

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 • e-ISSN: 2564-6478

Tolga Savaş ALTINEL
Kur'an'daki Ruhban ve Kıssı'nın
Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından
Değerlendirilmesi

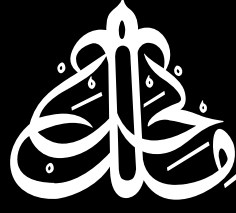
Birsen Banu OKUTAN
İlişkisel Tarihsel Sosyoloji ve
Din Kesişiminde Güç İktidar ve Kutsal

Vedia Derda TAŞAR
Şehir ve Kutsal:
Osmanlı'da Dini Mimarının Dönüşümü

Ercüment YILDIRIM
Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre
Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin
Düzenlenmesi

Melek AKGÜN
Japon Mitolojisinde
Kadın İmgesinin Oluşumu

cilt: 18 sayı: 2 Temmuz - Aralık'21



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 18 Sayı/Issue: 2
Temmuz – Aralık / July– December 2021

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/*Volume*: 18 Sayı/*Issue*: 2 • Temmuz – Aralık / *July – December* 2021

ISSN: 1304-5482 • e-ISSN: 2564-6478

Dizin / Indexing

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına

Prof. Dr. Hakan Olgun

İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Prof. Dr. Yasin Aktay

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türkiye, yaktay@ybu.edu.tr

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

e-posta: dergi@milelvenihal.org

<http://www.milelvenihal.org>

<http://dergipark.org.tr/pub/milel>

Baskı / Publication

Arena Kağıtçılık Matbaacılık İç ve Dış Tic. Ltd. Şti. – İstanbul, Ocak 2022

Sertifika No: 47101 – Davutpaşa Cad. No: 81 D:138-138 Topkapı / Zeytinburnu

Tel: 0212 613 03 88/89

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan **uluslararası, hakemli ve açık erişimli bilimsel** bir dergidir. *Dergide* yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanma dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayıncu kurulu sorumludur.

Milel ve Nihal is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December. 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 an article.

Editör / Editor

Prof. Dr. Şinasi Gündüz • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Editör Yrd. / Co-Editor

Prof. Dr. Cengiz Batuk • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Doç. Dr. Mehmet Alıcı • Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fakültesi, Türkiye - mehmetalici@artuklu.edu.tr

Prof. Dr. Mahmut Aydın • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - mahmut.aydin@samsun.edu.tr

Prof. Dr. Cengiz Batuk • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. M. Mahfuz Söylemez • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - mahfuz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Burhanettin Tatar • Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi, btatar@omu.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board*

Prof. Dr. Baki Adam • Ankara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - adam@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Mohd Mumtaz Ali • International Islamic University Malasia, Malezya - mumtazali@ium.edu.my

Prof. Dr. Kemal Ataman • Marmara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - kemal.ataman@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın • Medipol Üni., Hukuk Fakültesi, Türkiye - maaydin@medipol.edu.tr

Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt • Marmara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - daykit@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Yılmaz Can • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - ycan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Çakır • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - ahmetc@omu.edu.tr

Prof. Dr. W. S. Dalpour • Uni. of Maine at Farmington, Division of Social Sciences and Business, ABD, dalpour@maine.edu

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci • Siirt Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - cerdemci@siirt.edu.tr

Prof. Dr. Richard Foltz • Concordia Üni., Faculty of Arts and Science, Kanada - Richard.Foltz@concordia.ca

Doç. Dr. Erman Gören • İstanbul Üni., Edebiyat Fakültesi, Türkiye - ermangoren@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Tahsin Görgün • 29 Mayıs Üni., Edebiyat Fakültesi, Türkiye - tgorgun@29mayis.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Güç • Uludağ Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - aguc@uludag.edu.tr

Doç. Dr. Recep Gün • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - rgun@omu.edu.tr

Dr. Erica C.D. Hunter • Uni. of London, School of Oriental and African Studies, UK, eh9@soas.ac.uk

Prof. Dr. Mehmet Katar • Ankara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - katar@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Mahmut Kaya (Emekli) • Türkiye - mkaya45@gmail.com

Prof. Dr. Sadık Kılıç • Ordu Üni., İslami İlimler Fakültesi, Türkiye - sadikkilic@odu.edu.tr

Doç. Dr. Şevket Kotan • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - sevet.kotan@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ali Osman Kurt • Ankara Sosyal Bilimler Üni., İslami İlimler Fakültesi, Türkiye - aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. İlhan Kutluer • Marmara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - kutlueri@yahoo.com

Doç. Dr. Yasin Meral • Ankara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - yasinmeral1979@gmail.com

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak • Hacettepe Üni., Edebiyat Fakültesi, Türkiye - ocak@hacettepe.edu.tr

Prof. em. Jon Oplinger • Uni. of Maine at Farmington, Division of Social Sciences and Business, ABD, jono@maine.edu

Prof. Dr. Ömer Özsoy • Goethe Uni. Frankfurt, Center for Islamic Studies, Germany - oezsoy@em.uni-frankfurt.de

Dr. Rosalie Helena de Souza Pereira • Pontifical Catholic Uni. of São Paulo, Brezilya - rosaliereira@uol.com.br

Prof. Dr. Ekrem Sarıncıoğlu (Emekli) • Türkiye - ekremsarincioglu@hotmail.com

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu • İstanbul Üni., Edebiyat Fakültesi, Türkiye - husari@istanbul.edu.tr

Prof. Bobby S. Sayyid • Leeds Üni., School of Sociology and Social Policy, UK - S.Sayyid@leeds.ac.uk

Prof. Dr. İsmail Taşpınar • Marmara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - itaspinar@marmara.edu.tr

Dr. Martin Whittingham • Oxford Üni., Faculty of Theology and Religion, UK - martin.whittingham@theology.ox.ac.uk

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz • Selçuk Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - huseyin.yilmaz@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Ali İhsan Yitik • Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - ali.yitik@deu.edu.tr

Yazım ve Dil Editörü / Copy Editor

Dr. Bilal Patacı • İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye - bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Yabancı Dil Editörü / Language Editor

Arş. Gör. Ömer Faruk Peksöz • Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türkiye - omer.peksoz@kocaeli.edu.tr

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

bu sayıda / contents

144-145 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 147-179 | Araştırma Makalesi / *Research Article*
Tolga Savaş ALTINEL
Kur'an'daki *Ruhban* ve *Kıssisîn* Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation of the Concepts of *Ruhban* and *Kıssisîn* in the Qur'an from the Perspective of the History of Religions
- 181-207 | Araştırma Makalesi / *Research Article*
Birsen Banu OKUTAN
İlişkisel Tarihsel Sosyoloji ve Din Kesişiminde *Güç İktidar* ve *Kutsal*
The Intersection between Relational Historical Sociology and Religion: *Power Authority* and *Sacred*
- 209-237 | Araştırma Makalesi / *Research Article*
Vedia Derda TAŞAR
Şehir ve Kutsal: Osmanlı'da Dini Mimarinin Dönüşümü
City and the Sacred: Transformation of Religious Architecture in the Ottoman Empire
- 239-263 | Araştırma Makalesi / *Research Article*
Ercüment YILDIRIM
Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi
The Understanding of Creation and Organization of Divine Hierarchy according to Memphis Theology in Ancient Egypt
- 265-292 | Derleme Makalesi / *Review Article*
Melek AKGÜN
Japon Mitolojisinde Kadın İmgesinin Oluşumu
The Formation of Female Image in Japanese Mythology

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 293-305 | Kitap Tanıtımı / Review
Yasin MERAL
Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* (İstanbul: MilelNihal, 2021)
- 306-311 | Kitap Tanıtımı / Review
Tolga Savaş ALTINEL
Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MilelNihal, 2021)
- 312-318 | Kitap Tanıtımı / Review
Mukadder SİPAHİOĞLU
Tolga Savaş ALTINEL, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu: Kohenler* (İstanbul: MilelNihal, 2021)

Editörden

Milel ve Nihal dergisi bu yılın ikinci sayısında dinler tarihi ve din çalışmalarına ilişkin bir dizi araştırma makalesi ve kitap değerlendirme yazısı içermektedir.

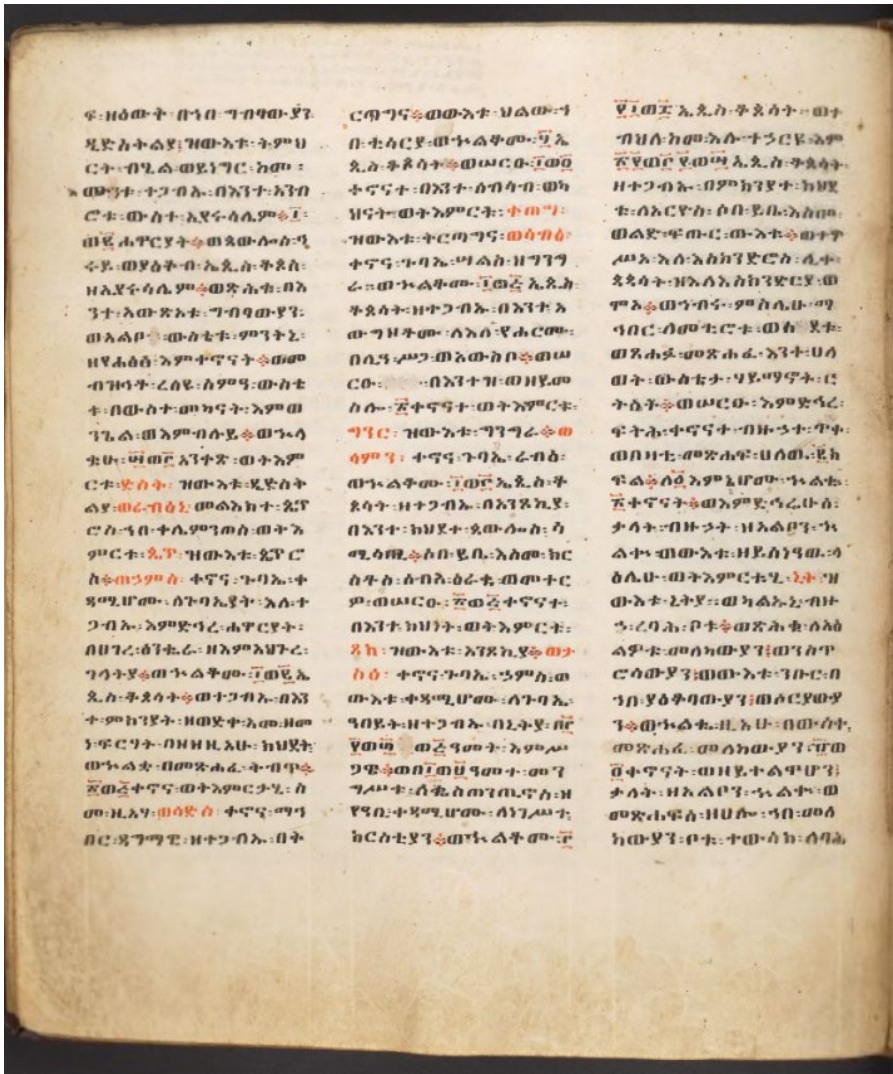
“Kur’an’daki *Ruhban* ve *Kıssisîn* Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı makalesinde Tolga Savaş Altınel, Hıristiyan kaynaklarından yararlanarak “ruhban” ve “kıssisîn” kavramlarının mahiyetini araştırmaktadır. Bu çerçevede iki kavramın temelde birbirinden farklı olduğu ileri sürülerek “ruhban” kelimesi için alternatif bir köken teklifinde bulunulmuştur. Ayrıca Kuran’daki “ruhbanîyetin türetilmesi” ifadesiyle ne kastedildiğinin anlaşılabilmesi için de Hıristiyan çileciliği ile söz konusu dönemin kültüründeki dönüşümlere odaklanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Birsen Banu Okutan, “İlişkisel Tarihsel Sosyoloji ve Din Kesişiminde Güç İktidar ve Kutsal” adlı makalesinin temel argümanı, Şinasi Gündüz tarafından kaleme alınan Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral’dan Tanrı-İnsan’a (İstanbul: Hikav, 2020) kitabı gibi bir dinler tarihi çalışmasının yöntemsel çerçeve içinde ve ilişkisel tarihsel sosyoloji zemininde nasıl anlamlandırılacağı göstermek olarak tanımlamaktadır. Yazarın hedefi, söz konusu kitabı disiplinler arası kavşakta farklı bir okuma modeline tâbi tutmaktadır. Bu kitabın seçilmesindeki pratik neden ise yazara göre metnin, dün ve bugün arasında süregelen diyalogunu açıkça göstermesidir. Nitekim söz konusu açıklığın, tarihsel sosyolojinin ve beraberinde din sosyolojisinin imkânlarını zorlamaya davet ederken birçok parçanın bileşimi için de ipucu verdiği düşünülmektedir. Vedia Derda Taşar, “Şehir ve Kutsal: Osmanlı’da Dini Mimarının Dönüşümü” başlıklı makalesinde mimari ve kutsal ilişkisini Osmanlı’da Tanzimat ile başlayan politik değişim sürecinde gayrimüslim mabetleri bağlamında ele almaktadır.

Kutsal bir mekân olarak mabet yapılarının şehrsel alt yapıdaki konumlanması, mimari üslubu, tarihsel ve toplumsal bellek içerisindeki yerleri kültürel dönüşüm süreçleri ile irdelenmekte ve bu ilişkinin şehrin tarihsel hafızası üzerine katkısı tartışılmaktadır. “Eski Mısır’daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi” adlı makaleyi kaleme alan Ercüment Yıldırım ise Eski Mısır’ın ortak bir yönetim altında toplanarak merkezi kültürün yayılmaya başladığı dönemde ortaya çıkan Memfis teolojisinin, sahip olduğu kapsayıcılık ile Mısır toplumunun tamamına hitap eden bir inanç anlayışı oluşturduğuna işaret etmektedir. Yazara göre bu inanç anlayışı, binyıllar boyunca sürmüş ve yirmi beşinci hanedanın krallarından olan Şabaka, MÖ VII. yüzyılda Memfis teolojisinin yaratılış anlatısını yeniden kopyalatarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu çerçevede yazar, Eski Mısır’daki inanç anlayışı ile ilgili geniş literatürden hareketle, Memfis teolojisindeki yaratılış anlatısını, Mısır’ın genel inanç sistemi ile mukayeseli olarak inceleyip, tanrısal hiyerarşide meydana gelen değişimleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Melek Akgün’ün “Japon Mitolojisinde Kadın İmgesinin Oluşumu” makalesinde tarih öncesi devirlerden modern döneme kadar Japon toplumsal yaşamı içinde kadının çoğunlukla ikincil planda yer aldığına işaret edilmektedir. Kadının toplumsal işlevinin artırılmasını hedefleyen çabalara rağmen bu yönde pek başarılı olunamadığı ifade edilen makalede, kadının sosyal statüsünün yükseltilmemesinin temelinde Japon halkının düşünce sistemini oluşturan mitolojik anlatıların yer aldığı ileri sürülmektedir. Makalede Japon mitolojisini şekillendiren mitler incelenerek buradaki dişil karakterler betimlenmeye ve kadın imgesinin Japon mitolojisi içinde nasıl yansıtıldığı anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu makalelerin yanı sıra derginin bu sayısında MiletNihal Yayınları tarafından kısa süre önce yayınlanan bazı kitapların tanıtım ve değerlendirme yazıları yer almaktadır.

Gelecek sayıda görüşmek üzere...

Ediör



Fetha Nagast kitabının XVIII. yüzyıla (1721) ait el yazması nüshasından bir sayfa.

Kaynak: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_806

Kur'an'daki *Ruhban* ve *Kıssisîn* Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi

Araştırma makalesi • *Research article*

Tolga Savaş ALTINEL*



Atıf/©: Altinel, Tolga Savaş, (2021). Kur'an'daki *Ruhban* ve *Kıssisîn* Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi, Milel ve Nihal, 18 (2), 147-179

Öz: Kuran, zaman zaman diğer dinlere ilişkin bilgiler vermekte, bunu yaparken bazen onlarla ilgili eleştirilerde bazen de iltifatlarda bulunmaktadır. Bu kapsamda Hıristiyan din adamları zümrelerine unvan olan *ruhban* ve *kıssisîn* (Maide, 5/82) kavramları da Kur'an'da olumlu bir şekilde resmedilmektedir. *Kıssisîn* kavramı sadece bir ayette geçerken, *ruhban* kelimesinin başka ayetlerde de geçmesi (Tevbe, 9/31, 34), ayrıca Kur'an'da *ruhban* kavramıyla aynı kökten gelen *rahbaniyete* (Hadid, 57/27) değinilmesi, tefsir geleneğinde bu iki kavramdan *ruhban*ın daha fazla yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte tefsirler incelendiğinde çoğu zaman bu iki kavram arasında ayrıma gidilmediği görülmüştür. Makalemizde Hıristiyan kaynaklarından yararlanılarak *ruhban* ve *kıssisîn* kavramlarının mahiyeti anlaşılmaya çalışılmıştır. Neticede bu iki kavramın temelde birbirinden farklı olduğu görülmüş ve ayetin asıl bağlamının İsa Peygamberin sözlerine atıf olabileceği iddia edilmiştir. Ayrıca *ruhban* kelimesi için alternatif bir köken teklifinde bulunulmuş ve ayetin Habeş Hıristiyanlarının bildikleri bir gerçeği dile getirdiğine işaret edilmiştir. Makalede ayrıca Kur'an'daki "*ruhbaniyete*in türetilmesi" ifadesiyle ne kastedildiğinin anlaşılabilmesi için Hıristiyan çileciliği ve deyin kültüründeki dönüşümlere odaklanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Kıssisîn*, *Ruhban*, Yemin, Diğerini Sevmek, Deyir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Assist. Prof. Dr, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religions [tolgaaltinel@gmail.com], ORCID: 0000-0002-6383-6484.

Evaluation of the Concepts of *Ruhban* and *Kıssîsîn* in the Qur'an from the Perspective of the History of Religions

Citation/©: Altinel, Tolga Savaş, (2021). Evaluation of the Concepts of *Ruhban* and *Kıssîsîn* in the Qur'an from the Perspective of the History of Religions, *Milel ve Nihal*, 18 (2), 147-179.

Abstract: Holy Qur'an sometimes gives information about other religions, criticizing and complimenting them. In this context, the concepts of *ruhban* and *kıssîsîn* (Maide, 5/82), which are titles for the groups of Christian clergies, are also positively portrayed in the Qur'an. While the concept of "*kıssîsîn*" is mentioned only in this verse, the word *ruhban* is also mentioned in other verses (Tevbe, 9/31, 34), and because the Qur'an refers to *rahbanîyet* (Hadid, 57/27), which comes from the same root with the concept of *ruhban*, it has caused the second concept to be interpreted more in the tradition of tafsir. However, when the tafsirs are examined, it is seen that most of the time, there is no distinction between these two concepts. In our article, we tried to understand the nature of the concepts of *ruhban* and *kıssîsîn* by making use of Christian sources. As a result, it has been seen that these two concepts are fundamentally different from each other and the actual context of the verse has been determined. In addition, an alternative etymological origin has been proposed for the word *ruhban* and it has been pointed out that the verse may be a reference to a fact known to Abyssinian Christians. In the article, it was also pointed out that in order to understand what is meant by the expression "inventing it" in the Qur'an, it is necessary to focus on Christian asceticism and the transformations in the monastery culture.

Key Words: Priest, Monk, Vow, Loving someone, Monastery.

Giriş

Sözcüklerin de canlı varlıklar gibi hayat hikâyesi bulunmaktadır. Her sözcük insanlık tarihinin içinde bir yerlerde doğmakta; zamanla telaffuzunda, yazımında ve anlamında değişiklikler olabilmektedir. Anlamında daralma ya da genişleme veya iyileşme ya da kötüleşme gerçekleşebilmektedir. Kökenbilimi de bir dildeki sözcüklerin ne zaman ortaya çıktıklarını, nereden gelip nereye gittiklerini, hangi evrelerden geçtiklerini inceleyen; sözcüklerin hem biçim hem anlam tarihini ele alan saha olarak günümüzde gittikçe önem kazanmaktadır. Zira bu kapsamda yapılan kelime tarihçiliğiyle onun vücut bulduğu veya değişime uğradığı kültürel dünya arasında ilişki kurulabilmektedir.

Farsçanın Türkçe ile edebî alanda etkileşimi ve İslam dininin kutsal kitabının Arapça olması sebebiyle Türkçeye dini terim ve kavramların birçoğu Farsça ve Arapçadan geçmiş bulunmaktadır. Din adamını ifade etmek için kullanılan sözcüklerden rahip ve keşiş

kelimelerine Kur'an'ı Kerim'in Maide Suresi'nin 82. ayetinde geçen *ruhban* ve *kıssîs* terimleri kaynaklık etmiş görünmektedir. Türkçe sözlüklerde rahip "Hristiyanlarda genellikle manastırda yaşayan evlenmemiş papaz, keşiş" şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Dolayısıyla Hristiyan dininde her biri farklı bir unvan olan rahip, papaz ve keşiş Türkçede eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bunun ötesinde daha geniş bir anlamda artık Hristiyanlıkla sınırlı kalmaksızın rahip ve keşiş bütün dinler için de kullanılmaya başlamış görünmektedir.²

Diğer taraftan Türkçe kullanımında anlamsal manada rahip ve keşiş kelimelerinin arasında bir yer değiştirme söz konusudur. Türkçeye Farsça üzerinden geçen "keşiş" kelimesi, "keşiş hayatı sürmek" deyiminden de anlaşılacağı üzere münzevi hayatla ilişkilendirilmektedir. Hâlbuki Farsçadaki keşiş kelimesine de köken olan Arapçadaki *kıss* (قس) sözcüğü, Sami dillerde "yaşlı, önde gelen kişi" anlamına gelmektedir. Bu kök kelime batı dillerindeki din adamı anlamındaki "priest" kelimesine de kaynaklık etmekte ve benzer şekilde orada da anlam genişlemesine uğramaktadır. Artık günümüzde "priest" kelimesi bütün dinlerin din adamları için kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Bununla beraber Hristiyanlığın erken döneminde mahalli cemaatlerin oluşmasıyla topluluğun yöneticisine bu isim verildiği bilinmektedir. Onlar da bu unvanı içinden çıkmış oldukları Yahudilikten almışlardır. Zira ilk Hristiyan cemaatleri Yahudi cemaat yapısına göre şekillenmiş, yaşamlarını sürdürmüş ve ibadet etmişlerdir. Öte yandan "rahip" kelimesi ise özünde inziva manası bulunmakla beraber Türkçede toplumla sosyal ilişkiler bina etmiş olan papaz ve pastör unvanlarını da kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır.

Bu makalede Maide Suresi 82. ayette Hristiyan din adamları için kullanılan *ruhban* ve *kıssîsîn* unvanlarının ayetin nüzul dönemindeki anlamı ve yakın coğrafyada bulunan Hristiyanlık açısından karşılığı araştırılarak mevzubahis ayete bütünsel bir bakış açısıyla yaklaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu iki unvanın havariler dönemi ve hemen sonrası olarak isimlendirilebilecek erken dönem Hristiyanlarının cemaat yapılanmasına bir gönderme olabileceği ihtimali tartışılacaktır. Bu kapsamda *ruhban* kelimesinin İslam âlimlerinin ve dil bilimcilerin korkmak anlamındaki Arapça (رهبة) *rehebe*

¹ "Rahip", TDK, <https://sozluk.gov.tr/> (15/09/2021).

² "Rahip", *Kubbealtı Lugatı*, <http://lugatim.com/s/rahip> (15/09/2021).

kelimesinden türetildiği iddiasının aksine kelimenin Habeşçe “birbirini/diğerini sevmek” anlamında (ራህበኝ) *rahban* kelimesinden geldiği ve bu özelliğin İsa peygamberin öğrencilerinin ve onun yolundan gidenlerin bir alametifarikasını ifade edebileceği öne sürülecektir. Bununla ilişkili olarak da Hadid Suresi 27. ayete konu olan ve rahiplere özgü hayat olan rahbaniyetin/ruhbanlığın iptidası ile onun, “diğerini sevmek” anlamından daraltılarak kuralları ve sınırları olan bir yaşam tarzına dönüştürülmesinin kastedilmiş olabileceği ele alınacaktır.

Bu iki zümrenin kimleri ifade ettiğinin netliğe kavuşturulması ve ilgili Kur’an ayetlerinin anlaşılması noktasında Hıristiyan kaynaklarındaki bilgilerin önemli rol oynadığını düşünmekteyiz. Özellikle Sami dillerden beslenen bazı Doğu Ortodoks Kiliselerinin, erken dönem Hıristiyanlıktan izler taşıması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu izlere ulaşmanın yolunun bu kiliselere ait kaynakların ana akım Hıristiyanlığın terim ve inanç istilasından ayıklanabildiği oranda mümkün olduğu anlaşılmaktadır.³

I. Kur’an’da Rahiplikle İlgili Ayetler ve İslami Kaynaklarda Rahip Algısı

Kur’an’da *ruhban* kelimesi, din adamları sınıflarına işaret eden *ahbar* veya *kıssısîn* gibi diğer kelimeler ile birlikte üç defa geçmektedir. (Maide, 5/82; Tevbe, 9/31, 34). *Rahbaniyye* sözcüğü ise bir defa (Hadid, 57/27) yer almaktadır. Maide Suresi’nde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların “Biz Nasarayız” diyenler olduğu belirtildikten sonra gerekçe olarak da onların içinde *kıssısîn* ve *ruhbanın* var olduğu ve onların büyüklük taslamadıkları belirtilmektedir. Ayrıca müteakip ayette onların resule indirilenleri duyduklarında hakikate dair bilgilerinden dolayı gözlerinden yaşlar boşalan imanlı kişiler olduğu vurgulanmaktadır. Tevbe Suresi’nde ise Yahudiler ve Hıristiyanların *ahbar* ve *ruhbanı* Allah’tan başka rabler edinmelerine ve bu iki zümrenin insanların mallarını haksız şekilde yiyip onları doğru yoldan saptırmalarına değinilerek onlar yerilmektedir.

³ Makalemizde batı terminolojisi yerine mümkün olduğu ölçüde Sami dil ailesinden gelen kelimeler ve Kur’ani kavramlar tercih edilmiştir. Örneğin manastır yerine Süryaniceden gelen “deyir” kelimesi kullanılmıştır. Cevâd ‘Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, I-XX (1422/2001), XII: 230.

Kur'an'da *rahbaniyye*, Hz. İsa'ya tabi olanlarla ilişkili bir kavram olarak ele alınmaktadır. Allah'ın Hz. İsa'ya uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdiği belirtilmekte ve peşi sıra Allah tarafından farz kılınmadığı halde onların Allah'ın rızasını kazanmak için ruhbanlığı ortaya çıkardıkları ama ona hakkıyla uymadıkları dile getirilmektedir.⁴

Rivayetler çerçevesinde Maide Suresi'ndeki ayetin Habeşli Hıristiyanlar hakkında indiği aktarılmaktadır.⁵ Onların Kral Necası'nın gönderdiği heyet⁶ veya Cafer b. Ebi Talip ile Habeşistan'dan gelenler⁷ olduğu bildirilmektedir. Bunun yanında onların yetmiş, on iki veya kırk kişi olduğuna dair bilgiler ve iki farklı zümreden oluştuğu (*kıssisîn* ve *ruhban*) da rivayetlerde belirtilmektedir.⁸ Ayrıca Hz. Muhammed'in bu ayeti *siddıklar* ve *ruhbanlar* şeklinde okuduğu da gelen rivayetler arasındadır.⁹

Hadislerde Tevbe Suresi'ndeki hususlara paralel bir şekilde *ruhbanın* birtakım örneklerle de eleştirildiği görülmektedir. Muaz b. Cebel Şam'da Yahudilerin *ahbara*, Hıristiyanların ise *üşkuflarına* (*kıssis* ve *ruhban*)¹⁰ secde ettiklerini görmüş ve bunun ne olduğunu sorduğunda peygamberlerin selamı cevabını almıştır. Bu bilgiye dayanarak Muaz, Hz. Muhammed'e secde etmeye kalkınca ona ne

⁴ Hadid, 57/27.

⁵ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh, I-III (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419/1999), II: 19.

⁶ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et- Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî, I-XXIV (Dâru Hicr, 1422/2001), VIII: 594; el-Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbûrî, *Esbâbu'n-Nuzûl* nşr. Mâhir Yâsîn el-Faḥl (Dâru'l-Meymân, 1426H), 419.

⁷ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Aḥmed Ḥabîb, I-X (Beyrut: Dâru lhyâ'i Turâsî'l-'Arabî), III: 612.

