20217780764.</i>

Extended Summary

The evaluation of epigraphic material and the narration of philological sources provides more concrete information about the Jewish presence in Anatolia. However, the material obtained does not always contain clear statements. The Jewish settlement in Anatolia, which began in the third century BC, led to the interaction between Jewish culture and local culture in the historical process and led to reinterpretations of the identities of cultures. This change and transformation were a necessity of cultural adaptation within the continuity of history. The fact that Jews are open to the socio-economic and socio-cultural factors of the society in which they live makes it essential to adapt the local history and the society in which they live to the studies. In this context, especially the times of crisis and social transformation should be well understood, and regional development should be evaluated. Seeing history as an unchanging whole leads to misinterpretations in transferring the results obtained.

The "Regions Theory / Autonomous City Theory", which we propose to be applied in Judaic studies, was put forward by considering the local elements and the effective conditions of the period. According to the theory, the Jews in the diaspora continued their lives by preserving a certain part of their culture in the pagan society until the third century AD. In this context, it becomes very difficult to separate the Jewish culture formed in the diaspora from the pagan society. The Jewish society, which maintained a certain part of its culture, tried to adapt some of the features it saw in the surrounding culture to its own culture. It cannot be said that this adaptation process has been unilateral. As a necessity of social life, the Jewish community has also been active in the cultural processes of the society in which it exists.

The fact that the Roman Empire was dealing with many problems in economic, political, and social life in the third century AD brought local cultures to the fore within the empire. This situation is also valid for Judaism. The "Common Mediterranean Jewish Culture", which started to be seen around the Mediterranean, made its influence felt predominantly in the diaspora at this time. The cultural diffusion, which was more effective on the Mediterranean coasts, brought some Jewish elements to the forefront among Jews as historical and cultural references. This process has not progressed similarly in every region of the diaspora, but especially in the Mediterranean coasts, the Jewish community with economic power has managed to integrate into cultural processes more easily. The Jewish communities living in the inland regions, which were not as economically active as the coastal cities, converted to Christianity in large groups with the spread of Christianity, and with the Old Testament narrative they carried here, they were effective in the formation of new factions within Christianity.

This period mentioned above can also be traced through epigraphic material. Although there are controversial aspects, there are some Jewish signs that will facilitate the follow-up of the historical process in Judaic studies. In the Anatolian diaspora in the

third century AD, we encounter the spread of the basic Jewish signs such as the menorah and the lulav as a distinctive element, as well as the concept of Ιουδαίοι (Jew), which appears in inscriptions as an emphasis on lineage, becoming more prominent and being used by ordinary Jews. Although the concept of Ἀρχισυναγωγός (Arkhisinagogos), which was already used in Anatolian epigraphy before the third century, referred to a specific person, we see that the ordinary people of the community began to adapt to the common Jewish way of thinking that began to appear in the Mediterranean with the signs and elements they used. In contrast to this situation, with the increase in the influence of local influence, some Jewish groups that were not included in the common cultural processes began to interpret the cultural processes of the region they lived in within the framework of their cultural elements. In this sense, the most striking emphasis is on the "Book of Septuagint". Although the emphases we encounter in and around the Phrygia region cause discussions in Judaic studies, they can be explained according to the "Regions Theory". In this context, there is a possibility that the theory can be applied to different geographies of Anatolia and new evaluations can be reached about the life of the Jewish community, especially before and during the third century. Until the realization of this action, the grouping and evaluation of the basic Judaism-related elements that can be used in Judaism research has been carried out through this article. The study will be enriched with the determination of new evaluation criteria.

Kısaltmalar Listesi

<i>BCH</i>	: Bulletin de correspondance hellenique.
<i>CIJ</i>	: Corpus Inscriptionum Iudaicarum.
<i>CitiesandBishopricsII</i>	: William Ramsay, Cities and Bishoprics II.
<i>Hellenica</i>	: Louis Robert, Hellenica.
<i>I.Cilicie</i>	: Inscriptions de Cilicie.
<i>IJO II</i>	: Inscriptiones Judaicae Orientis II.
<i>IK Kalchedon</i>	: Die Inschriften von Kalchedon.
<i>JJA</i>	: Josephus, Jewish Antiquities.
<i>JHS</i>	: Journal (The) of Hellenic Studies.
<i>LXX</i>	: Septuagint.
<i>MAMA</i>	: Monumenta Asiae Minoris Antiqua.
<i>Miranda EA.</i>	: La Comunità Giudaica di Hierapolis di Frigia.
<i>Pennacchietti</i>	: Nuove iscrizioni di Hierapolis Frigia.
<i>RECAM</i>	: Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor.
<i>SEG</i>	: Supplementum Epigraphicum Gracum.
<i>TAM</i>	: Tituli Asiae Minoris.
<i>Trebilco</i>	: Jewish Communities in Asia Minor.

Giriş: Eski Çağ'da Yahudi Araştırmalarının Yöntemi Üzerine

Konumuz açısından Anadolu'daki Yahudi varlığının ilk izleri "Hellenistik Dönem'de" karşımıza çıkmaktadır.¹ Maddi olarak bu dönemde düşüncemizi destekleyecek somut buluntular yeterli sayıda olmasa da filolojik kaynaklar en azından belirli bir bakış açısı oluşturabilmemizi sağlamaktadır. Roma İmparatorluğu Dönemi'nde, maddi kanıtların da artmasıyla birlikte Yahudilik hakkında daha çok görüşleri sürülebilmektedir.

Son yıllarda Türkiye'de, Roma Dönemi Yahudi kültürüne yönelik araştırmalar yapılmasına rağmen, bu alandaki çalışmaların sayısı ne yazık ki çok azdır. Üstelik Türkçeye çevrilen eserler içerisinde de diaspora Yahudi kültürüne yönelik eserlerin sayısının kısıtlı olduğu görülmektedir.

Yurt dışında yapılan araştırmalar (maddi kaynaklara dayalı olarak) XIX. yüzyıldan ve sonrasında yoğunluk kazanmıştır. Yabancı araştırmacılar, Hristiyanlığın yayılışı ile bağlantı kurmalarından dolayı Anadolu'da Yahudi kültürüne yönelik arayışlar içerisinde bu tarihten itibaren daha yoğun girmişlerdir. Kazılar sonucu elde edilen tarihsel malzemenin yayınlanması ilginin giderek artmasına sebep olmuştur. Son yıllarda ise yeni malzemenin bulunmamasından dolayı araştırmalar birbirini tekrar eden eserler haline dönüşmüştür. Bu durgunluğu aşabilmek için özellikle Yahudi olduğu düşünülen eserlerin üzerinde bulunan kişi isimlerinin bölgelere göre değerlendirilmesi ve kıyaslanması yapılmaktadır. Bahsi geçen çalışmalara ek olarak durgunluğu aşabilmek adına "Bölgeler Teorisi" veya "Otonom Şehir Teorisi" ile birlikte Yahudilerin yaşamları noktasında yeni değerlendirmeler ve tartışmalar ortaya koyabilmek mümkün gözükmemektedir.

Bu alanda yapılacak çalışmalar öncelikle Anadolu'daki Yahudilerin, sosyo-ekonomik faaliyetlerine, kültürel yapılarına ve bunların bölge ile olan etkileşimlerine odaklanmalıdır. Diaspora Yahudiliği hakkında yapılan çalışmalar genellikle basmakalıp ifadeleri içermektedir. Bu nedenle bölgenin dönüşümü ile birlikte açıklayabileceğimiz sosyo-ekonomik dönüşümleri diaspora Yahudiliğini anlamada bize daha çok yardımcı olacaktır. Diasporada MS III. yüzyılda belirginleşmeye başlayan Yahudi kimliğinden dolayı diaspora genelinde bu kimliğe yönelik belirgin simgesel ifadelerin arayışı yaygın bir şekilde yapılmaktadır. Fakat diaspora Yahudileri yaşadıkları bölge ile kurdukları yakın temas neticesinde basmakalıp olarak nitelendirdiğimiz kültürel sürecin dışında farklı kültürel etkilere açık halde buldukları unutulmamalıdır. Onların içinde bulunduğu kültürel ortam, tekdüze bir Yahudi kültürünün oluşmasını engelleyerek, çevre halkların kendilerine has kültürel özelliklerinin Yahudiler tarafından da benimsenmesine neden olmuştur.

Daha önceki çalışmalarda üretilen basmakalıp ifadeler ve genel geçer yargılar tüm Yahudi diasporasına uygulanmaktadır. Bizans Dönemi Yahudi kültürünün daha belirgin

¹ JJA 12:3.4.

olması, İudaea bölgesinde ve Mısır'da yaşanan kültürel alışkanlıkların ve temel maddi öğelerin (menorah, Yahudi olarak isimlendirilme, peygamber isimlerinin kullanımı gibi) tüm zamanlarda ve diasporanın farklı alanlarında benzer Yahudi kültürel öğeleri olarak aranmasına sebep olmuştur. Bu yöntemin farklı kültürel etkilere açık diaspora Yahudilerini tanımlamada yetersiz kalacağı aşikârdır. Bu düşünceyle birlikte, her diaspora bölgesinin, özellikle Bizans öncesi dönem için, kendi kültürel öğeleriyle şekil aldığı varsayarak yeni bir değerlendirme yöntemi getirilmesi gerekmektedir ve bölgenin kültürel yapısı içerisinde Yahudi kimliği açıklanmalıdır. Yine de araştırmacılar tarafından tespit edilen ve Yahudi kültürüne işaret edebileceği düşünülen temel maddi öğeler şu şekilde belirtilebilir;

- 1) Sinagog ve sinagog görevlilerine yönelik atıflar,
- 2) Temel Yahudi işaretlerin (menorah, lulav, etrog, şofar, Ιουδαίοι ve συναγωγή gibi) kullanımı,
- 3) İbranice isimlerin kullanımı,
- 4) Kutsal metinlere yapılan atıflar,
- 5) İbranice olarak yazılan metinler,
- 6) Bahsi geçen şehir/bölgelerde tarihsel malzemenin işaret ettiği Yahudi varlığına yönelik bilgiler.

Tartışmalı yaklaşımla birlikte kimi çağdaş araştırmacılar yukarıda bahsi geçen değerlendirme ölçütlerinin tamamını tek bir merkezde ya da bölgede uygulamışlardır. Oysa diasporada yaşayan Yahudi cemaati yerel kültürlerden ve çevre halklardan etkilenmiş ve dönemine göre bu toplulukları değerlendirme ölçütleri değişmiştir.

Yahudilik araştırmalarında kullanılacak malzeme ağırlıklı olarak; *Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Hellenica, Inscriptiones Judaicae Orientis, Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Supplementum Epigraphicum Graecum* gibi epigrafik kaynakların derlemelerin değerlendirilmesiyle elde edilebilir.

1. Anadolu Epigrafiyasındaki Yahudi Öğeleri

Yahudi vurgusu MS III. yüzyıl krizinde Anadolu diasporasında daha çok Geç Roma/Erken Bizans Dönemi'nde de kullanılacak olan temel Yahudi işaretlerini kapsayan ve Hristiyanlığın yayılması sürecinde, bu dine tepki olarak ortaya çıkan simgeler ile açıklanabilmektedir. Buradaki Yahudi kültürü, kendine özgü yönlerini korumakla birlikte, kültürel ayrışmanın seyrini III. yüzyılda görülmeye başlanacak olan "Ortak Akdeniz Yahudi Kültürü"ne entegre olmayı başarma durumu belirleyecektir. Bu durumu başaran Yahudi toplulukları temel simge ve işaretleri daha sıklıkla kullanacaklardır. Mevcut araştırmalar değerlendirilerek Yahudi yazıtların tanımlanması için kullanılacak yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz;

1.1. Motifler

Yahudi ortak geçmişine atf içeren semboller Yahudi kültürü içinde cemaat vurgusunun oluşması için oldukça değerlidir. Yahudi sembolleri arasında en çok bilinenlerinden birisi olan Menorah simgesi, diğer bir ifadeyle yedi kollu şamdan, sinagog süslemesi, mezar taşları, sanatsal malzemeye kadar birçok alanda görülmektedir. Özellikle sinagog süslemelerindeki kutsal alanda Torah metinleri ile yan yana bulunmaktadır.² Menorah hakkında ilk bilgileri, detaylı açıklamaları ile birlikte kutsal metinler aracılığıyla öğrenmekteyiz. Torah metinlerinde menorah tasvirinin Süleyman mabedindeki yeri şu şekilde belirtilmektedir:

Saf altından bir kandillik yap. Ayağı, gövdesi dövme altından olsun. Çanak, tomurcuk ve çiçek motifleri kendinden olsun. Kandillik üç kolu bir yanda, üç kolu öteki yanda olmak üzere altı kollu olacak. Her kolda badem çiçeğini andıran üç çanak, tomurcuk ve çiçek motifi bulunacak. Altı kol da aynı olacak. Kandilliğin gövdesinde badem çiçeğini andıran dört çanak, tomurcuk ve çiçek motifi olacak. Kandillikten yükselen ilk iki kolun, ikincisi iki kolun, üçüncüsü iki kolun altında kendinden birer tomurcuk bulunacak. Toplam altı kol olacak. Tomurcukları, kolları tek parça olan kandillik saf dövme altından olacak. Kandillik için yedi kandil yap; kandiller karşısında aydınlatacak biçimde yerleştirilsin. Fitol maşaları, tablaları saf altından olacak. Bütün takımları dâhil kandillige bir talant³ saf altın harcanacak. Her şeyi sana dağda gösterilen örneğe göre yapmaya dikkat et.⁴

Iosephus ve Yahudi apokrif kitapları içerisinde yer alan “Makkabiler Kitabı” aracılığıyla da menorahın sembolik kullanımı hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Örneğin Antiokhos Epiphanes’in (MÖ 215-164) tapınağı yağmalaması sırasında çalınan kutsal eşyalardan biri menorahtır.⁵ Epigrafik verilerde menorah kullanımı ise Iudaea ve Mısır bölgesinde Hellenistik Döneme kadar geriye gitmektedir.⁶ Bu bilgiye rağmen Iudaea bölgesinden ele geçirilmiş nümizmatik eserleri incelediğimizde Yahudi sembolleri noktasında menorahın kullanımının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.⁷ Bu bağlamda II. Tapınak Dönemi’nde (MÖ 516-MS 70) kullanıldığını bildiğimiz⁸ menorahın o dönem için henüz simge olarak tam anlamıyla yaygınlık kazanmadığından bahsedebiliriz.

² Alf Thomas Kraabel, “The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”, *Halbband Religion*, ed. Wolfgang Haase (Boston: De Gruyter, 1979), 487.

³ 34.5 kg

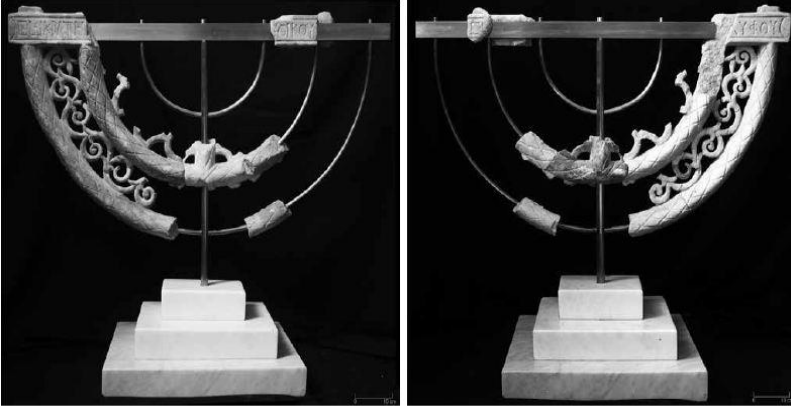
⁴ Çık. 25:31-41. ve benzer bir anlatım yine aynı bölümde 37:17-25 numara da yapılmaktadır.

⁵ 1Mac. 1:21 ve J.JA, 12: 248-250.

⁶ Menorahın zaman içerisinde kullanım alanlarını takip etmek için bk. Rachel Hachlili, *The Menorah, The Ancient Seven-Armed Candelabrum* (Leiden: Brill, 2001).

⁷ Bu konu hakkında örnek için bk. *The Abraham Bromberg Collection of Jewish Coins* (New York: Superior-Leu 1991), I: 19.

⁸ Arkeolojik kalıntılar bu dönemde kullanılan menorahlar hakkında görsel bilgi sağlamaktadır. Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Leiden: Brill, 1998), 312-315.



Resim 1. Sardis Sinagogundan Sokrates Menorahı

Kaynak: George Petzl, *Sardis: Greek and Latin Inscriptions* (Cambridge: Harvard University Press, 2019), 164.

MS III. yüzyıla geldiğimizde Küçük Asya ve İtalya diasporasında menorah kullanımı noktasında daha somut kanıtlar görülmektedir.⁹ Zira Yahudi varlığını ortaya koyabilme noktasında bu kültürün ön plana çıkarılmak zorunda kalınması, diaspora içerisinde menorahın bir sembol olarak seçilmesini beraberinde getirmiş olabilir. III. yüzyıl krizi ile başlayan yerleşme hareketi, Yahudi cemaatinin Hristiyan grupları ile yaşadıkları gerilim ve yukarıda da değinildiği gibi rekabet anlarında kendi tarihlerine yönelik atıf yapma ihtiyacı hissetmelerine neden olmuştur.¹⁰

Menorah dışında Yahudi kültürüne yapılan atıfların bir diğeri lulav sembolüdür. Bazen yalın halde bir palmye dalı olarak resmedilen lulav, Roma'nın Iudaea bölgesini ele geçirmesi ile birlikte hâkimiyet sembolü olarak kullanılmış ve akabinde Yahudi kültürü içerisine girmiştir.¹¹ Palmye dalı taşımak Yahudiler arasında kendilerine yöneltilen suçlamalardan aklandığı anlamına da gelmektedir.¹² Sembol Yahudilikte

⁹ Rachel Hachlili. *Ancient Synagogues-Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research* (Leiden: Brill, 2013), 1-2. ve Steven Fine, *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* (London: Routledge, 2005), 43.

¹⁰ Yahudi sembollerinin yayılışı Hristiyanların kültürlerine yönelik yapabilecekleri sembol vurgusu arayışı içerisine girmelerine sebep olmuş olabilir. Menorah noktasında Yahudi-Hristiyan ilişkisi için bk. Jodi Magnes, "Helios and Zodiac Cycle in Ancient Palestian Synagogues", *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*, ed. W. G. Dever and S. Gitin (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 363-389.

¹¹ Varda Sussman, *The Palm Branch and Lulav Motifs on Oil Lamps from Antiquity*, *Liber Annuus*, 69 (2019), 399.

¹² *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, "lulav", ed. Ellen Frankel and Betsy Platkin Teutsch (London: Jason Aronson Inc. Publishers, 1996), 110.

Sukot Bayramı'nın ifadelerinden birisidir ve Sukot Bayramı'nda lulav ve etrog¹³ birbirini tamamlayıcı simgeler olarak bir arada kullanılmaktadır.¹⁴



Resim 2. Hierapolis, Menorah ve Lulav Bir Arada.

Kaynak: SEG 49: 1825.

Yahudi simgelerinden bir diğeri olan Şofar, Tapınak Dönemi'nde trompete benzer nitelikte törensel ve ritüel araç olarak işlev görmüş, özellikle de Roş Haşana (Yeni Yıl) ve Yom Kippur bayramlarında kullanılmıştır.¹⁵ Torah metinlerinde Roş Haşana ile Şofar arasında bağlantı kurulduğu kimi bölümler de bulunmaktadır.¹⁶ Yine Şofar ile bağlantılı bir diğeri bayram, yukarıda bahsi geçen Yom Kippur bayramıdır. Aslında iki bayram birbirini tamamlar niteliktedir. Roş Haşana ile başlayan süreç Yom Kippur ile devam etmektedir. Yom Kippur arifesi, gün batımı ile başlamaktadır ve ertesi günün akşamı 25 saatlik kesin bir oruç süresinin tamamlanması ile birlikte son bulmaktadır.¹⁷ Yom Kippur ile birlikte Şofar kullanımına yönelik Torah metinlerinde de kimi vurgular ile karşılaşmaktayız.¹⁸

¹³ Tamamlayıcı Yahudi işaretlerinden birisi olmasına rağmen Anadolu'dan elde edilen tarihsel malzeme içerisinde ön plana çıkmamaktadır.

¹⁴ MS I. yüzyılda Iudaea bölgesinde iki sembolün sikke üzerindeki kullanımı için bk. Coin Archives, "Iudaea Etrog" (Erişim 25.12.2023).

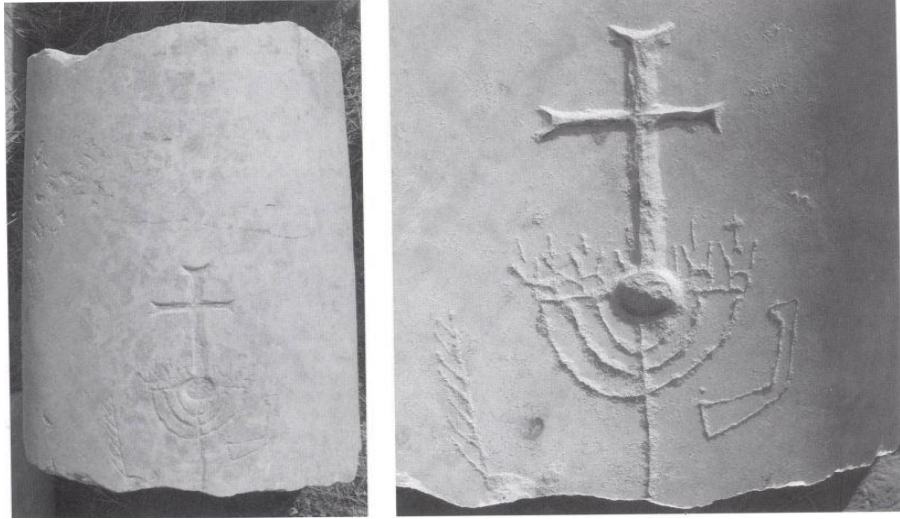
¹⁵ Hachlili, *Ancient Synagogues*, 328.

¹⁶ Lev. 23: 24. "İsrail halkına de ki, yedinci ayın birinci günü dinlenme günüdür, boru çalınarak anma ve kutsal toplantı günü olacaktır. Ve ayrıca Say. 29:1. Yedinci ayın birinci günü kutsal toplantı düzenlenecek, gündelik işlerinizi yapmayacaksınız. O gün sizin için boru çalma günü olacak.

¹⁷ Yusuf Besalel, "Yom Kipur", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem, 2001), III: 792.

¹⁸ Lev. 25:9. "Yedinci ayın onuncu günü, yani günahları bağışlama günü, bütün ülkede yüksek sesle boru çalınacak."

Hem Roş Haşana hem de Yom Kippur günahların ve kaderin belirlenmesi, Tanrı'nın büyüklüğünün hatırlanması, af dilenmesi ile ilgili bayramlardır.



Resim 3. Laodikeia kentinden. Soldan sağa doğru; Lulav, Menorah ve Şofar. Üstlerinde tahminen sonradan eklenen Latın Haçı bulunmaktadır.

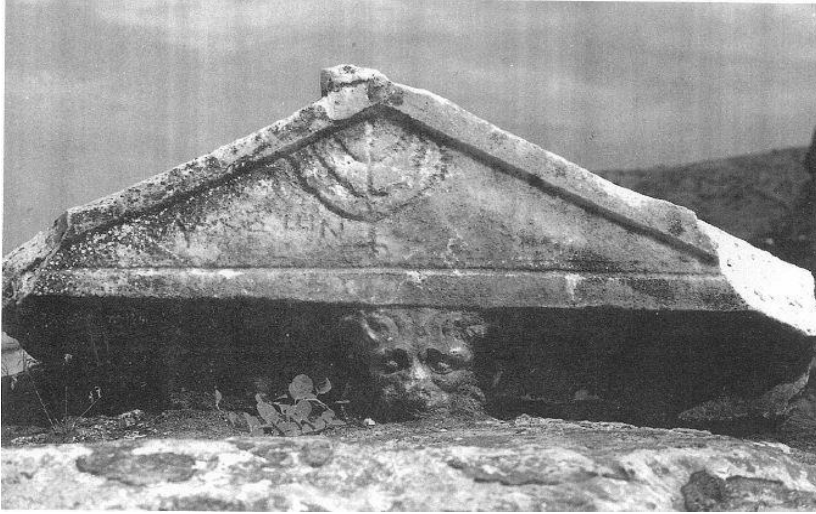
Kaynak: Celal Şimşek, "A Menorah with a cross carved on a column of Nymphaeum A at Laodicea ad Lycum", *Journal of Roman Archaeology* 19 (2006), 345.

III. yüzyılda yerel kültürlerin daha belirgin görülmeye başlaması sonucunda özellikle kutsal metinlere yönelik atıfların sembolleri de Yahudi diasporası içerisinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihsel vurgu, diasporadaki Yahudi kültürünün yerel anlamda belirginleşmesine neden olmuştur. Böylelikle bu grupların kültürel gelişimlerinin takibi ve buluntuların yorumlanması daha kolay bir hâle gelmiştir. Yahudi kültürü içerisinde özellikle aslan vurgusu da ön plana çıkmaktadır ve epigrafik malzemeye yansımaktadır. III. yüzyıl diasporasında görülme sıklığı artan simgelerden birisi olan aslan figürü, Yahudilerin kendilerini Yakup'un fiziksel ve ruhani torunları olarak görmeleri ve Yahuda'ya benzetmeleri ile ilişkilendirilmektedir.¹⁹ Ayrıca Torah'ta sıklıkla aslana yönelik vurgular da bulunmaktadır.²⁰ Anadolu coğrafyası içerisinde aslan figürü pagan inanç tarafından sıklıkla kullanılmaktadır ve bu yüzden araştırmacılar yerel

¹⁹ Andrew Jacobs, "The Lion and the Lamb: Reconsidering "Jewish-Christian Relations" in Antiquity", *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Antiquity and the Middle Ages*, ed. Annette Yoshiko Reed and Adam Becker (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 95-96.

²⁰ Tarihsel malzemedeki aslan figürünün Yahudi tarihine yönelik atıf içerebileceği ile ilgili olarak Yar. 49: 9. "Yahuda bir aslan yavrusudur. Aslan gibi, dişi bir aslan gibi yatarsın. Kim onu uyandırmaya cesaret edebilir?; Say. 23: 24. İşte halk bir dişi aslan gibi uyanıyor; Say. 24: 9. Aslan gibi, dişi aslan gibi Yere çömelir, yatarlar, Kim onları uyandırmaya cesaret edebilir? Seni kutsayan kutsansın, seni lanetleyen lanetlensin. Yas. 33: 20. Gad için de şöyle dedi: "Gad'in sınırını genişleten kutsansın; Gad orada kol ve baş parçalayan Bir aslan gibi oturuyor."

tanrılar ile aslan arasında ilişki kurmalarıyla, Yahudilikle ilişkilendirilebilecek aslan vurgusunu kaçırabilmektedir. Diaspora içerisinde Yahudilerin yaşadıkları bölgelerde bu figürün bulunması cemaatin tarihsel anlatıya yaptığı güçlü bir vurgu niteliğindedir.



Resim 4. Hierapolis kenti menorah ve aslan figürü bir arada.

Kaynak: SEG 49: 1819.

Yahudiler, Hristiyanlar ve paganlar arasında kullanılan fakat daha çok Hristiyanlık ile bağlantılı olduğu düşünülen balık figürü ile Yahudi kutsal günlerinde öğün olarak tüketilen balığa kimi zaman atıf yapılmış olma durumu bulunmaktadır.²¹ Bu anlamda doğrudan Yahudi tarihi ile ilişkilendirilmemekle birlikte benzer anlamda Hristiyanlık ile ilişkilendirilmesinde de temkinli davranmak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle ilk aşamada bahsi geçen yazıtlar, Hristiyanlığa ilişkin düşünülmüşlerse de bölgedeki yoğun etkileşim ve geçişler dikkate alındığında Yahudilikten Hristiyanlığa geçişlerle ilgili olma durumlarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.²²

1.2. Kavramlar

Yahudi grupları kültürlerini daha iyi vurgulayabilmek adına çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Bu kavramlardan ilki olan Αρχισυναγωγός kelimesi, ἀρχη²³ “ilk/başlangıç” kelimesi ile συναγωγός²⁴ “toplayan” anlamına gelen kelimelerin

²¹ Kıyaslamaları ve kültürel geçişkenliği görmek adına bk. Ross S. Kraemer, “Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources”, *HTR*, 84/2 (1991), 141-162.

²² Balık figürünün Yahudi kültürü içinde önemli bir sembol olduğunu göstermesi ve Hristiyanlık ile karşılaştırmalar için bk. Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (New York: Bollingen Foundation, 1956), 1-61.

²³ *The Cambridge Greek Lexicon*, “ἀρχη” (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), I: 225.

²⁴ *The Cambridge Greek Lexicon*, “συναγωγός” II: 1318.

birleşmesiyle oluşturulmuştur. Sinagog liderini tanımlamaya yönelik yapılan atıftan dolayı kelime Yahudiliğe yapılan en güçlü vurgulardan birisi niteliğindedir.²⁵ Yahudi kavramlarının eski Yunancaya aktarımı sırasında mevcut Yunanca kelimeler daha fazla tercih edilmiştir.²⁶ Fakat diğer kelimelerin aksine arkhisinagogun kullanımı neredeyse Yahudilere özgüdür ve doğrudan sinagog lideri olan kimseyi işaret etmektedir.²⁷

Π(όπλιος) Ρουτ(ίλιος) Ίώσης ὁ ἀξιολογώτατος ὁ διὰ βίου
ἀρχισυναγωγ[γός] σὺν Βισιννία Δημῶ τῆ συνβίῳ αὐτοῦ ἐκ θεμελίῳν
ἐκ τῶν ἰδίων].²⁸

“Ömür boyu sinagogun en değerli yöneticisi (arkhisynagogos) olan Publius Rutilius Ioses, eşi Bisinnia Demo ile birlikte bunu kendi kaynaklarıyla inşa etti.”

Kimi yazıtlarda arkhisinagog ile birlikte arkhon kelimesi de kullanılmıştır. Kelime bir bölgenin ya da şehrin yöneticisi anlamı ile birlikte Roma İmparatorluğu'nda kimi zaman askeri rütbe olarak da kullanıldığı görülmektedir.²⁹ Yahudilik ile ilişkilendirilen yazıtlarda arhisinagog ve arkhon kelimeleri aynı metin içinde fakat farklı kişilerin sinagog içindeki görevlerini tanımlamak için kullanılmıştır.³⁰ Arkhon kelimesinin Yahudiler açısından işlevi konusunda arkhisinagog kadar net bilgilere sahip değiliz. Kelimenin tek başına kullanımı Yahudilik için doğrudan kanıt oluşturmamaktadır. Yahudi cemaati içerisinde genel kanının aksine arkhon daha çok siyasi/dünyevi yetkilere sahipken, dini yetkileri arkhisinagog üstlenmiş olabilir.³¹

ἔ ν-
θ α
κα τά-
κατη Λαμ-
πέτις ἄρ-
χω ν· (εν)εἰ-
ρήνη ἡ κύ-
μησ ις αὐ-
το ὄ.
סלשכבך בשלס.³²

“Lampetis burada yatıyor, Arkhon. Huzur (barış) içinde yatsın.”

²⁵ Konuyla ilgili detaylı anlatım için bk., Tessa Rajak - David Noy, “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue”, *The Journal of Roman Studies*, 83 (1993), 75-93.

²⁶ Özellikle Septuagint çevirilerinde İbranice kelimelerin yerine, toplum içerisindeki eski Yunanca karşılıkları bilinen kelimeler tercih edilmiştir.

²⁷ Tessa Rajak– David Noy, *Archisynagogoi*, 78.

²⁸ Teos, *CIJ*: 744; *IJO II*: 46. MS III. yüzyıl.

²⁹ *The Cambridge Greek Lexicon*, “ἄρχων” I: 226.

³⁰ Akmonia, *IJO II*: 168; *MAMA VI*: 264; *SEG 32*: 1266. MS I. yüzyıl.

³¹ *Jewish Encyclopedia*, “archon” (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1902), 87.

³² Sebastopolis, *IJO II*: 160. MS IV. yüzyıl veya sonrası.

Diaspora Yahudileri tarafından kullanılan bir diğer kavram Thesebes'tir. Onların kim olduğu hakkında iki görüş bulunmaktadır; bu görüşlerden ilki onları Yahudiliğe ilgi duyan paganlar olarak görmekteyken,³³ diğer grup kendini dine adayan dindar Yahudiler olarak bahsetmektedir.³⁴ Bahsi geçen değerlendirmelerde kimi yorum farklılıkları görülse de³⁵ Septuagint'te ikinci grup anlatım daha ağır basmaktadır.³⁶ Thesebes kavramı eski Yunancada dindar kişileri nitelemek için kullanılmaktadır.³⁷ Yahudi kavramlarının Yunancaya aktarımı sırasında dindar kişiyi nitelemek adına kelimenin doğrudan kabul edildiğini düşünebiliriz.³⁸ Süreç Yahudiliğin ardından Anadolu'da Hristiyanlığın kabulü ile Hristiyan dindar kişileri nitelemek içinde kullanılmıştır.³⁹ Ayrıca hatalı olarak yazıtların değerlendirilmesi sürecinde Yeni Ahit'ten yola çıkarak kimi araştırmacılar Thesebes gruplarını Tanrı'dan korkanlar olarak nitelendirmişlerdir. Fakat bu nitelendirmeye rağmen Φοβούμενοι kelimesi ile Thesebes içeren yazıtlar arasında doğrudan ilişki bulunmamaktadır. Bu bağlamda iki grubun bir arada kabul edilmesi yazıtların yorumlanmasında hata yapmamıza neden olmaktadır. Tanrı'dan korkanlar olarak nitelendirilen grubun içerisinde pagan kökenli kişilerin bulunma ihtimali ile Thesebeslerin Sinagog içerisindeki bir rütbeyi ifade etme olasılığı bulunmaktadır.

Αὐρ.

Πολύιππος
θεοσεβήσευ-
ξάμενοςε-

³³ Heinz Bellen, “Συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν”, *Die Aussage einer bosporanischen Freilassunginschrift (CIRB 71) zum Problem der “Gottfürchtigen”*, *JAC* 8/9 (1998), 171-176 ve *Trebilco*: 152-166.

³⁴ Louis Robert, “Nouvelles inscriptions de Sardes”, *Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien Maisonneuve* (1964), 37-58, A. Thomas Kraabel, “The Disappearance of the God-fearers”. *Numen*, 28 (1981), 113-126; Marianne Palmer Bonz, “The Jewish Donor Inscriptions from Aphrodisias: Are They Both ThirdCentury, and Who Are the Thesebes?”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 96 (1994), 291-294.

³⁵ IJO II. 37. Milet tiyatrosunda elde ettiğimiz yazıtta Yahudiler ve Thesebesler'in iki farklı grup olduğuna yönelik çıkarımlar bulunmaktadır. Fakat kelimenin farklı gruplara yönelik kullanımından dolayı buradaki atıf net değildir. MS II veya III. yüzyıl.

³⁶ Kutsal metinlerde Thesebes kelimesi ağırlıklı Yahudi dindarları tanımlamak için kullanılmıştır. *LXX*, Εξοδος, 18: 21, Ἰωβ-Ευῦρ, 1:1, 1:8, 2:3; Hatta Eyüp 1.1. kitabında Eyüp peygamberin unvanlarından birisi Thesebestir.

ὁ ὄνομα Ἰωβ καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός ἄμεμπτος δίκαιος θεοσεβής ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος – Eyüp adında birisi ve insanlardan daha doğru, suçsuz, adil, dindar, bütün kötülüklerden kaçınırdı.

Ayrıca buradaki kullanıma da bakılabilir *Yeni Ahit*, SBL Edition, ed. Michael W. Holmes (Atlanta: Society of Biblical Literature and Logos Bible Software, 2010), Ἰωαννην-Υuhanna, 9:31.

³⁷ *SEG* 57: 1188.

³⁸ Iosephus, *Jewish Antiquities* (İnternet Sitesi: Perseus), Erişim. 16.02.2023. adlı eserinde verdiğimiz örneklerden ayrılmaktadır, Yahudiliğe ilgi gösteren bir pagani tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu noktada tanrıdan korkan “φοβούμενοι” ile Thesebes karıştırılmış olma ihtimali bulunmaktadır.

³⁹ Richard P. Harper, “Tituli Comanorum Cappadociae”, *Anatolian Studies*, 18 (1968), 8:06.

πλήρωσα⁴⁰

“(Ben) Dindar⁴¹ Aurelius Polyippos, (sinagoga) adağı yerine getirdim.”

Yazıtlar üzerinde Yahudiliğe ilişkin en belirgin vurgulardan birisi hiç şüphesiz ki Ιουδαίοι kavramıdır. Söz konusu kavram, Anadolu coğrafyasında özellikle Roma İmparatorluğu’nun politik anlamda güçsüzleşmesi ve buna karşın yerel kültürlerin kendilerini göstermeye başlamasıyla birlikte yaygınlık kazanmıştır. Kavrama yönelik bazı yorumlar, kelimenin coğrafi bir alanı nitelendirmekle beraber İsa’yı reddeden Ferisilere yönelik atıf olabileceği şeklindedir.⁴² Bu görüşlere rağmen araştırmacılar çoğunlukla kelimeyi Yahudi toplumuna yapılan atıf olarak kabul etmişlerdir.⁴³

Αντιόχου Γεωρᾶ Ἰουδαίου.⁴⁴

“Yahudi Antiokhos Geora.”

Arkhisinagog kadar güçlü vurgu taşımaya da Yahudilik ile sıklıkla ilişkilendirilen kavramlardan bir diğeri Sinagog kelimesidir. Kaynağını eski Yunanca συναγωγή (toplayan, bir araya getiren) kelimesinden almaktadır.⁴⁵ Fakat Yahudiler ibadet alanlarını tanımlarken zaman içinde sinagog kelimesini kültürlerine uyarlamışlardır. Yahudi grupları ibadet alanları için doğrudan sinagog kelimesi yerine προσευχή (ibadet yeri), οἶκος (ev), ἅγιος τόπος (kutsal yer) gibi kelimeleri de kullandıkları görülmektedir ve yazıtlarda bahsi geçen vurgular kullanılmıştır.⁴⁶

Diaspora’da kültürel muhafazanın beraberinde kültürel aktarımın merkezini sinagog kavramı oluşturmaktadır. Kavram sadece bir ibadet merkezini ifade etmemekte, ayrıca sosyo-ekonomik anlatımı da içermektedir.⁴⁷ Nitekim diasporada yaşayan Yahudilerin toplumsal etkinliklere katılmaları ve bu anlamda aktif şehir yaşamı içerisinde yer almaları,⁴⁸ sinagog kültürü içerisinde karşımıza çıkacak olan epigrafik ve sanatsal malzemenin zamanla bölgesel özelliklere göre şekil almasına neden olmuştur.⁴⁹

⁴⁰ Sardis, Hasan Malay, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum* (Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994) 197; *IJO II*. 67; *Trebilco*. 4.4b. MS IV. yüzyıl.

⁴¹ Kelimenin tanrıdan korkan yerine dindar olarak kullanılması yukarıda bahsi geçen karışıklığı engellemek için daha uygundur.

⁴² Malcolm Lowe, Who Were the ΙΟΥΔΑΙΟΙ?, *Novum Testamentum* 18/2 (1976), 101.

⁴³ Sardis, *Trebilco*: 176-177. IV. yüzyıl sonrası.

⁴⁴ Phrygia Hierapolis kentinde sıklıkla karşımıza çıkan örneklerden birisi için bk. *SEG* 62: 1221. MS III. yüzyıl.

⁴⁵ Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2005), 1.

⁴⁶ Tessa Rajak - David Noy, *Archisynagogoi*, 76.

⁴⁷ Ben-Zion Rosenfeld and Joseph Menirav, “The Ancient Synagogue as an Economic Center”, *Journal of Near Eastern Studies* 58/4 (1999), 259.

⁴⁸ *CIJ* II. 777; *IJO* I. 196; *Miranda*, E31: 23; *SEG*: 46. 1656.

⁴⁹ Richard Last, Other Synagogues, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 47/3 (2016), 330-363 ve Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in*

Sinagog kavramının tam olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda tartışmalar olsa da genelde,⁵⁰ sinagog anlayışının II. Tapınak Dönemi'nde şekillendiği düşünülmektedir.⁵¹ Mabet henüz yıkılmadan şekillenmeye başlayan sinagog kültürünün tapınak ile bazı farkları bulunmaktadır. Mabet, hayvanların tanrı adına kurban edildiği yer olarak görülürken, sinagoglar Torah metinlerinin okunduğu halka açık ibadet alanlarıdır. Mabette seçilmiş ve toplumdan soyutlanmış bir din adamı sınıfı bulunmaktadır. Sinagog kavramında din adamlarının vurgusu görülmesine rağmen, din görevlileri sinagog örgütlenmesi içerisinde Kudüs Mabedi kadar aktif soyut bir yapılanmada değildirler. Ayrıca Mabet belirli bir alanda olması gerekirken sinagog herhangi bir yerde olabilmektedir.⁵² Sinagog kültürünün yayılmasının Yahudi göçleri ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Yahudi kültürü için tam anlamıyla merkezi bir konuma gelmesi Mabedin MS 70 tarihinde yıkılışından sonra gerçekleşmiştir.⁵³ Diğer diasporalarda olduğu gibi Anadolu diasporasında sinagog (kavram ya da yapı olarak) Yahudi cemaati arasında sosyal işlevi ve etkileşimin temel alanı olarak görevini sürdürmüş olmalıdır. Yahudi yasalarına göre de cemaat oluşturmanın şartı 10 erkeğin (*minyán*) hazır olmasıdır.⁵⁴ Bu bağlamda kalabalık Yahudi nüfusu içerisinde sinagogda toplumu yönlendiren, ibadeti kontrol eden kişilerin bulunması, Yahudi toplumunun cemaat düşüncesiyle hareket etmesini kolaylaştırdığı yorumunu yapabilmemize imkân vermektedir.⁵⁵

τὸν κατασκευασθέντα οἰκὸν ὑπὸ
Ἰουλίας Σεουήρας Π. Τυρρώνιος Κλά-
δος ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος καὶ
Λούκιος Λουκίου ἀρχισυνάγωγος
καὶ Ποπίλιος Ζωτικός ἄρχων ἐπεσ-
κεύασαν ἐκ τε τῶν ἰδίων καὶ τῶν συν-
καταθεμένων καὶ ἔγραψαν τοὺς τοί-
χους καὶ τὴν ὀροφὴν καὶ ἐποίησαν

Ancient Mediterranean Society, (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 19-90. Bahsi geçen iki çalışma yerel etkilenme konusunda oldukça değerli açıklamalar içermektedir.

⁵⁰ İnci Türkoğlu, "Yahudi Geleneğinde Sinagog", *Toplumsal Tarih* 112 (2003), 12.

⁵¹ Filistin Bölgesinde sinagog yapısından bahseden epigrafik ve filolojik kaynakların detaylı analizi için bk. Anders Runesson, Donald Binder and Birger Olsson, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.* (Leiden: Brill, 2008), 20-117.

⁵² Tapınaktan sinagoga geçiş sürecindeki benzerlikler ve farkları daha iyi görebilmek adına bk. Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art, and Archaeology in the Diaspora*, 13-14.

⁵³ Lee I. Levine, *The First-Century Synagogue: New Perspectives*, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 77 (2001), 25.

⁵⁴ Fuat Aydın, *Yahudilik: Tarih, İnang, İbadet, Kültür* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021), 114. Kutsal metinlerin anlatımının aksine özellikle Sardis Sinagogu'nda kadınların erkeklerden ayrı yeri bulunmamaktadır ki bu da karma ibadet yaptıklarını göstermektedir bk. Umut Dinc, "Küçük Asya'da Antik Bir Sinagog: Sardis Sinagogu", *OANNES* 5/2 (2023), 830.

⁵⁵ Armin Lange, *Jews in Ancient and Late Ancient Asia Minor between Acceptance and Rejection*, *Journal of Ancient Judaism*, 5 (2014), 225.

τὴν τῶν θυρίδων ἀσφάλειαν καὶ τὸν
[λν]πὸν πάντα κόσμον. οὐστυνας κα[ι]
ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὄπλω ἐπιχρῶ-
σφ διὰ τε τὴν ἐνάρετον αὐτῶν δ[ι]άθ[ε-]
σιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὐνοιάν
τε καὶ σ[που]δῆν.⁵⁶

“Bu ev (sinagog) Iulia Severa tarafından yapılmıştır (onarılmıştır), P(ublius) Tyrronios Cladus, (sinagogun) daimi lideri. Lucius’un oğlu Lucius arkhisynagog (sinagog lideri) ve Popilius Zotikos arkhon (sinagog yöneticisi?), kendi kaynaklarından ve toplanan kaynaklardan restore edilmiştir. Duvarları ve tavanı dekore ettiler. Pencerenin güvenliğini (sağladılar) ve dekorasyonun geri kalanını restore ettiler. Sinagog, erdemli eğilimleri, iyi niyetleri ve sinagoglara karşı gösterdikleri özen nedeniyle onları yaldızlı(?) kalkanla(?) onurlandırdı.”

Presbyteros kelimesi anlam olarak cemaatin en yaşlısı, saygı değer kişisi anlamına gelmektedir ve eski Yunan epigrafiyasında kullanılmış oradan da Hellenistik Yahudiliğin kullanımına geçmiştir.⁵⁷ Yahudi cemaatinde yaşlılardan oluşan bir meclisin varlığı bilinmektedir.⁵⁸ Yazıtlarda da bu bilgiye uyumlu olarak Presbyter vurgusu bulunmaktadır. Fakat kelimenin pagan ve özellikle Hristiyanlar tarafından sıklıkla kullanımı,⁵⁹ kelimenin geçtiği metinlere şüphe ile yaklaşılmasını gerektirmektedir.

Ἡρηνοποιὸς πρ(εσβύτερος) καὶ πατὴρ τοῦ στέμα-
τος, υἱὸς Εἰακῶβ καὶ αὐτοῦ πρ(εσβυτέρου) , ὑπὲρ εὐ-
χῆς ἑαυτοῦ καὶ τῆς συνβίου μου καὶ τοῦ
γνισίου μου τέκνου ἐποίησα τὴν στρο-
σιν τοῦ εἰσοτικῆς σὺν τῆς σκαμνοκἀκέ-
λως καλλιεργίας νο(μίσμασι) ζ´. ρ77σ.⁶⁰

“Ben Erenopoios, cemaatin en yaşlısı ve babası. Babam Eiakob (Iacob) da cemaatin büyüğü. Onun, karımın ve sevgili çocuğumun ettiği yemin nedeniyle, (Sinagogun) iç döşemesine, bir skoutlosisin (duvar-pano) süslemesini yedi altın karşılığında yaptırtdım. Barış.”

1.3. Septuagint Atıfları

Septuagint metinleri, en kısa tanımlanmasıyla Torah’ın eski Yunancaya çevirisidir. Bu metinler öncelikle kalabalık ve Hellenleşmiş bir Yahudi nüfusunun varlığına işaret etmektedir. Öte yandan bu tercüme hareketi doğrudan Yahudiliğin evrenselleşme hususundaki tartışmalara yöneliktir. Bu bağlamda Anadolu’da özellikle Phrygia kültürü

⁵⁶ Akmonia, *IJO* II: 168; *MAMA* VI: 264; *SEG* 32: 1266. MS I. yüzyıl.

⁵⁷ *The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon* (LSJ), “Πρεσβύτερος” (Erişim 19.02.2024).

⁵⁸ Tolga Savaş Altınel, “Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 124.

⁵⁹ Idebessos, *RECAM* 2.125. V. yüzyıl ya da sonrası.

⁶⁰ Smyrna, *IJO* II: 41. MS IV. yüzyıl veya sonrası.

ve onun etrafındaki Yahudi cemaatinin mezar taşlarında Septuagint atıfları bulunmaktadır.

Septuagint metinleri içinde geçen “Yasanın Tekrarı” bölümündeki lanet metinlerine ilişkin vurgular, Yahudilerin dünya görüşleri hakkında bize bilgiler sunmaktadırlar.⁶¹ Bu bilgiler Phrygia bölgesinin kendine özgü geleneği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir kısmı oluşturmaktadır. Öncelikle pagan Phrygia kültüründeki lanet cümleleri ile Yahudiler arasındaki lanet metinlerinin ortak kaygılar etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır.⁶² Yahudiliğin ahiret inancına ilişkin muğlaklığı, cezaların ve ödüllerin bu dünyada toplu olarak verilmesi düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Kısacası bu dönem, cennet ve cehennem kavramlarının henüz oluşmadığı, öbür dünyanın “Şeol” olarak isimlendirildiği dönemdir.⁶³ “Yasanın Tekrarı” şeklinde geçen lanet dualarına yapılan vurgular, yasaya uymayanlara ve soylarına yönelik bu dünyada çekecekleri acı ile ilgilidir.

[]IN [ἐξ]έσ-
 ται ἐτέρῳ ἀνῶξαι τὸ
 κάθετον ἢ μόνον ἐὰν
 συνβῆ τοῖς παιδίοις αὐ-
 τοῦ Δόμνη κ(αἰ) Ἀλεξανδρία
 ἐὰν δὲ γαημθῆσονται
 ἐξὸν οὐκ ἔσται ἀνῶξαι·
 ὅς δὲ ἂν τολμήσει ἕτε-
 ρον ἐπισενένκαι, θήσει
 τῷ ἱερωτάτῳ ταμίῳ
 Ἀττικᾶς, ακ[αἰ] οὐδὲν
 ἔλαττον ἔσται τῷ τῆς
 τυμβωρυχίας ἐνκλήμα-
 τῷ πεύθυνος· ἔσται δὲ
 ἐπικατάρατος ὁ τυοῦ-
 τος κ[αἰ] ὅσαι ἀραι ἐν τῷ
 Δευτερονομίῳ εἰσὶν γε-
 γραμμένα αὐτῷ τῷ κ[αἰ]
 τέκνοις κ[αἰ] ἐγγόνοις κ[αἰ]
 παντὶ τῷ γένει αὐτοῦ γένοιτο.⁶⁴

⁶¹ Yahudi lanet metinlerinin ana merkezi olan Akmonia'nın Phrygce lanet metinlerinin bulunduğu haritada olmadığını görmekteyiz. Yerel lanet metinlerinin geçtiği kentlerden Synadda ise Yahudi bağlantısını kurduğumuz tek kenttir. Fakat yerel lanet metinleri arasında çocuklarının çocukları vurgusu bulunmamaktadır. Bu nedenle Yahudi lanet metinleri ile yerel vurgular içeren lanet metinlerinin aynı özden (paganlara ait) olduğu ile ilgili söylevlere yönelik büyük bir şüphe ortaya çıkmaktadır.

⁶² Bu bağlamda yerel lanet metinlerine yönelik yapılan çalışma için bk. Bartomeu Obrador-Cursach (2020). *The Phrygian Language*, Leiden: Brill.

⁶³ İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: İFAV, 2014) 281.

⁶⁴ Akmonia, *IJO* II: 174; *MAMA* VI: 335; *Trebilco*: 3.2.

“...çocukları Domne ve Aleksandria’ya bir şey olması dışında, kimsenin mezarı açmasına izin verilmez. Evleneceklerse açılmalarına izin verilmez. Ama oraya başka birini koymaya cüret eden, en kutsal hazineye 1.000 Attic’i ödeyecek ve ayrıca bir lanet altında ağır suçların hesabını vermek zorunda kalacak. O lanetlenecek ve “Yasanın Tekrarı”nda yazılan her türlü lanet ona, çocuklarına, soyundan gelenlere ve tüm ailesine olsun.”

Phrygia ve civarında ele geçirilmiş lanet metnlerinin yerel bir gelenek (uygulama) olduğuna yönelik düşüncenin oluşmasına sebep olan etken, bölgedeki epigrafik verilerdeki yoğunluktur. “Yasanın Tekrarı” vurgusu ile karşılaşmamız yerel gelenek karşısında Yahudi cemaatinin de kendi mezarlarını korumak için kültürlerinden bir unsuru seçmiş olabileceğini akla getirmektedir.⁶⁵ Konunun araştırmacıları bu noktada iki gruba ayrılmaktadır. Kimi araştırmacılar Septuagint metinleri aracılığıyla bölgede Yahudi izleri aranabileceği düşüncesindeyken,⁶⁶ ikinci gruptakiler lanet metnlerinin pagan kökenli olabileceğini ileri sürmektedirler.⁶⁷ Bu düşüncenin oluşmasındaki temel etken yazıtlardaki Phryge lanet metinlerinden doğan yorumlardır. Phrygia bölgesi içerisindeki Yahudi nüfusunun hem filolojik kaynaklar aracılığıyla hem de epigrafik malzeme ile tespit edilebilir olması, lanet metnlerinin Yahudilik ile ilişkili olabileceği düşüncesini güçlendirmektedir.⁶⁸

Αμμια Εὐτύχου [Κ]αλ[λ]μάχου ἀνδρὶ καὶ ἑαυτῇ
ἐκ τῆς ἰδίας προικὸς τὸ μνηεῖον
κατεσκεύασεν· ἀρὰ δὲ ἔσται εἰς τέκνα
τέκνων ἕτερον μὴ τεθῆναι ἢ τὸν υἱὸν
μο[υ] Εὐτύχην καὶ γυναῖκα αὐ[τ]οῦ.⁶⁹

“Eutykhes’in kızı Ammia, kocası Kallimakhos için ve kendi çeyizinden kendisi için mezarı hazırladı. Oğlum Eutykhes ve karısı dışında birisi gömülürse eğer, lanet çocuklarının çocukları üzerine olsun.”

Lanetin zihinlerde daha somut olarak canlandırılması için Septuagint metinleri içerisinde kimi araçlar da kullanıldığı görülmektedir. “Demir Süpürge” ve “Lanetin

⁶⁵ “οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρείης αὐτοῖς ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς σου θεὸς ζήλωτος ἡς ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν τοῖς μισοῦσιν με.” Onların önünde eğilmeyecek, onlara kulluk etmeyeceksiniz; çünkü ben Tanrınız Rab’bin, kısıncı bir Tanrı’yım, babaların günahlarını benden nefret eden üçüncü ve dördüncü kuşaklara kadar çocukların üzerine ykarım. LXX, Δευτερονόμιον 5: 9.

⁶⁶ Özellikle bu alanın öncü isimlerinden birisi Pieter van der Horst’tur. Bir diğer önemli isim Paul Trebilco’dur.

⁶⁷ Stephen Mitchell’in görüşü bu yöndedir bk. Mitchell, Stephen. *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest*, Leiden: Brill, 2023. Ayrıca Walter Ameling, Mitchell ile benzer görüşü paylaşmaktadır.

⁶⁸ Bahsi geçen filolojik kaynaklar bk. Cicero, *Pro Flacco*, 28: 67-69 ve Iosephus Flavius, *Ιουδαϊκῆς Αρχαιολογίας*, 12:3.4.

⁶⁹ Akmonia, *CIJ* II: 763; *MAMA* VI: 287; *Trebilco*: 4.1.

Orağı” gibi daha somut ifadelerle bu anlamda lanetlerin etkisi arttırılmak istenmiş gibi gözükmektedir.⁷⁰

Φλ. Τευθραντις ζῶσα ἑαυτῆι καὶ Ἑρμογένει Ἑρμογένους τῶ
ἀνδρὶ τὸ μνημεῖον κατεσκεύασεν·
μετὰ δὲ τὸ δύο τεθῆναι, εἴ τις ἀνοίσει ἢ ἐπιβουλεύσει,
σά[ρ]ον σιδαροῦν εἴσελθον τὸν οἶκον.⁷¹

“Fl(avia) Teuthrantis bu mezarı yaşarken kendisi ve kocası Hermogenes’in oğlu Hermogenes için yaptırmıştır. Ama ikisi gömüldükten sonra, biri açarsa veya açmaya teşebbüs ederse demir süpürge evine girsin.”

A [ἑαυτῶκαὶ] τῆ συν-
βίῳ Τροφίμῃ
ἐποίησεν.
Τιτέδιος Ἀμέρι-
μνος ἐπισκε[ύ]-
σας τὸ τοῦ πά[π]-
που αὐτοῦ μνη-
μεῖον ἔθαψεν τ-
ῆν ἑαυτοῦ γυναῖκα
Αὐρ. Ὀνησίμην Εὐ-
ελπίστου. ἐξὸν
δὲ ἔστε καὶ τὸν ἐ-
πισκευάσανταν Ἀμέρι-
μνον τεθῆνε ἰς τὸ προ-
γονικὸν αὐτοῦ μνημεῖ-
ον· ἂν δέ τις ἐπιχει-
[ρ]ήσει μετὰ τὸ τεθῆνε
τὸν Ἀμέριμνον ἕτερόν
[τι]να θάψῃ, θήσει ἰς τ[ὸ]
[ταμεῖον]

B [εἴ τις τι]να θάψῃ [χει-]
[ρὶ] δολί[α], λάβοιτ[ο απρ]-
οσδόκητον ὁ[ποῖ]-
ον καὶ ὁ ἀδελφὸς α[ὐτ]-
ῶν Ἀμέριμνος. ἂν
δέ τις αὐτῶν μὴ φοβ-
ηθῆ τούτων τῶν κα-
ταρῶν, τὸ ἀρᾶς δρέ-

⁷⁰ Burada daha da önemli olan nokta Septuagint metinlerinde Zaharias bölümünde kullanımına ek olarak “Yasanın Tekrarı”nda bu kelimenin geçmesidir bk LXX, Δευτερονόμιον, 16:9 ve 23:25. Fakat Zaharias’tan farklı olarak ekinleri biçme anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Aslında burada sembolik anlatımın izlerini görebiliriz. Zaharias bölümünde insanların ekine benzetilerek biçilmesi ve böylece topraktan soydan insanların koparılması eylemi anlatılmaktadır.

⁷¹ Akmonia, *Hellenica* XI-XII: 400; *Trebilco*: 5.4.

πανον εισέλθοιτο
εις τὰς οἰκῆσις αὐ-
τῶν καὶ μηδὲν ἔνκα-
ταλείψειτο.⁷²

“**A.**...kendisi ve karısı Trophime için yaptırdı. Titedius Amerimnos, büyükbabasının mezarını restore etti ve (içine) karısı (Aurelia) gömüldü. Euelpistos’un kızı Aur(elia) Onesime. Ayrıca, yenilenebilir olan Amerimnos’un miras kalan mezarına yerleştirilmesine izin verdi. Ama Amerimnos gömüldükten sonra kim bir başkasını gömmeye cesaret ederse, kutsal hazineye ödeyecektir...”

“**B.** Birisi kirli eli ile başka birini gömecek olursa hem onun hem de kardeşi Amerimnos’un başına beklenmedik şeyler gelecektir. Ama onlardan biri bu lanetlerden korkmazlarsa, lanetin orağı evlerine girecek ve geride kimseyi bırakmayacak.”

“Yasanın Tekrarı” kitabında kelime olarak sık sık geçen “Tanrı’nın eli” yine Yahudi kültürüne yönelik Septuagint atıflarından birisidir.⁷³ Zira inanışa göre insanlara laneti veya tam tersine bolluğu veren Tanrı’nın elidir.⁷⁴ Bu yüzden yasaklara uymayanlara demir süpürge gibi Tanrı’nın eli de ceza verebilmektedir.

[Αὐρ. Ζώσιμος ἐπέησα τὸ ἥρωον Α]ὐρηλία Συγκλητι-
[κῆ τῆ καὶ Τατια τῆ συνβίω μο]υ εἰς ὃ καὶ αὐτὸς
[τεθήσομαι καὶ Αὐρ. Φλανία Σκ]ύμνον τῆ πεν-
[θερᾶ μου δώρου χάριν, μηδ]ενὶ δὲ ἐτέρων ἐ-
[ξὸν εἶνε τεθῆναι· εἰ δέ τις ἐπιτηδ]εῦσει, θῆσει
[ἰς τὸ ἱερώτατον ταμεῖον * β, καὶ ἔσται αὐτῷ πὸς]
[τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ. τεθήσεται μετ’ αὐτὸν καὶ (?)]
[Δημητριανός (?)]⁷⁵

“Ben Aurelius Zosimos bu mezarı Aurelia Synkletike ve eşim Tatia ve annem Aurelia Flavia Skymnos (için) hediye olarak yaptırdığım hatırlansın. Başka birisinin gömülmesine izin verilmeyecek, aksi hâlde en kutsal hazineye 2000 dinar ödeyecek ve Tanrı’nın eline hesap verecek. Demetrianos gömüldükten sonra...”

İnanışa göre Tanrı, “Yasanın Tekrarı” metnindeki sözlerine uyulmadığı zaman tüm soya ve cemaate yönelik bir öfkeye kapılabilmektedir.⁷⁶

⁷² Akmonia, *CIJ* II: 768; *IJO* II: 175; *MAMA* VI: 316; *Trebilco*: 5.1.

⁷³ καὶ ἐρεῖς τῷ υἱῷ σου οἰκέται ἤμεν τῷ Φαραῶ ἐν γῆ Αἰγύπτω καὶ ἐξήγαγεν ἡμᾶς κύριος ἐκεῖθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ
O zaman oğluna şöyle diyeceksin: "Biz Mısır'da Firavun'un köleleriydik, Tanrı bizi güçlü eliyle Mısır'dan çıkardı. *LXX*, *Δευτερονόμιον*, 4: 34.

⁷⁴ Benzer bir anlatı Dura Sinagogu duvar süslemelerinde de bulunmaktadır. Resim için bk. <https://smarthistory.org/wp-content/uploads/2023/03/unnamed-10.jpg> (Erişim 19.02.2024).

⁷⁵ Akmonia, *MAMA* VI: 231.

⁷⁶ οὐ μὴ θελήσῃ ὁ θεὸς εὐλατεῦσαι αὐτῷ ἀλλῆ τότε ἐκκαυθήσεται ὄργῃ κυρίου καὶ ὁ ζῆλος αὐτοῦ

ἔτους τλθ'.
 Αὐρήλιος Ῥοῦφος Ἑρμῆ ἄ-
 δελφῶ καὶ Ῥουφίνῃ ἀνε-
 ψία ταχυμύροις μνήμ-
 ης χάριν.
 Αὐρήλιος Ῥοῦ-
 φος ἑαυτῶ καὶ
 γυναικὶ Εὐελ-
 πίστῃ καὶ ἀνεψι-
 ῶ Παρθενίθῳ ἐ-
 αυτοῖς ζῶντ-
 ες κατασκεύασ-
 αν· μετὰ τὸ τεθῆ-
 ναι αὐτο[ῦ]ς, ὅς ἄν
 ἀνορύξει καὶ βα-
 λι ἄλλον νέκρον
 ἢ τύνβον πρίατε ἢ γράμμα
 μιάνι, ἐξόλεσι ἐκίνου σύν-
 παν γένος ἢ θεοῦ ὀργή.
 τύνβιος γὰρ δύο τοῦτο τὸ σῆ-
 μα ἐπίκειται.⁷⁷

“Yıl 339 (MS. 255/256). Aurelius Rufus, erkek kardeş Hermes ve kısa ömürlü yeğeni Rufine hatırası için (bu mezarı) yaptırıldı. Aurelius Rufus kendisi ve karısı Euelpiste ve yeğeni Parthenios hayattayken kendileri için inşa ettiler. Onlar gömüldükten sonra başka bir ceset gömülürse veya mezarı satın alırsa veya yazıtı zarar verirse, Tanrı'nın öfkesi onun bütün neslini helak etsin. Bu işaret iki mezar içindir.”

Dinlenme yeri kavramının kaynağı Septuagint metinleridir ve Tanrı'nın sözlerine uyulması halinde vaat edilen topraklardaki Yahudi halkı için geçerlidir.⁷⁸ Dinlenme yeri vurgusu İbranice Barış-Şalom kelimesi gibi MS III. yüzyılda Küçük Asya bölgesinde

ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ καὶ κολληθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ ἀραι τῆς διαθήκης ταύτης αἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου καὶ ἐξαλείψει κύριος τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

Tanrı onu bağışlamayacak, ama o zaman Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı o adama karşı tütecek ve bu kitapta yazılı olan bütün lanetler onun üzerine yağacak ve Tanrı onun adını göğün altından silecek. LXX, Δευτερονόμιον, 29:19. Kelimenin “Yasanın Tekrarı” vurgulanması ile “Tanrı'nın Öfkesi” vurgusunun paralel olabileceğini göstermesi açısından değerlidir.

⁷⁷ Akmonia, *IJO* II: 177; *MAMA* VI 325; *Trebilco*: 5.5.

⁷⁸ LXX, Ψαλμοὶ 131: 14. αὕτη ἡ κατάπαυσις μου εἰς αἰῶνα αἰῶνος ὧδε κατοικήσω ὅτι ἠρετισάμην αὐτήν – “Bu benim sonsuza dek dinleneceğim yer, burada kalmalıyım çünkü onu seçtim.”

kullanımı ile sıklıkla karşılaşılabilecektir.⁷⁹ “Dinlenme yeri” olarak bahsi geçen tüm mezar taşları beraberinde güçlü Yahudi vurguları taşımakla birlikte⁸⁰ Hristiyanlığın yayılışı ile Hristiyan niteliği taşıyan mezarlarda da kullanımı görülmektedir.⁸¹

Κυμητήριον Ἰουσοῦα
καὶ Σαμοῆλυϊῶν Ἰακωβ⁸²

“İakob’un oğulları İusua ve Samuel’in dinlenme yeri.”

1.4. İbrani Kökenli İsimlerin Kullanımı

Yazıtlar aracılığıyla Yahudiliğin belirlenebilmesinde kullanılan önemli ölçütlerden biri İbrani kökenli olduğu düşünülen isimlerdir. Zira bir Yahudi’nin kendisi için kutsal kabul ettiği peygamberlerden birisinin adını taşımak istemesi doğal bir durumdur.⁸³ Nitekim MS III. yüzyıl ve sonrasında Yahudi peygamber isimlerinin diasporanın çok farklı bölgelerinde yaşayan Yahudiler arasında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Anadolu diasporasında Yahudiler tarafından kullanılan İbranice kökenli isimleri; Βενιαμιν (Beniamin - בנימין)⁸⁴, Δαμα (Dama - דמא)⁸⁵, Δεββώρα (Debbora - דבורה)⁸⁶, Ἑσθηρ (Esther - אסתר)⁸⁷, Ζαχαρίας (Zacharias - זכריה)⁸⁸, Ἠλίας (Elias - אליהו)⁸⁹, Ἠλών (Elon - אלון)⁹⁰, Ἡσαυ (Esau - עשו)⁹¹, Θαμαρ (Thamar - תמר)⁹², Ἰαηλ (Iael - יעל)⁹³, Ἰακωβ (Iakob

⁷⁹ Barış kelimesi genellikle İbranice olarak yazılmaktadır, Küçük Asya’da Phrygia ve Sardis’te görülmektedir. Bk. Frank Moore Cross, “The Hebrew Inscriptions from Sardis”, *The Harvard Theological Review*, 95 (2002), Ins.2. MS IV. yüzyıl veya sonrası.

⁸⁰ Eumeneia, *MAMA XI*: 37. MS III. yüzyıl.

⁸¹ Hadrianoi, Fatih Onur, “New Inscriptions from Hadrianoi Pros Olympon (Mysia)”, *Olba*, XIX (2011), Fig4. MS III. yüzyıl.

⁸² Dokimeion, *IJO II*: 183; *SEG 44*: 1033. MS III veya IV. yüzyıl.

⁸³ Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 63-64.

⁸⁴ Aphrodisias, *IJO II*: 14. MS III. veya sonrası.

⁸⁵ Akmonia, *MAMA XI*: 139. MS III. yüzyıl; Apameia, *BCH 7*:311. MS III. yüzyıl; Eumeneia, *Cities and Bishoprics II*: 247 ve 257. MS III. yüzyıl.; Kotiaion, *IJO II*: 210. MS III. yüzyıl.; Laodikeia, *SEG 27*: 897. MS III. yüzyıl.

⁸⁶ Apollonia, *SEG 30*: 1507. MS II. veya III. yüzyıl.

⁸⁷ Germa, *IJO II*: 162. MS III. yüzyıl.

⁸⁸ Aphrodisias, *IJO II*: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası ve Kalykadnos, *I. Cilicis*: 9. MS V veya VI. yüzyıl.

⁸⁹ Klaros, *SEG 37*: 962. MS II. ve III. yüzyıl.

⁹⁰ Kotiaion, *IJO II*: 211. MS III. yüzyıl ve Prusa ad Olumpum, *IK*: 1045. MS II veya III. yüzyıl.

⁹¹ Dorylaion, *IJO II*: 185. MS III. yüzyıl.

⁹² Nikomedeia, *TAM 4*: 374. Tarihi belirsiz.

⁹³ Aphrodisias, *IJO II*: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası

- יעקב)⁹⁴, Ἰεσσειας (Hiesseias - ישיעיהו)⁹⁵, Ἰουδα (Iouda - יהודה)⁹⁶, Ἰσακ (Isak - יצחק)⁹⁷, Ἰωαννης (Ioannes - יוחנן)⁹⁸, Ἰωσηφ (Ioseph - יוסף)⁹⁹, Ἰωσούα (Iosua - יהושע)¹⁰⁰, Ἰωφ (Ioph - אייב)¹⁰¹, Μαναση (Manase - מנשה)¹⁰², Μαθίος (Mathios - מתתיה)¹⁰³, Μαρια (Maria - מרים)¹⁰⁴, Μωσι (Mosi - משה)¹⁰⁵, Ρουβε (Roube - ראובן)¹⁰⁶, Σαββάτι (Sabbati - שבתי)¹⁰⁷, Σαμουηλ (Samuel - שמואל)¹⁰⁸, Σαρα (Sara - שרה)¹⁰⁹, Σύμων (Symon - שמעון)¹¹⁰ sıralanabilmektedir. İsimlerin kullanılışı konusunda dikkatli olunmalıdır. Zira kimi isimler Hellen veya Latin isimleri ile benzerlik göstermektedir.¹¹¹ Bu durumla birlikte Eski Ahit'in kutsallığı sebebiyle Hristiyanlar tarafından da isimler kullanılabilmektedir. Bu bağlamda yazıtlara dikkatli yaklaşılarak İbrani kökenli isimlerin tespiti Yahudilik araştırmalarında kullanılan etkili yöntemlerden birisidir.

Sonuç

Yahudilik araştırmalarında tek bir kalıpla ilerlemek, araştırmacıları yanlış değerlendirmelere götürebilmektedir. Yahudilik tarihsel süreç içinde değişim ve

⁹⁴ Corycus, *MAMA* III: 237. MS V veya VI. yüzyıl; Dokimeion, *IJO* II: 183. MS III veya IV. yüzyıl; Sardis, *IJO* II: 57 ve 59. MS IV. yüzyıl veya sonrası; Side, *IJO* II: 220. MS V veya VI. yüzyıl; Symrna, *IJO* II: 41. MS IV veya V. yüzyıl.

⁹⁵ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası.

⁹⁶ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası; Corycus, *IJO* II: 238. MS III. yüzyıl; Ephesos, *IJO* II: 34. MS III. yüzyıl; Hierapolis, *IJO* II: 189. MS III. yüzyıl; Iasos, *Hellenica* III: 100-101. Tarihi belirsiz; Limyra, *IJO* II: 221. Tarihi belirsiz; Philadelpheia, *IJO* II: 50. MS IV. yüzyıl veya civarı; Symrna, *IJO* II: 45. MS III. yüzyıl veya civarı.

⁹⁷ Side, *IJO* II: 219. MS IV veya V. yüzyıl.

⁹⁸ Gdanmaa, *IJO* II: 224. ve Sardis, *IJO* II: 58. Her iki yazıtta MS IV. yüzyıl sonrası.

⁹⁹ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası; Gdanmaa, *IJO* II: 225. MS IV. yüzyıl; Ikonion, *JHS*: 22: 365,132. Tarihi belirsiz; Philadelpheia, *IJO* II: 51. MS IV. yüzyıl; Teos, *IJO* II: 46. MS III. yüzyıl; Trianapolis, *IJO* II: 247. MS II. yüzyıl.

¹⁰⁰ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası ve Dokimeion, *IJO* II: 183. MS III veya IV. yüzyıl.

¹⁰¹ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası.

¹⁰² Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası.

¹⁰³ Akmonia, *IJO* II: 171. MS III. yüzyıl; Boğazköy, *IJO* II: 164 ve 165. MS V veya VI. yüzyıl; Kotiaion, *IJO* II: 210. MS III. yüzyıl veya sonrası.

¹⁰⁴ Eumeneia, *CitiesandBishoprics* II: 365-366. MS III. yüzyıl ve Hierapolis, *Pennacchiatti*: 11 – *CIJ*: 779 – *CIJ*: 780. MS III. yüzyıl.

¹⁰⁵ Corycus, *IJO* II: 240. Tarihi belirsiz.

¹⁰⁶ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası ve Eumeneia, *CitiesandBishoprics* II: 232 – *Hellenica*: XI-XII: 429. MS III. yüzyıl.

¹⁰⁷ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası; Hierapolis, *IJO* II: 200. MS III. yüzyıl; Kalchedon, *IK*: 75. Tarihi belirsiz; Korasion, *MAMA* III: 166. Tarihi belirsiz; Laodikeia Comb., *JHS*: 19, 281.166. Tarihi belirsiz; Sardis, *IJO*: 58. MS IV. yüzyıl veya sonrası; Ankyra, Bosch: 405,356. MS III. yüzyıl civarı.

¹⁰⁸ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası; Corycus, *IJO* II: 241 ve 242. MS IV. yüzyıl veya sonrası; Dokimeion, *IJO* II: 183. MS IV. yüzyıl ve civarı; Sardis, *IJO* II: 63 ve 95.

¹⁰⁹ Boğazköy, *IJO* II: 166 ve Sebastopol, *IJO* II: 161. MS III. yüzyıl.

¹¹⁰ Aphrodisias, *IJO* II: 14. MS III. yüzyıl veya sonrası; Corycus, *IJO* II: 232. MS IV. yüzyıl sonrası; Sardis, *IJO* II: 133. MS IV. veya VI. yüzyıl.

¹¹¹ Mathios, Sabbati ve Simon gibi.

dönüşüm göstermiştir. Tek bir bölge ya da tek bir düşünce yapısıyla anlaşılması ve tartışılması neredeyse olanaksızdır. Bu durum diaspora Yahudileri için daha karmaşık haldedir. Yahudiler gittikleri bölgelerde yerel halk ile iletişim halinde bulunmuşlardır ve aynı zamanda yerel halk üzerinde de kültürel aktarım gerçekleştirmişlerdir. Diaspora Yahudileri özellikle maddi güçleri devam ettirdikleri sürece kültürel öğelerini devam ettirme olanağı bulmuşlardır. MS III. yüzyıl ve sonrasında karşılaştığımız örnekler bu tezimizi güçlendirmektedir. Roma İmparatorluğu'nun kriz çağında yerel kültürlerin güç kazanmasına paralel Yahudi kültürel öğeleri diasporanın farklı alanlarında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bahsi geçen ortak kültürel vurgular cemaat özelliğini koruyan Yahudi halkı içerisinde yayılmaya başlarken, ortak kültüre entegre olamayan Yahudi grupları inançlarından kimi öğelerini de bölgelerinde güç kazanan kültürel unsurlar ile birleşerek devam ettirmişlerdir.

Yukarıda bahsettiğimiz ayrımın daha net yapılabilmesi için diaspora Yahudiliği hakkında gerçekleştirilecek araştırmalar da Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve kültürel durum detaylı incelenmelidir. Bu duruma ek bölgelerin yerel adetleri değerlendirilmeli, bu yerel güçler içerisinde Yahudi kültürünün yansımaları tespit edilmeye çalışılmalıdır. Bu bağlamda en somut örneklerimizi epigrafik malzemeler aracılığıyla elde etmekteyiz. Filolojik kaynaklara eşlik edebilecek epigrafik malzeme tarihsel anlatılarımızı güçlendirmektedir. Fakat zamanla bölgelerde görülen doğal afetler (deprem ve sel gibi) veya beşerî faaliyetler (göç ve istilalar) epigrafik malzemenin sağlıklı halde günümüze kadar ulaşmasını engelleyebilmektedir. Yine de elimizdeki az sayıdaki epigrafik malzemenin çeşitli yöntemler ile yorumlanması filolojik kaynakların anlatımlarına eşlik edebilecek ya da filolojik kaynakların tekrar değerlendirilmesini gerektirecek tarihsel bilginin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Bu nedenle Yahudi kültürünü anlama çabaları aslında Hellenistik Çağ'da ve Roma İmparatorluğu Dönemi'ndeki yerel yönetimleri ve toplumsal yapıyı anlamayı beraberinde getirecektir. Bu yönüyle bölgedeki Yahudilik araştırmaları dinî boyutunun yanı sıra sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel etmenler aracılığıyla birçok farklı alanı ilgilendiren disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

Kaynakça

- Altinel, Tolga Savaş. "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2017), 115-138.
- Ameling, Walter. *Inscriptiones Judaicae Orientis. II: Kleinasien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Anderson, J. G. C. "Exploration in Galatia cis Halym. Part II". *The Journal of Hellenic Studies*, 19 (1899), 280-318.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik: Tarih, İnanç, İbadet, Kültür*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2021.
- Bulletin de correspondance hellenique*. Erişim 21.02.2024. <https://www.persee.fr/collection/bch>
- Bellen, Heinz. "Συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν". Die Aussage einer bosporanischen Freilassunginschrift (CIRB 71) zum Problem der "Gottfürchtigen", *JAC* 8/9 (1998), 171-176.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. İstanbul: Gözlem, 2001.
- Bonz, Marianne Palmer. "The Jewish Donor Inscriptions from Aphrodisias: Are They Both Third-Century, and Who Are the Theosebeis?", *Harvard Studies in Classical Philology*, 96 (1994), 291-294.
- Cicero. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. çev: C. D.Yonge. London: Covent Garden, 1856
- Coin Archives "Iudaea Etrog" Erişim: 25.12.2023.
<https://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=2325328&AucID=5690&Lot=55160&Val=16b798af165f44cdb41f750ad8953f5f>
- Croin, H. S. "First Report of a Journey in Pisidia, Lycaonia, and Pamphylia". *The Journal of Hellenic Studies*, 22 (1902). 339-376.
- Cross, F. Moore. The Hebrew Inscriptions from Sardis. *The Harvard Theological Review*, 95/1 (2002), 1-19.
- Dagron, Gilbert – Feissel, Denis. *Inscriptions de Cilicie*. Paris: De Boccard, 1987.
- Dinç, U. "Küçük Asya'da Antik Bir Sinagog: Sardis Sinagogu". *OANNES*, 5/2 (2023), 817-857.
- Dörner, Friedrich – Stritzky, Maria-Barabara. *Tituli Asiae Minoris IV*, Vindobona: Apud Academiam Scientiarum Austriacam, 1978.
- Fine, Steven. *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*. London: Routledge, 2005.
- Frey, Jean Baptiste. *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*. Roma: Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1936-1952.
- Goodenough, Erwin. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 5. New York: Bollingen Foundation, 1956.
- Hachlili, Rachel. *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden: Brill, 1998.
- Hachlili, Rachel. *The Menorah, The Ancient Seven-Armed Candelabrum*. Leiden: Brill, 2001.

- Hachlili, Rachel. *Ancient Synagogues-Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden: Brill, 2013.
- Harland, A. Philip. *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Harper, Richard P. "Tituli Comanorum Cappadociae". *Anatolian Studies* 18 (1968), 8:06.
- Ilan, Tal. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Iosephus, *Jewish Antiquities*, Erişim 16.02.2023.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145%3Abook%3D20%3Awhiston+chapter%3D8+%3Awhiston+section%3D11>
- Jacobs, Andrew. "The Lion and the Lamb: Reconsidering "Jewish-Christian Relations" in Antiquity". *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Antiquity and the Middle Ages*. ed. Annete Yoshiko Reed and Adam Becker, 95-118. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Jewish Encyclopedia*. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1902.
- Kraabel, Alf Thomas. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik". *Halbband Religion*, ed. Wolfgang Haase, 477-510. Boston: De Gruyter, 1979.
- Kraabel, Alf Thomas. "The Disappearance of the God-fearers". *Numen*, 28 (1981), 113-126
- Kraemer, Ross. "Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources". *HTR* 84/2 (1991), 141-162.
- Lange, Armin. "Jews in Ancient and Late Ancient Asia Minor between Acceptance and Rejection". *Journal of Ancient Judaism* 5 (2014), 223-244.
- Last, Richard. "Other Synagogues". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 47/3 (2016), 330-363.
- Levine, Lee. I. "The First-Century Synagogue: New Perspectives". *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 77 (2001), 22-30.
- Levine, Lee I. *The Ancient Synagogue*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Lowe, M. "Who Were the IOΥΔΑΙΟΙ?" *Novum Testamentum* 18/2 (1976), 101-130.
- Louis, Robert. "Nouvelles inscriptions de Sardes". *Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve* (1964), 37-58.
- Magnes, Jodi. "Helios and Zodiac Cycle in Ancient Palestian Synagogues". *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*. ed. W. G. Dever and S. Gitin. 363-389. Michigan: Eisenbrauns, 2003.
- Malay, Hasan. *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.
- Monumenta Asiae Minoris Antiqua III*. Josef Keil – Adolf Wilhelm. Manchester: The Manchester University Press, 1932.
 ...*Antiqua VI*. ed. W. M. Calder and W. H. Buckler. Manchester: The Manchester University Press, 1941.
 ...*Antiqua XI*. ed. P. Thonemann. London: Society for the Promotion of Roman Studies, 2013.
- Merkelbach, Reinhold – Dörner, Friedrich – Şahin, Sencer. *Die Inschriften von Kalchedon*. Bonn: Habelt, 1980.
- Miranda, Elena. "La Comunita Giudaica di Hierapolis di Frigia". *Epigraphica Anatolica* (1999). 109-156.
- Mitchell, Stephen. *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest*, Leiden: Brill.2023.
- Obrador-Cursach, Bartomeu. *The Phrygian Language*. Leiden: Brill, 2020.

- Onur, Fatih. "New Inscriptions from Hadrianoi Pros Olympon (Mysia)", *Olba*, XIX (2011), 325-348.
- Pennacchietti, Fabrizio. "Nuove iscrizioni di Hierapolis Frigia". *AAT*, 101/67 (1996), 287-328.
- Petzl, George. *Sardis: Greek and Latin Inscriptions*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- Rajak, Tessa - Noy, David. "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue". *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75-93.
- Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II: The Ankara District, The Inscriptions of Nort Galatia*. ed. Stephen Mitchell. Oxford: B.A.R, 1982.
- Ramsay, William. *The Cities and Bishoprics of Phrygia: Being and Essay on the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest I-II*. Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Rosenfeld, Ben Zin - Menirav, Joseph. "The Ancient Synagogue as an Economic Center." *Journal of Near Eastern Studies* 58/4 (1999), 259-276.
- Runesson, Anders - Binder, Donald - Olsson, Birger. *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.*, Leiden: Brill, 2008.
- Septuagint*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2019.
- Smart History, "Dura Sinagogu" Erişim 19.02.2024. <https://smarthistory.org/wpcontent/uploads/2023/03/unnamed-10.jpg>
- Supplementum epigraphicum graecum 26-30-32-37*. ed. H. W. Pleket and R.S. Stroud. Amsterdam & Leiden: Brill & Geiben, 1976-1987.
- ...*graecum 44-46-49*. ed. Pleket, H. W. J. H. Strubble and R.S. Stroud. Amsterdam: J. C. Gieben. 1994-1999.
- ...*graecum 57*. ed. A. Chanotis, T. Corsten, R.S. Stroud, R.A. Tybout. Leiden: Brill, 2007.
- ...*graecum 62*. ed. A. Chanotis, T. Corsten, Leiden: Brill, 2016.
- Sussman, Varda. "The Palm Branch and Lulav Motifs on Oil Lamps from Antiquity". *Liber Annuus* 69 (2019), 395-440.
- Şimşek, Celal. "A Menorah with a cross carved on a column of Nymphaeum A at Laodicea ad Lycum", *Journal of Roman Archaeology* 19 (2006), 343-346.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- The Abraham Bromberg Collection of Jewish Coins*. New York: Superior-Leu, 1991.
- The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- The Encyclopedia of Jewish Symbols*. ed. Ellen Frankel and Betsy Platkin Teutsch. London: Jason Aronson Inc. Publishers, 1996.
- The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ). Erişim 19.02.2024. <https://lsj.gr/wiki/πρεσβύτερος>.
- Trebilco, Paul. *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Türkoglu, İnci. "Yahudi Geleneğinde Sinagog". *Toplumsal Tarih* 112 (2003), 10-17.
- Yeni Ahit*, SBL Edition, ed. Michael W. Holmes. Atlanta: Society of Biblical Literature and Logos Bible Software, 2010.

► Araştırma makalesi / Research article

Erken Dönem Hıristiyanlarında Okullaşma Çabası: İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun Kuruluş Süreci

Nesim AYTEPE

ORCID: 0000-0001-9373-6495 | ROR ID: 00jga9g46 | naytepe@gmail.com.tr
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı / National Ministry of Education, Muş, Türkiye

Gönderim / Received: 22.02.2024 | Kabul / Accepted: 08.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Aytepe, Nesim. "Erken Dönem Hıristiyanlarında Okullaşma Çabası: İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun Kuruluş Süreci". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 81-104.

Öz: Hıristiyanlığın, sancılı bir süreç geçirdikten sonra doktriner olarak teşekkül ettiği bilinmektedir. Benzer bir süreç ilk Hıristiyanların akademik bir kurum oluşturmasında da yaşanmıştır. İlk Hıristiyanların, kendi inançlarına göre bir eğitim öğretim faaliyeti geliştirmek üzere ortaya koydukları çabalar, bir inanç topluluğunun erken dönemdeki eğitim faaliyetleri hakkında fikir edinmemizi sağladığı kadar özü itibarıyla bir dinin beşeri bir faaliyete nasıl giriştiğini göstermesi bakımından da ilgiye değerlidir. Hıristiyanların Mısır'ın İskenderiye şehrindeki okullaşma çabaları, bunun tipik bir göstergesidir. Okullaşma süreci, farklı kültürlere ve inançlara ev sahipliği yapan İskenderiye şehrinin zengin mirasıyla karşılaşan Hıristiyanlar açısından riskler ve imkânlar barındırmıştır. Okullaşma sürecinin ne tür riskler ve imkânlar barındırdığını tespit etmek, tarihte İskenderiye Hıristiyan Okulu olarak şöhret bulan bu okulun kuruluş sürecini ve bu süreçte rol oynayan faktörleri tespit etmeyi gerektirir. Bu da Hıristiyanların felsefi, sosyal, akademik, dini ve kültürel unsurlarla nasıl bir etkileşime girdiğine açıklık kazandırmayı zorunlu kılar. Bu çalışmada İskenderiye Hıristiyanlarına ve onları müstakil bir okul kurmaya sevk eden sebeplere değinilecektir. Çalışmanın temel öngörüsü, etkisi yüzlerce yıl devam eden İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun İskenderiye şehrinde ve bu şehirde faaliyet gösteren inanç ve kültür ortamından önemli oranda etkilendiği yönündedir. Çalışmamız, konuyu çok yönlü bir bakış açısıyla ele almayı ve onun tarihsel önemini kapsamlı bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir. Bu amaca ulaşmak için hem betimsel hem de analitik yöntemler kullanılmaktadır. Her bir yöntem, işlevsel olduğu yerlerde kullanılmaya özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kilise, İskenderiye, Okullaşma, İskenderiye Hıristiyan Okulu.

*

Early Christian Efforts Towards Schooling: The Founding Process of the Alexandrian Christian School

Cite as: Aytepe, Nesim. "Early Christian Efforts Towards Schooling: The Founding Process of the Alexandrian Christian School". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 81-104.

Abstract: It is known that Christianity was formed doctrinally after a painful process. A similar process took place in the formation of an academic institution by the early Christians. The efforts of the early Christians to develop an educational activity following their beliefs are of interest not only because they provide us with an insight into the early educational activities of a community of faith, but also because they show how a religion, in essence, engages in a human activity. The schooling efforts of Christians in Alexandria, Egypt, are a typical indication of this. The process of schooling posed risks and opportunities for the Christians as they encountered the rich heritage of Alexandria, a city that was home to different cultures and faiths. Identifying the risks and opportunities of the schooling process requires identifying the founding process of what became known in history as the Alexandrian Christian School and the factors that played a role in this process. This necessitates clarifying how Christians interacted with philosophical, social, academic, religious, and cultural elements. This study will focus on the Christians of Alexandria and the reasons that led them to establish an independent school. The basic premise of the study is that the Alexandrian Christian School, whose influence lasted for hundreds of years, was significantly influenced by the city of Alexandria and the religious and cultural milieu operating in this city. Our study aims to address the issue from a multifaceted perspective and to comprehensively analyze its historical significance. To achieve this aim, both descriptive and analytical methods are used. Care has been taken to utilize each method where it is functional.

Keywords: History of Religions, Christianity, Church, Alexandria, Schooling, Alexandrian Christian School.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Osman Kurt danışmanlığında hazırlanan "İskenderiye Okulu ve Hıristiyanlık Üzerindeki Etkisi" (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi: 2024) adlı doktora tezinden üretilmiştir. / <i>This study is derived from his PhD dissertation entitled "The Alexandrian School and Its Impact on Christianity" (Social Sciences University of Ankara, 2024), prepared under the supervision of Prof. Dr. Ali Osman Kurt.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Abstract

The teachings of Jesus Christ, especially after the destruction of the temple in Jerusalem in 70 AD, spread beyond the borders of Palestine and reached various parts of the Roman Empire. Initially known as followers of Christ, Christians underwent significant transformations over time. This new movement gained an independent structure by completely separating itself from Judaism, and this transformation enabled Christians to develop education and training activities by their beliefs. We see one of the most concrete examples of these activities in Alexandria, Egypt. Since Alexandria has a rich heritage in terms of different cultures and beliefs, the educational process of Christians here harbours important opportunities. Their efforts to establish their educational institutions in this city help us to better understand the philosophical, social, academic, religious and cultural interactions of the Christian community. The process by which the Christians in Alexandria established educational institutions reveals the kind of educational activity they developed and what this process meant for a community of faith. The process of schooling requires us to identify the founding of the Alexandrian Christian School, the factors that influenced this process, and the risks and opportunities encountered. Focusing on the Alexandrian Christians, this study examines in detail the reasons that led them to establish an independent school.

The process of the Alexandrian Christians' creation of a new educational institution raises two fundamental problems. The first is the necessity to present and embrace Christianity as theologically independent from other faiths and cultures. This necessitated the Christians to have theological confrontations with both Jews and Greek thinkers. These confrontations took the form of an effort to adopt those elements that were acceptable to the Christian faith and to reject those that were not. The second problem was to create a qualified educational institution centred on the Christian faith. This situation required the school to stand out in a way to covered Christian teachings. The Christian School of Alexandria exhibited a historical development with the steps taken to overcome these two problems.

Understanding the founding of the school and the factors that influenced this process will also provide important information about the social and cultural development of the Christian community in Alexandria and early Christianity. However, one of the main difficulties that a study in this field may face is the abundance of misleading information in the literature. The lack of a sufficient number of sources on early Christianity and the biased attitude of these sources increases the importance of critically evaluating the available sources for a study on the factors influencing the establishment and schooling of the Alexandrian Christian School. Our study aims to comprehensively examine the historical significance of the subject from a multidimensional perspective. In order to achieve this aim, both descriptive and

analytical methods have been used. Each method has been carefully applied where appropriate.

The basic premise of the study is that the centuries-long influence of the Alexandrian Christian School was significantly influenced by the unique religious and cultural environment of the city of Alexandria. In this context, it should be noted that one of the factors that influenced the establishment of the Alexandrian Christian School the most was the rich intellectual atmosphere of the city. This environment, where science, philosophy and culture intersected, increased the historical importance of Alexandria and played a decisive role in the development of the early Christian community. This environment led to the need for an institutionalised structure for Christians to express their identity and beliefs. Another main reason for the establishment of the Christian School of Alexandria was to support the expansion of Christianity and to meet the educational needs of the growing Christian community. This need arising from the increase in the Christian population had a direct impact on the establishment of the school. One of the main reasons behind the decision to establish a Christian school in Alexandria was the desire to create an identity and social structure different from Judaism. The Christians of Alexandria tried to separate themselves from the Jews in terms of faith and tradition and endeavoured to exist as an independent community. Although they were a minority, they came to the forefront with their intense religious activism and missionary activities, which led to the need for an institution that would keep their members and those who were newly interested together.

One of the important factors that encouraged the establishment of a Christian School in Alexandria was the desire to utilise philosophical ideas. The city has historically been the centre of many important philosophical movements, from Aristotle and Plato to Neo-Platonism and gnostic thought. The existence and functioning of these philosophical schools led Christians to establish an educational institution that would systematically teach their beliefs and ideas. Another reason for the establishment of the Alexandrian Christian School was to support the Church of Alexandria. Graduates of the school often served as bishops in the Church of Alexandria and held various positions in education.

The decision of the early Christians to establish an independent school in Alexandria reflects the efforts of this community to establish educational institutions. These initiatives deepen our understanding of the educational activities of the early faith community, while at the same time demonstrating that a school played a critical role in shaping Christian doctrine and enabling the interpretation of Christianity within a broad cultural and intellectual framework.

Giriş

İsa Mesih'in öğretileri, özellikle MS 70 yılında Kudüs'teki tapınağın yıkılmasından sonra Filistin'in sınırlarını aşmış ve Roma İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerine (Anadolu, Mısır, Antakya vb.) ulaşmaya başlamıştır. Başlangıçta Mesih'in takipçileri olarak bilinen Hıristiyanlar,¹ zamanla önemli dönüşümler geçirmişlerdir.² Benzer şekilde Hıristiyanlık da önce Yahudilikten kopma sürecine girmiş daha sonra yeni bir kültürel ve sosyal evreye ulaşmıştır. Hıristiyanlığın özgün bir din haline gelmesiyle sonuçlanan yeni süreçte Hıristiyanların gösterdiği büyük çabanın tartışılmaz bir yeri vardır. Bu çabalar İskenderiye şehrinde somut bir karşılık bulmuştur.³

İskenderiye'deki Hıristiyanları kendi dini ve kültürel kimlikleriyle varlık gösterme arayışına sevk eden sebepler çeşitlilik arz etmektedir. Ancak ana motivasyonun, Hıristiyanların çocuklarına ve ihtiyaç duyan diğer insanlara inançlarını öğretebilecekleri bir eğitim kurumu teşekkül ettirme zarureti hissetmeleri olduğu söylenebilir. Nitekim erken dönem Hıristiyanlarının içinde buldukları Helenistik dünyada, Yunanlıların ve Romalıların kendilerine has eğitim sistemleri mevcuttu. Öte yandan, Yahudilerin sinagoglarında hem temel hem de ileri düzeyde eğitimler verilmekteydi.⁴ Bu örnekler Hıristiyanları, kendi eğitim kurumlarını geliştirmeye sevk etmiştir. Bu doğrultuda, Hıristiyan topluluğu öğretilerini ve inançlarını yayıp güçlendirmek için kendi okullarını kurmuştur. Okul, Hıristiyan doktrininin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve Hıristiyanlığın daha geniş kültürel ve entelektüel bir çerçevede anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Ancak, bu eğitim kurumlarının kurulması yeni sorunları da beraberinde getirmiştir.

İskenderiye'deki Hıristiyanlar açısından iki temel problemin bulunduğu söylenebilir. Birincisi, Hıristiyanlığı teolojik olarak diğer inanç ve kültürlerden bağımsız bir yapı olarak takdim edip benimsemektir. Bu problem, Hıristiyanların Yahudiler ve Yunan düşünürleriyle yüzleşmesini zorunlu kılmıştır. Bu yüzleşme Hıristiyan inancı

¹ Mostafa El-Abbadi vd. (ed.), "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth", *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* (Brill, 2008), 35-82. Willem Hendrik Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa* (Pretoria, University of South Africa: University of South Africa, Thesis, 2018), 12.

² Dursun Ali Aykıt'a göre Hıristiyanlığın dönüşümü, Yahudilikten İsa merkezli bir dine geçişi; Kudüs'ten diasporaya yayılmasını (coğrafi), kırsaldan şehirlere göçü (sosyolojik), Aramiceden Grekçeye dönüşü (linguistik), Yahudi kültüründen Greko-Romen kültüre adaptasyonu (kültürel) ve Yahudilerden Gentile nüfusuna yayılmasını (demografik) kapsayan çeşitli bağlamlarda gerçekleşmiştir. Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi* (İstanbul: Ayışığı, 2013), 19.

³ Alvin J. Schmidt, "Catechetical Schools", *The Encyclopedia of Christian Civilization*, ed. George Thomas Kurian (Wiley, 2011), 47; Louis Duchesne, L., *Christian Worship: Its Origin and Evolution, A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne* (London: Society for promoting Christian knowledge, 1904), 6.

⁴ Frank Bateman Stanger, "The Attitude of the Early Christian Church Toward Education", *The Asbury Seminary* 1/10 (1956), 25-35.

açısından doğru olan unsurları almak, yanlış olanları ise dışarıda bırakmak çabası şeklinde gelişmiştir. İkincisi, Hıristiyan inancını merkeze alarak nitelikli bir eğitim kurumu oluşturmaktır. Bu problem de okulun Hıristiyan öğretilerini kapsayacak bir kurum olarak temayüz etmesini sağlamayı gerektirmiştir. İskenderiye Hıristiyan Okulu, bu iki problemi aşmayı sağlayacak adımlara sahne olan bir tarihsel gelişim göstermiştir. Kuşkusuz atılan adımların ne oranda başarılı olduğunu tespit etmek müstakil çalışmaları gerektirmektedir.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun tarihe çıkış süreci bilinmeden faaliyetleri ve etkilerini belirlemek mümkün değildir. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz problemlere ışık tutacak şekilde, önce İskenderiye'deki Hıristiyanların tarihine değinilecek daha sonra da Hıristiyanları müstakil bir okul kurmaya sevk eden sebeplere ana hatlarıyla bakılacaktır.

1. İskenderiye'deki Hıristiyanların Tarihi

İskenderiye'deki Hıristiyanların şehirdeki gelişim sürecini bilmek, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun izlediği yolu anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır. Nitekim bu bağlantının önemine değinen Henri Riad, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun gelişimi ile Hıristiyanlığın İskenderiye'deki ilerlemesi arasında doğrudan bir ilgi kurmuştur.⁵ Ancak İskenderiye Hıristiyanlarının tarihi hakkında elimizde farklı yönde bilgilerin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu bilgiler içinde zikredilmeye değer olanı Markos (ö. 68) ve İskenderiye'ye göç eden Hıristiyan gruplarla ilgili olanıdır.⁶ Hıristiyanların İskenderiye'deki tarihleriyle ilgili dikkate alınması gereken isimlerden bir tanesi Markos'tur. Kilise tarihçisi Eusebius (ö. 339), şehirdeki Hıristiyan varlığının başlangıcını Markos'a dayandırmıştır.⁷ Eusebius'un aktardığına göre Markos, Mısır'da İncil'i yazan ilk kişi⁸ olmanın yanı sıra İskenderiye Kilisesi'nin de kurucusudur.⁹ Mısır Kıpti Kilisesi'nin gelenekleri içerisinde de İskenderiye Hıristiyanlığının temelini atan kişi olarak Markos ismi öne çıkmaktadır.¹⁰ Bu da İskenderiye'deki Hıristiyanlığın hem

⁵ Henri Riad, "Egyptian Influence on Daily Life in Ancient Alexandria", *Alexandria and Alexandrianism, Alexandria and Alexandrianism, at a Symposium Organize* (California: Getty Publications, 1996), 37.

⁶ Genel olarak Markos'un yaşadığı zaman dilimi, miladi birinci yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Ömer Faruk Harman, "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000); İris Habib Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt* (California: St. Anthony Coptic Orthodox Monastery, 1978), 14.

⁷ Eusebius, *Kilise Tarihi*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Chiviyazları Yayınevi, 2011), 50.

⁸ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 162.

⁹ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 50.

¹⁰ "Baramouda 30 : Lives of Saints : Synaxarium - CopticChurch.net" (Erişim 28 Kasım 2023). Mısır Kıpti geleneği, Hıristiyanlığın İskenderiye'ye Markos'tan önce ulaştığını öne süren bir görüş de ileri sürmüştür. "The Coptic Church as an Apostolic Church - CopticChurch.net" (Erişim 28 Kasım 2023). Ancak Kıpti geleneğinin, Mısır Hıristiyanlığının kökenlerini daha da eskiye taşıma çabası, tarihsel olarak uygun görülmemektedir. Yeni Ahit'te, İsa'nın öğretilerini benimseyen bir Yahudi olarak tanımlanan ve Pavlus ile misyonerlik faaliyetleri yürüterek Hıristiyanlığı

sosyal hem de kurumsal anlamda gelişiminde Markos'un büyük bir yerinin olduğuna işaret etmektedir.¹¹ Bu yaklaşıma göre Markos'un İskenderiye'de başlattığı İncil yazımı ve kilise yapımı gibi faaliyetler zamanla meyvesini vermiştir. Bu suretle o, Hıristiyanlığın İskenderiye'de kurumsal bir gelişim göstermesine öncülük etmiştir.

İskenderiye'deki Hıristiyan varlığı üzerine ileri sürülen diğer görüş, bu topluluğun, şehre yapılan göçlerle gelmeye başladığı yönündedir. Bu görüşe göre, Roma İmparatorluğu'nun MS 70 yılında Kudüs'ü işgal etmesi sonucunda İskenderiye'ye Yahudi göçleri artmış ve şehir, Filistin'de bulunandan daha fazla Yahudi barındırmaya başlamıştır.¹² Abbadi, bu dönemde İskenderiye'ye göç edenler arasında sadece Yahudilerin değil, aynı zamanda Hıristiyan toplulukların da bulunduğunu belirtmiştir.¹³

İskenderiye'ye akın eden bu grubun içinde yer alan Hıristiyan topluluğun kaç kişi oldukları ve şehre ne zaman geldikleri ile ilgili hususlarda elimizde son derece karmaşık ve hatta çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Mesela Pearson, bu dönemi araştırarak bir tarihçinin net ve sağlam bilgilere ancak üçüncü yüzyıldan sonra ulaşabileceğini söylerken,¹⁴ Henry Chadwick de İskenderiye'deki bu belirsizliğin, ancak ikinci yüzyıldan sonra ortadan kalktığını söylemiştir.¹⁵ Fogarty ise bu dönemle ilgili belirsizliği, "ikinci yüzyıla gelinceye kadar Hıristiyanlar hakkında yeterli bilginiz bulunmamaktadır" diyerek betimlemiştir.¹⁶ Bu görüşler dikkate alındığında, İskenderiye Hıristiyanlarının şehre ne zaman geldikleri konusunda farklı görüşler olsa da erken dönemde varlık gösterdikleriyle ilgili genel bir kanaatin bulunduğu anlaşılmaktadır. İskenderiye'de

yaşamış olan Apollos'un, Markos ile aynı dönemde yaşadığına dair bilgiler (Elçilerin İşleri, 18:24-26), İskenderiye'de Hıristiyanlığın Markos'tan önce var olduğu iddiasının tarihsel bir temelini olmadığını göstermektedir. Yeni Ahit'te, İskenderiye doğumlu Apollos'tan bahsedilir. Apollos ve Markos, Yeni Ahit'teki zaman çizelgesine göre aynı dönemde yaşamış gibi görünmektedirler. Yeni Ahit metinleri, her iki kişinin de erken Hıristiyan topluluğunda önemli şahsiyetler olduğunu belirtmiştir. Pavlus'un misyoner seyahatlerinin bir parçası olarak Markos'un da yer aldığı bilinmektedir. Ancak bir noktada, Markos'un yoldaşlarından ayrılması nedeniyle aralarında bir anlaşmazlık yaşanmıştır. Elçilerin İşleri 15:37-39. Bu anlaşmazlık, sonrasında çözüldüğü anlaşılmaktadır; zira Pavlus, sonraki mektuplarında Markos'tan olumlu şekilde bahsetmiştir. Koloseliler, 4:10; 2. Timoteos, 4:11.

¹¹ Tarihçilerin bazılarına göre Markos İskenderiye'deki ilk Piskopos olmanın yanı sıra, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kurucuları arasında yer almıştır. K Bihlmeyer - H Tuchle, *I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık (Roma İmparatorluğu'nda Tek Tanrıcılığın Zaferi)*, çev. Antun Göral (İstanbul: Güler Matbaası, 1971), 33; Fr. Tadros Y Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen* (Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church, 1994), 10.

¹² Forster, *Alexandria: A History and a Guide* 40.

¹³ El-Abbadi vd., "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth", 35-82.

¹⁴ Pearson, *The Roots of Egyptian Christianity*, 132.

¹⁵ Henry Chadwick - John Ernest Leonard Oulton (ed.), *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 16.

¹⁶ Margaret Elizabeth Fogarty, *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity* (University of Stellenbosch, 2004), 23.

bulunan bu topluluk, Mısır Hıristiyanlığının temelini oluşturmuştur.¹⁷ Hıristiyanlar şehre geldikten sonra yoğun bir dini faaliyet içine girmiş ve hızlı bir şekilde çoğalmışlardır. Önceleri resmi makamların dikkatini çekmemiş olsalar da daha sonra Hıristiyanların sayısının, imparatorun bilgisine dâhil olacak kadar ciddi boyutlara vardığı söylenebilir.¹⁸

Mısır'daki Hıristiyan toplulukların nasıl adlandırılacağı konusu da tarihçiler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Abbadi, bu toplulukları 'Hıristiyan' olarak adlandırmanın doğru olmayacağını, bunun yerine onları; "Mesih'in öğretilerinin takipçileri" olarak tanımlamanın daha uygun olacağını vurgulamıştır.¹⁹ Pearson ise İsa'yı Mesih olarak kabul ederek diğerlerinden ayrılan bu grubu tanımlamak için; "ilk Hıristiyan misyonerleri" ifadesini kullanmıştır.²⁰ Özellikle Abbadi'nin İskenderiye'ye gelen bu toplulukları "Mesih'in öğretilerinin takipçileri" şeklinde tanımlaması, bu dönemde Hıristiyanlık isminin henüz yaygın bir şekilde kullanılmadığını göstermektedir. Bu durum, Yahudilerle birlikte İskenderiye'ye gelen Hıristiyanların, o zamana kadar özgün ve ayırıcı bir dini kimlik edinmedikleri anlamına da gelmektedir. Bu nedenle bazı araştırmacılara göre I. ve II. yüzyılda İskenderiye'de bulunan bu grup için "Hıristiyan" ismini vermek bile doğru değildir. Onlara göre İskenderiye'ye geldiklerinde bu kişiler isimlidir.²¹ Net ve ayırıcı bir kimlik edinmeseler de onların Yahudilerden farklı bir düşünsel tutum içinde oldukları da rahatlıkla söylenebilir. Sözüünü ettiğimiz Hıristiyanların kurumsal bir kimlik kazanmaları ve Yahudilikten ayrışma sürecine girmeleri zaman almış ve bu süreç II. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Nitekim Fogarty de İskenderiye'de İsa'nın öğretilerini takip eden bu kitlenin, II. yüzyıla kadar Yahudilerin etkisi altında olduğunu, ancak Antakyalı Ignatius tarafından "Hıristiyanlık" teriminin²² kullanılmasıyla ayrışma sürecinin hızlandığını

¹⁷ Ğadwat Ğabra - Hany N. Takla, *Christianity and Monasticism in Alexandria and the Egyptian Deserts* (Cairo New York: American University in Cairo Press, 2020).

¹⁸ Riad, "Egyptian Influence on Daily Life in Ancient Alexandria", 37.

¹⁹ El-Abbadi vd., "The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth", 35-82.

²⁰ Birger A. Pearson (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1992), 135.

²¹ Willem H. Oliver, "The Catechetical School in Alexandria", *Verbum et Ecclesia* 36/1 (25 Mart 2015), 1-12.

²² "Hıristiyan" terimi, Grekçede 'Mesih' anlamına gelen 'khristos' kelimesinden türetilmiştir. Hartman F. X., "Christ", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Catholic University of America (Detroit (Mi) New York San Diego (Ca) Washington, D.C: Thompson/Gale Catholic university of America, 2003) (282), 3/529. Başlangıçta Hıristiyanları aşağılamak amacıyla kullanılan bu terim, zamanla Hıristiyanlar için Mesih'e olan bağlılıklarını ifade eden bir unvan haline gelmiştir. W. F. Dicharry, "Christian (The Term)", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Catholic University of America (Detroit (Mi) New York San Diego (Ca) Washington, D.C: Thompson/Gale Catholic University of America, 2003), 3: 530. Hıristiyan terimi Yeni Ahit'te üç yerde geçmektedir. Elçilerin İşleri, 11:25-26, 26:28 ve 1. Petrus, 4:16'de geçmektedir. Terimi literatürde ilk defa kullanan Antakyalı İgnatius'a ait yazılar, Elçilerin İşleri'ndeki olaylardan sonraki ikinci yüzyıla tekabül etmektedir. Bu durum, Elçilerin İşleri'nde geçen kullanımın İgnatius'tan önce olduğunu göstermektedir. Bu durumda, Trajan isyanları sırasında Hıristiyanların bağımsız bir kimlik kazanma süreçlerinde Antakyalı İgnatius, mevcut bir terimi kullanmıştır. "Ignatius of Antioch: Epistles of Ignatius,

ifade etmiştir.²³ Pearson'a göre 115-117 yılları arasında gerçekleşen Trajan isyanları, Hıristiyanların bağımsız bir kimlik edinme süreçlerine ivme kazandırmıştır.²⁴

Mısır Hıristiyanlığının temelini oluşturan İskenderiye'deki Hıristiyanları tek düze bir topluluk olarak görmek doğru değildir. İskenderiye gibi kozmopolit bir şehirde Hıristiyanlar arasında da çeşitli grupların olması tabii bir durumdur. Bu farklılık, İskenderiye Hıristiyanlığının oluşmasında baskın olan kesimin varlığı hakkında net bir ifade kullanmamızı engellemektedir. Nitekim bu gerekçeden dolayı Pearson, İskenderiye Hıristiyanlarının ilk iki yüzyılının bir tarihçi için karanlık bir zaman dilimi olduğunu söylemiştir.²⁵ İlk dönem Hıristiyanların daha çok hangi düşünceyi benimsedikleri konusunda ortaya çıkan belirsizlik, bazı tarihçileri, İskenderiye'de erken dönemde varlık gösteren Hıristiyanlığın, resmi Hıristiyanlık görüşüne uymadığı sonucuna da götürmüştür.²⁶ Nitekim Baur, İskenderiye'nin başlangıç dönemindeki Hıristiyanların çoğunlukla Gnostik, dolayısıyla heretik oldukları görüşünü benimseme eğiliminde olmuştur.²⁷

2. İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun Kuruluşu

İskenderiye'deki Hıristiyanların tarihsel süreci, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun gelişimini büyük ölçüde etkilemiştir. Dolayısıyla İskenderiye'deki Hıristiyan topluluğu ile İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun tarihsel gelişimlerinin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu söylememiz mümkündür. Şehirde Hıristiyanlığın yayılmasının ilk aşamaları genellikle Markos ile ilişkilendirilmiş olsa da okulun kökeniyle ilgili genel bir mutabakatın olmadığı belirtilmelidir. Bu okulun temelleri, erken Hıristiyanlık döneminin öne çıkan bazı şahsiyetleriyle ilişkilendirilmiştir.

Malaty ve diğer bazı tarihçiler, okulun Markos tarafından kurulduğunu iddia ederken,²⁸ Kıpti geleneği de Markos'u hem Kıpti Kilisesi'nin hem de İskenderiye

Christian Classics Ethereal Library", erişim: 28 Kasım 2023, https://ccel.org/ccel/ignatius/antioch/epistles_of_ignatius/anf01.v.v2.v2.i.html.

²³ Fogarty, *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity*, 23.

²⁴ Pearson, *The Roots of Egyptian Christianity*, 132.

²⁵ Pearson, *The Roots of Egyptian Christianity*, 132.

²⁶ Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (New York: Oxford University Press, 2001), 127. Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), 45.

²⁷ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. Robert A. Kraft - Gerhard Krodel (Mifflintown, PA: Sigler Press, 1996), 54. Atiya'ya göre I. ve IV. yüzyıllarda Hıristiyan Kilisesi, Gnostisizm gibi yanılıcı öğretilerin ortaya çıkardığı sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz, 2005), 57.

²⁸ Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 10. Ayrıca bk. Bihlmeyer - Tuchle, *I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık (Roma İmparatorluğu'nunda Tek Tanrıcılığın Zaferi)*, 33; Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 10.

Hıristiyan Okulu'nun kurucusu olarak görmüştür.²⁹ Beşinci yüzyıl Hıristiyan tarihçisi Sideli Philip (ö. 431) de okulun ilk kurucusu olarak Athenagoras'ı (ö. 190) işaret etmiştir.³⁰ Masri'nin çalışmalarında Markos, okulun temsilcileri listesinde başı çekse de ona göre okulun kurumsal anlamda ilk temsilcisi Athenagoras'tır.³¹

Eusebius, Sideli Philip gibi Hıristiyan tarihçileri, Jerome (ö. 420) gibi erken dönem Hıristiyan yazarları, Markos'u İskenderiye Kilisesi'nin kurucusu olarak tanımlasa da bu düşünürler onu okulun kurucusu olarak kabul etmemişlerdir.³² Eusebius, okulun İskenderiye'de Commodus'un imparatorluğunun (180-192) ilk senesinde kurulduğunu ve okulu kuran kişinin Pantaneus (ö. 212) olduğunu ifade etmiştir. Eusebius, devamında 'Okul, eski zamanlardan bu yana vardır ve her zaman önemli kişiler tarafından ilahi konularda eğitim vermesi amacıyla çalışmalarını sürdürmüştür.' sözleriyle okulun öteden beri faaliyetlerine devam ettiğine dikkat çekmiştir.³³

Van den Hoek ve Roelof van den Broek gibi araştırmacılar, Eusebius'un ifadeleri üzerinde farklı yorumlara gitmişlerdir. Van den Hoek, Eusebius'un Markos'u okulun "kurucu müdürü" olarak gördüğünü ileri sürerken,³⁴ Roelof van den Broek, Eusebius'un, Pantaneus'tan önce okulun var olduğuna ve Markos tarafından dini eğitim verildiğine dair iddialarının sorunlu olduğunu öne sürmüştür. Ona göre Eusebius, Hıristiyan topluluğuna meşruiyet kazandırmak amacıyla okulun kökenini havariler dönemine götürmek istemiştir.³⁵ Eusebius'un dönemin resmi tarihçisi olması, onun anlatılarını ideolojik bir çerçeveden sunma eğiliminde olabileceği ve bu nedenle kayıtlarına şüpheyile yaklaşılması gerektiği düşüncesini güçlendirmektedir.³⁶ Bununla birlikte Eusebius'un ifadeleri, özellikle bu konularda elimizdeki neredeyse tek kaynak olması sebebiyle,

²⁹ "The Coptic Church as an Apostolic Church - CopticChurch.net".

³⁰ Philip Sidetes, *The Fragments of Philip of Side*, trans. Roger Pearse (Berlin: Roger Pearse, 2006), 4. Hıristiyanlık tarihinde nadiren anılan bir figür olan Atinalı Hıristiyan filozof olarak Athenagoras'ın İskenderiye ile bağlantısı, Platoncu felsefi düşünceden ayrılarak Hıristiyanlığa geçmesi ve sonrasında İskenderiye'ye gelerek burada Hıristiyan Okulu'nun prototipini oluşturmasıdır. Athenagoras | Biography, Apologist, Works, & Facts | Britannica", erişim: 28 Kasım 2023, <https://www.britannica.com/biography/Athenagoras>.

³¹ Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*, 29.

³² Philip Sidetes, *The Fragments of Philip of Side*, 4. Church Fathers: De Viris Illustribus (8). <https://www.newadvent.org/fathers/2708.htm> , Erişim: 22 Şubat 2024. Eusebius, *Kilise Tarihi*, 50. Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*, 29.

³³ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 135.

³⁴ Annewies Van Den Hoek, "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage", *The Harvard Theological Review* 90/1 (1997), 59-87. Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*, 12.

³⁵ Roelof Van Den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries, 39-47, *Centres of Learning*, ed. Jan Willem Drijvers - Alasdair A. MacDonald (Brill, 1995), 39-47, <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004247154/B9789004247154-s005.xml>. Willem H. Oliver, "The Heads of the Catechetical School in Alexandria", *Verbum et Ecclesia* 36/1 (25 Mart 2015), 14 pages.

³⁶ Dursun Ali Aykt, "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 23 (2013): 49-67.

sunduğu bilgilere başvurmayı zorunlu kılmaktadır. Eusebius'un Mısır Hıristiyanlarının kökenleri hakkındaki iddiaları, Yeni Ahit kayıtları ile karşılaştırıldığında, Mısır Hıristiyanlığının Havari Markos'la başlamış olabileceğini göstermektedir. Bu çerçevede, Markos'un bir okul kurmuş olabileceğine dair abartılı iddialar bir kenara bırakıldığında, Mısır'daki Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde onun önemli bir rol oynamış olması olasıdır.³⁷

3. Hıristiyanları İskenderiye'de Okul Açmaya Sevk Eden Sebepler

İskenderiye'ye yerleşen ilk Hıristiyanlar, bağımsız bir dini kimlik oluşturma çabası içindeydiler. İsimlendirmeden dini ve kültürel faaliyetlere kadar kendisini hissettiren bu ihtiyaç, onları bir okul kurma arayışına sevk etmiştir. Bu sürecin nihai aşamasını İskenderiye Hıristiyan Okulu oluşturmuştur. İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşuna etki eden faktörler, aşağıda ana hatlarıyla verilmiştir.

3.1. İskenderiye Şehrini Entelektüel Ortamı

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kurulmasına zemin hazırlayan etkenlerden bir tanesi şehrin kültürel ve entelektüel ortamıdır. Bilindiği üzere Büyük İskender'in askeri ve siyasi başarılarından sonra, özellikle Ptolemaioslar döneminde İskenderiye'de kültürel anlamda büyük değişiklikler yaşanmıştır. Ptolemaios hanedanı, kütüphane, müze ve *Serapeum* gibi kurumlar inşa ederek şehri zengin bir kültürel ve düşünsel atmosfere büründürmüştür. Bu adımlarla İskenderiye, dönemin önde gelen kültürel merkezlerinden birine dönüşmüştür.³⁸ Helenistik dönemin başlarında Ptolemaios hanedanının öncülük ettiği bu entelektüel atılımlar, şehrin edebiyat, bilim, tıp ve antropoloji gibi alanlarda bir kültürel miras birikimine sahip olmasını sağlamış, okuryazarlık ve bilimsel çalışmaların gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur.³⁹

İskenderiye'nin zengin entelektüel ve kültürel atmosferi, şehri tarih boyunca farklı etnik, kültürel, dini ve toplumsal grupların bir arada bulunduğu bir merkez haline getirmiştir. Bu çeşitlilik, her düşünce ve inanç grubunun kendi öğretilerine uygun

³⁷ İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunda Pantaneus'un ismini veren Atiya'ya göre okulun Markos tarafından kurulduğuyla ilgili bilgiler, efsaneden ibarettir. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 47. Bütün bu durumları göz önünde bulundurduğumuzda, şunu söylememiz mümkündür. Eusebius, okulun Pantaneus'tan önce var olduğunu ima etmiş olsa da Markos'u net bir şekilde kurucu olarak tanımlamamıştır. Bununla birlikte, Van den Hoek, Eusebius'un Markos'u okulun "kurucu müdürü" olarak gördüğünü öne sürerek, Markos'un okulun yönetimindeki rolüne dair bir yorumda bulunmuştur. Ancak bu ifade, Markos'un kurumsal anlamda okulu kurduğu anlamına gelmez. Markos'un faaliyetleri, İskenderiye'deki Hıristiyan topluluğunun eğitim ve öğretim faaliyetlerinin temelini atmış olabilir, ancak bu onu okulun fiziksel ya da kurumsal kurucusu yapmaz.

³⁸ Rhuvon Guest, "İskenderiye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım evi, 1964), 2/2, 288.

³⁹ Hugh Chisholm, "Alexandrian School", *The Encyclopædia Britannica* (Cambridge University Press, 1911), 573-575. Fogarty, *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity*, 26.

kurumlar kurmasına olanak tanımıştır. Nitekim bu karakterinden dolayı çok sayıda okul, şehrin her yerine dağılmıştır. İskenderiye'nin entelektüel zemininin oluşmasında bu okulların önemli bir rolü olmuştur.⁴⁰

İskenderiye'deki kültürel çeşitlilik, fikir alışverişine ve yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasına elverişli bir ortam sağlamıştır. İskenderiye şehrinin çok dinli bir yapıda olmasının etkisiyle buradaki Hıristiyanlar, Yahudilik, Gnostisizm ve Mısır'ın ezoterik inancı olan Hermetizmle etkileşime girmişlerdir. Dini ve kültürel yapıların çeşitlilik arz ettiği bu ortamda her bir yapı kendi okullarıyla geleneklerini devam ettirmiştir. Şehrin zengin kültürel havzası, doğal olarak Hıristiyan topluluğa da kendi öğretilerine göre kurumlar açma zarureti hissettirmiştir.⁴¹ Daha açık bir ifadeyle Hıristiyanların şehirde varlık göstermesinin temel koşullarından birisinin okullaşma geleneğine uymak olduğuna kani olmuşlardır. İskenderiye Hıristiyan Okulu, biraz da bu ihtiyacın zaruri bir sonucu olarak açılmıştır.⁴²

Aslında Hıristiyanlığın yayıldığı ilk iki yüzyıl boyunca, İskenderiye dışında birçok yerde temel düzeyde bilgiler veren okullar olmuştur. Fakat bunlar, İskenderiye'deki okullar kadar etkili olamamıştır. Dolayısıyla okullaşmanın İskenderiye'de başarılı olmasında İskenderiye şehrinin entelektüel ortamının önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁴³ Hıristiyanlar burada kendi okullarını kurarak hem geleneklerini devam ettirmişler hem de kendilerini geliştirme olanağı bulmuşlardır.⁴⁴

3.2. Hıristiyanlığı Yaymak

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunun temel sebeplerinden biri Hıristiyanlığı yayma düşüncesidir. Hıristiyanlık, evrensel bir din olarak müntesiplerine bu ülküyü aşmıştır.⁴⁵ Bu ideal İskenderiye'de Hıristiyanlığın yayılmasını doğrudan etkilerken, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kurulmasına dolaylı bir şekilde katkıda bulunmuştur.

İsa Mesih'in mesajı zamanla Filistin dışına, Roma İmparatorluğu'nun farklı bölgelerine yayılmıştır. Başlangıçta Mesih'in takipçileri olarak bilinen Hıristiyanlar, MS 70'te Kudüs'teki tapınağın yıkılmasıyla birlikte yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda kalmış ve önemli yerleşim merkezlerinden biri olarak İskenderiye'yi seçmişlerdir.⁴⁶

⁴⁰ Tadrous Y. Malaty, *The School of Alexandria Book Two Origen* (Jersey City, N.J.: Coptic Orthodox Church, 1995), Guest, "İskenderiye", 2/2, 288.

⁴¹ Malaty, *The School of Alexandria Book Two Origen*, 6.

⁴² Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*, 29.

⁴³ Malaty, *The School of Alexandria Book Two Origen*, 6.

⁴⁴ Fogarty, *Egyptian Christianity: An Historical Examination of the Belief Systems Prevalent in Alexandria C.100 B.c.e. - 400 C.e. and Their Role in the Shaping of Early Christianity*, 8.

⁴⁵ Matta 28.19'da geçen "Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin" ifadesi Hıristiyanlığın tüm insanlık için bir mesaj taşıdığı anlamına gelmektedir.

⁴⁶ Schmidt, "Catechetical Schools", 47; Duchesne, L., *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 6.

İskenderiye’de, İsa’nın mesajını ve kutsal metinleri yayma çabaları kapsamında gerçekleştirilen faaliyetler, Hıristiyanlık içindeki çeşitli akımlara ve Hıristiyan olmayanlara yönelik olmuştur. Bu faaliyetler, Hıristiyanlığın savunulmasına yönelik apoloji geleneğinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁴⁷ Bilindiği gibi apoloji, Hıristiyanlığın mantıklı ve felsefi bir temele dayandığını savunmayı ifade etmektedir.⁴⁸ Erken dönemlerde başlayan bu savunma geleneği, Hıristiyan eğitim kurumlarının gelişimini hızlandırmıştır.⁴⁹ Nitekim Philip Schaff, apoloji geleneğinin öncüsü olan Athenagoras’ın (ö. 190),⁵⁰ İskenderiye Hıristiyan Okulu’nun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğunu söylemiştir.⁵¹ Schaff’a göre erken dönem apolojik geleneğe belirgin bir katkısı olan Athenagoras’ı önemli kılan, daha önceki apoloğlar silsilesini önemli bir düzeye getirmesi ve kendisinden sonra İskenderiye Hıristiyan Okulu’nun önünün açılmasında öncülük etmesidir.⁵² İskenderiye Hıristiyan Okulu ile apolojik çalışmalar arasındaki sıkı irtibat, Hıristiyan Okulu’nun temsilcilerinin neredeyse tamamının, aynı zamanda birer misyoner olarak tanınmasına zemin hazırlamıştır.⁵³

Hıristiyanların sayısı artmaya başlayınca mensuplarını bilgilendirme ve eğitim ihtiyaçlarını giderme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaç, okulun kurulmasını doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda Hıristiyanları okul açmaya sevk eden en önemli sebebin kendi

⁴⁷ İskenderiye Hıristiyan Okulundan Clement ve Origen’in Hıristiyanlığa yöneltilen saldırılarda yazdıkları reddiyeler, apoloji geleneğinde önemli bir role sahip olmuştur. Muhammet Tarakçı, “Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas”, *Journal* 14/2 (2005): 135-146.

⁴⁸ Roger E. Olson - Adam C. English, *Pocket History of Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005), 14.

⁴⁹ Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*, 4.

⁵⁰ Philip Schaff vd. (ed.), *Ante-Nicene Fathers Volume II* (Place of publication not identified: Eternal Sun Books, 2017), 125. Justin Martyr (ö. 165), Athenagoras ve İskenderiyeli Clement gibi kişilerin eserlerinde dini-felsefi temalar dikkat çekmektedir. Bu düşünürlerin felsefi geçmişleri bu unsurların daha çok ön planda olmasına neden olmuştur. Böylece dönemin çağdaş felsefi akımlarını kolaylıkla benimsemişlerdir. Jakob Engberg (ed.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* (New York: Peter Lang, 2014), 22.

⁵¹ Schaff vd., *Ante-Nicene Fathers Volume II*, 125. Hıristiyanlar, baskıya karşı mücadele etmelerinin yanı sıra, apolojik çalışmalar aracılığıyla dini sapkınlıklara da cevap vermişlerdir. Bu süreç, Hıristiyan topluluğu içinde özel eğitim programlarına ve öğretmen yetiştirilmesine duyulan ihtiyacı öne çıkarmıştır. Johannes Quasten, *Patrology. 2: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus* (Westminster, Md: Christian Classics, 1983), 2/1-2.

⁵² Athenagoras: Plea for the Christians, Christian Classics Ethereal Library”, 128.

⁵³ Matthew Hanrahan, “Paganism and Christianity at Alexandria”, *University Review* 2/9 (1962), 62-66. O’lery, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 30. İskenderiye Hıristiyan Okulu’nun temsilcileri, evanjelik bir amaçla Hıristiyanlığı yayma çabası içine girmişlerdir. Kimilerine göre okulun başında bulunanların, Hıristiyan topluluğunun baskı altında olduğu dönemlerde mahkumları ziyaret edip ihtiyaç sahiplerine yiyecek ve içecek yardımı sağlayarak maddi ve manevi destek sunmaları bu misyonlarının sonucudur. Malaty, *The School of Alexandria Book Two Origen*, 18.

inançlarını yayma ve eğitim ihtiyacını karşılama düşüncesi olduğu söylenebilir.⁵⁴ Dolayısıyla Mısır'ın Hıristiyanlaşması, dini değerlere dayalı bir okul kurma düşüncesinin en genel sebebi sayılabilir.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun temsilcileri, okulun tarihinde önemli roller üstlenmiş ve Hıristiyanlığın yayılmasında kritik bir etkiye sahip olmuşlardır. Okulun çeşitlenen ve derinleşen faaliyetleri, Hıristiyanlığa olan ilginin artmasına paralel bir yol izlemiştir. Bu süreçte, okul temsilcileri misyonerler gibi hareket ederek, Roma yönetiminin baskılarına ve pagan halkın tepkilerine rağmen Hıristiyanlığı yayma çabasında bulunmuşlardır.⁵⁵ Bu bağlamda Pantaneus'un liderliğinde İskenderiye'de hem felsefi hem de teolojik bir gelişim yaşanırken,⁵⁶ İskenderiyeli Clement (ö. 215) ile okul daha fazla tanınmaya başlamıştır. Hıristiyan tarihçilerine göre, Clement'in katkılarıyla paganizmle mücadelede yeni bir safhaya geçilmiş ve paganizm küçümsenerek reddedilmiştir.⁵⁷ İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun altın çağının temsilcisi olarak kabul edilen Origen (ö. 254), okulun ve genel olarak Hıristiyan teolojisinin ve tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biridir. Origen, ansiklopedik bir öğretim sistemini benimseyerek Hıristiyan teolojisini Yunan felsefesi ile sistematik bir şekilde entegre etmiş ve Hıristiyanlığın entelektüel olarak gelişmiş bir din olduğunu kanıtlamıştır.⁵⁸ İskenderiye Hıristiyan Okulu, zaman içinde Hıristiyan teolojisinin sistematik bir şekilde aktarıldığı bir akademiye dönüşmüş ve bu gelişme, öğrenci sayısında bir artışa yol açmıştır.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun temsilcilerinin, Hıristiyan inancını yayma ve onu temellendirme çabaları, Louis Duchesne'in belirttiği üzere politeist inançlara sahip elit ve kültürlü kesimlerin dikkatini çeken önemli bir faktör olmuştur. Paganların Yahudiliğe olan ilgisi, monoteizmin çekiciliğinden kaynaklanıyordu. Ancak Hıristiyanlığın ulusçuluktan uzak, evrenselleşmiş bir monoteizmi benimsemiş olması, onun çok daha geniş kitlelere hitap etmesini sağlamıştır.⁵⁹ Bu bağlamda İskenderiye Hıristiyan Okulu, şehirde çok tanrıcılığın öneminin azaldığı ve Hıristiyan tek

⁵⁴ Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*, 29. Schmidt, "Catechetical Schools", 47.