⁸ Taberî bir rivayette onların altmış altı, altmış yedi, altmış iki kişi olduklarını her birinin savamî ashâbı olduklarını ve yünlü elbiseler giydiklerini aktarmaktadır. et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, VIII, 599; Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye İbn'ul-Kayyim, *Hidâyetu'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, nşr. Muḥammed Aḥmed el-Ḥâc (Cidde: Dâru'l-Ḳalem, 1416/ 1996), 300.

⁹ Ebû 'Omer Ḥafıs b. 'Omer b. ed-Dûrî, *Cuz'un fîhi Kıra'âtü'n-Nebî*, nşr. Hikmet Beşir Yasin (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1408/1988), 44; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl el Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, nşr. Hâşim en-Nedvî, I-VIII (Dâru'l-Fikr), VIII: 116.

¹⁰ Rivayette *üşkufla kıssisîn* ve *ruhbanın* kastedildiği ilerleyen cümlelerde açıklanmaktadır.

yaptığı sorulmuş, Muaz'ın açıklamasının ardından da Hz. Muhammed, onların peygamberler aleyhine yalan söylediklerini belirtmiştir.¹¹ Yine Hz. Muhammed'in *ahbar* ve *ruhban*ın nasıl rab edindiklerini açıklayan bir hadisi aktarılmaktadır. Adiy b. Hatem Hz. Muhammed'e Hıristiyanların *ruhban*a ibadet etmediklerini dolayısıyla onları nasıl rab edindiklerini sormaktadır. Hz. Muhammed, *ahbar* ve *ruhban*ın helali haram, haramı da helal kılmalarının onlara uyanlar tarafından uygulanmasını rab edinme olarak açıklamaktadır.¹² *Ruhban*ın insanların mallarını batıl yollarla yemesine örnek olarak da bir rahibin topladığı para konusunda ölüm anındaki pişmanlığı dile getirilmektedir.¹³

Kavram olarak ruhbanlık söz konusu olduğunda ise Hz. Muhammed'in "İslam'da ruhbanlık yoktur", "Ben ruhbanlıkla emir olunmadım", "Ruhbanlık bize farz kılınmadı" veya "İslam'ın ruhbanıyeti cihattır"¹⁴ gibi sözleri İslamiyet'in *ruhban*lıkla arasına mesafe koyduğunun açık ifadeleridir.¹⁵ Hatta Hz. Muhammed erkeklerin saçlarının bir kısmını ruhbanları gibi kesmesine¹⁶ karşı çıkararak ahabının görüntü olarak onlara benzememelerini ve onların âdetlerinden uzak durmalarını emrettiği bilinmektedir.¹⁷

¹¹ Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî et- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Hamdi b. 'Abdulmecîd es-Selefi, I-XXV (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye), VIII: 31.

¹² Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-Kubrâ – Mutemmimu's-Sahâbe- et-Tabakatu'r-Râbi'a* nşr. 'Abdul'azîz 'Abdullâh es-Selûmî (Taif: Mektebetu's-Siddîk 1416/1995), 642.

¹³ Onları hak yolun önceki zaman temsilcileri ve bilge kimseler olarak aktaran hadisler bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Ashabi Uhdud, Sihirbaz, Rahip, ve Delikanlı Kıssası. (Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muḥtaşar bi Nakli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014) VII: 410.

¹⁴ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, nşr. Şu'ayb el-'Arnavût, 'Âdil Murşid ve diğ. (Muessesetü-Risâle, 1421/2001), XVIII: 297.

¹⁵ Hz. Muhammed'in, evlenmekten uzak duran Akkaf ismindeki sahabeyi bizzat uyararak "Şayet sen Nasrani olsaydın onların ruhbanlarından olurdu" dediği bilinmektedir. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, XXXV, 355.

¹⁶ Saçı bu şekilde kesme aslen kölenin tanınmasına dayansa da 9. yy'da Hıristiyan din adamlarının özellik de rahiplerin uyguladığı üç tarz saç kesme olduğu bilinmektedir. T. J. Riley/Eds, "Tonsure," *New Catholic Encyclopedia*, XIV:110.

¹⁷ Ebû'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî el- Hakîm et- Tirmizî, *Nevâdiru'l-Uşûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre, I-IV (Beyrut: Dâru'l-Cil), I: 82.

Müfessirler, *kıssisîn* ve *ruhbandan* ilkinin Hıristiyanların âlim ve âbid sınıfı; ikincisini ise savami¹⁸ (deyir) sahibi âbidler¹⁹ veya fu-keha²⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Yine Râğıb el-İsfehânî, *kıssisi* Hıristiyan reislerinden ilim sahibi âbidler şeklinde tanımlarken, *r-h-b* kökünden türetilmiş *terehhub* fiiline “aşırı korku ile gelen aşırı bir kulluk” anlamı vermektedir.²¹ Müfessirlerin bir kısmının savaşta dokunulmayan sınıflara ilişkin “*kıssisîni* savamilerinde bırakın (dokunmayın)” emri, savami sakinlerinin *kıssisîn* olabileceği şeklinde anlaşılıyor ise de benzer şekilde “*kıssisîni biye*’lerde²² bırakın” şeklinde bir rivayetin de olması²³ ve *kıssisîn*in *ruhbanlar* olarak açıklanması her iki zümre için tam bir ayırım yapılmadığını göstermektedir.

İslami kaynaklarda rahip ve keşişler hakkında birtakım bilgiler aktarılmaktadır. İslam-Hıristiyan polemik konularından biri olan Bahira, siyer kaynaklarında rahip olarak nitelendirilmektedir. Hz. Muhammed’in amcasıyla çıkmış olduğu Şam yolculuğunda Busra’da bu rahip ile görüştüğü rivayet edilmektedir.²⁴ Günümüzde Busra’daki harabe bir bazilika ona izafe edilmektedir.²⁵ İsmen zikredilen diğer bir rahip ise Cüreyc’tir. Uğradığı zina iftirası karşısında

¹⁸ Kuranî bir terim olan savami için genel olarak *deyir* (manastır) anlamı verilmektedir. Ayrıca kelimenin kökünün münzevi kulübesi anlamında Habeşçe olması ihtimali ve çoğul olarak kullanılması bunların *deyir* içindeki hücrelere işaret etmesini kuvvetle muhtemel kılacaktır. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an* (Leiden & Boston: Brill, 2007), 201.

¹⁹ Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, nşr. Aḥmed Ferîd, I-III (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 316.

²⁰ İbn Ebî Ḥâtîm, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Ḳur’ânî'l-‘Azîm*, nşr. Es’ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1998), IV: 1184.

²¹ er-Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Ḳâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Ḳur’ân*, nşr. Şafvân ‘Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut, Dimeşk: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1992), 367, 670.

²² *Biye*, kiliselerin şekli ve yumurta arasındaki benzerlikten dolayı Arapçada kiliselere verilen isimdir. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, 201.

²³ el-Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr el-‘Atekî, *el-Baḥru’z-Zeḥḥâr*, nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh, ‘Adil b. Sa’d, Şabrî ‘Abdulḥâlîk eṣ-Şâfi’î, I-XVIII (Medine: Mektebetu'l-‘Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009), 392.

²⁴ İbn Hişâm, Ebû Muḥammed ‘Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyârî, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, nşr. Muştafâ es-Saḳḳâ v.dğr., I-II (Mısır : Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955), I: 181.

²⁵ Busra, Büyük Konstantin zamanında piskoposluk daha sonra Antakya Patrikliğine bağlı Arabistan başpiskoposluğunun merkezi olmuştur. Mustafa Fayda, “Busra,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6: 471.

mucizevi şekilde bir bebeği konuşturarak masum olduğunu ispatlayan Cüreyç'in de savamıde bolca ibadet eden bir âbid olduğu ve iftiraya uğradığında bu savaminin halk tarafından yıkıldığı rivayet edilmektedir.²⁶

Cahiliye döneminde Araplar rahip sıfatını olumlu anlamda kullanmışlardır. İslam'ın zuhur dönemine yakın bir zamanda Hıristiyanlığı seçmesi sebebiyle rahip künyesiyle anılan Ebu'l Amir'in, İslamiyet aleyhindeki çabalarından dolayı Hz. Muhammed tarafından rahip yerine fasık olarak nitelendirmesi de bu minvalde değerlendirilmek mümkündür.²⁷ Bu durum İslam'dan sonra da devam etmiş dindar ve âlim Müslümanları takdir etmek ve yüceltmek için rahip unvanının kullanımı devam etmiştir.²⁸

Hadid Suresi'nde yer alan *rahbaniyye* (ruhbanlık) meselesi ise oldukça girift bir konudur. İslam kaynaklarında Müslüman âlimlerin çoğu ruhbanlığı detaya girmeksizin bir iki cümle ile tanımlarken nadir de olsa bunun belli başlı yasaklar etrafında şekillenen bir nezir hayatı²⁹ olduğunu belirten açıklamalara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla ruhbanlığa yaklaşım noktasında ondan ne anlaşıldığı önemli bir rol oynamaktadır. Diğer bir husus ise söz konusu ayetin iki farklı yaklaşıma da zemin hazırlayacak bir yapıda olmasıdır. Cümle öğeleri bakımından ayette yer alan *rahbaniyyenin* kendinden önce gelen "onların kalplerine yerleştirdik" fiilinin mi yoksa sadece kendinden sonra gelen "icat ettiler/türettiller" fiilinin mi nesnesi olduğu tartışmalıdır. Müfessirlerin büyük bir çoğunluğu Allah'ın onların kalplerine yumuşaklık (*re'fet*) ve merhamet (*rahmet*) yerleştirdiğini, dolayısıyla "yerleştirme" fiilinin iki nesnesi olduğunu söylemektedirler. Böylelikle bu iki kelimenin peşi sıra gelen *rahbaniyye* ise kendinden sonra gelen "türettiller" fiili ile ilişkilendirilmektedir. Yine müteakip cümledeki "illa" edatının, istisnai mutasil veya munfasıl olmasına göre cümleye farklı anlamlar

²⁶ Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-'A'zamî, I-II (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982), XI: 134.

²⁷ Onun, Mescid-i Dırar'ın fikir babası olduğu ve inşa edenlerin bu mescidi yağmurlu ve soğuk gecelerde hasta ve özürlü olanların ibadeti etmesi amacıyla yaptıkları aktarılmaktadır. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye* I: 584-585.

²⁸ Süleyman Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf," *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2004): 15.

²⁹ ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr, *el-Keşşâf 'an Hakkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, I-IV (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), IV: 482.

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi verilebilmektedir. Dolayısıyla ayet “üzerlerine farz kılınmayan bir şeyi türettiler” şeklinde ifade edilebileceği gibi “biz ruhbanlığı onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri türettiler” anlamını da vermek mümkün gözükmemektedir.³⁰

L. Massignon, bu ayetteki yorum farklılıklarını göz önüne alarak İslam'ın ilk önceleri ruhbanlığa olumlu bir yaklaşımının olduğunu daha sonra ise bu algının bozulduğunu söylemektedir. O, “İslam'da ruhbanlık yoktur” hadisinin bu konuda etkili olduğunu, dolayısıyla da müfessirlerin bundan sonra ayeti farklı yorumladıklarını iddia etmektedir.³¹ Benzer şekilde sufi bakış açısıyla da *ruhbanîyet* konusunda bir anlam kaymasının olduğu belirtilmektedir.³² Ancak bu tür bir yargıya varabilmek için ruhbanlığa yüklenen mananın değişmemiş olması gerekir. Hâlbuki İslam âlimlerinin ruhbanlık tanımları bakıldığında bunların çoğunlukla geniş anlamda ruhbanlığın bir yönü üzerine odaklandığı görülecektir. Dolayısıyla ruhbanlığın uzlete çekilerek ibadetle meşgul olma, yolculara hastalara yardım etme veya ilimle uğraşma yönleri öne çıkarıldığında olumlu; evlenmeme, mal mülk sahibi olmama, et vb. ürünleri tüketmeme gibi yasakları dindarlığın bir ölçütü olarak görmesi söz konusu olduğunda ise olumsuz hükümlerin verilmesi gayet doğaldır. Örneğin ruhbanlık, maruz kaldıkları katliamdan dolayı korkudan dağlara kaçmak ve kendini ibadete vermek olarak yorumlanacaksa³³ eleştirilecek noktası bulunmamaktadır. Ancak evliliği dindarlık adına terk etmek veya bazı yiyecekleri kendine haram kılmak gibi bir kısım ruhbanlık prensipleri İslamiyet'in, mensuplarından istediği yaşam tarzına uymamaktadır. Dolayısıyla “İslam'da ruhbanlık yoktur” sözü iddia edildiği gibi³⁴ Hz. Muhammed'e ait olmasa bile onun diğer sözlerinden Hıristiyan dünyasında anlaşıldığı şekilde bir kurallar çerçevesinde şekillenmiş ruhbanlığın unsurlarına karşı çıktığını anlamak mümkündür.

³⁰ Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf,” 13.

³¹ A. J. Wensinck, “Rahbaniyya” ve “Rahib,” *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 8: 396-397.

³² Ahmet Cahid Haksever, “Ruhbanlık” Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvuf İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, no. 1 (2013): 13.

³³ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV: 481.

³⁴ Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf,” 12-13.

Buna ilaveten Maide 82. ayet çerçevesinde genel anlamda *ruhbanın* övüldüğü kanısı da üzerinde fikir birliğine varılan bir husus değildir. Örneğin Râzî, ilgili ayette onların övülmediğini, sadece onlar ile müşrikler ve Yahudiler arasında bir kıyaslama yapıldığını ifade etmiştir. Hatta Razi, bu ayette *ruhban* ve *kıssisîn*in övülmesinin Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir.³⁵ Yine bazı müfessirler tarafından övgü özelleştirilmekte yani sadece ayetin sebebi nüzulüne muhatap olan ve Hz. Muhammed'i ziyarete gelen ve ona iman eden kimselerin takdir edildiği de dile getirilmektedir.³⁶ Nüzul dönemindeki zümreye has kılmanın ötesinde ayette genel anlamda bir övgüden bahsediliyor ise buna nail olanların sadece *ruhbanlar* olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira ayette *ruhban* ve *kıssisîn* birlikte anılmakta ve onların kibirlenmedikleri vurgulanmaktadır. Dolayısıyla övgünün odağının, *ruhbandan* ve onun alametifarikalarından biri olan uzlete çekilmekten ziyade rahipleri ve *kıssisîni* bir zeminde buluşturan kibirlenmeme olduğu kaanatindeyiz.

Netice olarak İslam âlimleri cephesinden *kıssisîn* ve *ruhban* arasında tam bir ayırım yapılmadığı, her iki kelimenin de birbiri yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzdeki Türkçe Kur'an meallerinde de bu durum görülmektedir. Konu *ruhban* zümresinin uzlete çekilmesi üzerine odaklanmış ve bu hayat tarzının hangi yönden övülüp övülmediği üzerinden tartışılmıştır. Hâlbuki Hıristiyan cephesinden bakıldığında her iki zümrenin birbirinden oldukça farklı sınıflar olduğu ve ruhbanlığın kompleks bir yapı arz etmesi sebebiyle onun için uzlete çekilme veya ibadete düşkünlük tanımlarının yetersiz kalacağı görülmektedir. Dolayısıyla bu iki zümreden kimin kastedildiğinin anlaşılması konunun özellikle ayetin nüzul dönemindeki Hıristiyanlık mezhepleri üzerinden okunmasına bağlıdır. Benzer tarzda ruhbanlığın kompleks yapısının görülmesi ve bu sürecin analizi, onun Allah tarafından farz kılınmama gerekçesini ve dolayısıyla da nasıl türetildiğini anlamak bakımından da önemlidir.

³⁵ er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), XII: 59.

³⁶ Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 316.

II. Süryani ve Habeş Hıristiyanları Nazarında *Kıssisîn* ve *Ruhban*

Din adamlığının tarihsel süreci ve unvanların mefhumu Hıristiyan mezhepleri arasında farklılık arz etmektedir. Hıristiyanlığın devletleşmesi, itizal ve modernleşme sürecinde mezhepler, aynı kaynaktan beslendiklerini iddia etseler de farklı din adamlığı hiyerarşileri oluşturmuşlardır. Konumuz açısından Süryani ve Habeş Hıristiyanlığı nazarında din adamlarını sınıflandırma önem arz etmektedir. Zira coğrafya olarak da dil olarak da bu iki Hıristiyan mezhebi diğer Hıristiyan mezheplerinden daha çok İslam dünyası ile iletişim halinde olmuştur. Nitekim mevzubahis ayetin sebebi nüzülü olarak Habeş Hıristiyanlarının Hz. Muhammed'i ziyareti gösterilmektedir. Bunun yanında Süryanice, Arapça ve Habeşçenin³⁷ aynı dil ailesinden geliyor olması sebebiyle bu kelimelerin kökü veya onlara yüklenen mananın anlaşılması için bu iki mezhebin literatürü bakılacak kaynakların başında gelecektir.

Süryani Hıristiyanlar günümüzde her iki kelimeyi de din adamları için aynen kullanmayı sürdürmektedirler. Keşişlik, Süryani Kadim Kilisesi'nde din adamlığının ikinci mertebesini oluşturmaktadır. Hiyerarşi, en alt kademede *şemmas* (diyakonluk),³⁸ daha sonra keşişlik (keşişa) ve en üst seviyede *uskufluğun* (episkoposluk) olduğu üçlü bir yapıya sahiptir. *Şemmas* sırasıyla keşiş ve *uskuf* olabilmektedir. Ancak *şemmas* mertebesinde iken evlenen keşiş, *uskuf* olma olasılığını yitirmektedir. Bununla beraber kilise cemaatinin takdirini toplayan ve cemaati adına iyi ilişkiler kurabilen keşiş yani papaz son olarak *horepiskoposluğa* (başpapazlık) yükseltilebilmektedir. *Uskufluk* ise Süryani Hıristiyanlarının bölgesel ve idari yönetim makamını ifade etmektedir. Bütün cemaatin lideri konumunda patrik bulunmakta ve bu makama bağlı idari bölgeler metropolitler tarafından yönetilmektedir.³⁹

³⁷ Modern dünyada Amharca olarak isimlendirilmektedir.

³⁸ İlk mertebede yer alan *şemmaslık* rütbesi, kendi içinde *mürennim* (*mzamrono*), okuyucu (*koruyo*), *şemmas* yardımcısı (*mürettıl*), *şemmas* ve *başşemmas* olmak üzere değerlendirilmektedir. Mehmet Çelik, "Süryani Ortodoks Kilisesi Hiyerarşisi," <http://www.deyruzafaran.org/turkce/detay.asp?id=148&kategori=MAKALELER> (22/08/2021).

³⁹ İki makam arasında sadece Hindistan'da yaşayan Süryani Hıristiyanların dini liderliğini ifade için *mafıryan* unvanı kullanılmaktadır. Mehmet Çelik, "Süryani Ortodoks Kilisesi Hiyerarşisi," <http://www.deyruzafaran.org/turkce/detay.asp?id=148&kategori=MAKALELER> (22/08/2021).

Rahiplik ise hiyerarşik bir unvan değildir. Kişi *şemmaslık* sürecinden sonra isterse rahipliğe talip olabilmektedir. Bunun için onu yetiştiren papazın veya rahibin görüşü alınmakta, uygun görülmediği takdirde de kişi, rahip olarak metropolit tarafından takdis edilmekte ve onun yeni bir yaşam tarzına geçişi sağlanmaktadır. Kendini dine vakfetme adına dünyevi zevkleri terk ederek evlenmeme ve et yememe gibi kurallar çerçevesinde yaşayan rahipler; papazlar gibi sakrament ifa yetkisi olarak *kuhunetlik* de (kâhinlik-kohenlik) icra edebilmektedirler.⁴⁰ Neticede Süryani Hıristiyan cemaatinde hiyerarşik olarak üç; kategorik olarak iki tür din adamlığından söz edilebilir ki bu kategorik sınıflandırma Maide Suresi'ndeki ayrıma fonetik olarak da uymaktadır.

Habeş Hıristiyanlığı açısından da din adamlığının hiyerarşik ve kategorik yapısı Süryani Kilisesi'yle örtüşmektedir. XX. yy'a kadar Kıpti Kilisesi'ne bağlı olan Habeş Kilisesi, bağımsızlığını kazanmadan önce Mısır'dan atanan *abuna* unvanlı bir *uskuf* tarafından idare edilmiştir. Yani Kilise'nin tepe noktasında İskenderiye'deki patriğe bağlı bir *uskuf* bulunmaktadır. Onun altında bölgesel olarak atanan *uskuf*lar (*liqanpapasat* veya *epispapasat*)⁴¹ yer almaktadır.⁴² Burada dikkat çeken husus Habeş Kilise hiyerarşisinde *qasis* (ቀሲስ)⁴³ unvanlı din adamlarının olmasıdır.⁴⁴ *Kıssısîn* ile aynı Sami köke sahip Habeşçe *qasis* unvanı Süryani Kilisesi'yle benzer şekilde cemaatle bütünleşen ve onlardan biri olarak yaşayan din adamları için kullanılmaktadır. Yine benzer şekilde evlilik başta olmak üzere ruhani ve bedeni terbiyeye kendini adayan din adamları vardır ki bunlar için rahip yerine Grekçe *monakhostan* türetilmiş olan *menekus* (ሙኑኩሴ) tabiri kullanılmaktadır. Bu zümrenin Süryani Kilisesi'ndeki rahipler olduğu açıktır. Zira 1240 yılında Kıpti Hıristiyan Ebu'l Fezail Asal tarafından Arapça olarak kaleme alınan ve bir ni-

⁴⁰ *Kuhunet* sırrı, din adamlığına atanma takdisidir (sakrament). Böyle bir takdisten geçerek görevlendirilmemiş olan din adamının icra ettiği sakramentler geçersiz olmaktadır. Aziz Koluman, *Ortadoğu'da Süryanilik* (Asam, 2001), 81-82.

⁴¹ Süryanilerden farklı olarak Habeş Hıristiyanları papaz tabirini *uskuf*lar için kullanmaktadırlar.

⁴² Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 123-136.

⁴³ Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 446-447.

⁴⁴ Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 130.

Kur'an'daki Ruhban ve Kıssisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
zamname ve kanun kitabı olan *Fetha Nagast*'ta yazar bu zümreyi tanımlamak için *ruhban-ruhbanat* ifadesini tercih etmektedir.⁴⁵ Kitabın XV. yy'da Geez diline de tercüme edilmesi, her iki dil açısından dini terminolojiyi karşılaştırma açısından oldukça önemlidir.⁴⁶ Burada *kıssis* kelimesinin *kasawst* şeklinde tercüme edildiği ve bu zümrenin özelliklerinin Süryani Kilisesi'ndeki keşişlerle örtüştüğü görülmektedir.⁴⁷

Süryani ve Habeş Hıristiyanları arasında *ruhban* hayatının köklü bir geçmişi bulunmaktadır. Süryanice *deyir* kelimesiyle aynı Sami kökten gelen Habeşçe "der"⁴⁸ kelimesi, rahiplerin ikamet mekânlarına verilen bir isimdir. Habeşistan'da bilinen en eski *deyir* M.Ö. 480 yılında Abba Aragawi tarafından kurulmuştur. Her ne kadar Habeşistan'daki *deyir* hayatı XII. yy'da Tekle Haymonat'ın önderliğinde kurumsallaşmış⁴⁹ ve yaygınlaşmış ise de ondan yaklaşık yedi asır önce "Dokuz Aziz" olarak tanınan *abunalar* bu bölgede Hıristiyanlığın kökleşmesini *deyirler* aracılığıyla gerçekleştirmiştir.⁵⁰ Onların, dini metinlerin Geez diline çevrilmesinde de önemli katkıları olmuştur. Bunlar arasında Hıristiyan dünyasında *deyir* hayatının kurucuları kabul edilen "Pachomius'un Asketik Kuralları" ve

⁴⁵ İbnu'l Assal Safi Abu'l Fezail, *Mecmu'us Safi* (Mısır: Matbatu't Tevfik, 1908), 95. Bu bölümde rahiplerin yükümlü olduğu altı kural; a) Evli olmaması b) Her türlü kan bağı ve dünyevi zevkleri terk etmesi c) *Deyir*'de ikamet etmesi ve rahip kıyafeti giymesi d) Mecbur kalmadıkça et yememesi ve idareli beslenmesi e) Kardeşleriyle bir tek bir ruh olarak yaşaması f) Hayatını oruca, duaya çalışmaya adanması şeklinde belirtilmektedir.

⁴⁶ Abun Avsal, *Fetha Nagast*, (Adis Ababa: Tinsae yamesthaft maasatamia dırcıt, Tinsae Yayınevi, 1990), 67, 100.

⁴⁷ İbnu'l Assal Safi Abu'l Fezail, *Mecmu'us Safi*, 64.

⁴⁸ *Deyir*lerin inşa yerleri dağlar olduğu için onlar *debra* (dağ) ön ekiyle anılmaktadır. Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 170. Ayrıca bk. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 121.

⁴⁹ Debra Libanos isimli *deyri* kuran Tekle Haymanot, gerçekleştirdiği siyasi ve dini reformlarıyla günümüze uzanan Habeşistan kilise tarihinde en önemli figürlerden biridir. Yine *abuna*'dan sonra en yüksek dini otorite olarak ihdas ettiği *içege* makamına Debra Libanos'un başrahibi olarak ilk kendisi oturmuştur. Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 34.

⁵⁰ Niall Finneran, "Hermits, Saints, and Snakes: The Archaeology of the Early Ethiopian Monastery in Wider Context," *The International Journal of African Historical Studies* 45, no. 2 (2012): 258-259. Dokuz Aziz'in yanında haklarında az bilgiye sahip olduğumuz "Sadkan" adlı bir rahip grubunun da varlığı bilinmektedir.

“Aziz Anthony’nin Hayatı” isimli kitaplar da yer almaktadır.⁵¹ Dokuz Aziz’in Suriye’den veya bir kısmının Anadolu, Konstantinopolis (İstanbul) ve Roma’dan geldiği bilinmektedir.⁵² Habeşistan’daki inziva hayatının her konuda olduğu gibi Mısır etkisiyle ve Mısır üzerinden geldiği düşünülse de inziva hayatında özellik olarak ilk dönemdeki Suriye *deyir* hayatının izlerini görmek daha kolaydır.⁵³ Zaten XII. yüzyıldan önce Habeşistan’da Hıristiyanlığın nasıl bir gelişim gösterdiği tartışmaya açıktır.⁵⁴ İnziva hayatıyla ilgili olarak Habeşistan’da kendilerine *bıhtew* (ብከተው) denilen ilginç bir zümre bulunmaktadır. İsimleri Habeşçede “tek başına olmak” anlamındaki *bahtawa* kökünden gelen bu münzeviler, ağaç kovuklarında veya dağ oyuklarında yaşamlarını sürdürmekte ve sosyal hayatı neredeyse tamamen dışlamaktadır.⁵⁵

⁵¹ Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 22-23. Sergew Hable-Selasie, “Sadqan, The,” *The Dictionary of Ethiopian Biography, vol. 1 ‘From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A.D.*, ed. Belaynesh Michael, S. Chojnacki and Richard Pankhurst (Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1975), <https://dacb.org/stories/ethiopia/the-sadqan/> (15/09/2021).

⁵² John Binns, *The Orthodox Church of Ethiopia* (London-New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2017), 103.

⁵³ Nitekim bazı araştırmacılar, mistik eğilimin, manastır hayatından çok önce var olduğunu belirtmektedir. Suriye’de bireysel (hermetik) rahiplik daha ön plandadır. Bkz. Finneran, “Hermits, Saints, and Snakes,” 260-261, 270; Binns, *The Orthodox Church of Ethiopia*, 103; Paolo Marrassini, “Some Considerations on the Problem of the ‘Syriac Influences’ on Aksumite Ethiopia,” *Journal of Ethiopian Studies* 23 (1990): 35-36.

⁵⁴ Genel kanı Hıristiyanlığın Habeşistan’a IV. yüzyılda Suriyeli Frumentius ve Edeus aracılığıyla geldiği ve Kıpti kilisesine bağlanarak Frumentius’un ilk *abuna* olduğu şeklindedir. Ancak Habeş Hıristiyanlarının, Yahudi Hıristiyanlığından Şabat’ı kutlama, domuz yememe ve sünnet olma gibi birçok izler taşıması Hıristiyanlığın bu topraklara IV. yüzyıldan önce gelmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bunu destekler mahiyette modern araştırmacılarından Tadessa Tamrat, Habeş Hıristiyanlığının XII. yüzyıldan sonra Mısır’a bağlandığını iddia etmektedir ki bu durum Habeş Hıristiyanlığının tarihinin yeniden yazılmasına sebep olabilecek bir savdır. Bu iddia Aksum Krallığı döneminde nasıl bir Hıristiyanlığın olduğunu araştırılması gerektiğinin önemini arttırmaktadır. Zira İslam’ın ilk yıllarında Müslümanların temas halinde olduğu Hıristiyan topluluk Aksum Krallığı’dır. Dolayısıyla Kur’an’ın değindiği başta Meryem’in üçüncü ilah olarak görülmesi gibi birçok Hıristiyan inancının izlerini bu krallıkta aranması gerekmektedir.