⁵⁵ Riad, "Egyptian Influence on Daily Life in Ancient Alexandria", 38.

⁵⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 48.

⁵⁷ Malaty, *The School of Alexandria Book One Before Origen*, 14.

⁵⁸ Origen, *Origen Against Celsus (The Ante-Nicene Fathers içinde)*, çev. Crombie Frederick (Edinburgh, 1996), 4/398.

⁵⁹ L. A *Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne*, 6. Louis Duchesne'a göre Yahudiliğin tek Tanrı anlayışı, halk arasında yaygın olan çoktanrıcılıktan net bir şekilde ayrılırken, eğitilmiş sınıfların Tanrı tasavvurlarıyla çelişmemiştir. O, Philo'nun bu inancı yabancı topluluklara aktarmaya çalıştığını, ancak milliyet değiştirmeden din değiştirmenin güçlüklerinin böyle bir yayılmanın önünde büyük bir engel teşkil ettiğini ifade etmiştir. Duchesne'e göre ulusal sınırlar içinde giderek daha izole bir duruma düşen monoteizmin yayılması görevi, Hıristiyanlara geçmiştir. L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, 6.

tanrıcılığının giderek daha fazla ilgi gördüğü bir dönemde ön plana çıkmış ve önemli bir görevi yerine getirmiştir.⁶⁰

3.3. Yahudilerden Ayrışma

Hıristiyanları İskenderiye’de bir okul kurmaya sevk eden sebeplerden bir tanesi de Yahudilerden ayrışma düşüncesidir. Hıristiyanlar ile Yahudilerin ayrışması, her iki dinin tarihi açısından geniş ve tartışmalı bir literatür içinde ele alındığı için bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Bu nedenle Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki genel ayrışmaya, İskenderiye’deki ayrışmaya ışık tutacak düzeyde yer verilecektir.

Bilindiği gibi İsa’nın mesajı, Yahudiliğin hâkim olduğu bir toplumsal ortamda ortaya çıkmıştır.⁶¹ Yahudiler içinde İsa’nın mesajını kabul eden ve ona göre yaşayan insanların sayısı zamanla artmıştır. Ancak ilk Hıristiyanların Yahudilere mahsus inanış ve geleneklerden bir anda ayrıştıklarını ve özgün bir kimlik edindiklerini ifade etmek zordur. Bu durumun İskenderiye şehri için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

İskenderiye şehrindeki Yahudilerin Hıristiyanlardan daha fazla olduğu bilinmektedir. Buradaki Hıristiyanlar, önceleri Yahudi inancıyla radikal bir ayrışma içine girememişlerdir. Hatta bazı kaynaklar şehirdeki ilk Hıristiyanları, Yahudi geleneklerine saygılı, onların ibadethanelerine devam eden ve Tevrat’a uyan kişiler olarak tasvir etmiştir.⁶² Şehirdeki Hıristiyanların Yahudilerin sinagoglarını kullanmış olmalarını dikkate alan bazı araştırmacılara göre⁶³ erken dönemde Yahudilerle Hıristiyanları tam olarak ayırmak bile kolay değildir.⁶⁴ Bu durum, İskenderiye’deki Hıristiyanların Yahudilerin gölgesinde kaldığını göstermektedir. Doğrusu şehirdeki Yahudi nüfusun varlığı dikkate alındığında bunun doğal olduğu söylenebilir. Bu dönemle ilgili verilen bilgiler, şehirde güçlü bir Yahudi nüfusun varlığına işaret etmektedir. Mısır’ın genelinde bulunan Yahudilerle ilgili bilgiler, bir milyon civarında

⁶⁰ Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*, 322.

⁶¹ Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge University Press, 1994), 2.

⁶² El-Abbadı vd., “The Arab Destruction of the Library of Alexandria: Anatomy of a Myth”, 35-82.

⁶³ Diasporadaki sinagoglar, Helenistik kültürün etkisi altındaki Helenistik Hıristiyanlara bir bakış açısı sunmuştur. Erken dönem Hıristiyanlar, mesajlarını ilk olarak burada yaymaya başlamışlardır. Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: United States of America, 1993), 581.

⁶⁴ Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, 76.

oldukları yönündedir.⁶⁵ Bu sayının abartılı olduğunu kabul etsek bile bölgedeki Yahudi nüfusun yoğunluğuna dair bir fikir verdiğini düşünebiliriz.⁶⁶

Yahudilere nispetle azınlık konumunda olsalar da İskenderiye'deki Hıristiyanlar yoğun bir dini faaliyet içinde olmuşlardır. Bir taraftan misyonerlik faaliyetlerini sürdürmüşler, diğer taraftan Hıristiyanların veya bu dine girmek isteyen insanların eğitim ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır. İskenderiye şehrindeki Hıristiyanları, Yahudilerden tamamen ayrı bir dinsel ve toplumsal yapı kurmaya sevk eden amillerin başında kuşkusuz itikadi tercihleri gelmektedir. Hıristiyanlar bir süre Yahudi gelenek ve görenekleri uygulasalar da etnik ve dini anlayış bakımından farklı bir inanç benimsemişlerdir. İsa'nın beklenen Mesih olduğuna inanma şeklinde kendisini ifade eden bu inanç, Hıristiyanları bağımsız bir topluluk kurmaya sevk eden en güçlü amildir.⁶⁷

İtikadi ayrışma, daha sonra eğitim alanında müstakil bir okul açma sürecine girilmesiyle neticelenmiştir. Dolayısıyla İskenderiyeli Hıristiyanların, çocuklarını Yahudilerin gittikleri okullardan farklı okullara göndermelerinde kendilerini Yahudilerden ayıracak dini kimlik oluşturma düşüncesinin önemli bir etkisi olmuştur. Daha sonra Hıristiyanlar kendi okullarını açınca müntesiplerini dini eğitim almaları için buraya yönlendirmişlerdir.⁶⁸

Hıristiyanları kendi okullarını açmaya sevk eden sebeplerden birisi de Yahudilerin özellikle kültürel alanda yaşadıkları değişim ve asimilasyon sürecidir. Yahudiler, İskenderiye şehrinin çok kültürlü yapısından olumsuz olarak etkilenmişlerdir. Bu durum onların özellikle kültürel hayatlarını etkilemiştir. Yahudilerin kültürel düzeyde giderek asimile olduklarını gören Hıristiyanlar, kendilerini bu alanda daha fazla koruma ihtiyacı duymuşlardır.⁶⁹ Dolayısıyla Yahudilerden ayrışma sürecinde sadece teolojik değil kültürel gerekçeler de önemli bir rol oynamıştır.

İskenderiye şehrinin çok kültürlü yapısı, dini ve fikri değişimlerin de yoğun bir şekilde yaşanmasına imkân sağlamıştır. Yoğun entelektüel tartışmaların yapıldığı şehirde Hıristiyanlığa da önemli düzeyde ilgi gösterilmiştir. Özellikle paganizmden Hıristiyanlığa geçenlerin giderek daha fazla bilgi ve tecrübe ihtiyacı duymaları, müstakil

⁶⁵ James Drummond, *Philo Judaeus the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion* (United Kingdom: Williams And Norgate Company, 1888), 1/8. John Bampton, *The Christina Platonists of Alexandra* (New York; Oxford at the Clarendon Press, 1886), 2; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi, 2011), 9.

⁶⁶ Chadwick - Oulton, *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen*, 35. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, 124.

⁶⁷ Colin H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (London; New York: Oxford University Press, 1979), 44.

⁶⁸ Frank Bateman Stanger, "Catechetical Schools in the Early Christian Centuries", *The Asbury Seminarian*, (1956), 1: 42-50 .

⁶⁹ Barrett, *The Alexandrian Catechetical School of Clement and Origen as a Postmod*, 6

bir okul kurma sürecini hızlandırmıştır. Hanrahan'a göre bu misyon, Hıristiyanların Yahudilikten ayrışma süreçlerini hızlandırmıştır.⁷⁰

İskenderiye Hıristiyanlarının kendilerine özgü bir okul kurma kararını etkileyen faktörler arasında dini, kültürel ve eğitimsel sebepler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda zikredilmeye değer husus, Pearson'un da tespit ettiği gibi İskenderiye'deki Hıristiyanların Yahudilerden ayrışmalarının, daha genel (İskenderiye dışındaki) ayrışmanın bir parçası olmasıdır.⁷¹ Ancak İskenderiye'deki bu ayrışma, genel ayrışma sürecinden daha hızlı ve sistematik bir biçimde gerçekleşmiştir. Bu durum İskenderiye'deki Hıristiyan liderlerin, dini örgütlenme konusunda bölgedeki diğer Hıristiyanlara örnek olmasını sağlamıştır.⁷² Bu bağlamda, İskenderiye Hıristiyanlığında meydana gelen ayrışmanın, genel ayrışma süreçlerine öncülük ettiği söylenebilir.

3.4. Felsefeden Yararlanmak

Hıristiyanları müstakil bir okul kurmaya sevk eden sebeplerden bir tanesi de felsefeden yararlanma isteğidir. İskenderiye kenti, Aristoteles ve Platon'dan başlayarak yeni Platonculuğa ve Gnostiklere kadar önemli bütün felsefi akımların çalışmalarına sahne olmuştur. Bu akımlar, felsefi çalışmalarını daha çok okullarda sürdürmüşlerdir.⁷³ Çoğu kurumsal ve formel bir niteliğe sahip olan okulların işleyiş tarzı, felsefeden yararlanmak isteyen Hıristiyanları da benzer bir okul kurmaya sevk etmiştir.

İskenderiye Hıristiyanları, inançlarını daha etkin bir şekilde ifade edebilmek, çeşitli topluluklara ulaşabilmek, yanlış anlaşılabilir yönleri açığa kavuşturmak ve akılcı temeller üzerinde durabilmek için felsefeye yönelmişlerdir.⁷⁴ İskenderiye Hıristiyanları, Hıristiyanlığın mantıksal temellere dayandığını felsefi argümanlarla savunurken, sıklıkla Yunan felsefesinden faydalanmışlardır.⁷⁵ Hıristiyanları okul kurmaya sevk eden bir amil de kendi kurdukları okullar aracılığıyla genişleme fırsatı bulan felsefi akımlara bir alternatif sunabilmek ve bu akımlar karşısında etkili bir pozisyon alabilmektir.⁷⁶

Felsefi akımların okullaşarak varlık göstermeye çalışmaları, onların bütünsel bir kimlik oluşturmalarına da yardımcı olmuştur. Bu durum, İskenderiyeli Hıristiyanlar için

⁷⁰ Hanrahan, "Paganism and Christianity at Alexandria", 38-66. O'leary, How Greek Science Passed to the Arabs, 30.

⁷¹ Pearson, *The Roots of Egyptian Christianity*, 155. Birger A. Pearson, "Christians and Jews in First-Century Alexandria", *The Harvard Theological Review* 79/1/3 (1986), 206-216.

⁷² Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*, 43.

⁷³ M. Matter, *Histoire De L'école D'alexandrie Comparée AuxPrincipales Écoles Contemporaines* (Paris: Libraire De L'universite De France, 1840), 15.

⁷⁴ Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*. IX.

⁷⁵ Olson - English, *Pocket History of Theology*, 14.

⁷⁶ Oliver, *Influence of the Catechetical School of Alexandria on the Growth and Development of Christianity in Africa*, 12.

de söz konusu edilebilir. Nitekim felsefe, Hıristiyanların özgün bir teoloji oluşturma arayışlarında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır.⁷⁷ Bu unsurun etkili bir şekilde kullanılması isteği de okul kurma düşüncesini hızlandırmıştır.

Felsefe, temsilcilerinin çoğu filozof olan İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun eğitim programlarında önemli bir rol oynamıştır.⁷⁸ Din ile felsefeyi uyum içinde birleştirme çabası gösteren Hıristiyan öğretmenler, okulda sundukları eğitimle Hıristiyan inancının yorumlanmasına öncülük etmişlerdir.⁷⁹ Özellikle İskenderiyeli Clement ve Origen gibi İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun önde gelen temsilcilerinin, felsefe ile Hıristiyanlık arasında köprüler kurma girişimleri, okulun kuruluşundaki felsefi etkinin altını çizmektedir.⁸⁰

Okulun temel kuruluş amaçlarından biri olan felsefeyi kullanma misyonu, kurulduğu andan itibaren devam ettirilmiştir. İskenderiye Hıristiyan Okulu temsilcileri, Tanrı'nın varlığı, doğası, teslis ve enkarnasyon gibi teolojik konularda felsefi terimleri yoğun bir şekilde kullanmışlardır.⁸¹ Origen gibi Hıristiyan öğretmenler, felsefi eğitimi Hıristiyanlıkla bütünleştirerek, bu bilgileri Hıristiyanlar için daha kullanışlı hale getirmişlerdir. Bunun yanında Origenes'den sonra gelen düşünürlerin özellikle İskenderiye Kilisesi'nin de etkisiyle felsefe ile mesafeli durmaya çalıştıkları bilinmektedir. Arius'un öğretileri, Athanasius'un çileci yaklaşımını benimsemesi gibi faktörler, kilisenin felsefeyle ilişkisini etkilemiştir. İskenderiye Okulu dışında İmparator I. Theodosius (347-395) ve İskenderiye'nin Hıristiyan piskoposu Theophilos (385-416) gibi liderlerin felsefi kurumları kapatma girişimleri, Kilise'nin felsefe karşısındaki tutumunun çatışmaya dönüştüğünü göstermektedir. Felsefe, kilise için hem Hıristiyan teolojisini destekleyici bir araç, hem de doktrine karşı çıkan fikirleri sorgulamak için bir yöntem olarak kullanılmıştır.⁸²

3.5. İskenderiye Kilisesi'ni Desteklemek

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunda, İskenderiye Kilisesi'ni destekleme amacı önemli bir rol oynamıştır. Bu destek kilisenin dönemsel ihtiyaçlarına göre zaman içinde değişiklik arz etmiştir. Erken dönem Hıristiyan misyonerler, İskenderiye şehrinin sosyal

⁷⁷ Barrett, *The Alexandrian Catechetical School of Clement and Origen as a Postmod*, 6.

⁷⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 139.

⁷⁹ Edward J Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria* (Los Angeles: University of California Press, 2008), 168.

⁸⁰ Olson - English, *Pocket History of Theology*, 19. Bu konuda geniş bilgi için bk; Nadide Şahin, *Origen (Hayatı, Eserleri Ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesindeki Rolü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2018), 3-6; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 238-268. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 48-49.

⁸¹ Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*. X.; William Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology* (Schleswig-Holstein: Charles Scribner's Sons, 1901), 9.

⁸² Bunun için bk. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, 168-172.

ve kültürel dinamiklerini kullanarak gösterdikleri çabalarla, İskenderiye Kilisesi'nin önemini ve etkisini zaman içinde artırmışlardır. Bu kilise, Demetrius ve İskenderiye Kilisesi Piskoposu Athanasius (ö. 373) gibi etkili liderlerin yönetiminde Hıristiyanlığın önde gelen dini kurumlarından birine dönüşmüştür.⁸³ İskenderiye Hıristiyan Okulu ise kilisenin gereksinimlerini karşılamak ve din adamları ile eğitimciler yetiştirmek amacıyla önemli bir rol oynamıştır. Okul liderleri olan Pantaneus, Klement, Origenes, Heracles, Dionysios'un piskoposlar tarafından atanması, okulun kiliseye olan bağlılığının ve destekleyici rolünün açık bir göstergesidir.⁸⁴

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun faaliyetleri genel olarak İskenderiye Kilisesi'nin belirlediği alanlarda ve çerçevede gerçekleşmiştir. William Fairweather'a göre okul kilisenin bir uzantısı olarak faaliyet göstermiş ve başlangıçta katakümenler⁸⁵ için eğitimler sunmuştur. Ona göre okul, İskenderiye Kilisesi'nin gereksinimlerinden ortaya çıkmıştır.⁸⁶ Bu eğitimler, Henry Chadwick'in de desteklediği görüşe uygun olarak, kilisenin sorumluluğu altında gerçekleştirilmiştir.⁸⁷ Bu çerçevede, eğitimler sadece dini bilgilerin aktarılmasını değil, aynı zamanda öğrencilere derinlemesine teolojik ve felsefi analiz yapma yeteneği kazandırmayı hedeflemiştir. Okuldan mezun olanlara, İskenderiye Kilisesi'ne piskopos olarak atanmanın yanı sıra eğitimle ilgili de birçok görev verilmiştir. Başka bir ifadeyle okul, İskenderiye Kilisesi'nin eğitimci gereksinimlerini karşılama misyonunu da üstlenmiştir.⁸⁸

⁸³ İskenderiye Kilisesi'nin önde gelen piskoposları ve görev süreleri: Demetrius (189-231), Heraclius (232-248), Dionysius (248-264), Theonas (282-300), Peter I (300-311), Athanasius I (328-373), Peter 2 (373-380), Timothy I (380-385), Theophilus (385-412), Cyril (412-444) ve Dioscorus I (444-451). Bunun yanında Eusebius'un Kilise Tarihi'nde Demetrius'a kadar olan dönemi kapsayan ve yaklaşık on yıl aralıklarla birbirini izleyen on piskoposun isimleri ve görev yılları aşağıdaki şekildedir: Annianus (62-82), Abilius (82-98), Cerdo (98-110), Primus (110-122), Justus (122-130), Eumenes (130-142), Marcus (142-154), Celadion (154-166), Agrippinus (166-178), Julian (178-189). Russell, *Deification, the Cambridge Dictionary of Christian Theology*, 115. dipnotta geçmektedir; Adolf Harnack'a göre İskenderiye Kilisesi Piskoposu Demetrius'tan önce bir bilgimiz yoktur. Onun da listesi aşağıda verilmiştir. Demetrius, Heraklas, Dionysius, Maximus (264-281), Theonas, Petrus (I Peter). Adolf Harnack - Caspar René Gregory, "Adolf Harnack's History of Early Christian Literature", *The American Journal of Theology* 2/3 (1898): 574-597.

⁸⁴ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, 9. Eusebius, *Kilise Tarihi*, 163; Masri, *The Story of the Copts: The True Story of Christianity in Egypt*, 73.

⁸⁵ Katakümen terimi, ilk dönem Hıristiyanlığında kiliseye katılmak isteyen yetişkinler için kullanılmıştır. İskenderiyeli Clement, katakümenatı sadece dini bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bireyin ruhsal ve ahlaki gelişimini destekleyen bir süreç olarak görmüştür. Bu sürecin şekillenmesinde hem pedagojik ve felsefi metodlar hem de erken Hıristiyan topluluklarının yapısal organizasyonu önemli rol oynamıştır. Lewis Ayres - H. Clifton Ward (ed.), *The Rise of the Early Christian Intellectual* (Berlin: De Gruyter, 2020), 127.

⁸⁶ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, 9.

⁸⁷ Chadwick - Oulton, *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen*, 175.

⁸⁸ Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, 9.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kiliseye sunduğu desteğin azaldığı dönemler de olmuştur. Özellikle Clement ve Origen gibi şahsiyetlerin liderliğinde iken okul, geleneksel kilise hiyerarşisinden saparak daha bağımsız bir yapı sergilemiştir. Origen'in afroz edilmesiyle okulun etkisini yitirme süreci başlamış, Herakles ve Dionysius gibi kilise babalarında kiliseye daha bağlı bir çizgi izlenmiştir. Broek'e göre sonraki liderler döneminde okul, kilisenin bir uzantısı olarak anlaşılmış, okul müdürleri kilisenin memurları olarak kabul edilmiştir.⁸⁹

Okulun bilinen son temsilcisi Kör Didymus'un (ö.398) yaşadığı dönemde, Athanasius'un baskın bir figür olarak öne çıkmasıyla okulun önemi azalmıştır.⁹⁰ Okul ile Kilise arasındaki ilişkileri koparan kişi İskenderiye Kilisesi'nin Piskoposu Theophilus olmuştur. Theophilus, Hıristiyanlığın temel inançlarını sarsabilecek özgür teolojik spekülasyonları sonlandırma çabasına girişmiş ve doktrin konularında sadece piskoposa yetki verilmesine karar vermiştir. O, Hıristiyanlık teolojisinin öğretileceği yer olarak kiliseleri belirlemiştir.⁹¹

Sonuç

Kadim dünyanın önemli kültür merkezlerinden birisi olan İskenderiye Hıristiyan Okuluyla ilgili önemli tartışma konularından birisi, okulun kuruluş süreci ve bu süreçte etkili olan amillerin neler olduğudur. Okulun kuruluş süreci ve bu süreçte etkili olan amillerin anlaşılması, aynı zamanda İskenderiye'deki Hıristiyan topluluğun sosyal ve kültürel gelişimi ve erken dönem Hıristiyanlık hakkında da açıklayıcı olacaktır. Ancak bu alanda yapılacak bir çalışmanın karşılaştacağı temel zorluklardan birisi, literatürde yanıtıcı bilgilerin çokluğudur. Bunun tipik örneği Markos'un bu dönemdeki rolü hakkındaki tartışmalardır. Bu bağlamda, Mısır ve İskenderiye'deki Hıristiyanlığın temellerinin Markos ile atıldığına dair genel bir mutabakat bulunmakta, Eusebius'un yazıları Markos'un İncil'in yazımında ve İskenderiye Kilisesi'nin kuruluşundaki öncü rolüne ışık tutmaktadır. Ancak Kıpti geleneğin Markos'un aynı zamanda okulun kurucusu olduğuyla ilgili iddialarının abartılı olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu durum, İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşuna ve okullaşmasında etkili olan amillere dair yapılacak bir çalışmanın mevcut kaynakları eleştirel bir gözle değerlendirmesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Bilim, felsefe ve kültürün keşim noktası olarak İskenderiye şehrinin tarihsel önemi, erken dönem Hıristiyan topluluğunun gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu zengin entelektüel ortam, Hıristiyanlığın mesajını yayma çabalarını kendine özgü bir dinamizmle şekillendirmiştir. Çeşitli kültürel ve dini akımların kurumsal kimlikleriyle

⁸⁹ Van Den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries, 39-47.

⁹⁰ Van Den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries, 39-47.

⁹¹ Van Den Broek, "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries, 39-47.

ve etkileşime açık bir şekilde bir arada bulunduğu bu ortam, Hıristiyanların da kimliklerini ve inançlarını ifade edebilecekleri bir kurumsal yapıya ihtiyaç duymalarına neden olmuştur. Bu ihtiyaç, İskenderiye'deki Hıristiyanları, kendi eğitim ve öğretim kurumlarını oluşturma yolunda önemli adımlar atmaya teşvik etmiştir.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunun temelinde yatan diğer bir motivasyon, Hıristiyanlığın yayılmasını sağlamak ve büyüyen Hıristiyan topluluğunun eğitim ve bilgilendirme ihtiyacını karşılamaktır. Hıristiyanların sayısının artmasıyla birlikte ortaya çıkan eğitim ihtiyacı, okulun kurulmasını doğrudan tetiklemiştir. Bu bağlamda, Hıristiyanları okul açmaya yönlendiren en önemli faktörlerden birisi, inançlarını daha geniş kitlelere yayma ihtiyacı duyan ancak bunun için yeterli bir eğitime sahip olmayan Hıristiyanları eğitmektir. Hıristiyanlar bu ihtiyacı gidermek için dini temellere dayanan bir eğitim kurumu teşekkül etmeyi zorunlu görmüşlerdir.

İskenderiye'de bir Hıristiyan Okulu kurma kararının arkasında, Yahudilikten ayrı bir kimlik ve toplumsal yapı oluşturma arzusu da yer almaktadır. İskenderiye Hıristiyanları hem itikadi olarak hem de gelenek ve görenek bakımından Yahudilerden farklı olmaya çaba göstermişlerdir. Bunun için ilk zamanlardan beri bağımsız bir topluluk olarak varlık göstermeye çalışmışlardır. Azınlık konumunda olmalarına rağmen, yoğun bir dini aktivizm içerisinde bulunmuş, bu bağlamda misyonerlik faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu faaliyetlerin bir sonucu olarak hem mensuplarını hem de inançlarına ilgi gösteren yeni insanları bir arada tutup konsolide edecek bir kuruma ihtiyaç duymuşlardır. Dolayısıyla Yahudilerden ayrılmak, Hıristiyan topluluğunu kendi dinsel ve toplumsal yapılarını oluşturmaya iten en önemli faktörlerden biri olmuştur.

Hıristiyanları İskenderiye'de müstakil bir okul kurmaya sevk eden amillerden birisi de felsefi düşünceden yararlanma arzusudur. İskenderiye şehri, Aristoteles ve Platon'dan yeni Platonculuğa ve Gnostik düşünceye kadar birçok önemli felsefe adamının ve akımının merkezi olmuş ve bunlar öğretilerini çoğunlukla okullar aracılığıyla yaymışlardır. Bu okulların varlığı ve işleyişi, Hıristiyanları da kendi inançları ve düşüncelerini sistemli bir şekilde öğretebilecekleri bir eğitim kurumu oluşturmaya sevk etmiştir.

İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunu gerekli kılan bir husus da İskenderiye Kilisesi'ni desteklemektir. Okuldan mezun olanlar, İskenderiye Kilisesi'ne piskopos olarak atanmış ve eğitim alanında çeşitli görevler üstlenmişlerdir. Bu, okulun kilisenin eğitimci kadrosunu oluşturmada kritik bir rol oynadığını göstermektedir. Sonuç itibarıyla İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun kuruluşunda birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bu faktörler okulun karakterini ve eğitim yaklaşımlarını şekillendirmede etkili olduğu kadar temsilcilerinin niteliğinde de etkili olmuştur.

Kaynakça

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

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

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

► Araştırma makalesi / Research article

Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem

Rumeysa ÇİÇEK

ORCID: 0009-0008-3856-3411 | ROR ID: 025y36b60 | rumeysa.cicek@student.asbu.edu.tr
Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı / PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 23.02.2024 | Kabul / Accepted: 14.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Çiçek, Rumeysa. "Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 105-131.

Öz: Meryem, Hıristiyanlıkta teslis inancından sonra en çok bahse konu edilen figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün Hıristiyanların ibadet hayatında da manevi hayatlarında da önemli bir yer tutan Meryem'in adeta bir tanrıça konumuna sahip olduğu görülmektedir. Adına kiliseler inşa edilen, ilahiler yazılan, kendisine dualar edilen Meryem'in Hıristiyanların yalnızca dini hayatında değil edebiyat, kültür ve sanat hayatında da büyük bir etkisi olduğu görülmektedir. İznik (325) ve Efes (431) Konsillerinden sonra Meryem'in Tanrı Annesi kabul edilmesiyle Meryem kültürünün canlandığı ve bunun Meryem'e tapınmaya kadar götürüldüğü bilinmektedir. Yüzyıllar içinde şekillenerek gelişen Meryem kültürünün barındırdığı unsurlara ve bunların Helenistik kökenlerine, antik dünyanın tanrıça tasavvurlarına ilişkin çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak Meryem'in erken dönem Hıristiyan dünyasında ve inanç hiyerarşisindeki konumunun ne olduğu tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Henüz Hıristiyan adının yeni kullanılmaya başladığı dönemde Hıristiyan cemaatlerin nazarında Meryem'in yerinin ne olduğu konusu önemini hala korumaktadır. Bugün neredeyse bir tanrıça gibi yüceltilen, tazim ve rağbet gören Meryem, İsa'nın takipçileri ve sonra gelen Hıristiyanlar nazarında bugünkü kadar önemli miydi sorusuna net bir cevap bulunmamaktadır. Hıristiyan inancının tarihsel süreçte şekillendiği, akidesinin konsillerde kabul edilen esaslarla netlik kazandığı bilinmektedir. Bu çalışmada Meryem'in ilahi hiyerarşiye giriş süreci ve bugünkü konumuna gelmesinin arkasındaki etkenleri ortaya koymak amacıyla ilk üç yüzyıla tarihlenen kanonik kutsal metinler ve apokrif literatür muhteviyatı, ilk beş yüzyılda etkin olan kilise babalarının eserleri ve konsil kayıtları incelenerek Meryem'in Hıristiyanlığın şekillendiği erken dönemde sahip olduğu konum tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, İncil, Meryem, Konsiller, Kilise Babaları.

*

Mary in Early Christian Theology

Cite as: Çiçek, Rumeysa. "Mary in Early Christian Theology". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 105-131.

Abstract: Mary is the most frequently mentioned figure in the Christian religion after the belief in the Trinity. It is seen that Mary, who holds an important place in the worship and spiritual lives of Christians today, has a position nearly close to a deity. Mary, for whom churches were built, hymns were written and prayers were offered, had a great influence not only in the religious life of Christians but also in their literary, cultural and artistic life. It is known that after the Councils of Nicaea (325) and Ephesus (431), the cult of Mary was revived with the acceptance of Mary as the Mother of God, and this was taken to the worship of Mary. Many studies have been conducted on the elements of the cult of Mary, which developed over the centuries, its Hellenistic origins, and the goddess imaginations of the ancient world. However, the position of Mary in the early Christian world and the hierarchy of faith has not been fully clarified. The question of Mary's place in the eyes of Christian communities at a time when the name Christian was just beginning to be used remains important. There is no clear answer to the question of whether Mary, who today is glorified, venerated and revered almost like a goddess, was as important as she is today in the eyes of Jesus' followers and later Christians. It is known that the Christian faith has been shaped in the historical process and its creed has gained clarity with the principles accepted in the councils. In this study, to reveal the process of Mary's entry into the divine hierarchy and the factors behind her current position in Christianity, the content of canonical sacred texts and apocryphal literature dating back to the first three centuries, the works of the church fathers who were active in the first five centuries and the records of the councils are examined to determine the position of Mary in the early period when Christianity was shaped.

Keywords: Christianity, Bible, Mary, Councils, Church Fathers.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu makale Prof. Dr. Mehmet Alıcı danışmanlığında tamamlanan "Erken Dönem Hıristiyanlıkta Meryem'in Teolojik Konumu" (Mardin Artuklu Üniversitesi, 2024) başlıklı tezden üretilmiştir. / <i>This article is derived from the dissertation entitled "The Theological Position of Mary in Early Christianity" (Mardin Artuklu University, 2024), completed under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Alıcı.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	İthenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Summary

It can be said that the most important figure in the Christian world today, after Jesus, is his mother, the Virgin Mary. Mary, who has a very important position in the spiritual world, worship life, art, and literature of Christians, is an important figure for whom prayers are said, churches are built, and hymns are written. But was Mary so venerated in the early years of Christianity? The scarcity of historical data about her and the fact that the New Testament texts do not provide any significant information about Mary makes it difficult to answer this question. However, an examination of the written sources of the period reveals that Mary was not a figure who was exalted as a goddess and attributed divine attributes in the early period as she is today. It is seen that the position of Mary in Christian theology and the doctrines of Mary did not originate from written texts, but developed and matured in the thoughts of the church fathers who were active in the early period and in the councils where Christianity was shaped. When the canonical and apocryphal literature is examined, the influence of the Hellenistic traditions of the ancient world and the conceptions of the goddess on the thoughts of the church fathers and the process that progressed with the councils is evident. This study aims to draw a framework on the position of Mary in the belief world of the period by scanning the noteworthy records regarding Mary in the canonical New Testament texts and apocryphal texts dated to the first three centuries AD. The records of the councils of Nicaea (325), Constantinople I (381), Ephesus I (431) and the writings of the church fathers are evaluated to determine the place of Mary in early Christian theology. Although there are many different types of works in early Christian literature, only a few of them have anything to say about Mary. Moreover, most of these texts do not deal directly with Mary, but only mention her between the lines. Therefore, the scarcity of historical data on Mary stands as an obstacle in front of those doing research in this field. Both the canonical New Testament texts and the apocryphal literature make it clear that Mary was not glorified and received as much attention in the early period as she is today. In particular, the fact that there are almost no records of Mary in the canonical texts indicates that Mary did not have as much place in the religious and spiritual lives of early Christians as she does today. So how did the cult of the Virgin Mary develop? Many factors influenced the birth and development of the cult of the Virgin Mary. This must be because the newly Christianized people were still fresh in the minds of the goddesses of their previous beliefs. They likely showed a reflex to find a response to these ideas in their new religion, Christianity. The public's interest in Mary and the church fathers' ideas and conceptions of Mary are also factors influential in the development of this cult. Even more important than all these are the councils. In the early periods of Christianity, the shaping of the Christian doctrine and theological discussions took place based on the councils. In this context, the main subject of the first three councils of Nicaea (325), Constantinople I (381) and Ephesus I (431) was the Christological debates. The deity of

Jesus and the nature of his human and divine natures were the main issues of the early church. In this context, Mary, who, as the mother of Jesus, was seen as the source of his human nature, was inevitably the subject of discussion at the councils. Although it is again mentioned concerning Jesus, it is understood that the church spent more and more time on Mary. By the 4th century, the naming of Mary as Theotokos (Mother of God) gives impetus to the development of the cult of Mary in the following years. Although this title is again only related to the discussions on the nature of Jesus, it provides a legitimate basis for the devotion and veneration of Mary in the eyes of the people. In parallel with the public interest, the church fathers also give more space to Mary in their sermons and writings.

Giriş

Bugün Hıristiyan dünyada İsa'dan sonra en önemli figürün annesi bakire Meryem olduğu söylenebilir. Hıristiyanların manevi dünyasında, ibadet hayatında, sanat ve edebiyatında hayli ehemmiyetli bir konuma sahip olan Meryem kendisine dualar edilen, adına kiliseler inşa edilen, ilahiler yazılan önemli bir şahsiyettir. Peki Hıristiyanlığın erken yıllarında da Meryem bu derece tazim görmekte miydi? Hakkındaki tarihsel verilerin azlığı, Yeni Ahit metinlerinin Meryem'e dair kayda değer bir bilgi sunmayışı bu soruyu cevaplamayı zorlaştırmaktadır. Ancak dönemin yazılı kaynakları incelendiğinde Meryem'in erken dönemde bugün olduğu gibi adeta bir tanrıça seviyesinde yüceltilen ve tanrısal özellikler atfedilen bir figür olmadığı anlaşılmaktadır. Meryem'in Hıristiyan teolojisinde yükseldiği konum ve Meryem doktrinlerinin yazılı metinlerden kaynaklanmadığı, erken dönemde aktif olan kilise babalarının düşüncelerinde ve Hıristiyanlığın şekillendiği konsillerle gelişerek olgunlaştığı görülmektedir. Kanonik ve apokrif literatür incelendiğinde antik dünyanın Helenistik gelenekleri ve tanrıça tasavvurlarının da kilise babalarının düşüncelerine ve konsillerle ilerleyen sürece etkisi kendini açık etmektedir. Bu çalışmada kanonik Yeni Ahit metinleri ve miladi ilk üç yüzyıla tarihlenen apokrif metinlerde Meryem'e ilişkin dikkate değer kayıtlar taranarak dönemin inanç dünyasında Meryem'in konumuna dair bir çerçeve çizmek amaçlanmaktadır. İznik (325), I. İstanbul (381) ve I. Efes (431) konsillerinin kayıtları ve kilise babalarının yazıları değerlendirilerek Meryem'in erken dönem Hıristiyan teolojisindeki yerini tespit etmek hedeflenmektedir. İznik (325) konsili öncesi ilk kilise babalarından başlayarak 3., 4. ve 5. yüzyıllarda etkin olan kilise babalarının Meryem'e ilişkin düşünceleri, vaaz ve yazıları incelenmekte, çalışmanın hacmi sınırlı olduğundan yalnızca dikkate değer olan ve dönemin düşünce dünyasına ışık tutan örnekler metne işlenmektedir.¹ İncelenen çok sayıda apokrif metinden yalnızca Meryem'e ilişkin farklı bir kayıt içerirler çalışmaya dahil edilmekte, tekrara düşmemek adına benzer anlatılara sahip apokrif eserler yalnızca ismen zikredilmektedir.² Yukarıdaki ifadeler Meryem'e ilişkin çok sayıda kaynak bulunduğu izlenimi yaratsa da tam tersi bir durum söz konusudur. Hıristiyanlığın erken dönemine tarihlenen çok sayıda metin bulunmakla beraber bunlardan yalnızca birkaç tanesi Meryem'e dair bir şeyler söylemektedir. Üstelik bu metinlerin büyük çoğunluğu

¹ Bunun için Philip Schaff'ın editörlüğünü yaptığı, kilise babalarının yazılarını 3 ayrı seri olmak üzere toplam 38 ciltte bir araya getirdiği çalışmasından yararlanılmaktadır. Kilise babalarının isimleri başvurduğumuz kaynakta geçtiği üzere İngilizce olarak verilmektedir. Bk. Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers in 10 Volumes*, (Grand Rapids: CCEL, 1885); Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, in 14 Volumes*, (Grand Rapids: CCEL, 1885); Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, in 14 Volumes*, (Grand Rapids: CCEL, 1885).

² Apokrif metinler için Ekrem Sarıkcıoğlu'nun *Diğer İnciller* isimli tercüme çalışması, gospels.net, earlychristianwritings.com, newadvent.org sitelerindeki İngilizce metinlerden istifade edilmektedir. Bk. Ekrem Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller* (Isparta Fakülte Yaynevi, 2015).

doğrudan Meryem'i konu almamakta, ondan yalnızca satır aralarında bahsetmektedir. Dolayısıyla Meryem'e ilişkin tarihsel verinin azlığı bu alanda araştırma yapanların önünde bir engel olarak durmaktadır.

1. Kanonik Metinlerde Meryem

Markos İncili'nin kanonik İnciller içerisinde en erken yazıya geçirilen İncil olduğu, Matta ve Luka İncillerine kaynaklık ettiği kabul edilmektedir.³ Markos İncili İsa'nın doğum hikayesine yer vermemekte, doğrudan İsa'nın yetişkinlik çağından başlayarak anlatısına devam etmektedir. Markos İncili İsa'nın annesi Meryem'den yalnızca dolaylı olarak bahsetmekte, bunun dışında Meryem'e ilişkin doğrudan hiçbir kayda yer vermemektedir.⁴ Markos, diğer İncillerde de geçen Çarmıh ve İsa'nın dirilişi hadiselerinde yer alan Meryem isminde başka birçok kadını zikretmektedir ancak hiçbirisi İsa'nın annesi sıfatıyla yer almamaktadır. Kısacası bu kadınların İsa'nın annesi Meryem olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır.

Erken dönemde en çok okunan İncillerden birisi olan Matta İncili de Markos gibi çarmıh ve diriliş anlatılarına yer vermekte ancak o da bu hadiselerde İsa'nın annesi Meryem'i zikretmemektedir.⁵ Matta İncili ilk bölümünde Meryem'in Yusuf'la nişanlı bir bakire iken Kutsal Ruh'tan İsa'ya gebe olduğunu aktarır. Kral Herodes Yahudi çocuklarını öldürdüğü için Meryem ve kocası Yusuf, İsa doğunca Mısır'a kaçarlar.⁶ İsa'nın yetişkinlik dönemini aktarırken Meryem'e ilişkin bir kayıt içermeyen Matta İncili, sonraki bölümlerde ondan yalnızca dolaylı olarak bahseder. Buna göre İsa'ya annesi ve kardeşlerinin geldiği haber verildiğinde İsa gerçek kardeşlerinin iman edenler olduğunu söyler.⁷ Bunların dışında Matta İncili'nde Meryem'e ilişkin başkaca bir bilgiye yer verilmemektedir.

Luka İncili diğer kanonik İncillere göre Meryem'e ilişkin olarak daha fazla detay içermektedir. İncil, Meryem'den ilk kez 'Davud soyundan olan Yusuf'un nişanlısı' kızının adının Meryem olduğu bilgisini vererek söz eder.⁸ İncil daha sonra tanrının meleği Gabriel'in Meryem'e görünerek Kutsal Ruh aracılığıyla babasız olarak bir oğul doğuracağını müjdelediğini aktarır. Buna göre doğacak çocuk Davut'un tahtına

³ Peter R. Ackroyd - Graham N. Stanton (ed.), *The Gospels and Jesus* (New York, United States: Oxford University Press, 1989), 34; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels, Their History and Development* (United States: Trinity Press International, 1990), 289; Robert J. Miller (ed.), *The Complete Gospels* (California: Polebridge Press, 1992), 8; Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 311-313; Bart D. Ehrman, *A Brief Introduction to the New Testament* (New York ; Oxford: Oxford University Press, 2017), 61.

⁴ Markos, 3:31-35.

⁵ Miller, *The Complete Gospels*, 55; Ackroyd - Stanton, *The Gospels and Jesus*, 34; Matta, 27:55-61.

⁶ Matta, 2:13-15.

⁷ Matta, 12:46-50.

⁸ Luka, 1:26-27.

gececektir.⁹ Meryem işittikleri üzerine olacıklara rıza gösterir ve Tanrı'yı yücelten sözler söyler.¹⁰ Luka İncili Meryem'den tekrar İsa'nın doğumu ve çocukluğuna ilişkin anlatıların geçtiği ikinci bölümde birkaç kez daha dolaylı olarak bahseder. Luka İncili, Çarmıh hadisesini aktarırken Markos ve Matta İncilleri'nde olduğu gibi Meryem isminde kadınlar zikretmektedir. Ancak bunlar arasında İsa'nın annesi Meryem bulunmamaktadır.¹¹

İnciller içerisinde en son yazılan Yuhanna İncili İsa'nın annesinin adının Meryem olduğuna dair tek bir kayıt bile içermemektedir. İncil Meryem'den ilk kez İsa'nın Kana'da bir düğün ziyafetinde suyu şaraba çevirdiği anlatıda İsa'nın annesi olarak bahseder. İsa burada annesine "Benden ne istiyorsun kadın?" diyerek onu azarlar.¹² Daha sonraki bölümlerde İsa'nın annesinden birkaç kez daha dolaylı olarak bahsedilir.¹³ Son olarak Çarmıh hadisesinde İsa'nın annesine "Anne işte oğlun!" diyerek öğrencisine işaret ettiği zikredilir.¹⁴ Kanonik metinler içerisinde Meryem'den bahseden bir diğer metin Elçilerin İşleri'dir. Luka İncili'nin yazarı tarafından kaleme alındığı kabul edilen Elçilerin İşleri'nde Meryem'den yalnızca bir kez bahsedilir.¹⁵ Buna göre İsa dirilişinden sonra elçilerine görünür, ardından annesinin diğerleriyle birlikte dua ettiği aktarılır.¹⁶

İncil anlatılarında başrol her zaman için İsa Mesih olmaktadır. Ancak başrolü dünyaya getiren bir kadın olarak İsa'nın annesi Meryem İncillerde adeta görmezden gelinmektedir. Yalnızca Luka İncili Meryem'in İsa ile müjdelenişi ve Mabed'le bağına ilişkin birkaç detay içermektedir. Çarmıh hadisesi gibi çok önemli bir olayda bile sadece Yuhanna İncili Meryem'i hazır bulunanlar arasında zikretmektedir. İsa'nın annesi ve ailesiyle olan ilişkisine dair Yuhanna İncili'nde aktarılan Kana düğünü anlatısı hariç İncillerin herhangi bir anlatıya yer vermediği görülmektedir. İncillerde İsa'nın misyonunda ona yardımcı olan kadınlar ve havariler hakkında birçok anlatı bulunduğu halde annesi Meryem'in İsa ile olan ilişkisine, onun misyonunda bir rolü varsa buna dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. İncillerin Meryem'i bu derece görmezden gelişi dikkat çekicidir.

Hıristiyanlığın şekillenmesinde önemli rolü olan Pavlus'un yazdığı Mektuplar da kanonik metinler dahilinde kabul edilmektedir. Hıristiyanlığı yaymayı görev edinen ve kendisini İsa'nın havarilerinden birisi olarak tanıtan Pavlus, mektuplarında yalnızca Tanrı oğlu İsa Mesih'i ele almakta İsa'nın tarihsel şahsiyeti, sözleri ve yaşantısına ilişkin

⁹ Luka, 1:30-38.

¹⁰ Luka, 1:46-55.

¹¹ Luka, 24:1-10.

¹² Yuhanna, 2:1-11.

¹³ Yuhanna, 2:12; 6:42; 7:3,5,10.

¹⁴ Yuhanna, 19:25-27.

¹⁵ Craig A. Evans - Emanuel Tov (ed.), *Exploring the Origins of the Bible Canon Formation in Historical, Literary and Theological Perspective* (Michigan, United States: Baker Academic, 2008), 178; Ackroyd - Stanton, *The Gospels and Jesus*, 100.

¹⁶ Elçilerin İşleri, 1:9,14.

anlatılarla ilgilenmemektedir.¹⁷ Tanrı'nın Adem'den tevarüs eden asli günahın kefareti için dünyaya göndererek feda ettiği biricik oğlu İsa'nın beklenen kurtarıcı Mesih olduğu inancı Pavlus'un mektuplarının ana temasıdır. Dolayısıyla İsa'nın tarihsel şahsiyeti onun için bir önem arz etmediği gibi İsa'nın annesi Meryem de Pavlus teolojisinde herhangi bir role sahip değildir. Nitekim Meryem, Pavlus'un mektuplarında herhangi bir bağlamda yer tutmamaktadır. İlginç bir şekilde Pavlus'un mektuplarında hiçbir yerde İsa'nın annesinin adının Meryem olduğuna ilişkin bir bilgi geçmemektedir. Pavlus Mektuplarının bu durumu Yuhanna İncili ile benzerlik arz etmektedir. Zira yukarıda zikredildiği üzere Yuhanna İncili de İsa'nın annesinin Meryem olduğu bilgisini içermemektedir. Bununla birlikte Pavlus dolaylı olarak Meryem'den "kadın" kelimesini kullanarak bahsetmektedir. Bunu ise İsa'nın beşerî tabiatını vurgulamak üzere onun bir kadından doğduğunu ifade ederken yapmaktadır.¹⁸ Pavlus yazılarında İsa'nın tarihsel şahsiyeti, öğretisi veya vaazlarına ilişkin herhangi bir bilgiyi yalnızca kendi teolojisini desteklemek veya delillendirmek amacıyla zikretmektedir. Yazıları incelendiğinde Pavlus'un Meryem hakkında herhangi bir kanaate sahip olmadığı net biçimde görülmektedir. Bu durum Meryem'e ilişkin teorilerin ve doktrinlerin daha geç dönemlerde ortaya çıktığını açık etmektedir.

Kanonik metinler içerisinde Meryem'le ilişkilendirilen bir diğer kitap ise Vahiy Kitabı'dır. Apokaliptik literatüre ait olan bu metin kıyametten önce gerçekleşecek birtakım olayları haber vermektedir.¹⁹ Bu olaylar arasında güneşe sarınmış bir kadın figürünün "ulusları demir bir çomakla güdecek" olan bir çocuk doğurduğu ve bu çocuğu korumak için Tanrı'nın meleklere gönderdiği zikredilmektedir. Burada güneşe sarınmış, ayaklarının altında ay ve başının üzerinde 12 yıldızdan bir taç ile tasvir edilen kadın Meryem ile ilişkilendirilmektedir. Hıristiyanlık tarihi boyunca bu kadına birçok farklı kimlik atfedilmekle birlikte onun Meryem'le ilişkilendirilmesi 5. yüzyıl gibi daha geç bir döneme tekabül etmektedir.²⁰ Bugün ise bu kadının aslında kiliseyi sembolize ettiği yaygın olan kanaattir. Nitekim kilisenin bir diğer adıyla Hıristiyan cemaatin dışı olarak tasavvur edilmesi oldukça eski bir gelenektir.²¹

Görüldüğü üzere kanonik Yeni Ahit metinlerinde Meryem neredeyse yok denecek kadar az bahse konu edilmektedir. Odağında İsa Mesih bulunan bu metinler Meryem'in

¹⁷ Romalılar, 11:13; I. Timoteos 2:5-7.

¹⁸ Galatyalılar, 4:4-5.

¹⁹ William Oscar Emil Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (London: SPCK Publishing, 1935), 56; Gregory Stevenson, *Power and Place Temple and Identity in the Book of Revelation* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001), 10.

²⁰ Bertrand Buby, "The Fascinating Woman of Revelation 12", *Marian Studies* 50 (1999), 111.

²¹ Hıristiyan cemaatin dışı formdaki sembolizmi Yahudi geleneğinden miras alınan bir düşünce şeklidir. Nitekim Yahudi Kutsal Metinlerinde de İsrail halkının yani Zion'un dışı olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bk., Stephen Benko, *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden, 2004, p. 238; Efe M. Ehioghae ve Caleb O. Alu, "The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6", *Journal Of Humanities And Social Science*, Vol. 20, 2015, p. 72.

şahsiyeti ve hayatına dair detay vermemekte, İsa'nın misyonunda ve cemaatinde Meryem'in varsa rolü veya statüsü hakkında ya da İsa'nın annesi Meryem ile olan ilişkisine dair herhangi bir bilgi kısıntısı dahi ihtiva etmemektedir. Kanonik metinlerde Meryem'in bu derece görmezden gelinişi dikkat çekicidir. Meryem hakkında bu derece az bilginin bulunması konuyu spekülasyona açık hale getirmiş, oluşan boşluk Hıristiyanların hayal gücü ve bir takım biyografik anlatılar içeren apokrif metinlerle doldurulmaya çalışılmıştır.

2. Apokrif Metinlerde Meryem

Yunanca 'gizli' anlamına gelen *apokrif* kelimesi kanona dahil edilmeyen metinleri ifade eden bir terim olarak Hıristiyan dünyada dördüncü yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlamıştır.²² Hıristiyan kutsal metinlerinin kanonlaşma süreci dördüncü yüzyılda tamamlanmıştır. Dolayısıyla bundan önceki süreçte henüz kanonik-apokrif ayrımı başlamamışken özellikle ilk üç yüzyılda Hıristiyan cemaat tarafından okunan çok sayıdaki İncil'in daha sonra kanona dahil edilmeyerek apokrif ilan edildiği görülmektedir.²³

Farklı türde ve içerikte birçok metnin oluşturduğu apokrif literatürde Meryem'e ilişkin bilgi ihtiva eden metinler arasında akla ilk gelen Yakup İncili'dir. Aynı zamanda Meryem'e ilişkin apokrif literatür içerisinde en erken tarihli metin olan Yakup İncili'nin ikinci yüzyılın sonlarında yazıldığı tahmin edilmektedir.²⁴ Yakup'un Çocukluk İncili veya Proto-evangelium adlarıyla da bilinen İncil'in ana konusu Meryem'dir.²⁵ İncil Meryem'in doğumu, çocukluğu, annesi tarafından mabede adanışı gibi konuları detaylıca ele almakta, Meryem'in İsa'dan önceki hayatına odaklanmaktadır. İsa'nın doğumu anlatısıyla sona eren İncil metni analiz edildiğinde yazarın Meryem'in temiz soyuna ve İsa'dan önceki korunaklı yaşantısına dikkat çekerek aslında onun Tanrı Oğlu İsa Mesih'i doğurmaya layık bir kadın olduğunu ortaya koyma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. İsa'nın annesi olarak neden Meryem'in seçilmiş olabileceğine ilişkin merak edilen konulara açıklık getiren bir metin olması nedeniyle Yakup İncili halk tarafından o dönemde fazlasıyla rağbet görmüştür. İncil, bugün apokrif kabul edilse de o dönem kilise babaları

²² Christopher M. Tuckett vd. (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha* (New York: Oxford University Press, 2015), 25; Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, çev. R. McL. Wilson (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003), 1/13.

²³ Tobias Nicklas, "The Apocrypha in the History of Early Christianity", *The Oxford Handbook of the Apocrypha*, ed. Gerbern S. Oegema (New York: Oxford University Press, 2021), 57; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 42.

²⁴ Tony Burke, "Mary in the Apocrypha", *The Oxford Handbook of Mary* (United Kingdom: Oxford University Press, 2019), 109; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: Christian Scriptures and the Battles over Authentication Part I* (The Teaching Company Limited Partnership, 2002), 28.

²⁵ Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: Apocryphal Gospels, Acts Epistles and Apocalypses* (New York, United States: Oxford University Press, 1924), 38.

vaaz ve yazılarında İncil'den bazı kesitlere yer vermek suretiyle onu muteber kabul etmekteydi.²⁶

Yakup İncili Meryem'in mucizevi doğumunu anlatarak başlar. Meryem'in annesi Hanna'nın uzun yıllar çocuğu olmadığını bu nedenle hamile olduğunu öğrenince doğacak çocuğunu tanrıya adadığını aktarır. Meryem'in bakirelerle oynayarak büyüdüğünü, üç yaşında Mabed'e verildiğini aktaran İncil her fırsatta onun iffetli ve temiz yaşantısına dikkat çeker. Kanonik İncillerde olduğu gibi Yakup İncili de Meryem'in İsa'ya bakire iken babasız olarak hamile kaldığını aktarır. Ancak kanonik metinlerde bulunmayan başka bir anlatıya sahiptir. Yakup İncili'ne göre Meryem İsa'yı doğum sancuları çekmeksizin mucizevi bir şekilde doğurmuştur. Dahası bu İncil, Meryem'in doğumdan sonra da bakire kaldığını ifade etmektedir.²⁷

Sancısız şekilde mucizevi olarak gerçekleşen doğum ve doğum sonrasında bakireliğin devam etmesi temaları Yakup İncili ile nispeten aynı dönemlerde yazılmış olan başka apokrif metinlerde de görülmektedir. Bunlardan biri Süleyman'ın Kasideleri isimli metindir. Miladi ikinci yüzyılda yazıldığı düşünülen metin "Bakire Oğul'u acı çekmeden doğurdu, çünkü bu amaçsız olmadı. Ve ebeye ihtiyaç duymadı..." ifadeleriyle Bakire Meryem'in mucizevi şekilde sancı çekmeden ve ebeye ihtiyaç duymadan doğum yaptığını aktarmaktadır.²⁸ Sancısız ve lekesiz doğum temasına yer veren bir diğer metin de Yeşaya'nın Yükselişi isimli apokrif eserdir. İkinci yüzyılın sonlarına tarihlenen bu metinde Peygamber Yeşaya'ya görümlerinden birinde Meryem hakkında birtakım gerçekler gösterilir.²⁹ Buna göre Meryem bakire iken hamile kalır ve iki ay sonunda mucizevi şekilde sancısız ve lekesiz olarak bir doğum gerçekleştirir. Öyle ki Meryem ve kocası Yusuf evde otururken bir anda odada bir bebek görür ve hayretler içinde kalırlar. Göz açıp kapayana kadar hızlı ve mucizevi şekilde sancısız bir doğum gerçekleşir. Meryem'in rahmi ise hamilelikten önceki halinde döner.³⁰ Yakup İncili'nde görülen mucizevi doğum teması bu metinde de yer almaktadır. Ayrıca metin Yakup İncili'nde aktarılan doğumdan sonra da bakire kalma düşüncesini destekler nitelikte bir anlatıya sahiptir.

Meryem hakkında kayıt içeren bir diğer apokrif eser gnostik unsurlar barındıran Filip İncili'dir. Miladi 3. yüzyılın sonlarında yazıldığı düşünülen İncil, Meryem'in Kutsal

²⁶ Luigi Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, çev. Thomas Buffer (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 35; John Painter, *Just James the Brother of Jesus in History and Tradition* (United States: University of South Carolina Press, 2004), 201.

²⁷ Yakup İncili için Ekrem Sarıkçıoğlu'nun *Diğer İnciller* isimli çalışmasından ve gospels.net, earlychristianwritings.com adreslerindeki İngilizce çevirilerden faydalanılmıştır. Bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller*, 122-137.

²⁸ *The Odes of Solomon*, çev. Samuel Zinner - Mark M. Mattison (Michigan, USA, 2020), 14.

²⁹ C. Detlef G. Müller, "The Ascension of Isaiah", çev. R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, ed. Wilhelm Schneemelcher (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003), 2/603-604.

³⁰ Ascension of Isaiah, 11:1-11. Bk. <https://www.earlychristianwritings.com/text/ascension.html>.

Ruh'tan hamile kaldığı kabulünün bir yanlığı olduğunu, zira Kutsal Ruh'un da dışıl olduğunu zikretmektedir.³¹ Metin Bakire'yi hiçbir gücün kirletmediğini, "İsa'nın 'gökteki Baba'sından başka babası olmadığını" ifade eder.³² Özetle Filip İncili hamileliğin gerçekleşmesinde dışıl olan Kutsal Ruh'un yalnızca aracılık rolü olduğunu kabul etmekte, Kutsal Ruh'un İsa'nın babası olamayacağını, İsa'nın 'gökteki Baba'sından başka babası olmadığını vurgulamaktadır. Miladi ikinci yüzyılın başında yazıldığı düşünülen İbraniler İncili'nde de İsa'nın Kutsal Ruh'tan 'annem' diyerek bahsettiği zikredilmektedir.³³

Apokrif literatürde Yakup İncili'nden başka Çocukluk İncili olarak zikredilen diğer metin İbrani Thomas İncili'dir. İkinci yüzyılın sonlarına doğru yazıldığı tahmin edilen İncil İsa'nın çocukluk dönemini ele almaktadır.³⁴ İncil anlatısına göre İsa henüz çocuk yaşlardayken mucizeler göstermeye başlamaktadır. Odağında İsa'nın çocukluğu ve bu dönemde gösterdiği mucizeler bulunan İncil Meryem'den yalnızca son kısımlarda dolaylı olarak bahsetmektedir.³⁵ İbrani Thomas İncili Meryem'in hikayesiyle ilgilenmemekte, ona ilişkin diğer apokrif metinlerde zikredilenlerden farklı bir detaya yer vermemektedir.

Apokrif literatürde Meryem İncili ismiyle ikinci yüzyıla tarihlenen gnostik geleneğe ait bir İncil bulunmaktadır.³⁶ Ancak bu İncil'de özellikle gnostik metinlerde öne çıkan bir figür olan Mecdelli Meryem'den bahsedilmektedir.³⁷ Metin İsa'nın annesi Meryem ile alakalı bir anlatı ihtiva etmemektedir.³⁸ Erken dönem Hıristiyan apokrif literatürüne ait Pistis Sophia³⁹, Filip İncili gibi metinlerde Meryem'in kimliği 'Mecdelli Meryem' olarak belirtilse de bunlarda ve başka gnostik apokrif eserlerde bazen belirsiz bir şekilde sadece 'Meryem' isminin geçmesi nedeniyle bu metinlerde İsa'nın annesi

³¹ Schneemelcher, *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, 1/179-208; Willis Barnstone, *The Other Bible* (United States: HarperOne, 2005), 87-88.

³² Filip İncili, 17. Bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller*, s.178-202.

³³ J. Keith Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (New York, United States: Oxford University Press, 1993), 9-10; Arthur J. Dewey - Robert J. Miller, *The Complete Gospel Paralles* (Oregon: Polebridge Press, 2012), 392.

³⁴ Paul A. Mirecki, "Thomas, Infancy Gospel Of", *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (Doubleday: Yale University Press, 1992), 540-544; Schneemelcher, *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, 1/339-342.

³⁵ Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller*, 138-148.

³⁶ James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper Collins, 1990), 524.

³⁷ Filip İncili, Pistis Sophia, Petrus İncili ve Meryem İncili gibi apokrif metinlerde oldukça sık karşılaşılan Mecdelli Meryem özellikle gnostik metinlerde öne çıkan bir figürdür. İsa'nın öğrencilerinden olduğu kabul edilen Mecdelli Meryem'in Filip İncili 55-57. pasajlarda İsa'nın yoldaşı olduğu ve İsa'nın onu bütün şakirtlerinden daha çok sevdiği ifade edilmektedir. İncil metni için bk. <https://www.gospels.net/philip>.

³⁸ Schneemelcher, *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, 1/391-395; Miller, *The Complete Gospels*, 351-360. Meryem İncili İngilizce metni için Bk. <https://www.gospels.net/mary>.

³⁹ Carl Schmidt - Violet MacDermot, *Pistis Sophia* (Leiden: Brill, 1978), 13, 16, 17, 20, 23, 24, 25.

Meryem'e ilişkin bir anlatının da söz konusu olabileceği ileri sürülmektedir.⁴⁰ Ancak bu alanda araştırma yapan uzmanların büyük çoğunluğu gnostik apokrif literatürde bahsi geçen kimliği belirsiz Meryem'in Mecdelli Meryem olduğu kabulünü tercih ettiğinden konuya ilişkin olarak burada zikredilenlerle iktifa edilecektir.⁴¹

Zikredilen metinler içerisinde yalnızca Yakup İncili doğrudan Meryem'i konu almaktadır. Diğer apokrifler doğrudan Meryem'in hayatı veya şahsiyeti ile ilgilenmemekte, Meryem'den kısaca başka anlatılarla ilişkisi bağlamında bahsetmektedir. Meryem'e dair az da olsa bir şeyler söyleyen başka apokrif metinler bulunmaktadır. Ancak bu metinler Meryem'e ilişkin farklı bir anlatı içermediklerinden çalışma kapsamına alınmamaktadır. Yakup İncili, Süleyman'ın Kasideleri, Yeşaya'nın Yükselişi ve Filip İncili gibi yukarıda konu edilen apokriflerin yazılış tarihi dikkate alındığında miladi ikinci yüzyılın başlarından itibaren Meryem'in şahsiyeti ve Mesih'in doğumunun Hıristiyan dünyanın gündeminde olduğu açığa çıkmaktadır.

3. Meryem Kültünün Doğuşu

Hıristiyanlığın ilk asırlarında Meryem'e ilişkin anlatıların ortaya çıktığı coğrafya Helenistik etki altındaki Yahudi topraklarıdır. Bununla birlikte Roma imparatorluğu bünyesindeki Suriye, Mısır ve Anadolu'da hâkim olan inanışların Hıristiyanlığın gelişim sürecindeki etkisi dikkate alınmalıdır. Nitekim Hıristiyanlığın erken dönemlerinde geliştirdikleri teolojilerle öne çıkan kilise babaları Kudüs, Antakya, İskenderiye ve Efes gibi Roma İmparatorluğu yönetimindeki dini ve kültürel çeşitliliğin olduğu merkezlerde yaşamış ve buraların inanç dünyasından etkilenmiştir. Helenistik dünyanın dini ve kültürel yaşamı çevre kültürleri ve dinleri etkilediğinden Meryem'in ilahi karakterini oluşturan teolojik özellikleri Helenistik düşünceden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir.

Hıristiyanlığın neşet ettiği dönemde helenistik dünyada canlı olan çoğu dini geleneğe ön plana çıkan dişil bir tanrısal unsura rastlamak mümkündür. Ana tanrıça kültü olarak ortaya çıkan bu dişil tanrısal unsur her bölgede farklı bir isim almakla birlikte benzer özelliklere sahiptir. Roma'da Magna Mater, Anadolu'da Kibele, Filistin'de Aştart, Mısır'da İsis, Efes'te Diana gibi farklı isimlerle karşımıza çıkan ana

⁴⁰ Stephen J. Shoemaker, "Rethinking the 'Gnostic Mary': Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 9/4 (2001), 557; Stephen J. Shoemaker, "Jesus' Gnostic Mom: Mary of Nazareth and the 'Gnostic Mary' Traditions", *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, ed. Deirdre Good (United States: Indiana University Press, 2005), 154.