⁵⁵ İnsanlardan kaçan bir kısım *bahtawi* grubuna “gehusan” denilmektedir. Bkz. Getatchew Haile, “Ethiopia,” *Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston, Christopher Kleinhenz, vol. 1&2 (Routledge, 2015), 458-459.

Süryani Hıristiyanlığı açısından da çileci hayatının köklerini Kanonik İncillerin ötesinde apokrif kabul edilen Thomas'ın İşleri'nde (*Acts of Thomas*) ve Süryani yazar Tatian'a (ö. 180) isnat edilen eserlerde⁵⁶ görmek mümkündür. Bunlarda evliliğin küçümsemesi ve bekârlığın net bir şekilde tercih edilmesi söz konusudur.⁵⁷ *Deyir* hayatının kurumsallaşmasından önce de bu coğrafyada farklı çilecilik tezahürleri bulunmaktadır. 4. yüzyıldan kalma Süryani literatüründe yer aldığı şekilde ferdi anlamda kendini Tanrı'ya adayan ve evlenmeyen kişilere *ihidaya* (yalnız)⁵⁸ ismi verilmektedir. Yine erken dönemde Süryani Hıristiyanlığının bir parçasını *Beni Kıyame* (Ahdin Çocukları)⁵⁹ adlı bir topluluk oluşturmaktadır. Kendilerini cinsel perhiz ve kilise hizmetine adanmış bu kadın ve erkekler bir nevi Tanrı ile evlenerek onunla ahitleştiklerini düşünmektedirler. Mısır'daki münzevilerle paralel bir şekilde hakkında yazılanlarla meşhur olanlara örnek olarak da Julian Saba'ı (ö. 367) zikretmek mümkündür.⁶⁰ Ayrıca yaşam tarzlarında izledikleri yol sebebiyle uç bir noktada olan Sütunculara⁶¹ da rastlanılmaktadır. Öyle ki Sütuncu Simeon'un neredeyse bütün hayatını bir sütun üzerinde yaşayarak geçirdiği aktarılmaktadır.⁶² 5. yüzyıldan sonra ise cemaat merkezli deyir hayatının Suriye topraklarının her köşesine yayılmıştır.⁶³

⁵⁶ Bunlardan en meşhuru Diatessaron'dur. İsa'nın hayatı hakkındaki hikâyeleri birbirleriyle harmanlayarak tek bir İncil oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır.

⁵⁷ S. P. Brock, "Early Syrian Asceticism," *Numen* 20 (Apr., 1973): 8-9.

⁵⁸ Kilise Babalarından Afrahat ve Efrem, *y-h-d* (tek, biricik) kökünü *deyir* hayatı öncesindeki çileciler için kullanmıştır. Sebastian Brock ve diğ., "İhidaya," *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, <https://gedsh.bethmardutho.org/Ihidaya?fq=fq-Browse:Browse;W;> (22/09/2021).

⁵⁹ Bir diğer yorum kıyamenin yeniden dirilme anlamında olduğu şeklindedir. Brock, "Bnay Qyāmā, Bnāt Qyāmā," *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, [https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Bnay-Qyama-Bnat-Qyama?fq=fq-Browse:Browse;M.](https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Bnay-Qyama-Bnat-Qyama?fq=fq-Browse:Browse;M;) (22/09/2021).

⁶⁰ Julian Saba (ö. 367) Süryani Hıristiyanları arasında bilinen en eski münzevilerden birisidir. Onun hikâyesi Theodoret'un *History of the Monks of Syria* isimli eserinde ve Suruçlu/Seruglu Jacop'un Süryanice memrasında bulunmaktadır. H. Griffith Sidney, "Julian Saba, Father of the Monks of Syria," *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 2 (Summer 1994): 185. Benzer şekilde Maruniler isim babası Aziz Marun'un da IV. yy'da Asi nehri kıyında münzevi hayat yaşadığı bilinmektedir.

⁶¹ Sütun üzerinde çilekeş bir hayat yaşayan rahipler için kullanılan bir sıfattır.

⁶² Dursun Ali Aykıt, "Sütüncü Simeon, Akdenizli Bir Keşiş Sütuncu Simeon," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12, no. 2 (2021): 96.

⁶³ Edward G. Mathews, Jr., "Syria," *Encyclopedia of Monasticism*, 1227.

Sonuç olarak Kur'an'ın nüzul döneminde hem Habeşistan hem de Süryani Hıristiyanlığında *ruhban* ve *kıssisîn* zümreleri bulunmakta; ruhbanın diğerlerinden farklı olarak geçmişe dayanan özel bir hayat tarzı benimsemiş oldukları görülmektedir. Bu noktada kanaatimizce yapılması gereken birbirinden kategorik olarak farklı olan bu zümrelerinin hangi özellikleriyle Yahudi ve müşriklerden ayrı tutulmuş olabileceğinin tespit edilmesidir.

III. Kur'an'ın İsa Peygamberin Sözlerine Atıfta Bulunması

Maide Suresi 82. ayetin tefsirlerinde genel olarak *kıssisîn* ve *ruhban* arasında bir fark gözetilmemesi ve eskiden gelen bir kabulde rahip profilinin olumlu bir şekilde algılanması, ayetin anlaşılmasında bir odak kaymasına sebep olmaktadır. Cahil ve müşrik bir toplumun gözünde rahipler dönemin âlimleri, kitabî dinin sözcüleridir. Rahipler, Arap topraklarında bir uçtan bir uca seyahat eden tüccarların ve hasta, kimsesiz ve kaçakların ıssız ve karanlık çöllerde sığındığı *deyir*lerin sakinleri ve sahipleridir. Yine maddî dünyanın bütün zorluklarının hissedildiği bir ortamda rahiplerin dünyadan el etek çekmiş bir halde kendini dine vakfetmesi takdirle ve hayranlıkla karşılanabilmektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere ayette övgüye mazhar olanlar sadece *ruhban*lar değildir. Ayette kendini tamamen dine vakfetmeyen, cemaatten biri olarak kilisenin yönetiminde olan *kıssisîn* de övülmektedir. Dolayısıyla övgünün odağı *ruhbandan* ziyade bu iki zümrenin ortak yönü olan kibirlenmeme olmalıdır.

Kibirlenmeme dinlerin emrettiği genel bir kural olmakla beraber Hz. İsa'nın öğretileri içinde özel bir önemi bulunmaktadır. Zira Hz. İsa tebliği sırasında Yahudi din adamlarının otoritesine meydan okumuş onların bu imtiyazdan besledikleri kibirlenmelerini eleştirmiştir. Otoriteleri sarsılan Yahudi din adamları onu cinlerin reisi Beelzebub'tan yardım alarak yapmakla suçlanmıştır.⁶⁴ Dönemin Yahudi din adamlarıyla mücadele eden Hz. İsa'nın cumartesi günü eli sakat birini iyileştirmesi⁶⁵, o günde yapılması yasak olan diğer şeyleri ihlal etmesi⁶⁶, mabede girip yalnızca kohenlerin yemesine izin

⁶⁴ İsa peygamberin Ferisiler ve yazıcılara yönelik eleştirileri için bkz. Matta, 23:1-39; Markos, 12:35-40; Luka, 11:37-54, 20:45-47.

⁶⁵ Luka, 6:1-11.

⁶⁶ Matta, 12:1-12.

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi verilen ekmeği yemesi ve öğrencilerine de bunu yedirmesi⁶⁷ gibi davranışları da onun din adamlarına karşı bir meydan okuması olarak değerlendirilmelidir.

Sözel olarak da mevcut İnciller Hz. İsa'nın Ferisiler ve Soferleri hedef alan kınamalarına yer vermektedir. Onları ikiyüzlü olmakla, yalan yere yemin etmekle ve kendilerine göre bir din anlayışı oluşturmakla suçlamaktadır. Hz. İsa'nın onlar hakkındaki eleştiri konularının başında gösteriş içinde hareket etmeleri ve büyüklük taslamaları gelmektedir. Bununla yetinmeyip o, kendi öğrencilerine de nasıl olmaları gerektiğini bildirmektedir.

İsa ders verirken şöyle dedi: "Uzun kaftanlar içinde dolaşmaktan, meydanlarda selamlanmaktan, havralarda en seçkin yerlere ve şölenlerde başköşelere kurulmaktan hoşlanan din bilginlerinden sakının. Dul kadınların malını mülkünü sömüren, gösteriş için uzun uzun dua eden bu kişilerin cezası daha da ağır olacaktır."⁶⁸

Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar. Örneğin, muskalarını büyük, giysilerinin püsküllerini uzun yaparlar. Şölenlerde başköşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini 'Rabbî' diye çağırmasından zevk duyarlar. "Kimse sizi 'Rabbî' diye çağırmasın. Çünkü sizin bir tek öğretmeniniz var ve hepiniz kardeşsiniz. Yeryüzünde kimseye 'Baba' demeyin. Çünkü bir tek Babanız var, O da göksel Baba'dır. Kimse sizi 'önder' diye çağırmasın. Çünkü bir tek önderiniz var, O da Mesih'tir. Aranızda en üstün olan, diğerlerinin hizmetkârı olsun. Kendini yücelten alçaltılacak, kendini alçaltan yüceltilecektir."⁶⁹

Yukarıda verdiğimiz pasajlardan hareketle Kur'an'daki ayetin aslında İsa peygamberin bu sözlerine atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür. İfadelerden de anlaşılacağı üzere övgüye mazhar olan ve Hz. İsa'nın öğrencilerinden istediği husus, kibirlenmemeleri yani onların alçakgönüllü olmalıdır. Ayet, kıyaslamaya uygun olarak Hz. İsa'nın eleştirdiği Yahudi din adamları göz önünde bulundurulacak yorumlanmalıdır. Böylelikle Kur'an, Habeş Hıristiyanlarının kendi kitaplarından bildikleri bir hususu vurgulayarak onlarla bir

⁶⁷ Matta, 12:4.

⁶⁸ Markos, 12:38-40; Luka, 20:45-46.

⁶⁹ Matta, 23:5.

bağ kurmaktadır. Zaten bir sonraki ayetin içeriği de bu yorumu destekler mahiyettedir. “Peygambere inen şeyi işittiklerinde, bildikleri bir gerçekten dolayı gözlerinden yaşlar aktığını görürsün, “Ey Tanrımız, biz inandık, bizi tanıklardan kıl” ayetinde Habeş Hıristiyanlarının “bildikleri bir gerçeğin”⁷⁰ bağlamsal olarak Hz. İsa’nın kendisine tabii olanlardan talep ettiği kibirlenmemek emrinin olması muhtemel gözükmemektedir.

IV. İsa Peygamber Döneminde *Kıssisîn* ve *Ruhban*

Taberî’den gelen bir rivayete göre bazı âlimlerin görüşü Maide 82. ayette bahsedilen iki zümrenin Hz. İsa dönemindeki *kıssisîn* ve *ruhban* olduğu şeklindedir.⁷¹ Bu tür bir tevil biraz önceki övgünün odak noktası olan kibirlenmemeyi nakzetmemekle beraber daha da kapsamlı bir hale getirmektedir. Yani Habeş Hıristiyanlarına bu ayetin okunmasıyla onların kendilerine örnek aldıkları model hatırlatılmış olması imkan dahilindedir. Bu ayetle ikinci defa Habeşlilerin dikkati Hıristiyanlığın ilk günlerindeki saf ve özgün cemaat yapısı üzerine çekilmiş olmaktadır.

Erken dönemde Hz. İsa’ya tabi olanlar cemaat yapısı olarak Yahudilerin izinde ilerlemişlerdir. Cemaat “ihtiyar, önde gelen” anlamındaki *kıssis* tarafından idare edilmiştir.⁷² Yahudi cemaatinin bir devamı olan ilk Hıristiyanlar daha sonra Paul’le beraber yeni bir hiyerarşi oluşturmuştur. Bu durum Yeni Ahit’in I. Timoteos kitabında açıkça görülmektedir.⁷³ Dolayısıyla erken dönemde *kıssis* ile kastedilenin cemaatin yöneticileri olan ihtiyarların olması dönemin özelliklerine uymaktadır. *Ruhban* ise İsa peygamberin izinden gidenler olmalıdır. Petrus’un şu sözleri ilk cemaat yapısı ve topluluğun faaliyet ilkesine işaret etmesi bakımından oldukça önemli ve iddiamıza da uygundur.

Bu nedenle aranızdaki ihtiyarlara, ben de onlar gibi bir ihtiyar, Mesih’in çektiği acıların tanığı ve açığa çıkacak olan yüceliğin de paydaşı olarak rica ediyorum: Tanrı’nın size

⁷⁰ Maide, 5/83.

⁷¹ eṯ-Ṭaberî, *Câmi’ u’l-Beyân*, VIII: 599.

⁷² Hein, Martin, Jung, Hans-Gernot and VanElderen, Marlin, “Bishop, Episcopate,” *Encyclopedia of Christianity*, Online. 2021. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/bishop-episcopate-B313?s.num=14> (11/09/2021).

⁷³ I. Timoteos, 3:1-13.

verdiği sürüyü güdün. Zorunluymuş gibi değil, Tanrı'nın istediği şekilde, gönüllü olarak gözetmenlik yapın. Para hırsıyla değil, gönül rızasıyla, size emanet edilenlere egemenlik taslamadan sürüye örnek olarak görevinizi yapın. Baş Çoban görüldüğü zaman, yüceliğin solmaz tacına kavuşacaksınız. Ey gençler, siz de ihtiyarlara bağımlı olun. Hepiniz birbirinize karşı alçakgönüllülüğü kuşanın. Çünkü, "Tanrı kibirlilere karşıdır, ama alçakgönüllülere lütfeder."⁷⁴

İsa peygamberin izinden gidenlerin *ruhban* olarak isimlendirilmeleri ise onun çok önem verdiği ve öğrencisi olmanın kriteri olarak sunduğu "birbirinizi sevin" emriyle ilişkili olmalıdır. Bu noktada tarafımızdan *ruhban* kelimesi için farklı bir fiil kökü ileri sürülecektir.

V. *Ruhban* Kelimesi için Alternatif Bir Köken

Dil bilimcileri *ruhban* kelimesinin genel olarak Arapça kökenli olduğunu kabul etmektedir.⁷⁵ Buna göre kelimenin "korkmak, çekinmek" anlamındaki r-h-b kökünden geldiği düşünülmektedir. Bu kökten türeyen birçok kelime Kur'an'da yer almaktadır.⁷⁶ Hatta zaman zaman nesnesi belirtilerek kelimenin "Allah'tan korkmak" şeklinde olduğu görülmektedir.⁷⁷ Aynı kökten gelen rahip kelimesi "Allah'tan korkan ve uzlet halinde ibadet eden kişiyi"; *rahbaniyye* ise "yoğun bir dini kaygı ve korku ile kendini ibadete verme" anlamında kullanılmaktadır.⁷⁸ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Hıristiyanlıkta Allah korkusunun ana temalardan biri olmasıdır. Dolayısıyla ibadete düşkün olan hatta aşırıya giden bir zümre için niçin böyle bir isim tercih edildiği anlaşılmamaktadır. Bir anlamda isim ve müsemma arasında tam bir bağlantı kurulamamaktadır. Diğer taraftan Hıristiyanlığın erken döneminde siyasi otorite tarafından ilk inananlara büyük kıyımların yapılmış olması ve uzlete çekilen kişilerin çöle sığınarak onlara zarar verebilecek olan kişilerden sakınmaları kapsamındaki bir yorum, korku ile bu zümre arasında bir bağlantı kurmaya uygun olabilmektedir. Ancak kendisinden korkulanlar düşünüldüğünde bu tür bir korku takdire şayan olmayacaktır.

⁷⁴ I. Petrus, 5:1-5. Bu bakış açısıyla Elçilerin İşleri, 7:2; 22:1'de yer alan "Kardeşler ve Babalar" ifadesi değerlendirilebilir.

⁷⁵ İbn Manzur, *Lisanul Arab* (Beyrut: Darus Sadır), I: 437.

⁷⁶ Enfal, 8/60, Araf, 7/110.

⁷⁷ Nahl, 16/51.

⁷⁸ Salime Leyla Gürkan, "Ruhban," *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35: 204.

Ruhbanın kökeni konusunda oluşan bu genel kaniya itiraz edenlerden biri Abraham Geiger'dir (ö. 1874). O, *ruhbanın* münzeviler olmadığını, onların *kıssısîn* gibi farklı bir rütbeye işaret eden din adamları olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncesine paralel bir şekilde *ruhban* kelimesinin Arapça "korkmak" anlamındaki r-h-b kökünden türemediğini söylemektedir. Ona göre kelime, Süryanice *rabhoye* ifadesinden gelmektedir. Dolayısıyla o, kelimeyi Arapça "büyütmek ve terbiye etmek" anlamındaki "Rab" kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Ancak Geiger bunun ötesinde herhangi bir açıklamada bulunmamakta,⁷⁹ kelimenin kökü ile bu ismi alan din adamları arasında bir bağ kurmamaktadır. Kur'an'ın sıklıkla özellikle de Allah için kullandığı *Rab* kelimesi Süryanice ve İbranicede de kullanılmakta ve "efendi, yüce" anlamına gelmektedir. Özellikle Yahudi din âlimlerini ifade etmek için "Rabbi" unvanı kullanılmaktadır. Bu tür bir köken bilgisi ile Hıristiyanların *uskuf* unvanı arasında bir bağlantı kurulabilir. Zira *uskuf* Grekçe kökenli bir kelime olup "gözeten" ve "koruyan" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Rab* ve *uskuf* arasında anlam bakımından bir benzerlik olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁰ Geiger'in bu iddiası Paul öncesindeki Yahudi-Hıristiyanlar arasındaki cemaat yapısını akla getirmektedir. Zira onlar on iki havari ve bölgelerindeki ihtiyarları/cemaatin önde gelenleri tarafından idare edilmekteydiler. Zamanla *uskuf*luk ve *diyakonluk* üzerine kurulu kilise teşkilatlanması benimsenmiş ve Hıristiyan mezhepleri kendilerinin havari (*apostolik*) kökenli bir kilise olduklarına zemin oluşturmak için havarilerden birini cemaatlerinin ilk *uskufu* olarak kabul etmiştir.⁸¹

Ruhban kelimesinin kökü konusunda tarafımızdan ileri sürülen iddia ise onun Habeşçe "diğerini sevmek" anlamındaki *ruhban* kelimesinden gelmiş olabileceğidir.⁸² Bilindiği üzere diğerini sevmek erken dönem Hıristiyanlığının ayırt edici özelliğidir. Bu özellik onların sözlerinde, ritüellerinde ve öğretilerinde kuvvetli bir şekilde kendini hissettirmektedir. Kitabı Mukaddes'in birçok yerinde bu

⁷⁹ Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (Young, F. M. 1898), 36.

⁸⁰ Erken dönem kilise yönetimi hakkındaki teorilerin değerlendirmesi için bkz. Alexander V. G. Allen, "The Organization of the Early Church," *The American Journal of Theology* 8, no. 4 (Oct., 1904): 799-814.

⁸¹ Kilise'nin temel niteliklerinden biri apostolik olmasıdır. Bkz. Mehmet Aydın, "Kilise," *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26:13.

⁸² Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 466.

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi emir yinelenmektedir.⁸³ Bunlardan en meşhuru Yuhanna İncili'nde yer almaktadır:

“Size yeni bir buyruk veriyorum: birbirinizi sevin. Sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin. Birbirinize sevginiz olursa, herkes bununla benim öğrencilerim olduğunuzu anlayacaktır.”⁸⁴

Bu doğrultuda iki husus öne çıkmaktadır. İlki Hz. İsa'nın artık yeni bir emirden bahsetmesidir ki bu emir Yeni Ahit'te birçok defa tekrarlanmaktadır. Bu emir Hıristiyan geleneğinde “büyük emir” olarak isimlendirilen yasanın bir parçasıdır. Ferisiler, İsa peygamberi sınamak için en büyük yasa hangisi diye sorduklarında o şu cevabı vermiştir:

‘Tanrın olan Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla sev.’ İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İlkine benzeyen ikinci buyruk da şudur: ‘Komşunu kendin gibi sev.’ Kutsal Yasa'nın tümü ve peygamberlerin sözleri bu iki buyruğa dayanır.⁸⁵

Neticede Hıristiyanlığın Tanrı'yı sevmek ve diğerini sevmek şeklinde iki önemli yasası bulunmaktadır. İkincisi ise İsa'nın öğrencilerinin tanınmasında diğerini sevmeyi ölçüt olarak belirlemesidir. Kilise babası Tertullian'ın (ö. 225) bir alıntısından ilk dönem Hıristiyanlarının da bu özellikleriyle tanındıkları anlaşılmaktadır. O, zamanın putperestlerinin Hıristiyanlar arasında şahit oldukları sevgi karşısında gösterdikleri şaşkınlığı onların ağzından şu şekilde aktarmaktadır: “Onların bir başkasını nasıl sevdiklerini görün.”⁸⁶

Erken dönem Hıristiyanlar diğerini sevmeyi somut ve pratik bir hale sokmuşlardır. İsmi sevgiden alan “Sevgi Bayramı (*Agape Feast*)” erken dönem Hıristiyanları arasında önemli bir bayramdır.

⁸³ Yuhanna, 13:34; 15:12,17; Romalılar, 13:8; I. Selanikliler, 4:9; I. Petrus, 1:22; I. Yuhanna 3:11, 23; 4:7,11-12; II. Yuhanna, 1:5.

⁸⁴ Yuhanna,13:34-35. İddiamızın zayıf noktası Habeşlilerin elinde mevcut olan Geez olarak yazılmış İncillerde diğerini sevmek fiili için *f-k-r* kökünden bir kelimenin kullanılmasıdır. Ancak elimizdeki İncillerin hemen hemen hepsi XII. yüzyıldan sonra yazılmış olan nüshalardır. Aksum İmparatorluğu devrindeki Hıristiyanlığın mahiyetini öğrenmemiz için bu dönemden önceki kaynaklara ulaşmamız gerekmektedir. Zira Habeş Hıristiyanlığının XII. yüzyıldan sonra Kıpti Hıristiyanlığının gölgesinde kalarak özgünlüğünü yitirmiş olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁵ Matta, 22:38-40.

⁸⁶ *Apologeticus* ch. 39, section 7.

Bugün Hıristiyanlığın büyük sakramentlerinden biri olan Evharistiya ilk başlarda bu bayramın bir unsurunu oluşturmaktadır. Sevgi Bayramı'nda herhangi bir sosyal sınıf gözetilmeksizin bütün Hıristiyanlar aynı sofraya oturmuş ve Tanrı'yı anarak dualar eşliğinde kutlamalarda bulunmuşlardır.⁸⁷ Alçakgönüllülük ve sevgi teması üzerine oturtulan diğer bir ritüel ise ayak yıkamadır.⁸⁸ İsa'nın öğrencilerinin ayaklarını yıkadığı hadise, Kanonik İnciller arasında sadece Yuhanna İncili'nde İsa'nın yeni öğretisinden önce yer almaktadır.⁸⁹ Diğerini sevmek üzerine bina edilen erken dönem Hıristiyanlığın bu öğretisinin bir diğer yansıması hayırseverlikte görülmektedir. Bilindiği üzere onlar manevi olduğu kadar maddi olarak da bir dayanışma içindedirler. Öyle ki Elçilerin İşleri'nde aktarıldığı üzere İsa peygamberin izinde olanların tüm mallarının satılıp cemaatin ihtiyaçları için harcandığı bilinmektedir.⁹⁰ Bu noktada Habeş Hıristiyanları adına Paskalya ve Trinity Bayramı arasında kutlanan Rahab Yortusu dikkat çekmektedir. Bu yortu isminin r-h-b kökünü andırması da ilginçtir. Bu bayramın İsa'nın izinden gidenlerin kendilerine onun öğretilerini yayma görevi verildiğine inandıkları bir periyotta kutlanıyor olması önemlidir. Buna uygun olarak da bu bayramda toplanan sinodda *uskufların* kilise ve doktrinlerle ilgili sorunları bir karara bağlamaya çalıştıkları görülmektedir.⁹¹

Neticede *ruhban* kelimesine “birbirlerini sevenler” anlamının verilmesi, erken dönem İsa peygambere tabi olanların yukarıda bahsettiğimiz ayırt edici özellikleri göz önünde bulundurulduğunda dikkate alınabilecek bir yorum olarak görünmektedir. Bu aşamada erken dönem Hıristiyan cemaatinin “babalar ve kardeşler” veya “ihtiyarlar ve gençler” den oluşması ile ayetin onları *kissisîn* ve *ruhban* olarak nitelemesi örtüşmüş olacaktır. Bu çerçevede Kur'an'ın bağlam ve kavramsal olarak İsa dönemindeki özgün cemaat yapı-

⁸⁷ Yahuda, 1:12.

⁸⁸ Yuhanna, 13:5.

⁸⁹ Buna göre Fısıh Bayramı'ndan önce İsa, Petrus başta olmak üzere havarilerin ayaklarını yıkar ve kurular. Bu eyleminden sonra da kölenin efendisinden, elçinin kendisini gönderenden üstün olmadığını vurgulamaktadır. Bu ritüel birçok Hıristiyan mezhebi tarafından günümüzde de icra edilmekte ve yıkama esnasında İsa'nın yeni emri ezgisel olarak dile getirilmektedir.

⁹⁰ Elçilerin İşleri, 2: 44-47; 4:32-35.

⁹¹ Harry Middleton Hyatt, *The Church of Abyssinia* (London: Luzac, 1928), 175.

Kur'an'daki Ruhban ve Kıssisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
sını ve özelliklerini vurgulayarak Habeş Hıristiyanlarına hitap etmesi onların bildikleri belki de özlemini duydukları saadet yıllarına bir atıf olarak tezahür edecektir.⁹²

Diğer taraftan İsa dönemi ve hemen sonrasında birbirini sevmeye üzerine bina edilen yaşam şekli ile özünde bu mana olsa bile ruhbanlığın sonradan değişerek farklı bir yapıya bürünmesinin birbirinden ayrı tutulması gerekmektedir. Aksi takdirde İsa peygamber dönemindeki birbirini sevenlerle; İslamiyet'in Kuran ve hadislerde eleştirilen ruhbanı telif etme imkanı olmayacaktır. Nitekim Tevbe suresinin 31. ve 34. ayetinde eleştiri konusu edilen ruhbanın, bu dönüşümden sonra teşekkül eden ruhbanlığın mensupları olduğu aşıkardır. Bu ayetlerde ruhbanın insanların mallarını haksız yere yedikleri veya onların rab edinilmesi söz konusudur ki her iki durum da rahipliğin dini, siyasi ve mali otoriteyi elde ettikleri bir dönem içinde gerçekleşmiş olmalıdır. Bu çerçevede erken dönem Hıristiyan çileciliğinden itibaren ruhbanlıktaki bu dönüşümün tezahürlerini görmek mümkündür.

VI. Erken Dönem Hıristiyan Çileciliğinden Sosyalleşen ve Kutsallaştırılan Ruhbanlığa

Çileci bir yaşam tarzı Hıristiyanlık ile başlamamış olsa da bu dine özgü bir çileciliğin var olduğunu ve bunun *deyir* hayatıyla kurumsallaştırıldığını söylemek mümkündür.⁹³ Dördüncü asırdan önce ferdi ve nispeten az sayıda kişinin ilgi gösterdiği çilecilik, *deyir*lerle herkese açık alternatif bir hayat şekli haline dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle İsa'nın izinde Tanrı'yı ve ötekini sevmeyi ilke edinenlerin

⁹² Maide Suresi'nin 82. ayetinin sebebi nüzulünde Habeş Hıristiyanlarının var olduğu göz önünde bulundurulduğunda *kıssisîn* ve *ruhban* zümrelerinin kimleri ifade ettiğine dair -zayıf ihtimal olsa da- bir diğer bağlantı noktası Hz. Muhammed'in bu ayeti *sıddıkın* ve *ruhban* şeklinde okumasıdır. Habeş Hıristiyanlığının inziva hayatında *sadqan* (*sıddıkın*) ve Dokuz Aziz'le meşhur olan *ruhbanın* önemli bir yer işgal ettikleri bilinmektedir.

⁹³ Manastırcılığın menşei sorunu XIX. yüzyıl sonlarından itibaren Protestan araştırmacıların gündeme taşıdığı bir sorundur. Onlara göre bu tür bir yaşam tarzı Sami kültüre yabancıdır ve Yunan kültüründen Hıristiyanlığa geçmiştir. Diğer taraftan Katolik ve Ortodoks cenah ise bu yaşam tarzının İsa ve havarilerin yaşam tarzına uygun olduğunu hatta Esseniler başta olmak üzere Yahudiler tarafından bilindiğini iddia etmektedirler. Bilal Baş, "Hıristiyan Manastırcılığının Doğuşu," *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, no. 1 (2013): 188.

tercih ettiği yaşam tarzları, zamanla kutsallaştırılmış bir hayat modeline dönüştürülmüştür.

Yahudilikte çilecilik ana temalardan biri olmamakla beraber bir takım çileci yaklaşımlara rastlanılmaktadır. Tanah, Şimşon ve Samuel gibi Tanrı'ya adanan kişilerden bahsetmektedir. Yine Tanrı'ya adanmayla kendini gösteren saçını kesmeme, şarap içmeme ve ölüye yaklaşmama gibi kısıtlamalar Tanah'ta yer almaktadır. Esseniler ve Therapeute⁹⁴ gibi Yahudi mezhepleri çileci bir yaşam tarzını benimseyen topluluklardır. Hz. Yahya toplum içindeki statüsünü terk ederek Ürdün Nehri'ne çekilen bir münzevidir. İsa peygamber ve talebeleri Yahudiler tarafından et yemekten uzak duran Nasuraların (Koruyanlar, Gözetenler) bir üyesi olarak görülmüştür.⁹⁵ Bunun yanında Helenistik felsefe geleneği içinde önceden beri çileci bir hayat uygulamalarını tatbik eden oluşumlar bu toprakların yabancı olmadıkları hususlardır.⁹⁶ Zaten teolojik ve teorik olarak Hıristiyanlıktaki mistik hayatın ana hatları Klement (ö. 215) ve Origen'in (ö. 254) eserlerinde görülmektedir.⁹⁷

Bu iki kültürün yanında Yeni Ahit'teki bazı pasajların işaret ettiği üzere Hz. İsa'nın, öğrencilerinden taleplerinin çilecilik için zemin oluşturulabilecek bir düzeyde olduğu rahatlıkla görülecektir.⁹⁸ Evlenmemek hatta hadım olmak, fakirlik ve her şeyden uzaklaşmak gibi hususlar mükemmel bir hayatın gerekleri olarak sunulmaktadır.⁹⁹ Bu tür yönlendirmelere Didake¹⁰⁰ ve Apostolik gelenek gibi erken metinlerde de tanık olunmaktadır. Dolayısıyla ilk Hıristiyanlar

⁹⁴ Esseniler, MÖ 150-MS 70 yılları arasında varlıklarını sürdüren dindarlığı esas alan apokaliptik bir Yahudi cemaatidir. Benzer şekilde Therapeutae, "şifacı" veya "Tanrı'ya hürmet edenler" anlamında isimleri olan diğer bir Yahudi grubudur. Essenilerin, Hıristiyan *ruhban*a benzeyen ve onlardan ayrılan yönleri bulunmaktadır. Onlar, evlilik konusunda sadece neslin yok olmaması adına mecburen cinsel birlikteliğe izin veren ve ortak mal mülk anlayışıyla hareket eden bir gruptur. Ahlaki öğretileri; Tanrı, erdem ve arkadaş sevgisini esas almaktadır. Ayrıca bkz. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal, 2021), 319-326.

⁹⁵ Şinasi Gündüz, "İslam'da Öteki'nin Bilimi: Kur'an'ın Nasârâ Terimine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım," *Tezkire* 9-10 (1996): 176.

⁹⁶ Örneğin Köpeksiler olarak adlandırılan Kinikler, mutluluğa ancak dünyevi hazların reddedilmesiyle ulaşılabileceğini esas almaktadırlar. Hayatını fiçi içinde geçiren Filozof Diyojen bunun en meşhur örneklerinden biridir.

⁹⁷ Samuel Rubenson, "Origins Eastern Christian," *Encyclopedia of Monasticism*, 969.

⁹⁸ Matta, 6:25-34, 10:34-38, 19:21; II. Korintliler, 5:8-10.

⁹⁹ Matta, 19:1-12; Luka, 12:33, 14:26, 33; Yuhanna, 15:19.

¹⁰⁰ Didake 6:2-3; 113:12.

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi arasında mülk sahibi olmama ve evlenmeme gibi uygulamaların bir mesuliyet gibi addedilerek hayata geçirilmesine tanık olunması beklenmedik bir durum olarak görülmemektedir. Netice itibarıyla Yahudi ahir zaman öğretisi, Helenistik felsefenin içinde var olan çileci disiplin anlayışı ve İsa'nın öğrencilerinden beklentilerinin bir araya gelmesi bu yaşam tarzının belirginleşmesine sebep olmuştur. Ancak burada önemli olan bu yaşam tarzının siyasi ve dini otoriteler tarafından kontrollü bir şekilde sistemleştirildiğinin ve kurum-sallaştırıldığı görülmesidir.

Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesi bu dinin inanç ve ibadet alanında olduğu kadar algısal dünyasında da bazı değişimlere ve dönüşümlere sebep olmuştur. Artık İsa peygamberin izinde olanların imanları uğruna can vermeyi gerektirecek bir durumu kalmamıştır. Bu şartlar mücadele alanının ve şeklinin değişmesine sebep olmuştur. Kaybedilen şehitlik payesinin yerine bireyin melekleşmesi hedef olarak sunulmuş, dünyevi haz ve isteklerden feragat eden bireyler yeryüzündeki melekler olarak görülmüş hatta bakire kadınlar şehitlerle bir tutulmaya başlanmıştır.¹⁰¹ Nitekim Romalı ve Bizanslı askerlerin yerini artık şeytan veya nefsin süfli istekleri almış, mücadele fiziki âlemden metafiziksel bir alana kaydırılmış, bu hedeflere ulaşmak isteyen bireyler şeytanların ve kötü ruhların yaşadığı çöllere ve ıssız alanlara çekilmiştir. Bu aşamada şehit olma hedefinden melekleşme ve azizleşmeye doğru bir gaye dönüşümden bahsetmek mümkündür. Ancak inziva hayatını tercih eden ve ulvileştirilen münzevilerin hayatlarına ve öğretilerine bakıldığında bu dönüşümün bazı müdahaleler ve yönlendirmelerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Yani Hıristiyan çileciliği dönemin saikleriyle bir ilgi odağı olmaya başladığında onun siyasi ve dini otoritelerce bir kalıba dökülerek sınırlandırıldığı ve kurgulandığı anlaşılmaktadır.

Geleneksel anlamda Hıristiyanlıkta çileci bir hayatın ilk belirgin temsilcisi Antonius (ö. 356) kabul edilmektedir. Bu milat onun çağdaşı olan Tebli Paul (ö. 341) ile biraz daha öne çekilebilir. Paul'dan farklı olarak Antonius'u özel kılan öğrencilerinin katılımıyla bu hayat tarzını benimseyen bir topluluğunun oluşmasıdır.

¹⁰¹ Kadınlar erken dönemde bir yemine bağlı olmaksızın evlerinin bir köşesinde inziva hayatı yaşamışlardır. Hıristiyan çileciliğinde kadınlar için bkz. Margaret Smith, "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı," çev. Halil Temiztürk, *KTÜİFD* 4, no. 2 (Güz 2017): 217.

Anlatılanlara göre eğitimi olmayan Kıpti Antonius kendisine miras kalan bütün mülkünü satıp fakirlere dağıttıktan sonra çöle çekilmiş, toprak üzerinde ve çok az uyuyarak et yemeden, şarap içmeden sadece ekmek, tuz ve suyla beslenmiştir. Geçimini sepet örerek sağlayan Antonius geri kalan zamanını ise oruç ve ibadetle geçirmiştir. Bu noktada esas anlamda Antonius'u özel kılan onun, Athanius tarafından bir prototip rahip olarak sunulmasıdır.¹⁰² Athanius, *Vita Antonii* isimli eserinde Antonius'u malını mülkünü satıp çöle giden ve orada her gün şeytani varlıklarla mücadele eden ve onlara karşı her türlü savaşı kazanan ortodoks inanca sahip ideal bir rahip olarak sunmuştur. Hâlbuki Antonius önceki hayatında iddia edildiği gibi eğitimsiz biri değil de iyi eğitim almış Origeneci ve Helenistik düşüncenin etkisinde sosyal statü sahibi birisidir. Bu durum Athanius'un, aslında Kutsal Kitap kaynaklı ortodoks inanca sahip ve kiliseye bağlı bir manastır anlayışı dizayn etmeye çalıştığını göstermektedir. Athanius onun üzerinden *anakhoresis* (kaçmak) olarak nitelediği bu yaşam tarzını model kılma konusunda başarılı olmuş, Antonius binlerce kişi tarafından örnek alınmış ve mücadelesi övgüye mazhar olmuştur. Bu noktada Antonius'tan ziyade Athanius'un zihnindeki Antonius'u bir başlangıç noktası olarak almak abartılı olmayacaktır. Dahası Athanius'un rahiplerin *uskuf* olarak atanmalarını teşvik etmesi de onun kilise hiyerarşisindeki konumlarını belirlemesi açısından önemlidir. Zira bu teşvikle başlayan süreç zamanla rahipliği dini otoritede söz sahibi olmak isteyen birisi için hedef haline getirecektir.¹⁰³

Ruhbanlığa yön verme çabası, cemaat modelinin (*kenobitik*) öncüsü kabul edilen Pakhomius'un (ö. 346)¹⁰⁴ kurduğu *deyir*lerin her türlü gnostik, heterodoks ve pagan kültüre açık olduğu gerçeğini de

¹⁰² "Nazianzus'lu Gregory, Athanasius'un *Vita Antonii*'yi yazmak suretiyle "hikâye formunda bir manastır yönetmeliği" hazırlamış olduğunu söylemiştir." Baş, "Manastırcılığın Doğuşu," 199.

¹⁰³ Gawdat Gabra, *The A to Z of the Coptic Church* (Scarecrow Press, 2009), 8.

¹⁰⁴ O, *ankoretik* modelin bazı olumsuzluklardan kaçınmak adına duvarlarla çevrili *deyir* hayatında daha itidali bir çizgide ruhbanlığı tesis etmiştir. Böylelikle ruhbanlığı nispeten kolaylaştırmış ve onun daha geniş bir tabana yayılmasını sağlamıştır. Örneğin münzeviyi zor durumda bırakan aşırı oruç tutmalar, izne bağlı kılınmış ibadetler bir program çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Onun *deyir* programı, sınıf farkının olmadığı, ortak mülkiyet ve ortak ibadeti esas alan bir sistem üzerine kurulmuştur. Örgütsel olarak gruplar halinde yaşayan rahipler, yaşlı bir grup lideri üzerinden *deyir*in babasına o da Pakhomius'a bağlanmıştır.

Kur'an'daki Ruhban ve Kıssisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
gizlemektedir.¹⁰⁵ Benzer bir durum onun öğrencisi olarak Mısır'dan gelen ve Izla Dağı'nda Suriye'nin ilk *kenobitik deyrini* kurduğu söylenen Mar Awgin için de geçerlidir. Onun efsaneleştirilen hikâyesi X. yüzyıldan daha önceler gitmemektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla bu şahıslar üzerinden sunulan *deyr* hayatının başlangıcının bazı noktalardan ortodokslastırıldığı bazı noktalardan ise sıfırdan kurgulandığını söylemek mümkündür.

Pakhomius'un kuralları ve onun açtığı yoldan ilerleyen *deyr* yönetmeliklerine bakıldığında bu hayat tarzı içinde çileciliğin bazı ilkelerinin anlamını kaybettiği veya tam tersine pekiştirildiği ama daha önemlisi bazı yeni ilkelerle ferdin sorumluluk alanının genişlettiği görülecektir. Pakhomius'un yönetmeliği gereğince rahiplerin kendi emekleriyle iaşelerini kazanmaları gerekir ki bu durum *deyr*leri ekonomik işlevi ve gücü olan kurumlara dönüştürmüştür. Buna çarpıcı bir örnek olarak Habeşistan'da kraliyet ailesinin *deyr*lere toprak bağışlama âdetinin sonucu olarak bir zaman sonra ülkedeki en geniş toprakların yönetiminin rahiplerin eline geçmesi gösterilebilir.¹⁰⁷ Dolayısıyla *deyr*ler bu yönleriyle her ne kadar bireysel olarak mülkiyetsizliği esas alsalar da kurum olarak büyük bir mülkün sahibi olmaya başlamışlardır.

Diğer taraftan Doğu ruhbanlığının önemli simalarından Aziz Basil'in *kenobitik* tarza katkıları kapsamında *deyr*lerin yardımlaşma ve sosyal bir kurum işlevi icra etmeleri kayda değer bir gelişmedir.¹⁰⁸ *Skete*¹⁰⁹ olarak isimlendirilen bu ruhbanlık türü, inzivanın yanında toplumsal birlikteliği de esas almaktadır. Basil, sadece duayı, ayınle ilgili bir yaşamı ve çalışmayı değil, aynı zamanda iş ve sosyal hizmeti de vurgulayan bir ruhbanlığı da sistemli hale getirmiştir. Onun sistemi Pakhomius da olduğu gibi büyük toplulukların aksine daha az sayıda rahibin birlikte yaşaması üzerine kuruludur. Basil'in ruhbanlığının temel teması *agapedir*. Yani o, İsa'ya ilk tabi olanların

¹⁰⁵ Baş, Manastırcılığın Doğuşu, 200.

¹⁰⁶ Mathews, "Syria," 1227.

¹⁰⁷ Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 23.

¹⁰⁸ Aziz Basil ruhbanlığın *kenobitik* biçimine katkılarıyla ünlenmiştir. Demetrios J. Constantelos, "Basil," *Encyclopedia of Monasticism*, 116.

¹⁰⁹ Bu tip ruhbanlık ismini muhtemelen ilk temsilcilerini görebileceğimiz Mısır'daki Skete Vadisi'nden almaktadır. Ancak ferdi ve cemaat esaslı münzevilik arasında yer alan *skete* ruhbanlığının oluşmasında Aziz Basil'in önemli katkısı olmuştur. Halil Temiztürk, "Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi," *KTÜİFD* 1 (Bahar, 2016): 56.

yaptıkları gibi Tanrı'yı sevme ve ötekini sevme düşüncesini esas almıştır. Hücrelerinde ibadetle uğraşan rahipler haftanın belli günlerinde bir araya gelerek *agape* yemeğini yemişlerdir. Zira onun isteği bütün rahiplerin kardeşlik düşüncesiyle tek bir vücut haline gelerek bir gelişim göstermeleridir. Böylece *deyir* hayatının sosyal hizmet işlevselliği diğerini sevmenin bir tezahürü olarak belirginleşmektedir. Onun hasta ve yardıma muhtaç olanları hizmet kitlesi olarak görmesi ruhbanlığın kökenindeki ana düşünceyi canlandırmış ve *deyir*lerin şehir hayatıyla bütünleşmesini sağlamıştır.¹¹⁰ *Deyir*ler, kiliseyle bütünleşerek yetimhane, hastane gibi halka kucak açan kurumlar olmuşlardır.¹¹¹ Diğer yandan manastırların şehir hayatıyla bütünleşmesi bu yapıları yine finansal konularla ilişkili kılmaktadır. Nitekim Aziz Basil tüm piskoposluk fonlarını hayır kurumlarının idaresinde harcamakla suçlanmıştır.¹¹² Neticede *deyir*ler yerel *usku*-*fun* yönetiminde tam teşekküllü kurumlar haline gelirken, *usku*flar da önemli miktarda paranın harcamasında yetkin hale gelmişlerdir.

Bir diğer dönüşüm ise Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren İsa'nın izinde olduklarını iddia edenlerin çileci bir yaşam sürme çabasında izledikleri yaşam tarzının yeminlerle kutsallaştırılmasıdır. Fakirlik veya bekârlıkla ilgili uygulamalar ilk dönemden itibaren muhtemelen yazılı olmayan kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Ancak bunların yeminlerle nezir haline getirilmesi yeni bir boyut olarak algılanmalıdır. Mecburi hale getirilen mesuliyetlerin gerçekleşmesinde *deyir* hayatı bir kontrol mekanizması görevi üstlenmiştir. Dahası *deyir* hayatını şekillendirenler, bu kurallar ve ilkeler aracılığıyla ilahi boyunduruk yanında hiyerarşik bir itaati de rahibe yüklemiş olmaktadır. Böylece İsa peygamberin dillendirdiği mükemmellik ve onu arayan çilecilerin izledikleri yol, *deyir* yeminleriyle katı kurallar haline getirilmiştir.

Bu ilkelerin yemin ile nasıl mecbur kılındığını görmek için batı *deyir* hayatının kurucuları arasında sayılan Aziz Benedikt'in (ö.547)

¹¹⁰ Temiztürk, "Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi," 56.

¹¹¹ Bizans topraklarında *xenodochium* ismi verilen hasta ve hacıları ağırlayan dini yapılar bunun somutlaşmış örnekleridir. Joseph E. Canavan, "Charity in the Early Church Studies," *An Irish Quarterly Review* 12, no. 45 (Mar., 1923): 73.

¹¹² Canavan, "Charity in the Early Church Studies," 75-76.

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi belirlediği kurallara bakılabilir.¹¹³ Yeminler sayesinde *deyir* hayatındaki her bir kural nezir haline gelmiş ve kutsallaştırılarak koruma altına alınmıştır. Öyle ki bu noktada yeminler ruhbanlığın kurumsallaşması ve varlığını sürdürmesinde büyük bir rol oynamıştır. Nitekim itaat yemini eden bir rahip, bir üstünün emrini yerine getirirken Tanrı'nın bir emrine itaat etmiş olduğunu düşünmektedir. Aziz Benedikt'e göre rahip üstünden aldığı emri sanki bu emir Tanrı'dan geliyormuşçasına geciktirmeden yerine getirmelidir.¹¹⁴ İkinci olarak sebat yeminiyle rahip her hâlükârda *deyir*in koşullarına uyacağına ve burada öleceğine dair yemin etmektedir. Diğer yönden de bekârlık ve fakirlik gibi ilkelerle belirli bir otoritenin buyruğu altında insanların köreltilebileceği ya da en azından bastırılabilirliği düşünülmüştür. Dolayısıyla bu yeminleri eden bir rahip, Tanrı'ya karşı olan yükümlülüğünü arttırdığı gibi yeni yükümlülükler altına girmiş olmaktadır.¹¹⁵

Netice itibarıyla ruhbanlığın köklerini önceki kültürde var olan çileciliğe kadar götürmek mümkün gözükse de ruhbanlık dıştan ve içten müdahalelerle Hıristiyanlığın model hayat tarzı haline getirilmiştir. İsa'nın izinde Tanrı'yı ve diğerini sevmeyi prensip edinenlerin yaşam tarzları zamanla ekonomik gücü olan, sosyal hizmet icra eden ve örgütsel bir yapıya sahip olan *deyir*lerde dini yaşamaya dönüşmüştür. Bu noktada Kur'an'ın *ruhbanlar* ve ruhbanlık ile ilgili dile getirmiş olduğu hususların ruhbanlığın içinden geçmiş olduğu süreç ve tezahürler açısından uyuştuğunu söylemek mümkündür.

¹¹³ İtaat, istikrar ve *conversatio morum*dan oluşan Benedikten yeminleri ve XIII. yüzyıldan itibaren de yoksulluk, bekarlık/iffet ve itaat yeminlerinden oluşan Evanjelik nasihatler için bk. Yasin Güzeldal, "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hıristiyan Manastır Yeminleri," *Marife* 21, no. 1 (2021): 182. Bu kurallar içerisinde tevazu makamının olması İsa peygamberin öğretileri arasında tevazunun ana temalardan biri olarak hala korunduğunu göstermektedir. Süleyman Derin, "Benedict'in The Rule isimli Eseri Çerçevesinde Ruhbanlık ve Tekke Hayatına Bir Bakış," *Ta-saavuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 27, np. 1 (2011): 237-240.

¹¹⁴ Tevbe, 9/31. ayette geçen ruhbanı *erbab* edindiklerine dair ibare insanların onları melek olarak görmeleri bağlamında ele alınabileceği gibi onlara mutlak itaat bağlamında da değerlendirilebilir.

¹¹⁵ Bu yeminlerin fiilleri nezir haline getirdiği konusu için bkz. İbnu'l Assal, *Mecmu'us Safi*, 108.

Sonuç

Kur'an'ın daha iyi anlaşılması konusunda ayetlerin sebebi nüzullerini bilmek kadar önemli olan bir diğer husus ayetlerin atıfta bulunduğu diğer din mensupları hakkındaki bilgilerin onların dini kaynakları ışığında incelenmesidir. Maide Suresi 82. ayette geçen *kıssısîn* ve *ruhban*la kimlerin kastedildiğinin anlaşılması hususunda ayetin muhatabı olan Habeş Hıristiyanları ve bu iki zümre ismini hala kullanan Süryani Hıristiyanlarının kaynaklarının incelenmesi ve bu ayetle paralel olarak İsa peygamberin hayatının okunması, ayetin odak noktasının *ruhbandan* ziyade Hz. İsa'nın, tebliğinde Yahudi din adamlarını eleştirdiği dolayısıyla kendisine tabi olanlardan beklediği kibirlenmeme hasleti olduğunu göstermektedir. Böylece Kur'an'ın, Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetle "bildikleri bir gerçek" üzerinden bağlantı kurduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer husus faklı bir dilden gelmesi muhtemel Kur'anî kelimeler için Arapça köken bulma çabasının onların gerçek anlamları için bir set oluşturduğudur. Yahudi geleneğinin Tevrat'ta geçen yabancı kelimeler için İbranice bir kök araması gibi Kur'an'daki yabancı kelimeler için de Arapça kökene takılıp kalınması ve bunun rivayetler zinciri ile tekrarlanıp durulması bu kelimelerin gerçek hikâyelerine ulaşılmasını engellemektedir. Bu çerçevede *ruhban* kelimesinin Habeşçe "diğerini sevmek" anlamındaki r-h-b-n kökünden gelmiş olması ihtimali, erken dönem Hz. İsa'ya tabi olanların ayırt edici özellikleri göz önünde bulundurulduğunda oldukça makul gözükmektedir. Hz. İsa'ya tabi olanlara lakap olabilecek bu vasfın sonradan yeminlerle kuralları ve sınırları belirlenen bir yaşam tarzını ifade etmek için kullanılıyor olması, Kur'an'ın "onlar ruhbanlığı türettiler" sözüne bir yorum zenginliği katacaktır. Bu aşamada Hz. İsa zamanında birbirini sevmeye üzerine bina edilen bir yolun varlığıyla bunun zamanla değişerek ve değiştirilerek yeni bir yapıya kavuşması ve eleştirilere konu olmasının farklı olduğunun altı çizilmelidir. Zaten Kuran'ın ahbar ile birlikte ruhbanı eleştirdiği hususlar da değişim sonrasındaki durum içindir. Zira İsa zamanında her türlü fedakarlığı yapan ve diğerleriyle paylaşmayı esas alan havarilerin izlediği yol ile sonradan onların takipçileri olduklarını iddia eden ruhbanın idari, mali ve dini bir otorite olmaları ve bunu kötüye kullanmaları bir değişimin göstergesidir.

Neticede Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında çok yönlü bir bakışın gerekliliği kaçınılmazdır. Özellikle Kur'an'ın diğer dinlere veya

Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi kültürlerine ilişkin değindiği hususlar konusunda disiplinlerarası çalışarak filoloji, etimoloji gibi ilimlerden yararlanmak ve ilgili ayetleri o dinin kaynaklarına bakarak da anlamaya çalışmak Kur'an'daki bilgi ve atıfların doğru tespit edilmesinde mühim bir rol oynamaktadır. Böyle bir yöntem Kur'an'ın muhatabının bilgisine göre anlam derinliğini değiştirdiğini de göstermesi açısından önemlidir.

Kaynakça

- ‘Abdurrezzâk, Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî (ö. 827). *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*. Nşr. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh, I-III. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- Abun Avsal. *Fetha Nağast*. Adis Ababa: Tinsae yamesthaft maasatamia dırcıt, Tinsae Yayınevi, 1990.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî (ö. 856). *el-Musned*. Nşr. Şu ‘ayb el-‘Arnavûṭ, ‘Âdil Mürşid v.dğr. Muessesetu‘r-Risâle, 1421/2001.
- Allen, Alexander V. G. “The Organization of the Early Church”. *The American Journal of Theology* 8/4 (Oct., 1904): 799-814.
- Aykıt, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- _____. “Akdenizli Bir Keşiş Sütuncu Simeon.” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12, no. 2 (2021): 81-104.
- Baş, Bilal. “Hıristiyan Manastırlılığının Doğuşu.” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, no. 1 (2013): 183-204.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Aḥmed b. ‘Amr el-‘Atekî (ö. 905). *el-Baḥru‘z-Zeḥḥâr*. Nşr. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh, ‘Adil b. Sa‘d, Şabrî ‘Abdulḥâlûk eş-Şâfi‘î. I-XVIII. Medine: Mektebetu'l-‘Ulûm ve'l-Ḥikem, 1988/2009.
- Binns, John. *The Orthodox Church of Ethiopia*. London-New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2017.
- Brock S. P. “Early Syrian Asceticism.” *Numen* 20 (Apr., 1973): 1-19.
- _____. ve diğ. *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* [https://gedsh.bethmardutho.org/lhidaya?fq=&fq-Browse:Browse;W\(22/09/2021\)](https://gedsh.bethmardutho.org/lhidaya?fq=&fq-Browse:Browse;W(22/09/2021)).
- el-Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ‘îl el-Buḥârî (ö.870). *et-Târîḥu‘l-Kebîr*. Nşr. Hâşim en-Nedvî. I-VIII. Dâru'l-Fikr.
- Canavan, Joseph E. “Charity in the Early Church Studies”. *An Irish Quarterly Review* 12/45 (Mar., 1923): 61-77.
- Cevâd ‘Alî (ö. 1987). *el-Mufaşşal fî Târîḥi‘l-‘Arab Kable‘l-İslâm*. I-XX. 1422/2001.
- Constantelos, Demetrios J. “Basil”, *Encyclopedia of Monasticism*, 116-117.
- Derin, Süleyman. “Benedict’in The Rule isimli Eseri Çerçevesinde Ruhbanlık ve Tekke Hayatına Bir Bakış.” *Tasaavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 27, no. 1 (2011): 219- 252.
- Fayda, Mustafa. “Busra.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 470-472.

- Finneran, Niall. "Hermits, Saints, and Snakes: The Archaeology of the Early Ethiopian Monastery in Wider Context." *The International Journal of African Historical Studies* 45, no. 2 (2012): 247-271.
- Gabra, Gawdat. *The A to Z of the Coptic Church*. Scarecrow Press, 2009.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Young, F. M. 1898.
- Griffith, Sidney H. "Julian Saba, Father of the Monks of Syria." *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 2 (Summer 1994): 185-216.
- Gündüz, Şinasi. "İslam'da Öteki'nin Bilimi: Kur'an'ın Nasârâ Terimine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım." *Tezkire* 9-10 (1996): 171-189.
- Gürkan, Salime Leyla. "Ruhban." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 204-205.
- Güzeldal, Yasin. "Tanrı'ya Adanmış Bir Hayat: Hristiyan Manastır Yemini." *Marife* 21, no. 1 (2021): 179-204.
- Ḥafıs b. 'Omer, Ebû 'Omer Ḥafıs b. 'Omer b. ed-Dûrî (ö. 861). *Cuz'un fihî Kıra'âtî'n-Nebî*. Nşr. Hikmet Beşir Yasin. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1408/1988.
- Haile, Getatchew. "Ethiopia." *Encyclopedia of Monasticism*, Ed. William M. Johnston, Christopher Kleinhenz. Volume 1&2. Routledge, 2015, 458-459.
- el-Ḥakîm et-Tirmîzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî (ö. 932). *Nevâdiru'l-Uşûl fî Ehâdîsî'r-Rasûl*. Nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre. I-IV. Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Haksever, Ahmet Cahid. "'Ruhbanlık' Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, no. 1 (2013): 5-30.
- Hyatt, Harry Middleton. *The Church of Abyssinia*. London: Luzac, 1928.
- Ibnu'l Assal Safi Abu'l Fezail. *Mecmu'us Safi*. Mısır: Matbatu't Tevfik, 1908.
- _____. *The Fetha Nagast: The Laws of Kings*, trans. Abba, Paulos Tzadua. Adisababa: The Faculty of Law, Haile Sellassie University.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî (ö. 938). *Tefsîru'l Kur'âni'l-'Azîm*. Nşr. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib, Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1998, IV: 1184.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî (ö. 829). *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Nşr. Muştafâ es-Saḫkâ v.dğr. I-II. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955.
- İbnu'l-Ḳayyim, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye (ö. 1350). *Hidâyetu'l-Ḥayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n Nasârâ*. Nşr. Muḥammed Aḫmed el-Ḥâc. Cidde: Dâru'l-Ḳalem, 1416/1996.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Merî' (ö. 845). *et-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ – Mutemnimu's-Şahâbe - eṭ-Ṭabaḳatu'r-Râbi'a*. Nşr. 'Abdul'azîz 'Abdullâh es-Selûmî, Ṭâif: Mektebetu's-Şiddîk, 1416/1995.
- Koluman, Aziz. *Ortadoğu'da Süryanilik*. Asam, 2001.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.