⁴¹ Elaine H. Pagels, "Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip", *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. Karen L. King (Pennsylvania: Trinity Press International, 2000), 202; Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Bezae Cantabrigiae* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche, 1892), 453-454; Stephen J. Shoemaker, "A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary", *Which Mary?: The Marys of Early Christian Tradition*, ed. F. Stanley Jones, Society of Biblical Literature Symposium Series 19 (Atlanta: SBL Press, 2002), 30.

tanrıça kültürünün temel ortak özellikleri ve Hıristiyanlığın Meryem inancına etkileri üzerine 17. yüzyıldan bu yana çalışmalar yapılmaktadır.⁴² Nitekim Hıristiyanlığın, pagan⁴³ Roma dünyasının inanışlarından izler taşıdığı Hıristiyan akademi çevrelerince yapılan çalışmalarla ortaya konmuş bir olgudur.⁴⁴ Tanrıça kültlerine kısaca göz atıldığında söz konusu tanrıçaların hem ana hem de bakire olarak tavsif edildikleri, doğurganlığın ve bereketin sağlayıcısı olarak tasvir edildikleri görülmektedir. Örneğin Anadolu'da Kibele olarak bilinen Roma tanrıçası Magna Mater bir diğer adıyla Ulu Ana Tanrıça, doğurganlık ve bereketin ana tanrıçasıdır ve bakiredir.⁴⁵

Mısır'da hâkim olan tanrıça İsis'in kucağında oğlu Horus'u emzirirken tasvirleri Meryem'in kucağında İsa ile tasvirleriyle çarpıcı bir benzerlik taşımaktadır.⁴⁶ İsis ve başka tanrıçalar için yaygın şekilde kullanılan "Göğün Kraliçesi" gibi unvanlar zamanla Hıristiyanlar tarafından Meryem için kullanılmaya başlamıştır. Daha önce zikredildiği üzere Vahiy Kitabı'nda geçen Güneşi Giyen Kadın'ı Meryem ile özdeşleştiren Hıristiyanlar antik dünyanın tanrıçalarına ait unvanları Meryem'e atıfla kullanmaya başlamışlardır.⁴⁷ Hıristiyan inancının tanrıça kültlerinin aktif ve canlı olduğu bir coğrafyada doğması, İsa'nın annesi olan bir tanrı olarak kabul edilmesi gibi unsurlar göz önüne alındığında yerel dini tasavvurların Hıristiyan düşüncesiyle etkileşimi şaşırtıcı değildir. Helenistik dünyaya özgü olan ilahi müdahale ile bakireden doğum teması da bu etkileşime dahil edilmelidir.⁴⁸ Yahudi düşüncesine tamamen yabancı olan bu tema Matta

⁴² Ean Begg, *The Cult of the Black Virgin* (North Carolina: Chiron Publications, 2015); David R. Kinsley, *The Goddesses' Mirror: Visions of the Divine from East and West* (New York: State University of New York Press, 1989); Maksude Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlıktaki Meryem Figürüne Etkileri* (Rize: Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁴³ Greko-Romen dünyada "pagan" terimi basitçe, çok tanrılı dinlerden herhangi birine üye olan, yani Yahudi veya Hıristiyan olmayan bir kişiyi ifade etmektedir. Bu anlamda "paganizm" terimi, Yahudilik dışındaki eski çok tanrılı dinlerin geniş bir yelpazesini ifade etmektedir. Detaylı bilgi için Bk. Bart D. Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2000), 18.

⁴⁴ Joseph B. Lumpkin, *The Encyclopedia of Lost and Rejected Scriptures: The Pseudepigrapha and Apocrypha* (USA: Fifth Estate Publishers, 2010), 5.

⁴⁵ Sarolta A. Takacs, *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons: Women in Roman Religion* (Austin: University of Texas Press, 2008), 35.

⁴⁶ Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 90; Michael Jordan, *Dictionary of Gods and Goddesses* (New York: Facts on File, 2004), 142.

⁴⁷ John Ben-Daniel, "Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12", *Revue Biblique* 114/4 (2007), 594-595; Brant James Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of Mary, Unveiling the Mother of the Messiah* (New York: Image, 2018), 50; Edward Sri, *Queen Mother* (Ohio: Emmaus Road Publishing, 2005), 35; Patrick J. Geary, *Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary* (United Kingdom: Princeton University Press, 2006), 60; Kürşat Haldun Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hıristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/45 (2016), 84.

⁴⁸ Bruce M. Metzger - Michael D. Coogan (ed.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 500.

ve Luka İncillerinde işlenmektedir.⁴⁹ Pavlus'un yazılarında, Markos ve Yuhanna İncillerinde ise bakireden doğum anlatısına yer verilmemektedir.

Meryem kültürünün temelini oluşturan anneliğin kutsanması, bakireden ilahi müdahale ile gerçekleşen mucizevi gebelik, sancısız ve lekesiz olarak gerçekleşen ve bekaretin korunduğu doğum temaları Hıristiyan düşüncesindeki pagan mirasa işaret etmektedir.⁵⁰ Meryem'in kutsal anneliği insanlığın kurtuluşu için gönderilen İsa Mesih'in doğumuna vesile olması şeklinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Yuhanna İncilinde aktarılan çarımh hadisesinde İsa'nın öğrencisine annesi Meryem'i işaret ederek "İşte annen." demesi, erken dönemden itibaren Meryem'in bütün Hıristiyanların manevi annesi olarak algılanmasına neden olmuştur.⁵¹ Bu unsurlar bir araya geldiğinde Meryem'in zamanla Tanrı anası ve ana tanrıça rolüne bürünmesi süreci daha açık hale gelmektedir. Ancak şunu da zikretmek gerekir ki Hıristiyanlık basitçe pagan unsurları ödünç almamış, bu dünyaya özgü tasavvurları kendi düşüncesiyle yoğurarak bünyesinde eritmiştir. Meryem Ana kültürünün gelişim süreci, Hıristiyan inancının şekillenerek olgunlaştığı ilk asırlarda, kilise babalarının konsillerle resmiyete kavuşan teolojilerinde açıkça görülebilmektedir.

4. Konsiller Öncesinde Kilise Babalarında Meryem

I. İznik Konsili (325) öncesi kilise babalarının metinlerinde Meryem hiçbir zaman başlı başına bir konu olarak ele alınmamakta, her zaman İsa ile ilişkisi bağlamında gündeme gelmektedir. Meryem, sadece İsa'nın insan bedenini annesinden alması ve İsa'nın misyonundaki rolü bağlamında söz konusu edilmektedir. Bunların bazıları kilise babalarının dini inançlara dair görüş ve düşüncelerinde, bir kısmı da yaygın dini uygulama ve dualarda görülmektedir. Kilise babaları mesailerini çoğunlukla İsa'nın bakireden mucizevi doğumunu reddeden Ebionitler ya da İsa'nın tarihsel varlığını inkâr eden Docketikler ile mücadele etmeye harcamışlardır.⁵²

İznik öncesi kilise babalarına "Havarisel Babalar" adı verilmektedir. Antakyalı Ignatius (50-98/117), Smyrnalı Polycarp (69-155), Romalı Clement (?-99), Hierapolisli Papias (?-120) ve Hermas (?-150) gibi isimler, havarisel kilise babaları arasında sayılmaktadır. Yeni Ahit metinlerinde Meryem'in nadiren zikredilmesi gibi, ilk kilise babaları da Meryem'den pek bahsetmemektedir. Onların gündeminde Tanrı Oğlu İsa

⁴⁹ Matta, 1:18-21; Luka, 1:34-35.

⁵⁰ Stephen Benko, *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Brill, 2004), 5.

⁵¹ Yuhanna, 19:26.

⁵² Hans Joachim Schoeps, *İlk Hıristiyanlar, Yahudi Hıristiyanlığı veya Ebionitler*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 69-71; Lütfü Özşahin, *Ebionizm: Erken Dönem Yahudi Hıristiyan İnançında Tevhid ve Teslis Mücadelesi* (İstanbul: Subrosa Yayınları, 2006); Şinasi Gündüz, "Docketik Kristoloji ve Kur'an", *İslam Tetkikleri Dergisi*, (2022), 441-471; Ömer Faruk Araz, "Docketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarımh Söylemini Docketizm'den mi Aldı?", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 716.

Mesih'in bir insan bedeninde vücut bulması vardır. İsa'nın dünyaya gelmesindeki rolü nedeniyle yani yalnızca anne olması bağlamında Meryem'den kısaca söz edilmektedir.⁵³

İkinci yüzyıla gelindiğine ise Justin Martyr'in (100-165) Pavlus'un Âdem-İsa benzetmesinden yola çıkarak Meryem ile Havva'yı kıyasladığı görülmektedir. Pavlus, Adem'in günahını temizleyerek düzelttiği için İsa'yı yeni Âdem olarak nitelermektedir. Bu anlamda Justin Martyr de itaatsizliği nedeniyle insanlığa günah ve ölüm getiren bakire Havva'nın yerine Tanrı'nın ilahi planına boyun eğmesi ve itaati ile bu günahı temizleyen Bakire Meryem'i getirerek kıyas yapmakta, Meryem'i ikinci Havva olarak nitelermektedir.⁵⁴ Martyr *Dialogue with Trypho* adlı eserinde şu sözlere yer vermektedir:

“İsa, yılanın türeyen itaatsizliğin ortaya çıkması gibi yok edilmesi için yine bir bakire sayesinde insan bedenine bürünmüştür. Çünkü bakire ve lekesiz olan Havva, yılanın sözüne gebe kaldı, itaatsizlik ve ölüm getirdi. Ancak Bakire Meryem, Gabriel gelip Rabb'in Ruhunun onun üzerine geleceğini haber verdiğinde imanla karşıladı ve sevinç getirdi.”⁵⁵

Bu analogi Melito (100-177), Irenaeus (130-202) ve Tertullian (160-225) gibi Justin'in çağdaşı sayılabilecek kilise babalarınca da kabul görmüştür.⁵⁶

Kilise babaları Meryem'in Kutsal Ruh aracılığı ile bakire iken hamile kaldığını kabul etmekte, birkaçı bunu biraz daha ileri götürerek Meryem'in İsa'nın doğumundan sonra da bakire kaldığını ileri sürmektedir. İkinci yüzyılın sonlarında yaşamış olan İskenderiyeli Clement (?-215) bu görüşü savunanlar arasındadır.⁵⁷ Meryem'i “bakire ana” olarak nitelendiren ve Hıristiyan Kilise ile özdeşleştiren Clement, Meryem'den bu bağlam dışında bahsetmemektedir.⁵⁸ Lyonlu Irenaeus (130-202) *Against Heresies* adlı eserinde Justin'in Meryem ile Havva hakkındaki düşüncelerine yer vererek Meryem'in ilahi emre boyun eğmesi sayesinde kendisini ve insanlığı kurtardığını ifade etmektedir.⁵⁹ Irenaeus'un şu sözleri Havva ve Meryem hakkındaki düşüncelerini özetler niteliktedir: “Havva'nın itaatsizliğinin düğümü, Meryem'in itaatiyle çözüldü. Bakire Havva'nın

⁵³ Ignatius, *To the Ephesians*, (18,2), *To the Smyrnaeans* (1,1), Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* (United States: Grand Rapids, 1885), 1/95,141.

⁵⁴ J. A. Ross Mackenzie, *Proceedings of the Twenty-ninth National Convention of The Mariological Society of America held in Baltimore*, “The Patristic Witness to the Virgin Mary as the New Eve”, *Marian Studies* 29 (1978), 67-78.

⁵⁵ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, (100), Schaff, *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 1/404.

⁵⁶ Irenaeus, *Against Heresies*, (5.19.1), Schaff, *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 1/919.

⁵⁷ Clement of Alexandria, *The Stromata/Miscellanies*, (6.15, 7.16), Philip Schaff (ed.), *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004), 849-856,923.

⁵⁸ Clement of Alexandria, *Paedagogus/The Instructor*, (1, 6), Schaff, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria*, 339-351.

⁵⁹ Brian K. Reynolds, “The Patristic and Medieval Roots of Mary's Humility”, *The Oxford Handbook of Mary* (United Kingdom: Oxford University Press, 2019), 621.

inançsızlıkla sınımsızlığı bağladığı şeyi, Bakire Meryem imanla özgür kıldı.⁶⁰ İkinci yüzyıl kilise babalarından Tertullian (160-225) diğer kilise babaları gibi Meryem'den yalnızca anneliği bağlamında söz etmekte, Irenaeus gibi Justin'in Meryem-Havva benzetmesini benimsemekte ancak ilginç bir şekilde Meryem'in doğumdan sonra bakire kaldığı inancını reddetmektedir.⁶¹

Pavlus'un Âdem-İsa benzetmesi Kilise babalarının zihin dünyasında Meryem'in ikinci Havva olarak nitelenmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda Tanah'ta Havva'nın Adem'in ortağı ve yardımcısı olarak zikredilmesi gibi Meryem'in insanlığın kurtuluşu planında İsa'nın yardımcısı olarak bir role sahip olduğu şeklinde bir anlayış kilise babalarının zihninde olgunlaşmaktadır.⁶² Tanrı'nın Kelam'ı olarak yeniden doğabilmesi için İsa'ya beden veren bizzat annesi Meryem olduğundan Meryem kilise babalarının düşüncelerinde giderek daha fazla yer tutmaktadır. Üçüncü yüzyıl kilise babalarından Origen (185-254) genel görüşe bağlı kalarak Meryem'in İsa'nın doğumundan sonra da bakire kaldığını kabul etmektedir.⁶³ Samsatlı Pavlus ise (200-275) İsa'nın ana rahmine düştüğünde Tanrı olmadığını, doğumundan sonra Kutsal Ruh'un kendisine hulûl ettiğini savunmaktadır. Bu durumda Samsatlı Pavlus'a göre sıradan bir insan olarak doğan İsa'nın annesi Meryem de sıradan bir kadın olmaktadır.⁶⁴

Görüldüğü üzere ilk asırlarda Hıristiyan teolojisi İsa'dan bağımsız olarak herhangi bir Meryem doktrinine sahip değildir. Meryem yalnızca İsa'nın tanrılığine ilişkin kristolojik tartışmalar çerçevesinde anneliği ve bakire oluşu bağlamında gündeme gelmektedir. Bu tartışmaları karara bağlamak üzere 325 yılında İznik'te toplanan konsilde Hıristiyan akidesinin şekillenme süreci resmiyet kazanmaktadır. Ancak İsa'nın tabiatı tartışmalarına yoğunlaşan I. İznik Konsili kredisunda Meryem'e ilişkin herhangi bir ibareye yer verilmemektedir.⁶⁵

5. I. İstanbul (381) Konsili Bağlamında Kilise Babalarında Meryem

I. İznik Konsili'nden (325) sonra ise kilise babalarının düşüncelerinde ve vaazlarında Meryem'e biraz daha ağırlık verilmektedir. Zira İznik kredisunun İsa'nın Tanrı Oğlu oluşunu kabul etmesiyle Meryem'in konumu dolaylı olarak tartışmaya girmiş olmaktadır. İsa'nın insan bedeninde dünyaya gelmesi başka bir deyişle "enkarne" olması

⁶⁰ Schaff, *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 1/742,919.

⁶¹ Michael O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1982), 338.

⁶² Yaratılış, 2:18.

⁶³ Origen, *Commentary on John*, (1.4), *Commentary on Matthew*,(10.17), Philip Schaff (ed.), *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apocalypse of Peter, the Vision of Paul, The Apocalypse of the Virgin and Sedrach, The Testament of Abraham, The Acts of Xanthippe and Polyxena, The Narrative of Zosimus, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (complete text), Origen's Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Matthew, Books 1, 2, and 10-14* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004), 462-463,661-662.

⁶⁴ Benko, *The Virgin Goddess*, 258.

⁶⁵ John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds* (United Kingdom: Continuum, 1950), 215-216.

nedeniyle annesi Meryem de kaçınılmaz olarak kilise babalarının gündemine girmektedir. İşte bu nedenle 381 yılında toplanan I. İstanbul Konsili kredoda geçen “..Kutsal Ruh’tan ve bakire Meryem’den beden aldığına..” ifadeleriyle Tanrı İsa’nın bakire Meryem’den doğarak beşeri tabiatını kazandığını kabul etmektedir.⁶⁶ Böylece Meryem ilk defa ismen Hıristiyan kredosunda zikredilmektedir. Ancak İstanbul konsilinin asıl odağı İsa’nın tabiatı olduğundan Meryem’in zorunlu olarak gündeme dahil edildiği hatırdadır tutulmalıdır. Zira dönemin gündemi “Baba” Tanrı’nın, “Oğul” İsa’dan önce var olduğu bir dönem bulunduğunu iddia ederek İsa’nın ezeli olduğu savını reddeden Ariusçu görüş nedeniyle oldukça karışıktır.⁶⁷ Meryem’in kilisenin gündemine girmesi ise İsa’nın tabiatıyla alakalı bu tartışmalar nedeniyle kaçınılmaz olarak gerçekleşmektedir.

Görüldüğü üzere dördüncü yüzyılın sonlarına gelindiğinde de Meryem, İsa merkezli tartışmalar bağlamında söz konusu edilmekte ve bağımsız bir mesele olarak gündeme gelmemektedir. Bununla birlikte dördüncü yüzyılda yaşamış olan kilise babası İskenderiyeli Athanasius (295-373) Meryem için Theotokos unvanını kullanmaktadır. Bu unvan Meryem’in ilahi hiyerarşide yükselmesinin en önemli basamaklarından birini oluşturmaktadır. ‘Tanrı Annesi’ veya ‘Tanrı doğuran’ anlamına gelen bu unvan dördüncü yüzyılın sonlarında yaşamış olan kilise babası Nazianzuslu Gregory (329-390) tarafından da kabul edilmektedir.⁶⁸ Bu terimi ilk kez İskenderiye piskoposlarından Alexander (?-328) kullanmıştır.⁶⁹ Meryem için kullanılan diğer tanımlamalar gibi bu ifadenin de arka planında yine kristolojik tartışmalar yer almaktadır. Zira Athanasius İsa ile Tanrı’nın farklı özlere sahip olduğunu ileri süren Ariusçu düşünceye cevaben İsa’nın uluhiyetini bir anlamda garanti etmek amacıyla Meryem’in Theotokos (Tanrı Annesi) olduğu konusunda ısrar etmektedir.⁷⁰ Kilise babalarının Meryem için bu unvanı kullanma konusundaki kararlılıklarının doğrudan Meryem’le ilgili olduğu söylenemez. Onların bu tavrı İsa’nın uluhiyetini ispat noktasındaki kaygılarının bir ürünüdür. Meryem’in Tanrı Annesi olarak nitelenmesi temelde cevher meselesiyle alakalıdır. Nitekim o dönemde İsa’nın tanrı ile aynı cevherden olmadığını iddia eden Ariusçu gruba cevaben kilise babalarının üretmiş olduğu bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷¹

⁶⁶ Kelly, *Early Christian Creeds*, 297-298.

⁶⁷ Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils* (Minnesota: The Liturgical Press, 1983), 46-47; Peter L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils* (New York: St Vladimir’s Seminary Press, 2000), 17.

⁶⁸ Gregory of Nazianzus, *Against the Arians*, (Letter 101), Philip Schaff (ed.), *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 860; O’Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 160.

⁶⁹ O’Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 13.

⁷⁰ Sokrates, *Ecclesiastical History*, (7. 32.17), Philip Schaff (ed.), *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 343.

⁷¹ L’Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 17; Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, 46-47.

Dördüncü yüzyılda öne çıkan kilise babalarının, seleflerinin Meryem'e ilişkin 'İkinci Havva' tasavvurlarını benimsedikleri görülmektedir.⁷² Bunlar arasında Suriyeli Ephrem (306-373), Kudüslü Cyril (315-387), John Chrysostom (354-407), Jerome (347-420), Salamisli Epiphanius (310-403), Hippolu Augustine (354-430) gibi birçok kilise babası yer almaktadır. Erken dönem kilise babalarından Irenaeus'un Meryem'i Havva'nın antitezi olarak görmesi ve onun itaatsizliğine karşı Meryem'in itaati ile insanlığın kurtuluşunda rolü olduğu düşüncesi daha sonraki kilise babaları tarafından da kabul görmekte, bu yorumlamalar ilerleyen zamanda Meryem'in ilahi kurtuluş planında paydaş olduğu düşüncesine yol açmaktadır.⁷³

Daha önce ikinci yüzyıla tarihlenen apokrif metinlerde sancısız ve lekesiz doğum, her daim bakirelik temalarının işlendiği zikredilmişti. Hıristiyan yazarlarca oldukça yoğun bir şekilde işlenen bu temalar ilk kez dördüncü yüzyıl kilise babaları tarafından dile getirilmeye başlanmıştır. Öyle ki Suriyeli Ephrem Meryem'in kadınlar içerisinde en mübarek⁷⁴ olması nedeniyle "ilk lanetin suretinde sancılarla dolu bir doğum" yapmasının mümkün olmadığını dolayısıyla doğum sancıları ve kahrından muaf olduğunu dile getirmektedir:

"Meryem'in ilk lanetin suretinde sancılarla dolu bir doğum yapması nasıl mümkün olabilirdi? Meryem kadınlar içinde en mübarek ise baştan beri lanetten, doğum sancuları ve kahrıyla çocuk doğurmaktan muaf olurdu."⁷⁵

Kapadokyalı kilise babalarından Nyssalı Gregory (335-394) de buna benzer ifadeler sarf ederek "Hayatın Annesi'nin sevinçle gebe kaldıktan sonra sevinçle de doğurması" gerektiğini ileri sürmektedir.⁷⁶

Antik dünyanın tanrıça kültlerinde bekâret yemini etmek ve bir yaşam tarzı olarak bekâreti seçmek yaygın bir uygulamaydı. İkinci yüzyılda Roma'da Vesta Rahibeleri, Anadolu'da kendisini hadım ederek tanrıça Kibele'ye adayan erkeklerin, bekâret yemini eden kadınların varlığı bilinmektedir.⁷⁷ Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda manevi olarak temizliğin sembolü haline gelen her daim bakirelik teması Meryem şahsiyetinde yüceltilmektedir. Bekâreti yücelten bu geleneklerin Meryem'in her daim bakire olduğunu savunan kilise babaları ile aynı topraklarda karşılık bulması dikkatlerden kaçmamaktadır. Athanasius (295-373) bakirelik üzerine yazdığı eserinde Meryem

⁷² O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 139-141.

⁷³ Robert Fastiggi, "Mary in the Work of Redemption", *The Oxford Handbook of Mary* (United Kingdom: Oxford University Press, 2019), 590.

⁷⁴ Luka, 1:42.

⁷⁵ Ephrem the Syrian, *Commentary on the Diatesseron*, (2.6), Philip Schaff (ed.), *Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 418-419.

⁷⁶ Gregory of Nyssa, *On the Song of Songs*, (13), Philip Schaff (ed.), *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc.* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 209.

⁷⁷ Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 2017, 52; Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 49-50.

şahsında yücelttiği bekar yaşam tarzını kadınlara bir model olarak sunmakta ve Meryem'in her daim bakire olduğunu savunmaktadır.⁷⁸ Athanasius Yuhanna İncili'nde çarmıh hadisesinde İsa'nın annesini öğrencisine emanet ettiğini⁷⁹ hatırlatarak bu pasajı Meryem'in başka çocukları olmadığına ve her daim bakire oluşuna delil olarak göstermektedir. Zira Athanasius'a göre Meryem'in başka çocukları olsaydı İsa onu öğrencisine emanet etmezdi.⁸⁰ Salamisli Epiphanius (310-403) bu pasajı aynı şekilde yorumlayarak Meryem'in her daim bakire olduğunu savunan bir diğer kilise babasıdır.⁸¹ Yine dördüncü yüzyılda yaşamış olan kilise babalarından Nyssalı Gregory, Meryem'in her daim bakire olduğunu kabul etmekte hatta onun bekaret yemini ettiğini ileri sürmektedir.⁸² Kilise babaları tarafından idealize edilen Bakire Meryem, dönemin Hıristiyan kadınlarına rol model olarak sunulmaktadır. Kilise babalarının bekaret yemini, iffet ve dindarlık konusunda yazdıkları yazılar ve verdikleri vaazların Meryem'in idealize edilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak bu durumun yalnızca kilise babalarından kaynaklandığını düşünmek yanlış olacaktır. Zira halkın Meryem'e olan özel ilgisi kilise babalarını bu alana daha çok eğilmeye sevk etmektedir. Meryem'e olan özel bağlılık ve artan ilgi Hıristiyanların manevi hayatında giderek daha fazla yer tutmaktadır.

İstanbul konsilinin toplandığı dördüncü yüzyılda ilk kez karşımıza çıkan bir düşünce de Meryem'in masum başka bir deyişle günahsız olduğu düşüncesidir. Bu düşünce ilk kez Suriyeli Ephrem'in yazılarında görülmektedir. Ephrem "Sadece sen [İsa] ve annen her şeyden daha güzelsiniz. Çünkü ya Rab, senin üzerinde iz yok; annende de leke yok." sözleriyle Meryem'in günahlardan arınmış olduğunu ileri sürmektedir.⁸³ Aynı iddiayı savunan bir diğer kilise babası da Nazianzuslu Gregory'dir. Gregory Meryem'in İsa'ya gebe kalmadan önce Kutsal Ruh tarafından günahlardan tamamen arındırılarak masum kılındığını ifade etmektedir.⁸⁴

Meryem Ana günümüz Hıristiyanlığı için önemli bir şahsiyet olmakla birlikte Meryem'i yücelten, ona tanrısal özellikler affeden ve ona bağlılığı gerektiren Meryem kültü Hıristiyanlığın geç dönemlerinde ortaya çıkarak gelişmektedir. Meryem'e doğrudan yöneltilen yakarış ve duaların ilkinde dördüncü yüzyılın sonlarına tarihlenen Mısır kaynaklı bir metinde rastlanmaktadır. Meryem için Theotokos (Tanrı Annesi)

⁷⁸ Athanasius, *Letter to Virgins*, (1), David Brakke (ed.), *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 274-291.

⁷⁹ Yuhanna, 19:26-27.

⁸⁰ Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 42; Philip Schaff (ed.), *Athanasius: Select Works and Letters* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 986.

⁸¹ Frank Williams (ed.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III* (Leiden: Brill, 2013), 624.

⁸² O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 161.

⁸³ Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: hymns* (New York: Paulist Press, 1989), 176.

⁸⁴ Christiaan W. Kappes, "Gregory Nazianzen's Prepurified Virgin in Ecumenical and Patristic Tradition: A Reappraisal of Original Sin, Guilt, and Immaculate Conception", *The Spirit and the Church*, ed. Isaac Goff - Christiaan W. Kappes (Oregon: Pickwick Publications, 2018), 151.

ifadesini kullanan *The Sub Tuum Praesidium* adlı dua metninde “Senin şefkatinin himayesine sığınırız, ey Tanrı'nın Annesi. Zor zamanlarda dualarımızı geri çevirme ve lütfen bizi tehlikeden kurtar, ey saf ve mübarek olan.” ifadeleriyle Meryem'e yakarıldığı görülmektedir.⁸⁵ Ancak metnin daha geç bir tarihe ait olduğu düşünüldüğünden bu metnin erken dönem Meryem tasavvurlarına ilişkin güvenilir bir kaynak olmadığı kabul edilmektedir.⁸⁶ Ancak yine de ‘Tanrı Annesi’ ifadesinin geçmesi bakımından önemi göz ardı edilmemelidir.

4. yüzyıl kilise babalarından Epiphanius (310-403), Meryem'e dua ederek ona sunmak üzere ekmek pişiren Kolliridyenler adında bir grup kadının varlığından bahsederek heretik gruplara karşı yazdığı meşhur eseri *Panarion*'da onları eleştirmektedir. Meryem'e tapınmanın sapkınlık olduğunu, ona yalnızca saygı gösterilmesi gerektiğini belirten Epiphanius ancak Rabb'e tapınılması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁷ Bir diğer kilise babası Milanlı Ambrose (340-397) de Meryem'in, “mabedin Tanrısı değil, Tanrı'nın mabedi” olduğunu belirterek Meryem'e tapınmanın yanlışlığını dile getirmektedir.⁸⁸ Kapadokyalı kilise babaları Nyssalı Gregory ve Nazianzuslu Gregory'e ait eserlerde Meryem'e dua eden bazı Hıristiyanların varlığına ilişkin bilgi kırıntıları bulunsa da mevcut veriler dördüncü yüzyılın sonlarında Meryem'e duanın yaygın bir uygulama olmadığını ortaya koymaktadır.⁸⁹ Ancak yine de kilise babalarının eserlerinde bu konulara yer vermeleri ve Meryem'i tanrı seviyesine çıkaran uygulamaların yanlış olduğunu belirtmeleri o dönemde az da olsa bazı grupların Meryem'e tapınmış olma ihtimalini veya bu yönde bir eğilimi akla getirmektedir. Nitekim tanrıçalara ekmek sunusu antik dünyanın tanrıça kültlerine özgü oldukça yaygın bir uygulamadır.⁹⁰ Ancak Meryem'i tanrılaştıran uygulamaların ve ona bağlılığın dördüncü yüzyılda Hıristiyanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bir yaklaşım olduğu söylenemez.

Görüldüğü üzere Meryem'in her daim bakire olduğu inancı, sancısız ve lekesiz mucizevi doğum temaları ve Havva'nın antitezi olarak görülmesi gibi Meryem'e ilişkin düşünce ve tasavvurların temelinde İsa'nın uluhiyetini ispat ve bu ilahi tabiatın keyfiyetini açıklama kaygısı yatmaktadır. Başka bir deyişle I. Efes Konsili'ne (431) kadar Meryem'e giderek artan yönelişin arkasında Meryem'in gerçekte neyi doğurduğu meselesi yatmaktadır. Bu bakımdan I. Efes Konsili'nin toplandığı 5. yüzyıl, Meryem'i

⁸⁵ Colin Henderson Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester* (United Kingdom: Manchester University Press, 1938), 3/457-551; Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion* (New Haven & London: Yale University Press, 2016), 69.

⁸⁶ O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 220.

⁸⁷ Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III*, 636-646.

⁸⁸ Philip Schaff (ed.), *Ambrose: Selected Works and Letters* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 355.

⁸⁹ Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 166-167; O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, 164.

⁹⁰ Mukadder Sipahioğlu, *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 176.

kutsallaştırmanın hız kazandığı ve Tanrı Annesi olarak Meryem'e tanrısal özelliklerin verildiği bir sürece evrilmektedir. Nitekim takip eden asırlarda bu doktrinel sürecin geliştiği görülmektedir.

6. I. Efes Konsili (431): Tanrı Annesi Meryem

I. Efes Konsili, İskenderiye Piskoposu Cyril (375-444) ile İstanbul Piskoposu Nestorius'un (386-451) karşılıklı mektuplaşmalarıyla başlayan sürecin sonunda toplanmaktadır. Cyril, Meryem'i Theotokos olarak kabul etmenin gerekliliğini ifade ederken Nestorius Meryem'i Tanrı Annesi (Theotokos) olarak değil Christotokos yani Mesih'in annesi olarak isimlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Nestorius'a göre anne, doğurduğu ile aynı cevhere sahiptir ve tanrı doğurulamaz. Dolayısıyla onun nezdinde Meryem tanrı doğurmamış, yalnızca İsa Mesih'e beşerî tabiatını vermiş olmaktadır.⁹¹ Doğu bölgelerinde hatırı sayılır bir grup kilise babası Nestorius ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu ayrılığın iyice belirginleşmesi üzerine Meryem'i Theotokos olarak kabul eden Cyril ve bu görüşü paylaşan diğer kilise babaları bir konsil toplanmasını sağlayarak Nestorius ve takipçilerini aforoz etmiştir.⁹²

Yaygın kanaatin aksine I. Efes Konsili Meryem'i Theotokos ilan eden yeni bir kredo formüle etmemiştir. Fakat daha sonra toplanan 451 Kadıköy Konsilinde Cyril'in Meryem'i Tanrı Annesi olarak isimlendiren mektupları akide olarak benimsenerek geriye dönük olarak kabul edilmiştir.⁹³ I. Efes konsilinde yeni bir kredo formüle edilmesi konusunda çekimser davranılmasında İznik Konsilinde kabul edilen kredoya yeni bir şey eklememe kararı alınmış olmasının etkisi muhtemeldir. Konsilin oturum kayıtlarında Meryem için Theotokos ifadesi kullanılmış olmakla birlikte, Meryem'in bu ünvanla anılması konusundaki ısrar Tanrı'nın Kelamı (Logos) olarak İsa'nın insan bedeninde enkarne olan bir tanrı olduğunu ispat kaygısından ileri gelmektedir.⁹⁴ Cyril'in Meryem'e özel bir konum kazandırma ya da bir Meryem kültü ihdas etme çabasında olması pek muhtemel görünmemektedir. Zira Cyril'e göre Meryem'i Theotokos olarak kabul etmemek İsa'nın Tanrı oluşunu reddetmek onu yalnızca bir insan olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu ise Hıristiyan akidesini temelinden sarsacak bir kabuldür. Cyril bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kutsal bakireye Theotokos (Tanrı'nın Annesi) deme konusunda insan nasıl vicdan azabı duyabilir? Ona bir bütün olarak kulluk edin ve birlikten sonra onu

⁹¹ Davis, *The First Seven Ecumenical Councils*, 125.

⁹² Philip Schaff (ed.), *The Seven Ecumenical Councils* (Grand Rapids: CCEL, 1885), 398-399; L'Huilier, *The Church of the Ancient Councils*, 144-149.

⁹³ Richard Price, “The Virgin as Theotokos at Ephesus (AD 431) and Earlier”, *The Oxford Handbook of Mary* (United Kingdom: Oxford University Press, 2019), 160-161; Kelly, *Early Christian Creeds*, 82.

⁹⁴ Mary Whitby - Richard M. Price (ed.), *Chalcedon in Context Church Councils 400-700* (Liverpool: Liverpool University Press, 2009), 27-44.

ikiye bölmeyin. Tanrı korusun, sadece bir insana değil, doğası gereği Tanrı olana taptık.”⁹⁵

Cyri'l'e göre İsa insan bedenini Meryem'den alarak enkarne olan bir Tanrı'dır. Sonuç olarak Theotokos ifadesini Cyri'l ve diğer kilise babaları için önemli kılan asıl sebep yine kristolojik tartışmalardır.

Meryem'in Tanrı Annesi olarak kabulü kilise babaları için önemli bir adım gibi görünmese de henüz tanrıça kültlerinin ve bakire ana tasavvurlarının canlı olduğu topraklarda yaşayan Hıristiyan halk için durum farklı bir anlam taşımaktadır. Meryem'e verilen Theotokos unvanı her ne kadar kristolojik tartışmalar ile alakalı bir kabul olsa da bu karar halk nazarında Meryem'i ilahi hiyerarşide daha yüksek bir konuma sevk eden sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim veriler beşinci yüzyıl ve sonrasında Meryem Ana kültüne temel teşkil eden Meryem'e bağlılık ve tazim uygulamalarının hız kazandığını göstermektedir.⁹⁶ Bu dönemde Meryem kilise babalarının düşüncelerinde ve vaazlarında giderek daha fazla yer tutmaya başlamaktadır. Kilise babalarının vaazlarında Meryem'e daha fazla yer vermelerinde halkın rağbeti de etkili olmuş olmalıdır. Zira kutsal anneliği, her daim bakire olması, saflığın ve iffetin sembolü haline gelmesi ve örnek yaşamıyla bir rol model olarak sunulan Meryem Hıristiyanların manevi dünyaları ve ibadet hayatlarında giderek daha önemli bir konuma taşınmaktadır.⁹⁷

Kanonik metinlerde İsa Mesih'in bakire annesi olması dışında Meryem'e ilişkin çok az bilgi verildiğine daha önce de değinilmişti. Meryem'in tazimi ve yüceltilmesine uzanan Meryem doktrinlerine temel teşkil eden ilk tohumları serpen metin apokrif Yakup İncili'dir.⁹⁸ Meryem'in her daim bakireliği, sancısız ve lekesiz şekilde gerçekleşen mucizevi doğumu temalarını işleyen İncil, kanonik metinlerin bıraktığı boşluğu doldurarak kilise babalarının Meryem'e ilişkin tasavvurlarının gelişmesine kaynaklık etmiştir. Meryem'e ilişkin tasavvurların kaynağı olarak değerlendirilebilecek diğer metinler Süleyman'ın Kasideleri ve Yeşaya'nın Yükselişi de benzer temaları işlemektedir. Bu temalar Meryem kültürünün en erken izleri olarak kabul edilebilir. Bu metinlerin kaleme alındığı ikinci yüzyıl Helenistik dünyanın tanrıça kültleri ve bakire ana tasavvurlarının canlı ve aktif olduğu bir dönemdir. Henüz hafızalarda taze olan bu tasavvurlar nedeniyle yeni Hıristiyan olmuş halkın Meryem'i zihinlerindeki eski kalıplara yerleştirmiş olması şaşılacak bir durum değildir. Kilise babalarının halkın artan ilgisine cevaben Meryem'e ilişkin düşüncelere ve vaazlara ağırlık vermesi, Meryem'in

⁹⁵ John Anthony McGuckin, *St. Cyril of Alexandria the The Christological Controversy Its History, Theology and Texts* (Leiden; New York; Köln: Brill, 1994), 245-248.

⁹⁶ Brian E. Daley (ed.), *On the Dormition of Mary Early Patristic Homilies* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998), 6.

⁹⁷ John Henry Newman, "A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, D.D., on His Recent Eirenicon" (Longmans Green Reader and Dyer, 1866), 170.

⁹⁸ Philippe Borgeaud, *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*, çev. Lysa Hochroth (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), 126.

idealize edilerek Hıristiyanlar için rol model olarak sunulması sonucunda Meryem Hıristiyan manevi hayatında giderek daha önemli bir konuma yükselmektedir. Kanonik Metinlerin Meryem hakkındaki sessizliği nedeniyle oluşan boşluğu Hıristiyan hayal gücü ile dönemin dini tasavvurları birleşerek doldurmakta, konsillerle ilerleyen süreç içerisinde Meryem Ana kültü şekillenerek olgunlaşmaktadır.

Sonuç

Meryem Yeni Ahit metinlerinde de erken dönem kilise babalarının düşüncelerinde de önemli bir yer tutmamaktadır. Meryem konusu konsillere kadar ilgi görmemekte, gündeme geldiğinde ise kristolojik meseleler nedeniyle dolaylı olarak tartışılmaktadır. Meryem İsa'nın beşeri ve ilahi tabiatına ilişkin tartışmalarda İsa'ya insan bedenini veren ve insanlığın kurtuluşu planında aktif rol oynayan seçilmiş bir anne olmaktan öteye geçememektedir. Meryem'in Tanrı Annesi olarak kabulü onun İsa'nın beşeri ve ilahi tabiatıyla olan ilişkisine dair sorunun bir çözümü olarak görülse de sonuç olarak Meryem'i ilahi hiyerarşide yükseltmekte, Meryem kültüne ve onu yücelten doktrinlere zemin hazırlamaktadır. Meryem kristolojik tartışmalara dahil edildikten sonra Meryem kültü artık teolojik bir disiplin olma yoluna girmektedir. Meryem kültürünün ortaya çıkışını tamamen Efes konsilinden sonraya tarihlemek yanlış bir yaklaşım olacaktır. Ancak 431'den sonra Meryem'e tapınmanın yaygınlaştığı ve Meryem'i yüceltmenin meşrulaştırıldığı söylenebilir. Pavlus'un ortaya koyduğu Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan Tanrı Oğlu İsa Mesih doktrininin Meryem'in teolojik konumunun şekillenmesinde yadsınamaz bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tanrısal bir varlığı dünyaya getiren bakire Meryem Ana'ya ilişkin bir söylem geliştirmede dönemin anlam dünyasının şekillendirdiği kilise babalarının etkin bir rol aldığı görülmektedir. Özellikle konsiller bu söylemin şekillenme ve resmîyet kazanma sürecini açık etmektedir.

Kaynakça

- Ackroyd, Peter R. - Graham N. Stanton (ed.). *The Gospels and Jesus*. New York, United States: Oxford University Press, 1989.
- Akalın, Kürşat Haldun. "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/45 (2016), 81-107.
- Araz, Ömer Faruk. "Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 713-734.
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Barnstone, Willis. *The Other Bible*. United States: HarperOne, 2005.
- Begg, Ean. *The Cult of the Black Virgin*. North Carolina: Chiron Publications, 3. Basım, 2015.
- Ben-Daniel, John. "Towards the Mystical Interpretation of Revelation 12". *Revue Biblique* 114/4 (2007), 594-614.
- Benko, Stephen. *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden: Brill, 2004.
- Borgeaud, Philippe. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*. çev. Lysa Hochroth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Brakke, David (ed.). *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Buby, Bertrand. "The Fascinating Woman of Revelation 12". *Marian Studies* 50 (1999), 107-126.
- Burke, Tony. "Mary in the Apocrypha". *The Oxford Handbook of Mary*. 108-132. United Kingdom: Oxford University Press, 1. Basım, 2019.
- Daley, Brian E. (ed.). *On the Dormition of Mary Early Patristic Homilies*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Davis, Leo Donald. *The First Seven Ecumenical Councils*. Minnesota: The Liturgical Press, 1983.
- Dewey, Arthur J. - Miller, Robert J. *The Complete Gospel Parables*. Oregon: Polebridge Press, 2012.
- Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 2017.
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Ehioghae, Efe M. - Alu, Caleb O. "The Identity of the Woman in Revelation 12:1-6". *Journal Of Humanities And Social Science* 20/9 (2015), 70-75.
- Ehrman, Bart D. *A Brief Introduction to the New Testament*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 4. Basım, 2017.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: Christian Scriptures and the Battles over Authentication Part I*. The Teaching Company Limited Partnership, 2002.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Elliott, J. Keith. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. New York, United States: Oxford University Press, 1993.
- Evans, Craig A. - Emanuel Tov (ed.). *Exploring the Origins of the Bible Canon Formation in Historical, Literary and Theological Perspective*. Michigan, United States: Baker Academic, 2008.
- Fastiggi, Robert. "Mary in the Work of Redemption". *The Oxford Handbook of Mary*. 587-618. United Kingdom: Oxford University Press, 1. Basım, 2019.
- Gambero, Luigi. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. çev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatius Press, 1999.
- Geary, Patrick J. *Women at the Beginning: Origin Myths from the Amazons to the Virgin Mary*. United Kingdom: Princeton University Press, 2006.

- Gündüz, Şinasi. "Doketik Kristoloji ve Kur'an". *İslam Tetkikleri Dergisi*, 441-471.
- James, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament: Apocryphal Gospels, Acts Epistles and Apocalypses*. New York, United States: Oxford University Press, 1924.
- Jordan, Michael. *Dictionary of Gods and Goddesses*. New York: Facts on File, 2. Basım, 2004.
- Kappes, Christiaan W. "Gregory Nazianzen's Prepurified Virgin in Ecumenical and Patristic Tradition: A Reappraisal of Original Sin, Guilt, and Immaculate Conception". *The Spirit and the Church*. ed. Isaac Goff - Christiaan W. Kappes. 147-198. Oregon: Pickwick Publications, 1. Basım, 2018.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Creeds*. United Kingdom: Continuum, 1950.
- Kinsley, David R. *The Goddesses' Mirror: Visions of the Divine from East and West*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels, Their History and Development*. United States: Trinity Press International, 1990.
- Kurt, Maksude. *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlıktaki Meryem Figürüne Etkileri*. Rize: Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- L'Huillier, Peter. *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2000.
- Lumpkin, Joseph B. *The Encyclopedia of Lost and Rejected Scriptures: The Pseudepigrapha and Apocrypha*. USA: Fifth Estate Publishers, 2010.
- Mackenzie, J. A. Ross. *Proceedings of the Twenty-ninth National Convention of The Mariological Society of America held in Baltimore*. "The Patristic Witness to the Virgin Mary as the New Eve". *Marian Studies* 29 (1978), 67-78.
- McGuckin, John Anthony. *St. Cyril of Alexandria the The Christological Controversy Its History, Theology and Texts*. Leiden; New Yor; Köln: Brill, 1994.
- McVey, Kathleen E. *Ephrem the Syrian: hymns*. New York: Paulist Press, 1989.
- Metzger, Bruce M. - Michael D. Coogan (ed.). *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Miller, Robert J. (ed.). *The Complete Gospels*. California: Polebridge Press, 1992.
- Mirecki, Paul A. "Thomas, Infancy Gospel Of". *The Anchor Yale Bible Dictionary*. ed. David Noel Freedman. 540-544. Doubleday: Yale University Press, 1992.
- Müller, C. Detlef G. "The Ascension of Isaiah". çev. R. McL. Wilson. *New Testament Apocrypha: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*. ed. Wilhelm Schneemelcher. 2/603-620. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Newman, John Henry. "A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, D.D., on His Recent Eirenicon". Longmans Green Reader and Dyer, 1866.
- Nicklas, Tobias. "The Apocrypha in the History of Early Christianity". *The Oxford Handbook of the Apocrypha*. ed. Gerbern S. Oegema. 52-73. New York: Oxford University Press, 2021.
- O'Carroll, Michael. *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1982.
- Oesterley, William Oscar Emil. *An Introduction to the Books of the Apocrypha*. London: SPCK Publishing, 1. Basım, 1935.
- Özşahin, Lütfü. *Ebionizm: Erken Dönem Yahudi Hıristiyan İnancında Tevhid ve Teslis Mücadelesi*. İstanbul: Subrosa Yayınları, 2006.
- Pagels, Elaine H. "Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the Gospel of Philip". *Images of the Feminine in Gnosticism*. ed. Karen L. King. 187-206. Pennsylvania: Trinity Press International, 2000.

- Painter, John. *Just James the Brother of Jesus in History and Tradition*. United States: University of South Carolina Press, 2. Basım, 2004.
- Pitre, Brant James. *Jesus and the Jewish Roots of Mary, Unveiling the Mother of the Messiah*. New York: Image, 2018.
- Price, Richard. "The Virgin as Theotokos at Ephesus (AD 431) and Earlier". *The Oxford Handbook of Mary*. 154-176. United Kingdom: Oxford University Press, 2019.
- Reynolds, Brian K. "The Patristic and Medieval Roots of Mary's Humility". *The Oxford Handbook of Mary*. 619-652. United Kingdom: Oxford University Press, 2019.
- Roberts, Colin Henderson. *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*. United Kingdom: Manchester University Press, 1938.
- Robinson, James M. (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco: Harper Collins, 1990.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller*. Isparta Fakülte Yayınevi, 3. Basım, 2015.
- Schaff, Philip (ed.). *Ambrose: Selected Works and Letters*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip. *Ante-Nicene Fathers: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. 10 Cilt. United States: Grand Rapids, 3. Basım, 1885. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>
- Schaff, Philip (ed.). *Athanasius: Select Works and Letters*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.
- Schaff, Philip (ed.). *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). *Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schaff, Philip (ed.). *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apocalypse of Peter, the Vision of Paul, The Apocalypse of the Virgin and Sdrach, The Testament of Abraham, The Acts of Xanthippe and Polyxena, The Narrative of Zosimus, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (complete text), Origen's Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Matthew, Books 1, 2, and 10-14*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.
- Schaff, Philip (ed.). *The Seven Ecumenical Councils*. Grand Rapids: CCEL, 1885.
- Schmidt, Carl. *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche, 1892.
- Schmidt, Carl - MacDermot, Violet. *Pistis Sophia*. Leiden: Brill, 1978.
- Schneemelcher, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*. çev. R. McL. Wilson. 2 Cilt. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Schoeps, Hans Joachim. *İlk Hıristiyanlar, Yahudi Hıristiyanlığı veya Ebionitler*. çev. Ekrem Sarıkcıoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1 Baskı., 2019.
- Shoemaker, Stephen J. "A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary". *Which Mary?: The Marys of Early Christian Tradition*. ed. F. Stanley Jones. 5-31. Society of Biblical Literature Symposium Series 19. Atlanta: SBL Press, 2002.
- Shoemaker, Stephen J. "Jesus' Gnostic Mom: Mary of Nazareth and the 'Gnostic Mary' Traditions". *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. ed. Deirdre Good. 153-182. United States: Indiana University Press, 2005.
- Shoemaker, Stephen J. *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven & London: Yale University Press, 2016.
- Shoemaker, Stephen J. "Rethinking the 'Gnostic Mary': Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition". *Journal of Early Christian Studies* 9/4 (2001), 555-595.

- Sipahioğlu, Mukadder. *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Sri, Edward. *Queen Mother*. Ohio: Emmaus Road Publishing, 2005.
- Stevenson, Gregory. *Power and Place Temple and Identity in the Book of Revelation*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Takacs, Sarolta A. *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons: Women in Roman Religion*. Austin: University of Texas Press, 2008.
- Tuckett, Christopher M. vd. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Whitby, Mary - Richard M. Price (ed.). *Chalcedon in Context Church Councils 400–700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.
- Williams, Frank (ed.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III*. Leiden: Brill, 2013.
- The Odes of Solomon*. çev. Samuel Zinner - Mark M. Mattison. Michigan, USA, 2020. <https://www.nuhra.net/nuhra-2021/>

► Araştırma makalesi / Research article

Antik Mezopotamya'da Rahiplik

Mehmet Emin GÜLER

ORCID: 0000-0002-1483-0262 | ROR ID: 025y36b60 | eminguler00@hotmail.com

Dr., Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) / Dr., Turkish Radio and Television Corporation (TRT),
Diyarbakır, Türkiye

Gönderim / Received: 08.02.2024 | Kabul / Accepted: 03.03.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Güler, Mehmet Emin. "Antik Mezopotamya'da Rahiplik". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 133-152.

Öz: İnsanlık tarihinde tarım, şehirleşme ve yazı gibi olguların ilk defa görüldüğü antik Mezopotamya, bu niteliğinden dolayı uygarlığın beşiği olarak ifade edilmektedir. Antik Mezopotamya coğrafyası hem şehirleşme temelli medeniyetin bir laboratuvarıdır hem de tapınak eksenli şehirleri, öncelikle rahipler olmak üzere sosyal sınıfları, kendine has dini inanç ve uygulamaları, farklı etnik yapılara ev sahipliği yapan kültürel dokusu ve zengin literatürü ile öne çıkmaktadır. Bu uygarlığın temel kaynakları çivi yazılı tabletler ve arkeolojik buluntulardır. Bu kaynaklarda, tanrılar, ritüeller, tapınaklar ve rahipler dikkat çekmektedir. Rahiplerin, antik Mezopotamya'nın sosyal, iktisadi, idari ve kültürel hayatı üzerinde göz ardı edilemeyecek bir oranda etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Hatta bazı dönemlerde onları, iktidarı ele geçirecek kadar güçlendiğini görmek mümkündür. Kurumsal veya geleneksel bir yapı bağlamında tanrı kültürünü ve ritüelleri aktif olarak yöneten rahiplerin, tarih öncesi dönemlere uzanan bir geçmişi bulunmaktadır. Antik Mezopotamya'da rahiplerin, sosyal yaşamda, tapınaklarda ve sarayda en çok dikkat çeken ve etkili olan figürlerden biri olduğu söylenebilir. Burada rahiplerin krallık, şifacılık, yöneticilik, tüccarlık, müzisyenlik, katiplik, zanaatkarlık, kahinlik, büyücülük, eğitmenlik ve hekimlik gibi çok farklı işlevleri olduğu anlaşılmaktadır. Yaşamın neredeyse bütün alanlarında varlığını etkili bir tarzda hissettiren rahipler, dinin ve toplumsal hayatın başat bir ögesi olmayı başarmıştır. Bu çalışmanın amacı, antik Mezopotamya'nın rahip sınıfını Dinler Tarihi disiplininin deskriptif metodu üzerinden ana hatlarıyla incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Antik Mezopotamya, Rahiplik, Tapınak, Ritüeller, Tanrılar.

*

Priesthood in Ancient Mesopotamia

Cite as: Güler, Mehmet Emin. "Priesthood in Ancient Mesopotamia". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 133-152.

Abstract: Ancient Mesopotamia, where such phenomena as agriculture, urbanization, and writing were first seen in human history, is called the cradle of civilization because of this characteristic. The geography of ancient Mesopotamia is not only a laboratory of urbanization-based civilization but is also characterized by its temple-based cities, social classes, especially priests, unique religious beliefs and practices, cultural texture hosting different ethnic structures, and rich literature. The main sources of this civilization are cuneiform tablets and archaeological findings. In these sources, gods, rituals, temples, and priests stand out. It turns out that priests had a significant influence on the social, economic, administrative, and cultural life of ancient Mesopotamia. In some periods, it is even possible to see them becoming powerful enough to seize power. Priests, who actively managed the worship of gods and rituals in the context of an institutional or traditional structure, have a history dating back to prehistoric times. In ancient Mesopotamia, priests were among the most prominent and influential figures in social life, temples, and palaces. It is believed that priests had many different functions, such as kingship, healing, administration, trade, music, writing, craftsmanship, divination, sorcery, teaching, and judging. By making their presence felt effective in almost all areas of life, priests were a dominant element of religion and social life. This study aims to analyze the priestly class of ancient Mesopotamia through the descriptive method of the discipline of the History of Religions.

Keywords: History of Religions, Ancient Mesopotamia, Priesthood, Temple, Rituals, Gods.

Değerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu makale Prof. Dr. Baki Adam danışmanlığında tamamlanan "Mezopotamya Dininde Rahiplik" (Ankara Üniversitesi, 2023) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / <i>This article is derived from PhD dissertation entitled "Priesthood in Mesopotamian Religion" (Ankara University, 2023), completed under the supervision of Prof. Dr. Baki Adam.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Summary

Ancient Mesopotamia, which witnessed many firsts in agriculture, urbanization, and writing in human history, is called the cradle of civilization because of this structure. This geography, which is a laboratory of urbanization-based civilization, attracts attention with its temple-centered cities, social classes, especially priests, unique religious beliefs and practices, cultural texture, and rich literature that incorporates various ethnic elements. In Mesopotamia, where many ethnic groups met and intermingled, each ethnic and cultural element influenced and was influenced by this civilization. Thus, as a synthesis of both local and foreign cultural elements, a dynamic structure was created that is constantly renewed.

Because religion was at the centre of life in Mesopotamia, priests had an important place and influence in society. In this geography, it was believed that man's primary duty was to serve God, and priests were the representatives of this religious duty. The priestly class, which had the privilege of direct access to God and specialized in certain fields, grew from a small minority to a remarkable size and power. Priests, who actively managed the worship of gods and rituals within an institutional or traditional structure, have a history dating back to prehistoric times.

The fact that important events were dated and recorded in the texts through the inauguration of priests or the establishment of a priestly office in a place shows the importance and influence of the priesthood. In addition, these texts indicate that priests were chosen through various methods of divination. This means that the priest was determined and chosen by God. The priests, who became powerful enough to seize power in some periods, had shown the ability to institutionalize and structure themselves administratively and hierarchically since the early periods of history.

It is not possible to identify the starting point of the priesthood and the first priest in this geography. However, there are texts and archaeological evidence that point to prehistoric periods of priesthood. Göbekli Tepe, which indicates the existence of organized religious beliefs and practices and an organized priestly structure, shows that the priestly tradition in Mesopotamia dates back to 10.000 B.C. and is quite deep-rooted. In the cuneiform tablets and archaeological finds that are the primary sources of this civilization, gods, rituals, temples, and priests are all prominent.

It is possible to see the priest as a person who actively participates in the cult of gods and rituals, which are often associated with the temple in an institutional or traditional structure. One of the main qualities of active participation here is diversity. There are different opinions on the qualification of people who are competent in certain services within the temple, such as gardeners, farmers, shepherds, bakers, winemakers, butchers, jewellers, cleaners and suppliers, who are not closely related to rituals, as priests. It is possible to see that these competent persons are classified as temple workers

(or servants) outside the category of clergy. In addition, some do not find it appropriate to classify temple workers as priestly (religious) and secular (non-religious).

It is well known that in the ancient world, there was no clear categorization of the religious and secular spheres. All human attitudes, thoughts, and actions were not considered independent of the metaphysical world. The classification of temple personnel as temple workers or servants and priests is based on the clear and strict separation of religious (sacred) and secular (profane) spheres. The distinction between religious and non-religious, which is seen in the modern world, especially in secular societies, was not present in the ancient world, especially in temple-related work. Therefore, it is clear that a classification and approach based on today's paradigms, such as temple worker or servant and temple priest, is not natural or appropriate.

In Mesopotamia, priests were among the most prominent figures in society, temples, and palaces. It is believed that priests in this geography had many different functions, such as king, healer, administrator, merchant, musician, scribe, artisan, soothsayer, magician, educator, and judge. With their presence felt in almost every aspect of life, priests were an indispensable element of both religion and social life.

Giriş

Çin, Mısır, İndus Vadisi (Harappa) ve Mezopotamya gibi antik uygarlıklarda, belli başlı bir sahada yetkinliğe ulaşan kişiler arasında özellikle rahipler ve rahibeler¹ dikkat çekmektedir.² Mezopotamya'da yaşam din merkezli olduğu için rahiplerin, sosyal hayatta kayda değer bir yeri ve etkisi vardı. Bu coğrafyada tanrıya hizmet etmenin insanın temel görevi olduğu inancı bulunmaktaydı ve bu görevin temsilcisi rahipler olmuştur.³ Aracısız olarak tanrıya yaklaşma imtiyazına sahip ve belli başlı hizmetlerde yetkin olan rahip sınıfı, ufak bir azınlığın ötesine geçerek takdire değer bir büyüklüğe ve etkiye sahip olmuştur.⁴

Mezopotamya'da dini inanç ve uygulamalar, yaşamın bir parçası olmanın ötesinde hayatın ona göre tanzim edildiği ve şekil aldığı bir değerdir. Bu nedenle rahipler, olay ve olguları dini inanç ve uygulamalar üzerinden açıklayan ve anlamlandıran bireyler olarak kabul görmüştür. Bu kabul, rahiplerin halk üzerinde etkili olmasında ve bu etkinin devamlılığında büyük bir role sahip olmuştur.⁵ Sembolik ve zengin anlamları bulunan geleneksel dini uygulamalar, bu coğrafyanın insanları için günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçasıdır. Mezopotamya'nın, ritüeller ile hayat bulan bir coğrafya olarak tasvir edildiğini görmek mümkündür. Rahipler, bu ritüellerin temel ve etkili bir figürü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

Söz konusu coğrafyada rahiplerin yapılanması ve tasnifi, tapınaktan tapınağa değişiklik gösterebilmektedir. Tapınağın hiyerarşik olarak yapılanmasında üst kademedeki makamlara getirilecek olan rahipler, bizzat tanrılar tarafından belirlenmektedir. Üst düzey rahiplerin seçim süreci o kadar önemlidir ki, yıl isimleri seçilen bu rahipler üzerinden tanımlanmıştır. Çivi yazılı tabletlerde sıklıkla yıl isimleri, "x tanrısının y rahibinin kehanetle belirlendiği yıl" şeklinde geçmektedir. Tapınak

¹ Bu makalede rahip ve rahibeleri belirtmek için yalnızca rahip kavramı kullanılmaktadır. Bunun yanında cinsiyetin vurgulanmaya ihtiyaç duyulduğu yerlerde rahibe kavramı tercih edilecektir. Rahip ifadesi hem erkek hem de kadın din görevlisini ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Bununla birlikte antik Mezopotamya yerine aynı anlamda Mezopotamya kavramı kullanılacaktır. Burada Mezopotamya kavramı, tarih öncesi dönemlerden MÖ. 539'da Babil'in yıkılışına kadar geçen zaman aralığında Sümer, Akad, Asur ve Babil toplumlarının oluşturduğu kültürel kimliği ve onların yaşadıkları coğrafyayı ifade edecek şekilde kullanılacaktır.

² Douglas Carnine vd., *World History: Ancient Civilization* (The USA: McDougal Littell Publishing, 2006), 15.

³ Ronald Wallenfels (ed.) - Jack M. Sasson (ed.), *The Ancient Near East: An Encyclopedia for Students*, (New York vd.: Charles Scribner's Sons Publishing, 2000), 4/13.

⁴ Benjamin R. Foster, "Mesopotamia", *A Handbook of Ancient Religions*, ed. John R. Hinnells, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 194.

⁵ Ercüment Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017), 36.

⁶ Daniel Schwemer, "Mesopotamia", *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David Frankfurter, (Leiden-London: Brill Publishing, Leiden ve London, 2019, 37-38.

görevlilerinin sayısı ve çeşitliliği, bu tabletlerde geçen listelere ve metinlere göre tespit edilmektedir.⁷ Burada rahiplerin, farklı kehanet metotları ile belirlendiği ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu durum, rahiplerin tanrı tarafından belirlenen seçilmiş kişiler olduğu anlamına gelmektedir.

Bazı çivi yazılı tabletlerde bir hadisenin görüldüğü tarih, rahipler üzerinden tanımlanmıştır. CDLI⁸'de P142686 ve P142689 numaralı tabletlerde geçen olayların zamanı, "Eridu kentinin rahibinin göreve başladığı yıl (*mu en eridu{ki} ba-hun-ta*)" biçiminde belirtilmiştir. Bununla birlikte P480071, P102289, P102350 numaralı tabletlerde "Ga'es'de yüksek rahiplik makamının kurulduğu yıl (*mu en ga-esz{ki} ba-hun*)", P450602, P102318, P102319, P102320, P102349, P103876 ve P212345 numaralı tabletlerde "Nanna'nın en rahibesi Enmahgalana'nın göreve başladığı yıl (*mu en-mah-galan-na en {d}nanna ba-hun*)" ve P265995 numaralı tablette "Nanna'nın rahibesi En-nirzana'nın hepatoskopi⁹ ile seçildiği yıl (*mu en-nir-zi-an-na en-{d}nanna masz₂e i₃-pa₃*)" şeklinde çok fazla örnek vardır.¹⁰ Dikkate değer olayların rahiplerin hizmete başlaması veya belirli bir yerde rahiplik makamının oluşturulması üzerinden tarihlendirilmesi veya kayıt altına alınması, rahipliğin değerini ve etkisini ortaya koymaktadır.

1. Tapınak Çalışanı ve Rahip Ayrımı

Mezopotamya için kapsamlı ve gerçeği yansıtan bir rahiplik tanımını ortaya koymak, antik Yakınoğu alanında yetkin olan araştırmacıların yanında Dinler Tarihçilerini yakından ilgilendiren bir konudur. Rahibi, kurumsal veya geleneksel bir yapıda çoğunlukla tapınakla bağlantılı olarak görülen tanrı kültürüne ve ritüellere etkin olarak katılan kişi biçiminde ifade edildiğini görmek mümkündür. Buradaki etkin katılımın temel niteliklerinden biri çeşitliliktir.¹¹

Tapınak bünyesinde ritüeller ile yakın bir ilgisi olmayan bahçıvan, çiftçi, çoban, fırıncı, şarapçı, kasap, kuyumcu, temizlikçi ve tedarikçi gibi belirli hizmetlerde yetkin kişilerin rahip olarak nitelenmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu yetkin kişilerin, din adamı kategorisi dışında ve tapınak çalışanı (veya hizmetlisi) olarak

⁷ Joan Goodnick Westenholz, "The Ministering Clergy", *The Sumerian World*, ed. Harriet Crawford, (London-New York: Routledge Publishing, 2013), 247-267.

⁸ Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI), dijital ortamda çivi yazılı tabletlerin bir kütüphanesini oluşturma girişimidir. Bu proje Kaliforniya Üniversitesi, Los Angeles Üniversitesi, Oxford Üniversitesi ve Max Planck Enstitüsünün katılımı ile online olarak oluşturulmuştur. Bk. Cuneiform Digital Library Initiative "CDLI" (Erişim 1 Şubat 2021).

⁹ Hepatoskopi (extispicy), hayvan organlarına (ciğer, bağırsak gibi) bakarak kehanette bulunma yöntemi (Bk. Antonio Cavalcanti de Albuquerque Martins, *Divination Through Hepatoscopy: The Apogee and Downfall of the Liver* (Brazül: Simplissimo Publishing, 2024)).

¹⁰ Bk. Cuneiform Digital Library Initiative "CDLI" (Erişim 1 Şubat 2021).

¹¹ Caroline Waerzeggers, "The Pious King: Royal Patronage of Temples", *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner - Eleanor Robson (Oxford vd.: Oxford University Press, 2011), 735.

sınıflandırıldığını görmek mümkündür.¹² Bunun yanında tapınak hizmetlerini gören kişiler arasında, rahiplik (din hizmeti) yapanlar ile din dışı hizmetlerde çalışanlar gibi bir tasnif yapılmasını uygun bulmayan tezler de vardır. Bu tez, bütün tapınak çalışanlarını değişik oranlarda tanrısal hizmetin bir parçası olarak görmektedir.¹³

Tapınaklarda birbirinden farklı hizmet alanlarında çalışan kişilerin rahip olarak tanımlanmasının sebebi, bu kişilerin bir tapınak sistemi çatısında organize edilmiş olmasıdır. Tapınak çatısı altındaki bu çok boyutlu sisteme kişinin katılımı, bazı koşulların yerine getirmesine bağlıdır. Kişinin tapınak işleyişine herhangi bir şekilde dikkate değer bir katkı sağlayabilmesi, bu koşullardan biridir. Bu katkı bir rahip için çok değişik biçimlerde (tapınak arazilerinin bakımı ve ekimi, tapınağa ait hayvanların yetiştirilmesi, ekmek pişirme, bira yapma, ritüel gerçekleştirme, tanrı için sunulacak hayvanların hazırlanması, tapınağın ve tapınak personellerinin tekstil ihtiyaçlarının karşılanması ve tapınağın güvenliğinin sağlanması gibi) olabilmektedir.¹⁴

Tapınak hizmetlerini gören *girsiga* (Sümerce *giri-se₃-ga* biçiminde olan bu sözcüğün Akadca karşılığı *gerseqqu'*dur ve görevli anlamına gelmektedir) unvanlı kişinin *Enmerkar ve Ensuhkešdanna* olarak adlandırılan metinlerde aynı zamanda alt sınıfa mensup bir rahip olarak sunulması¹⁵ ve tapınak açısı için kullanılan *muhaldim* (veya *muhatimmu*) unvanının rahipler kategorisinde geçmesi¹⁶, tapınak çalışanlarının rahip olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Orta Asur İmparatorluğunda (MÖ. 1363– MÖ. 912) tanrı Aşur'un tapınağında, tapınak hizmetlerini gören kasap, fırıncı, yağ ve bira üreticisi gibi belli başlı bir alanda yetkin erkek tapınak görevlilerinin bulunduğu bilinmektedir. Avusturyalı Asur Bilimci Karen Radner, tanrının kült hizmetlerini yürüten ve tapınaktaki dini etkinliklerin alt yapısını teşkil eden işleri yapan bu görevlilerin, doğal olarak rahip kategorisine girdiğini belirtmektedir.¹⁷

Dini veya seküler alan gibi bir sınıflandırmanın antik dünyada belirgin bir şekilde bulunmadığı görülmektedir. İnsanın her türlü tutumu, düşüncesi ve eylemi metafizik dünyadan bağımsız olarak düşünülmemektedir.¹⁸ Tapınak personellerinin tapınak çalışanı veya hizmetlisi ve rahip şeklinde tasnif edilmesi, esasında dini (kutsal) ve din dışı

¹² Pierre Bordreuil vd., *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*, çev. Levent Başaran (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 482.