- Kur'an'daki Ruhban ve Kassisîn Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö. 770). *el-Câmi'*. Nşr. Hâbübu'r-Rahmân el-'A'zamî. I-II. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1982.
- Marrassini, Paolo. "Some Considerations on the Problem of the 'Syriac Influences' on Aksumite Ethiopia." *Journal of Ethiopian Studies* 23 (November 1990): 35-46.
- Martin, Hein, Hans-Gernot Jung ve Marlin Van Elderen, "Bishop, Episcopate." *Encyclopedia of Christianity*. Online. 2021. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-christianity/bishop-episcopate-B313?s.num=14> (11/09/2021).
- Mathews, Edward G. Jr. "Syria." *Encyclopedia of Monasticism*. 1225-1228.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal, 2021.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî (ö. 767). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Nşr. Aḥmed Ferîd. I-III. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed (ö. 109). *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. Nşr. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut, Dimeşk: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye 1412.
- er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî (ö. 1210), *Mefâtiḥu'l-Ġayb*. I-XXXII. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Rubenson, Samuel. "Origins Eastern Christian." *Encyclopedia of Monasticism*, 968-970.
- Smith, Margaret. "Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı." çev: Halil Temiztürk. *KTÜİFD* 4, no. 2 (Güz 2017): 215-229.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö. 923). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. Nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. I-XXIV. Dâru Hicr, 1422/2001.
- eṭ-Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eṣ-Şâmî (ö. 971). *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Nşr. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî. I-XXV. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- Temiztürk, Halil. "Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi." *KTÜİFD* 1 (Bahar 2016): 35-61.
- eṭ-Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Muḥammed b. el-Ḥasen (ö. 1068). *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. Aḥmed Hâbüb. I-X. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-'Arabî.
- Uludağ, Süleyman. "Ruhbanlık ve Tasavvuf." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2004): 9-23.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbüri (ö. 1076). *Esbâbu'n-Nuzûl*. Nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Dâru'l-Meymân, 2005.
- Wensinck, A. J. "Rahbaniyya" ve "Rahib." *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- ez-Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr (ö. 1144). *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâiki Ġavâmiḍi't-Tenzîl*. I-IV. Beyrût:Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.



Raphael'in asistanları tarafından yapılmış "The Vision of the Cross" isimli tablodan bir görüntü, 1520–1524, Vatikan Müzesi.

İlişkisel Tarihsel Sosyoloji ve Din Kesişiminde *Güç İktidar ve Kutsal*

Araştırma makalesi • *Research article*

Birsen Banu OKUTAN*



Atıf/©: Okutan, Birsen Banu. (2021). İlişkisel Tarihsel Sosyoloji ve Din Kesişiminde *Güç İktidar ve Kutsal*, Milel ve Nihal, 18 (2), 181-207.

Öz: Tarih ve sosyoloji kesişiminde yapılan çalışmalarla geçmiş, bugün ve gelecek arasında bitmeyen iletişimin ağırlık noktaları gösterilmekte; fakat disiplinlerarası kaynaşmanın yöntemsel belirlenimlere yaslanmaması, teori-pratik ikiliğinden başlayan bir dizi meseleyi çözümlenmek üzere önümüze koymaktadır. Bir çözümlene girişimi olarak katkı sunmayı hedefleyen bu çalışmanın temel argümanı, *Güç, İktidar ve Kutsal* gibi bir dinler tarihi metninin yöntemsel çerçeve içinde ve ilişkisel tarihsel sosyoloji zemininde nasıl anlamlandırılabilirliğini göstermektir. Kitap bu anlamda deskriptif olarak tanıtılmaktan veya değerlendirilmekten öte, disiplinlerarası kavşakta, farklı bir okuma modeline tabi tutulmaktadır. Bu kitabın seçilmesindeki pratik neden, metnin, dün ve bugün arasında süregelen diyalogunu açıkça göstermesidir. Söz konusu açıklık, tarihsel sosyolojinin ve beraberinde din sosyolojisinin imkânlarını zorlamaya davet ederken birçok parçanın bileşimi için ipucu verir. Bu ipuçlarından yola çıkarak yöntemin göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreçlerini ifade eden bir kategorizasyon içinde ilişkisel tarihsel sosyolojinin yapılabilişliği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İlişkisel Sosyoloji, Tarihsel Sosyoloji, Güç, İktidar, Kutsal.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı / Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion [bbokutan@istanbul.edu.tr], ORCID: 0000-0002-3817-7384.

The Intersection between Relational Historical Sociology and Religion: *Power Authority and Sacred*

Citation/©: Okutan, Birsen Banu, (2021). The Intersection between Relational Historical Sociology and Religion: *Power Authority and Sacred*, Milet ve Nihal, 18 (2), 181-207.

Abstract: The datum points of the endless communication between the past, present and future are shown with the studies carried out at the intersection of history and sociology; however, the fact that interdisciplinary fusion does not rely on methodological determinations, lays a series of issues starting from the theory-practice duality to be resolved. The main argument of this study, which aims to contribute as an analysis attempt, is to show how a text of the history of religions such as *Güç, İktidar ve Kutsal* can be interpreted within a methodological framework and on the ground of relational historical sociology. In this sense, rather than descriptively introduced or reviewed, the book is subjected to a different reading model at the disciplinary crossroads. The practical reason for choosing this book is the text's illustration the ongoing dialogue between past and present clearly. While this clearness invites to push the possibilities of historical sociology and with it the sociology of religion, it gives a clue for the combination of many pieces. Based on these clues, the feasibility of relational historical sociology will be discussed in a categorization that expresses the semiotic, cognitive and actional processes of the method.

Key Words: Relational Sociology, Historical Sociology, Power, Authority, Sacred.

Giriş

Güç, iktidar ve kutsal arasında kurulan bağlantı, sosyal bilimler içinde çeşitli başlıklar altında incelenmektedir. Her bir kavramın kendi tarihselliğinde anlam adacıkları oluşturabilmesi ve birbiri ardına eklentilerinin karakteristiği, çok disiplinli uygulamalarla daha kapsamlı açıklanabilir. Tarih ve sosyoloji kesişiminde yapılan irtibatlandırmalarla, geçmiş, bugün ve gelecek arasında bitmeyen iletişimin ağırlık noktaları gösterilse de disiplinlerarası birlikteliğin yönetsel şemalara yaslanmaması, teori-pratik ikiliğinden tematik kavramaya uzanan, aşılması zor bir dizi bariyer oluşturur. Zorlukları aşma yolunda bir katkı sunmayı hedefleyen elinizdeki çalışmanın temel argümanı, dinler tarihi metni olan *Güç, İktidar ve Kutsal*'ın¹ yönetsel çerçeve içinde ve ilişkiyel tarihsel sosyoloji zemininde an-

¹ Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal* (İstanbul: Hikav, 2020).

lamlandırılabilmesine dayanmaktadır. Kitap deskriptif olarak tanıtmaktan veya değerlendirilmekten öte, disiplinlerarası kavşakta, farklı bir okuma modeline tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda, iki meselenin uyuşumsal birlikteliğini öne çıkarmak, çalışmanın temel amacını da netleştirecektir. İlk olarak *Güç, İktidar ve Kutsal* isimli kitabın seçilmesindeki pratik neden, metnin, dün ve bugün arasında süregelen diyalogunu açıkça göstermesidir. Söz konusu açıklık, tarihsel sosyolojinin ve beraberinde din sosyolojisinin imkânlarını zorlamaya davet ederken birçok parçanın bileşimi için ipucu verir. Kavramsal haritanın tarihsel yükü, bir taraftan bugün kullanılan ifadelerin tözsel biçimlerine işaret ederken bir taraftan da zihniyet oluşum süreçlerini ve tipolojik izahları imler; bu haliyle, dönüştürmeye uygun bir zemin hazırlanır. Öte yandan, metindeki tarihsel bilgi ve tipolojik aktarımların yöntemsel bir çerçeveye oturmaması, disiplinlerarası formal yerleşimi sekteye uğratar. Buradan hareketle, ikinci mesele yöntemin ne olduğuna ve nasıl kullanılabilmesine ilişkin bir tanım gerektirir. Soyut ve somut aşamaları içinde taşıyan bir araştırma planı² olan yöntemin bilimsel bilgi programı, üç süreç ile aktive olur. Yöntemi anlamlandıran parçalar, sosyoloji alanında kabul gören zihinsel ve eylemsel süreçler³ ile göstergesel⁴ unsurların eklenmesinden oluşur. Bu süreçlerin metin üzerinde fark edilir düzeyde vurgulanması, disiplinlerarası eğilimlerin anlaşılabilirlik düzeylerini yükseltir. İlerleyen bölümde, dinler tarihi metninin bilgi stokları, göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreçlerle ilgisi bağlamında değerlendirilecek ve ilişkisel tarihsel sosyoloji ve din etkileşiminin olabilirliği tartışılacaktır.

I. Göstergesel Süreç

Yöntemin göstergesel sürecinden kasıt, gösterge olarak “nesnelere”, “araştırmacıyı” ve “disiplinin doğasını” kapsar.⁵ Göstergeselin

² Birsan Banu Okutan, “Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası,” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 2 (Aralık 2020): 911-931.

³ Bk. Nilgün Çelebi. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları* (Ankara: Anı Yayınları, 2004); Doğan Ergun, *Yöntemi Bulmak* (Ankara: İmge Kitabevi, 2018).

⁴ Okutan, “Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri,” 920.

⁵ Okutan, “Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri,” 921.

membraanda şekillenen muhakeme öğretilerinden beslenen⁶ süreçte, araştırmacı kuşatıldığı dünyada, gösteren ve gösterilenden oluşan göstergeleri, bilişsel düzeyde anlamlandırır ve imgeleri araştırma planının içerisine dâhil eder. Bu durum, bir bakıma, şimdiki zamanın farkındalık düzeyinde somutlaşmasıdır. Araştırma sürecinin girizgâhı olarak görülebilecek göstergesel süreçte, araştırmacı sosyal çevresindeki nesnelere okuma etkinliği içerisine girer. Aktörün zihnine düşen imgeler olayları tanımlamayı sağlayacak anlatılar oluşturur. Bu anlatıların, çoğu zaman düşünülmeden eğilimler şeklinde var olması, bilgilerin hem bedenselleşmiş hem de kurumsallaşmış hallerinin kanıksanması sonucudur. Kimi zaman aile, okul, medya gibi kurumsal yapılardan edinilen bilgiler, kimi zaman dijital ağın içindeki gösteriler araştırmacının çalıştığı konu hakkında imgesel düzeninin oluşmasını sağlar. Varsayımların bellekte yer tutması, keşfetmek için mantıksal yapı oluşturur. Gündüz de kavramsal troykanın (güç, iktidar ve kutsal) tarihsel arka planını açıklamadan önce şimdiki zamandaki gösterge biçimlerine başvurur. Amerika Birleşik Devletleri'nde 2016 yılında yapılan bir araştırma sonucuna göre halkın yaklaşık üçte birinin Trump'ın başkan olabilmesinde Tanrı'nın müdahalesine inandığı belirtilir.⁷ İktidarın kutsal ile kurduğu bağlantı, "seçilmişliğin" meşru güç olarak sunumu, içselleştirilmiş bilgi rezervlerinin görüngüleri olarak iletilir.

Hem gücün hem iktidarın hem de kutsalın varlığının ilişkisel bir ağ içinde konumlandırıldığı ve üç birimin kesişim noktasının kurumsal düzenekler üzerinden somutlaştığı ortaya çıkmaktadır. Güç her ne kadar meşru olmayan halleri ile de bir baskı aracı gibi düşünülse de kendi dışımızda var olan ve araya koyduğumuz mesafe oranında şeyleştirmediğimiz alanlardan oluşur. Kimi zaman kişi veya gelenek kimi zaman da modernitenin kurumlar aracılığıyla düzenlediği aktarımlar sistemi, *belirleyenler* dizininde yer alır. Kurumsal güç, devlet, dini yapılanmalar, aile, hukuk, siyasal organizasyonlar, sendikalar, medya gibi güç göstergeleri, zaman zaman kutsiyet ile yüklenir. Gündüz, kutsal kavramsallaştırmasının dinler tarihi bo-

⁶ Göstergebilimin toplumbilimlerine uygulanma esaslarını anlamak için Roland Barthes'ın eserlerinin büyük bir katkısı olacaktır. Bk. Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2012); *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Metis yayınları, 2011).

⁷ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 7.

yunca belirli bir coğrafi bölgeye veya zaman dilimine hasredilemeyecek çeşitlilikte gösterenlerini, “yalnızca Tanrı, metafizik âlem ya da öte dünya gibi konularda değil, insanın üzerinde yaşadığı toprakla, içinde doğup büyüdüğü toplumla ve sahip olduğu aile, evlat ve mal-mülk gibi değerlerle olan ilişkilerinde de kutsala yönelik tasavvur hep belirleyici olmuştur”⁸ diyerek açıklar. Bu açıklama, kutsiyet atfedilen manzumeler dizgesinin Tanrı ve din dışındaki birimlere de yüklendiğini gösterir. Bir başka ifadeyle, şimdiki zamanda elimizdeki göstergeler, Tanrı ve din odaklı kutsal anlayışının yanında, toplumsalın diğer unsurlarının da yeni rezervler oluşturma imkânına kapı açar. Kutsalın form değişikliği bireylerin kendi mukaddeslerini seçtiği ve belirlediği bir düzeni olumlarken din gibi işlerliği olan performatif⁹ göstergeleri de onaylar. Formal olarak dinin işlevsel özelliklerini taşıyan manevi danışmanlık, yaşam koçluğu gibi iş kolları ya da esoterik uygulamalarla ifade edilen birimler, duygusal motivasyon sağlar. Bu tip göstergelerle yüzleşme anı metinde şöyle açıklanır:

Özellikle XX. yüzyılın sonlarından itibaren seküler toplumlarda kendisini dinin geleneksel yapısına bağımlı görmeyen bir ruhsallık ve maneviyat arayışının yaygın şekilde yaşanmakta olduğu da bir gerçektir. Bazı araştırmacıların “minimal din” adını verdiği yapı, din ve sekülerizm ilişkisine dair genel geçer anlatıyı sorgulanır hale getirmiştir. Spritüel olan ama dindar olmayan, kurulu dini gelenekleri sorgulayan bir maneviyat arayışında olan temayüller yaygınlaşmıştır.¹⁰

Buradan hareketle, günümüz kutsalının beşeri gücü, mukayese edilmesi gereken bir dizgeyi önümüze serer. Eğer şimdi burada- şu an içinde sosyal aktörün kutsallık atfetmediği oluşumların yarın kutsiyet kazanabileceği ve şeyleştirilmiş imge olarak güç tesis edeceği hesaba katılırsa, form değişikliklerinin sübjektif mekanizmalar üzerinden/içinden devam ettiği ortaya çıkar. Zihnimizdeki en tanıdık, en bildik belirteçlere dayandırılan değer in öznel bağlanması, kavramsal troykanın kaygan zeminde işlediğini ispatlar. O halde kutsala atfedilen güç ve nesnenin kişi/toplum üzerindeki erkinin istediği pozisyonda kalabilmesi, tekrarlanan onaylanma ve akabinde

⁸ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 8.

⁹ Butler’ın tanımladığı manada performatif kullanımıdır. Bk. Judith Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metin, 2008), 214.

¹⁰ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 9.

tahkim edilme bilgisinden çıkarılabilir. Tahkim edilemeyen bir kavram ancak gösterilenini kaybetmiş veya eşitlenmiş bir gösteren biçimi sunar. Neticede Gündüz, kutsal öyküsündeki değişimin momentlerini ortaya çıkarmak için bugünün sübjektiflik arz eden kutsiyet göstergelerini örnekler. İkinci olarak, göstergesel sürecin parçası, “araştırcının” kendisini metnin neresine konuşlandırdığı ile ilgilidir. Özellikle ilişkiel sosyolojide gerçekliğin kendisinin düşünümsel olduğu kabul edilirken araştırcının araştırma içindeki konumu da belirlenmiş olur. Kavrama fazla sübjektif olma ithamları yöneltilse de, “konumsallık harfi harfine bireysel de değildir; kimlik ilişkileri (örn. sosyologlar) aracılığıyla birbirine bağlanan bilgi üreticilerinin meydana getirdiği ağlar, bir figürasyon teşkil edebilir ve bu figürasyonun bütün mensuplarının bir şekilde bağlı olduğu nevzuhûr bir konumsallığı vardır.¹¹

Nevzuhûr konumsallıkta, dikkat gereken husus, araştırmanın geçerliliğinin de test edilmesidir. Tarihçinin, zaferlere odaklanması ve başarıları belgelemesi veya yaşadığı/aidiyet hissettiği topluluğa karşı savunmacı bir pozisyonda bulunması, problematik olarak görülmüş ve kaybedenlerin tarihini yazmak üzere eğilimler oluşmuştur.¹² Diğer yandan, tarihçinin kendi inanış biçimini merkeze alarak diğer dinlere karşı sübjektif yorumlarla örülü bir metin kurması veya olayların nedenselliklerini Tanrı gücüyle açıklaması yine bir handicap olarak telakki edilmiştir. İnceleme sürecinde, dini bir değişken olarak alan tarihçilerin, tarihsel olayları aydınlatırken kendi referans kaynaklarını bir *deus ex machina*'ya (Hızır mucizesi) başvurmadan açıklaması¹³ bir ön şart olarak tartışılmıştır.

Ciddi bir tarihçinin bir bütün olarak tarihin akışını düzenlemiş ve ona anlam vermiş olan bir Tanrı'ya inanabileceği, Amalekitlerin doğranmasını önlemek için işe karışan ya da Yoşua'nın ordusuna yardım olsun diye gündüzün süresini uzatarak zaman birimini değiştiren Eski Ahit türü Tanrı'ya inanamayacağı, bazen ileri sürülmüştür. Buna göre tarihçi

¹¹ Christopher Powell, “Kökten İlişkicilik: Bir Öneri?,” *İlişkisel Sosyoloji* içinde, ed. Christopher Powell ve François Dépelteau, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Phoenix, 2015), 311.

¹² Kaybedenlerin sosyal tarihini anlamak için Karakışla'nın eserleri ufuk açıcudur. Bk. Yavuz Selim Karakışla, *Eski Zamanlar Eski İnsanlar* (İstanbul: Doğan Kitap, 2015).

¹³ Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim, 1996), 89.

belirli birtakım olayların açıklaması olarak Tanrı'dan¹⁴ yararlanmaz. "Tarihçinin böyle bir Deus ex machina'ya (Hızır mucizesine) başvurmadan sorunlarını çözmesi gerektiğini... varsayacağım."¹⁵

Bu bağlamda, bir dinler tarihçisi olan Gündüz tarafından yazılan metnin ne söylediği veya nesnellik kriterlerini ne ölçüde tarihsel zemin açıklamalarına yansıttığı genel kurgu biçiminden anlaşılabilir. *Tanrı'nın yeryüzündeki hâkimiyeti* söylemiyle, Hıristiyan iktidarların kendilerinde her alana müdahale edebilecek yetki görmesi ile Müslüman toplumların teokrasiyi modellemesi analogik olarak bir arada verilmektedir: Gündüz'ün ifadesiyle,

İslam herhangi bir sosyal ve siyasal yapının meşruiyetinin Allah'ın koymuş olduğu sınırlar doğrultusunda tartışılması gerektiğini vurgular. Buna göre Allah'ın belirlemiş olduğu kurallara ve sınırlara riayet ediyorsa bir otorite meşrudur. Allah'ın koymuş olduğu sınırlar dışında gerçekleşen her otorite tebarüzü ise bir haddi aşmadır, yetki gaspıdır. Bu doğrultuda İslam, teokratik bir siyasal yapılanmayı da kesinlikle reddeder. Zira hiç kimsenin ya da hiçbir kurumun kendisini Allah'ın iradesiyle özdeşleştirmesi ve Allah adına hükmetme yetkisi yoktur.¹⁶

Bu tip karşılaştırma stratejileriyle, toplumların farklı sosyo-politik yapılanmaları ve dini yönelimlerine rağmen coğrafi ve kültürel etkileşimlerin iktidarda benzer kanallarla sürdürüldüğü örneklenir. Sezaropapist yapıda kilisenin siyasal iradeye bağlılığının Bizans iktidar geleneğinde devam etmesi, ardından Osmanlı devletindeki Şeyhülislamlık kurumu ve Cumhuriyet Türkiye'sinde de benzer şekillerde tebarüz eden örnekler, devamlılık göstergeleridir.¹⁷ İktidarın dini kontrol etme geleneğinin aktarım biçimleri olarak ifade edilebilecek bu tip süreğenliklerin paylaşımı, zihni bariyerleri tarihsel metin aracılığıyla aşma girişimlerindedir.

Osmanlılarda bu resmi kurumun, ülkede sapkın sayılan farklı din anlayışlarına karşı "doğru din" anlayışının temsil edilmesi, yönetimin ve halkın dini meselelerini çözmesi ve devlet otoritesinin sağlanmasına yardımcı olması amacıyla

¹⁴ Carr, *Tarih Nedir?*, 87.

¹⁵ Carr, *Tarih Nedir?*, 89.

¹⁶ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 36.

¹⁷ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 84.

tesis edildiği bilinmektedir. İktidar tarafından atanan bir görev olan şeyhülislamlık kurumu temsilcileri, zaman zaman kendilerinden beklenen duruma mugayir olduklarında görevden azledilmeleri ve idamları da söz konusu olmuştur.¹⁸

Göstergelerin araştırmacı zihninde karşılaştırılması, benzerliklerinin ve farklılıklarının vurgulanması, araştırmacının durduğu açıyı kaybetmemesini sağlar. Bu açı aynı zamanda okuyucunun metni takibini kolaylaştırır. Bir dinler tarihi metnini tarihsel sosyolojiye çevirmeye odaklanan bir araştırmacının evvel emirde, tarihsel sosyolojiyi gösterge olarak okuyabilmesi gerekir. Tarihsel sosyolojinin ne olduğuna ilişkin temel argümanların üzerinde düşünmek, mebzul miktarda oluşan literatüre hâkimiyet gerektirecektir. Şü-müllü bir literatür taraması yapmak bu yazının sınırlarını aşacağı için genel bir tanımlama ile iktifa edilecektir. Ancak ilk önce merkezi noktası tarihsel sosyoloji olan bir araştırmacının sosyolojinin sınırları içinde olduğunu her daim hatırlaması gerekir; şimdiye ayak basan araştırmacı, metnini salt tarihsel betimlemeden sosyoloji aracılığıyla kurtaracaktır. Özellikle “sosyolojiler değil sosyoloji ilkesi”¹⁹ ve “bileşkenin sıfır olması gücün de sıfırlığı anlamına gelmez”²⁰ analojisi araştırmacıya belirli bir yön çizer. *Sosyolojiler değil, sosyoloji ilkesi* temelde tüm alt dalların, merkezi bir noktada birleştiğinin unutulmaması gerektiği üzerine bir hatırlatma mesajıdır. Nihayetinde araştırma programının alt dalları, üst şemsiyedeki genel ilkelere uymasıyla varlık amacını gerçekleştirir. Sosyoloğun toplumsal ilişki biçimlerinde görünür olmayan güce odaklanması, olasılıkların tipolojik haritasını çizebilmesi ve yok sanıldığı durumlarda bile güç sembollerini yakalaması, yeni açılımlar sağlayabilir. “Çıplak gözle mikrobu göremiyor olmamızın, mikrop diye bir varlığın olmadığını kanıtı olmadığı gibi”²¹ güç ilişkilerinin görülmemesi, olmadığı anlamına gelmemektedir. Elias bu durumu, bebek ile ailesi etrafında geçen olaylar silsilesi ile açıklar;

Sadece ailenin bebek üzerinde değil, bebeğin de daha doğduğu ilk günden itibaren ailesi üzerine bir güce sahip olduğunu göz önüne getirelim. Bebek aile için herhangi bir anlamda bir değere sahip olduğu sürece ebeveynleri üye-

¹⁸ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 84.

¹⁹ Kadir Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji* (Ankara: Ütopya yayınları, 2011).

²⁰ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 169.

²¹ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 169.

rinde bir güce sahiptir. ...yalnızca efendi köleler üzerinde değil efendisi için yerine getirdiği işleve göre köle de efendisi üzerinde güce sahiptir. ...ama güç farkları büyük de olsa küçük de olsa, insanlar arasında işlevsel bağlılık ilişkisinin olduğu her durumda güç dengeleri söz konusudur... Güç birinin sahip olduğu ötekinin olmadığı bir muska değildir, güç insanlar arası ilişkilerin hepsinde görülen yapısal bir karakteristiktir.²²

Cangızbay'a göre de,

Bileşkelere odaklanarak, bileşke niteliğinde olandan kalkılarak bilim yapılamaz. Ayrıca şu da var ki, bileşke sıfır da olabilir; dolayısıyla ortada ele alınacak hiçbir şey yokmuş gibi görünebilir. Bunu sosyolojinin özeline aktarırsak, ortada toplumsal belirlenmişlik payı taşıyan hiçbir şey yokmuş ya da ortada görünür olan, yani duyulmayana-bilir olan, hiçbir toplumsal belirlenmişlik payı taşımıyormuş gibi görünebilir. Daha bu noktada, sosyoloji kendi nesnesini göremiyor, elinden kaçırıyor demektir.²³

Bu gidişat çözümlendikten sonra tarihsel sosyolojinin temel ilkeleri takip edilir. Tarihsel sosyoloji, ağırlığı sosyolojide olan ve tarihsel malzemeyi bugün için anlamlı kılan stratejilerden biri olarak görülür.²⁴ "Tarihe başvurmadan sosyoloji yapılamaz; zira toplumsalaldaki her geniş zaman, mutlaka ve mutlaka, doğal ya da toplumsal herhangi başka bir geniş zamanın birileri tarafından/araçlığıyla -dili geçmişe dönüştürülmesinin ürünüdür."²⁵ "Geçmiş, bugün ve gelecek, tarihin sonsuz zinciri içinde birbirlerine bağlıdır."²⁶ Bu durum, iki disiplinin kaynaşması için elverişli zemin hazırlarken tarih ve sosyolojinin bir bütün olarak toplumla ve insan davranışlarıyla ilgilenmesi onları *düğünsel komşular* yapar.²⁷ Skocpol'a göre "tarihsel

²² Norbert Elias, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Oktay Değirmenci (İstanbul: Olvido, 2016), 107.

²³ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 171.

²⁴ Detaylı bilgi için bk. Ferdan Ergut ve Aysen Uysal, *Tarihsel Sosyoloji, Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* (Ankara: Dipnot yayınları, 2012); bk. Gerard Delanty ve Engin F. Işın, *Tarihsel Sosyoloji Temeller ve Tartışmalar*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul, Işık yayınları, 2017).

²⁵ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 224.

²⁶ Carr, *Tarih Nedir?*, 159.

²⁷ Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 2.

sosyoloji büyük ölçekli yapıların ve temel değişim süreçlerinin doğasını ve etkilerini anlamaya adanmış sürekli, hep yenilenen bir araştırma geleneği olarak daha iyi anlaşılır.”²⁸ Tarihsel sosyoloji yapmak isteyen araştırmacıların zamana ve mekâna ilişkin somutlaşmış toplumsal yapılar veya süreçlerle ilgili sorular sorduğunu, nedenlerin zamansal ardışıklığını dikkate aldığını, yapı ve eylem etkileşimini göz önünde bulundurduğunu ifade eder.²⁹ Özdalga da tarihsel sosyoloji niyetinde olan araştırmacıların “uzun süreli bir perspektifle dönüşümlere” odaklandığını, “bağlamsal perspektifle olaylara yaklaştığını” “ilişkisel boyutlar ya da karşılıklı bağımlılıklar” keşfettiğini ve “güç dengelerini bulmaya çalıştığını” söyler.³⁰ Annales ekolünün katkıları özellikle yapı kavramına düşkünlükleri³¹ tarihsel sosyolojinin momentlerini belirlemesi ve tematik oluşumlara yol açması nedeniyle takip edilir. Bunun yanında, tarihsel sosyolojiyi sadece makro ölçekli yapılar üzerinden serimlemek isabetli bir tavır değildir. Nitekim tarihsel sosyolojinin en görünür olduğu alanlardan biri, sosyal tarihte saklıdır. Mesela, sosyal tarihin en kapsamlı çalışmalarından birini sunan Thompson’ın işçi sınıfının oluşumunu hikâye ettiği eseri, aşağıdan tarihin örneğini sunarken aynı zamanda kaybedenlerin de hikayesini anlatır.³² Bu çerçevede, tarihsel sosyolojinin süreçlere ve ilişkiselliklere odaklandığı, makro ile mikro arasında bir köprü vazifesi gördüğü akılda tutulmalıdır.

Güç İktidar ve Kutsal’ı tarihsel sosyoloji zemininde değerlendirirken, doldurulması gereken temel boşluk, görünmeyen fakat önemli ölçüde mütehakkim değişkenleri bulabilmektedir. İktidarın dışında kaldığı düşünülen örüntüde, güç ve kutsal ilişkisinin nasıl olduğu ve bu bağlantıların iktidar birimlerine ne ölçüde yansıdığı etüt edilmelidir. Bir diğer değişle, tarihsel metnin güce odaklanmasının ötesinde bileşkenin sıfır olarak görüldüğü; fakat gücün ve akabinde kutsalın var olduğu alanların da incelenmesi, tartışmaları analitik düzeye çekmektedir. Bu analitik düşünme modeli, zihinsel

²⁸ Theda Skocpol, “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi,” *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 6.

²⁹ Skocpol, “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi,” 2.

³⁰ Elisabeth Özdalga, “Bir Tasavvur ve Uсталık Olarak Tarihsel Sosyoloji,” *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Elisabeth Özdalga (Ankara: Doğu Batı, 2009), 10-11.

³¹ Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, 15.

³² Edward Palmer Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (Ankara: Birikim, 2004).

ve eylemsel sürecin teorik düzeyde ilişkisel tarihsel sosyolojiden bağımsız olamayacağını habercisidir.

II. Zihinsel Süreç

Zihinsel süreç bir usamlama biçimi olarak parça ile bütün arasındaki ilişkiyi kurduğunda tarihsel metinler, bireylerin nezdinde canlanmaya başlar. Kavramsal troykanın nasıl irdelendiği söz konusu edildiğinde, makro tarihsellikten mikroya geçiş soyutlama kolaylığı sağlar. *Güç, İktidar ve Kutsal*'da Tanrı'nın hâkimiyetinden/krallığından, insanın tanrılaşma serüvenine, genelden tikele geliş açılanmaya çalışılır. Bu minvalde, geçmişe dair verilerle yüklenen sürecin, tarihsel sosyoloji aşamasında nosyonlarının büyütülmesi ve sosyolojik dile çevrilmesi gerekir. Eserdeki işaretler –her ne kadar sosyolojik dilde ifade edilmese de– Tanrı-kral ve Tanrı-insan kavramsallaştırmaları ideal tiplerin göstergeleridir. Bu ideal tipler, bir kişiye refere edilerek gösterilemeyen; fakat belirlenmişlikleri üzerinden zihni bütünleşikler dizgesi oluşturan açıklamalardır; bir başka ifadeyle, ideal tipler gerçekliğe yaklaşma yolunda soyutlama biçimleridir. Weberyen manada,

Kavramsal örüntü, tarihsel hayatın belirli ilişki ve olaylarını, içsel bakımdan tutarlı bir sistem olarak kavranan bir bileşim içerisinde bir araya getirir. Bu inşanın kendisi, kelimenin tam anlamıyla, gerçekliğin belirli öğelerinin analitik olarak vurgulanmasıyla ulaşılmış bir ütopyaya benzer. Bunun empirik verilerle ilişkisi sadece şundan ibarettir: Mezkur soyut inşanın atıfta bulunduğu tipte piyasa-koşullu ilişkilerin bir ölçüde gerçeklikte var olduğunun keşfedildiği ya da böyle farz edildiği yerde, biz bu ilişkinin karakteristik özelliklerini, bir *ideal-tipe* atıfla, pragmatik olarak sarih ve anlaşılır hale getirebiliriz. Bu işlem, açıklayıcı amaçların yanısıra keşifsel amaçlar açısından da vazgeçilmez olabilir. İdeal tipik kavram araştırma içerisinde isnatta bulunma becerimizi geliştirmemize yardım edecektir; O, bir “hipotez” değildir ama hipotezlerin oluşturulmasında rehberlik sağlar; gerçekliğin bir betimlemesi de değildir ama bu türden bir betimlemeye sarih ifade yolları sağlamayı amaçlar.”³³

Söz konusu dinler tarihi metninde de, zihinsel bir inşa modeli kurulmaktadır. Weber'in söylediği üzere belki hipotez tek başına id-

³³ Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögütü (İstanbul: Küre yayınları, 2012), 117.

eal tiplerden oluşmamakta; fakat hipotezin oluşmasına öncülük etmektedir. Gündüz hipotetik sorgulama perspektifiyle relatieye yaklaştırdığı ölçümleri de tek tek açıklamaya katmaktadır:

Batı tarihinde yaşanan gelişmelere paralel olarak, güç ve iktidarın meşruiyet referansının nasıl teolojiden antropolojiye, Tanrı'dan insana evrildiği üzerinde durulacak; Tanrı yerine insanın ve tanrısal irade yerine pozitivist akıl ve empirizmin nasıl kutsanıp yüceltildiği analiz edilecektir. Bu sürecin tanrı-insan tipolojisine dayalı "insanlık dini" ve modern dönem hümanizmini nasıl şekillendirdiği ve günümüz modern devlet yapısında tanrı-devlet kültürünün nasıl oluştuğu üzerinde durulacaktır.³⁴

Gündüz'den çıkarsadığımız iki ideal tip, Tanrı-kral ve Tanrı-insan modellerine yakından bakıldığında, modellerin soyut insanın atfî örnekleri olduğu görülür. Tanrı-kral, monarşinin kendi gücünü meşrulaştırdığı ve Tanrı'nın temsilciliğine soyunduğu bir tasarım olarak kutsal iradenin yeryüzündeki tecellisi imgesine dayanır. "Tanrı'ya ve tanrısal düzene itaat adına bu "tanrı-krallara" yani Tanrı adına yeryüzü iktidarını sahiplenen Kilise ve monarşi yönetimlerine itaat"³⁵ istenir. Tanrı-insan ise teolojinin dışlandığı bireyin aklının ilahlaştırıldığı bir dönemin ideal tipidir. Aklın hakikat olarak konumlandırıldığı düzen veya "yegâne üstün güç olarak 'tanrı-insan' tipolojisinin üretildiği bu dönem, pozitivistme dayalı 'insanlık dini'nin de başlangıcı"³⁶ sayılır. Comte'un *insanlık dini* kavramsallaştırmasının tanrı-insanla özdeşleşmesi, isnatta bulunurken realiteyi keşfetme işlemidir.

Comte'un insanlık dini tanımlamasının pozitivistim ilmi-hali/kateşizmini yazarak yeni bir din kurma öncüsü olması, metafiziğe karşı reddiyeleri ile kıyaslandığında çelişki gibi görünse de çelişki değildir. "Comte içinde yaşadığı toplumda, her ne kadar gittikçe sekülerleşen toplumsal yapısında gücünü kaybetmiş olsa da Kilisenin birey üzerindeki yönlendirici etkisinin farkındadır. Dolayısıyla Kilisenin/Hıristiyanlığın şahsında din, bireylerin tutum ve davranışları üzerinde etkili sosyolojik bir realitedir; insanları bir araya getiren, harekete geçiren bir kurumdur. ...bu durumda hem geleneksel dinin sosyolojik fonksiyonunu ifa edecek hem de temsil ettiği bilimsel bilgiyle insanları doğru bilgilendirecek

³⁴ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 12.

³⁵ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 233.

³⁶ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 234.

bir dine ihtiyaç vardır. İşte bu insanlık dini olarak tanımlandığı pozitivistdir. Doğal olarak Comte, materyalizmi, pozitivism, insanı ve akli kutsayan bu yeni dinin, insanlık dininin kurucusudur. “İnsanlığı” yüce varlık olarak kabule den bu yeni dinde, Comte, adeta pozitivistin Aristosu veya Hıristiyan geleneğindeki Pavlus konumundadır ya da bir çeşit peygamber veya yüce rahip rolündedir.³⁷

Neticede, iktidarın tanrısallaşması ile kurumsal manada ege-menliğin Tanrı'nın yeryüzündeki temsilciliğine soyunduğu, tüm iktidar çabasının ben merkezli tahakkümü ile insanın ve dolayısıyla öngöremediği heva ve heveslerinin tanrılaştırmasına yol açtığı belirtilir. Nedensel analiz sürecinde, öncelikle Tanrı'dan aldığı güç ile Tanrı adına yaptırım uygulayan aktör, sonrasında Tanrı'yı aradan çıkartarak kendi potansiyel gücüne inanır. Tanrı-kral serüveninde benzer nedenleri yaşayan ülkelerin sonuçlarının yakınlığı, iktidarların tanrısallaşma yolu olarak bildirilir. Birbirinden coğrafi olarak uzak, sosyo-kültürel ve dini anlamda farklılıklara sahip ülkelerde de yakın örneklerin görülmesi ile bireye bahsedilen kutsiyetin Tanrı-insana dönüşümü nedenselliğe bağlanır. Örneğin, teokrasi olarak adlandırılan iktidarların nüfuzu, Tanrı-kral algısının bir çeşidi olarak belirir. Buradan hareketle, ideal tiplerden yola çıkarak zihnin makro ile mikro arasında bir yakınsama içine girmesinin tarihsel sosyoloji yaparken uslamlama için elverişli bir zemin sağladığı söylenebilir. Tanrısallıktan başlayarak gelen bir uslamlama modelinde, Tanrı-kral ve Tanrı-insan süreçleri duraklar olarak tasarlanır. Total kutsalın toplumsal bellekte kümelerle ayrılması ve yenedünya düzeninin parça-kutsal üzerinden tahkim edilmesi, eylem sürecinin netleşmesiyle gerçekliğe tekrar yaklaşacaktır.

III. Eylemsel Süreç

Eylemsel süreç, araştırmanın soyuttan somuta geçiş aşamasıdır, bu nedenle araştırma teknikleri ve ilkelerinin tarihsel sosyoloji stratejilerine uygun olması beklenir. Tarihsel sosyoloji uğraşı, çoğul tekniklerle kapsamlı hale gelir. Bir manada, dokümantasyon tekniğinin çoğullaşması her türlü birincil kaynağı, arşiv kaydını, yazılı, sözlü, görüntülü belgeyi, biyografik, otobiyografik eseri içine alır. Bu tekniklerin yönünü belirleyen ilkeler ise bazı modellere veya teorik ekollere yaslanır/yaslanmalıdır. İlk olarak tekniklerin kullanımını gösterecek bir tutunma modeli olarak tarihsel sosyolojide, yapı-fail

³⁷ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 205.

ilişkinin çözümlemek elverişli bir başlangıçtır. “Devlet ve toplumu birbirinden yalıtarak değil kavramları sorunsallaştırarak ve etkileşimlerini önemseyerek”³⁸ oluşturulan kurgular, yeni kategorilere yer açar. Bu, bir bakıma tarihçilerin betimleme üzerinden var ettikleri anlatının eleştirisidir ve öncelediği fikir, devlet ve toplumu ilişkisellik içinde irdeleme biçimidir. Skocpol, tarihsel sosyolojinin yapısında üç kanal belirler, her ne kadar bu kategoriler değişime açıksa da, temel olarak “model uygulayan” “kavramlarla yorum geliştiren” ve “nedensel düzenlilikleri çözümleyen” eğilimler olarak kategorileştirilir.³⁹ Anderson, Wallerstein gibi model uygulayan düşünürler, Thompson, Bendix, Geertz gibi kavramlarla yorum geliştirenler, Tilly, Bloch, Skocpol gibi nedensel düzenlilikleri çözümleyenler, perspektiflerine göre ve kullandıkları tekniklerle kategorilere yerleştirilir.⁴⁰ Mesela, Tilly’in *patika bağımlılığı* teorisi, geçmiş ve an arasında iletişimin yönünü belirlediği ve kolektif eyleme vurgu yaptığı için tarihsel sosyoloji alanında çokça zikredilir.⁴¹ Patika bağımlılığından kasıt, “önceki olayların daha sonraki olaylar üzerindeki toplam etkisi”⁴² olarak işaretlenir. Seçilen olayın belirli bir zaman diliminde ve bir yerde vuku bulması, olay örgüsünün niteliğini farklılaştırırken, sosyo-ekonomik ve politik olayların hesaplanabilirliğini belirsizleştirerek sonuçları radikalleştirir.⁴³

Patika bağımlılığı, okuyucuya zaman-mekân ilişkisinin niteliğini anlatırken, kurumsal olarak devletin veya iktidarın karşısında failin veya toplumun nasıl konuşlandırıldığını irdelemek için yol gösterir. Devlet ve toplumu ilişkisellik içinde düşünme gerekliliği⁴⁴ yapı-faili/eylemi tanımayı ve tanıtmayı gerekli kılar. Artık ilişki bir alana girilmiştir; bu nedenle yapı-fail arasındaki birliktelik, kullanım tekniklerinin de gösterimidir. Faili ve beraberinde eylemi ön

³⁸ Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?,” *Tarihsel Sosyoloji Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* içinde, ed. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal (Ankara: Dipnot, 2012), 14.

³⁹ Theda Skocpol, “Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler ve Yenilenen Stratejiler,” *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 365.

⁴⁰ Skocpol, “Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler ve Yenilenen Stratejiler,” 365.

⁴¹ Ergut ve Uysal, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?,” 14.

⁴² Ergut ve Uysal, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?,” 14.

⁴³ Ergut ve Uysal, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?,” 14.

⁴⁴ Ergut ve Uysal, “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?,” 23.

plana çıkartan yaklaşım, geçmişteki sıradan insanların davranışlarını, görüş ve yaşamlarını bulma arayışı olarak ifade edilen aşağıdan tarihin⁴⁵ uygulanım alanıdır. Burke özellikle Ladurie'nin *Montaillo* ve Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar* isimli eserlerinin aşağıdan tarihi nasıl şekillendirdiğini yazar:

Her iki çalışmada, esas itibariyle sapkınlık sanıklarının engizisyondaki sorgulamalarını yansıtan kayıtlara dayanmaktadır. Yalnızca tanıkların tam sözlerini değil, yaptıkları jestleri, hatta işkence görürken çıkardıkları iniltileri kaydetmeye büyük özen gösterildiği için Ginzburg bu belgeleri videobantlara benzetmiştir.⁴⁶

Her türlü iktidar dışı kaydın genelleştirilebilenle ilgisinin kurulması, tarihin yazım biçimini de baştan belirler. Tarihsel sosyoloji zemininde oldukça sık tartışılan isimlerden Thompson, fail üzerinden küçük insanı metin içinde büyüterek tarihi inşa eder.⁴⁷ "Zavallı çorapçıyı, Luddcu kumaşçıyı, "modası geçmiş" el-tezgâhı dokumacısını, "ütopyaacı" zanaatkârı ve hattâ Joanna Southcott'un aldatılmış müridini gelecek nesillerin muazzam lütfuna erdirmeye çalışıyorum"⁴⁸ diyerek küçük insana dokunur. "Yalnızca başarılı olanlar hatırlanır; çıkmaz sokaklar, yitirilmiş davalar ve de kaybedenlerin kendileri hatırlanmaz"⁴⁹ argümanından yola çıkarak İngiliz İşçi sınıfının oluşum hikâyesi yazılır. Nihayetinde, "ilişki her zaman gerçek insanlarda gerçek bağlamlarda somutlaştırılmalıdır"⁵⁰ diyen düşünür, oluşumları şartlara bağlayarak etkin bir araştırma süreci yaşar. Sınıf gibi genelleştirilmiş bir kavramı, anlamlandırmaya uğraşırken şüpheliler listelerini⁵¹ ele alır; Metodistlerin mektuplarına bakar, şarkılardan, ilahilerden örnekler verir,⁵² yazılan antları, günlükleri,⁵³ gazete kupürlerini⁵⁴ önümüze serer. Sınıfsal analiz için kullanılan bu gibi çoğul teknikler ve küçük

⁴⁵ Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, 36.

⁴⁶ Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, 37.

⁴⁷ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*.

⁴⁸ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 43.

⁴⁹ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 43.

⁵⁰ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 40.

⁵¹ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 197.

⁵² Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 459.

⁵³ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 493.

⁵⁴ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, 494.

insanı anlatırken pratiğin öyküleşmesi, tarihsicilik eleştirisiyle karşılaşsa da⁵⁵ Thompson, tarihin seyrini öykülerken teoriyi total sistemden çıkarmadığını *Teorinin Sefaleti*'nde uzun uzadıya anlatır;

...benim eleştirim teorinin eleştirisiydi, teorinin teorik araçlarla bir sistem olarak bir şekilde kurulabildiğine ilişkin nosyonun eleştirisiydi. Çalışmamızın her anında kuşkusuz teoriye ihtiyacımız vardır-üretim tarzı, mikro-ekonomi, aile, kültür ya da devlet sorunlarını tanımlarken- ve hem empirik hem teorik araştırmaya ve araştırmanın bulgularının teorileştirilmiş sorgulanmasına ihtiyacımız vardır.⁵⁶

Teori ve pratik arasında kurulması ve dengelenmesi gerekli olan açıklama biçiminde, "toplumsal varlığın" ne olduğuna ilişkin söylemler bu varlığın hareketsiz bir ökü olmadığını dillendirir. Sosyal aktörlerin pasif alıcılar olarak kabul edilmemesi gerektiği, kültür, mit, bilim, hukuk veya ideolojinin bilincin varlığına geri döndüğü öne sürülür.⁵⁷ Temel nokta, deneyim kelimesinde kilitlenmektedir. Tarihsel sürecin genetiğini anlamlandırmak olarak çizilen resimde deneyimi oluşturan farklı parametreler, sürecin niteliğini değiştirebilir; bir köylü ayaklanması, toplumsal basıncı yükseltirken, uzun sürecek iyi bir hasat mevsiminin de bazen basıncın düşmesine neden olabileceği bildirilir.⁵⁸ Thompson'ın ifadesiyle,

...ve deneyim kavramıyla ailesel ve toplumsal yaşamın yapılandırıldığı ve toplumsal bilincin gerçekleşmesini ve ifadesini bulduğu bütün yoğun, karmaşık ve incelikli sistemleri ...yeniden incelemeye yöneldik: akrabalık sistemleri, anenler, toplumsal düzenlemenin görünür ve görünme kuraları, hegemonya ve boyun eğme sistemleri, simgesel egemenlik ve direnme biçimleri, dini itaatler, adetler, hukuk, kurumlar ve ideolojiler toplamları içinde hepsi de bütün tarihsel sürecin "genetik"ini oluşturur, belli bir noktada hepsi, kendi basıncını toplama uygulayan ortak insan deneyiminde birleşir.⁵⁹

⁵⁵ Thompson ve Althusser arasında tarihsicilik ve yapısalcılık üzerine akademik münakaşaya bakılabilir.

⁵⁶ Edward Palmer Thompson, *Teorinin Sefaleti Hatalı Bir Devridaim Makinesi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (Ankara: Nika yayınevi, 2015), 428.

⁵⁷ Thompson, *Teorinin Sefaleti*, 53.

⁵⁸ Thompson, *Teorinin Sefaleti*, 224.

⁵⁹ Thompson, *Teorinin Sefaleti*, 360

Bu bağlamda düşünüldüğünde, küçük, sıradan insan, *Güç, İktidar ve Kutsal*'da yoktur; metne baktığımızda sürecin genel belirleyiciliğinin kurum üzerinden somutlaştığı görülür. Bu bir bakıma failin, sıradan insanın veya toplumsala dokunan aktörün büyük ölçüde gölgede kalmasına neden olur. Sıradan insanı, bu gölgeden kurtaracak fırsatlardan biri, metnin içinde -köylü isyanlarının geçtiği pasajlarda saklıdır:

Luther, yaşadığı dönemde siyasal iktidarın tasarruflarına karşı sorgulamaları ve karşı çıkmaları eleştirmiştir. Bu konuda çarpıcı bir örnek Almanya'da 1524 yılında gerçekleşen ve "Köylü İsyanı" olarak bilinen hadisede aldığı tavrıdır. Luther'in reform fikirlerine destek veren Thomas Müntzer... Tanrı'nın eşitlikçi planına karşı geldikleri için prenslere karşı bir devrim düşüncesiyle, bir isyan hareketi organize etti. Onun liderliğinde isyancılar, üzerlerindeki ağır vergi yükünden ve fakirlikten yakınan ve asillere karşı isyan eden köylüler, prensler ve derebeylerinden daha fazla özgürlük ve Kilise'de din adamlarını kendilerinin belirlemesi gibi taleplerinde Hıristiyan reformundan da etkilenmişlerdir... Luther... köylülere karşı prenslerin safına geçti. Bununla da kalmadı, kaleme aldığı "Cani, Hırsız Köylü Sürüsüne Karşı" başlıklı broşürle, köylü isyancıların vahşi köpekler hükmünde olduğuna ve katledilmeleri gerektiğine dair fetva niteliğinde yazılar yazdı."⁶⁰

Yukarıdaki pasajdan görüleceği üzere, Luther'in kilise otoritesi veya iktidarına yönelik yaklaşımı anlatılmaktadır. Odaklanılan yer, iktidar yapılanmalarıdır ve yukarıdan tarih yoluyla çözümleme uğraşı görülür. Temelde, güç odaklı tarih yazımı, Köylüler Savaşına Luther çerçevesinden bakan bir yekün oluşturmuştur.⁶¹ Köylü Savaşını Müntzer⁶² açısıyla veya onu merkeze alarak inceleyen tarihçiler de mevcuttur; ancak iki tarafın da söyleyegeldiği hesaplaşmalar, yine iktidar eksenine verilme alışkanlığının devamı

⁶⁰ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 169.

⁶¹ Friesan Abraham, "Philipp Melanchthon, Wilhelm Zimmermann and the Dilemma of Müntzer Historiography," *Church History* 43, no. 2 (Temmuz 2009): 164-182.

⁶² Müntzer ve Köylüler Savaşının özellikle Engels, Bebel, Mehring, Bloch gibi Marksist tarihçiler tarafından irdelemesi, Marksist tarihyazımının sosyal tarih üzerine eklenildiğini göstermektedir. Bk. Vefa Saygın Öğütle, "Köylüler Savaşı ve Thomas Müntzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri," *Praksis* 17 (2007): 1-35.

olarak ilerler. Müntzer'in *Seçilmişler teolojisinde* bahsi geçen seçilmişlerin yoksullar içinden çıkacağı söylene de, bazı prenslerin harekete davet edilmesi⁶³ tekrar erk merkezli bir tarihe dönüşür. Müntzer'i "mesih", "şeytanlar şahı", "halk kahramanı", "devrim teoloğu" olarak isimlendiren bir anlatının oluşması, onun savaşın belirleyicisi/faili olarak görülmesi⁶⁴ tarih yazımında- Luther'den Müntzer'e -gücün yer değiştirme hadisesidir. Aslında Köylüler Savaşı, hem nesnel hem öznel boyutlarda mesiyaniğin propagandayı içerip Müntzer'i aşan bir kitlesel harekettir."⁶⁵ Bu minvalde, tarihi yerinden çıkartıp bugün konuştuğumuzda, sıradan failerin sorgulanması ile kaybedenlerin parçalarına ulaşılabilir, sosyal tarih yoluyla yerleştikleri zaman ve mekânda, Tanrı-insan modeline ne derecede yansydıkları gösterilebilir.

Güç İktidar ve Kutsal' da zikredilen Tanrı-insan figürünün sıradan insan olmadığı aşikârdır; bu durumda, ikinci önemli soru ön plana çıkar, bu insan kimdir ve cinsiyeti nedir? Cinsiyet parametresi özelinde, kitap boyunca bahsi geçen insanın, erkek olduğu metnin dokusundan çıkartılır; fakat metnin içinde, herhangi bir bağlamda cinsiyet sorunsallaştırılmaz. Batıdaki kavramsal troykanın tanrı-erkeğe doğru bir inşa süreci olarak işlediği bulgularında, merkezde olan rasyonalitenin erkek aklı olduğu görülür.⁶⁶ Sanayileşme ve bilimsel devrim, bir ölçüde aydınlanmanın içsel çalışma mekanizması, "zihin ile doğa, akıl ile his, öznel ile nesnel"⁶⁷ arasında toplumsal cinsiyet kutuplaşmasını tekrar tekrar üretmiştir. Rasyonalizmin, nesnellüğün ve erilliğin tahakkümü, erillik tanımının yeni formlarla kurumsallaşmasına neden olmuştur.⁶⁸ Bu çerçevede, erkin, iktidarın, gücün ve dolayısıyla kutsalın form değiştirmiş hali, yine erkek üzerinden izah edilmektedir. Mesela, Roper, Evanjellik

⁶³ Ögütle, "Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri," 31.

⁶⁴ Ögütle, "Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri," 31.

⁶⁵ Ögütle, "Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri," 30.

⁶⁶ Bk. Evelyn Reed, *Bilim ve Cinsiyet Ayrımı*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınları, 2003).

⁶⁷ Evelyn Fox Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Metis yayınları, 2007), 89.

⁶⁸ Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, 90.

hareketi anlamlandırırken “genel adam” modelini, kutsalla ilişkilendirilerek komünal birimin (*community*) nasıl kurgulandığını gösterir.⁶⁹ Komünal birim olarak çevirdiğimiz topluluk, özellikle erkek tarafından şekillenen ve şeref temsili bir gösterge olarak zikredilir. Reformasyon retoriğinin sosyal tarihe dokunan yerlerinde, “genel erkek” tipolojisinin temsil ettiği şeref karşısında, “genel kadının” değersizliği söz konusudur. Köylü savaşı genel adamın devrimi olarak isimlendirildiği için hem toplumu hem de devleti şekillendirecek gücün yine erkeğe kazanımı⁷⁰ olarak okunur. Komünal birimde neler olduğunu anlamak için özellikle (1523) şahit kayıtlarına bakan Roper, Anna Vasnacht söylemleri üzerinden bir yorum geliştirir. Bu tip okuma biçimiyle, cinsiyetlendirilmiş komünalitenin reformasyon sürecindeki varlığı tartışılırken, politik ve dini, genel veya dinsel örgütün birbiri yerine kullanıldığı aktarılır; yazar buradan yola çıkarak ana akım Protestanlığın kadına kutsal rol vermemesini siyasal aktör olarak görülmemesi ile ilişkilendirir.⁷¹

Biricik olaylardan başlayarak geneli anlayacak ve farklı formları tanımlayacak kavramların kullanıldığını gösteren örnekler, sınıfsal birimlerden yola çıkarak sanayi toplumunun Tanrı-insan motiflerini anlatacak işaretler gösterir. Feminist tarih yazın özellikle geçmişin cinsiyetlendirilmiş problematiklerini öne çıkartmaktadır.⁷² Bu bir bakıma tarihi anlatırken erkek ve kadını ilişkisel bir zeminde olaya katmaktır. Mesela Scott⁷³ İngiliz işçi sınıfının oluşumunu konu alan çalışmada⁷⁴ her ne kadar kadın işçilerden bahsedilse de, eril hâkimiyette tarihin temellendirildiğini belirtir. Yöntemin eylemsel biçimi olarak kadınların nasıl ve ne ölçüde sınıfsal zemine katıldıklarını gösteren bu tip çalışmalar, yukardan tarihin erillikle eşleştirilen öyküsünün gücünü kırmaktadır. Farklı parametrelerin açıklama birimlerine dâhil edilmesiyle çeşitlendirilmiş görsel, işitsel, yazımsal kaynaklar da analiz sürecine eklenmektedir. Bu tip belgelerin büyütülmesiyle birlikte, gündelik hayatın sıradan kadın

⁶⁹ Lyndal Roper, “The Common Man, The Common Good, Common Women: Gender and Meaning in the German Reformation Commune,” *Social History* 12, no. 1 (Ocak, 1987): 1.

⁷⁰ Roper, “The Common Man, The Common Good, Common Women,” 6.

⁷¹ Roper, “The Common Man, The Common Good, Common Women,” 20.

⁷² Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis yayıncılık, 2010).

⁷³ Joan Wallach Scott, “Women in The Making of the English Working Class,” *Gender and the Politics of History* içinde (New York: Columbia Üniversitesi, 1988), 68-90.

⁷⁴ Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*.

karakteri üzerinden dönem çözümlenebilmektedir. Kısacası tarihsel sosyoloji, sıradan faili görmeye çalışırken sosyal tarih zemininde cinsiyetleri de görme uğraşına girmekte, çoklu nedensellikleri keşfetme arzusu, tarih yazımına yer yer şerh koymakta, müdahale etmektedir.