¹³ Gwendolyn Leick, *Historical Dictionary of Mesopotamia* (Lanham vd.: The Scarecrow Press, 2010), 142.

¹⁴ Waerzeggers, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 735.

¹⁵ Herman Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings: the Matter of Aratta* (Atlanta: Society of Biblical Literature Publishing, 2003), 174.

¹⁶ Jeremy Black- Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü: Tanrılar İfritler Semboller*, çev. Necdet Haşgül (İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003), 180.

¹⁷ Karen Radner, "The City of Aşşur and the Kingdom of Assyria: Historical Overview", *The Assyrians: Kingdom of the God Aşşur from Tigris to Taurus*, ed. Kemalettin Köroğlu- Selim Ferruh Adalı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 10.

¹⁸ Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia* (New York: Facts On File Publishing, 2003), 127.

(dünyevi) alanlarının belirgin bir biçimde oluşmasına ve ayrıştırılmasına dayanmaktadır. Günümüzde başta seküler toplumlarda net olarak görülebilen dini ve din dışı ayrımının, antik dünyada özellikle tapınak ile ilgili işlerde bulunmadığı ve bu nedenden dolayı günümüzün paradigmalarından yola çıkarak yapılan tapınak çalışanı veya hizmetlisi ve tapınak rahibi gibi bir tasnifin ve yaklaşımın doğal ve uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

Mezopotamya'nın rahipleri için tapınak görevlisi nitelemesinin yapıldığını ve bu görevliler için tapınak, idarecilik ve kült hizmeti gibi sorumluluk alanları tasnifine gidildiğini görmek mümkündür.¹⁹ Burada rahipleri bu biçimde kısıtlı ve bağlayıcı bir sıfat ile dile getirmek, onların tapınak dışındaki sosyal fonksiyonlarının gözden kaçmasına neden olmaktadır. Bu nedenle rahiplik, en kapsayıcı ve uygun anlamı ile din adamlığı olarak tarif edilebilir.

2. Mezopotamya'da Rahipliğin Kökeni ve Gelişimi

Bu coğrafyada ilk rahibin kim olduğunu ve rahipliğin nasıl ortaya çıktığını kesin bir şekilde tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bunun yanında rahiplik ile ilgili olarak, Mezopotamya'nın tarih öncesi dönemlerine atıf yapan bazı metinler ve arkeolojik eserler bulunmaktadır. Bu metinler ve eserler üzerinden elde edilen bilgilerin genellikle çıkarsamalara ve tahminlere dayandığı bilinmektedir. Diğer taraftan, bu kaynakların tarihleri günümüze yaklaştıkça, elde edilen rahip tasvirleri kesinlik ve açıklık kazanmaktadır.

Antik Ur kentinde ortaya çıkartılan ve neredeyse 5000 yıllık olan bir kil tablette arpa gibi tahıl sembolleri ile birlikte Sümerce *ku* ve *sim* işaretleri dikkat çekmiştir. Tabletten sol üst köşesinde yer alan bu işaretleri *kuşim* olarak çeviren yetkililer, bu Sümerce sözcüğün bir kişi adı olduğunu belirtmektedir. Bira üretiminin tasvir edildiği düşünülen bu tablet, tarihsel olarak ilk imzayı ve kişi adını bünyesinde barındıran eser olarak bilinmektedir. Tabletteki *kuşim* ifadesinin bir kişiyi veya kurumu işaret ettiği konusunda farklı görüşlerin öne sürüldüğünü görmek mümkündür. Bunun yanında farklı 17 çivi yazılı tablette bu ifade geçmektedir ve bu tabletlerden bazısında *kuşim* sözcüğü, *sanga* unvanlı tapınak yöneticisi için kullanılmaktadır.²⁰ Bununla birlikte *sanga'nın*, bir rahip unvanı olduğu bilinmektedir.²¹ Buradan tarihte ilk defa bir belgeye

¹⁹ J. Nathan Clayton, *Symbol, Service, and Song: The Levites of 1 Chronicles 10-29 in Rhetorical, Historical, and Theological Perspectives* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2021), 140-205.

²⁰ Dailymail, "5,000-year-old stone tablet containing the 'first ever signature' sells for £175,000" (Erişim 29 Şubat 2024).

²¹ Meindert Dijkstra, "Prophets, Men of God, Wise Women: Dreams and Prophecies in Hittite Stories", *Prophecy and Prophets in Stories*, ed. Bob Becking - Hans M. Barstad (Leiden - Boston: Brill Publishing, 2015), 16.

ismini yazarak imzasını atan insanın, tapınağı idare eden *sanga* unvanlı bir rahip olabileceği anlaşılmaktadır.

Bu konuda çıkarsama yapılan diğer bir kaynak Tevrat'tır. Bu kitapta Aden olarak geçen bir bahçeden ortaya çıkan bir nehrin Pişon, Gihon, Fırat ve Dicle olmak üzere dört farklı kola bölündüğü ve bu bahçenin doğu bölgesinde olduğu belirtilmektedir.²² Verilen bu bilgilerden yola çıkılarak, Aden bahçesinin bulunduğu konum hakkında çok farklı fikirler öne sürülmüştür. İlk dönem kilise babalarından, Aden Bahçesi'nin Moğolistan'da, Hindistan'da ve Etiyopya'da yer aldığını iddia edenler olduğu gibi bu bahçenin kayıp Atlantis kıtasında olduğunu öne sürenler bulunmaktadır.²³ İngiliz arkeolog David Rohl, onun İran'ın Tebriz kenti civarında olduğunu düşünmektedir.²⁴ Kitab-ı Mukaddes ve antik Mısır üzerine araştırmalar yapan Gary Greenberg, bu bahçenin yerinin Mısır'da olduğunu iddia etmektedir.²⁵ *Philo*, Aden Bahçesi'nin ruhu sembolize ettiğini ve ondan çıkan dört ırmağın belirli dört erdemi (hikmet, irade, cesaret, adalet) işaret ettiğini söylemiştir.²⁶ Sayısı artırılabilir olan bu farklı yaklaşımlar içerisinde özellikle Güney Mezopotamya coğrafyası öne çıkmaktadır.²⁷ Bunun yanında metinlerde geçen Aden bahçesinin aslında çok kadim bir tapınak olduğu ve ilk insan olan Hz. Âdem'in ilk rahip olduğu düşüncesi görülmektedir.²⁸ Bu tezler aynı zamanda yeryüzünün ilk rahibinin ve rahipliğin, Mezopotamya coğrafyasında başladığı çıkarsamasına zemin hazırlamaktadır.

Rahipliğin kökenine, yapısına ve niteliklerine atıfların olduğu diğer bir kaynak, Mezopotamya mitolojisidir. Bir mitolojik anlatıya göre bazı rahiplerin görevleri, tanrı Marduk²⁹ tarafından yaratılış anında takdir edilmiştir. Diğer bir yaklaşıma göre bütün kâhin rahipler, sanatlarını tanrılardan öğrenmekte ve tufan öncesinde yaşamış olan bir kralın soyundan gelmektedir. Mitolojik metinlerde tufan öncesi dönemlerde tanrı

²² Bk. Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Yaratılış 2: 8-16.

²³ Bk. Dora Jane Hamblin, "Has the Garden of Eden Been Located at Last?", *Smithsonian Magazine* 18 / 2 (Mayıs 1987), 127-133.

²⁴ David Rohl, *From Eden to Exile: The Epic History of the People of the Bible* (London vd.: Arrow Books Publishing, 2003), 22.

²⁵ Gary Greenberg, 101 Myths of the Bible How Ancient Scribes Invented Biblical History (Illinois: Sourcebooks Publishing, 2000), 9-10.

²⁶ John Martin Woolsey, *The Original Garden of Eden Discovered, and the Final Solution of the Mystery of the Woman, the Tree and the Serpent: Being the Lunar Theory of Mythology* (London - New York : Cochrane Publishing , 1910), 270.

²⁷ Gordon Campbell, *Garden History: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 5.

²⁸ Scott Hahn (ed.), *Catholic Bible Dictionary* (New York vd.: Crown Publishing, 2009), 24.

²⁹ Bu tanrı Babil ülkesinde ve şehrinde öne çıkmakla birlikte, onu Sümer ve Akad Dönemi metinlerinde görmek mümkündür. Sümerce ve Akadca metinlerde Nibiru (Ne.Be.Ru) olarak geçen bu tanrının kültü, Mezopotamya'nın farklı dönemlerinde ve bölgelerinde etkili olmuştur (Bk. Maximilien De Lafayette, *Encyclopedia of Gods and Goddesses of Mesopotamia Phoenicia, Ugarit, Canaan, Carthage, and the Ancient Middle East* (New York-Berlin: Times Square Press, 2015) , 2/ 55-65.).

Ea'nın, insanlığa bilgelik sunması için yedi bilge gönderdiği ifade edilmektedir. Bu bilgilerden biri olan Adapa, bir rahip prototipi ve rol modeli olarak takdim edilmektedir. Adapa'nın özellikle ritüel konusunda hünerli olduğu ve bu rahibin Eridu kentinin rahipliğini yaptığı belirtilmektedir.³⁰

Sümerlere ait çivi yazılı metinlerde tanrıların, ilk rahip olarak Enmeduranki'yi seçtikleri ve ona aritmetiği ve yazmayı öğrettikleri vurgulanmaktadır.³¹ Rahip Enmeduranki hakkında bilgi veren metin şöyledir:

“Enmeduranki, An, Enlil ve Ea'nın sevdiği, Sippar'lı bir prens[ti]. Onu, aydınlık (Ebabbara'daki) tapınaktaki Şamaş seçmişti. Şamaş ve Adad, onu [tanrılar] meclisine götürdüler... Ona An, Enlil ve Ea'nın bir sırrı olarak suyun üzerindeki yağı nasıl yorumlayacağını gösterdiler. Ona tanrısal tableti, gökyüzünün ve yeryüzünün *kibdu* sırrını takdim ettiler...Ona sayılarla hesap yapmayı öğrettiler...”³²

Enmeduranki tanrılardan gizli bilgileri aldıktan sonra Sümer ülkesine geri döner. Daha sonra Nippur, Sippar ve Babil halkına çağrıda bulunan bu rahip, onlara rahiplik makamı ile ilgili önemli bilgiler sunar. Enmeduranki, tanrıların ona emanet ettiği özel ve gizli bilgileri (tabletteki *kibdu* sırrını) tanrı Şamaş ve Adad'ın önünde ant içmiş olan oğluna aktarır. Bu metin, “Rahiplerin nesli işte bu şekilde var edildi. Onlar (rahipler) Şamaş ve Adad'a yakın olan kişilerdir.” cümlesi ile son bulmaktadır.³³

Martu'nun Evliliği olarak isimlendirilen metnin ilk kısmında başlangıçta mevcut olan ve olmayan şeyler, “Ninab (yerleşim yeri) varken, (ama) Kiritab yokken. Kutsal rahip başlığı vardı, (ama) kutsal taç yoktu. Kutsal aromatik otlar vardı, (ama) kutsal sedirler yoktu, ...” şeklinde belirtilmiştir. Birbirine yakın iki unsurun karşılaştırıldığı bu metinde, bu iki unsurdan önemli olanın daha önce var olduğu ifade edilmektedir.³⁴ Burada rahiplerin kullandığı başlığın kralların giydiği taçtan daha önce var olduğu vurgulanarak rahipliğin krallıktan daha kadim ve üstün olduğu belirtilmektedir.

Mezopotamya mitolojisinin diğer bir önemli eseri olan Gılgamış Destanında, Uruk kentinin yüksek rahibinin tanrıça Ninsun'un ile evlendiği ve bu evliliğin neticesinde üçte biri insan ve üçte ikisi tanrı olarak tanımlanan Gılgamış'ın dünyaya geldiği ifade

³⁰ Waerzeggers, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 734.

³¹ Zecharia Sitchin, *The Earth Chronicles Handbook: A Comprehensive Guide to the Seven Books of the Earth Chronicles* (Vermont: Bear & Company Publishing, 2009), 222.

³² John Day, *From Creation to Abraham: Further Studies in Genesis 1-11* (New York vd.: T&T Clark Bloomsbury Publishing, 2022), 103.

³³ Zecharia Sitchin, *Tanrıların ve İnsanların Savaşları*, çev. Gülden Özbilun (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2005), 150.

³⁴ Jacob Klein, “The God Martu in Sumerian Literature”, *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I.L.Finkel - Markham J. Geller (Groningen: STYX Publications,1997), 113.

edilmektedir.³⁵ Bu mitolojik anlatı, aynı zamanda rahiplerin tanrılara olan yakınlığını vurgulamaktadır.

Arkeolojik kazılarda ortaya çıkartılan eserler ve bu eserler üzerinden yapılan çıkarsamalar, tarih öncesi dönemlerde rahiplik konusunda bilgi veren önemli kaynaklardan biridir. Mezopotamya'nın kuzeyinde gün yüzüne çıkartılan Göbekli Tepe tapınağı, buradaki ritüelleri gerçekleştiren ve tanrı olduğu düşünülen varlıkların kült hizmetlerini gören bir rahip sınıfının varlığının delili olarak yorumlanmaktadır. Bu tapınağın temel nitelikleri, bu rahip sınıfının belirli kült hizmetlerinde yetkin olduğunu ve etkin bir dini inancı temsil ettiğini göstermektedir.³⁶ Söz konusu dönemde bir inanç sisteminin Göbekli Tepe gibi bir tapınağı inşa edecek düzeyde olması, bu inanç sisteminin işlevsel, etkili ve bir hiyerarşiye göre yapılandırılmış temsilcilerinin kanıtı olarak yorumlanabilir. Bu tapınak, bir inanç sistemine sahip insan topluluğunu, bu insanları dini amaçlar için toplayacak ve onlara tapınak inşa ettirecek dini ve idari önderleri kaçınılmaz kılmaktadır. Göbekli Tepe, din adamları tarafından halkın motive edilip örgütlenerek tapınak inşa edilmesinin bir sembolü olarak görülmektedir.³⁷ Tartışmalı olmakla birlikte Göbekli Tepe üzerinden öne sürülen bu görüş, aynı zamanda Mezopotamya'da rahip sınıfının tarihinin MÖ. 10.000'li yıllara kadar uzandığı anlamını içermektedir.

Arkeolojik kazılarda, üç bölümden meydana gelen, bazı özel amaçlar için kullanıldığı düşünülen ve MÖ. 7000'li yılların sonlarında ortaya çıktığı anlaşılan müstakil yapılar gün yüzüne çıkartıldı. İlk önce Suriye'nin orta kısımlarında ve daha sonra Eridu ve Tepe Gawra gibi yerleşim alanlarında görülen bu özel yapılar,³⁸ arkeolog Jean-Daniel Forest tarafından tapınak kalıntısı olarak tanımlandı.³⁹ Tapınak olarak nitelenen bu kalıntılar, aynı zamanda rahiplik olarak ifade edilebilecek bir yetkinlik alanının ortaya çıkmış olduğunun delili olarak yorumlanmaktadır.⁴⁰ Bununla birlikte söz konusu bu yapıları, tapınakların ve rahip sınıfının varlığının belirtisi biçiminde yorumlayanlar olduğu gibi buna karşı çıkan ve bu yorumlamayı hatalı bulan yaklaşımların olduğu bilinmektedir.⁴¹

Mezopotamya'da sosyal örgütlenmenin merkezinde tapınakların ve dolayısıyla rahip sınıfının yer aldığı görülmektedir. Belli bir tapınak etrafında organize olan

³⁵ *Gılgamış Destanı*, çev. Sait Maden (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 3-11.

³⁶ Karl W. Luckert, *Göbekli Tepe*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 164-166.

³⁷ Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*, 9-10.

³⁸ Halil Tekin, *Tarih Öncesinde Mezopotamya: Yeni Yaklaşımlar, Yeni Yorumlar ve Yeni Kronoloji* (Ankara: Bilgi Kültür Sanat Yayınları, 2019), 366-367.

³⁹ Jean-Daniel Forest, "Aux Origines de l'architecture Obeidienne: Les Plans de Type Samara", *Akkadica* 34 (1983), 1-47.

⁴⁰ Jean-Louis Huot, *Les Premiers Villageois de Mesopotamie: Au Village a la Ville* (Paris: Armand Collin Publishing, 1994), 164.

⁴¹ Bk. Tekin, *Tarih Öncesinde Mezopotamya*, 358-363.

kentlerin idari ve sosyal yapılarının şekillenmesinde, rahiplerin etkili olabildiği anlaşılmaktadır. Bunun birlikte rahipler, temsilcisi oldukları dini inanç ve uygulamaların kurumsallaşmasını ve sistemleşmesini sağlamıştır.⁴² Ubeyd Döneminin (MÖ. 5500-MÖ. 3700) sosyal dokusu üzerine yapılan incelemelerde Yakındoğu arkeoloğu Frank Hole, bu dönemde rahiplerin toplumu yönlendiren ve şekillendiren figürler olduğunu iddia etmektedir. Hole, tapınakların inşa edilmesi için gerekli olan iş gücünün özellikle dini inançların motivasyonu ve rahiplerin liderliği sayesinde sağlandığı görüşündedir.⁴³ Aynı dönemde Eridu yerleşim bölgesinde bulunan tapınakta tekstil üretiminin yapıldığına işaret eden buluntuların yanında, besin hazırlamak için kullanılan araçlar, özenli bir şekilde boyanmış çanak-çömlekler ve damga mühürler elde edilmiştir. Bu buluntulardan, tapınakların çok boyutlu olarak işlev gördüğü ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte rahiplerin, bu tapınakta gerçekleştirilen üretim hizmetlerini sağlayan ve yöneten kişiler olduğu görülmektedir. Burada ortaya çıkartılan mühürler, tapınakların (rahiplerin) yetkilendirme ve onay verme işlevinin bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir.⁴⁴

Mezopotamya coğrafyasında görülen en erken ritüel örneklerinin avcılıkla ilgili olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte zaman zaman bu ritüelleri gerçekleştiren dönemin yöneticilerinin, avcılık alanında yetkin olduğu düşünülmektedir. Avcı yönetici ile av hayvanı aslan arasındaki ilişkinin, daha sonraki dönemlerde kral ile kraliyetin simgesi aslan şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Erken dönemlere tarihlendirilen tasvirlerde rahip-krallar, aslan avında olduğu vurgulanarak betimlenmektedir.⁴⁵ Esasında rahip-kral nitelemesi, araştırmacılar tarafından öne çıkartılan bir tanımlamadır. Söz konusu dönemin bir kralının veya yöneticisinin dini bir töreni veya ritüeli yönetmesi hem kral hem de rahip unvanını kapsayan rahip-kral tanımlamasının oluşmasında ve öne çıkmasında etkili olmuştur.⁴⁶

Bu coğrafyada şehirlerin ortaya çıkış ve gelişim sürecinde, rahiplerin ve tapınakların etkili bir role sahip olduğu ifade edilmektedir. Özel olarak aşiret veya kabile gibi küçük çaplı örgütlenmelerden krallığa ve devlet yapılanmasına dönüşümün oluşmasında, rahiplerin belli bir oranda etkili olduğu düşünülmektedir. Bu dönüşüm

⁴² Yıldırım, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*, 35.

⁴³ Frank Hole, "Symbols of Religion and Social Organization at Susa", *The Hilly Flanks and Beyond: Essays on the Prehistory of Southwestern Asia Presented to Robert J. Braidwood*, ed. T. Cuyler Young vd. (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1982), 315-333.

⁴⁴ Susan Pollock, *Antik Mezopotamya: Var Olmamış Cennet*, çev. Burak Esen (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017), 108-109.

⁴⁵ Dominique Collon, "Depictions of Priests and Priestesses in the Ancient Near East", *Priests and Officials in the Ancient Near East*, ed. Kazuko Watanabe (Heidelberg: Universitätsverlag V. Winter Publishing, 1999), 17.

⁴⁶ Piotr Michalowski, "Sumerians", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. Eric M. Meyers (New York- Oxford: Oxford University Press, 1997), 100.

sürecinde krallar ile rahipler arasındaki uyuşmanın ve birlikte hareketin, dikkate değer bir etkisi olmuştur.⁴⁷ Bununla birlikte bu iki etkili güç merkezi arasında dönem dönem çatışma ve mücadele görülebilmektedir ve bu durum, Orta Çağ'da krallar ile papa arasındaki rekabeti anımsatmaktadır.⁴⁸

Sümer dönemi olarak da bilinen Mezopotamya'nın Erken Hanedanlık Dönemi (MÖ. 2900- MÖ. 2334) metinlerinde geçen, idarenin en başında olan ve *en* ile *ensi* unvanlarını kullanan yöneticilerin, tanrılar ile kuvvetli bir ilişkisinin ve bağının bulunduğu görülmektedir. *En* ve *ensi* unvanlarından sonra ortaya çıkan ve kökeni kesin bir şekilde tespit edilemeyen *lugal* unvanının, bu iki unvan gibi tanrılarla etkili bir ilişkisinin ve bağının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle çoğunlukla *en*, rahip ve *lugal*, kral olarak tanımlanmaktadır. Farklı unvanların görüldüğü bu süreçte tapınakların yakınında sarayların ortaya çıkıp yaygınlaşması, unvanlardaki bu durumun mimaride kendini gösteren yenilikler ile desteklendiği şeklinde yorumlanmaktadır. Aynı zamanda bu değişim ve dönüşümler, rahipler ile krallar arasında bir iktidar mücadelesi ve zıtlama olduğunun işareti olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu farklı unvanların (*en* ile *ensi* ve *lugal*) bazı metinlerde birlikte kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁹

Mezopotamya'nın mitolojik metinlerinde büyük tufanın, dönemin kentlerini bir lider otoritesi altında birleşmeye zorladığı anlatılmaktadır. Bu tufan döneminde Kiş kentinin kralı olan Etana'nın, kendini hem *lugal* hem de *ensi* olarak ifade ettiği görülmektedir. Bu iki unvanın birlikte bir kral için kullanılması, kralların yönetimdeki rolünü güçlendirdiği ve dolayısıyla rahiplerin idare üzerindeki gücünü olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bunun yanında Mari şehrinde ortaya çıkartılan kral Zimri-lim'in sarayının kalıntılarında, bu sarayın takriben 250'den fazla odadan veya birimden meydana geldiği görülmüştür. Özellikle sarayın kalıntılarında, onun kült ve yönetim ile ilgili olan birimleri arasındaki ayrım açık bir şekilde fark edilmektedir. Saray ile ilgili bu durum, kralın hem idari ve kült alanları ile ilgili görev ve yükümlülüklerinin iç içe geçmediğini hem de rahip-kral rolünü göstermektedir. Bununla birlikte sarayın bu kalıntıları, kralın rahiplik ve idari olmak üzere ikili işlevinin arkeolojik ispatı biçiminde değerlendirilmektedir.⁵¹

Bilhassa Yeni Asur Döneminde (MÖ. 911-MÖ. 609) Asur krallarının, rahip rolünü içselleştirdiği görülmektedir. Tanrının dünyadaki temsilcisi olarak bu krallar, liderlik

⁴⁷ Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. Gürol Koca-Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 52-53.

⁴⁸ Helmut Uhlig, *Sümerler: Mezopotamya'nın Sıradışı Topluluğu*, çev. Nilgün Ersoy (İstanbul: Totem Yayınları, 2018), 156.

⁴⁹ Hans J. Nissen, *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 160-161.

⁵⁰ Tom Head, *Ancient Mesopotamia* (Minnesota: Abdo Publishing, 2015), 32-33.

⁵¹ Uhlig, *Sümerler: Mezopotamya'nın Sıradışı Topluluğu*, 174.

yapmış, avlanmış ve askeri seferlere çıkmıştır.⁵² Asur ülkesinin idare anlayışına, dini kültürüne ve siyasi ideolojisine göre Asur kralları, aynı zamanda tanrı Aşur'un başrahibi konumundadır.⁵³ Asur'un rahiplerinin Babil krallığının rahipleri kadar özerk ve rahat olmadığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni, Asur krallığının sert ve güçlü otoriter yapısı olduğu düşünülmektedir.⁵⁴ Asur kralı Şalmaneser'in Samiriye bölgesini ele geçirmesi ve İsrail halkını Asur'a sürgün olarak göndermesi, Tanah'ta ifade edilmektedir. Bu kitapta Asur kralının Samiriye'ye değişik bölgelerden getirdiği farklı kültürdeki toplulukları iskan ettirildiği, bu insanların İsrail'in tanrısını bilmedikleri ve bu nedenle İsrail tanrısının, bu insanlara aslanları musallat ettiği anlatılmaktadır. Tanrının bu musibeti üzerine Asur kralının, önceden sürgüne gönderdiği İsraili rahiplerden bir kısmını aslanların musallat olduğu bu insanlara İsrail'in tanrısına nasıl tapınılacağını ve onun nasıl teskin edileceğini göstermesi için görevlendirmiştir.⁵⁵ Bu anlatıda Asur kralının, diğer halkların tanrılarının rahiplerine yönelik güveni ve inancı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bu örnek, Mezopotamya'da diğer milletlerin rahiplerinin saygınlığını ve imajını belirli bir oranda ortaya koyması açısından önemlidir.

Bu örneklerden hareketle, kökleri tarih öncesi dönemlere uzanan, mitolojik metinler ile efsaneleşen, arkeolojik ve yazılı veriler sayesinde belirginleşen bir rahiplik geleneğinin Mezopotamya'da bulunduğu çıkarsaması yapılabilir. Nitelikleri zamana, topluma ve bölgeye bağlı olarak değişiklik gösterebilen rahiplerin, Mezopotamya'nın dini inanç ve uygulamalarının temel unsurlarından biri olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte özellikle hem liderliği hem de rahipliği bünyesinde birleştiren rahip-krallar devri, bu coğrafyada rahipliğin en etkili olduğu ve öne çıktığı dönemlerden biridir. Yönetimde bulunmadıkları dönemlerde bile rahiplerin, sosyal yaşamın ve politik sistemin etkili bir ögesi olarak öne çıktıkları anlaşılmaktadır.

3. Mezopotamya'da Rahiplerin İşlevleri

Sosyal, kültürel, politik, iktisadi ve dini yaşamın neredeyse tamamında varlığını hissettiren rahiplerin, Mezopotamya'da etkili ve çok boyutlu işlevlerinin bulunduğunu görmek mümkündür. MÖ. 3000'li yılların geç dönemlerinden itibaren görülmeye başlayan ve sayısı binleri bulan çivi yazılı kil tabletlerden, rahiplerin çeşitli alanlarda ortaya koydukları uygulamalar ve hizmetler ile ilgili bilgilere ulaşmak mümkündür.⁵⁶ Eski Babil Krallığına tarihlenen ve CDLI'de P346224 numaralı bir tablette, sıkıntılı ve

⁵² Collon, *Priests and Officials in the Ancient Near East*, 24.

⁵³ Marc Van De Mieroop, *Eski Yakındoğu Tarihi*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Homer Kitapevi, 2018), 229.

⁵⁴ Arthur Cotterell, *The First Great Powers: Babylon and Assyria* (London: Hurst & Company Publishing, 2019), 149.

⁵⁵ Bk. 2.Krallar 17. Bab.

⁵⁶ Steve Tinney ve Karen Sonik, *Journey to the City: A Companion to the Middle East Galleries at the Penn Museum*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2019), 98-100.

fena günler ay tanrısı Nanna'ya sitem edilerek ifade edilmektedir. Bu tabletin giriş bölümü şöyledir:

“Nanna baba, senin *işib* rahibin kutsal şita yakarışını hakkıyla yerine getirmedi. Senin *lumah* rahibin *şaggada* kıyafetini giymedi... Güzelliğinden dolayı seçilmiş senin gerçek *en* rahibin manastırına sevinçli olarak girmede, ...”⁵⁷ Burada yaşanan zor ve ıstıraplı günler, rahiplerin işlevlerini yerine getirme fırsatından mahrum olması üzerinden belirtilmektedir ve bu örnek, rahiplerin işlevlerinin önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte rahibin görevini aksatması, tanrıya şikâyet konusu olabilecek bir eksiklik olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Mezopotamya'da özellikle yazılı tarihin ilk dönemlerinde siyasi lider, sihirbaz, bilim adamı, otacı, bilgin, kâhin ve rahip gibi tanımları net bir biçimde ortaya konulmuş ve görev sınırları belirlenmiş bir yetkinlik veya meslek sınıfı ayırımının olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı bir kişi aynı anda bu niteliklere ve işlevlere sahip olabilmektedir.⁵⁸ Metinlerde *pašišum* unvanı altında geçen rahiplerin temel görevi sunu yapmaktır. Bunun yanında bazı metinlerden, bu unvanlı rahiplerin tapınağın idari hizmetlerini yürüttüğü veya müzisyenlik yaptığı görülmektedir.⁵⁹ Yeni Asur Krallığı dönemine ait çok sayıda kil tabletin unvan bölümünde, “ağıtçı rahip Bel-şuma-işkun” yazmaktadır. Sözü edilen bu tabletlerde, Dolunay'ın ve Jüpiter'in görülmemesi ve ay tutulması gibi durumlar üzerinden yapılan kehanetlerden bahsedilmektedir.⁶⁰ Burada ağıtçı bir rahibin kahinlik yaptığı ortaya çıkmaktadır. Akad kralı Sargon'un kızı Enheduanna'yı antik Ur kentinin koruyucu tanrısı Nanna'nın baş rahibesi olarak atanması, imparatorluğunun ihtiyaç duyduğu istikrarı yaratmak için başvurduğu siyasi bir manevradır. Burada dini bir makam olan rahipliğin, etkili bir siyasi işlevi öne çıkmaktadır.⁶¹ Mezopotamya literatürü üzerinden bir rahibin işlevinin yalnızca bir yetkinlik alanı ile kısıtlanamayacağını gösteren örneklerin sayısını artırmak mümkündür.

Mezopotamya'da dini niteliği ile öne çıkan Nippur (Bağdat'ın yaklaşık 200 kilometre güneyinde kalan antik yerleşim yeri) şehrinde yer alan ve Eshumesha olarak adlandırılan tanrı Ninurta'nın tapınağında gerçekleştirilen arkeolojik kazılar neticesinde, bu tapınağın etkinlikleri ve tapınak çalışanları ile ilgili önemli bilgiler elde edilmektedir. Burada gün yüzüne çıkartılan tabletlerde yer alan metinler, bu tapınakta görevli rahipleri ve bu rahiplerin özelliklerini ifade etmektedir. Bu metinlerde geçen

⁵⁷ Bk. Cuneiform Digital Library Initiative “CDLI”.

⁵⁸ Mumford, *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 54.

⁵⁹ Nicole Brisch, “The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šu-Sin of Ur”, *Journal of the American Oriental Society* 126 / 2 (Nisan-Haziran, 2006), 168.

⁶⁰ Hermann Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings* (Helsinki: Helsinki University Press, 1992), 263.

⁶¹ Sarah Glaz, “Enheduanna: Princess, Priestess, Poet, and Mathematician”, *The Mathematical Intelligencer* 42/2 (2020), 32.

listelerde, üst kademeli (yüksek) rahip ve rahibe, tapınak idarecisi, kâhin, manastır rahibesi (*naditu*), muhasebeci-sayman, ağıtçı rahip, yılan oynatıcısı (büyücü rahip), arınma rahibi, kâtip, yağ üretim işleri idarecisi, hazinedar (mali işler yöneticisi), çoban, su işleri sorumlusu, değirmenci, keçe-hasır ustası, yağ tedarikçisi, dokumacı, yakıt sorumlusu, bakır ustası (demirci), avlu-bahçe sorumlusu (bahçıvan ve temizlikçi), taş ustası, güvenlik işleri sorumlusu ve berber gibi bu tapınağın çalışanları sıralanmıştır.⁶²

Fransız Hitit Bilimci ve arkeolog Louis Delaporte, antik dönemin rahipliğini üç farklı kategori üzerinden ifade etmektedir. İlk kategoriyi teşkil eden büyücü rahipler, şeytan gibi kötü ruhsal yaratıkları kovup uzak tutan ve tanrıların insanlara karşı merhametli ve iyi davranmasını sağlayan kişilerdir. İkinci kategoriyi oluşturan kâhinler, gelecek hakkında bilgi veren rahiplerdir. Üçüncü ve son kategoride, müzisyen, ağıtçı ve şarkıcı rahipler yer almaktadır. Bununla birlikte Delaporte, rahiplerin gerçekleştirdiği kırk tane değişik hizmet sahasının bulunduğunu dile getirmektedir.⁶³

Tarihsel süreçte bu coğrafyada rahipleri, kral, sihirbaz, diplomat, tapınak idarecisi, tüccar, şifacı, kâhin, yazıcı, bilgin, asker, öğretmen, hâkim, danışman, ağıtçı, müzisyen, solist, rüya yorumcusu ve avcı sıfatları ve uzmanlıkları ile görmek mümkündür.⁶⁴ Bununla birlikte rahiplik örgütlenmesi ve işlevleri hakkında değişik tasniflerin yapılabildiği ortaya çıkmaktadır. Bunun temel nedeni, rahiplik yapılanmasında zamana ve bölgeye bağlı olarak büyük farklılıkların olabilmesidir. Buradan Mezopotamya'da hem tapınak yapılanmasında hem de toplumsal yaşamda rahiplerin çok farklı işlevlere ve niteliklere sahip olabildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

İnsanlık tarihinde yazının ilk görüldüğü yerlerden biri olan Mezopotamya, hem bu özelliğinden dolayı kritik ve karakteristik bir dönüşüme ev sahipliği yapmıştır hem de kurumsallaşmış ve örgütlenmiş dinlerin ortaya çıktığı bir coğrafyadır. Tarih öncesi dönemlerin karanlık evrelerine uzanan bir geçmişe sahip olan bu bölgede, coğrafi niteliklerin dini ve kültürel kimlik üzerindeki etkisi açık bir şekilde görülebilmektedir. Özellikle Kuzey Mezopotamya'da MÖ. 10.000 yıllarına tarihlenen Göbekli Tepe'nin gün yüzüne çıkartılmış olması, burada dini inanç ve uygulamaların ve dolayısıyla rahiplerin ne kadar eski ve yerleşik olduğunu göstermesi açısından önemli bir keşiftir. Erken dönemin görsel tasvirlerinde ve yazılı kayıtlarında ayınlar, tapınaklar ve rahipler gibi dini öğelerin baskın bir biçimde öne çıkması, arkaik halkların dini inanç ve uygulamalara verdiği önemi ve köklü dini geleneklerin bu halklar üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.

⁶² Wallenfels -Sasson, *The Ancient Near East: An Encyclopedia for Students*, 159.

⁶³ Louis Delaporte, *Mesopotamia*, çev. V. Gordon Childe (New York-Oxon: Routledge Publishing, 2013), 150.

⁶⁴ Bk. M. Emin Güler, *Mezopotamya Dininde Rahiplik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023), 185-266.

Mezopotamya coğrafyasında görülen dini inanç ve uygulamaların en çok dikkat çeken temsilcileri, bu inanç ve uygulamaların şekillenmesinde büyük rol oynayan rahiplerdir. Söz konusu coğrafyanın üç temel unsuru (ayınlar, tanrılar ve tapınaklar) ile güçlü bir bağı ve ilişki içinde olan rahip sınıfının, kendine has işlevleri ve özellikleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Hemen hemen hayatın tüm alanlarında etkili bir biçimde varlığını gösteren rahipler hem sosyal yaşamın hem de dinin vazgeçilmez bir ögesi olmayı başarmıştır.

Antik dönemlerde dinin hem bu kadar etkili ve belirleyici olması hem de toplumsal yaşamda din dışı ve dini alan ayrımının belirgin bir şekilde görülmemesi, rahiplerin çok geniş bir alanda etkili olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Tanrıların ve dinin önemli bir temsilcisi olarak görülen rahiplerin, gündelik yaşamda ve resmi hizmetlerde saygın bir statüye sahip olduğu görülmektedir. Bu saygın statünün oluşmasında, onların metafizik dünya ve tanrılar ile olan bağları göz ardı edilemeyecek bir katkı sunmuştur. Rahipleri hem tapınaklarda hem de toplumda kral, sihirbaz, şifacı, diplomat, tapınak idarecisi, tüccar, yazıcı, sanatçı, zanaatkar, avcı, ritüel uzmanı, kâhin, müzisyen, bilgin, şarkıcı, ağıtçı, kral danışmanı, hâkim, öğretmen, asker ve rüya yorumcusu gibi çok çeşitli konumlarda ve uzmanlık alanlarında görmek mümkündür.

Kültürleri, toplumları, dini inançları ve kült uygulamalarını şekillendiren ve kendine özgü tipolojileri olan rahipler, insanlık tarihindeki birçok fenomenin (karizmatik lider, tanrılaştırılmış kral ve kurtarıcı gibi) arketipini bünyesinde barındırmaktadır. Bundan dolayı tarihin erken dönemlerinde Mezopotamya coğrafyasında görülen dini fenomenler ile kültürel, sanatsal, sosyal, politik ve hatta ekonomik değişimler, rahip sınıfının özellikleri ve etkisi ile daha iyi anlaşılabilir.

Kaynakça

- Bertman, Stephen. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. New York: Facts On File Publishing, 2003.
- Black, Jeremy - Green, Anthony. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü: Tanrılar İfritler Semboller*. çev. Necdet Hasgül. İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003.
- Bordreuil, Pierre vd., *Tarihin Başlangıçları: Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları*. çev. Levent Başara. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Brisch, Nicole. "The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sin of Ur". *Journal of the American Oriental Society* 126 / 2 (Apr-Jun 2006), 161-176.
- Campbell, Gordon. *Garden History: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Carnine, Douglas vd. *World History: Ancient Civilization*. The USA: McDougal Littell Publishing, 2006.
- Clayton, J. Nathan. *Symbol, Service, and Song: The Levites of 1 Chronicles 10-29 in Rhetorical, Historical and Theological Perspectives*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2021.
- Collon, Dominique. "Depictions of Priests and Priestesses in the Ancient Near East", *Priests and Officials in the Ancient Near East*. ed. Kazuko Watanabe. Heidelberg: Universitätsverlag V. Winter Publishing, 1999.
- Cotterell, Arthur. *The First Great Powers: Babylon and Assyria*. London: Hurst&Company Publishing, 2019.
- Day, John. *From Creation to Abraham: Further Studies in Genesis 1-11*. New York vd.: T&T Clark Bloomsbury Publishing, 2022.
- De Lafayette, Maximillien, *Encyclopedia of Gods and Goddesses of Mesopotamia Phoenicia, Ugarit, Canaan, Carthage, and the Ancient Middle East*. Volume 2. New York-Berlin: Times Square Press, 2015.
- Delaporte, Louis. *Mesopotamia*. çev. V. Gordon Childe. New York-Oxon: Routledge Publishing, 2013.
- Dijkstra, Meindert. "Prophets, Men of God, Wise Women: Dreams and Prophecies in Hittite Stories", *Prophecy and Prophets in Stories*. ed. Bob Becking - Hans M. Barstad. Leiden - Boston: Brill Publishing, 2015.
- Forest, Jean-Daniel. "Aux Origines de l'architecture Obeidienne: Les Plans de Type Samara", *Akkadica* 34, 1983.
- Foster, Benjamin R. "Mesopotamia", *A Handbook of Ancient Religions*. ed. John R. Hinnells., Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Gilgamiş Destanı*. çev. Sait Maden. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Basım, 2020.
- Glaz, S. Enheduanna: Princess, Priestess, Poet, and Mathematician. *Math Intelligencer* 42, 31-46 (2020). <https://doi.org/10.1007/s00283-019-09914-7>.
- Güler, M. Emin. *Mezopotamya Dininde Rahiplik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Greenberg, Gary. *101 Myths of the Bible How Ancient Scribes Invented Biblical History*. Illinois: Sourcebooks Publishing, 2000.
- Hahn, Scott. *Catholic Bible Dictionary*. New York: Crown Publishing, 2009.
- Hambling, Dora Jane. "Has the Garden of Eden been Located at Last?", *Smithsonian Magazine* 18 / 2 (May 1987), 127-133.
- Head, Tom. *Ancient Mesopotamia*. Minnesota: Abdo Publishing, 2015.

- Hole, Frank. "Symbols of Religion and Social Organization at Susa". *The Hilly Flanks and Beyond: Essays on the Prehistory of Southwestern Asia Presented to Robert J. Braidwood*. ed. T. Cuyler Young vd. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1982, 315-333.
- Hout, Jean-Louis. *Les Premiers Villageois de Mesopotamie: Au Village a la Ville*. Paris: Armand Collin Publishing, 1994.
- Hunger, Hermann. *Astrological Reports to Assyrian Kings*. Helsinki: Helsinki University Press, 1992.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 1997.
- Klein, Jacob. "The God Martu in Sumerian Literature", *Sumerian Gods and Their Representations*. ed. I.L. Finkel - Markham J. Geller. Groningen: STYX Publications, 1997.
- Luckert, Karl W. *Göbekli Tepe*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Leick, Gwendolyn. *Historical Dictionary of Mesopotamia*. Lanham-Toronto-Plymouth: The Scarecrow Press, 2. Baskı, 2010.
- Martins, Antonio Cavalcanti de Albuquerque. *Divination Through Hepatoscopy: The Apogee and Downfall of the Liver*. Brasil: Simplissimo Publishing, 2024.
- Michalowski, Piotr. "Sumerians". *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*. ed. Eric M. Meyers. Cilt 1. New York-Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Mieroop, Marc Van De. *Eski Yakınoğu Tarihi*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Homer Kitapevi, 2018.
- Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. çev. Gürol Koca - Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Nissen, Hans J. *Ana Hatlarıyla Mezopotamya*. çev. Z. Zühre İlgelen. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Pollock, Susan. *Antik Mezopotamya: Var Olmamış Cennet*. çev. Burak Esen. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017.
- Radner, Karen. "The City of Aşşur and the Kingdom of Assyria: Historical Overview", *The Assyrians: Kingdom of the God Aşşur from Tigris to Taurus*. ed. Kemalettin Köroğlu-Selim Ferruh Adalı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Rohl, David. *From Eden to Exile: The Epic History of the People of the Bible*. London vd.: Arrow Books Publishing, 2003.
- Sasson, Jack M. - Wallenfels, Ronald. *The Ancient Near East: An Encyclopedia for Students*. Cilt 1. New York vd.: Charles Scribner's Sons Publishing, 2000.
- Schwemer, Daniel. "Mesopotamia", *Guide to the Study of Ancient Magic*. ed. David Frankfurter. Leiden - London: Brill Publishing, 2019.
- Sitchin, Zecharia. *Tanrıların ve İnsanların Savaşları*. çev. Gülden Özbilun. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2005.
- Sitchin, Zecharia. *The Earth Chronicles Handbook: A Comprehensive Guide to the Seven Books of the Earth Chronicles*. Vermont: Bear & Company Publishing, 2009.
- Sonik, Karen-Tinney, Steve. *Journey to the City: A Companion to the Middle East Galleries at the Penn Museum*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Tekin, Halil. *Tarih Öncesinde Mezopotamya: Yeni Yaklaşımlar, Yeni Yorumlar ve Yeni Kronoloji*. Ankara: Bilgi Kültür Sanat Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Uhlig, Helmut. *Sümerler: Mezopotamya'nın Sıradışı Topluluğu*. çev. Nilgün Ersoy. İstanbul: Totem Yayınları, 2018.
- Vanstiphout, Herman. *Epics of Sumerian Kings: the Matter of Aratta*. Atlanta: Society of Biblical Literature Publishing, 2003.
- Yıldırım, Ercüment. *Eskiçağ Mezopotamya'sında Liderler, Krallar, Kahramanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017.

- Waerzeggers, Caroline. "The Pious King: Royal Patronage of Temples", *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. ed. Karen Radner-Eleanor Robson. Oxford vd.: Oxford University Press, 2011.
- Westenholz, Joan G. "The Ministering Clergy", *The Sumerian World*. ed. Harriet Crawford. London - New York: Routledge Publishing, 2013.
- Woolsey, John Martin. *The Original Garden of Eden Discovered, and the Final Solution of the Mystery of the Woman, the Tree and the Serpent: Being the Lunar Theory of Mythology*. London - New York : Cochrane Publishing, 1910.

İnternet Kaynakları

- Cuneiform Digital Library Initiative. "CDLI". Erişim 1 Şubat 2024. <https://cdli.ucla.edu/>.
- Daily Mail. "5,000-year-old stone tablet containing the 'first ever signature' sells for £175,000". Erişim 29 Şubat 2024. <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-8635405/5-000-year-old-clay-tablet-depicting-beer-southern-Iraq-sells-175-000.html>.

► Araştırma makalesi / Research article

Sovyet Döneminde Rus Manastırlarına Yönelik Politik Tutum

Tahir MEHTİOĞLU

ORCID: 0000-0002-3233-4414 | ROR ID: 01wntqw50 | tahirmehtioğlu@gmail.com
Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri / PhD Candidate,
Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 12.02.2024 | Kabul / Accepted: 19.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atıf: Mehtioğlu, Tahir. "Sovyet Döneminde Rus Manastırlarına Yönelik Politik Tutum". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 153-169.

Öz: Rusların dünya sahnesine çıkmasında rahiplerin ve manastırların önemli yeri olmuştur. Ortodoks Hristiyanlığına mensup Rus milleti ve devleti, manastır kültürüyle şekillenmiştir. Rusya tarihinde keşişler ve manastırlar, dini, kültürel ve siyasi alanlarda önemli roller oynamıştır. Manastırların ve keşişlerin siyasi ve kültürel alanda önemli bir karşılığı olduğunu düşünmemek doğru değildir. Ayrıca, genellikle bu kurumları dünyadan uzaklaşmış, içe kapanık insanlar olarak görmek, özellikle Rus Ortodoks Manastırlarının gerçek işlevini anlamamak demektir. Bu çalışmanın amacı, Sovyet döneminde Rus Ortodoks Manastırlarının ve mensuplarının yaşadığı süreci anlamaktır. Bolşevik ihtilalinden sonra Sovyet yönetimi, kilise ve manastırların mülk edinmelerini yasaklamış ve bulundurdıkları mallara ve mülklere el koymuştur. Bu dönemde sadece manastırlara el konmamış, bin yıldır var olan kültürel ve dini bir kurum olarak Rus topraklarında manastırların yıkımı da sık sık gerçekleşmiştir. Ancak, Sovyet döneminde yürütülen politikaların sonucu şunu göstermiştir ki, dini kurumlar ve dindarlık uygulanan zorbalığa rağmen yok edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Rus Tarihi, Sovyet Dönemi, Hristiyanlık, Manastır, Keşiş.

*

Political Attitude Towards Russian Monasteries in the Soviet Period

Cite as: Mehtioğlu, Tahir. "Political Attitude Towards Russian Monasteries in the Soviet Period". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 153-169.

Abstract: Priests and monasteries played an important role in bringing Russians to the world stage. The Russian nation and state, which belongs to Orthodox Christianity, was shaped by monastic culture. In Russian history, monks and monasteries played important roles in religious, cultural, and political spheres. It would not be right not to think that monasteries and monks have an important counterpart in the political and cultural fields. Moreover, to generally see these institutions as introverted people isolated from the world is to fail to understand the true function of Russian Orthodox Monasteries in particular. This study aims to understand the historical process experienced by Russian Orthodox Monasteries and their members during the Soviet period. After the Bolshevik Revolution, the Soviet administration banned churches and monasteries from acquiring property and confiscated their goods and properties. During this period, not only monasteries were confiscated, but also the destruction of monasteries, as a cultural and religious institution that had existed for a thousand years, occurred frequently in Russian lands. However, the results of the policies carried out during the Soviet period showed that religious institutions and religiosity could not be destroyed despite the tyranny applied.

Keywords: Russian History, Soviet Era, Christianity, Monastery, Monk.

Değerlendirme / Review	: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	: Bu makale, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu danışmanlığında sürdürülen "Rus Ortodoks Hristiyanlığında Manastır Hayatı" (Ankara Üniversitesi) adlı doktora tez çalışması esas alınarak üretilmiştir. / <i>This article is based on his PhD dissertation entitled "Monastic Life in Russian Orthodox Christianity" (Ankara University), conducted under the supervision of Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	: dinlertarihi@asbu.edu.tr
İntihal Taraması / Similarity Check	: İthenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Summary

Monks and monasteries played an important role in the formation of Russian history in the religious, cultural and political spheres. The first Russian Chroniclers, following the biblical chronology and even in imitation of it, started Russian history from Adam and narrated the genealogy of the prophets. After tracing the lineage of the founding knezes of Kievan Russia to this genealogy, the chronicles describe the foundation of the state and the emergence of the Russians. This is based on the claim that the Russians, like the Jews, were a nation chosen by the Creator and a state glorified by Him. The fact that the first chronicles were written by monks in Russian monasteries shows how monasteries and monks played an active role in Russian history at that time.

This study aims to understand the historical process of Russian Orthodox monasteries and their members during the Soviet period. After the Bolshevik revolution, the attitude of the Soviet government towards the Russian Orthodox Church and the churches and monasteries affiliated with the Holy Synod was a matter of curiosity. The government banned churches and monasteries from acquiring property with the decisions it issued at that time. It confiscated property and assets held by churches and monasteries. During this period, not only monasteries were confiscated, but also monasteries, a cultural and religious institution that had existed on Russian soil for millennia, were destroyed.

Patriarch Tihon of Moscow and All Russia could not remain indifferent to these actions and on January 19, 1918, he published an excommunication of the Bolsheviks in the *Bogoslovskiy Vestnik*. In his excommunication, the Holy Patriarch accused the Bolsheviks of not respecting the sacredness of the Church and of taking a stand against religion. After the Bolshevik excommunication, Patriarch Tihon of All Russia was subjected to threats and was arrested and imprisoned many times. On the other hand, thousands of monks and monastic monks and nuns were killed in the protests and resistance against the looting of monasteries.

During the Lenin era, not only monasteries were confiscated, but some monasteries that existed as cultural and religious institutions were also destroyed. Many large male and female monasteries in Moscow, which played a significant role in Russia's political, cultural and economic spheres, were evacuated and turned into dormitories for workers under the pretext of the resettlement of the working class. Some of these monasteries were turned into concentration camps and some of the monasteries in the Northern regions into prisons.

During the Second World War years of the Stalin era, there was a period of relative softening towards the monasteries. During this period of *détente*, some privileges were granted to the churches and the monasteries also experienced a relaxation. During this period, monasteries were given room to operate, but they were still kept under strict surveillance.

During the Khrushyov era, the short peace process for churches and monasteries was ended by the state and the period of repression began again. Despite all these repressions, the Soviet government could not destroy religion and religious institutions, and in time, it tried to establish its own religion and religious institutions. Accordingly, it trained clergy and religious institutions according to communist ideology and trained communist priests.

Research conducted during the Brezhnev era showed that only a minority of the public adopted the Marxist understanding of religion. Although the Soviet administration tried to keep the public and the people away from churches and monasteries with different propaganda tools, sociological research has shown that religion and religious institutions were not ignored by the public.

Although the Andropov period was a period of hardship and frequent surveillance, a soft attitude towards Russian Churches and Monasteries was adopted. During his period, churches were allowed to open in the Soviet Republics and some churches and monasteries were approved for repair and restoration.

Russian Orthodox monastic life in general experienced its most difficult period during the Soviet era. The Soviet government recognized religious institutions as unofficial and tried to reshape their history according to a Marxist and materialist perspective. Consequently, monasteries and their followers were portrayed as a group that exploited and oppressed the people. The people, on the other hand, were portrayed as the group that opposed the monasteries' exploitative system.

We also see the first examples of anti-religious broadcasting in the Soviet era. The Church, monasteries and clergy were targeted with bespoke written, visual and audio media tools, and serious smear campaigns were carried out and tried to discredit them in the eyes of the public. This process continued until the collapse of the Soviet Union.

Giriş

İlk Rus Kronik yazarlarının asıl ideolojisi, Rusların dünya sahnesine çıkışını, kutsal ve temiz bir geçmişe dayandırmak istediklerini yansıtmaktadır. İlk Rus Kronik yazarları Slav tarihini, Kitab-ı Mukaddes kronolojisine uygun şekilde, hatta adeta onu taklit edercesine Hz. Âdem'den itibaren başlatarak peygamberler seçercesini aktarmakta ve Kiev Rusya'sının kurucu knezlerinin soyunu bu şecereye dayandırdıktan sonra devletin kuruluşunu ve Slav halklarının ortaya çıkışını anlatmaktadır.

Bunun temelinde, Rusların Yahudiler gibi Yararıcı tarafından seçilmiş bir millet ve yine Onun tarafından yüceltilmiş bir devlet olduğu iddiaları bulunmaktadır. İlk kronik yazarlığı, Rus manastırları ve keşişler tarafından yazılması da o dönemlerde manastırların ve keşişlerin Rus tarihinde ne kadar etkin bir rol oynadıklarını göstermektedir.

Zengin bir geçmişi ve birikimi olan manastırların dolayısıyla da Başkeşişlerin belli dönemlerde Rusya'nın tarihine yön vermeye çalıştıkları görülmektedir. İlk dönemlerde knezlerin daha sonraki dönemlerde ise Çarların yürüttükleri politikalarla manastır faaliyetleriyle ilgili bazı tedbirlerin alındığı bilinmektedir. Bu çalışmanın ortaya konulması için ayrıca bir araştırmanın yapılması gerekmektedir.

Rus Ortodoks Kilisesi'nde Patriklik makamına seçilen kişinin mutlaka manastır geçmişi olan Başkeşişlerden seçilmesi gerektiği bilinmektedir. Dolayısıyla Rus Ortodoks Kilisesi, maddi ve manevi gücünü manastırlardan almaktadır. Sovyet döneminde böylesine önemli bir kurumun ve müntesiplerinin süreç içinde nasıl bir rol oynadığı, hangi şartlar altında faaliyet gösterdikleri ve ne tür zorluklarla karşılaştıklarına bu çalışmada yer verilmektedir. Ayrıca tarihin belli dönemlerinde manastırların misyonerlik faaliyetleri yürüttüğü bilinmektedir. Fakat Sovyetler döneminde manastırlar ne tür faaliyetlerde bulunmuşlar ve misyonerlik faaliyetleri yürütmüşler midir? Bu çalışmada, bu soruların yanı sıra Sovyet yönetiminin kendi dönemlerinde Rus Ortodoks Manastırlarına yönelik izlediği politikalar da ortaya konulmaya ve cevaplanmaya çalışılmıştır.

1. Vladimir İlyiç Lenin Dönemi (1917-1924)

Bolşevik ihtilali'nden sonra, Rus Ortodoks Manastırları kiliselerle birlikte SSCB Bakanlar Kurulu'na bağlı Rus Ortodoks Kilisesi Konseyi'ne¹ bağlanarak faaliyet alanları sınırlandırılmıştır. 1917 yılından 1921 yılına kadar Rusya'da bulunan manastırların 700'ünün faaliyetine son verilmiştir.²

¹ Sovet Po Delam Ruskoy Pravoslavnoy Tserkvi Pri Soveta Ministrov SSSR

² Ovçinnikov Vladislav Alekseyevič, "Protsees Likvidatsii Pravoslavnih Monastirey Na Yuge Zapadnoy Sibirii v 1918-1920 gg", *Sib Skript* 4 (2010), 41-46.

Bu dönemde sadece pahalı ikonlara el konulmamış, aynı zamanda manastırların kurucu azizlerinin mezarları kazılarak kıymetli maden aramaları yapılmıştır. Bir belgede Moskova'da bulunan bir manastırın Kutsal Aziz'inin kabri açılmış, tabutunun içi karıştırılarak kemikten başka bir şey bulunmadığı Bolşevik lideri Lenin'e rapor edilmiştir. Bunun yanı sıra, Troçki'nin başında bulunduğu Özel ve Vakıf Mülkiyetlerini Devletleştirme Kurumu'nun 1921 yılında ortaya çıkan açlığı bahane ederek, kilise ve manastır mallarını adeta yağmaladığı görülmektedir. 1921 yılında Troitsa Sergiyevoy Lavrası'ndan 57 pud³, Andronikovo Manastırı'ndan 28 pud, Simonova Manastırı'ndan 26 pud, Novospasskiy Manastırı'ndan 38 pud ve Voznesenskiy Manastırı'ndan 25 pud gümüşe el konulduğu bilgisine kaynaklarda yer verilmektedir.⁴

Lenin döneminde sadece manastırlara el konulmakla kalmamış, aynı zamanda kültürel ve dini bir kurum olarak varlık gösteren manastırların yıkımı da sık sık gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde yıkılan manastır ve kiliselerin çanlarına karşı da olumsuz kampanyalar düzenlenmiştir. Manastır ve kilise çanlarının eritilerek gümüş ve bakır madeninin alınması, Sovyetlerin kurmakta oldukları elektrik endüstrisine katkı olarak algılanmıştır. Manastırların çanlarına el koyma ve eritme işi o kadar yayılmıştır ki, örnek olması açısından Lenin dönemi sonrası 1929 yılında eritilen çanların toplam ağırlığının 11 bin ton olduğu tespit edilmiştir. Çanların eritilerek endüstri malına dönüştürülmesi, manastır çanlarını yok ettiği gibi, çan yapım sanatının da sonunu getirmiştir.⁵

Yıkılan mabetler arasında Uspenskiy Sobor'u ve Simonovskiyy Manastırları'nın duvarları da bulunmaktadır. Bu yıkımlar sadece dini bir anlayışın veya grubun yok edilmesi değil, aynı zamanda Rus topraklarında bin yıldır devam eden manastır kültürü ve mimarisinin de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan, yıkım sonucunda mimari yapım ustaları, manastır süslemecileri ve ressamlarının da sonu gelmiştir. Bu meslekler itibarsızlaştırılmış ve yok olmaya mahkûm edilmiştir. Bolşeviklerin kıyımından dini kitaplar da nasibini almıştır. Manastırlardan ve kiliselerden toplanan dini eserler, gayri ahlaki olan pornografi literatürü ile eşdeğer olarak görülerek toplatılmış ve kâğıt fabrikalarına gönderilmiştir. Örneğin, Lenin'in 13 Eylül 1921 tarihli talimatında, yabancı yayınların serbestçe satılmasına izin verilirken dini içerikli kitaplar

³ Pud – 1899 yılına kadar kullanılan Rus ağırlık birimi. 1 pud = 16,38 kg.

⁴ Starikova Yelena Pavlovna, "Golod 1921-1922 gg. İ İzyatiye Tserkovnih Tsennostey (Na Materialah Mariyskogo Kraya)", *Vestnik Pravoslavnogo Suyato Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta Seriya 2 İstoriya 2* (63) (2015), 53-64; V.V. Nikonov, "İzyatiye Tsennostey İz Hramov Moskovskoy Gubernii v 1922 G. V Arhivnih Dokumentah TSAMO i TSGA g. Moskva", *İstoriya i Arhiv 1* (2022), 105-117.

⁵ D.N. Nikitin, "İzyatiye Tserkovnih Tsennostey", *Pravoslavnaya Entsiklopediya* (Moskva: Tserkovno Nauçnyy Tsentr "Pravoslavnaya Entsiklopediya", 2009), 21/661-668; "Kogda Bili Kolokola' - 20-30'ye goda XX Stoletiya" (09 Şubat 2024).

pornografik yayınlarla birlikte "Glavbum" adlı kâğıt fabrikasına gönderilmesi emredilmiştir.⁶

1918 yılında yayımlanan bir kararnameyle devlet, kilise, manastır ve lavraların mülk edinmelerini yasaklamış, aynı zamanda elinde bulundurdukları mallara ve mülklere el koyulmuştur. Bu el koyma işlemine öncelikle manastırların sahip oldukları mülklerden başlanmıştır. 1917 yılında Moskova'da, Rusya'nın siyasi, kültürel ve ekonomik alanında ciddi etkisi bulunan 25 büyük erkek ve kadın manastır bulunmaktaydı. Bu manastırlar işçi sınıfının yerleştirilmesi bahanesiyle boşaltılmıştır. Bogoyavlenskiy Manastırı, Nikolo Greçeskiy Manastırı, Sretenskiy Manastırı ve Zaikonospasskiy Manastırı gibi manastırlar işçiler için yurtlara dönüştürülmüştür. Moskova'nın en eski manastırları olan Spaso Andronikovskiy, İvanovskiy ve Novospaskiy Manastırları toplama kamplarına dönüştürülmüştür. Kuzey bölgelerindeki bazı manastırlar ise mahkûmlar için hapishanelere dönüştürülmüştür. Menşeviklerden Boris Sapir 1923 yılında kendisinin de içinde bulunduğu 150 kişilik bir grubun Solovezki adasında bulunan, 15. yüzyılda inşa edilmiş Savvatevskiy Manastırına gönderildiği aktarmaktadır. Bolşeviklerin isyanından sonra Savvatevskiy Manastırı, "Solovki Toplama Kampı" adı altında hapishane olarak kullanılmıştır.⁷ Kadın manastırların akıbeti erkek manastırlara göre daha iyi korunmuştur. Bu dönemde kadın manastırları, askeri kıyafetleri üreten dikimevlerine dönüştürülmüştür. Arşiv kayıtlarındaki bir belge, Vorontsovskiy Blagoveşenskiy kadın manastırının olan olaylar karşısında çaresizliğini göstermesi açısından önemli bir vesikadır. Bu belgede, Kutsal Sinod'a⁸ gönderilen bir telegrafta "Petrograd. Kutsal Sinod. Asker bütün anahtarları aldı, Manastırı kapatmak istiyorlar. Koruma talep ediyoruz" denilerek Kutsal Sinod'dan yardım talep edilmektedir.⁹

1917 Ekim ihtilali'nden sonra manastır ve kiliseye karşı takınılan tavır ilk başlarda Rus Metropolitliği ve Kutsal Sinod tarafından itidalli olma çağrısından ileri gitmemiştir. Bolşevikler, manastır ve kiliselerdeki kutsal emanetlere zarar vermişlerdir. Azizlerin mezarlarını kazarak, halka, mezarlarda bulunan kemikleri teşhir etmeye başlayarak şiddetin dozunu artırdıkları zaman Moskova ve Tüm Rusya Patriği Tihon, buna kayıtsız kalamamıştır. Tüm Rusya Patriği Tihon 19 Ocak 1918 yılında *Bogoslovskiy Vestnik Dergisi*'nde Bolşevikleri aforoz eden Anafeme yayımlamıştır. Kutsal Patrik, aforoz belgesinde Bolşevikleri kilisenin kutsalına saygı göstermedikleri ve dine karşı tavır aldıkları gerekçesiyle suçlamıştır. Bolşevikleri, Tanrı'ya hakaret etmekle ve Azizlerin

⁶ V.İ. Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy 44* (Moskva: İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1970), 44/119.

⁷ David Dallin - Boris Nicolaevski, *Sovyet Rusya'da Zorunlu Çalıştırma & Zorunlu Çalışma Kampları İle Sürgün Hayatının Tasvirleri*, çev. Hanif Falaz (Ankara: Dorlion, 2023), 50.

⁸ Hıristiyanlıkta dini veya idari problemleri çözmek için din adamlarının oluşturduğu genel ya da yerel kurul. Bk. Ömer Faruk Harman, "Konsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/175-178.