Sıradan insanın ve cinsiyetin tarihsel sosyolojinin analiz sürecine eklenmesiyle birlikte söz konusu kavramsal troyka, bir hususun daha aydınlatılmasını gerekli kılar; bu da bir entite olarak kurumdur. *Güç, İktidar ve Kutsal'* da kurumsallık üzerinden Tanrı-kral ve Tanrı-insan arasındaki bağlantının içsel mekanizmaları zikredilir; ancak kurumun yapı ve fail arasındaki pozisyonu ilişkisellik içinde teorize edilmediği için tarihsel sosyolojinin zeminine basmak zorlaşır. Bu zorluğu bertaraf etmek için çalışmanın ilişkiyel sosyoloji ekseninde tekrar anlamlandırılması gerekmektedir. İlişkiyel sosyolojinin öncelikli çabası, yapı-fail birlikteliğini aşma isteğidir:

Birey-toplum ikiliğini ve onunla birlikte gelen yapı-fail ikiliğini hem bireyleri hem de bireylerin iştirak ettikleri (topluluklar, kurumlar, toplumsal sistemler gibi) daha büyük oluşumları aynı gerçeklik düzeyine, ilişkiyel bir düzeye ait olarak kavramsallaştırarak aşmaya çalışmışlardır. Toplumsal oluşumlar (yapılar, sistemler, söylemler vb.) birbirine bağımlı insanlar arasındaki ilişkilerden başka bir şey değildir. Ve aynı derecede önemli olmak üzere, insanın bireysel davranışı her zaman ve her yerde ilişkiler içinde ve ilişkiler aracılığıyla gerçekleşen bir eylemdir.⁷⁵

Nihayetinde, ilişki, temel bir analiz birimi olarak kabul edilir; bağlantıların nesnelere kurucu rolü olduğu, bir süreç olarak ele alındığı, yapıların failer aracılığıyla üretildiği ve failerin yapıların işleyişi ekseninde belirlendiği, makro ve mikronun birbirinden ayrı değil, görel olarak çalıştığı sonucuna varılır.⁷⁶ Bu bağlamda, yapı ve eylem arasındaki ara birimin-kurumların netleşmesi gerekir; bir manada, birbirlerine sıklıkla karışan yapıyı kurumdan ayırmak bir

⁷⁵ Christopher Powell ve François Dépelteau, "Giriş," *İlişkiyel Sosyoloji* içinde, ed. Christopher Powell ve François Dépelteau, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015), 18.

⁷⁶ Christopher Powell, "Kökten İlişkililik: Bir Öneri?," *İlişkiyel Sosyoloji* içinde, ed. Christopher Powell ve François Dépelteau, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015), 287.

başlangıç noktasıdır. Yapı, beşerin elinin üzerinde olduğu ve tarihsel olarak var olagelen belirleyicilikler hiyerarşisidir;⁷⁷ bir anlamda belirli düzenliliklere refere eder. Toplumsal gerçekliğin verili olmadığı düşünülduğünde, tarihsel düzenek içinde somutlaşan kurumların işleyişinde ve faillerin davranışlarında etkisi kaçınılmazdır. Yapıların nedensel güçleri olduğu vaka⁷⁸ ise kurumlar ve failer üzerindeki etkisine rağmen onlara indirgenemez. Fail ise tarihsel süreçten geçiyor olmakla isimlendirilemeyen dahası sürecin bizzat kendisidir.⁷⁹ Bu nedenle, tarihselliklerin üzerindeki birikimleri bedenselleşmiş bilgi olarak hep var olur. Yapı ve failin arasında aracı rolü üstlenen kurumlar ise zaman ve uzam eksenli anlaşılacak tarihsel konfigürasyonlardır.⁸⁰ Kurumu, *topos* ve *locus* olarak ikili bir kategori içinde cisimleştirmek elverişli bir imkân sunar.⁸¹ Kurum, *topos* olarak inceleme nesnesi haline getirildiğinde, yapı-kurum ilişkisi araştırılmalyken, kurumu *locus* olarak görmek, fail-kurum ilişkisine odaklanmayı gerekli kılar.⁸² Kurum bir taraftan fail eliyle yeniden üretilen diğer taraftan belirli kurallar etrafında devam ettirilen bir oluşumdur. Yine bir yanıyla tarihten getirilen bir yanıyla da şimdide varlık gösterendir. Öğütle kurumları, özellikle eleştirel realist perspektif temelli sosyolojik çözümlerinde, “sosyal yapılar ile failer arasındaki ontolojik dolayım” olarak ifade eder.⁸³ Reel alandaki yapıların zaman içinde cisimleşmiş varlıkları olarak kurumlar, yapıların aktüalleşme yolu, somutlaşma birimleri ve faaliyet göstergeleridir.⁸⁴ Bu güç gösteriminde yapılar, mekanizmalar bir diğer ifadeyle gücün taşınma biçimleri aracılığıyla kurumları somutlaştırır. Sosyal aktörlerin yapılarla yüzleşme yerleri kurumlar olduğu için yapı-fail arasında bir aracı pozisyonuna düşer. “Yapılar failere kurumların elleriyle dokunur; failer bu yüzden yapıları değil kurumları deneyimler”.⁸⁵ Güç, baskı veya tahakküm ilişkilerini anlayabilmek için kurumların tekil basıncının sona ermesi değil,

⁷⁷ Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, 206.

⁷⁸ Vefa Saygın Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 118.

⁷⁹ Elias, *Sosyoloji Nedir?*, 174.

⁸⁰ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 87.

⁸¹ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 87.

⁸² Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 119.

⁸³ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 116.

⁸⁴ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 118-119.

⁸⁵ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 119.

sosyal yapının tahakküm ilişkileri ile örülü dokusunun ortadan kalkması gerekir.⁸⁶ Bu bağlamda, kurumların birbirinden yalıtılmayan ilişkisi, sosyal yapının tarihsellik içinde nasıl dönüştüğüne dair bilgiler, bir kuruma özelde güç atfederek şeyleştirilmenin önüne geçer.⁸⁷ Öğütle'nin ifadesiyle,

Nitekim topos olarak aileyi var eden ve yeniden-üreten bu güçler bileşimi, bir locus olarak aileyi, kendi açıklamasını kendi içinde taşıyan homojen bir birim, bir "bütünleşik çıkar grubu" olmak şöyle dursun, gerilimin, çatışmanın ve mücadelenin alanı olarak inşa edecektir. Aynı durum kurumlararası ilişkilerde de kendisini gösterir. Hiçbir kurum diğerlerinden tamamen yalıtık değildir; kurumlar her ne kadar ayırt edici vasıflara sahiplerse de, yayımlı bir biçimde birbirlerine bağladılar. Aile ile hükümet, aile ile ekonomi, aile ile din, aile ile eğitim vs. arasında karşılıklı (ve elbette tarihsel) ilişkiler bulunmaktadır. Herhangi bir kurumu diğerlerinden tamamen ayrı düşünmek, o kurum hakkında eksik bir kavrayışa razı olmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla kurumların belirli sosyal yapıların uzam-zamanda somutlaşmış konfigürasyonları olmaları, öncelikle, birden fazla kurumda tesir yaratan faktörlerin zaman içerisinde neden ve nasıl değiştiklerini açıklama gücüne sahiptir.⁸⁸

Temelde, *Güç İktidar ve Kutsal*, Batı'nın kavramsal troyka serüvenini kurum üzerinden somutlaştırır. Kutsalla kurulan ilişkinin yapıyı oluşturan tarafına gömülen yeryüzü hâkimiyeti fikri kurumlar aracılığıyla tahakküm etosu yaratmış, ardından seçili bireyin kendinde içkin saydığı kutsal ekseninde temsil kabiliyeti söyleleşmiştir. Kutsal olan dünyevileşirken, dünyevi olan da kutsallaşmıştır. Gündüz'ün ifadesiyle, "Orta Çağ ve sonrası dönemde Kilise tarafından teorik anlamda da olsa her türlü hakikatin, iktidarın ve otoritenin meşruiyet kaynağı olarak kullanılan Tanrı ve Tanrı'nın iradesi, sosyal ve siyasal arenada tamamıyla bir tarafa"⁸⁹ bırakılmıştır. Bu süreç, kurumsal karizmanın önce bölüşüm ardından transformasyon serüvenine bir misaldir. Karizmanın kutsalda mündemiç bulunmasından mütevellit karşımızdaki fotoğraf,

⁸⁶ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 122.

⁸⁷ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 123.

⁸⁸ Öğütle, *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*, 122-123.

⁸⁹ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 235.

Weberyan⁹⁰ manada, Tanrı'nın gözüne girmek için araçsallaşan çileciliğin, dünyevi çileciliğe dönüşüm duraklarına benzemektedir. Tanrısal karizmanın kutsalla kurduğu bağlantıda epistemolojik geçişin cisimleştiği yer, kurum üzerinden okunduğunda, din ve politika birlikteliği anlam kazanmaktadır. Turner tam da bu nedenle tarihsel din sosyolojisi yaptığı makalesinde, modernitenin içinde politik varsayımların kutsalla ilişkisini çözümlerken,⁹¹ kurumsal karizmanın öne çıkmasını anlamlandırır; "karizma kurumsallaştıkça, formel, bürokratik ve kişisellikten uzak hale gelir"⁹² argümanı, hâkimiyetin Tanrı'dan alınarak kurumda işleme sürecine tekabül eder. Rahiplerin kiliselerde tekelleşme hamleleri, halk ile aralarında hiyerarşi oluşturdukları düzen, seküler hiyerarşinin Tanrı'nın isteğinin bölünmesi olarak zikredilmiş; ardından "reformasyon, ortaçağ otorite ve kutsallık hiyerarşisini "bütün inananların ruhbanlığı" öğretisi aracılığıyla yönlendirmiştir"⁹³ iddiası ileri sürülmüştür. Artık karizmatik otorite kiliseden sıyrılarak politika yapıcılarının tekrar beslediği bir alanda var olagelecektir. Bir diğer ifadeyle, dini hareketlerin kendi içsel tahakküm edimlerinde, karizmanın rutinleşmesi, dini kurumlar ile politik iktidarlar arasında konsensüs sağlamayı gerektirmektedir. Bu nedenle din ve politika arasında çelişkili ilişkiler ağı mevcuttur; dinsel yurttaşlıktan, devlet içinde siyasal yurttaşlığa geçiş, paralel bir evrim oluşturur.⁹⁴ Turner'ın ifadesiyle, "modern sosyolojinin önemli bir teması din ve siyaset arasında, karizmanın rutinleşmesiyle açıklanabilecek paradoksal ilişkiler bulunduğuydu; din ve politikanın birbirlerini dışlayıcı oldukları varsayılsa da, din yine de içinde siyasal hayatın çoğu yönünün, örneğin yurttaşlığın evrildiği kamusal alanların yaratılmasında önemli oldu."⁹⁵

Dinin kurumsal mahiyette hiyerarşikleşmesi, toplum ile dini temsilciler arasına koyulan mesafe, Hıristiyanlığın dini-politik se-

⁹⁰ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Gülistan Solmaz (Ankara: Alter, 2010).

⁹¹ Bryan S. Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi: Politika ve Modernite," *Tarihsel Sosyoloji Temeller ve Tartışmalar* içinde, ed. Gerard Delanty ve Engin F. Işın, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul, İslık yayınları, 2017), 561.

⁹² Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 563.

⁹³ Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 564.

⁹⁴ Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 566.

⁹⁵ Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 579.

rencamı olarak ifade edilirken, Turner bir karşılaştırma yoluna gider. İslam dini özelinde böyle bir hiyerarşinin teoride olmamasının, Tevhid bağlamında kurumsal güç atfedilen dini organizasyonların karizmasının rutinleşmesinin önüne geçtiğini;⁹⁶ fakat sosyolojik olarak hâlihazırdaki Müslüman toplumların büyük ölçüde hiyerarşikleştiğini ve nihayetinde dinleri ile gerçekleri arasında kalıcı bir gerilim olduğunu ifade eder. ⁹⁷ Benzer bir karşılaştırma, Gündüz tarafından da vurgulanır:

İslam, her türlü otorite ve egemenlik kullanımının, ancak Allah'ın koymuş olduğu sınırlar ve kurallar çerçevesinde söz konusu olacağını vurgular. İslam'ın özünü oluşturan lâ ilahe illallah, yani Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur ilkesi, tüm varoluştaki Allah'tan başka ilahın, yani mutlak otorite ve egemenlik yetkisini elinde bulunduran bir üstün gücün olmadığına ifadesidir... Allah'ın emirlerine riayet etme, buna göre yaşamını sürdürme, bireysel ve sosyal hayatı buna göre dizayn etme hususunda hiç kimsenin bir ayrıcalığı olmadığını vurgular.⁹⁸

Neticede, tarihsel sosyoloji zemininde, toplumsal modellerin karşılıklılık içinde irdelenmesi, benzerlik ve farkları öne çıkarır. Yapının, Batı toplumlarında yıllar içinde gerçekleşen kutsaldan ayrılma süreci, güç ilişkilerinde, kutsiyeti Tanrı'nın elinden alan bir mekanizmayı devreye sokmuştur. Tarihsel konfigürasyon olarak kurumlardaki sekülerleşmenin nihai sonucu, yapının kurumlar aracılığıyla cisimleşmesidir. Bu nedenle, her ne kadar farklı isimlerdeki kurumlarda - ailede, devlette, okulda, sivil toplum örgütlerinde- dini yönelimlerin, değerlerin tasdik edildiği ifade edilse de, yapının kutsalı dünyevileştiren her türlü formu, dinin temel işlevini yerine getirmesini engeller. Kutsiyeti, Tanrı'dan kendisine çeken kurumların faillerle girdikleri ilişkilerden etkilenmeleri ve değişmeleri kaçınılmazdır. Bu nedenle yapıdan azade bir kurum veya fail kendini var edememektedir. Bazı Müslüman ülkelerde kurumsal dünyevileşme hamleleri görülse de, yapıda değişmeyen dini otoritenin, kutsiyeti Allah'a bırakma eğilimi, toplumsal kurumların ve sosyal aktörlerin otantik dini yaşamasını mümkün kılar. Ancak Tanrı'nın kutsallığını alarak iktidarların karizmasını beslemek için kullanılan gücün uzun süreli devamı ve konsolidasyonu, yapının formunu değiştirir, bu

⁹⁶ Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 564.

⁹⁷ Turner, "Tarihsel Din Sosyolojisi," 564.

⁹⁸ Gündüz, *Güç İktidar ve Kutsal*, 40-41.

durumda hem kurumlar hem de failer dünyevileşecektir. Bir diğer ifadeyle, yapının dini deformasyonu oluştuğunda, aile, dini eğitim yerleri gibi kurumlar, dindarlıklarını sürdürmek isteseler de akamete uğrayacaktır. Kurumların birbirleriyle ilişkisel doğası, failden yalıtılmadığı için birlikte değerlendirilmek durumundadır. Bu birlikteliğin çözümlenmesini sağlayacak teori bağlantılı her türlü araştırma tekniği veya ilke, yöntemin eylem sürecini netleştirecektir.

Sonuç Yerine

Güç, iktidar ve kutsal bağlantısını birlikte okuma denemesi, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında ve özellikle tarih disiplini içinde büyük bir literatür açığa çıkarır. Tarih kayıtları her ne kadar bizlere belgeler ile sunulsa da, tarihsel sahneler, belirli tipolojilere ayrılmadan ve büyük ölçüde zaman ve mekân aralığı içinde teorize edilmeden verilir. Bugüne faydası olmayan, şimdiki/anı anlamlandırmayan geçmişin tahlilinin ne işe yaradığına dair süregelen tartışmalar, tarihin diğer disiplinlerle kuramsal ve kavramsal birlikteliğini nihayetinde zorunlu kılar. Bu çalışma özelinde *Güç, İktidar ve Kutsal* gibi bir dinler tarihi metninin hem tarihle hem sosyolojiyle dirsek temasında bulunduğu yerden tarihsel sosyolojinin nasıl kurulabileceğine ilişkin bir sınama yapılmıştır. Söz konusu metin, genel kurgusu itibarıyla makro tarih ile makro sosyoloji kesişiminde, iktidarın kutsalla ve dolayısıyla insanla kurduğu mesafeyi irdeleyecek önemli ipuçları verir. Bu ipuçlarını değerlendirmek üzere, bir tarihsel sosyoloji izahı, yöntem üzerinden serimlenmiş; yöntemin, göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreçlerinin içine tarihsel yorumlar iliştilmiştir.

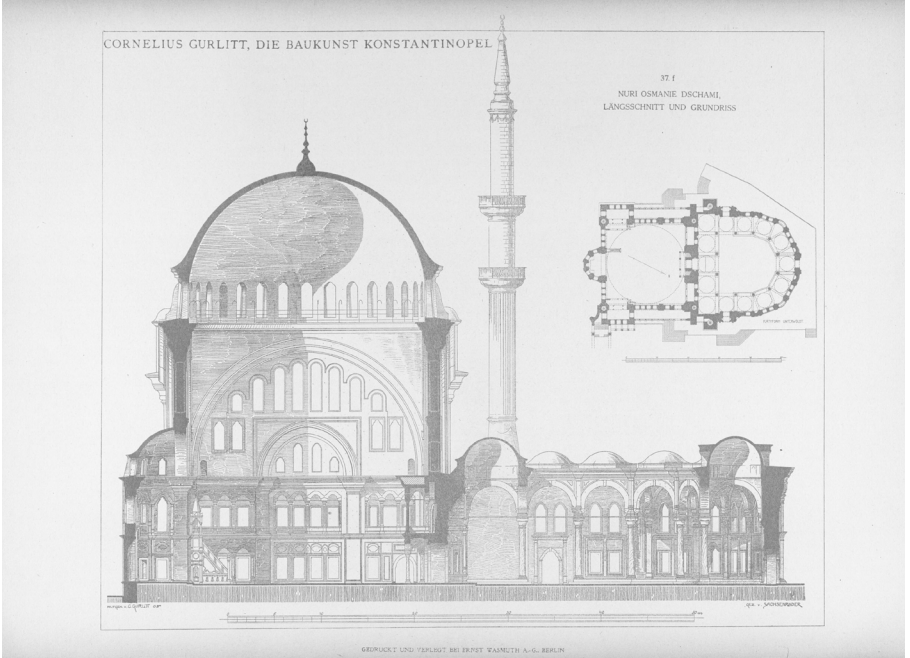
Çalışmanın arşimed noktası, ilişkisel tarihsel sosyoloji aracılığıyla güç, iktidar ve kutsal gibi kavramsal troykanın yapı-kurum ve fail arasında, görünmez iperle nasıl tutulduğunu çözümlerken ortaya çıkmaktadır. Esasında güç-iktidar ve kutsal arasındaki birlikteliğin Tanrı'dan insana evrilen yolculuğu, yapı-kurum-fail arasında geçen ilişkisel ağı çözümlenme süreciyle anlaşılır. Kutsiyetin Tanrı'nın elinden alınıp kuruma devredilmesi, ardından seçili failde mündemiç algılanması ve ilk elden konvansiyonist bilimin geçmişin özdeşlikler zincirini bozması, yapının farklı modelde kutsiyet formuna geçişidir. Yapısal ölçekte hangi özdeşlik bozulursa değişim, benzer şekillerde ortaya çıkacaktır. Süreç içindeki tanımlamalar, kimi zaman deformasyon kimi zaman dönüşüm halesi olarak okunsa da kutsalın değiştiği yerlerdeki toplumsalın morfolojik aş-

nımları karşımızdadır. Burada temel nokta, kurumun ve failin kimliğini oluşturan öğelerin kim tarafından belirlendiği sorunsalıdır. Tanrı-Kraldan Tanrı-insana dönüşüm aşamalarında kutsal insanın kim olduğu, hangi kurumsal otoriteyi kimden aldığı, sıradan insanın bu fotoğrafa nasıl dâhil edildiği veya bu insanın cinsiyetinin ne olduğu gibi tarihsel kurguda cevaplanması gereken bir dizi soru hala araştırmacıları beklemektedir. İlişkisel tarihsel sosyoloji, bu sorulara cevap verme iddiasında bir strateji olarak dinler tarihi veya din sosyolojisi gibi disiplinlerde de varlık gösterdiğinde, daha kapsamlı ve sıradan olmayan analizler yapılabilecektir.

Kaynakça

- Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis yayınları, 2011.
- _____. *Göstergelimsel Serüven*. çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2012.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis yayıncılık, 2010.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metin, 2008.
- Cangızbay, Kadir. *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*. Ankara: Ütopya yayınları, 2011.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?*. çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim, 1996.
- Çelebi, Nilgün. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*. Ankara: Anı Yayınları, 2004.
- Delanty, Gerard & Işın, Engin F., ed. *Tarihsel Sosyoloji Temeller ve Tartışmalar*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Isık yayınları, 2017.
- Elias, Norbert. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Oktay Değirmenci. İstanbul: Olvido, 2016.
- Ergun, Doğan. *Yöntemi Bulmak*. Ankara: İmge Kitabevi, 2018.
- Ergut, Ferdan & Uysal, Ayşen. "Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?" *Tarihsel Sosyoloji Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* içinde, ed. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal, 13-38. Ankara: Dipnot, 2012.
- _____. & Uysal, Ayşen., ed. *Tarihsel Sosyoloji, Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*, Ankara: Dipnot yayınları, 2012.
- Friesan, Abraham. "Philipp Melanchthon, Wilhelm Zimmermann and the Dilemma of Muntzer Historiography," *Church History* 43, no. 2 (Temmuz 2009): 164-182.
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal*. İstanbul: Hikav, 2020.
- Karakışla, Yavuz Selim. *Eski Zamanlar Eski İnsanlar*. İstanbul: Doğan Kitap, 2015.
- Keller, Evelyn Fox. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Metis yayınları, 2007.

- Okutan, Birsan Banu. "Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 2 (Aralık 2020): 911-931.
- Öğütle, Vefa Saygın, "Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri." *Praksis* 17 (2007): 1-35.
- _____. *Kurumların Sosyal Gerçekliği İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.
- Özdalga, Elisabeth. "Bir Tasavvur ve Uсталık Olarak Tarihsel Sosyoloji." *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Elisabeth Özdalga, 9-62. Ankara: Doğu Batı, 2009.
- Peter, Burke. *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Powell, Christopher & François Dépelteau. "Giriş." *İlişkisel Sosyoloji* içinde, ed. Christopher Powell ve François Dépelteau, 15-32. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015.
- _____. "Kökten İlişkicilik: Bir Öneri?." *İlişkisel Sosyoloji* içinde, ed. Christopher Powell ve François Dépelteau, 285-315. çev. Özlem Akkaya. Ankara: Phoenix, 2015.
- Reed, Evelyn. *Bilim ve Cinsiyet Ayrımı*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınları, 2003.
- Roper, Lyndal. "The Common Man, The Common Good, Common Women: Gender and Meaning in the German Reformation Commune." *Social History* 12, no. 1 (Ocak, 1987): 1.
- Scott, Joan Wallach. "Women in The Making of the English Working Class." *Gender and the Politics of History* içinde, 68-90. New York: Columbia Üniversitesi, 1988.
- Skocpol, Theda, "Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi." *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, 1-21. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- _____. "Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler ve Yinelenen Stratejiler." *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, 355-389. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Thompson, Edward Palmer. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. Ankara: Birikim, 2004.
- _____. *Teorinin Sefaleti Hatalı Bir Devridaim Makinesi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. Ankara: Nika yayınevi, 2015.
- Turner, Bryan S. "Tarihsel Din Sosyolojisi: Politika ve Modernite." *Tarihsel Sosyoloji Temeller ve Tartışmalar* içinde, ed. Gerard Delanty ve Engin F. Işın, 561-582. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Işık yayınları, 2017.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*. çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter, 2010.
- _____. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre yayınları, 2012.



Nuruosmaniye Camii'nin planı.

Kaynak: Gurlitt, C. (1912), *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin: E. Wasmuth.

Şehir ve Kutsal: Osmanlı'da Dini Mimarinin Dönüşümü

Araştırma makalesi • *Research article*

Vedia Derda TAŞAR*



Atıf/©: Taşar, Vedia Derda, (2021). Şehir ve Kutsal: Osmanlı'da Dini Mimarinin Dönüşümü, Milel ve Nihal, 18 (2), 209-237.

Öz: Şehir mimarisi, toplumların mekân ile kurduğu etkileşim süreçlerinin ve anlamsal bağların anlaşılması açısından önemlidir. Bu bağlamda ibadet yapıları, mimari form farklılıkları ile birer yapıt olarak göze çarparken, özdeşleştirildikleri kutsiyet metaforuyla da çevrelerinden farklılaşırlar. Ortaya çıkan farklılık durumu ise toplumsal hafıza içerisinde yerin algısını dönüştürür ve o yere dair yeni anlamlandırmaları mümkün kılar. Mabetlerin inşası, tarih boyunca şehirlerin ahlaki, sosyolojik, siyasal ve kültürel durumları ile ilişkilenerken ayrıcalıklı bir mimari eylem şeklinde karşımıza çıkar. Bu çalışmada mimari ve kutsal ilişkisi özelde Osmanlı'da Tanzimat ile başlayan politik değişim sürecinde gayrimüslim mabetleri bağlamında ele alınmaktadır. Kutsal bir mekân olarak mabet yapılarının şehirselleşen alt yapıdaki konumlanışı, mimari üslubu, tarihsel ve toplumsal bellek içerisindeki yerleri kültürel dönüşüm süreçleri ile irdelenmekte ve bu ilişkinin şehrin tarihsel hafızası üzerine katkısı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şehir, Kutsal, Mimari, Gayrimüslim Mabetleri, Osmanlı.

* Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü / Assist. Prof. Dr., Samsun University, Faculty of Architecture, Design and Fine Arts, Department of Architecture [vedia@tasar@samsun.edu.tr], ORCID: 0000-0002-7416-2083.

City and the Sacred: Transformation of Religious Architecture in the Ottoman Empire

Citation/©: Taşar, Vedia Derda, (2021). City and the Sacred: Transformation of Religious Architecture in the Ottoman Empire, *Milel ve Nihal*, 18 (2), 209-237.

Abstract: Urban architecture is important for understanding the processes of interaction and semantic connections that societies establish with living space. As the places of worship, in this sense, stand out as works of art with their architectural differences in shape, they also differ from their surroundings with the metaphor of sacredness of which they are identified. The resulting differentiation transforms the perception of place in social memory enabling new interpretations of that place. Thus, throughout history the construction of the places of worship appears as a privileged architectural action that is associated with the moral, sociological, political and cultural situations of cities. In this study, the relationship between architecture and the sacred is discussed in the context of non-Muslim places of worship, especially in the political change process that started with the period of Tanzimat in the Ottoman Empire. The location of the places of worship as a sacred place in the urban infrastructure, their architectural style, their place in historical and social memory are examined with the processes of cultural transformation and discussed the contribution of this relationship to the historical memory of the city.

Key Words: City, Sacred, Architecture, Non-Muslim places of worship, the Ottoman.

Giriş

Şehir ve kutsal ilişkisi üzerinden Osmanlı'da dini mimarinin dönüşümünü irdeleyen bu çalışma, kutsal kavramını ve geçirmiş olduğu dönüşümleri teoriler ve mimari örneklerle tartışarak, dini mimarinin şehir yapılanmasını dönüştürücü etkisine dikkat çekmeye çalışacaktır. Bu bağlamda dini mimarinin tarihsel ve kültürel bellek içerisindeki yeriyle ifade ettiği algı dönüşümünü irdeleyecektir. Bu çerçevede Osmanlı'da dini mimari ve kutsal algısının geçirmiş olduğu dönüşüm süreci sosyal, kültürel ve politik farklılaşmalarla mekâna yansıyan din ve mimari ilişkisiyle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle tarih boyunca mimarinin, insan için yapılı çevre aracılığıyla kendi kültürel mirasını yansıtmanın ve ileriye aktarmanın vazgeçilmez bir yolu olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Bir nevi yapıyla birey arasında bağ kurmanın ve mekânı bu bağ nezdince yeniden betimlemenin imkanını üreten mimari, salt fiziki bir inşa

meselesi değil, aynı zamanda muhatabı olan şehre biçim verme eylemidir. Sosyal, kültürel, politik ve ekonomik tüm bilgi alanları bağlamında mimarının, kendi içerisinde farklılaşan bir ilişki sistemini ve etkileşim ortamını işaret ettiği açıktır. Böylelikle mimari, hem mekân ve toplumsal bağlamı belirleyen sembolik bir üretim süreci ve hem de yerin fiziksel, sosyal ve politik ilişkilerini yansıtan bir etkileşim unsurudur.