⁹ GA. RF. F. P-3431 Op. 1.D.563.L.133. Ayrıca bk: *Materialı Po Noveşey İstorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* (Moskva: İzdatelstvo PSTGU, 2016).

kutsal emanetlerini yağmalamakla suçlayarak Tanrı ve Kutsal Ruh adına aforoz etmektedir.¹⁰ Ayrıca, tüm inançlı Rus halkını kendi kutsallarını korumaya davet etmektedir.¹¹ Patrik Tihon'un Bolşevikleri aforoz etmesinin ardından farklı tehditlere maruz kalmış ve defalarca tutuklanarak hapse atılmıştır ancak bu kararlar genellikle ev hapsine dönüştürülmüştür. Patrik Tihon, aforoz metnini yayımladıktan sonra Bolşevikler tarafından kaldığı manastırda suikasta uğramış, yardımcısı öldürülmüş ancak kendisi bu saldırıdan sağ kurtulmuştur.¹²

1917-1920 yılları arasında Moskova ve Petersburg başta olmak üzere Rusya'nın birçok şehrindeki manastırlar, Bolşeviklerin politik kıyımına uğramıştır. Yağmalanan manastır mülkleri çeşitli protestolara sebep olmuştur. Manastırlara ve kadim Rus Ortodoks kilisesine yapılan saygısızlık keşişleri öfkelenmiştir ve birçok karşı çıkımlarla birlikte protestolara neden olmuştur. Bu dönemde manastır keşişlerinin, Bolşevik askerlerine karşı 1414 kere başkaldırdıkları kaydedilmiştir.¹³ Fakat Bolşevik hükümeti din adamlarıyla uzlaşmayı değil, aksine onları yok etme siyasetini tercih etmiştir. İlk kurbanlardan Kiev Metropoliti Vladimir ile Piskopos Germogen Tobol Nehri'nde boğdurularak öldürülmüştür. Bununla birlikte manastırların yağmalanmasının engellenmesi adına yapılan protestolarda ve karşı koymalarda binlerce keşiş ile manastır sakini rahip ve rahibeler öldürülmüştür. 1917-1923 yılları arasında öldürülen keşiş sayısı 10 bini aşarken, sadece 1922-1923 gibi kısa süre içinde 1962 rahip ve 3447 rahibe öldürülmüştür.¹⁴

2. Josef Stalin Dönemi (1924-1953)

Lenin döneminde başlayan Rus Manastırlarına ve Kiliselerine karşı sert tutum ve mallarının yağmalanması olayı Stalin döneminde de hız kesmeden devam etmiştir. Stalin dönemi Rus Ortodoks Manastırları açısından baskı yılları ve yumuşama dönemleri olarak iki aşamada incelenebilir. Rus Manastırlarının mallarına, mülklerine ve keşişlerin şahsi hayatlarına müdahale 1937-1938 yıllarında gerçekleşen Repressiya/Siyasi Baskı döneminde ciddi ölçüde artmıştır. Repressiya döneminde binlerce ruhban sınıfı üyesi siyasi gerekçelerle tutuklanarak idam edilmiştir. Stalin döneminin ikinci aşaması İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrası döneme denk gelmektedir. İkinci aşama, Rus Ortodoks Kilisesi ve Ruhban sınıfı açısından görece olumlu sonuçlar doğurmuştur.¹⁵ Bunu altında

¹⁰ Bk. Patriarh Tihon, "Poslaniye Svyateşego Tihona Patriarha Vsyä Russi", *Bogoslovskiy Vestnik* 1/1.2 (1918), 74-78.

¹¹ Tihon, "Poslaniye Svyateşego Tihona".

¹² "Umom Ya ponimayu, Çto Patriarh Tihon Vrag. A Obşşayä S Nim, Niçego Vrajeskogo ne Çuvstvuyü", *miloserdıye.ru* (09 Şubat 2024).

¹³ O.Yu Vasilyev, "Sudba Russkih Monastırey v XX Veke", *Monaşestvo i Monastıri v Rossii XI-XX Veka* (Moskva: Nauka, 2002), 333.

¹⁴ Vasilyev, "Sudba Russkih Monastırey", 333-336.

¹⁵ M.V. Şkarovskiy, "Vremennoye 'Peremiriye' v Gosudarstvenno-Tserkovnih Otnoşeniyah v 1945-1953 gg", *Hristiyanskoye Çtenıye* 12 (1996), 54.

yatan en belirgin sebep Rus Ortodoks Kilisesi'nin savaşa yardımcı olması için harekete geçmesi ve Sovyet yönetimine destek olmasıdır.

İkinci Dünya Savaşı yıllarında manastırlara karşı göreceli yumuşama dönemi yaşanmıştır. Stalin, savaş yıllarından Kilisenin halka manevi ruh aşılması için ruhban sınıfıyla barış aşamasına geçmiştir. Bu dönemi Rus Manastır tarihçileri “geçici barış dönemi” olarak adlandırmaktadırlar.¹⁶ Geçici barış dönemi, 10 Nisan 1945 yılında Stalin'in bizzat Moskova Patriği ve Kutsal Sinod üyeleri ile olan görüşmesinden sonra faaliyete geçirilmeye başlanmıştır.¹⁷ Bu yumuşama döneminde kiliselere imtiyazlar tanındığı gibi, manastırlarda da azıcık rahatlama yaşanmıştır. Manastırlara faaliyet alanları tanındığı gibi, onlar yine de sıkı takip altında tutulmuşlardır. Bu dönemde birkaç yeni manastırın faaliyete geçtiği kaydedilmişse de bu manastırların sadece ikisi Rusya sınırlarında yer almaktadır. Öte yandan, manastırlarda yaşayan keşişlerin yaş ortalamasında da ciddi bir farklılık gözlemlenmiştir. Arşiv kayıtları, Stalin dönemi manastır keşişlerinin yaş ortalamasını 61 olarak kaydetmektedir. Bunun dışında, mezkûr dönemde manastırlarda yaşanan değişimlerden biri de erkek keşişlerin sayısında gözlemlenen düşüştür. Kadın manastırlarında 3125 rahibe bulunurken erkek manastırlarında rahiplerin sayısı 855 olarak kaydedilmiştir.¹⁸

Manastırlar Kanunu gereğince, savaş sonrası Rus Ortodoks manastırlarının çoğuna topraklarının geri verilmesi kararlaştırılmıştır. Hatta, devlet manastırların yeni sahiplerine 400 hektara yakın yeni ekin arazileri verilmesine de karar vermiştir. Toplamda 2 bin hektarlık tarımsal alan, işletilmesi için manastırlara tahsis edilmiştir. Fakat bu toprakların iadesi ve yeni toprakların manastırlara dağıtılması, onları aynı zamanda ciddi yükümlülük altına da sokmuştur. Aslında, 29 Mayıs 1946'da SSCB Bakanlar Kurulu'nca manastırlara topraklarının iade edilmesi kararı kabul edilmekle birlikte aynı zamanda onları, ürettikleri üründen devlete vergi vermeyi de yükümlü kılma zorunluluğu getirildi. Alınan bu karar, aslında manastırları eski mülklerine kavuşturduğu gibi, manastır sakinlerine de ağır yükümlülükler yüklemiştir. Hatta, manastırlar devletin onlara koyduğu vergiyi ödeyemediği durumlarda devlete teslim etmesi gereken ürünleri farklı pazarlardan temin ederek teslim etmeye zorlamıştır. Bu uygulama 1955 yılına kadar yürürlükte kalarak aynen devam etmiştir.¹⁹

Stalin döneminin bir başka özelliği de bazı manastırların özel hukuki statü alabilmiş olmalarıdır. Odessa şehrindeki Fedoseyevskiy Manastırı, Volinskiy'deki Svyato Nikolayevskiy Manastırı ve Estonya'daki Pyuhtitskiy Uspenskiy Manastırları özel hukuki statülerden faydalanan manastırlara örnek teşkil eder. Bu manastırlar, özel mülklere sahip olmakla birlikte, onları gelir elde etmek için başkalarına kiraya

¹⁶ Şkarovskiy, “Vremennoye ‘Peremiriye’”, 54-74.

¹⁷ Şkarovskiy, “Vremennoye ‘Peremiriye’”, 54.

¹⁸ Vasilyev, “Sudba Russkih Monastrey”, 338.

¹⁹ Şkarovskiy, “Vremennoye ‘Peremiriye’”, 57.

verebiliyorlardı. Ayrıca işçi kiralararak mülklerini işletme hakkına da sahiplerdi. Bu dönemde, Rus kilisesine bağlı olmayan özel manastırların açılmasına izin verilmiştir. İki hektar alana kadar çıkabilen özel manastırların özel evleri, bahçeleri, tarlaları ve besledikleri çeşitli evcil hayvanları dönemin kiliseleri denetleme kurulunun raporlarına yansımıştır. Öte yandan, bahsedilen manastır oluşumlarının gelirlerinden devlet gelir vergisi, askeri ve sigorta vergisi gibi vergiler almaya devam etmiştir. Gelir elde edemeyen veya gelir elde etmeye müsaade edilmeyen manastır sakinleri, bölgedeki inanlar tarafından manastırlara bağışlanan bağışlarla veya kiliseden gelen paralarla geçimlerini sağlamışlardır.

Kiev'deki Peçerski Manastırı gibi köklü manastırların keşişleri ise, şehirlerde gündelik işçi statüsünde çalışarak geçimlerini sağlamışlardır. 1945 yılında oluşturulmuş bir rapora göre, Kiev'de bulunan Peçerskiy Manastırı'nın 16 dönümlük yerleşkesinde 455 keşiş yaşamaktaydı. Keşişler Kiev'de bulunan iki kiliseden yıllık 240 bin ruble gelirlere kendi geçimlerini karşılamaktaydılar. Bazı keşişler ise şehirde terzi, marangozluk ve camcılık gibi mesleklerde çalışarak esnaflık yapmaktaydılar. Peçerskiy Manastırı elde ettiği az miktardaki gelirine rağmen devletin koyduğu vergilerden muaf tutulmamıştır. Bu dönemdeki kayıtlardan Peçerskiy Manastırının 5 bin ruble toprak vergisi ödediği tespit edilmektedir. Ayrıca 29 Ağustos 1945 yılında çıkarılan "Ortodoks Manastırlar Hakkında" kanunu ile manastırlar vergi ödemeye devam ettikleri gibi keşişlere de vergi yükümlülüğü getirilmiştir. Bu bağlamda her bir keşiş için 390 ruble askeri vergi, 70 ruble ise özel gelir vergisi tespit edilmiştir.²⁰

Burada önemle iki hususu vurgulamak gerekmektedir. Birincisi, yukarıda bahsedilen manastırların hiçbirisi erkek manastırlarına ait değildir. Erkek manastırlarına bu tarz ticari ve kendi kendini döndüren bir yapıya müsaade edilmediği anlaşılmaktadır. İkincisi ise gerek kiliseye bağlı resmi manastırlar gerekse de özel statüdeki manastır kendi oluşumları itibarıyla hiçbirisi Ortodoks Manastır geleneğinin merkezi olan Rusya Federasyonu'nda yer almamaktaydı. Stalin döneminde izin verilen manastır oluşumlarının tamamı, Moldova ve Estonya gibi Baltık ülkelerinde yer almaktaydı.²¹

3. Nikita Sergeyeviç Kruşyov Dönemi (1953-1964)

Stalin'in ölümünden sonra, halefi olarak devlet başkanlığı görevine gelen Nikita Sergeyeviç Kruşyov (Nikita Kruşçev) döneminde kilise ve manastırlar ile yapılmış olan kısa barış süreci devlet eliyle bitirilmiş ancak baskı ve kovuşturma dönemi yeniden alevlenerek devam etmiştir. Gittikçe azalan ve görmezden gelinen din politikası ve kilise sorunu bu dönemde Parti Başkanı Nikita Kruşçev'un takibine maruz kalmış ve

²⁰ Vasilyev, "Sudba Russkih Monastirey", 338-340.

²¹ Vasilyev, "Sudba Russkih Monastirey", 339.

komünizmin önünde büyük bir engel olarak görülmüştür. Karl Marks “Komünizm, ateizm ile birlikte başlar”²² sözüyle, dini komünizmin önünde ciddi bir engel, dini kurumları ise kapitalizmin yayılması için kullanılan bir araç olarak görmüştür. Dolayısıyla kapitalizmi yok etmek ve komünizmi toplum içinde yayabilmek için öncelikle bu iki ayak bağının ortadan kaldırılması gerekmektedir. Komünizmin ateşli savunucusu ve koruyucusu olarak bilinen Nikita Kruşçev, kendi haline yok olmasına bırakılan dinin ve kurumlarının bu yöntemle ortadan kalkmayacağını iddia etmiştir. Onlara savaş açmayı ve geliştirdiği devlet politikaları sayesinde yok etmeyi planlamıştır.²³

Ciddi dinsizleştirme propagandasına maruz kalan manastırlar, kendi müdaviplerini kaybettikleri gibi, devletin mülklerine el koyması ile de ekonomik ve mali gelirlerinden de mahrum bırakılmışlardır. Bunun üzerine, 1917 yılından itibaren başlayan yasaklamalar ve kovuşturmalar sonucu 1959 yılına gelindiğinde Sovyet Cumhuriyetleri arasında Ortodoks manastırlarından sadece 56 tanesi, sket’lerden ise sadece 7 tanesi aktif olarak kalmıştır. Bahsi geçen manastırların 40 tanesi Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nde, 14 tanesi Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nde, 3 tanesi Belarus Sovyet Cumhuriyeti’nde, 2 tanesi Litvanya, 1 tanesi Letonya, 1 tanesi de Estonya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’ndedir. Rusya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nde ise, sadece 2 tane manastır aktif olarak ayakta kalmıştır.²⁴ Rus Ortodoks manastırlarının bu kadar azalmasında etkili olan karar, Sovyet Bakanlar Kurulu tarafından 15 Ekim 1958 tarihinde alınmıştır.²⁵ 1960 yılında hükümetin baskıları sonucunda manastır sayısı 16’ya düşmüştür. Rusya’da kurucu manastırlardan Kiev Peçerskiy Manastırı da bu dönemde, restore edilmesi gerekçe gösterilerek faaliyete kapatılmıştır.²⁶ Buna göre, Sovyetler bünyesinde bulunan manastırlar gönüllü halk hizmetinden mahrum bırakılmakta ve elde ettikleri gelirlerden - önceden muaf tutuldukları - devlete vergi ödemesi zorunlu hale getirilmiştir.²⁷ Bu alınan kararla yapılan icraatlar, 1890 yılına kadar Rusya’da bulunan binlerce manastırın, sahip oldukları mülklerinin kısa zaman içinde nasıl yok edildiklerini göstermektedir.²⁸

²² Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomik Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 173.

²³ Dimitriy Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR* (Moskva: Bibleysko Bogoslovkiy İnstitut Sv. Apostola Andrey, 1995), 335.

²⁴ A.N. Marçenko - N.P. Godlevskiy, “Soprativleniye Arhiyepiskopa Lvovskogo i Ternopolskogo Palladiya (Kaminskogo) Zakritiyu Monastrey na Zapadnoy Ukraine v Naçale Hruşevskih Goneniy 1958-1960”, *Hristiyanskoye Çteniya* 6 (2008), 173.; Manastırların sayısı hususunda bir başka kayıt 46 olan manastır sayısını 1945 yılında artarak 75 olduğunu aktarmaktadır. Bunlardan 42 kadın manastırı 33 tanesi ise erkek manastırı olarak kaydedilmiştir. Bk. Vasilyev, “Sudba Russkih Monastrey”, 338.

²⁵ Marçenko - Godlevskiy, “Soprativleniye Arhiyepiskopa”, 173.

²⁶ Vasilyev, “Sudba Russkih Monastrey”, 342.

²⁷ Marçenko - Godlevskiy, “Soprativleniye Arhiyepiskopa”, 173.

²⁸ Bu hususta pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte burada sadece iki tanesini zikretmemiz yeterli olacaktır. Pavel Stroyev, Spiskiŷerarov Nastoyateley Monastrey, Tipografiya K.S. Balasheva,

4. Leonid Brejnev Dönemi (1964-1982)

Rusya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, kamuyu farklı propaganda araçlarıyla kilise ve manastırlardan ne kadar uzak tutmaya çalışsa da, devletin kendi sosyolojik araştırmaları din ve dini kurumların “Sovyet insanı” tarafından yok sayılmadığı görülmektedir. Leonid Brejnev döneminde yapılan anketlerde istatistikler halktan sadece azınlık bir kısmın, Marksist din anlayışını benimsediği tespit edilmiştir. Öte yandan 1970-1979 yılları arasında yapılmış farklı bir ankete göre, dine ve manastır gibi dini kurumlara halk nezdinde ilginin arttığı müşahade edilmektedir. Bu ise Sovyetlerin baskıcı politikalarının insanların tevaccühünü kazanamadığını göstermektedir. Ayrıca bu anketler başka bir şeyi de göstermiştir ki, bu da, dinin devlet gücü ile yok edilemeyeceği gerçeğidir.²⁹

Yukarıda bahsedilen politikalar göstermiştir ki, zorla dini kurumları ve dindarlığı yok etmek mümkün değildir. Sovyet yönetimi bunu anlamış olmalı ki, dine karşı politika değişikliğine gitmişlerdir. Yeni politikaya göre, Sovyet hükümeti madem dini ve dini kurumları yok edemiyor, o halde kendi dinini ve dini kurumlarını oluşturacaktır. Buna göre, din adamları ve dini kurumlar komünist ideolojiye göre eğitecek, komünist rahipler ve komünist keşişler olacaklardır. İlk plan 1988 yılında Siyasi ve Ekonomik Sistemi Yeniden Yapılandırma (Perestroyka) döneminde Sovet Po Delam Religii³⁰ başkanı Konstantin Mihayloviç Harçev tarafından açıklanmış olsa da bunun başarıya ulaştığını söylemek mümkün değildir.³¹

5. Yuriy Vladimiroviç Andropov Dönemi (1982-1984)

Yuriy Vladimiroviç Andropov döneminde ülkede baş gösteren iktisadi ve siyasi kriz, Partinin Genel Sekreterini ülkeye demir yumruk rejimini ve bunun sonucu olarak siyasi baskıyı (Represiya) geri getirmiştir. Andropov dönemi her ne kadar sıkıntılı ve takiplerin sıklaştığı bir dönem olsa da o, Rus Ortodoks Kilisesi ve Manastırlarına karşı yumuşak tavır takınmıştır. Onun döneminde Sovyet Cumhuriyetlerinde yavaş yavaş kiliselerin açılmasına izin verildiği gibi, “Rusya’nın Vaftiz Edilmesinin 1000 Yıllığı”na dair düzenlenen etkinlikler çerçevesinde toplanan paraların Danilevskiy Manastırının tamiri ve restorasyonu için verilmesine onay çıkmıştır. Bu paralar Brejnev döneminde kutlanan Rusya’nın Hristiyanlaştırılması etkinlikleri çerçevesinde toplanmış olmasına rağmen, söz konusu izin Andropov döneminde çıkmış ve onun tarafından

Sanktpetersburg, 1877; V.V. Zverinskiy, MaterialDlyaİstorikoTopografiçeskogoİsledovaniya O ProvoslavniĥMonastıryah v Rossiyskoİmperii, Tipografiya V. Bezobrazova i Komi, Sanktpeterburg, 1892, c.1-3; Ayrıca O.Yu. Vasilyeva 1917 yılında Rusya’da 1257 manastırın bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Vasilyev, “Sudba Russkih Monastırey”, 332.

²⁹ Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov*, 341.

³⁰ Din İşleri Konseyi

³¹ Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov*, 341.

onaylanmıştır. Fakat Andropov'un yerine gelen Konstantin Ustinoviç Çernenko'nun (1911-1985) yürüttüğü kısa başkanlık döneminde de manastırlar takip edilerek yeniden baskıya maruz kalmışlardır. Bu takiplerden Danilevskiy Manastırı da etkilenmiştir.

Yine Andropov döneminde bağışlanan paralara devlet tarafından el konulmaya çalışılmış, fakat bu ciddi bir itirazla karşılanmıştır. Söz konusu Manastırın ibadet maksadı ile değil, idari merkez olarak kullanılacağı fikri Hükümete beyan edilerek restorasyona devam edilmiştir.³²

6. Sovyet Dönemi Din Karşısı Yayıncılık Faaliyetleri

Rus Ortodoks Manastır hayatı Sovyet döneminde en zorlu dönemini yaşamıştır. Bu zorluklar, Sovyet hükümetinin, manastırların işlerini engellemeye ve yasaklamaya çalışmasının yanı sıra, KGB ajanları ve Sovyet Militsiyası (Polis) tarafından takip edilmeleriyle de artmıştır. Sovyet hükümeti, manastırları yasaklamış, mülklerine de el koyarak tamamen kamulaştırmıştır.

Bolşevik ihtilali'nden sonra Rus Sovyet aydınlarının ve tarihçilerinin manastırlara bakış açısı da değişmiştir. Sovyet yönetimi, dini kurumları gayri resmi kabul ederek, onların tarihlerini Marksist ve materyalist bir bakış açısına göre yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla manastır ve müntesipleri, keşişler, halkı sömüren ve onları ezen bir grup olarak lanse edilmiştir. Halk ise manastırların sömürü düzenine karşı çıkan grup olarak tasvir edilmiştir. Marksist tarih anlayışına göre manastır keşişleri burjuva sınıfını oluşturmakta, köylüler ise burjuva tarafından sömürülen halk ve emekçi (proletarya) sınıfı olarak görülmektedir.

Lenin döneminde din karşıtı yayıncılığın ilk örneklerini görmekteyiz. -Lenin, ısmarlama metinlerle Kiliseyi, Manastırları ve Ruhban sınıfını hedef alarak onları halk ve inananlar nezdinde itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Örneğin, Lenin'in arkadaşı ve Bolşevik bilim adamı İ.İ. Skvortsov Stepanov'a yazdığı bir mektupta, dinler tarihine dair bir kitap yazmasını talep etmiş ve bu kitabın kilisenin burjuva sınıfı ile bağlantısını vurgulamasını istemiştir.³³

Lenin'in bir başka talimatında ise din ve kilise karşıtı propaganda filmlerinin hazırlanması ve toplu taşıma araçlarında yayımlanması emredilmektedir.³⁴ Sovyet döneminde, Marksist tarih anlayışına göre yazılmış eserlere bir örnek İsaak Uriyeleviç Budovnit'sın "14-16. Yüzyıllarda Rusya'da Manastırlar ve Köylülerin Onlarla Mücadelesi"³⁵ adlı eseridir. Budovnit's, Rus İlimler Akademisi'nin üyesi olduğundan, onun eseri 1966 yılında akademinin yayın kuruluşu olan "Nauka" tarafından

³² Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov*, 347.

³³ V.İ. Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy 54* (Moskva: İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1970), 54/209-210.

³⁴ V.İ. Lenin, *Polnoye Sobraniye Soçineniy 40* (Moskva: İzdatelstvo Politiceskoy Literaturı, 1970), 40/72.

³⁵ İ.U. Budovnit's, *Monastırı na Rusi i Borba s Nimi Krestyan v XIV-XVI vek* (Moskva: Nauka, 1966).

neşredilmiştir. Budovnit'sin eseri dışında S.A. Tarakanova Belkova'nın "*Moskova Öncesi Dönemde Novgorod Pyatina'da Boyar ve Manastır Arazi Mülkiyeti (Boyarskoye i Monastırskoye Zemlevladieniye v Novgorodskih Pyatinah v Domoskovkoye Vremya)*" adlı eseri ve Boris Kandidov'un "*Manastırlar – Müzeler ve Din Karşıtı Propaganda (Monastırı – Muzei i Antireligioznaya Propoganda)*" adlı eseri manastırları burjuva sınıftan ve monarşi taraftarı olarak gören eserlerdir. Bu eserler, Bolşevik dönemine kadar yapılmış çalışmaları tarihsellikten ve bilimsellikten uzak olarak nitelendiren bir yaklaşıma sahiptir.³⁶ Bu durum, devletin resmi kuruluşlar aracılığıyla manastırlara karşı yürüttüğü faaliyetlerin ve tarih yazımındaki değişikliklerin ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

Yukarıda bahsi geçen eserler dışında "Din Karşıtı (Antireligioznik)", "Ateist", "Ateizm", "Tanrısız (Bezbojnik)" ve "Tanrısız Köylü (Derevenskiy Bezbojnik)" gibi dergiler ile "Militan Ateistler Birliği (Soyuz Voinstvuyuşih Bezbojnikov)"³⁷ gibi kuruluşlar, manastırlara karşı ciddi karalama kampanyaları yürütmüşlerdir. Bu kuruluşlar arasında, özellikle "Tanrısız" dergisi, 1923 ile 1947 yılları arasında manastırları hedef alan pek çok makale ve rapor yayınlamıştır.³⁸ Ayrıca "Bezbojnik" dergisi manastır ve kilise karşıtı kitapların yayınlanmasında da öncüllük etmiştir. "Tanrısız" dergisi manastırlar ve keşişlere yönelik alay ve hakaretlerinde çok fazla ileri gitmiş olmalı ki, 1923 yılı Politbyuro (Komünist Partisi Yönetim Kurulu) üyesi Lev Kamenev meselenin vahametini meclise taşıyarak, "Tanrısız" dergisi hususunda Bolşevik hükümetini uyarmak zorunda kalmıştır. Lev Kamenev'in bu uyarısından sonra "Bezbojnik" dergisinin akıbeti görüşülmüş ve dergi dilinin yumuşatılmasına karar verilmiştir.³⁹

Sonuç

Sovyet döneminde, yönetimin uyguladığı politikalar Rus Ortodoks Manastırları için zor bir dönem olmuştur. Yukarıda bahsedilen politikalar, Sovyet yönetiminin zaman zaman dine karşı politika değişikliğine gittiğini göstermektedir. Ayrıca, birçok kez dini kurumları ve dindarlığı yok etme çabası içine girmişlerdir.

³⁶ S.A. Tarakanova Belkova, *Boyarskoye i Monastırskoye Zemlevladieniye v Novgorodskih Pyatinah v Domoskovkoye Vremya* (Moskva: İzdaniye Gosudarstvennogo İstoriçeskogo Muzeya, 1939).; Boris Kandidov, *Monastırı-Muzei i Antireligioznaya Propoganda* (Moskva: Bezbojnik, 1929).

³⁷ Bu grupla ilgili 2007 yılında Rusya'da yapılmış bir doçentlik (kandidatlık) tezi bulunmaktadır. Bk.Svetlana Viktorovna Pokrovskaya, *Soyuz Voinstvuyuşih Bezbojnikov SSSR: Organizatsiya i Deyatelnost (1925-1947)* (Moskva: Moskovskiy Gosudarstvennyy Oblastnoy Universitet, Doçentlik Tezi, 2007).

³⁸ Andrey Doros Anatolyevič, "Desakralizatsiya Pravoslavnih Monastırey v Ateistiçeskoj Propogande Kak Napravleniye Deyatelnosti Sovetskih Bezbojnikov v 20-ye gg. XX v. (Na Primere Knigi N.A. Semeyeva 'Afon Gora Svyatih')", *Kaspiyskiy Region: politika, ekonomika, kultura* 3/72 (2022), 31-37.

³⁹ A.K. Sorokin, *Konfessionalnaya Politika Sovetskogo Gosudarstvo 1917-1991 gg. Dokumentı i Materialı* (Moskva: ROSSPEN, 2017), 1.1/286.

Sovyet hükümeti, manastırların işlerini engellemeye ve yasaklamaya çalıştığı gibi KGB ajanları ve Sovyet Polisi tarafından takibata uğramışlardır. Bu dönemde manastırları yasakladığı gibi, onların mülklerine de el koyarak tamamen devlet hazinesine katma politikası yürütmüşlerdir. Alınan kararlar Sovyet hükümeti kendi din ve dini kurumlarını oluşturmayı hedeflemiştir. Ayrıca, Bolşevik ihtilalinden sonra yetişen Rus Sovyet aydınlarının manastırlara bakış açısı da değişmiştir. Ancak bu süreç kolay olmamıştır. İlk karşı çıkanlar arasında din adamları bulunmaktadır. Özellikle ilk dönemlerde Bolşeviklerin aforozundan sonra tehditlere maruz kalan Tüm Rusya Patriği Tihon, pek çok kez tutuklanarak hapse atılmıştır.

Manastırların yağmalanmasına yönelik yapılan protestolarda ve karşı koymalarda binlerce keşiş ile manastır sakini rahip ve rahibeler öldürülmüştür. Manastırlar bu dönemde ayakta kalmak için mücadele vermiş ve misyonerlik faaliyetleri durma noktasına gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde, siyasi baskılar biraz daha hafiflemiş olsa da devam etmiştir. Sovyetlerin son dönemlerinde ise yazılı, görsel ve işitsel medya gibi kitle iletişim araçları kullanılarak din adamlarına, kilise ve manastırlara karşı karalama kampanyaları yürütülmüştür. Bu süreç Sovyetlerin dağılmasına kadar devam etmiştir. Türkiye’de özellikle Rus Ortodoks Manastırları ile ilgili kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması, böyle bir araştırmanın yapılmasını zorunlu kılmıştır. Rusya’da Rus Ortodoks Manastırlarıyla ilgili zengin bir literatür bulunmakla birlikte, bu çalışmada Rusça ilk kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu araştırmanın, bu alanda yapılacak diğer çalışmalara önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Alekseyevich, Ovchinnikov Vladislav. "Protsees Likvidatsii Pravoslavnykh Monastirey Na Yuge Zapadnoy Sibirii v 1918-1920 gg". *SibSkript* 4 (2010), 41-46.
- Budovnits, İ.U. *Monastiri na Rusi i Borba s Nimi Krestyan v XIV-XVI vek*. Moskva: Nauka, 1966.
- Dallin, David - Nicolaevski, Boris. *Sovyet Rusya'da Zorunlu Çalıştırma & Zorunlu Çalışma Kampları İle Sürgün Hayatının Tasvirleri*. çev. Hanif Falaz. Ankara: Dorlion, 2023.
- Doroş Anatolyevich, Andrey. "Desakralizatsiya Pravoslavnykh Monastirey v Ateistiçeskoй Propogande Kak Napravleniye Deyatelnosti Sovetskiykh Bezbojnikov v 20-ye gg. XX v. (Na Primere Knigi N.A. Semeneyeva 'Afon Gora Svyatıh')". *Kaspiyskiy Region: politika, ekonomika, kultura* 3/72 (2022).
- Harman, Ömer Faruk. "Konsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/175-178. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kandidov, Boris. *Monastiri-Muzei i Antireligioznaya Propoganda*. Moskva: Bezbojnik, 1929.
- Lenin, V.İ. *Polnoye Sobraniye Soçineniy* 40. 55 Cilt. Moskva: İzdatelstvo Politicheskoy Literaturı, 2. Basım, 1970.
- Lenin, V.İ. *Polnoye Sobraniye Soçineniy* 44. 55 Cilt. Moskva: İzdatelstvo Politicheskoy Literaturı, 2. Basım, 1970.
- Lenin, V.İ. *Polnoye Sobraniye Soçineniy* 54. 55 Cilt. Moskva: İzdatelstvo Politicheskoy Literaturı, 2. Basım, 1970.
- Marçenko, A.N. - Godlevskiy, N.P. "Soprativleniye Arhiyepiskopa Lvovskogo i Ternopolskogo Palladiya (Kaminskogo) Zakritiyu Monastirey na Zapadnoy Ukraine v Naçale Hruşevskiyh Goneniy 1958-1960". *Hristiyanskoye Çteniya* 6 (2008).
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları Ekonomik Politik ve Felsefe*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2011.
- Nikitin, D.N. "İzyatiye Tserkovnykh Tsennostey". *Pravoslavnyaya Entsiklopediya*. 21/661-668. Moskva: Tserkovno Nauçnyy Tsentr "Pravoslavnyaya Entsiklopediya", 2009.
- Nikonov, V.V. "İzyatiye Tsennostey İz Hramov Moskovskoy Gubernii v 1922 G. V Arhivnykh Dokumentah TSAMO i TSGA g. Moskva". *İstoriya i Arhiv* 1 (2022), 105-117.
- Pavlovna, Starikova Yelena. "Golod 1921-1922 gg. İ İzyatiye Tserkovnykh Tsennostey (Na Materialah Mariyskogo Kraya)". *Vestnik Pravoslavnogo Svyato Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta Seriya 2 İstoriya* 2 (63) (2015), 53-64.
- Pospelovskiy, Dimitriy. *Pravoslavnyaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR*. Moskva: Bibleysko Bogoslovkiy İnstitut Sv. Apostola Andreyası, 1995.
- Sorokin, A.K. *Konfessionalnaya Politika Sovetskogo Gosudarstvo 1917-1991 gg. Dokumenti i Materialı*. Moskva: ROSSPEN, 2017.
- Şkarovskiy, M.V. "Vremennoye 'Peremiriye' v Gosudarstvenno-Tserkovnykh Otnoşeniyah v 1945-1953 gg". *Hristiyanskoye Çteniy* 12 (1996).
- Tarakanova Belkova, S.A. *Boyarskoye i Monastırskoye Zemlevladieniye v Novgorodskiyh Pyatinah v Domoskovkoye Vremya*. Moskva: İzdaniye Gosudarstvennogo İstoriçeskogo Muzeya, 1939.
- Tihon, Patriarh. "Poslaniye Svyateyşego Tihona Patriarha Vsya Russi". *Bogoslovskiy Vestnik* 1/1.2 (1918).
- Vasilyev, O.Yu. "Sudba Russkiykh Monastirey v XX Veke". *Monaşestvo i Monastiri v Rossii XI-XX Veka*. Moskva: Nauka, 2002.

Viktorovna Pokrovskaya, Svetlana. *Soyuz Voinstvuyuşih Bezbojnikov SSSR: Organizatsiya i Deyatelnost (1925-1947)*. Moskva: Moskovskiy Gosudarstvennyy Oblastnoy Universitet, Doçentlik Tezi, 2007.

“Kogda Bili Kolokola’ - 20-30’ye goda XX Stoletiya”. 09 Şubat 2024. Erişim 09 Şubat 2024. <https://www.mednyobraz.ru/stat/2-statiyolitie/46-qkogda-bili-kolokola-q-20-30-e-goda-xx-stoletiya.html>

Materialı Po Noveşey İstorii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. Moskva: İzdatelstvo PSTGU, 2016. miloserdie.ru. “Umom Ya ponimayu, Çto Patriarh Tihon Vrag. A Obşayas S Nim, Niçego Vrajeskogo ne Çuvstvuyu”. 09 Şubat 2024. Erişim 09 Şubat 2024. <https://www.miloserdie.ru/article/svyatitel-tihon-patriarh-smutnogo-vremeni/>

► Araştırma makalesi / Research article

Andrew Lang ve Yüce Varlıklar Teorisinin Dört Kökeni

Düçane DEMİRTAŞ

ORCID: 0000-0003-0958-6098 | ROR ID: 025y36b60 | ducanedemirtas@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Türkiye

Gönderim / Received: 23.02.2024 | Kabul / Accepted: 07.04.2024 | Yayın / Published: 30.04.2024

Atf: Demirtaş, Düçane. "Andrew Lang ve Yüce Varlıklar Teorisinin Dört Kökeni". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 171-195.

Öz: Andrew Lang, dinin menşesine dair on dokuzuncu yüzyıldaki yeni disiplinlerin katı evrimci yaklaşımları karşısında konumlanan şüpheli bir İskoç aydınıdır. İskoçya'nın sınır kasabası olan ve henüz sanayileşmenin Orta Çağ'a özgü masalsi çevresini tahrip etmediği Selkrik'te dünyaya gelmesi ve çocukluğunu burada geçirmesi, Lang'ın folklor çalışmalarına yönelik iştiağını temin etmekle kalmayacak aynı zamanda karşılaştırmalı mitoloji ve din araştırmalarında Max Müller, Thomas Henry Huxley ve Edward Burnett Tylor gibi muasırı aydınların dinin kökenine yönelik teorilerine etkili eleştiriler ortaya koymasına fırsat sağlayacaktır. Bu makale dahilinde; Viktorya dönemi aydınları arasında bir iptila addedilebilecek köken düşüncesinin Lang'a ait alışık olmadık örnekleri ele alınacaktır. Lang, Avustralya'daki yerli topluluklar arasında keşfedilen yüce varlıkları; müntesiplerinin maddi kültürleri, çağdaş Hıristiyanlıkla var olan benzerlikleri, Kitab-ı Mukaddes'teki İbrani Tanrısı'yla kurulan analogi ve müteakip din çalışmalarında önemli bir yer edinecek deus otiosus kavramına ima ile inşa etmektedir. Her ne kadar muasırları Lang'ın dinin kökeni ve gelişimine dair bu kışkırtıcı teorisini erken modern dönemlerde sık rastlanan apolojik literatür dahilindeki dejenerasyon anlatılarıyla ilişkilendirmiş olsa da o, yüce varlıkların kökenlerini maddi kültür dahilinde saptama konusundaki ısrarını sürdürecektir. Bu sayede, dinin menşesine dair mevcut teorilerin aynı bilgi kaynakları üzerinden üretilen yorumlarının tutarsızlığını ortaya koyarken diğer yandan farkında olmadan ilkel monoteizm düşüncesi örneğinde olduğu üzere çağdaş apolojik literatürün gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Çalışmaları, Viktorya Dönemi, Andrew Lang, Dinin Kökeni, Yüce Varlıklar.

*

Andrew Lang and the Four Origins of His Supreme Beings Theory

Cite as: Demirtaş, Dücane. "Andrew Lang and the Four Origins of His Supreme Beings Theory". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 171-195.

Abstract: Andrew Lang is a sceptical Scottish intellectual who positioned himself against the rigid evolutionary approaches of the new disciplines in the nineteenth century regarding the origin of religion. Born in Selkirk, a border town of Scotland where industrialization had not yet destroyed its medieval mythical surroundings, and spending his childhood there, Lang's upbringing not only provided him with an enthusiasm for folklore studies but also allowed him to present effective criticisms of the origin theories of contemporary intellectuals such as Max Müller, Thomas Henry Huxley, and Edward Burnett Tylor in comparative mythology and religious studies. In this article, we will examine the idea of origin, which can be called an addiction to base any theories among the Victorian intellectuals, and Lang's unusual examples of it. Lang constructs the Supreme Beings explored among the native Australian tribes through implications with the material culture of their followers, similarities with contemporary Christianity, the analogy with Jewish God and the concept of deus otiosus that would subsequently occupy a significant place in modern religious studies. Although his contemporaries often associated Lang's provocative theory on the origins and development of religion with degeneration narratives found in apologetic literature common in the early modern period, he continued to insist on determining the origins of supreme beings within material culture. Thus, while exposing the inconsistency of existing theories on the origin of religion based on the same sources of knowledge, he inadvertently contributed to the development of modern apologetic literature, as seen in the example of theories on primitive monotheism.

Keywords: Religious Studies, Victorian Era, Andrew Lang, Origin of Religion, Supreme Beings.

Degerlendirme / Review	:	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	:	Bu çalışma, Doç. Dr. Betül Avcı Sebetcî danışmanlığında hazırlanan "Viktorya Dönemi Din Çalışmalarında Köken Fikri ve Andrew Lang" (İbn Haldun Üniversitesi: 2022) adlı tezden üretilmiştir. / <i>This study is derived from the dissertation entitled "The idea of origin in the religious studies of the Victorian era and Andrew Lang" (İbn Haldun University: 2022), prepared under the supervision of Assoc. Prof. Betül Avcı Sebetcî.</i>
Etik Bildirim / Complaints	:	dinlertarihi@asbu.edu.tr
Benzerlik Taraması / Similarity Check	:	İthenticate
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Extended Summary

In this article, an unusual example of the idea of origins as an important fulcrum for Victorian religious studies, Andrew Lang's theory in particular, and the foundations on which this example rests in its context will be discussed. As far as the nineteenth century is concerned, the ideas of progress and evolution, which gained momentum in different disciplines, had a remarkable influence on the course of religious studies. Prominent theorists of religion such as Edward Burnett Tylor, James Frazer, Thomas Henry Huxley, and Max Müller felt that the plausibility of their theories, which would reveal the nature of religion, owed their plausibility to origins proven by rational explanations. At the end of the century, Lang, a Scotsman and student of Tylor, presented a new theory of origins in *The Making of Religion*, based on the beliefs in supreme beings discovered in Australia. Lang's theory was based on the fact that the aborigines, who lacked material culture and were considered the most primitive society, believed in supreme beings reminiscent of the modern Christian god before the idea of a spirit. Not surprisingly, his theory was accused of being part of a popular debate between religious and evolutionary theorists of religion for the century and was considered a product of modern apologetic literature. Lang refuted these accusations in numerous articles. After his death in the first quarter of the twentieth century, Lang's work played an important role in displacing the anti-Christian approaches within religious studies led by Tylor, as well as inspiring the ideas of continental ethnologists such as Wilhelm Schmidt on primitive monotheism.

Apart from his literary work, Lang's role in religious studies seems to have been limited to the contribution of his theory of the supreme being to the apologetic literature when we consider the research on him in the twentieth century. In his 1964 article *The Quest for the Origins of Religion*, Eliade for the first time addressed Lang's influence on the course of the history of religions outside of these popular debates. According to Eliade, Lang's discovery of beliefs in supreme beings and their attributes among indigenous communities in Australia was essentially a projection of a transformation in the religious and philosophical world of continental Europe. Lang revealed the course of the transformation of archaic supreme beings, in whom he astonishingly identified the attributes of the god of contemporary Christianity, into idle gods (*deus otiosus*) and their exclusion from the religious life of the community. Eliade argued that this was nothing but the transformation of the contemporary Christian god. Taking this approach to Lang into account, we have examined in this article on what other foundations he built the supreme beings in his theory.

Taking into account the works in which he has treated his theory, we have compiled these foundations under the headings of the material culture of the adherents of the belief in supreme beings, the similarities with contemporary Christianity, the analogy with the Hebrew God of the Bible, and the concept of *deus otiosus*. It is possible

to argue that these four headings provide us with the historical context of Lang's theory of religion. Lang's determination that supreme beings were found among the Australian aborigines, who were considered the most deprived in terms of material culture, clearly demonstrated in his debates with Max Müller and Tylor that his idea of origins was based on positive findings that were accepted within the century. The identification of the similarities between these beings and the contemporary Christian deity is also a reference to the popular debates between religion and evolution during the century. Lang's astonishing breakthrough, however, is that he uses the similarities between the primordial god and the modern god, which his evolutionist counterparts often take up for rebuttal, to demonstrate the incoherence of the idea of rigid progress. Reminiscent of this title, in his debates with Huxley, he argued that supreme beings transcend contemporary rigid categories of the idea of god through the analogy of the Hebrew god, citing the Bible.

Finally, by declaring that, in Eliade's terms, probably without realizing it, the supreme beings had, over a while, been isolated from the religious life of society, Lang revealed a contemporary experience in Europe embodied in Nietzsche's statement that "God is dead". In other words, his theory of eccentric religion at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, in its historical context, also expresses a religious, philosophical and social transformation on the continent.

Giriş

Andrew Lang, on dokuzuncu yüzyılda sosyal ve tabii bilim dallarındaki yeni gelişmelere binaen ivme kazanan din çalışmaları için dönem dahilinde kendisini “sapkın”¹ fikirlere sahip olarak tanımlayan bir ediptir. Büyük Britanya’daki muadilleriyle kıyaslandığında, din çalışmalarına yönelik iştihakı Edinburgh, St. Andrews, Glasgow ve Oxford üniversitelerinde folklor, edebiyat ve mitoloji üzerine aldığı derslerden ziyadesiyle beslenmiştir. Aynı zamanda, İskoçya’nın bir sınır kasabası olan Selkirk gibi henüz endüstrileşmenin taşradaki insanların doğaüstü anlatılarının büyüsunü bozmadığı bir bölgede dünyaya gelmesi ve çocukluğunu burada geçirmesi hiç kuşkusuz yüksek öğrenimini yapacağı alanlara yönelik kanaatlerini şekillendirmede önemli bir role sahip olmuş; yüzyıldaki muadillerinde sık rastlanmayacak biçimde bir sınır adamı olarak nitelendirilmesine sebebiyet vermiştir. Bu sınır, İskoçya ve İngiltere arasında yüzyıllara dayanan dini ve siyasi ihtilafların ortasında olmanın yanı sıra adada ivme kazanan sanayileşme ile mitolojik karakterler ve doğaüstü olaylarla dolu Orta Çağ hikayelerinden müteşekkil bir romantizmin arasında olmayı da ima etmektedir.² Bu sebeple Lang, şahsi tecrübelerine binaen “hayaletlere inanan”³ fakat Max Müller’e yönelik dillerin ve dinlerin kökenine dair eleştirilerinde görüldüğü üzere sıkı bir evrimciye⁴ dönüşen bir hudutta gezmektedir.

Lang’ın din çalışmalarının öncülü addedilebilecek kanaatleri, 1854-1875 yılları arasında sırasıyla Edinburgh Akademisi, St. Andrew ve Glasgow üniversiteleri ile Oxford’daki Balliol ve Merton Kolejleri’nde görmüş olduğu mitoloji, folklor ve edebiyat derslerine dayanmaktadır. Henüz Edinburgh Akademisi’ndeysen klasik Yunan ve Roma edebiyatı üzerine dersler almış; lisans yayını olan *St. Andrew University Magazine* ve *St. Leonard Magazine*’de edebiyat üzerine ilk eserlerini yayımlamış; eski Fransız destan ve şiirleri ile Avrupa ve Asya’dan sayısız halk hikayesi ve masalları derlenmiş ve İngilizce’ye tercüme etmiştir.⁵

Lang’ın son dönem kariyerini şekillendiren edebiyat ve folklor çalışmalarına yönelik bu ilgisinin; doğduğu yer, ailesi ve çocukluk yıllarıyla olan bağıni görmek mümkündür. Aynı ismi paylaştığı dedesi Andrew Lang, Selkirk katibidir ve kendisinin İskoç kültür ve edebiyatının en önemli simalarından Sir Walter Scott ile şehir idaresinde müşterek çalışmaları olduğu bilinmektedir.⁶ Bu yüzden Viktorya Britanyası’nda İskoç

¹ Andrew Lang, *The Origins of Religion* (London: Watts & Co., 1908), 112.

² Marjorie Wheeler-Barclay, *The Science of Religion in Britain, 1860-1915* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2010), 111.

³ Roger Lancelyn Green, *Andrew Lang: A Critical Bibliography* (Leicester: Edmund Ward, 1946), 71.

⁴ E. E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1965), 31.

⁵ Mehmet Şahin, “Andrew Lang’ın Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 8 (2002), 307-310.

⁶ Green, Andrew Lang: A Critical Bibliography, 4.

kültür ve halk masallarının torunu vasıtasıyla popüler hale gelmesi⁷ bir tesadüften daha fazlasını, ulusal bir hafızanın muhafazasını ima etmektedir. Zira Lang folklor çalışmalarının henüz ilk safhasındayken kariyerinin gelişmesinde Scott'un katkısını açıkça ifade etmiştir.⁸ Biraz utangaç ve melankolik ruh halinin çalışmalarının seyrini yerele ait mitoloji ve halk söylencelerini toplama şevkinden adada hızla ilerleyen endüstrileşmenin yıkıcılığına karşı nostaljik bir romantizm yaratmaya doğru meylettirdiğini söylemek de mümkün olacaktır. Böylece, Lang henüz Edward Burnett Tylor'un yüzyıl dahilinde iptidai kültür ve ananelere yönelik "ilkel kalıntılar" teorisine sahip olmadan önce sanayi çağında yerel ve doğüstü öğelerle dolu karakterini kaybetmemiş insanların ortak hafızasını derleme fırsatını elde etmiştir.

Lang'ın 1872 yılında Oxford Merton Koleji'de bulunurken üniversite kütüphanesinden Tylor'un *Primitive Culture*, William Hickling Prescott'un *Conquest of Mexico* ve George Dennis'in *Etruria* adlı eserlerini ödünç aldığı kayıtlarda yer almaktadır.⁹ Belki de bu eserler sayesinde ilk kez daha önce derlemiş olduğu halk masalları, mitoloji ve anlatıların çok daha geniş bir düzlem dahilinde Aztek, Aryan ve Avustralyalı gibi çeşitli topluluklar arasında da neredeyse aynı biçimlerde paylaşıldığını görme fırsatına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Lang muhtemelen, John McLennan ve John Lubbock gibi diğer antropologları da okumuş olmalıdır; fakat özellikle Tylor'dan etkilenmesinin başlıca sebebi heyecanla derlediği masal, destan, şiir ve diğer edebi metinleri antropoloji disiplini dahilinde yorumlama fırsatını kendisi vasıtasıyla edinmiş olmasındadır.¹⁰ Bir diğer ifadeyle Lang, folklorik ürünlerin insanlığın terakkisindeki yerini saptayabilecek bir usulü Tylor'un iptidai kültürlerin tasnif ve evrimi düşüncelerinden elde edecektir. Lang'ın, "Tylor Bilimi'ne"¹¹ yönelik bu iştiağı, yereldeki irrasyonel ve doğüstü halk söylenceleri ile mitolojilerin evrensel kökenlerini keşfetmesine ve insanların kültürel evrimi yasasının belirli aşamalarına dair izleri tespit etmesine olanak sağlayacaktır. Antropolojinin karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarına yönelik bu ilk tatbiki,¹² Lang'ın 1873 yılında Max Müller'le mitolojilerin kökenine dair giriştiği polemikte zafer kazanmasında önemli bir role sahip olacaktır. Fakat fiziksel

⁷ Yuki Yoshino, *Desire for Perpetuation: Fairy Writing and Re-creation of National Identity in the Narratives of Walter Scott, John Black, James Hogg and Andrew Lang* (Edinburg: The University of Edinburg, Department of English Literature, Doktora Tezi, 2013), 193.

⁸ Eric J. Sharpe, "Andrew Lang and the Making of Myth", *Ethnography Is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. haz. Nills G. Holm (Finland: Åbo Akademi UP, 2000), 34-35.

⁹ Green, Andrew Lang: A Critical Bibliography, 69.

¹⁰ Kathy Alexis Psomiades, "Hidden Meaning: Andrew Lang, H. Rider Haggard, Sigmund Freud, and Interpretation", *Romanticism and Victorianism on the Net* 64 (2014), 6.

¹¹ Edward Burnett Tylor 1871 yılında *Primitive Culture* başlıklı eserini yayımladığında, bu alanda yaratmış olduğu tesir sebebiyle antropoloji ilmi "Tylor bilimi" olarak adlandırılmıştır. Bk. Efram Sera-Shriar, *Historicizing Humans: Deep Time, Evolution, and Race in Nineteenth-Century British Sciences* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018), 70.

¹² George W. Stocking, *After Tylor British Social Anthropology 1888-1951* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995), 52.

araştırmalara iştirakiyle dinin kökenine dair Tylor'la girişeceği ahir münakaşalarda Lang'ın "sınırın" diğer tarafına geçtiğini görmek mümkündür.¹³

Lang'ı hem çağdaşları hem de müteakip nesiller arasında popüler kılan iki husus olduğu ileri sürülebilir. Biri kuşkusuz, sayısız eser ile Büyük Britanya'daki edebiyat ve folklor çalışmalarına yapmış olduğu katkılarıdır. Fakat, bu makalenin de konusunu teşkil edeceği üzere, daha dikkat çekici olanı modern din çalışmaları dahilinde tıpkı çağdaşları Max Müller, Thomas Huxley ve Edward Burnett Tylor gibi ortaya koyduğu köken teorisidir. "Yüce Varlıklar" şeklinde adlandırılan bu teoriye göre, en ilkel sosyal örgütlenmelerin keşfedildiği Avustralyalı ve Andamanlı yerli kabileler, çağdaş animizm teorisinin aksine bir ruh veya hayalet inancından önce hatta kimi zaman buna hiç sahip olmaksızın çoğu zaman gökle ilişkilendirilen aşkın yüce varlıklara inanmaktadırlar.¹⁴ Lang'ın açıkça "Tylor biliminin" temellerini hedef alan bu teorisi daha önce Max Müller ile mitolojinin kökenlerine yönelik giriştiği benzer bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yaklaşım, "başlangıca daha yakın olmayı" bir diğer ifadeyle dine ve tanrıya dair tespit edilebilen en erken verileri kullanmayı ifade etmektedir. Lang'ın bu teorisi daha sonra ilkel monoteizm düşüncesinin öncülleri tarafından heyecanla, din araştırmalarında sıkı evrim teorisyenleri tarafından da kayıtsızlıkla karşılanmıştır.¹⁵ Halbuki teorisinin Hıristiyanlık savunusunu ima eden bir dejenerasyon anlatısı veya ilerleme ve evrim teorilerini göz ardı eden bir yaklaşım olmadığını birçok kez ifade edecektir.¹⁶

Lang'ın 1898 yılında yayımlanan *The Making of Religion* adlı eserinde sistematik bir şekilde ele aldığı dinin kökenine dair teorisi birçok eleştiri ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunları farklı dönemlerde aynı kategoriler altında iki başlık halinde tasnif etmek mümkündür. İlk başlık Lang'ın özellikle Tylor ile giriştiği iptidai dinin ilk safhasını teşkil eden inançlara yönelik tartışmasıdır. Henüz hayattayken çağdaşı Edwin Sidney Hartland ve Roland Burrage gibi araştırmacılar Lang'ın teorisindeki tanım ve tasniflerin açıkça bir Hıristiyan terminolojisini dayatarak yerlilerin inançlarına dair bir karartmayı ortaya koyduğunu ifade etmişler¹⁷ ve teorisini doğrudan apolojik bir imayı barındıran ilkel monoteizm düşüncesiyle bağdaştırmışlardır.¹⁸ Bizatihi Tylor da iptidai kabilelerin yüksek kültürü ima eden inançlarının ancak misyoner tesirleri gibi bir ödünç vasıtasıyla bu topluluklarda bulunabileceğini ileri sürmüştür.¹⁹ Benzer şekilde disiplin

¹³ Efram Sera-Shriar, *Psychic Investigators: Anthropology, Modern Spiritualism, and Credible Witnessing in the Late Victorian Age* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2022), 83.

¹⁴ Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 377.; İsmail Taşpınar, *Dinler: Tarih ve Sembolizm* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 32.

¹⁵ Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* (London: Methuen Co. Ltd, 1931), 173-174.

¹⁶ Hedley S. Dimock, "Trends in the Redefinition of Religion", *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 438.

¹⁷ Edwin Sidney Hartland, "Australian Gods: Rejoinder", *Folklore* 10/1 (1899), 46-47.

¹⁸ Roland B. Dixon, "Notes on Anthropology", *Journal of the American Geographical Society of New York* 31/3 (1899), 264.

¹⁹ Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 107.; Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, 377.

içerisinde daha sonraki değerlendirmelerde de Lang'ın çalışmalarının kabaca bir dejenerasyon teorisi olarak itham edildiğini görmek mümkündür.²⁰ Bunun yanı sıra evrimci muadillerinin aksine Lang'ın teorisi, Fritz Graebner ve Wilhelm Schmidt gibi kıta etnologları tarafından tasdik edilmiştir.²¹ Schmidt, *Urmonotheismus* başlıklı kapsamlı eserindeki katı ilkel monoteizm fikrinin kökenini Lang'ın yüce varlıklar teorisine dayandırmıştır.²² Böylece Lang'ın teorisi, Schmidt eliyle Hıristiyan vahiy doktrininin, antropolojinin bilimsel verilerinden yararlanmasını temin etmiştir.²³

Fakat, Lang'ın teorisi apolojik literatürün gelişmesi kadar modern din çalışmaları için yeni imkanlara da kapı aralamıştır. Eliade, her ne kadar Lang'ın bunlar üzerindeki doğrudan tesirinden bahsetmese de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde dinin anlaşılmasında bilinç altı, yaratıcılık ve irrasyonel yaklaşımları ihtiva eden animizm öncesi teorilerin revaçta olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Dikkat çekici şekilde Robert Ranulph Marett, animizm öncesi teorisini Lang ile neredeyse eşgüdümlü olarak ortaya koyacaktır.²⁵ Bunun yanı sıra, Lang'ın yüce varlık teorisinde işlediği *deus otiosus* kavramı,²⁶ çağdaş kıta felsefecilerinin modern Hıristiyanlık ve tanrısının toplumun hayatından dışlanması ifade eden aforizmalarıyla dikkate değer bir benzerliği ihtiva etmektedir.²⁷ Lang'ın teorisi yirminci yüzyıl dahilinde evrimci ve apolojik polemiklerin bir parçası veya temeli olarak sayısız değerlendirmeye tabi tutulmuştur,²⁸ fakat köken

²⁰ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968), 206-207.; Rafael Karsten, *The Origins of Religion* (London: Kegan Paul, 1935), 13.

²¹ Mircea Eliade, "The Quest for the Origins of Religion", *History of Religions* 4/1 (1964), 162-163.

²² Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 61.

²³ Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God* (New York: Arno Press, 1978), 2.; Karsten, *The Origins of Religion*, 13.; Ramazan Adıbelli, "Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/12 (2009), 122.

²⁴ Eliade, "The Quest for the Origins of Religion", 162.

²⁵ Robert Ranulph Marett, "Pre-Animistic Religion", *Folklore* 11/2 (1900), 650.; Dale R. Bengtson, "R. R. Marett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 47/ 4 (1979), 50.; Tylor'ın dinin kökenlerine dair teorisine yönelik en radikal ve etkili saldırı bizatihi iki öğrencisinden (Andrew Lang ve R. R. Marett) gelmiştir. Bk. Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 31.

²⁶ Lang tarafından kullanımı "otiose beings" şeklindedir. Bk. Andrew Lang, *The Making of Religion* (London: Longsman, Green & Co. 1898), 221.

²⁷ Eliade, "The Quest for the Origins of Religion", 163.

²⁸ Lang'a yönelik en kapsamlı çalışmalardan biri kuşkusuz J. Philippa Bayliss tarafından 1987 yılında *Andrew Lang and the Study of Religion in the Victorian Era With Special Reference to His High God Theory* başlığıyla Aberdeen Üniversitesi'nde hazırlanan doktora tezidir. Bayliss'in çalışmasını eşiz kılan husus üniversite kütüphanesinde Lang'a ait olan şahsi bilgi ve kaynaklara doğrudan erişme imkanına sahip olmasıdır. Benzer şekilde, 2015 yılında Andrew Teverson editörlüğünde yayımlanan *The Edinburgh Critical Edition of the Selected Writings of Andrew Lang* başlıklı eserin ilk cildi Lang'ın folklor, antropoloji ve dine dair teorilerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Lang hakkında yazılan eserlerin detaylı bir listesi, Ulusal Taipei Teknoloji Üniversitesi'nde görevli Sharin F. Schroeder tarafından *andrewlang.org* başlıklı sitede derlenmiştir. Bunun yanı sıra, hususen Lang ve teorisi Türkiye'deki din çalışmaları dahilinde 2002 yılında Selçuk Üniversitesi'nde Mehmet Şahin tarafından *Andrew Lang'ın Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı* başlığıyla doktora tezi olarak çalışılmıştır. Şahin, söz konusu eserinde Lang'ın yüzyıl dahilindeki din teorilerine yönelik eleştirilerini ve yüce varlık kavramına dair gerekçelerini ele almıştır. Bk. Mehmet

teorisinin tarihsel bağlamını ifşa etmeyi amaçlayan çalışmaların sınırlı olduğu²⁹ veya ona yönelik çalışmaların daha çok edebiyatla ilgili incelemeleri kapsadığı ileri sürülebilir.

Lang'ın köken fikri, çağdaşları arasında olduğu gibi müteakip din çalışmalarında da popüler din ve evrim tartışmalarının bir parçası olmuştur. Teorisi üzerine kaleme alınan çalışmalardan hiçbirisinin bu tartışmayı göz ardı ettiğini söylemek mümkün değildir; zira Lang da bu ithamlardan kaçmamıştır. Fakat bu makale boyunca teorisini söz konusu popüler tartışmaların dışında ele almayı ve köken düşüncesini hangi temellere dayandırdığını ortaya koymayı amaçlamaktayız. Dört başlık altında derlediğimiz bu temeller için “köken” tabirini kullanmayı tercih ettik; zira on dokuzuncu yüzyıl din çalışmalarında bu kavram çoğu zaman teorilerin esasını teşkil etmiştir. Lang'ın “yüce varlık” teorisi söz konusu olduğunda bu kökenler sırasıyla (1) yüce varlık inancına sahip toplulukların maddi kültürleri, (2) yüce varlığa olan inanç ile çağdaş Hıristiyanlık arasındaki benzerlikler, (3) Kitab-ı Mukaddes'e atıfla İbrani tanrısıyla kurulan analogi ve (4) çağdaş toplumların tecrübe ettiği *deus otiosus* kavramıdır. Lang, Avustralyalı yerli kabileler arasında keşfettiği yüce varlıkların temellerini kimi zaman açık kıyaslar kimi zaman ise imalarla bu dört başlıkla ilişkilendirmektedir. Yerli toplulukların maddi kültürlerinin tespitine yönelik kıstasları, Tylor'dan ödünç aldığı en önemli başlıklardan biridir. Ona göre Tylor ve Müller'e yönelik eleştirilerinin otantikliği, teorisinin herkes tarafından kabul edilebilecek en eski maddi kültürlere ve “başlangıca daha yakın olma” ilkesine dayanmaktadır. İkinci başlık, Lang'ın Hıristiyanlığın tarihsel değişimini ve farklı biçimlerini göz ardı ederek kendi bağlamında tecrübe ettiği çağdaş örneğinin, elindeki verileri tasnif etmesini kolaylaştıran kavram ve nitelermeleridir. Her ne kadar apolojik ithamları üstüne alınmasa da Lang, ısrarla yüce varlıkları çağdaş Hıristiyan kategorilerine dahil etmiştir. Belki Huxley ile giriştiği daha özel bir münakaşanın parçası görülebilecek üçüncü başlık ise Lang'ın, yüce varlıkların anlaşılmasında bir analogi olarak Kitab-ı Mukaddes'e atıflarla Yehova'nın niteliklerini ele almasıdır. Son başlık ise, Eliade tarafından çok öz olarak dile getirilen, Lang'ın teorisindeki yüce varlıkların atıl tanrılara dönüşümünü ifade eden *deus otiosus* kavramıdır. Eliade'in imasını bir adım öteye taşımak mümkün olursa, bu başlık altında Lang'ın teorisinin, tıpkı diğer köken düşünceleri gibi, Viktorya döneminin sonu itibarıyla dinin ve tanrının toplumsal hayattan dışlandığı bir bağlamın ürünü olduğu düşüncesi işlenecektir. Dört başlık

Şahin, *Andrew Lang'ın Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2002).

²⁹ Lang'ın din ve dinin kökeni teorisini, yukarıda zikredilen polemiklerin haricinde inceleyen eserlerden biri 2011 yılında Sebastian Lecourt tarafından *Cultivating Belief: Victorian Anthropology, Liberal Aesthetics, and the Secular Imagination* başlığında yayımlanan doktora çalışmasıdır. Lecourt, alışılmışın aksine Lang'ın din teorisini, muadili Viktorya aydınlarıyla eş güdümlü bir şekilde sekülerleşmenin yeni bir teşebbüsü olarak değerlendirmektedir. Bk. Sebastian Lecourt, *Cultivating Belief: Victorian Anthropology, Liberal Aesthetics, and the Secular Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

birlikte değerlendirildiğinde, bu makalede Lang'ın teorik olarak incelemeye tabi tutulan dinin ve tanrının kökenine dair yaklaşımının ele alınması amaçlanmaktadır.

1. “Başlangıca Daha Yakın Olmak”: Lang'ın Köken Usulü

Lang'ın dinin ve tanrının kökenine dair teorisinin, akademik kariyerindeki ilk basamağı teşkil eden mitoloji ve folklor çalışmalarına değin uzandığını söylemek mümkündür. Mitoloji ve folklor alanlarındaki çalışmaları, Avrupa'daki halkların ve diğer toplulukların anlatıları arasında yapacağı kıyas ve karşılaştırmalar için ona önemli bir fırsat sunmuştur. Lang, bu fırsatı özellikle Oxford Üniversitesi'ndeki filoloji çalışmalarıyla şöhret kazanmış Max Müller'in teorisini çürütmek için bir araştırma usulüne dönüştürmeyi başarmıştır. Sıklıkla “başlangıca daha yakın olmak” şeklinde dile getireceği bu yaklaşımı, kısa bir süre sonra dinin ve tanrının kökenine dair ortaya koyacağı tezlerin de esasını teşkil edecektir. Bu usulün anlaşılmasında ise Max Müller ile giriştiği köken tartışmaları önem arz etmektedir.

Lang, henüz antropoloji ilmini folklor ve mitoloji çalışmalarına tatbik etmeden önce muasır Müller dil, din ve mitolojilerin menşesine dair on dokuzuncu yüzyılda muteber ve tesirli bir köken teorisini ileri sürmüştür. Müller, daha önce on sekizinci yüzyılda Sir William Jones tarafından da dile getirilen Sanskritçe, Farsça, Keltçe, Latince, klasik Yunanca ile Gotik dillerinin benzerlikleri dikkate alınarak ortak bir dil atasının bulunduğu dair tezi, mit ve dinlerin evrildiği bir dejenerasyon teorisiyle ilişkilendirecektir. Ona göre, Avrupa'daki ırkların din ve dillerinin menşei Aryan kavramı nezdinde arkaik dönemlerdeki ortak bir kültürel havzayı işaret etmektedir.³⁰ Hint-Avrupa diye tabir edilen bu havza, Müller'in teorisinin üç temel dayanağını temin etmektedir. Buna göre, arkaik Sanskritçe tarihi olarak ayrılımlarından önce Hint-Avrupa halklarının ortak dilidir; erken dönemdeki Aryan halklarının inanç ve ananelerine dair erişilebilir en eski kayıtlar Vedalar'dır ve bu dilleri konuşan muasır Avrupa halklarının inanç ve anlatılarının kökenlerini eski Aryan dini geleneği dahilinde tespit etmek mümkündür.³¹

Müller, erken modern dönem ve öncesinde özellikle Hıristiyan apolojik literatüründe örneklerine sıkça rastlanan dejenerasyon teorilerinin seküler bir muadili addedilebilecek bu yaklaşımı dahilinde “dil hastalığı”³² kavramını ileri sürmüştür. Buna göre, esasını Güneşin teşkil ettiği tabii unsur ve olayların karşısında Aryan halklarının hayranlık, şaşkınlık ve aşkınlık hislerinin sirayet ettiği dil ile ilişkili metaforların zaman içerisinde asli anlamını yitirdiğini savunmuştur.³³ Din, kültür ve mitler de dilin

³⁰ Wheeler-Barclay, *The Science of Religion in Britain, 1860-1915*, 97.

³¹ Michael P. Carroll, “Some Third Thoughts on Max Müller and Solar Mythology”, *European Journal of Sociology* 26/2 (1985), 266.

³² Friedrich Max Müller, *Lectures on the Science of Language* (London: Longmans, 1866), 12-14.

³³ H. R. Ellis Davidson, “Folklore and Myth”, *Folklore* 87/2 (1976), 132.

yozaşmasının kaçınılmaz tesiri altındadır. Müller, güneş mitolojilerindeki tanrı ve kahramanların yine güneşe dair metaforları ihtiva ettiklerini iddia etmiştir. Ona göre, Yunan tanrısı Apollo'nun ismi basitçe güneş manasına gelmekte; yine deniz tanrısı Peneus'un kızı Daphne gün batımını tanımlamaktadır. Bir diğer ifadeyle, doğal olaylar kişileştirilerek Latince isimler manasındaki *nomina*, tanrılar manasındaki *numina*'ya dönüşmektedir.³⁴ Bu kanı, Müller'i Hint-Avrupa dillerinin köklerine yönelik yapılacak çalışmaların dinin kökenlerinin de keşfinde önemli bir rol oynayacağı kanaatine sevk etmiştir.³⁵

Lang, Müller'e yönelik eleştirisinin temellerini ilk kez 1873 yılında *Fortnightly Review* dergisinde kaleme aldığı *Mythology and Fairy Tales* başlıklı makalesinde ele almıştır.³⁶ 1880'li yıllara değin bu konu hakkında çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerini 1884 yılında *Custom and Myth* başlıklı eserinde toplamıştır.³⁷ 1900 yılında Müller'in ölümüne değin Lang'ın yayımladığı *Myth, Ritual and Religion* ve *Modern Mythology* başlıklı eserleri de bu ateşli münakaşaların bir neticesi olacaktır; yine ahir ömründe ortaya koyduğu *The Origins of Religion* başlıklı eseri bu tartışmayı ihtiva edecektir.

Kuşkusuz, Müller ve Lang tıpkı yüzyıldaki muadilleri gibi bir köken fikrinin müptelasıdır. Bu sebeple Lang, Müller'in "dil hastalığı" teorisinin iptidai denebilecek gerçek bir kökeni tespit etmekten mahrum olduğu eleştirisini esas almıştır. 1883 yılında *Folklore Journal* dergisinde yayımlanan *Anthropology and the Vedas* başlıklı makalesinde Vedalar'ın neşet ettiği Hint medeniyetinin insanlığın iptidai aşamasından fazlasıyla uzak olduğunu; bu sebeple Hint-Avrupa dil ailesinin arkaik inançlarının da dini düşüncenin erken dönemini yansıtmadığını belirtmiştir.³⁸ Şüphesiz bu düşüncesinin temelini, yüzyılın son çeyreğinde antropoloji çalışmalarının seyrini etkileyen ve bu sebeple *Custom and Myth* adlı eserini kendisine atfettiği³⁹ Tylor'ın *Primitive Culture* başlıklı eserinde yer alan "ilkel kalıntılar" teorisi oluşturmaktadır.⁴⁰ Bu teori, ilkel insanların keşfi fikriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Tylor'a göre araştırmalarının kaynağını teşkil eden çağdaş ilkel kabileler insanlığın erken dönemlerindeki iptidai muadillerini veya bir diğer ifadeyle kalıntılarını yansıtmaktadır.⁴¹

Lang, maddi kültür ve teknolojik gelişmelerin dil, din ve kültürün iptidai kökenini saptamada daha sahici vasıtalar olduğuna dair Tylor'ın bu kanısını paylaşmaktadır. Bu

³⁴ Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 2015), 18.

³⁵ Ivan Strenski, *Understanding Theories of Religion* (Oxford: Wiley Blackwell, 2015), 38.

³⁶ Richard M. Dorson, "The Eclipse of Solar Mythology", *The Journal of American Folklore* 68/270 (1955), 396.

³⁷ Psomiades, "Hidden Meaning: Andrew Lang, H. Rider Haggard, Sigmund Freud, and Interpretation", 4.

³⁸ Andrew Lang, "Anthropology and the Vedas", *Folk-Lore Journal* 1/4 (1883), 107-108.

³⁹ Psomiades, "Hidden Meaning: Andrew Lang, H. Rider Haggard, Sigmund Freud, and Interpretation", 4.

⁴⁰ Andrew Duff-Cooper, "Andrew Lang: Aspects of His Work in Relation to Current Social Anthropology", *Folklore* 97/2 (1986), 190.; Eric J. Sharpe, *Andrew Lang and the Making of Myth*, 39-40.

⁴¹ Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 144.

durum dikkate alındığında Vedalar'ın gelişmiş dini gelenek, ritüel ve maddi kültürleriyle kıyaslandığında dünyanın muhtelif yerlerinde mezkûr gelişmelerden mahrum ve "başlangıca daha yakın" addedilebilecek birçok topluluğu tespit etmek mümkündür. Lang'ın, Müller eleştirisinin temeli "başlangıca daha yakın" ifadesinde kendisini ifşa etmektedir.⁴² Bir diğer ifadeyle, maddi kültürün tespit edilen somut kalıntıları vasıtasıyla antropoloji ilmi Lang nezdinde daha itibarlı bir araçtır.

Lang, Müller karşısındaki kazandığı bu ilk zaferin ardından "Tylor bilimi"ni çocukluğundan itibaren ilgisini teşkil eden halk hikayeleri, mitoloji, destan ve masalların karşılaştırmalı değerlendirmesine tatbik edecektir. 1887 yılında iki cilt olarak yayımladığı *Myth, Ritual and Religion* başlıklı eserinde modern köylüler ile iptidai toplulukların müşterek anlatı ve inançlara sahip olduğuna dair teziyle çağdaş folklor bilimini güçlü bir şekilde etkilemiştir.⁴³ Lang'ın Hint-Avrupa dil ailesine mensup halkların paylaştığı mit ve anlatıların birbirleriyle zaman ve mekân olarak ilişik olmayan toplulukların hafızasında da yer ettiğine dair bulgusu, onu insanlığın tahayyül biçiminin müşterek bir evrime tabi olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Zira, Hint kutsal metinleri Vedalar ve Brahmanalar'da yer alan kozmoloji, tufan, yıldız mitleriyle tanrıların vahşi maceraları, ölüm mitleri, kötücül ruhlara inanç ve ateşi çalma mitleri; Tinne, Nootka, Murri, Thlinket, Tacullies, Papua, Eskimo ve diğer iptidai halkların mitolojileriyle açık bir benzerlik arz etmektedir.⁴⁴ Bu yüzden ona göre, bir folklor araştırmacısı sadece Avrupa örneğinde olduğu üzere değil aynı zamanda farklı terakki seviyelerine sahip insanların paylaştığı düşünce, anlatı, masal ve mitleri ve bunların kullanımlarını da incelemelidir.⁴⁵ Zira, çağdaş veriler esasında kozmogonik ve teolojik mitlerin birer "kalıntılarında" ibarettir. İlerlemeci sınıflar nispeten gelişim kaydederken, özellikle taşradaki insanlar inanç ve geleneklerinin evriminde bu ilerlemenin gerisinde kalmış; bu sebeple, Avrupa örneğinde olduğu üzere erken dönemlere ait mitler varlıklarını halk söylenceleri, masal ve anlatılarda muhafaza etmiştir.⁴⁶

Bu ilerlemenin aşamalarını anlatıların muhtevalarından saptamak mümkündür. Ona göre, Aryan haklarının mitleri ile iptidai toplulukların mitleri arasındaki temel ayırım ekseriyetle kahramanların karakter ve rollerinde aşikâr olmaktadır. Aryan mitleri dahilinde tanrılar, vahşi davranışlar sergilemektedir yahut mit içerisinde bir hayvan geçerse bu hayvan biçimine girmiş bir tanrıyı betimlemektedir. Lang, bu durumu ima eden içeriklere iptidai toplulukların mitlerinde de rastlamaktadır. Amerika'daki Tinne ve Tacullies yerlilerinin yaratılış mitinde dünya, biçimi bozulmuş bir köpek veya kunduzdan ortaya çıkmaktadır. Vedalar'da ise bu kunduz veya köpeğin yerini biçimi

⁴² Lang, "Anthropology and the Vedas", 107-109.

⁴³ Dorson, "The Eclipse of Solar Mythology", 396.

⁴⁴ Lang, "Anthropology and the Vedas", 112.

⁴⁵ Lang, *The Origins of Religion*, 8.

⁴⁶ Andrew Lang, "Mythology and Fairy Tales", *Fortnightly Review* 13 (1873), 618.

değişmiş, gayrı tabii bir insan, Prusha alacaktır. Yine, Vedik mitlerde dünyanın idarecisi Vişnu iken aynı marifet Amerikan yerlileri tarafından bir çakal veya bir misk sıçanına atfedilir. Benzer şekilde, Yunan mitolojisindeki ateş kaçırıcılar, burada hayvan silüetinde görülecektir.⁴⁷ Lang, maddi kültür düzeyinde farklılaşan toplulukların kalıntılarını ihtiva eden bu kıyaslamalar vasıtasıyla “başlangıca daha yakın olan” kökenin saptanabileceğini ima edecektir. Nihayetinde Lang’a göre, mitlerin ihtiva ettiği irrasyonel ve gayrı tabii içerikler Müller’in iddiasının aksine dil dahilindeki bir dejenerasyonu değil iptidai kültürden tevarüs eden kalıntıları ifade etmektedir.⁴⁸

Lang, bu çıkarımla köken düşüncesini, Müller’in Avrupa’nın soylu itibarını yansıttak “gururlu Aryanlar” yaklaşımından ayırmış; bunun yerine iptidai düşünme biçimleri ve cehalet gölgesindeki atalar düşüncesine sevk etmiştir. Müller’in “dil hastalığı” teorisi, yüzyıl içerisinde dünyanın geri kalanından fark edilir şekilde ayrılan Avrupa maddi kültürünün romantik geçmişini kurgularken Lang, Avrupalı ve diğer halklardan derlediği mit, halk hikayeleri ve anlatıların kıyasından ortaya çıkan benzerlik ve farklılıkları insanın düşünme biçiminin birer kalıntıları olarak bir “zihin hastalığıyla” ilişkilendirecektir. Ona göre, Müller’in teorisini ortaya koymadaki temel güdüsü, Aryan dinlerinin fetişizmin bir nihayeti olmadığı; bunun bir neticesi olarak Yunan ve İbrani ataların tecrübe ettiği ilkel ve utanç verici adetlerin vaki olduğu bir dönemden geçilmediği kanaatini ispat etmektedir.⁴⁹

Lang, Tylor’ın “ilkel kalıntılar” tezini karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarına başarılı bir şekilde tatbik etmiştir. Bu sayede, din ve tanrının kökenlerine dair müteakiben ileri süreceği teorisinin esasını da Müller’in mitoloji yaklaşımını yeren aynı temel üzerine inşa edecektir. Bu temel, inançları karşılaştırmalı incelemeye tabi tutulan toplulukların en arkaik maddi kültür seviyelerini tespit etmektir.

2. Yüce Varlıkların Dört Kökeni

Lang, çağdaşı ve ardılı din tarihçileri arasında kendisini ayırt edici bir konuma yerleştirecek “Yüce Varlıklar” teorisini 1898 yılında *The Making of Religion* başlıklı eserinde ilk kez sistematik bir şekilde işlemiştir. Müller gibi bir rakiple kıyaslandığında teorisinin yeni muhatapları Herbert Spencer, Thomas Henry Huxley ve Edward Burnett Tylor gibi dönemin ilerleme ve evrim teorilerinin farklı disiplinlerdeki önde gelen isimleri olmuştur.⁵⁰ Daha önce Müller’e karşı münakaşalarında şiddetli destek bulduğu

⁴⁷ Lang, “Anthropology and the Vedas”, 112.

⁴⁸ Wheeler-Barclay, *The Science of Religion in Britain, 1860-1915*, 117-118.

⁴⁹ Lang, “Mythology and Fairy Tales”, 620.

⁵⁰ Alexander Goldenweiser, “The Death of Andrew Lang”, *The Journal of American Folklore* 25/98 (1912), 372.

bu antropoloji okulu dahilindeki yeni konumunu “sapkınlık” (heresy) olarak tanımlamıştır.⁵¹

Lang’ın “yüce varlık” modelinin esası, daha önce Müller’e yönelik yaptığı eleştirilerde temel aldığı “başlangıca daha yakın olmak” ilkesine dayanmaktadır. Bu yüzden dinin kökenine yönelik ihtilafli tartışmaların içerisine dahil olduğunda, maddi kültür açısından en yoksun toplulukların dikkate alınması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Onu, evrimci muadillerinden ayırt eden çıkış noktası ise, çağdaşları içerisinde “ilkel kalıntıları” ihtiva eden iptidai Avusturalya yerlilerinin herhangi bir ruh düşüncesini barındırmayan ve modern Hıristiyanlığın tanrısını ima edecek benzer ahlaki niteliklere sahip varlıkların mevcudiyeti olmuştur.⁵² Halbuki, Tylor’a göre din, insan bedeninin işleyişini ifşa eden bu ruh düşüncesinin bir neticesidir; iptidai insan bu düşüncüyü animizm ile doğa ve dünyadaki nedenselliğe yansıtmıştır.⁵³ Lang’a göre ise keşfettiği bu yüce varlıklar, çevrelerinin bir ürünü değildir.⁵⁴ ve bir ruh veya hayalet düşüncesinden önce, tespit edilemeyecek bir zaman aralığında neşet etmiş; yine bunlara yönelik inançlar animizm, totemizm, ata tapıcılığı ve fetişizm gibi bilinen evrelerle ilişiksiz olarak iptidai insanın tahayyülünde oluşmuştur. Lang, bu konudaki örnekleri dikkatli bir şekilde derlemektedir. Avustralya’nın güneydoğusunda yer alan Gippsland’daki yerel topluluklar bir tanrı düşüncesine sahip olmamalarına karşın gökyüzünde yıldızların arasında ikamet eden büyük bir siyahi yaratıcının varlığına inanmaktadırlar. Benzer bir varlığı Fuegian ve Blackfoot yerlilerinde de bulmak mümkündür ve ortak noktaları, insanbiçimci nitelikleri olmasına karşın bir ruhtan yoksun olmalarıdır.⁵⁵ Lang, bu tespiti Spencer ve Tylor tarafından ileri sürülen, ruhlara veya hayaletlere yönelik inançların diğer kutsal varlıkların insan zihnindeki teşekkülünde önemli bir rol oynadığı kanaatinin karşısında konumlandıracaktır. Zira, ona göre bu yüce varlıklar; ruhları, hayaletleri, hayalet tanrıları, fetişleri, totemleri veya bunlara tapınmayı ifade eden inançları ihtiva etmemektedir.⁵⁶ Bu varlıklar, iptidai topluluklar nezdinde bir ruh değil, “tanımsız sonsuz varlıklar” şeklinde betimlenmiş; bir ruh veya hayalet fikrine henüz erişilmediği veya böyle bir sorgunun insan zihninde belirmediği erken dönemlerde insanlar tarafından sahiplenilmiştir.⁵⁷ Çünkü, kabilenin atası olarak nitelenen kişi ölmeksizin veya bir hayalete dönüşmeksizin ona yönelik bir ruh tapıcılığı veya ölü ata kültürüne rastlamak mümkün olmayacaktır. Bunu ispat edecek şekilde, Avustralya’daki Darumulun ve Baiame yüce varlıklarının temel niteliklerinden

⁵¹ Lang, *The Origins of Religion*, 112.

⁵² Lang, *The Making of Religion*, 183.

⁵³ Liam T. Sutherland, *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture* (Oxford, Bloomsbury, 2017), 89.

⁵⁴ Lang, *The Origins of Religion*, 111.

⁵⁵ Lang, *The Making of Religion*, 204.

⁵⁶ Lang, *The Making of Religion*, 201.

⁵⁷ Lang, *The Making of Religion*, 203.

biri ölümsüz olmalarıdır; zira onlar ölümün dünyaya henüz gelmediği bir döneme aittirler.⁵⁸

Lang'ın "yüce varlıklara" yönelik teorisini, dört temel dahilinde tasnif etmek mümkündür. Köken olarak adlandırdığımız bu dört temel Lang tarafından "yüce varlıkların" muhtevasının izah edilmesinde ve modern din çalışmalarındaki yerlerinin tespit edilmesinde önem arz etmektedir. Bu dört temel aynı zamanda Lang'ın 1912 yılındaki ölümüne değin işlemeye devam edeceği teorisinin farklı veçhelerini göstermektedir.

2.1. Yüce Varlık İnancına Sahip Toplulukların Maddi Kültürleri

Lang'ın teorisinin ilk temeli, yüce varlıkların insanlığın tespit edilebilen en erken dönemlerindeki iptidai hayat biçimlerine sahip topluluklar arasında neşet ettiği kanaatidir. Ona göre özellikle Batıdaki halklarla kıyaslandığında Avustralya yerlileri, maddi kültür hususunda gelişmemiş bir örneği temsil etmekte; teknik ilerlemelerden yoksun bir hayat sürmektedirler. Bu düşünce, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde ilk kez Tylor'ın kültürlerin evrimi hususundaki "ilkel kalıntılar" teorisinde somut bir şekilde karşılık bulmuştur. Tylor, modern toplumlarda keşfettiği irrasyonel ve doğaüstü tüm kültürel öğeleri insanlığın gelişim süreçlerinden tevarüs eden kalıntılar olarak tanımlayarak insanlığın ilerlemesini uzun tarihi periyodlara taksim etmiş ve öngörülebilir bir şema ortaya koymuştur. Bu şema, daha önce belirtildiği üzere folklor disiplinine ilk kez Lang tarafından tatbik edilmiştir.⁵⁹ Benzer şekilde Lang, dinin kökeninin saptanmasında da maddi ve teknolojik yoksunluğu ifade eden bir başlangıç noktasını temel almıştır. Bir diğer ifadeyle, Spencer ve Tylor gibi araştırmacılardan ayrı olarak dinin kökenine dair vardığı nihai düşüncesini aynı yaklaşımdan elde etmiştir.

Lang'ın şeması; maddi ilerlemeden yoksun göçebe topluluklardan başlamakta, aristokrasi, nesebi krallık, yerleşik hayat ve tarım toplumunun inançlarıyla nihayete ermektedir. Bu şema dahilinde, Avustralya'daki yerleşik topluluklar en iptidai maddi kültürü ve başlangıca en yakın olan formu nitelemektedir. Bu topluluklar herhangi bir metal eşyaya, kaba ya da tarımsal üretime veya yerleşik hayatın biçimlerine sahip değildirler. Aynı zamanda, kıtanın tamamında yüksek bir kültür izine de rastlanmamıştır.⁶⁰ Bu kanısını desteklemek için 1688 yılında kıtanın en önemli kaşiflerinden William Dampier'in gözlemlerini derlemiş; Dampier'in kıtada yerleşik hayat, tarımsal üretim veya metal kullanımının olmadığı ve burada yaşayan insanların veryüzünün en acınası insanları olduğu aktarımlarını belirtmiştir.⁶¹ Buna karşın, dinin

⁵⁸ Lang, *The Making of Religion*, 205.

⁵⁹ Caroline Sumpter, "Devulgarizing Dickens: Andrew Lang, Homer and the Rise of Psycho-Folklore", *ELH* 87/3 (2020), 27.

⁶⁰ Lang, *The Making of Religion*, 186.

⁶¹ Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2-3.

oluşumunda maddi kültürün bu durumunun ne derece rol oynadığına dair verilerden yoksun olduğumuz Lang tarafından itiraf edilmiştir;⁶² zira dinin teşekkülüne dair elimizde herhangi somut bir bulgu yoktur.⁶³

Maddi kültürün en iptidai biçiminin Avusturalya yerlileri arasında saptanması, Lang nezdinde Tylor ve Spencer'in ilkel inancın⁶⁴ menşei olarak belirledikleri ruh düşüncesi veya hayalet teorilerinin yerlilerin inançlarıyla ne denli uzlaştığına dair soruyu beraberinde getirecektir. Ona göre, bu topluluklar sayıca az gruplar halinde yaşıyor; kabile reisi haricinde bir idareciden mahrum şekilde hayatlarını sürdürüyor ve en önemlisi atalar tapımı veya politeizmle ilişkilendirilebilecek farklı ilahlardan yoksun inançları benimsiyorlardı. Lang, bu sebeple Tylor'ın ata tapımı teorisinde ileri sürdüğü unutulmuş bir savaştının kabile mensupları arasında tapılan ruhu düşüncesiyle bütün bir Avustralya'ya farklı isimlerle yayılmış ahlaki bir Baba tanrı düşüncesinin herhangi bir şekilde bir araya getirilmeyeceğini ileri sürecektir.⁶⁵

Lang, ruh inancıyla yüce varlıklara olan inançların kaynakları hususunda şüpheli bir tavır sergilemiştir. Yine maddi kültürün de inançların menşeiini belirlemede yetersiz kaldığı ona göre aşıkardır; zira, nispeten yüksek maddi kültür seviyesinde olan Endonezya adalarındaki Kenyah topluluklarında herhangi bir yüce varlığa inanç bulunmazken Punah toplulukları bu aşamadan mahrum olmasına karşın bir yüce varlığa inanmaktadır.⁶⁶

Lang, yüce varlıklara yönelik inancın çevresel faktörler ve kabilenin örgütlenme biçimleriyle olan uyumsuzluğunu yine Avustralya yerlilerinden örneklerle ortaya koymuştur. O, bir kraldan mahrum olan toplulukların tanrı düşüncesini, insan krallar fikrinden elde edemeyeceklerini ifade etmiştir. Benzer şekilde politeizmin örneklerine rastlanılmayan bir toplulukta ve politeist tanrıların arasından seçilmiş bir idareci veya atalara tapınmanın olmadığı bir dönemde ideal bir ilk ata olarak tanrının zuhur edemeyeceğini ileri sürmüştür.⁶⁷ Ona göre yine, yüce varlıkların nitelikleri ve davranışları maddi kültür açısından gelişmiş toplumlardaki müteakip örnekleriyle kıyaslandığında belirli "noksanlıkları" paylaşmamaktadır. Lang'a göre bu toplulukların "en basit teolojisi", antik Yunan gibi kültürlerden daha ileri bir tasavvuru sunmaktadır.⁶⁸

⁶² Lang, *The Origins of Religion*, 10.

⁶³ Lang, "Australian Gods A Reply", 5.

⁶⁴ Makale boyunca kullanılan "ilkel", "iptidai", "yoksun" ve benzeri kavramlar on dokuzuncu yüzyıldaki hakim sosyal bilim teorilerinin ilerleme düşüncelerini yansıtmaktadır. Edward Burnett Tylor'a göre ilkel düşünce esasında insanlığın kapsamlı bir gelişim aşamasını ifade etmektedir. Bu gelişimin izlerini çağdaş örnekleri üzerinden tespit etmek mümkündür. Din söz konusu olduğunda ise bunun iptidai biçimi söz konusu toplulukların çevrelerini anlamak için giriştikleri rasyonel çabalar oluşturacaktır. Bk. Bengtson, "R. R. Marrett and the Study of Religion", 646.

⁶⁵ Lang, *The Making of Religion*, 201.

⁶⁶ Andrew Lang, "The Supreme Being and Totems in Sarawak", *Man* 2 (1902), 85.

⁶⁷ Lang, *The Making of Religion*, 186.

⁶⁸ Lang, *The Making of Religion*, 198.

Bu yüce varlıklar insanları günahlardan menetmenin yanı sıra kendileri de günahkarca fiillerden açıkça kaçınmaktadır; yine adları anılamayacak veya bir heykelle temsil edilemeyecek kadar mukaddestirler. Halbuki söz konusu iki topluluğun eriştikleri maddi kültür seviyeleri üzerinden bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Bu yüzden Lang'a göre, iptidai yüce varlık Darumulun'un yahut düşmanını dahi öldürmeyi yasaklayan Fugean halkının yüce varlığının Zeus ve Ares gibi Yunan tanrılarının dejenere olmuş biçimleri olduklarını ileri sürmek gerçekçi olmayacaktır.⁶⁹

Lang'a göre yüce varlıkların çevresel faktörlerin bir neticesi olmadığını gösteren örnekler de mevcuttur. Yaşamaya elverişli sahil koşulları, yeterli yağış ve yiyecek imkânları gibi koşullar Arunta topluluğu nezdinde bir yüce varlık düşüncesini şekillendirdiyse orta Avustralya'da benzer koşullardan mahrum Kaitij ve Loritja kabilelerinde yüce varlıklara yönelik inançların bulunmasının izahı söz konusu olmayacaktır. Bu örnekler dikkate alındığında Lang, çevresel koşulların yüce varlıklara olan inancı şekillendirdiği kanaatini benimsememektedir. Burada bir ikilem söz konusudur. Yüce varlıklara inanç farklı çevresel koşullar altında Avustralya'daki birçok topluluğa yayılmasının yanı sıra aynı çevresel koşullarda bu inancı paylaşmayan kabileler de mevcuttur. Lang, bu durumda dinin herhangi bir dönemdeki kökenini keşfetmenin daha önceki kökenlerini keşfetmeye mâni olmayacağını ileri sürmüştür.⁷⁰

2.2. Yüce Varlıklara İnanç ile Çağdaş Hıristiyanlık Arasındaki Benzerlikler

Yüce Varlıkların tanım ve tasnifleri söz konusu olduğunda Lang'ın bu varlıklara olan inançlarla, çağdaş Hıristiyanlık ve tanrısıyla kolayca tesis edilebilecek benzerlikleri ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Esasında, Lang'dan önce erken modern dönemde gerçekleştirilen keşif ve misyonerlik seyahatleri vasıtasıyla birçok araştırmacı yerlilerin inançlarıyla çağdaş Hıristiyanlık ve monoteist dinler arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş; bu benzerlikleri ilahi kalıntılar olarak nitelemiş ve dinin, özünde bir ilerlemeye değil başlangıçtaki saflıktan uzaklaşan bir dejenerasyona tabi olduğunu ileri sürmüşleridir. Bu teori, dejenerasyon teorisi olarak adlandırılmaktadır. Lang henüz yüce varlıklar teorisini ileri sürmeden önce bu teori caridir ve ilk kez tanrı ve elçileri tarafından vaaz edilen hak dinin süreç içerisinde değişimlere uğrayıp unutulduğu ve iptidai toplulukların maddi kültüründe dinin başlangıçtaki bu otantik biçimine dair kalıntıların muhafaza edildiği düşüncesi birçok tabii ve sosyal bilimci tarafından paylaşılmaktadır. Aynı şekilde, Lang'tan sonra da onun verilerine dayanarak özellikle Wilhelm Schmidt tarafından savunulan ilkel monoteizm fikri, orijinal vahyinden uzaklaşan bir dejenerasyon fikrini ve iptidai bir Hıristiyanlığın varlığını sistematik bir şekilde ele almıştır. Bu yaklaşımların çağdaş tanrı ve din tanımlamaları ile iptidai

⁶⁹ Lang, *The Making of Religion*, 198.

⁷⁰ Lang, *The Origins of Religion*, 111.

toplulukların inançları arasında doğrudan ilişki tesis eden apolojik bir literatürden beslendikleri iddia edilebilir. Zira, 19. yüzyıldan itibaren Büyük Britanya ve Amerika'daki apolojik literatür, inanç savunusunda bilimsel bulgu ve verileri fazlasıyla kullanmaktadır.⁷¹ Benzer şekilde, her ne kadar kendisine yöneltilen en sık eleştirilerden biri olan “eski dejenerasyon” teorisi veya “ilkel monoteizm” gibi düşünceleri benimsemediğini savunmuş olsa da⁷² Lang'ın, yüce varlıkların tanımlarını açık bir şekilde çağdaş Hıristiyan tasnifler dahilinde ele aldığını söylemek mümkündür. Fakat bu durum, onun tarafından bir Hıristiyanlık savunusundan daha ziyade, ilerlemenin son safhalarında temsil edilen dini düşüncelerle arkaik topluluklar arasındaki doğrudan ilişkinin ne denli öngörülemez olduğunu ima etmeye yöneliktir. Bir diğer ifadeyle, yüce varlıkların Hıristiyan inancı ve tanrısıyla olan kıyası, kendi çağlarına yönelik tanım kategorilerinin yetersiz olduğu kanaatine dayanmaktadır.

Lang, bazı iptidai toplulukların, çağdaş Hıristiyanlarla kıyaslanabilecek kadar monoteist bir inanca sahip olduklarını; yüce varlıklarına yönelik nitelendirmelerin diğer varlıklara atfedilemediğini, adlarının fısıltıyla söylenecek kadar kutsal olduğunu ileri sürer.⁷³ Bu varlıklar ölümsüzdür ve “Yaratıcı” veya “Göklerdeki Baba” gibi niteliklere sahiptir;⁷⁴ insanları göklerden izlemekte, ahlaki kaidelerini çiğneyenleri veya ritüellerini ihlal edenleri cezalandırmakta; isimleri “Baba” ve “Efendi” kelimelerini çağrıştırmaktadır.⁷⁵ Lang'ın yüce varlıklara yönelik bu tanımları açıkça Hıristiyan literatürü dahilinde sıkça rastlanabilecek içerikleri ihtiva etmektedir. “Baba” ve “Efendi” tabirleri Hıristiyanlıkta tanrıyı ifade etmek için en sık kullanılan tanımlamalardır; benzer şekilde tanrının adının sesli şekilde anılmayacak kadar mukaddes olduğu inancı, Kitab-ı Mukaddes'te Yehova'nın adının zikredilmemesine yönelik buyruğu⁷⁶ ima etmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus ise Lang'ın Avusturalya'daki yüce varlıkların gökte ikamet ettiğine veya göğe yükselmeye yönelik inançlarıdır. Lang, Kurnai kabilesinden ele aldığı bir inançta Mungungaur adında yeryüzünde yaşayan bir yüce varlığın, ritlere dahil olduğunu ve insanların hürmetsizliğinin cezası olarak dünyayı bir sel felaketiyle yok ettiğini ve ardından hala ikamet ettiği göğe yükseldiğini aktarır. Lang, Kurnai halkı için Mungungaur'un bir ruh değil göklerde ikamet eden bir Baba şeklinde nitelendirildiğini ileri sürer.⁷⁷ Lang'ın, bu benzerliği ima eden örnekleri artırılabilir. Darumulun ismindeki bir yüce varlık inancına sahip Narrinyeri, Boonorong, Wolgal, Ngarego, Theddora, Coast Murring, Wirajuri kabileleri, onun (1) eskilere hürmet edin,

⁷¹ Jon, H. Roberts, “Religious Reactions to Darwin”, *The Cambridge Companion to Science and Religion*, ed. Peter Harrison (London: Cambridge University Press, 2010), 81.

⁷² Andrew Lang, “Australian Gods A Reply”, *Folklore* 10/1 (1899), 5.

⁷³ Lang, *The Making of Religion*, 181, 193.

⁷⁴ Lang, *The Making of Religion*, 182.

⁷⁵ Lang, *The Making of Religion*, 193, 194.

⁷⁶ Çıkış, 6:3.

⁷⁷ Lang, *The Making of Religion*, 194-196.

(2) her şeyinizi arkadaşlarınızla paylaşın, (3) arkadaşlarınızla suhulet içinde bir yaşam sürün, (4) kızlarla veya evli kadınlarla ilişkiye girmeyin, (5) yemek kısıtlamalarına uyun şeklindeki buyruklarına itaat ederler. Lang'a göre, bu buyrukların ilki Kutsal Kitap'ın beşinci emrine; dördüncüsüyse yedinci emrine karşılık gelir.⁷⁸ Açıkça Hıristiyanlıktaki baba-oğul ve göge yükselme inançları ile buyruklarını ihtiva eden bu pasajların, misyoner faaliyetlerinin veya öncesinde Müslüman topluluklarının tesirinden kaynaklandığına dair ithamlar Lang tarafından kabul edilmeyecektir.⁷⁹ Çünkü Lang, bu inançların otantik olduğuna dair kanaatini çağdaşı antropologların Avusturalya'daki yerli toplulukların başka herhangi bir toplumun tesiri altında kalmaksızın maddi ilerlemenin başlangıcını temsil ettiklerine yönelik fikirlerine dayandırmaktadır.

Aynı verilere dayanan birbirine tezat bu iki tutum, Lang nezdinde çağdaş din araştırmalarındaki iki yüzlü bir yaklaşımı doğurmaktadır. Tylor ve Spencer gibi Lang'ın muasırı araştırmacılar, kültürün ve dinin evrimine dair kanaatlerini Lang tarafından da kullanılan misyoner raporları ve seyahat notlarına dayandırmaktadır. Yine de evrim ve ilerleme düşüncesinin ön kabulleri, Lang'a göre, bu teorilerle uyuşmayan veya bunları yanlışlayan verilerin göz ardı edilmesini yahut otantik görülmemesini telkin etmektedir. Lang, özellikle misyoner kaynaklarının kullanımına yönelik dogmayı dayatan bu ikircikli tutumu açık bir şekilde yerer:

Şu zavallı misyonerler! Eğer ilkelerin ata tapıcı olduklarını veya sadece ruhlara dair belirsiz bir korkuya sahip olduklarını söyleseler bu (kanaat) baş tacı edilir. (Fakat) ilkelerin yüce inançlarına itibar edecek olurlarsa, nedense hoş karşılanmazlar.⁸⁰

Lang, çağdaşları tarafından ileri sürülen teorilerin, tarihi olarak ispat edilmedikçe bir varsayım olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ilerleme ve evrim düşüncesi, kaynakların kullanımı hususunda bir önkoşulu dayatmakta ve bazı bilgilerin göz ardı edilmesine gerekçe olmaktadır. Halbuki, antropoloji ilmi aslında dinin ve inancın kökenlerine dair bir teoriyi besleyebilecek yeterli veriden yoksundur.⁸¹

2.3. İbrani Tanrısıyla Kurulan Analoji

Lang'ın yüce varlık teorisinin üçüncü temeli, muasırı antropologların Yahudi kutsal kitabı, İbrani tanrısı ve bunların ruhlara ve atalara tapınmaları üzerinden dinin iptidai biçimleriyle kuracakları benzetmeler üzerine inşa edilmiştir. Thomas Henry Huxley, 1886 yılında kaleme aldığı *The Evolution of Theology: An Anthropological Study* başlıklı eserinde Tylor ve Spencer'in modern toplumların kültür ve inançlarında keşsettikleri

⁷⁸ Lang, *The Making of Religion*, 196.

⁷⁹ Lang, *The Making of Religion*, 175.

⁸⁰ Andrew Lang, "Australian Gods, A Reply", *Folklore* 10/1 (1899), 27.

⁸¹ Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion* (London: Longman & Green Co 1913), 2.

“ilkel kalıntıların” muadilleri olan “fosilleri” Yahudi kutsal kitabından derlemektedir.⁸² Ona göre bu “fosillerden” en dikkat çekenleri Hakimler ve Samuel bölümlerinde mevcuttur. Samuel babının yirmi sekizinci bölümde Talut, Yehova ile ruhlar üzerinde tesiri olan bir cinci kadın vasıtasıyla iletişim kurmaktadır.⁸³ Huxley, kutsal kitapta geçen bu anlatının İbrani toplumunda ruhlara yönelik sürekli olan bir inancın “kalıntılarını” veya “fosillerini” ortaya koyduğunu ileri sürecektir. Benzer şekilde; Samuel’e dair Talut’un cinci kadına sorduğu “o hangi biçimde?”⁸⁴ suali ve kadının “yerin altından çıkan bir ilah (Elohim) görüyorum”⁸⁵ beyanı Huxley’in dile getireceği bir diğer örnektir. Huxley, bu pasajda yer alan Elohim kavramını “korkuya ve saygıya hükmeden insanüstü bir şey” ve “münferit bir ruh” olarak tanımlamaktadır.⁸⁶ Bu pasajların Yahudi kutsal kitabı içerisindeki varlığı, Huxley’in, tıpkı tüm insanlık gibi İbrani halkının da bir ruh tapıcılığı döneminden geçtiğine; bunu ata tapıcılığı, fetişizm ve totemizm gibi aşamaların takip ettiğine ve nihayetinde mevcut teolojik safhaya ulaştığına dair tezinin yekununu oluşturacaktır.⁸⁷

Lang, Huxley’in Yahudi kutsal kitabındaki Yehova’yı niteleyen bu tanımını yüce varlıkların karakterlerinin ortaya koyulmasında bir fırsat olarak değerlendirecektir. O, Elohim kavramının münferit olarak bir ruh veya hayaletten daha fazlasını ima ettiğini ileri sürmektir. Bir diğer ifadeyle, gizemli ve dehşet verici bir şeyi ihtiva eden Mana, Wakan, Orenda, Kutchi ve Elohim gibi tanımlar, farklı inanç ve kültürler içerisinde var olan tüm ruh düşüncelerinde tespit edilebilir. Bu yüzden Yehova örneğindeki gibi herhangi bir tanrının veya varlığın onu bünyesinde taşıması onu bizatihi bir ruh veya hayalet kılmayacaktır. Lang; Avustralya, Kuzey Amerika ve Afrika’daki iptida dini inançlarda tespit edilen Mana, Wakan, Orenda, Kutchi gibi kavramların, ifşa oldukları kişi, çevre veya atmosferi betimlediklerini ileri sürmektedir. Bu nitelikleri üzerinde bulunduran kişi, mistik ve olağanüstü bir güce de sahip demektir; bunun örneklerine ise dünyanın her yerinde rastlamak mümkündür. Elohim kavramı da benzer bir niteliğe sahiptir; bu sebeple belirli nitelikleri tezahür ettiği kişi veya çevre üzerinde ifşa edebilir ama bizatihi kendisi münferit bir ruh değildir. Lang, Yehova’nın İbraniler nezdindeki tasavvurunun bu şekilde bir ruh veya hayalet düşüncesine ihtiyacı olmaması gibi onun arkaik muadilleri sayılabilecek yüce varlıkların da benzer “korku uyandıran” ve “gizemli güçleri” nitelemeleri sebebiyle müşahhas ruhlardan ibaret olmayacakları tezini savunmuştur.

⁸² Thomas H. Huxley, *The Evolution of Theology: An Anthropological Study* (London: K. Paul, Trench, 1886), 347-348.

⁸³ 1Sa. 28:4-15.

⁸⁴ 1Sa. 28:14.

⁸⁵ 1Sa. 28:13.

⁸⁶ Lang, *The Origins of Religion*, 113.

⁸⁷ Lang, *The Origins of Religion*, 115.

Yüce varlıkların bu savunusunda Lang, Yehova'nın çağdaş değerlendirmesi üzerinden bir analogiyi 1899 yılında *Australian Gods, A Reply* başlıklı makalesinde dikkate değer bir şekilde kaleme alacaktır. Ona göre, yüce varlıkların tabiatlarında tezat ve çelişki ifade eden inançlar İbrani tanrısının Yahudi kutsal kitabındaki benzer durumunun tespitiyle daha iyi anlaşılabilir.⁸⁸ Kutsal kitap dahilinde erken dönem Yahudi inançlarında totemizm, putlara ve doğal varlıklara tapım gibi uygulamaları ima eden birçok pasaja rastlamak mümkündür; fakat Yehova'ya olan inancın bütün bu inançların yanı sıra var olması bir tezatlığı beraberinde getirmemektedir. Benzer şekilde Lang nezdinde, maddi kültürden yoksun kabileler arasındaki yüce varlıklara olan inancın diğer kutsal varlıklara olan inançlarla beraber var olması bir çelişkiyi ifade etmemektedir.⁸⁹ Bu aynı zamanda, Lang'a göre, arkaik yüce varlıkların tıpkı çağdaş muadillerinin tecrübe ettikleri dejenerasyonun bir benzeriyle karşı karşıya kalmış olabileceklerini düşüncesini de ima etmektedir. Zira yüce varlıklara inanç doktrinel düzeyde çağdaş bir monoteizmi ifade etmekten uzak olacak şekilde ruhlara, totemlere ve fetişlere tapınmalarla beraber var olabilmektedir.⁹⁰ Bu durum gelişmiş insan toplulukları arasında görülebileceği üzere kaçınılmaz bir dejenerasyonun neticesi olabilir; tıpkı Yehova'nın İbrani tarihinin belirli bir döneminde yozlaşmış ve insanbiçimci bir şekil alması gibi. Fakat bu durumda bile, Darumulun, Puluga, Pachacamac ve Ahone gibi yüce varlıkların birçok nitelikte çağdaş muadillerinin önünde olduğu fark edilecektir. Fuegian'ın büyük siyah bir adam olarak nitelenen yüce varlığı bir hırsız veya düşmanı bile katletmeyi nehyederken Yehova, Agag halkının katledilmesini emretmektedir. Adaletli tanrı Yehova imajı ile kıyaslandığında Fuegian yüce varlığı, çağdaş tanrıyı daha çok anımsatmaktadır.⁹¹ Benzer şekilde çağdaş tanrı örnekleriyle kıyaslandığında tuhaf addedilecek şekilde Darumulun, insan eliyle yükseltilmiş bir mabet veya bir mekânda ikamet etmemekte; bu yapıların etrafında teşekkül eden ritlerden de mahrum vaziyettedir. Henüz yerel bir tanrıya dönüşmemiş ve yozlaşmamış bir biçimdedir.⁹²

Lang, Kitab-ı Mukaddes'e atıfla Yehova üzerinden kurduğu bu analogi vasıtasıyla yüce varlıkların çağdaş din araştırmacıları nezdinde tasnif edilemeyen karakterlerinin anlaşılmasında önemli bir izahata koyulmuştur. Ona göre, İbrani geleneğindeki tek tanrının, kutsal kitapta da tespit edilebilen değişim ve dönüşümü, karakterleri hakkında veri yoksunluğu bulunan yüce varlıklara dair bir ipucunu araştırmacılara sunmaktadır.

⁸⁸ Mustafa Alıcı, *Evrimci Politeizmden Devrimci Monoteizme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 236.

⁸⁹ Lang, "Australian Gods A Reply", 4-5.

⁹⁰ Lang, *The Making of Religion*, 278.

⁹¹ Lang, *The Making of Religion*, 283.

⁹² Lang, *The Making of Religion*, 284.

2.4. Deus Otiosus

Lang'ın yüce varlıklara yönelik son temeli, bu varlıkların paylaştıkları ve onun "otiose" şeklinde nitelediği bir karaktere dayanmaktadır. Ona göre, yüce varlıkların ortak özelliklerinden biri, belirli bir vakit geçtikten sonra toplumların dini hayatının merkezinden uzaklaşmaları; kurban ve diğer ibadetlerden mahrum bırakılmalarıdır. Bu yüzden Lang, bu varlıkları "boş" ve "atıl" şeklinde tanımlamıştır.⁹³ Beklendiği üzere, Lang'ın bu keşfi dejenerasyon ve ilkel monoteizm teorileriyle ziyadesiyle ilişkilendirilmiştir. Fakat Lang, Eliade'in tabiriyle farkında ya da olmadan, esasında Batı dünyasında şiddetli bir şekilde tecrübe edilen Hıristiyanlık özelindeki dinin ve tanrının yok oluşunu ima edecek bir niteliği arkaik toplulukların yüce varlık inançlarında saptamıştır. Eliade bu durumu şöyle özetler:

Lang'ın, Nietzsche'yi hiç okuyup okumadığını bilmiyorum. Büyük ihtimalle okumamıştır. Fakat Lang'ın bu buluşundan yirmi yıl önce Nietzsche, sözcüsü Zarathoustra vasıtasıyla Tanrının yokluğunu ilân etmişti. Yazarı hayatta iken fark edilmeyen bu ilân, Avrupa'da, müteakip nesiller üzerinde çok önemli tesir icra etmiştir. Bu ilân, Hıristiyanlığın kesin sonunu haber veriyordu ve yine modern insan için Tanrıdan yoksun, kendiliğinden var olmuş bir dünyada yaşama zaruretini açıklıyordu. Oysa belirtmek gerekir ki Lang, ilkelerde "Yüce Tanrının" varlığını açıklarken, farkında olmamasına rağmen Tanrının yokluğunu ortaya koymuş oluyordu.⁹⁴

Eliade'a göre Lang'ın yüce varlığın yozlaşmasına ve toplumun dini hayatından kopuşuna dair üzerinde durduğu bu nitelermeler esasında Batı'da özellikle Nietzsche'nin "tanrı öldü" tabiriyle ifade edilen çağdaş dini hayatı ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle arkaik yüce varlıkların, toplumun hayatından kopup atıl tanrıya dönüşme serüvenleri çağdaş tanrı tarafından da paylaşılmaktadır. Lang'ın bunları bir analogi olarak ele alıp almadığını tespit etmek mümkün değildir. Fakat, Güney Gineli yaratıcı Anyambia'nın iyi fakat kaprisli olması; rahipler olmaksızın insanlarla doğrudan iletişime geçmesi veya Mwetyi yüce varlığına kurban ibadetinde bulunulmaması⁹⁵ gibi aktarımlar çağdaş Hıristiyan tanrısının yitirmeye başladığı nitelikleri ima etmektedir. Lang'ın dindar birisi olmadığını ve yüzyılın sonunda çağdaş herkes gibi seküler disiplinler karşısında Hıristiyanlığın ivme kaybetmesine şahit olduğunu dikkate alırsak, esasında dinin ve tanrının kökenini araştırmak şahsı nezdinde mevcut durumda dinin ve tanrının nihayeti hakkında bir fikir sahibi olmayı da ifade etmektedir. Bu durumu aynı yüzyıl edebiyatına damgasını vuran ünlü dedektif romanları üzerinden bir analogiyle izah etmek mümkündür. Esrarengiz bir cinayeti her zaman pozitif deliller ve rasyonel akıl yürütme teknikleriyle çözmeye koyulan Sherlock Holmes ve Dr. Watson gibi Viktorya dönemi

⁹³ Lang, *The Making of Religion*, xxii.

⁹⁴ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 51.

⁹⁵ Lang, *The Making of Religion*, 220-221.

din araştırmacıları da önlerinde bir nihayeti teşkil eden vakayla karşı karşıyaydılar: çağdaş Hıristiyanlığın toplumsal hayatın merkezindeki rolünü yitirmesi. Cinayeti çözmeye, tıpkı Lang'ın müptelası olduğu gibi, mümkün olan en eski delil, kalıntı ve fosillerden yani kökenlerden başlamaktadırlar. Lang, Viktoryalı bir dedektif rolünde, Hıristiyanlığın tanrısının kaybedildiği bir vakıayı yorumlamaktadır. Bu yüzden, onun nezdinde, elde ettiği verilerin tamamı bir şekilde mevcut cinayeti ima etmektedir denilebilir.

Sonuç

Lang, yüce varlıklara yönelik tezini ortaya koyduğunda, muasırı modern din araştırmacıları kendisine kayıtsız kalmış veya apolojik bir iddiayı diriltmekle itham edilmiştir. Belki de bu ithamları doğru çıkartacak şekilde teorisi müteakip ilkel monoteizm tezleri için en önemli referanslardan biri olarak değerlendirilmiştir. Fakat, bizatihi kendisi bu yaklaşımları benimsemediğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu yüzden teorisinin, kendisinin tasdik etmediği itham ve övgülerin haricinde tarihi bağlamı dikkate alarak dört temelde incelenebileceği kanaatindeyiz. Yüce Varlıklara inanan toplulukların maddi kültürleri, çağdaş Hıristiyan tanrısıyla yüce varlıklar arasındaki benzerlikler, kutsal kitaba atıfla İbrani tanrısıyla kurulan analogi ve deus otiosus başlıkları altında derlediğimiz bu dört temel, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki din çalışmalarının tarihi bağlamının yansıtılması açısından eşsiz bir fırsatını bize sunmaktadır. Lang, söz konusu her başlık dahilinde teorisini, çağdaş kaygıların veya ilgilerin bir parçası olarak bize sunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, yüce varlıklara dair teorisi esasında çağdaş Hıristiyanlığa dair teorisini de ima etmektedir. Bu şekilde, Pritchard'ın aynı yüzyıldaki evrimci din teorisyenlerine yönelik Hıristiyanlığın bertaraf edilmesine dair ithamının⁹⁶ Lang nezdinde belki de sadece Hıristiyanlığın mağlubiyetinin tespitini yapmakla sınırlı kalabileceği ileri sürülebilir. Bir diğer ifadeyle Lang, nihayeti hakkında fikir sahibi olduğu dinin ve tanrının kökenlerini "başlangıca daha yakın olan" örnekler vasıtasıyla bizlere sunmaktadır.

⁹⁶ Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, 15.

Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. "Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 113-152.
- Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Alici, Mustafa, *Evrimsel Politeizmden Devrimci Monoteizme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Bengtson, R. Dale. "R. R. Marrett and the Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion*, 47/4 (1979), 646-659.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Carroll, Michael P. "Some Third Thoughts on Max Müller and Solar Mythology". *European Journal of Sociology* 26/2 (1985), 263-281.
- Davidson, H. R. Ellis. "Folklore and Myth". *Folklore* 87/2 (1976), 131-145.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Dimock, Hedley S. "Trends in the Redefinition of Religion". *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 434-452.
- Dixon, Roland B. "Notes on Anthropology". *Journal of the American Geographical Society of New York* 31/3 (1899), 464-468.
- Dorson, Richard M. "The Eclipse of Solar Mythology". *The Journal of American Folklore*. 68/270 (1955), 393-416.
- Duff-Cooper, Andrew. "Andrew Lang: Aspects of his Work in Relation to Current Social Anthropology". *Folklore* 97 (1986), 186-205.
- Eliade, Mircea. "The Quest for the Origins" of Religion". *History of Religions* 4/1 (1964), 154-169.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Green, Roger Lancelyn. *Andrew Lang: A Critical Bibliography*. Leicester: Edmund Ward, 1946.
- Goldenweiser, Alexander. "The Death of Andrew Lang". *The Journal of American Folklore*. 25/ 98 (1912), 372-373.
- Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968.
- Hartland, Edwin Sidney. "Australian Gods: Rejoinder". *Folklore* 10/1 (1899), 46-62.
- Huxley, Thomas H. *The Evolution of Theology: An Anthropological Study*. London: K. Paul, Trench, 1886.
- Karsten, Rafael. *The Origins of Religion*. London: Kegan Paul, 1935.
- Lang, Andrew. "Anthropology and the Vedas." *The Folk-Lore Journal* 1/4 (1883), 107-114.
- Lang, Andrew. "Australian Gods A Reply". *Folklore* 10/1 (1899), 1-46.
- Lang, Andrew. "Mythology and Fairy Tales". *Fortnightly Review* 13 (1873), 618-631.
- Lang, Andrew. *The Making of Religion*. London: Longsman, Green & Co. 1898.
- Lang, Andrew. *Myth, Ritual and Religion*. London: Longman & Green Co, 1913.
- Lang, Andrew. *The Origins of Religion*. London: Watts & Co, 1908.
- Lang, Andrew. "The Supreme Being and Totems in Sarawak". *Man* 2 (1902), 107-108.
- Lecourt, Sebastian. *Cultivating Belief: Victorian Anthropology, Liberal Aesthetics and the Secular Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Marett, Robert Ranulph, "Pre-Animistic Religion". *Folklore* 11/2 (1900), 162-184.
- Roberts, Jon H. "Religious Reactions to Darwin". Ed. Peter Harrison. *The Cambridge Companion to Science and Religion* içinde 80-103. London: Cambridge University Press, 2010.
- Pettazzoni, Raffaele. *The All-Knowing God*. New York: Arno Press, 1978.
- Pritchard, E. E. Evans. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1965.

- Psomiades, Kathy A. "Hidden Meaning: Andrew Lang, H. Rider Haggard, Sigmund Freud, and Interpretation." *Romanticism on the Net*. 64 (2014).
- Schmidt, Wilhelm. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. London: Methuen Co. Ltd, 1931.
- Sera-Shriar, Efram. *Historicizing Humans: Deep Time, Evolution, and Race in Nineteenth-Century British Sciences*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018.
- Sera-Shriar, Efram. *Psychic Investigators: Anthropology, Modern Spiritualism, and Credible Witnessing in the Late Victorian Age*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2022.
- Sharpe, Eric J. "Andrew Lang and the Making of Myth". *Ethnography Is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. ed. Nills G. Holm 35-43. Finland: Åbo Akademi UP, 2000.
- Stocking, George W. *After Tylor British Social Anthropology 1888-1951*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995.
- Strenski, Ivan. *Understanding Theories of Religion*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- Sumpter, Caroline. "Devulgarizing Dickens: Andrew Lang, Homer and the Rise of Psycho-Folklore". *ELH* 87/3 (2020), 733-759.
- Sutherland, Liam T. *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture* (Oxford, Bloomsbury, 2017).
- Şahin, Mehmet. "Andrew Lang'in Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 8 (2002), 305-322.
- Şahin, Mehmet. *Andrew Lang'in Eserlerinde Din ve Yüce Tanrı Kavramı*. Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Taşpınar, İsmail. *Dinler: Tarih ve Sembolizm*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 2017.
- Teverson, Andrew (ed.). *The Edinburgh Critical Edition of Selected Writings of Andrew Lang*. 1. Cilt. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Wheeler-Barclay, Marjorie. *The Science of Religion in Britain, 1860-1915*. London: University of Virginia Press, 2010.
- Yoshino, Yuki. *Desire for Perpetuation: Fairy Writing and Re-creation of National Identity in the Narratives of Walter Scott, John Black, James Hogg and Andrew Lang*. The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2013.

► Araştırma makalesi / *Research article*

Animelerde Japon Dinî Fenomenler: 'Blue Eye Samurai' Anime Serisi Örneği

Hatice ACAR

ORCID: 0000-0001-8164-0410 | ROR ID: 025y36b60 | hatice.acar@student.asbu.edu.tr
Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı / PhD Candidate, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences, Ankara, Türkiye

Gönderim / *Received*: 23.02.2024 | Kabul / *Accepted*: 13.04.2024 | Yayın / *Published*: 30.04.2024

Atıf: Acar, Hatice. "Animelerde Japon Dinî Fenomenler: 'Blue Eye Samurai' Anime Serisi Örneği".
Dinler Tarihi 1/1 (2024): 197-223.

Öz: Sinema, her dönemin kültürel, sosyal ve teknolojik bağlamlarını yansıtarak dönüşüm geçirmiştir. Senaristler ve yönetmenler, perde arkasındaki yaratıcılar olarak, dünya hakkındaki düşüncelerini, duygularını ve algılarını izleyicilere aktarmak için çeşitli teknikler ve hikâye anlatma yöntemleri kullanmışlardır. İlgili bağlam doğrultusunda bu çalışma "Blue Eye Samurai" adlı anime serisini araştırma odağı olarak seçmiştir. "Blue Eye Samurai" gibi popüler tarihi anime serileri, Japon kültürünün derinliklerine inmeye ve izleyicilere Japon tarihini, toplumunu ve dinî gelenekleri öğretmeye yönelik önemli bir rol oynamaktadır. Dizide kadının sosyal ve dini statüsünü; karakter ve mekanların Şintoizm, Budizm, Hristiyanlık ve Japon mitolojisiyle ilişkisini günlük yaşam üzerinden aktaran çeşitli göstergeler bulunmaktadır. Yine dinî fenomenler, belirgin olmamakla birlikte, örtük biçimde çeşitli göstergeler aracılığıyla ifade edilmektedir. Bu doğrultuda fenomenlerin nasıl dinî işlev gördüğünün anlamlandırılması ve anlaşılması için sunulan veriler göstergebilimsel yöntemle analiz edilmiş, ilgili anime serisinin Japon dinî geleneklerini açık ve kapalı nasıl yansıttığı sorusuna yanıt aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Japon Dinî Fenomenler, Anime, Blue Eye Samurai.

*

Japanese Religious Phenomena in Animes: The Example of the Anime Series 'Blue Eye Samurai'

Cite as: Acar, Hatice. "Japanese Religious Phenomena in Animes: The Example of the Anime Series 'Blue Eye Samurai'". *Dinler Tarihi* 1/1 (2024): 197-223.

Abstract: Cinema has transformed, reflecting the cultural, social, and technological contexts of each era. Screenwriters and directors, as the creators behind the scenes, have used various techniques and storytelling methods to convey their thoughts, feelings, and perceptions about the world to the audience. In line with the relevant context, this study chose the anime series "Blue Eye Samurai" as its research focus. Popular historical anime series such as "Blue Eye Samurai" play an important role in delving deep into Japanese culture and teaching viewers about Japanese history, society, and religious traditions. There are various indicators in the series that convey the social and religious status of women and the relationship of characters and places to Shintoism, Buddhism, Christianity, and Japanese mythology through everyday life. Again, religious phenomena, although not explicit, are implicitly expressed through various signs. In this direction, to make sense of and understand how the phenomena function religiously, the data presented were analyzed with the semiotic method, and an answer was sought to the question of how the relevant anime series reflects Japanese religious traditions explicitly and implicitly.

Keywords: History of Religions, Japanese Religious Phenomena, Anime, Blue Eye Samurai.

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

Extended Summary

Anime, a Japanese animation genre, has become a popular and influential medium in modern popular culture. Its visually captivating animation, rich storytelling, and diverse genres have contributed to its immense popularity. Anime is recognized as an important part of Japan's cultural and artistic heritage. It has made a significant impact on Japanese society and has gained international recognition. Anime and manga are used to increase Japan's soft power and international influence, create positive perceptions, and capitalize on economic opportunities. These cultural assets contribute significantly to the promotion of the Japanese economy and culture on the global stage. Manga and anime have become one of the symbols of Japan, increasing interest in Japanese culture. Anime creators often draw on Japanese mythology, Shintoism, Buddhism, and other religious traditions to create their stories and characters. Throughout the course of events in anime, characters and locations present these religious phenomena to the audience through explicit or implicit indicators. Nevertheless, anime occasionally diverges from historical accuracy and incorporates fictional elements.

This study selected the anime series "Blue Eye Samurai," which was broadcast on the Netflix digital streaming platform. The aforementioned anime series was chosen as a sample because the director and screenwriter Michael Green and Amber Noizumi were successful on the Netflix digital platform and were successful in conveying Japanese history, society, and religious beliefs. Indeed, the feedback from critics and audiences has been positive. Moreover, it has been approved for a second season. This framework will analyze the indicators of Japanese religious tradition in the anime series "Blue Eye Samurai." Various scenes convey the socio-religious role of women in Japanese history through Mizu, the protagonist of the series, and other side characters. Additionally, the series incorporates indicators related to Shintoism, Japanese Buddhism, Japanese Christianity, and mythology in its daily life flow through the characters or places used in the series. In this series, religious phenomena are expressed through various signs, although they are not explicitly mentioned. Therefore, the data were analyzed using a semiotic method to understand how these phenomena function within the context of the narrative. Signs related to Japanese mythology, Shintoism, Japanese Buddhism, and Japanese Christianity were identified and analyzed to clarify the complex interaction between religious themes and narrative construction in anime. The study examines mythological beings such as Onryō (Yūrei), Tengu (Yōkai) and Namazu in the context of Japanese mythology concerning Japanese history dating back to the Edo Period. The reasons why the protagonist of Mizu is likened to Onryō are explained. Furthermore, the place of mythological beings such as Tengu and Namazu in Japanese folk beliefs is explained. The study also examines aspects of Shintoism, including wedding rituals and festivals such as Hanami (cherry blossom viewing) and Hadaka (Naked) festivals. It provides insight into the cultural and religious practices embedded in Japanese society.

Additionally, it highlights the active presence of Japanese Buddhism in the Edo period, showing its involvement in funeral ceremonies and its influence on the training of samurai in Zen Buddhist schools. This demonstrates the active role of Buddhism in shaping both religious and social norms during this historical period. Finally, the study briefly touches on the turbulent events surrounding the arrival of Christian missionaries in Japan and the emergence of the first Japanese Christians. This historical context illustrates the various religious influences present in Japanese society during the Edo Period. Popular historical anime series such as "Blue Eye Samurai" play an important role in delving deeper into Japanese culture and teaching viewers about Japanese history, society, and religious traditions.

Anime series have been observed to serve an effective role in conveying Japanese history, culture, and religious traditions to viewers through their characters, settings, and symbols. In this context, emphasizing the social and religious importance of Japanese cinema, especially anime contributes to our understanding of how such productions affect the audience.

Giriş

İngilizce “animation” teriminden türetilmiş Japonca bir kelime olan アニメの会 (*Anime no Kai*) “Anime Topluluğu” anime, dünya çapında izleyicileri cezbeden kendine özgü hareketli bir hikâye çizim ve anlatım tarzını ifade etmektedir. Birçok farklı türü ve sanatsal yaklaşımı barındırması onu özgün ve etkili bir mecra haline getirmiştir.¹ 1920’lerden itibaren Japonya’da anime filmleri üretilmeye başlanmış olsa da animenin Batı’da popülerlik kazanması son 20 yılda olmuştur.² Anime tarihi manga, mangadan da Tokugawa (Edo) Dönemi’nde 浮世絵 (*Ukiyo-e*) “(Edo Dönemi) Resimli Tahta-Blok Baskı” diye bilinen resimli baskıya kadar geriye götürülebilmektedir. Ukiyo-e ressamaları, tiyatro oyuncularını, manzaraları, genel ev, moda, mitoloji ve tarihi olaylar gibi konuları işleyerek Japon toplumunun günlük yaşamını ve eğlenceli yönlerini yansıtmışlardır.³ Günümüzde anime ve manga Japon kültürü yayma amacıyla “Cool Japan” politikası izlenmiştir. Cool Japan söylemini başlatan Douglas McGray, haber makalesinde “Japonya süper gücü yeniden keşfediyor” diyerek kültürel ürün ve tarzların ihracatını, Japonya’nın uluslararası alaka düzeyinin göze çarpan bir kanıtı olmakla kalmayıp aynı zamanda güçlü bir ticari güç haline geldiğini belirtmiştir.⁴ McGray’in vurgusuna benzer şekilde, Japonca’da かつこいい日本 Kakkooi Nihon terimi, Japon kültürünün çekiciliğini ve cazibesini vurgulayarak aynı kavramı ifade etmek için kullanılmaktadır. Cool Japan özünde anime, manga, oyunlar ve yüksek teknoloji ürünü aletler gibi unsurlar üzerine inşa edilmiştir. Bu unsurlar, Japon kültürünün ve ürünlerinin küresel sahnede tanıtılması için temel teşkil etmektedir. Anime ve manga, kültürel diplomaside yumuşak güç olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Japonya bu kültürel varlıklardan faydalanarak yumuşak gücünü ve uluslararası sahnedeki etkisini arttırmayı, olumlu algı oluşturmayı ve ekonomik fırsatlardan yararlanmayı amaçlamaktadır.⁶ Savaş sonrası yıllarda çay seremonisi gibi geleneksel sanatlar, modern Japon sinemasının klasikleri ve Japon ekonomisinin olağanüstü büyümesi gibi Japonya’nın çeşitli yönleri yabancıların ilgisini çekmiş ve hatta Japonya’nın simgesi haline gelmiştir. Yaklaşık son yirmi yıldır manga ve anime de dünyanın dört bir yanındaki insanları Japon kültürüne çeken semboller olarak hizmet etmeye başlamıştır. Yönetmen Hayao Miyazaki’nin Prenses Mononoke (1999) ve

¹ Jeff Wallenfelt, “Anime | Manga, Studio Ghibli & Hayao Miyazaki | Britannica,” *Encyclopedia Britannica* (Erişim 19 Şubat 2024).

² Yüksel Balaban, “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu,” *Sinema ve Din* (Uluslararası Sinema ve Din Sempozyumu, İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 294.

³ Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammed Murtaza Özeren (Dergâh Yayınları, 2016) 44.

⁴ Douglas McGray, “Japan’s Gross National Cool,” *Foreign Policy* 130 (Mayıs 2002), 47.

⁵ Katja Valaskivi, “A Brand-New Future? Cool Japan and the Social Imaginary of the Branded Nation,” *Japan Forum* 25/4 (Aralık 2013), 489.

⁶ Jennifer deWinter, “Cool Japan and Heated Politics,” *Reconceptualising Film Policies* (London: Routledge, 2017) 41.

Spirited Away (Ruhların Kaçışı) (2001) filmlerinin dünya çapında beğeni kazanması da Japonya'nın görsel kültürünün bu yönünü daha da geniş bir kitleye tanıtmış ve Japon filmleri için yeni bir "altın çağ" başlatmıştır.⁷ Kendini anime ve manga hayranı olarak tanıtan Dışişleri Bakanı 麻生 太郎 Tarō Asō gibi yetkililer, Japonya'nın küresel medya kültürünü etkili bir diplomasi aracı olarak lanse etmektedir. "Yumuşak güç", Japonya'nın marka imajını güçlendirmek için "sert güç" kadar değerlidir, çünkü "Japon hassasiyetlerini ve düşünce tarzını" yansıtmaktadır.⁸ Ancak anime türlerinde cinsellik ve şiddet gibi Japon kültürüne aykırı unsurların kullanılması "fikri mülkiyet strateji programı" politikasına gölge düşürmüştür.⁹

Araştırmanın konusu Blue Eye Samurai adlı anime serisinde geçen Japon dini fenomenleri göstergebilimsel yöntem ile analiz etmektir. Öncelikle animenin türünün tarihi olması nedeniyle kısaca Tokugawa Döneminden bahsedilmiştir.

İeyasu Tokugawa, Sekigahara Savaşı'nın (1600) ardından merkezini kurduğu Edo'da (bugünkü Tokyo) 徳川幕府 (Tokugawa Bakufu) "Tokugawa Shogunluğu"nu (1603-1868) kurmuştur. Böylece erken modern Japon tarihi başlamıştır. Shogunluk merkezinin Edo kentinde olmasından ötürü bu döneme 江戸時代 (Edo Jidai) "Edo Dönemi" de denilmektedir.¹⁰ Edo Döneminde (1615-1868) toplumsal sınıflar belirli bir hiyerarşiye sahiptir. Buna göre, toplumsal hiyerarşide yukarıdan aşağıya olacak şekilde toplumsal sınıflar şu şekilde ayrılmıştır: 公家 (*Kuge*) "Asil", 武家 (*Buke*) "Samuray", 百姓 (*Hyakushō*) "Çiftçi", 職人 (*Shokunin*) "Zanaatkar", 商人 (*Akindo*) "Tüccar", 御様御用 (*Shori*) "Cellat" ve 非人-穢多 (*Hinin-Eta*) "İnsandan Sayılmayanlar".¹¹

Tokugawa, tüm yabancı dinleri yasakladıktan sonra inançlarından vazgeçmeyi reddeden Nagasaki bölgesinde Shimabara'da yaşayan Japon Hıristiyanlar arasında yaşanan kanlı ayaklanmadan sonra ülkede barışı korumanın yolu olarak ülkenin dışarı ile olan bağlantısını kesmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık da dengeleri bozan bir etki olarak görüldüğünden ülkede Hıristiyanlık yasaklanmıştır. 1639'dan sonra ülkeye giren tek yabancı Hollandalılardır. Bahsi geçen yabancılara verilen giriş izni, 1641'de Nagasaki limanında yapay bir adaya giriş ile sınırlandırılmıştır.¹²

Bu çalışmada araştırma yöntemi olarak Göstergibilim yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu bu yöntem seyircinin gördüğü şeyin arka planında asıl gösterilmek isteneni

⁷ Susan J. Napier, *Anime From Akira To Princess Mononoke Experiencing Contemporary Japanese Animation*, 2001 22.

⁸ Mark W. MacWilliams (ed.), *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime* (Routledge, 2014) 15.

⁹ Jennifer deWinter, "Cool Japan and Heated Politics," *Reconceptualising Film Policies* (London: Routledge, 2017) 43.

¹⁰ Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketleri* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023) 33.

¹¹ Eylül Arslan, *Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili: Naruto Örneği* (İstanbul Arel Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 21.

¹² Charles Holcombe, *Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*, çev. Muhammed Murtaza Özeren (Dergâh Yayınları, 2016) 219.

tespit etmek ve anlamlandırmak amacıyla seçilmiştir. Bu amaçla anime serisinde geçen Japon dini fenomenler ele alınmıştır. Nitekim araştırmanın başlıkları, konu bütünlüğüne uyması açısından dizi bölümlerine göre değil Japon dini geleneğine göre sıralanmıştır. Bahsi geçen Göstergibilim, işaretlerin ve sembollerin incelenmesi ve bunların iletişimde kullanılması ve yorumlanmasıdır. Kelimeler, kavramlar, imgeler ve daha fazlası dahil olmak üzere işaretlerin kullanımı yoluyla anlamın nasıl yaratıldığını ve iletildiğini inceleyen bir çalışma alanıdır. Göstergibilimde gösterge, anlamlı bir şekilde başka bir şeyi temsil eden bir şeydir. İki bölümden oluşur: göstergenin fiziksel biçimi olan gösteren ve göstergenin temsil ettiği anlam ya da kavram olan gösterilen. Örneğin, “ağaç” kelimesi ağaç kavramını ifade eden bir göstergedir. İzleyici bir film sahnesinde ağacı gördüğünde zihninde tezahür eden anlam gösterilendir. Söz konusu bu ağaç anlamsal olarak somut bir şeyde olabilmekte veya soyut anlamda aile vb. anlamları temsil edebilmektedir. Göstergibilim yöntemi ilk olarak 20. yy’ın başlarında bağımsız çalışan Fransız dilbilimci Ferdinand de Saussure ve Amerikalı mantıkçı Charles Sanders Peirce adlı iki akademisyen tarafından geliştirilmiştir. Her ikisi de işaret ve sembollerin incelenmesine önemli katkılarda bulunmuş ve çalışmaları modern göstergibilim alanının temelini atmıştır.¹³

Araştırmanın önemi anime türlerinin çeşitli olması, her yaşta izleyici kitlesi olması ve sinemadan farklı olarak dijital hikâye çizimi-anlatısında özgür olmasında yatmaktadır. Bu çerçevede izleyiciler anlatı ve görsel unsurları yorumlama ve analiz etme yoluyla dini temalarla aktif bir şekilde ilgilenir ve onları yeniden yorumlamaktadır. Kurgusal dünyaların sürükleyici doğası, fantezi ve gerçeklik arasındaki çizgiyi muğlaklaştırarak kurgusal karakterleri kendi iradeleri olan somut varlıklar olarak algılamalarına yol açabilmektedir. Dahası, kurgusal ve ampirik gerçekliklerin bu hayali karışımı, izleyicileri etik ve ritüelistik eylemlere teşvik edebilir; kurgusal karakterler öykünmek için rol modelleri olarak hizmet eder ve kurgusal mekanlar dini önem taşıyabilir.¹⁴ Nitekim オウム真理教 (*Aum Shinrikyō*) üyelerinin animelerden dolayı kurgu ile gerçeği ayırt etme yetilerini engellediği ve fikirlerini yayma faaliyetinde kullandıkları ileri sürülmüştür. Bu sebeple bilim kurgu ve fantezi öğeleri bakımından zengin olan manga ve anime, Aum Shinrikyō yeni dini grubunun yakın çevresini oluşturan genç entelektüeller arasında algılanan kıyamet sanrılarının kaynağı olarak tasvir edilmiştir.¹⁵

Araştırmanın amacı doğrultusunda çalışmada şu varsayımlara cevaplar aranmıştır: Anime ve din arasında bağlantı vardır. Açık ya da kapalı dini fenomenler bulunabilir.

¹³ Yoshiko Okuyama, *Japanese Mythology in Film: A Semiotic Approach to Reading Japanese Film and Anime* (Lanham: Lexington Books, 2015) 3.

¹⁴ Jolyon Baraka Thomas, *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2012) 155.

¹⁵ Richard A. Gardner, “Aum Shinrikyo and a Panic About Manga and Anime,” *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*, ed. Mark W. MacWilliams (Routledge, 2014) 207.

Aynı şekilde Cool Japan politikası gereği Japon kültürü de empoze edilmektedir. Japon kültürü dinî inanışlarından bağımsız değildir. Bu çerçevede Japon inanç ve öğretileri, günlük yaşamlarında belirgin rol oynamaktadır. Tarihi konu alan animelerin kurgusal karakter ve olaylar yaratarak seyircilerin zihninde gerçek olarak algılanmasına yol açabilir.

Ülkemizdeki literatüre bakıldığında, anime hakkında farklı disiplinlerde çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Ayrıca yabancı literatüre bakıldığında "Blue Eye Samurai" adlı anime serisi hakkında yapılmış bilimsel bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dinler Tarihi bilim alanında da çalışma yapılmamıştır. Söz konusu çalışmalar da Aygün Şen "Kayıp Keşif Yolculuk: Japon Sineması Manga ve Anime", Eylül Arslan "Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili", Nida Sarışan "Ruhların Kaçışı Filminin Dinsel Motifler Bağlamında Göstergibilim Yöntemine Göre İncelenmesi", Yüksel Balaban "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu" adlı kitap ve bilimsel makalelerdir. Japon dinlerinin işlendiği animeler ile ilgili diğer disiplinlerin çalışmalarında dinî sahneler yeterince analiz edilmediği için Dinler Tarihi açısından animelerin incelenmesi ve gerekli analizlerin yapılması gerekmektedir. Araştırma literatüre katkı bağlamında Japon kültürü ve tarihi açısından dinî fenomenlerin gerek doğrudan gerekse dolaylı göstergelerin detaylıca ele alınması bakımından önem taşımaktadır. Ülkemizde sinema filmlerinde dinî fenomenlerin kullanılması konusunda yapılan araştırmalar, genellikle Hollywood filmlerine odaklanmaktadır. Bu çalışmanın Uzakdoğu sinemasının bir parçası olan anime türünü ele alarak literatürdeki benzerlerinden farklılaşmasının yanı sıra yeni araştırmalara kapı aralamasına ve Dinler tarihi alanındaki literatürün zenginleşmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

1. "Blue Eye Samurai" Anime Dizi Künyesi ve Özeti

Netflix dijital platformunda yayınlanan "Blue Eye Samurai" adlı anime serisi 2023'te sekiz bölüm olarak birinci sezonu yayınlanmıştır.¹⁶ Türkiye'de "Mavi Gözlü Samurai" adıyla gösterime girmiştir. Blue Eye Samurai, senaristleri Michael Green ve Amber Nozumi tarafından yazılmış tarihi ve aksiyon türünde yetişkinlere hitap eden bir anime dizisidir. Blue Eye Samurai dizisi, Japonya'nın Edo Döneminde geçmektedir. Dizi, diğer konuların yanı sıra samurayların rolünü, kadınlar ve melez kökenli insanlar için hayatın nasıl olduğunu ve Edo Dönemi Japonya'sındaki şiddeti kısmen objektif bir şekilde ele almaktadır. Dizinin de sık sık atıfta bulunduğu gibi, Japon toplumu o dönemde katı bir şekilde tabakalaşmıştır. Hiyerarşi azalan sırayla asil, samuray, çiftçi, zanaatkâr ve tüccar sınıflarına göre sıralanmıştır. Netflix bu animemi, +18 olarak yayınlamıştır. Çünkü genel ev ve zevk mahallelerinin gösterilmesinin yanı sıra geysa ve hayat kadınlarının yaşam

¹⁶ Michael Green-Amber Noizuma, *Blue Eye Samurai [Mavi Gözlü Samurai]* (Dizi, 2023).

şekillerine de değinilmiştir. Edo Döneminin ahlaki kısıtlamaları olsa da kısmen objektik bir şekilde gösterilmiştir.¹⁷

Anime serisinin adı konusunda Netflix'in yayınladığı basın bülteninde yaratıcılarla yapılan bir söyleşide, söyleşiyi yapan kişi Noizuma ve Green'e Blue Eye Samurai fikrini nasıl bulduklarını sormuştur. Amber Noizuma şöyle yanıt vermiştir: "Michael ve ben evliyiz. Ben yarı Japon yarı beyazım ve kızımız birkaç hafta içinde 15 yaşına girecek. Ama o bebekken, yaklaşık dört aylıkken, bir gün kocaman parlak mavi gözleri olduğunu fark ettim ve mavi gözlü bir bebeğim olduğu için çok heyecanlandım. Sonra şöyle düşünmeye başladım: 'Kızımın mavi gözleri olduğu için neden bu kadar heyecanlıyım? Bunda büyütülecek ne var? Ve neden daha beyaz görünen bir bebeğim olduğu için bu kadar heyecanlıyım?'. Kendi aramızda, 17. yy. Japonya'sında başlayan Edo Döneminde beyaz olmanın nasıl yasa dışı olduğundan bahsediyorduk. Kimse böyle beyaz görünmek istemezdi. Sonraki 15 yıl boyunca yavaş yavaş ilerleyen bir masal anlatmaya başladık.' Green ekliyor: 'Bu konuşmaları yapmaya başladığımız bir noktada, "O küçük mavi gözlü bir samuray gibi' bir şey söyledik. İyi bir başlık olduğunu bildiğim için bunu yazdım."¹⁸



Görsel 01: Mavi Gözlü Samuray Animesine Ait İki Afiş

17. yy. Edo Dönemi Japonya'sında geçen Blue Eye Samurai ブルーアイ・サムライ, intikam almak için kılık değiştirerek hayatını sürdüren melez bir kılıç ustası olan ミズ Mizu'yu anlatmaktadır. Sınırların dış dünyaya kapalı olduğu 17. yy. Japonya'sında, yasadışı ticaretle ilgili nadir durumlar dışında, vatandaşlar Japon olmayan bir yüzü asla göremezlerdi. Kahramanımız Mizu (Erskine), doğduğu sırada Japonya'da sadece dört beyaz erkek olduğunu bilmektedir ve kendisini bir "utanç yaratığı" haline getiren, biri

¹⁷ Margarita Winkel, *Japanese Erotic Fantasies: Sexual Imagery of the Edo Period*, ed. Amy Reigle Newland (Amsterdam: Hotei Publishing, 2005).

¹⁸ Jeanine T. Abraham, "Netflix's Blue Eye Samurai: An Epic Journey and So Much More," *Medium* (Erişim 19 Şubat 2024).

babası olabilecek bu erkekleri öldürmek için yola çıkar. Ancak intikam kadınlar için bir seçenek değildir, bu yüzden Mizu intikam arayışını hem cinsiyetini hem de mavi gözlerini gizleyerek sürdürmek zorundadır.¹⁹

2. Anime Serisinde Japon Dinî Fenomenler

Animeler, Hollywood sineması gibi sadece eğlence veya ticarî amaçlı filmler üretmemiştir. Çünkü İkinci Dünya Savaşı sırasında Japon hükümeti Japon halkı arasında milliyetçilik, orduya bağlılık ve vatanseverlik fikirlerini yaymak için kullanmıştır.²⁰ Japon kültürü yayma ve empati kurma gibi benzer amaçlara da hizmet etmektedir.²¹ Söz konusu bu bağlamda araştırmada Japon kültürünün yanı sıra dinî fenomenleri görmek mümkündür.

2.1. Japon Mitolojisi ile İlgili Dinî Fenomenler

Japon mitolojisinde animistik öğelerin kökenleri mevcuttur. Bu bağlamda yönetim ve otorite konusunda iradenin Kamilerden imparatora devredildiğine dair anlatılar bulunmaktadır. Örneğin, *古事記 (Kojiki)* "Eski Olayların Kayıtları ve *日本語初級 (Nihon Shoki)* "Japonya Günlükleri"ndeki anlatılar kutsallığın dinî olduğu kadar siyasi ve ideolojik yönüne dikkat çekmektedir.²² Bahsi geçen eserler, öncelikle o dönemde etkisini tüm ülkeye yayan İmparatorluk yönetiminin meşrulaştırılması amacıyla yazılmış olsa da Japonya ve özellikle Şinto ile ilgili önemli temel efsanelerin yanı sıra dönemin halk dinî kültüründe mevcut olan çok sayıda dinî temayı da ifade etmektedir.²³ MS 712'de tamamlanan *Kojiki*, Japonya'nın günümüze ulaşan en eski yazılı eseridir. Japonya ulusunun mitolojisini ve kuruluşunu kapsayan bir içerikle üç cilt halinde hazırlanmıştır. Bu ciltler mit, efsane ve gerçek tarihi olaylara karşılık gelecek şekilde bölünmüştür. Bu ciltlerde halk hikayelerine de yer verilmiştir. MS 720'de tamamlanan *Nihon Shoki* ise Japonya'nın yaratılışına dair benzer bir anlatım sunmaktadır. *Nihon Shoki* ayrıca Kamilerin yeryüzüne inişini ve yeryüzü alemine dâhil oluşlarını anlatarak Japon imparatorluk ailesinin kutsal soyun tümünü tamamlamaktadır.²⁴

¹⁹ Green-Noizuma, *Blue Eye Samurai*, (Dizi, 2023).

²⁰ Aygün Şen, *Kayıp, Keşif, Yolculuk: Japon Sineması, Manga ve Anime* (İstanbul: Doğu Kitapevi, 2014) 175.

²¹ Cool Japan Movement Promotion, *Council Cool Japan Proposal*, (Cabinet Office, 2014) 2.

²² Okan Haluk Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014) 4.

²³ Kazumi Wilds, *Kojiki: The Birth of Japan: The Japanese Creation Myth Illustrated* (Tuttle Publishing, 2019) 12.

²⁴ William George Aston, *Nihongi: Chronicles of Japan From the Earliest Times to AD 697* (London: Ganesha Pub., 1997).

2.1.1. Onryō

Dizi sahnesi Japonya'ya özgü 蕎麦(soba) denilen geleneksel erişte dükkanında başlar. Dükkânın sahibinin oğlu Ringo'nun elleri yoktur. Bu yüzden toplum tarafından dışlanmış. Çeşitli isimlerle çağrılır. Mekânda baş karakter Mizu intikam alacağı kişileri araştırmaktadır. Kendisine “et tüccarı” lakabı takılan bir tacir yanında iki çiftçi kızıyla beraberdir. Dizi de aktarıldığına göre aslında tacirin yanındaki kızlar aileleri tarafından satılmışlardır. Melez tacire soru sorar ama cevap “seni duygusuz melez şeytan tohumu, Onryō'ya benziyorsun” der.²⁵



Sahne 01 ve 02: Kabuki Tiyatrosu 怨霊 (Onryō) Canlandırması²⁶

Japon geleneksel inançlarında ve edebiyatında 怨霊 (Onryō) kelimenin literal anlamıyla “intikamcı ruh” veya “öfkeli ruh” olarak tercüme edilmektedir. Onryō yaşarken maruz kaldığı haksızlıkların intikamını “yeniden almak” için yaşayanların dünyasında zarar verme, düşmanları yaralama veya öldürme, hatta doğal afetlere neden olma yeteneğine sahip olduğuna inanılan ve daha sonra ruhlarını ölen bedenlerinden alan bir 幽霊 (Yūrei) “Hayalet” olduğu düşünülmektedir. Genellikle kadın olarak tasvir edilen Onryō, zalimlerden intikam alma arzusunun tetiklediği yoğun öfkeyle hareket ederek dünyaya musallat olur.²⁷

Animede baş karakter Mizu, Onryō'ya benzetilir. Bunun iki sebebi vardır. İlki intikam almak için cinsiyetini gizleyen bir kadındır. Ayrıca eşi Ronin'in ihanetinden sonra öfkesinden dolayı onu öldürür. İkincisi mavi gözlü oluşu ve beyaz teni nedeniyle halk tarafından Onryō ile eşleştirilir.

2.1.2. Namazu

鯰 (Namazu) “Kedi Balığı – Deprem” veya 大鯰 (Ōnamazu) “Dev Kedi Balığı” Japon mitolojisinde yer alan depremlere neden olan bir dev kedi balığıdır. Japon folklorunda, bu yaratık dünyanın altında yaşadığı ve dünyanın bağırsakları arasında yüzerek

²⁵ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.02.44-00.08.00.

²⁶ Green-Noizuma, 2023, 5. Bölüm 00.36.01-00.38.00.

²⁷ 怨霊 Onryō, “Onryō 怨霊,” *Medium* (blog), 26 Ağustos 2022.

depremleri oluşturduğu inancı yaygındır.²⁸ Başlangıçta bu yaratık genellikle güçlü ve efsanevi bir varlık olan bir ejderha olarak tasvir edilmiştir. Ancak 1600'lerin ortalarından sonlarına doğru bu kavram değişmiş, 松尾 芭蕉 Matsuo Bashō'nun Konishi Jishun'un bir şiirine verdiği eğlenceli yanıt önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bashō verdiği yanıtta esprili bir şekilde ejderhanın aslında dev bir kedi balığı olduğunu öne sürmüş, böylece folklorla daha açıklayıcı bir yorum getirmiştir.



Sahne 03 ve 04: 鯰 (Namazu) Kedi Balığı Motifli Perde²⁹

1600'lerin sonlarına gelindiğinde, kedi balığı ve deprem eşleştirmesi kabuki oyunları, hicivli ve mizahî şiirler 川柳 (Senryū) “Mizahî Haiku” gibi alanlarda yaygın bir motif haline gelmiştir.³⁰ Kedibalığı miti, özellikle ekonomik şartların fakir insanların yaşamlarını tehdit ettiği Edo Döneminde yaygınlaşmıştır. Namazu felaketten sorumlu tutulsa da ironik bir şekilde 世直し大明神 (Yonaoshi Daimyōjin) “Dünyayı Yenileme Kamisi” yani halkın o dönemdeki siyasi hissiyatını ifade eden bir tür “sosyal adaletsizliğin intikamcısı” olarak da kabul edilmiştir. Namazu'nun depremlerin sebebi olduğuna inanılmış ve depremler her ne kadar herkese sıkıntı ve keder getirse de kaybedecek daha çok şeyi olan zenginlere daha büyük maddi kayıplar vermiştir. Bu sebeple inşa faaliyetleri için fakirler çalışmış ve kazanmışlardır.³¹

Animede Namazu motifini sadece ilk iki bölümde soba erişte dükkanında görüyoruz. Konuşma aralarında geçmemekle beraber kullanılan Gösterge yöntemine göre kapalı ifade edilen bir fenomendir. Seyircilerin gözünde balık motifinin zihin dünyalarında farklı karşılıkları olabilir.

²⁸ Michael Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, çev. Özlem Özarpacı (İstanbul: Say Yayınları, 2018) 340.

²⁹ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.01.00-00.00.08.00.

³⁰ Takashi Miura, *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan* (University of Hawaii Press, 2019) 87.

³¹ “The Legend of Namazu: The Earthquake-Causing Catfish of Japan” (Erişim 17 Şubat 2024).

2.1.3. Tengu

妖怪 Yokai adı verilen ruhlar, doğüstü yaratıklar ve şeytanlar yer almaktadır.³² Bunlar arasında 天狗 (*Tengu*) “Kırmızı Yüzlü Cin” olarak bilinen mitolojik yaratığın Japonya’da uzun ve karmaşık bir tarihi vardır. Japonya’da Tengu ile ilgili bilinen en eski referans M.S. 8. yy. Nihon Shoki’sinde bulunmaktadır. Felaket ve savaş alâmetleridir. Orta çağda kibirli ve samimiysiz olarak nitelenen Budist rahiplerin Tengu iblisleri şeklinde yeniden doğduklarına inanılmıştır.³³ Tengu, kelimesinin kökeni Çince’ye dayanmaktadır. Bu dildeki karşılığı olan 天狗 (*Tiān Gōu*) “Göksel Köpek”, bir kuyruklu yıldız ya da bir hayvanı ifade etmektedir. Günümüzde Japonya’da yaygın olarak bilinen tenguların gagaları ya da uzun burunları, kanatları ve insan bedenleri vardır. Genellikle 山伏 (Yamabushi) “Dağ Münzevileri” biçimine girdiklerine inanılmıştır. Yamabushiler tengulara dağların koruyucuları olarak ibadet etmişlerdir. Dağ münzevilerinin dini eğitimlerinin çoğu burada gerçekleşmiştir. Mabetleri de dağların içinde ya da yakınında bulunur. Dağ münzevileri tarikatının mabetleri olan 修験道 (*Shugendō*) merkezlerinde ülke çapında Tengu onuruna festivaller düzenlenmektedir.³⁴

Ayrıca Budizm’de Tengu efsanesi, Hindu ve Budist geleneklerinde kuşa benzeyen efsanevi bir yaratık olan Garuda ile ilişkilendirilmiştir. Garuda genellikle gücü ve gaddarlığıyla bilinen, yırtıcı bir kuşa benzeyen güçlü bir tanrı olarak tasvir edilir. Garuda’nın Tengu tasviri üzerindeki etkisi, Budist kavramları ve tanrıları zamanla yerli folklor ve mitolojiye asimile edildiğinden, Japon dini inançlarının senkretik doğasını vurgulamaktadır.³⁵



Sahne 05: *Tengu Maskesi*³⁶

³² Linda Lombardi, “Tengu: The Japanese Demon That’s Basically a Mini-God,” *Tofugu* (2016).

³³ Yves Bonnefoy, *Asian Mythologies* (University of Chicago Press, 1993) 285.

³⁴ Haruko Wakabayashi, “The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism. By Haruko Wakabayashi. Honolulu: University of Hawaii Press, 2012, 13.

³⁵ Linh Le, “Japanese Tengu: Are They Evil Yokai or Sacred Beings?,” *Sakuraco* (2022).

³⁶ Green-Noizuma, 2023, 7. Bölüm 00.04.19-00.05.00.

Bu iblis benzeri yaratıklar kırmızı yüzler ve kızgın ifadeler ile tasvir edilmektedir. Söz konusu tasvirin en belirgin özelliği uzun, kırmızı bir burundur. Geçmişte Tengu kuş formunda tasvir edilmiştir. Buna göre onlar insan olduklarında, bu gaga bir burna dönüşmüş, ancak uzun şeklini korumuştur. Tengu maskeleri Noh sahne oyunları ve bazı Şinto festivalleri için kullanılmaktadır. Aynı zamanda tenguların kötü ruhları korkutup iyi şanslar getirdiği düşünüldüğü için sıklıkla bir mânevi bir koruyucu nesne olarak kullanılmaktadır.³⁷

Mizu samurayların eğitim aldığı okula gider. Melez birinin okula girmesine kızan Üstat, Mizu'ya şunları söyler: "İki yüz yıldır burada Shinde Ryu'yu öğretiyoruz. Keşiş Soto'ya mistik Tengular tarafından Kuruma dağının zirvesinde bizzat öğretilen ve ondan bugüne kalan gizli yöntemlere saygı göstereceksin!"³⁸

Sôtô okulunun efsanevi kurucusu Dögen Zenji, Sôtô Zen Budizmi ile ilişkilendirilmiştir. Tengulardan çeşitli savunma teknikleri ve tedavi yöntemleri öğrendiği aktarılır.³⁹



Sahne 06 ve 07: Sôtô Okulu ve Tengu Heykeli⁴⁰

2.2. Şintoizm ile İlgili Dini Fenomenler

Şinto kelimesinin kendisi 神の道 (*Kami no Michi*) "Kamilerin Yolu" anlamına gelmektedir. Bu kavram, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm gibi dışarıdan gelen dinlerden ayırt etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Şintoizm, Japon halk geleneğinin 神 *Kami* ekseninde resmî olarak şekillendiren yerli bir dini gelenektir.⁴¹

³⁷ Shopify API, "The Ultimate Guide to Tengu Masks: Origins, Variations, and Symbolism," *Space Armory / Japanese Mask and Cosplay Store* (25 Ağustos 2023).

³⁸ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm, 00.32.00-00.39.00.

³⁹ Duncan Ryūken Williams, *The Other Side of Zen: A Social History of Sôtô Zen Buddhism in Tokugawa Japan* (New Jersey: Princeton University Press, ts.) 61.

⁴⁰ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.32.00-00.33.00.

⁴¹ Ugo Reader, *Religion in Contemporary Japan* (United States of America: University of Hawaii Press, 1991) 23.; Hüsamettin Karataş, "Japon Halk Dini Gelenğinde Kami Kültü", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79, (2020) 7-9.

Mizu ormanda bir Şinto mabedinde kısa bir süre durur ve bir tütsü çubuğu yakarak dua eder. Duasında yolunu aydınlatdığı için teşekkür eder. Kendisine rehberlik etmesini ister. Aradığı adamlara yönlendirmesini ya onları öldürme gücü vermesini ya da ölmesine izin vermesini ister. Kılıç Babası yani Usta Eiji'yi zarardan ve zamandan korumasını ister.⁴²



Sahne 08 ve 09: 神社 (Jinja) “Şinto Mabedi” ve Buda Heykeli⁴³

Sahnelerde görüldüğü kadarıyla 神社 (Jinja) “Şinto Mabedi”ne girer, ancak içeride 仏陀 Buda heykeli de vardır. Sahnede tanrı ismi geçmez. Japon kültürel yaşamında Şintoizm ve Budizm daha çok geleneksel ve senkretik olarak etkileşim halinde gelişmiş ve yerleşmiştir.⁴⁴

2.2.1. Japon Bayramları

祭り (Matsuri) “Bayram/Festival”, bayramların, törenlerin, kutlamaların ve festivalleri kapsayan Japonca bir terimdir. Bu kavram, kökleri Şintoizm’e dayanmakla birlikte Çin’deki benzer uygulamalarından da etkilenilmiştir. Bu çerçevede Matsuri, kamilerin tezahür ettiği ve insanların isteklerinin cevap bulacağı kutsal zamanlar olarak düşünülmektedir Aynı şekilde insanların kendilerinin arındığı ve tabiata yakın olduğu zamanlardır.⁴⁵

Sahne değişir. Mizu şehir sınırında sırada beklemektedir. Sırada çocuklu yalnız bir kadın kontrol noktasından geçmek ister ancak askerler izin vermez. Çünkü Edo Döneminde kadınların yalnız başına seyahat edilmesine izin verilmez. Mizu da ne kadar istemese de Ringo ile geçer.⁴⁶ Kasabaya girdikleri esnada裸祭り (Hadaka Matsuri)

⁴² Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm, 00.10.34-00.11.45.

⁴³ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.10.00-00.11.00.

⁴⁴ Lucia Dolce, “And the Zasu Changed His Shoes’: The Resurgence of Combinatory Rituals in Contemporary Japan,” *Itineraries of an Anthropologist Studies in Honour of Massimo Raveri*, ed. Silvia Rivasdossi - Giovanni Bulian (Venezia: Venice University Press, 2021), 151-180 161.

⁴⁵ Halil İbrahim Şenavcu, “Japon Dini Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri,” *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (30 Haziran 2016), 43. Karataş, Hüsametin, “Şintoizm’de Arınma Ayinleri”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 78 (2019), 1-12.

⁴⁶ Green-Noizuma, 2023, 2. Bölüm, 00.08.00-00.08.30

“Hadaka (*Peştemalli*) Bayramı” adlı arınma töreniyle karşılaşılır. Kasaba halkından her yaştan kişi içki içerek eğlenmekte ve o günün tatil olduğunu söylemektedir.

Hadaka Bayramı çıplaklar festivali olarak da ifade edilebilmektedir. Ancak son zamanlarda 禪 (*Fundoshi*) adı verilen bir “Peştamal” ya da 浴衣 (*Yukata*) “Yaz Kimonosu” giymek kural haline gelmiştir. Her şubat ayında binlerce erkek, gelecek yıl boyunca kuraklık, sel, kıtlık ve salgın hastalıklar gibi zararlı etkileri sembolize eden kötü ruhları kovmak için toplanmaktadırlar. Ayrıca arınma ve özellikle yeni evlenen kadınların doğurgan olması için çamur sürmektedirler.⁴⁷ Kayıtlara göre festivalin kökeni, ulusun hızla yayılan bir veba salgınına karşı mücadele ettiği MS 767’ye kadar uzanmaktadır. O dönemdeki diğer medeniyetlerin çoğunda olduğu gibi, dönemin İmparatoru ilâhî müdahale çağrısında bulunmuş ve vebanın ortadan kalkması, ülkeye barışın geri gelmesi için herkesin dua etmesini emretmiştir. O zamanlar 尾張大國魂神社 (*Owari Okunitama Jinja*) “Owari Eyaleti Mabedi” bölgenin merkezini oluşturmuş ve daha sonra 胡宮神社 (*Konomiya Jinja*) “Konomiya Mabedi” haline gelmiştir. Festivalde Naoi-zasa’yı taşıyan kalabalık erkek grubu mabedin girişine vardığında tempo yükselmeye başlamaktadır. Huzursuz gruptan yükselen seslerle, dua ile sarılmış Naoi-zasa’yı adak olarak sunmak için mabedin içine doğru tabiri caizse çılginca bir hücumla geçmektedirler.⁴⁸ Japonya’da kadınların, çıplak festival olarak bilinen eski bir törene katılmalarına, değişikliklerle de olsa, etkinlik tarihinde ilk kez izin verilmiştir. Japon basınında yer alan haberlere göre, yaklaşık 1.250 yıl önce kentte ilk kez düzenlendiğinden bu yana kadınlara yasak olarak kabul edilen festival, 22 Şubat’ta yaklaşık 40 kişilik bir kadın grubunun katılımına izin verilmiştir.⁴⁹



Sahne 10 ve 11: 巫女 (*Miko*) ve Hadaka Bayramı

⁴⁷ Herbert Plutschow, *Matsuri: The Festivals of Japan* (Japan Library, 1996) 127-128.

⁴⁸ Taketo Sekiguchi, “Hadaka Matsuri, the Naked Festival,” 23 Temmuz 2015.

⁴⁹ “Women take part for first time in traditional naked festival in central Japan,” haz. Nippon TV News 24 Japan.

Kasabanın 巫女 (*Miko*) “Mabet Kadını/Şamanı”, Hadaka Matsuri’yi başlatmak için merdivenlere çıkar ve halka şunları söyler: “Bin yıldır her gün shinginin yapıldığı ağaçta dua ettik. Lifleri Kami’nin nefesiyle dolu. Bu yıl onların gücünü kim kazanacak?” Ringo etraftaki halktan öğrendiği kadarıyla shingi çubuklarının ritüel olarak kullanılması ve bunlardan birini yakalamanın sözde bir kişinin arzusunu yerine getireceği düşüncesi ilgisini çeker. Ringo davul çalınırken halk ile alkışlar, ardından diğer kasaba halkına katılarak kıyafetlerini tamamen çıkarır ve kendini arındırmak için iskelenin ucundan buzlu limana doğru koşar. Miko iskelenin kenarına yaklaşırken hepsi ellerini kaldırıp onun kutsal bir 鳥居 (*Torii*) “Şinto Mabedi Kemerli Geçiti”ni taşıyan büyük bir kayaya doğru yürümesine yardımcı olurlar. Hepsine dua etmelerini söyler ve Ringo “Keşke” der etrafına bakar etrafındakilerin gözlerini kapatmış istekli bir şekilde dua ettiklerini görünce ellerini birleştirir. Bir konuda harika olmayı diler. Shingi çubukları atıldığında, Ringo yakalamak için çabalar sonunda shingi çubuklarından birini yakalamayı başarır.⁵⁰



Sahne 12 ve 13: Hanami Matsuri⁵¹

花見祭り (*Hanami Matsuri*) “Çiçek Seyretme Festivali”, çiçekleri seyretme veya kiraz çiçeğine 桜 *Sakura* denmesi nedeniyle桜祭り (*Sakura Matsuri*) “Sakura Bayramı” olarak da adlandırılmaktadır. Kiraz çiçeklerinin açma zamanına göre bayramın kutlanma zamanı da değişmektedir. Genel olarak mart ayında başlayıp mayıs ayının başı sonlanmaktadır.⁵² 1500’lü yıllarda, 豊臣秀吉 Toyotomi Hideyoshi adında bir savaş lordu ülkeyi birleştirmiştir. Samurayları sadece savaşçı olarak değil, aynı zamanda aristokratik kültürel uygulamaların koruyucuları olarak da meşrulaştırmaya çalışmıştır. Hideyoshi, samurayları şiir, çay seremonisi ve çiçek düzenleme gibi diğer sanatlarla uğraşmaya teşvik etmiştir.⁵³ Şinto geleneğine göre Kami ya da ruhlar, çiçekler açıp dağılana ve baharın başlangıcını müjdeleyene kadar kiraz ağaçlarında ikamet ediyordu. Edo

⁵⁰ Green-Noizuma, 2023, 2. Bölüm, 00.11.00-00.35.00.

⁵¹ Green-Noizuma, 2023, 8. Bölüm 00.05.07-00.06.00.

⁵² Halil İbrahim Şenavcu, *Japon Dini Bayramları* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 62.

⁵³ Marky Star, “The History of Hanami,” *JAPAN THIS!* (04 Nisan 2017).

Döneminde Hanami Bayramı sarayın ötesine yayılmış ve ülke çapında bir etkinlik haline gelmiştir.⁵⁴

2.2.2. Şintoist Düğün Töreni

Edo Döneminin sosyal yapısı Tokugawa askeri rejiminin sıkı kontrolü altında gelişmiştir. Bu dönemde, 將軍 (Shogun) “Şogunluk” ve 大名 (Daimyō) “Japon Feodal Lordu” adlı eyalet liderlerinin aileleri siyasi çıkarlara dayalı evlilikler düzenlemiş ve feodal lordların düğünü için şogunun onayı gerekmiştir. Nişanlılar her zaman aynı sosyal tabakadan gelmiştir. Edo Döneminde yapılan resmi düğün törenleri 室町時代 (Muromachi Jidai) “Muromachi Dönemi” (1392-1573) geleneklerine dayanmıştır. Düğünler geleneksel olarak geceler yapılmış, ancak Edo Döneminde, özellikle feodal lordların aileleri söz konusu olduğunda, törenin gündüz yapılması geleneksel hale gelmiştir.⁵⁵

Sake içildikten sonra, Şinto inancında kutsal sayılan 榊 (Sakaki) “Sakaki Ağacı”nın 玉串 (Tamagushi) adlı bir dalının sunakta sunumu yapılarak kamilere şükran gösterilmektedir: Çift kaminin kutsamasını alır ve şükranlarını sunar. İçkiyi sunduktan sonra misafirler, herhangi bir mabet ziyaretinde olduğu gibi ellerini çırpmalı ve kamilerin önünde iki kez eğilmelidir. Tören bu ritüelle bitirildikten sonra, davetlilere olayın 披露宴 (Hirōen) “Duyuru Şöleni”, duyurulması için bir kutlama yapılmaktadır. Ardından birlikte yemek yenilmektedir.⁵⁶



Sahne 14 ve 15: Mizu ve Ronin'in Evlilik Töreni⁵⁷

⁵⁴ “Hanami and Sakura Matsuri,” *Science Source / Illustration and Retouching Services* (06 Nisan 2018).

⁵⁵ Authors: Monika Bincsik, “Japanese Weddings in the Edo Period (1615–1868) | Essay | The Metropolitan Museum of Art | Heilbrunn Timeline of Art History”, *The Met's Heilbrunn Timeline of Art History* (Erişim 17 Şubat 2024).

⁵⁶ Klaus Antoni, “Religion and commercialization - the Shintō wedding ritual (shinzenshiki) as an ‘invented tradition’ in Japan,” *Japanese Religions*, 1 Cilt (Japan: NCC Center for the Study of Japanese Religions, 2001), 45-54.

⁵⁷ Green-Noizuma, 2023, 5. Bölüm 00.05.00-00.06.30.

Mizu ve Ronin'in evliliği gizli gerçekleşmiştir. Bu nedenle töreni Şinto din adamı yerine annesi yönetir. Törende üç defa sake dolu kâsedan Mizu ve eşi içer. Evlilik sahnesinde しめ縄 (Shimenawa) "Koruyucu-Tılsımlı İp" kullanılmıştır. Bu ip, evliliğin kutsallığını ve bağlılığın devamlılığını temsil etmektedir. Sakaki ağacı dalları konulması-sunulması ise ağacın yapraklarının bütün yıl yeşil kalmasından hareketle evlilik birliğinin uzun ömürlü olması olarak yorumlanabilir. Düğün töreninden sonra Mizu yemek hazırlar.⁵⁸

2.3. Japon Budizmi ile İlgili Dinî Fenomenler

Tarihi olarak Budizm Japonya'ya 6. yy'da girmiş ve zamanla Japon toplumuna derinlemesine entegre olmuştur. Başlangıçta 平安時代 (*Heian Jidai*) "Heian Dönemi" ve 鎌倉時代 (*Kamakura Jidai*) "Kamakura Dönemi"nde ilgi görmüş ve sonunda adalarda başlıca din olarak benimsenmiştir.⁵⁹ İkinci bir sanatsal ve kültürel hareket dalgası olarak ortaya çıkan 禅宗 (*Zenshū*) "Zen Budizmi" Budizm'in Japonya'daki etkisini daha da güçlendirmiştir.⁶⁰ Japonya'da 17. yy'ın başlarından 19. yy'ın ortalarına kadar süren Edo Döneminde Budizm sosyodini yönü itibariyle milli bir kimliğe büründürülerek kurumsallaştırılmaya çalışılmıştır. Budist din adamları devlet tarafından etkin bir şekilde 神職 (*Shinshoku*) resmî "Din Görevlileri" olarak tanınmıştır. İeyasu Tokugawa gibi liderlerin önderlik ettiği Tokugawa Shogunluğu, bakımsız kalan tapınak ve manastırları yeniden inşa etmek için Budizm'i desteklemişlerdir. Bu destekler doğum, evlilik, ölüm ve defin gibi hayatın çeşitli yönlerini de kapsamış ve tapınaklar bu olaylar için kayıt büroları olarak hizmet vermiştir. Bu sistemde her aile belirli bir tapınağa bağlı olmuştur. Bu tapınakların din görevlileri de önemli yaşam olaylarını kaydetmekten sorumlu olmuşlardır. 檀家 (*Danka*) "Mabet Destekçisi Aile" olarak bilinen bu tapınak üyeliği sistemi Edo Döneminde uygulanmaya başlanmıştır. Bu, ailelerin Budizm'le ve kayıt büroları olarak hizmet veren tapınakla bağlantılarını sürdürmelerinin bir yolu haline gelmiştir.⁶¹

Mizu, samurayların eğitim aldığı okula gider. Okula girdiğinde izleyiciye bir Zen Budizmi okulunda samurayların eğitim şekilleri hakkında bilgi verilmektedir. Soğukta meditasyon yapılması, çay seremonisi öğretimi, yazı tekniği ve kılıç stilleri gibi Zen Budizme dair öğretilere atıfta bulunmaktadır.⁶²

⁵⁸ Green-Noizuma, 2023, 5. Bölüm 00.15.00-00.16.00.

⁵⁹ Karataş, Hüsamettin, "Erken Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 18/2 (2013), 53-67.

⁶⁰ Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002) 134.

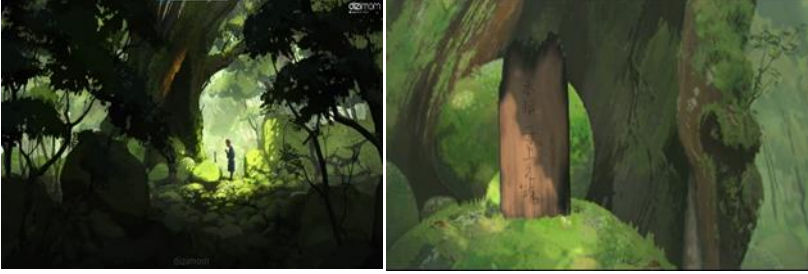
⁶¹ Halil İbrahim Şenavcu, "Tarihsel Süreci İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (01 Haziran 2016), 55.

⁶² Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.32.00-00.32.50.



Sahne 16 ve 17: Çay seremonisi ve Meditasyon⁶³

Edo Döneminde Shogun yönetimi Budist cenaze törenlerini zorunlu hale getirmiştir. Bu ritüeller Edo Döneminde Şinto din görevlilerinin dahi Budist tarzı cenaze törenleri düzenlemek zorunda bırakılmasına kadarki süreçte ritüellerine yerleşmiştir. Budist geleneklerin Japon cenaze uygulamalarına tamamlayıcı şekilde entegre edilmesi kalıcı bir etki yaratmış, cenazelerin gerçekleştirilme biçimini ve buna bağlı kültürel normları şekillendirmiştir.⁶⁴



Sahne 18 ve 19: Mizu'nun Annesinin Mezarı⁶⁵

Mizu yangında annesini kaybetmiştir. Gizlendiklerinden dolayı cenaze töreninde din adamı yoktur. Annesinin mezarı başında intikam yemini eder. Erkek kılığında saklanır.⁶⁶

Mizu ile dağlar arasından geçerlerken Taigen, "Bir Tanrı yüzüstü bırakırsa diğeri yardım eder sonra devamında スメル山 (Sumeru Yama) "Sumeru Dağı"na, Budist kozmolojisinde kutsal bir dağ olan Meru olarak da bilinen aydınlanmaya götüren dağa⁶⁷ atıfta bulunarak bir sutra okur: "Buda'ya çiçekler serpiştirdiler ve serpiştirdikleri çiçekler birikip Sumeru dağı kadar yükseldi." Mizu ise kayıtsız kalır. Taigen çocukluk evleri Kohama hakkında konuşmaya çalışarak, kendisini döven babası ve sürekli balık kokusu

⁶³ Green-Noizuma, 2023, 1. Bölüm 00.36.36-00.37.00.

⁶⁴ Samet Yaşkan, *Şintoizmde İbadet* (Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 118.

⁶⁵ Green-Noizuma, 2023, 8. Bölüm 00.00.40-00.-00.00.58.

⁶⁶ Green-Noizuma, 2023, 8. Bölüm 00.00.15-00.00.58.

⁶⁷ İbrahim Emre Şamlıoğlu, *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü* (Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 27.

da dahil olmak üzere sevmediği şeyleri ve çocukluk anılarını neden unutmak istediğini anlatır. Taigen çocukken kendisi için sadece iki yol gördüğünü iddia eder: Seksen dört bin Dharma kapısı varken, benim için iki seçenek vardı: Ya balık ağı ya da kılıç.⁶⁸ Edo Döneminde samuray olmak önemlidir. Nitekim toplumsal hiyerarşi sıralamasında ikinci sıradadır.



Sahne 20: Mizu'nun Kalp Sutrası'nı Bedenine Yazması⁶⁹

Kılıç ustası kendi kılıç yapımı sanatında daha iyi olmak için Sutra öğrendiğini ve okuduğunu söyler. Mizu şimdiye kadar yaptıklarını düşünür ve karar verir. Ustası ona “saf olan kırılır” der ve göktaşından kılıcını diğer metal alaşımlarla karıştırmasını söyler. Mizu büyük bir ateş yakar. Kıyafetlerini çıkarır ve sahip olduklarını ateşe atar. Mizu bedenine Kalp Sutrasının metinlerini yazar. Bedeninde ulaşamadığı kısımlara yani sırtına Ringo'ya yazdırır: “Beden boşluktur ve boşluk da beden. Her şey sadece boştur. Hiçbir şey doğmaz, hiçbir şey bozulmaz.”⁷⁰

Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra olarak da bilinen Kalp Sutrası, Mahayana Budizmindeki en önemli sutralardan biri olarak kabul edilmekte ve öğretileri boşluğun (*śūnyatā*) ve bilgeliğin mükemmelliğinin (*prajñāpāramitā*) anlaşılmasını ifade etmektedir. Kalp Sutrası'nın temel amacı, Mahayana Budizm'indeki temel uygulamayı açıklamaktır. Bu uygulama, adından da anlaşılacağı üzere, bilgeliğin ötesindeki bilgeliğin idrak edilmesidir. Gerçekleştirmeden başka bir şey olmayan “idrak”, sutra ile ilgili her şeyin yalnızca entelektüel bir araştırma değil, meditasyon pratiği olduğunu göstermektedir.⁷¹

⁶⁸ Green-Noizuma, 2023, 3. Bölüm 00.13.00-00.16.00.

⁶⁹ Green-Noizuma, 2023, 6. Bölüm 00.35.00.

⁷⁰ Green-Noizuma, 2023, 6. Bölüm 00.32.00-00.38.00.

⁷¹ Kazuaki Tanahashi, *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism* (Boston: Shambhala Publications, 2014) 23.

2.4. Hıristiyanlık ile İlgili Dini Fenomenler

吉利支丹 (*Kirishitan*) "Hıristiyan" terimi Japonya'da Hıristiyanları, özellikle de 16. ve 17. yy.'larda Cizvit ve Fransisken misyonerlerin çabalarıyla Hıristiyanlığa geçmeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Sözcük, Hıristiyan anlamına gelen Portekizce "Christão" sözcüğünden türetilmiştir. Başlangıçta Hıristiyanlığın öğretilerini takip edenleri ifade eden bu kavram, zamanla özellikle Tokugawa Döneminde çoğunlukla olumsuz bir çağrışım taşıyacak şekilde gelişmiştir.⁷²

Cizvit Tarikatı üyesi Francisco Xavier (1506-1556) Japonya'da Hıristiyanlığı yayma çalışmalarına başladı. Xavier, Malakka'da tanıştığı Yajiro adlı bir kişinin rehberliğinde 1549'da Japonya'ya gelmiştir. Onun gelişi, Hıristiyanlığın yayılmasını desteklemek için Japonya'ya gelen misyonerlerin öncü örneği olmuştur. Cizvitler başlangıçta misyonerlik çalışmaları için feodal beyleri hedef alarak onların koruma ve desteğini amaçlamışlardır. Portekizlilerle olan kârlı ticarî ilişkilerini sürdürmek isteyen bu feodal beyler, misyonerleri olumlu karşılamış ve bölgelerinde faaliyet göstermelerine izin vermişlerdir. Cizvitler de genellikle feodal beylerin desteğiyle Japon halkı arasında din değiştirmeleri teşvik edici çalışmalar yapmışlardır. Cizvitler ve feodal beyler arasındaki bu stratejik-karşılıklı ilişki, Hıristiyanlığın Japonya'da hızla yayılmasında etkili olmuştur.⁷³

Kral naibi Toyotomi Hideyoshi, ülkenin sömürgeleştirileceği ve ulusal birliğinin tehlikeye gireceği endişesiyle 1587'de Japonya'da Hıristiyanlığı yasaklamıştır. Ayrıca bu dine mensup olanlara başka bir dine geçmeleri için baskı uygulamıştır. Tokugawa hükümeti 1640'ta bu yasağı daha da sıkılaştırmıştır. Bunun bir sonucu olarak o dönemde din değiştirmek istemeyen 26 kişi Nagasaki yakınlarında idam edilmiştir.⁷⁴ Ardından Tokugawa hükümeti Hıristiyanlıkla mücadele etmek için bir önlem olarak tüm Japonların tanınmış bir Budist mezhebinin kayıtlı üyeleri olmasını şart koşturmuştur. Bu durum Budist din adamlarının büyük bir kısmını Tokugawa hükümetinin sosyal kontrol yapısına dahil etmiş ve bir mezhebe üyeliği dinî inançtan ziyade siyasi bir zorunluluk meselesi haline getirmiştir.⁷⁵

⁷² Jan Leuchtenberger, "Christians, Christianity, and Kakure Kirishitan in Japan (1549–1868)", *The Tokugawa World*, ed. Gary P. Leupp - De-min Tao (London: Routledge, 2021) 801.

⁷³ Ayhan Kuşçulu, "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)", *Bilimname XIII/2* (2007), 139-151 146.

⁷⁴ Halil İbrahim Şenavcu, *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları* (Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015) 46-47.

⁷⁵ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (Boston: Beacon Press, 1970) 51.



Sahne 21: Abijah Fowler Kilise'de⁷⁶

Abijah Fowler kendini İngiliz olarak tanımlasa da aslında İrlandalıdır. İrlanda'nın fethi, Japonya'da Edo Döneminin başladığı 1603'te sona ermiştir. Bu nedenle, dizinin geçtiği dönemde pek çok kişi İrlandalıları Britanya vatandaşı olarak kabul etmektedir.⁷⁷ Fowler kendi kalesindeki kilisede sıraya oturur. Karşısında çarmıha gerilmiş İsa ikonu vardır. Ona şunları söyler: “Onlardan bunu inşa etmelerini istemedim ama beyaz bir adamın şapele ihtiyacı olduğunu düşünüp zindanın yanına yaptılar. Biz dost değiliz, seninle bir süredir konuşmuyorum senden bir iyilik isteme haysiyetsizliğini göstermem tabi ki. Ama senin için yapabileceğim bir şey olduğuna inanıyorum. Buralarda oldum olası tanrısız yaşamışlar. Rahiplerine ve inançlılara neler yaptıklarını gördüm. Tanrının adını duyuramadan kovuldular ve çarmıha gerildiler. Bu Japonlar kafir! Şansına başlarındaki adam ağzozlü. Shogun'un kafasını boynundan koparıp bu halkı kendime göre yeniden şekillendirmeyi planlıyorum. Hafta içleri bu sonuca kayıtsız kalamayacağını tahmin ediyorum. Öyle olsun bana uyar aynıysa benim için de geçerli ama sana şunu söyleyeyim eğer her şey istediğim gibi giderse bunu senin bu yolda bana destek olduğunun bir işareti olarak kabul edeceğim ve tıpkı senin gibi yeni makamında bir ruhban sınıfı oluşturup senin kelamını yayacak rahiplerden getirerek sana bir toplum teslim edeceğim.”⁷⁸ Bu ifadelerde aslında izleyiciye Japonya tarihinde Hıristiyan misyonerlerin Japonlar tarafından nasıl karşılandıkları hakkında kısa bilgi verilmesinin amaçlandığı söylenebilmektedir.

Sonuç

Anime, Japon kültürünün, tarihinin ve toplumunun çeşitli yönlerini yansıtan ve şekillendiren popüler ve etkili bir küresel araçtır. Hem geleneksel hem de modern

⁷⁶ Green-Noizuma, 2023, 4. Bölüm 00.21.17-00.23.00.

⁷⁷ Green-Noizuma, Blue Eye Samurai, (Dizi, 2023).

⁷⁸ Green-Noizuma, 2023, 4. Bölüm 00.21.17-00.23.00.

yönleriyle Japon kültürünün zenginliğini ve çeşitliliğini sergilemektedir. Anime yaratıcıları hikayelerini ve karakterlerini yaratmak için genellikle Japon mitolojisi, Şintoizm, Budizm ve diğer dini geleneklerden yararlanmaktadır. Animelerdeki olayların akışı boyunca, karakterler ve mekanlar bu dini fenomenleri açık veya örtük referanslarla seyirciye sahnelenmektedir.

Bu çalışmada Blue Eye Samurai anime serisi incelenmiş, tarihi türdeki animenin dini fenomenlere açık ve kapalı referanslar içerdiği tespit edilmiştir. Tarihi bir anime olsa da örneğin sekizinci bölümde Edo Döneminde gerçekleşen büyük yangına yer verilmiş ancak yangının Mizu ve Abijah Fowler arasındaki çatışmadan kaynaklandığı gösterilmiştir. Gerçekte tarihte nedeni bilinmemektedir. Söz konusu bu bağlamda tarihsel doğruluktan uzaklaşarak kurgusal unsurlar iç içe geçmiştir. Japon Mitolojisi, Şintoizm, Japon Budizmi ve Japon Hıristiyanlığına ilişkin göstergeler tespit edilip incelenerek anime ortamında dini temalar ve anlatı inşası arasındaki karmaşık etkileşime açıklık getirilmiştir. Çalışma, Japon Mitolojisi bağlamında Onryō (Yürei), Tengu (Yokai) ve Namazu gibi mitolojik varlıklar, Japonya'nın geçmişindeki Edo Dönemi'ne kadar uzanan Japon tarihi ile bağlantılı olarak incelenmiştir. Dügün ritüelleri, Hanami (kiraz çiçeği izleme) ve Hadaka (Çıplak) festivalleri gibi bayramlar da dahil olmak üzere Şintoizm'in yönlerini araştırmıştır. Japon toplumunda yerleşik kültürel ve dini uygulamalara dair bir bakış açısı sağlamıştır. Ayrıca, Japon Budizm'inin Edo dönemindeki aktif varlığı vurgulanarak cenaze törenlerine katılımı ve Zen Budizm okullarında samurayların eğitimi üzerindeki etkisi gösterilmiştir. Bu da Budizm'in bu tarihsel dönemde hem dini hem de toplumsal normları şekillendirmedeki etkin rolünü göstermektedir. Son olarak, çalışma Hıristiyan misyonerlerin Japonya'ya gelişini ve ilk Japon Hıristiyanların ortaya çıkışını çevreleyen çalkantılı olaylara kısaca değinmiştir. Bu tarihi bağlam, Edo Döneminde Japon toplumunda mevcut olan çeşitli dini etkileri göstermektedir.

Çalışma sonucunda, anime ve dini-kültürel değerler birbirlerinden kopuk değildir, aksine birbirlerini beslerler. Anime, dini ve kültürel fenomenleri açık veya kapalı kullanarak kurgusal dünyasını zenginleştirmiştir. Dini ve kültürel değerler de anime üzerinden ifade edilerek değerlerinin yayılmasına ve onlara karşı seyircilerin empati geliştirmesine katkı sağladığı anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Abraham, Jeanine T. "Netflix's Blue Eye Samurai: An Epic Journey and So Much More". *Medium*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://medium.com/@visibleblackwoman/netflixs-blue-eye-samurai-an-epic-journey-and-so-much-more-877ded1caf4f>
- Akbay, Okan Haluk. *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Antoni, Klaus. "Religion and commercialization - the Shintō wedding ritual (shinzenshiki) as an 'invented tradition' in Japan". *Japanese Religions*. 45-54. Japan: NCC Center for the Study of Japanese Religions, 2001.
- API, Shopify. "The Ultimate Guide to Tengu Masks: Origins, Variations, and Symbolism". *Space Armory | Japanese Mask and Cosplay Store*. 25 Ağustos 2023. Erişim 23 Şubat 2024. <https://spacearmystore.com/blogs/blog/the-ultimate-guide-to-tengu-masks-origins-variations-and-symbolism>
- Arslan, Eylül. *Animelerde Japon Gelenekselliği ve Kadın Temsili: Naruto Örneği*. İstanbul Arel Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ashkenazi, Michael. *Japon Mitolojisi*. çev. Özlem Özarpacı. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Aston, William George. *Nihongi: Chronicles of Japan From the Earliest Times to AD 697*. London: Ganesha Pub., 1. Basım, 1997.
- Balaban, Yüksel. "Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu". *Sinema ve Din*. 287-308. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Bellah, Robert N. *Tokugawa Religion: The Values Of Pre-Industrial Japan*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Bincsik, Authors: Monika. "Japanese Weddings in the Edo Period (1615–1868) | Essay | The Metropolitan Museum of Art | Heilbrunn Timeline of Art History". *The Met's Heilbrunn Timeline of Art History*. Erişim 17 Şubat 2024. https://www.metmuseum.org/toah/hd/jwed/hd_jwed.htm
- Bonnefoy, Yves. *Asian Mythologies*. University of Chicago Press, 1993.
- deWinter, Jennifer. "Cool Japan and Heated Politics". *Reconceptualising Film Policies*. London: Routledge, 2017.
- Dolce, Lucia. "And the Zasu Changed His Shoes': The Resurgence of Combinatory Rituals in Contemporary Japan". *Itineraries of an Anthropologist Studies in Honour of Massimo Raveri*. ed. Silvia Rivadossi - Giovanni Bulian. 151-180. Venezia: Venice University Press, 2021. <https://edizionicafofscari.unive.it/en/edizioni4/libri/978-88-6969-528-5/and-the-zasu-changed-his-shoes-the-resurgence-of-c/>
- Gardner, Richard A. "Aum Shinrikyo and a Panic About Manga and Anime". *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*. ed. Mark W. MacWilliams. Routledge, 2014.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Holcombe, Charles. *Doğu Asya Tarihi Çin Japonya Kore Medeniyetin Köklerinden 21. Yüzyıla Kadar*. çev. Muhammed Murtaza Özeren. Dergâh Yayınları, 2016.
- Karataş, Hüsamettin, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü", *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 , (2020) 307-319.
- Karataş, Hüsamettin, "Erken Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 18/2 (2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin, "Şintoizm'de Arınma Ayinleri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 78 (2019), 1-12.
- Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketleri*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.

- Kuşçulu, Ayhan. "Japonya'da Hıristiyan Misyoner Hareketleri (1542-1587)". *Bilimname* XIII/2 (2007), 139-151.
- Le, Linh. "Japanese Tengu: Are They Evil Yokai or Sacred Beings?" *Sakuraco*. 2022. <https://sakura.co/blog/japanese-tengu-are-they-evil-yokai-or-sacred-beings>
- Leuchtenberger, Jan. "Christians, Christianity, and Kakure Kirishitan in Japan (1549–1868)". *The Tokugawa World*. ed. Gary P. Leupp - De-min Tao. London: Routledge, 2021.
- Lombardi, Linda. "Tengu: The Japanese Demon That's Basically a Mini-God". *Tofugu*. 2016. <https://www.tofugu.com/japan/tengu/>
- MacWilliams, Mark W. (ed.). *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*. Routledge, 2014.
- McGray, Douglas. "Japan's Gross National Cool". *Foreign Policy* 130 (Mayıs 2002), 44. <https://doi.org/10.2307/3183487>
- Miura, Takashi. *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*. University of Hawaii Press, 2019. <https://doi.org/10.2307/j.ctv7r42xk>
- Okuyama, Yoshiko. *Japanese Mythology in Film: A Semiotic Approach to Reading Japanese Film and Anime*. Lanham: Lexington Books, 2015.
- Plutschow, Herbert. *Matsuri: The Festivals of Japan*. İngiltere: Routledge, 1996.
- Reader, Ugo. *Religion in Contemporary Japan*. United States of America: University of Hawaii Press, 1991.
- Ryūken Williams, Duncan. *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Sekiguchi, Taketo. "Hadaka Matsuri, the Naked Festival", 23 Temmuz 2015. <https://medium.com/ignition-int/hadaka-matsuri-the-naked-festival-9dda15705968>
- Star, Marky. "The History of Hanami". *JAPAN THIS!* 04 Nisan 2017. Erişim 21 Şubat 2024. <https://japanthis.com/2017/04/04/history-of-hanami/>
- Susan J. Napier. *Anime From Akira To Princess Mononoke Experiencing Contemporary Japanese Animation*, 2001. <http://archive.org/details/susan-j.-napier-anime-from-akira-to-princess-mononoke-experiencing-contemporary->
- Susuz Aygül, Merve. *Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı Ve Dindarlık*. Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021.
- Şamloğlu, İbrahim Emre. *Çin ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şen, Aygün. *Kayıp, Keşif, Yolculuk: Japon Sineması, Manga ve Anime*. İstanbul: Doğu Kitapevi, 1. Basım, 2014.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları*. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015.
- Şenavcu, Halil İbrahim. *Japon Dini Bayramları*. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dini Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (30 Haziran 2016), 41-56. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mizan/issue/32685/364240>
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Tarihsel Süreç İçerisinde Japon Budizmi: Genel Bir Bakış". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (01 Haziran 2016), 42-64. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tudear/issue/35021/388473>
- Tanahashi, Kazuaki. *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*. Boston: Shambhala Publications, 2014.

- Thomas, Jolyon Baraka. *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2012. <http://archive.org/details/drawingontraditi0000thom>
- Valaskivi, Katja. "A Brand New Future? Cool Japan and the Social Imaginary of the Branded Nation". *Japan Forum* 25/4 (Aralık 2013), 485-504. <https://doi.org/10.1080/09555803.2012.756538>
- Wakabayashi, Haruko. *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2012.
- Wallenfeldt, Jeff. "Anime | Manga, Studio Ghibli & Hayao Miyazaki | Britannica". *Encyclopedia Britannica*. Erişim 19 Şubat 2024. <https://www.britannica.com/art/anime-Japanese-animation>
- Wilds, Kazumi. *Kojiki: The Birth of Japan: The Japanese Creation Myth Illustrated*. Tuttle Publishing, 2019.
- Winkel, Margarita. *Japanese Erotic Fantasies: Sexual Imagery of the Edo Period*. ed. Amy Reigle Newland. Amsterdam: Hotei Publishing, 2005.
- Yaşkan, Samet. *Şintoizmde İbadet*. Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- 怨霊 Onryō. "Onryō 怨霊". *Medium* (blog), 26 Ağustos 2022. <https://medium.com/@onryocoin/onry%C5%8D-%E6%80%A8%E9%9C%8A-534db04199b1>
- "Blue Eye Samurai (Mavi Gözlü Samuray)". haz. Michael Green. Yayın Tarihi 2023. <https://www.netflix.com/tr/title/81144203>
- Cool Japan Proposal*. Cool Japan Movement Promotion Council. Cabinet Office, 2014.
- Science Source | Illustration and Retouching Services. "Hanami and Sakura Matsuri". 06 Nisan 2018. Erişim 21 Şubat 2024. <https://www.custom-images.sciencesource.com/science-source-blog/2018/4/4/hamani-and-sakura-matsuri>
- "The Legend of Namazu: The Earthquake-Causing Catfish of Japan". Erişim 17 Şubat 2024. <https://www.alittlebithuman.com/namazu-the-earthquake-causing-catfish/>
- "Women take part for first time in traditional naked festival in central Japan". haz. Nippon TV News 24 Japan. Yayın Tarihi 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=m-JBj1gumzM>

DİNLER TARİHİ

İNANÇ VE MİTOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

CİLT 1 SAYI 1
NİSAN 2024



JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF AND MYTHOLOGY

VOLUME 1 | ISSUE 1 | APRIL '24