Mimarının din ile olan ilişkisinde, dinin yapısı ve kültürel gereksinimleri nedeniyle farklılaşan bir etkileşim söz konusudur. Bu bağlamda dinin, işaret ettiği kutsal metaforunu mimari aracılığıyla simgesel olarak üreterek mekânı dönüştürmesi önemli bir rol oynar. Ayinler, bayramlar, törenler, vb. dini ritüellerin gerçekleştirildiği mabet yapılarının konumlandıkları mahal ve mimari nitelikleri, yere dair diğerlerinden ayrılan özel bir anlam taşımaktadır. Bir anlamda yer, dini mimari ekseninde çeşitli kurallar, sınırlar ve misyonlarla kentsel örgütlenmeler içerisinde yeniden üretilmekte ve eş zamanlı olarak toplumsal hafızayı da dönüştürmektedir.

Cansever, mimari ve din arasındaki ilişkiyi diyalektik bir bağlamda açıklamaktadır. Bu konuda “*maddi, biyo-sosyal, psikolojik ve ruhi akli düzey*” olarak sınıflandırdığı Batı düşünce ekolü içerisinde dini, “*ahlak, sanat ve bilgi*” ile diğer tüm alanların üzerinde bağlayıcı gördüğü ruhi ve akli düzey içerisinde ifade etmektedir. Ona göre, mimari ise zaman ve mekâna yön veren bir etken olarak ruhi ve akli kategori içerisinde ve diğer tüm alanlarla da ilişkilidir.¹ Bu bağlam içerisinde mimarının, din, ahlak, sanat ve bilginin yönetiminde üretebileceği somut inşa durumunun varlığına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla mimari, insan odaklı olarak beslediği tüm maddi ve manevi hususlar olan toplumun dini ve ahlaki tercihlerinin, yaşam biçimlerinin ve diğer kültürel etkenlerin yapılı çevrede somutlaştırılması olarak düşünülebilir. Toplum ve yapılı çevre arasındaki ilişkinin kurulması açısından inşa olunduğu zaman ve mekân ile toplumsal bağlar aracılığıyla etkileşim içerisinde.

Mimari, bahsedilen etkenler odağında mekân ve toplumsal hafızanın oluşumu hususunda mekân ile diyalektik bir ilişki içerisindedir. Zira mekân, mimarının fiziksel çağrışımları kadar sosyal bir

¹ Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 15.

nesne olarak algı problemidir ve mekânı anlamaya dair pratiklerimizde toplumsal belleğimiz rol oynamaktadır. Böylelikle karşılıklı bir üretim süreci içerisinde insan pratiklerinin ve özelden “*insan ve toplumlar, inançlar, dinlerden*”² hareket ederek oluşturulan yapının etkisinde gelişen bir çevreden söz etmek durumunda olduğumuz kaçınılmazdır. Nitekim Antik Mısır’da şehrin kuruluşuna dair Mumford’un işaret ettiği bir yazıtta sanatkârlar, mimarlar tanrısı Ptah’ın “*sadece ‘eyaletler kurmakla’ kalmadığı aynı zamanda ‘tanrıları kutsal mekânlara soktuğu*”³ ifadesinde olduğu gibi, din vasıtasıyla kurumsal bir inşa sürecini tanımlamaktadır. Kaldı ki mabet ile Tanrı’nın ya da tanrısal gücün kutsal mekânda tezahürüne dayalı gelenek yalnızca Eski Mısır’da değil, başta “altın hilal” olarak nitelenen bölge olmak üzere Ortadoğu’nun genelinde yaygındır. Birçok dini gelenekte mabet “Tanrı’nın evi” olarak kabul edilmiştir. Örneğin Yahudi geleneğinde Tanrı’nın Yahudi halkına inşininin (*Shekinah*) mabet (*Bet ha-Mikdaş*) aracılığıyla gerçekleştiğine inanılmıştır. Mabet yeryüzü ile ilahi alem arasında bir bağlantı noktası olarak düşünülmüş; mabedin inşası öncesi dönemde “Toplanma Çadırı” olarak bilinen tapınma yeri, inşası sonrası ise mabet İsrail tanrısının inançlara görünür olduğu bir mekân olarak değerlendirilmiştir.⁴

Diğer taraftan mabetlerin, sadece ibadet ihtiyacının karşılandığı bir yer değil aynı zamanda toplumsal bağlamı da etkileyen imar misyonları ile ön plana çıkan yapılar olduğu da bilinmektedir. Nitekim Foucault’un toplumsal yapı üzerinde denetimi sağlayan birer öge olarak sıraladığı kategorik form içerisinde yönetim için akla ilk gelebilecek söylemsel ve yazınsal araçların hemen ardından ‘*mimari biçimleri*’ vurgulaması şaşırtıcı değildir. Bir anlamda tüm yönetsel araçlar içerisinde mimari kurumsallaşma eyleminin ürünü olarak birey ve toplumla ilişkilidir. Nitekim bu alanda verdiği ‘kiliseler’ örneği, O’na göre dinsel vasfını iktidarın çıkar ve pratiklerini aktarmak için kullanan sosyal ve kültürel örgütlenme birimleridir.⁵

² Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari*, 103.

³ L. Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. G. Koca, T. Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 67.

⁴ Bk. W.J. Hamblin, D.P. Seely, *Solomon’s Temple: Myth and History* (London: Thames and Hudson, 2007), 61; S. L. Gürkan, *Yahudilik*, 5. bs. (İstanbul: İSAM Yayınları 2015), 193.

⁵ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akinbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 65.

Mabet yapılarının mekân ve toplumla kurduğu bu özel durum içerisinde mimarın, asıl olarak nesne ve temsil ilişkisinde imgeleri kullandığı görülebilir. Buna göre ister bir ibadet mekânı isterse surlarla çevrilmiş bir şehir olsun mimari nesne ilk olarak göz ile temas etmekte ve eser kadar bakış açısı da zihinsel olarak inşa olunmaktadır. Bir nevi mimari burada hafızanın fiziksel karakteri olarak algıyı oluştururken, arka tarafta bireysel ve kolektif bağlamlar ile nesnenin imgeleşme sürecini de tetiklemektedir. Benzer bir bakış açısıyla imge Halbwachs'a göre, toplumsal tüm unsurlardan arınmış ve özelleşmiş, ancak aynı zamanda bireysel ve toplumsal kavrayışımıza cevap verecek nitelikte bir bakış sunmaktadır.⁶

Bu çerçevede mabet örneğinde de değinildiği üzere, mimari öge ve birey arasındaki göz teması, toplumsala taşmadan önce algılandığı boyutta bir değişim geçirmektedir. Algının inşası için iki farklı bakış açısına 'nesne ve fail' özelinde gerek duyulmaktadır. Bu süreç sonuçta failin kendi algısı ve tercihleri ile ortaya konulacak kavramsal bir temsili nesne özelinde inşa etmektedir.⁷ Bu temasın sınırları içerisinde nesnenin imge olarak toplumsala yansımaları imar eylemi ile mümkün olmaktadır. Nitekim Bhabha'ya göre Renée Green'in, kültürel bağlamda cemaatlerin farklılıklarını tanımlarken kullandığı karşıt ifadeleri mimari içerisinden seçmesinin nedeni tam olarak mimarın işaret ettiği algı perspektifini karşılaması nedeniyle dir.⁸

Fenomenolojik olarak mimari bağlam, toplum tarafından kabul edilen iyi ve kötü, ahlak ve ahlak dışı gibi tüm karşıt durumları ifade eder niteliktedir. Bu bağlamda mimari nesne aslında sahip olduğu anlam değerinin üzerinde diğer toplumsal değerlerle örtülmüş ve kültürel bir öge haline dönüşmüştür. Dolayısıyla karşımızdaki algılama biçimimiz en temel anlamda toplumla birlikte ancak bireyselliklerimizin yanında başkalarının da kattığı anlamsal düzlem içerisinden gerçekleşmektedir. Mimari ise din gibi çok daha güçlü bir sosyolojik durumu kullanarak, şehir mekanını yeniden tanımla-

⁶ Halbwachs'ın algı ve anılar arasında toplumsal hafızanın inşa edilmesine dair değerlendirmeleri için bk. M. Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, çev. B. Uçar (Ankara: Heretik Yayınları, 2019), 341- 343.

⁷ Bk. Emin Selçuk Taşar, "Mimar, Sanatkâr ve Mütefekkir," *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi* 15, no. 41 (2016): 120.

⁸ H. K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, çev. T. Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 45.

makta ve onu toplumsal belleğin değerinin açık şekilde içinde bulunan kültürel inşa ortamından gelen anılar ve belirli normlar içerisinde kültürel olarak dönüştürmektedir.

I. Kutsalın İnşası

Dinin yapıları çevre üzerindeki etkisi, ilişkili olduğu anlayış, inanış veya geleneğe kaynaklanan bir kutsallık algısı ile ifade edilir. Çünkü kutsal, zaman ve mekân içinde görünür hale gelirken mimari bu değeri inşa ederek somutlaştırır.

Mimarinin mekânsal algı ve toplumsal bellek üzerinde hâkim olduğu “bakışın, sezginin ve anlamın” kutsalla birlikte yere dair yeni bir yaklaşım ürettiği görülmektedir. Kutsal, Eliade’nin ifade ettiği gibi “*tamamen farklı*” olan yani insani edinimlerle elde edilemeyen bir boyut olarak “*tezahür*” etmektedir.⁹ Burada tezahür, nesne ve fail arasında gerçekleşen ve algıyı bilinçli şekilde saptıran diyalogik bir eylem olarak karşımıza çıkar. Kutsal boyutun tezahürü ise, kendini ifade etme ihtiyacı duyan insanın yer ile temasının, idrak alanımızın dışında ancak olağanüstü bir akış içerisinde açıklanan bir halle gerçekleşmesiyle mümkün olur. İnşa olunan nesne ile yer simgesel olarak yeniden üretilir ve perspektif maddeden kutsala kaydırılarak yeni bir anlam düzlemi oluşturulur.

Bu şekilde bir mimari faaliyetin kutsiyet oluşturmasını şehirler bağlamında tarih boyunca gördüğümüz çok sayıda örnekle ilişkilendirebiliriz. Örneğin kentsel ütopyalardaki mekânlar, net olarak tanımlanmış cadde ve sokaklar ile bölünüp, mimari öğeler sistematik biçimde yerleştirilirken, amaç sadece geometrik olarak kusursuz bir şehrin elde edilmesi değildir. Thomas More’un “Ütopya” eserinde de görebileceğimiz üzere, “ideal şehirlerde” geometri, yeni bir ahlaki düzenin tesisi ve yönetimin kurumsallaşması amacıyla kullanılmaktadır¹⁰. Bağdat gibi daha eski şehir tasarımı örneklerinde ise net şekilde geometrik mekân ayırımını görebildiğimiz gibi, merkezde yer alan ibadethane ve ondan daha küçük bir alana yerleştirilmiş olan saray kompleksi ile vurgulanan kurumsal kimlik

⁹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. A. Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 14-15.

¹⁰ Thomas More’un ‘Ütopya’ eseri, ‘ideal’ bir şehri ortaya koyarken, adeta yeni bir ahlaki düzen tesis etmekte ve bunu ilk kurumsal alan olan din aracılığıyla oluşturmaya çalışmaktadır. Bk. Thomas More, *Utopia* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

arasında bağlantı kurabiliriz.¹¹ Gerçekte şehirlerde mabet merkezli inşanın varlığı yeni bir durum değildir. Bu bağlamda Mumford, klasik orta çağ kilise kentleri ile Mezopotamya köyleri arasında mabet yapıları üzerinden bir ortaklık kurarak, her ikisinde de merkezde yer alan kutsal inşa eyleminin, aynı zamanda sembolik olarak bir kutsama alanını tanımladığını ifade eder. O'na göre kilise merkezli yerleşimle politik sınırların somutlaştırıldığı şehir surlarından çok daha önce, benzer şekilde köylerde mabet yapılarının soyut koruma sınırları söz konusudur.¹² Mumford'un bu tespiti, değişen şehir bağlamlarına ve toplumsal yapıya rağmen, mabetler özelinde şehrin kutsanması ve bu kutsamanın yersel olarak da bir karşılığı olması nedeniyle önemlidir. Mabetler ve surlar örneğinde olduğu gibi, kutsalın bazı sınırlarla belirlenmesi arka planda mimariyi bir metafor olarak kurumsallaştırmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, kutsal kavramının politik bağlamda şehri bütünüyle dönüştüren bir olgu olabileceğini göstermektedir.

Yakın bir örnek olarak Eliade, mimari ve kutsal arasındaki ilişkinin yapıyı çevre üzerinde benzer bir biçimde kurulduğuna dikkat çekerek, inşa eyleminin kozmos (evren) ile özdeşleştirildiğini ifade etmektedir. Mekânı bir merkez özelinde dört parçaya ayıran ve her bir parçanın evrenin dört yönünü imgelediği bir durumdan söz eder. Bu doğrultuda antik İtalya kentlerinin inşa evrelerine baktığımızda, belirli bir geometrik biçim özelinde yollar ve yapı adalarıyla merkezin vurgulandığı görülebilir.¹³ Örneğin Roma kentlerinde sıklıkla gördüğümüz birbirini dik kesen yollardan oluşan vaziyet planlarında kentnin merkezinin özel bir yer teşkil ettiği açıktır. Bu merkez tapınaklar ve kamu yapıları tarafından çevrilmiştir. Benzer şekilde söz edilen Yunan ve Roma şehirciliğinin atası olarak Etrüsklerin şehir sınırlarını tayininde kullandıkları duvar ile ilişkilenen kutsiyet

¹¹ Bk. Abbasi Halifesi Ebu Cafer El-Mansur tarafından yaptırılmış olan dairesel Bağdat Şehir planı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat> (Erişim: 15.07.2021).

¹² Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 52-53; 66.

¹³ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 44, 49.

örneğinde ve yerin yine aynı hassasiyetle altı yöne ayrılmasında görülebilir.¹⁴ Bu örnekler şehirlerin belirli bir kutsal odağında doğrudan bu dünyaya referansı olmayan bir bağlam içerisinde bölündüğü bir durumu işaret etmektedirler.

Diğer açıdan Sitte, Vitruvius'un antik Yunan kentlerinde forumlar ile mabet yapıları olan bazilikaların içinde bulunduğu diğer kamusal yapıları (tiyatrolar, hamamlar vb.) aynı konu başlığı altında değerlendirdiğini ifade etmektedir. O'na göre bu kategorilendirme rastlantısal olmasının ötesinde, kurgusal bir birliklilik durumunu işaret etmektedir. Forumlar kentin merkezinde, eser yoğunluklu yerler olarak halka açık birer kent müzesi ve toplanma alanı rolündedirler. Nitekim Sitte buradaki ana fikrin bir "iç mekân" oluşturma çabasından ileri geldiğini öne sürmektedir.¹⁵ Kamu yaşamı, dini ritüeller ve alışveriş eylemlerinin her birinin henüz birbirinden net sınırlar ile ayrılmadığı ve bir arada sunulduğu bir kentsel merkeze bu şekilde dikkat çekilmektedir.

Rönesans döneminin 'ideal kent' tablolarında dahi, bir merkeze açılan bakış açısının odağında yer alan mabet yapılarının varlığı görülebilmektedir. "The Ideal City of Urbino" tablosu, bakışı merkezindeki tapınağa toplayarak, şehir meydanı ve mabet arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki sembolik olarak mabedi belirgin bir üstünlükle yapıyı çevrede konumlandırmıştır. Üretilen perspektif mimari ve kutsal arasında bakışın yönetimiyle kurulan anlamsal bağ işaret ediyor gibidir.¹⁶

Mumford'a göre şehirler "kozmosun bir temsili" veya "cennet tasviri" olarak ifade edilmekte ve ideal tasarım arayışlarında bu anlayış somut şekilde kutsal ve "dünyevi güç" arasındaki kurulmak istenen ilişkide kendini göstermektedir. Bu bağlamda şehirler, kutsalın

¹⁴ Marzobatto şehircilik örneği için bk. R. A. Staccioli, *Etrüsk Sanatını Tanıyalım*, çev. C. Çalıklar (İstanbul: İnkılap kitabevi, 1985), 10; A. Çınar, "Tarihte Kaybolmuş Bir Medeniyet: Etrüskler ve Etrüsk Dini", *Belleken*, 84 (299), (2020), 52.

¹⁵ Bk. Sitte, C., *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, çev. A. Tümerekin, N. Ülner (İstanbul: Janus Yayıncılık, 2020), 12-17.

¹⁶ Urbino, Baltimore ve Berlin Perspektifleri (XV. yy). Galleria Nazionale delle Marche'da (Urbino) sergilenen Urbino Perspektifi'nin sanatçısı bilinmemekle birlikte Saalman, Cosimo Rosselli ismini öne sürmektedir. Bu konuda ayrıca bk. H. Saalman, "The Baltimore and Urbino Panels: Cosimo Rosselli, *The Burlington Magazine*, 110/784 (1968): 376-381, 383, URL: <https://www.jstor.org/stable/875698> (Erişim: 30 Temmuz 2021).

ifade alanı olarak, sadece dünyada kalmayan ve ötesini içine alan bir mekânı işaret etmektedirler.¹⁷ Örneğin “kale” ve şehir arasındaki ilişkide, kaleler sınırlarla tanrının gücünü niteleyen bir mabet statüsünde addedilmektedir. Sur duvarlarının varlığı bir yana böylesi bir kutsal durum içerisinde kale için birincil öncelik her şeyin merkezinde de konumsal olarak var olmasıdır.¹⁸ Kalelerin önemli ölçüde değer kaybettiği feodal düzenin bozulduğunda kiliseler yeni merkezler olmuşlar ve şehir bütünlüğünde kutsal bir birleştiricilik misyonunu üstlenmişlerdir. Dolayısıyla merkezin inşası gibi temel eğilimler, kutsal olanı belirlemek için bir yerin işaretlenmesini ve yeniden kutsiyet içerisinde değer kazanarak yorumlanmasını gerektiren bir dizi ritüeli barındırır.¹⁹

Merkez, bir anlamda yerin odağının belirlenmesi eylemidir. Eliade'ye göre bir merkez olarak tapınak ya da kutsal şehir, üç kozmik alan (gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı) arasındaki kesişme noktası olarak “dünyanın merkezini” oluşturmaktadır. Buna göre evrenin eksenini ifade eden *Axis Mundi* oradan geçmektedir. Orta çağa ait haritalarda Kudüs'ün daima dünyanın merkezinde yer alacak şekilde gösterilmesi Eliade'nin buna verdiği örnekler arasındadır.²⁰

Cox'a göre ise odak geleneği, bakış açısını sabitleyerek, yeni değerler ile yüklenen nesneyi dönüştüğü tezahür durumu içerisinde yoğunlaşarak algılamayı sağlar.²¹ Bakıştaki bu kayma bahsedilen tüm fiziksel inşa faaliyetlerinin sunmak istediği yeni mekânsal durumun, algılandığı uzamsal boyutun değişimini işaret etmektedir. Yeni mekân artık olağan düzlem içerisinde kurulamayan ancak herkesin bildiği bir ortaklık içerisinde yeniden anlamlandırılmıştır. Bunu gerçekleştirirken “*imgeleri*” kullanmakta, kutsalı taklit ederek imgenin temsil ettiği yeni değerleri geçmiş hafızası ile ilişkilendirerek ortaya koymaktan geçmektedir.²²

¹⁷ Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 47.

¹⁸ Bk. Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 66.

¹⁹ Bk. Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 21-23.

²⁰ Mircea Eliade, “Kutsal Mimari ve Sembolizm,” *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış* içinde, haz. C. Tacou (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 147.

²¹ James Lee Cox, *Kutsalı İfade Etmek, Din fenomenolojisine Giriş*, çev. F. Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 206.

²² Bk. Mircea Eliade *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 29.

Kutsalla ilişkili imgeler özelinde şehirselle inşaa sürecini düşünmek, yer tayininden yapının niteliğine ve hatta zamanlamasına kadar uzanan bir simgesel bağdaştırmanın da kutsalla kurulduğunu açığa çıkarmaktadır. Örneğin Evliya Çelebi, Ayasofya mabedinin Osmanlı'nın eline geçmesinin nedeni olarak, yapının inşa edildiği dönemin "uğursuz" zamanına dikkat çekmektedir. O'na göre bu kutsal mekânın inşasında doğru temel atma zamanının tayini beklenirken leylek ve yılan arasında yaşanan bir çatışma sonucu çalan çan nedeniyle ustalar yapıyı yanlış olan bu zamanda inşa etmeye başlamışlardır. Sonuçta bina onlar için kalıcı olmamış ve Osmanlı tarafından ele geçirilebilmiştir.²³ Çelebi'nin bu mitolojik anlatısında kutsal mekân için gökyüzünden bir işaret beklenirken, kötülüğü temsil eden yılanın hareketi ile temel atmanın yanlış bir zamanlamaya denk gelmesi bu insanın mükemmeliyetini ortadan kaldırmış ve ileride mabedin el değiştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla burada geleneksel olarak kutsal olanı inşa etmede imgelerin ve bu imgelere yüklenen anlamların aynı zamanda geçmiş ve geleceğe aktarılabilen bir mekân boyutunu da nitelendirdiği görülebilmektedir.

Tüm bunlar kutsalın önemli ölçüde metafizikle irtibatlı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda etrafında mabetlerin, sarayların ve diğer kamusal alanların yer aldığı meydanların iktidar ve toplum arasındaki kurumsal ilişkiyi yansıtan simgesel değere sahip oldukları düşünülebilir. Sitte, İtalya üzerinden verdiği meydan örneklerinde, antik dönemden beri meydanların bir araya gelmeyi sağlayan önemli odak yapılar olmalarının yanında meydanların kendi içlerinde de "dünyevi ve ruhani" şeklinde ayrıştırıldıkları düzenleme örneklerinin olduğundan söz etmektedir. Bu konuda Pisa'daki "Piazza del Duomo'da" katedral, çan kulesi, vaftizhane ve mezarlıktan oluşan yapılar topluluğunun anıtsal bir şekilde dini mimariyi kullandığını ve adeta bu alanın dünyevi olan her şeyi dışarıda bırakacak şekilde "kutsal bir yer" tanımını ürettiğini ifade etmektedir. Katedral meydanı olarak da tanımlayabileceğimiz bu

²³ Bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul-Evliya Çelebi*, 1. Cilt-1. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat 304 Numaralı Yazmadan Hazırlayanlar: S.A. Kahraman, Y. Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 13-14.

yapı toplulukları içerisinde gerçek anlamda tüm dini sanat ve mimari kullanımlarının toplandığı alanlardır.²⁴

Diğer taraftan modern dönemde Hausmann'ın Paris şehri için inşa ettiği ışınal yol ağlarını birbirine bağlayan meydanlar, mülkiyet hakları üzerinde iktidarın müdahale gücünü yansıtmaları bakımından önemlidirler.²⁵ Şehir kendi içerisinde imparatorluğun kadim güçleri yansıtan zafer takları, saraylar ve diğer anıtlara açılan meydanlarla birbirine bağlanarak hem ayaklanmalara karşı fiziksel bir önlem alınabilmekte hem de bazı mimari eserlerin çevreleri kasıtlı biçimde boşaltılarak mekânların algılanışına dair kadim tarihsel hafıza dönüştürülmektedir. Simgesel olarak yapıyı çevreye dair olgu ve değerlerin, üst bürokrasi tarafından kendi iktidarını kutsayacak şekilde mekâna da müdahale ederek işlendiği, aktarıldığı ve yönetildiği bir kentsel imaj üretimi ile karşılaştığımız açıktır.

Anlaşılabileceği üzere kutsal, şehir içerisinde mabetler, meydanlar ve diğer yapılar çevreye tezahürü ile farklı şekillerde deneyimlenmesi mümkün olan bir yakınlığı toplumsal ölçekte üretmektedir. Örneğin pek çok mabet yapısında olduğu gibi tüm sanatsal ihtişamına ve barındırdığı yüce kutsal göndermesine karşı bir açıdan tüm mabetler buyurgandır. Bu buyurganlık bir bakıma kutsalın kendi zaman ve ritminden kaynaklanan özelleşme ile inşa ettiği uzamsal boyutu, erişilebilir olarak ortadan kaldırmakta ve toplumla daha yakın bir teması mümkün kılmaktadır. Ancak aynı mabetlerin içine doğdukları dini kural ve gereklilikler, bir taraftan aşılabilir görülen bu sınırlandırmayı, kendilerine tabi olmayanlar için sürekli olarak inşa etmektedirler. Bu konuda Tomlinson, Arabistan üzerinden gerçekleştirilen bir uçuşta söz konusu bölgeye gelindiğinde uçak içerisinde dikkatini çeken “alkol yasağı” uyarısını, rasyonel şekilde kültürel bir erişilemezlik durumu olarak açıklamaktadır.²⁶ Ancak burada kutsal yer arasındaki inşa sürecinin, sadece yerin sınırlı fiziksel olanaklarına bağlı olan bir yapıyı barındırmadığını ifade etmek gerekmektedir. Mekân ve zaman farklı bir anlamsal boyut

²⁴ C. Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 21.

²⁵ Bk. <http://www.doganhasol.net/bir-baska-koruma-ornegi-paris-2.html> (Erişim: 15.07.2021).

²⁶ Tomlinson'un bu örneği Auge'den hareketle mekânsal yer değiştirme teknolojisine rağmen, kültürel olarak aşılabilen sınırları konu edinmektedir. Bk. J. Tomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, çev. A. Eker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 17.

içerisinde kutsal ile özdeşleşen bir uzam ile yeniden var olmaktadır. Haram bölgesinde uyulması gereken kurallar ve ritüeller, mekânsal olarak bu yeri kara ve hava sınırları da dahil olmak üzere her açıdan kaplamasıyla kutsalın uzamsal dağılımını göstermesi açısından önemlidir.

Kutsal ve mekân arasında kurulan uzamsal ilişkiyi Sitte, kiliselerin anıtsal meydanlar üzerindeki konumlarından hareketle daha farklı bir boyutta yorumlamıştır. Ona göre mabet yapısının belirli bir perspektiften algılanarak, bilinçli bir bakış açısı ile üstünlük ve güç durumu kazanması söz konusudur. Bu konuda Viyana'dan verdiği "Karlskirche" örneğinde yapının her iki taraftan cephe binalar ile bağlantısının olmasının mabede bakışı kasıtlı olarak dönüştürdüğünü, bir dönem söz konusu bağlantılarından arındırılmak istenen yapının böylesi bir uygulama sonucunda eliptik kubbesinin mevcut haliyle sadece önden görüşe izin veren yapısının bozulması durumunda etkisini de kaybedeceği öne sürmüştür.²⁷ Söz konusu durum doğrudan bakışın yöneltilmesi ve mekânın uzam değerinin üzerinde ayrı bir boyut üretilerek, olduğundan daha gösterişli, fark edilebilir ve kapsayıcı şekilde yapının lanse edilmesidir. Kutsal mekâna dair üretim sürecinin sadece yapının kendisi ile sınırlı kalmadığı, çevresinin de toplumsal ve tarihsel hafıza içerisinde dönüştürüldüğü göz önüne serilmektedir.

Kutsalın inşası, tarih boyunca inanma gereği duyan insan için yerleşim merkezlerinde özellikle mabetler gibi yapılarla ortaya koydukları yaygın bir durumdur. Mimari bir eylem pratiği içerisinde toplumsal yapı, tarihsel bellek ve kültürel bağlarla etkileşimli olarak mekanlar özelinde kutsalın şehre aktarılması farklılaşmakta, yerin tanımını değiştirmektedir. Kutsal alana temas eden mimarının işaret ettiği nesne, kutsiyet ile yeni bir imge değerine kavuşmakta ve anlamsal dönüşümünü gerçekleştirmektedir. Bu açıdan mimaride kutsal mekanların oluşturulması bakışın toplumsal ve bireysel

²⁷ Sitte, antik şehirlerdeki meydan kullanımı ve Rönesans sonrası Avrupa kentlerindeki anıtların dizilimini incelediği bir dizi tespitinde, kiliselerin anıtsal bu meydanlardaki konumlanmasına da dikkat çekmiştir. Buna göre kiliseler, meydanın merkezinde yer almak yerine çeperlerinde ve daha işlevsiz olan ikincil meydan veya sokaklarda konumlanmaktadır. Bununla birlikte bu mabetlerin çevrelerinden tecrit edilmeleri söz konusu değildir. Sitte'nin bu tespitleri günümüzden çok daha farklı bir merkez algısının, yapı ve çevre arasında kurulan uzamsal ilişki ile gerçekleştiğini görmek açısından önemlidir. Bk. Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 33-39.

ölçekte farklılaştırılıp, mekâna tezahür eden kutsal boyutunun anlaşılması ile mümkün olmaktadır. Bu durum şehir içerisinde yeni bir anlam inşasının da önünü açmakta ve bir şekilde sosyal algının dönüşümünü mümkün kılarak ve o yeri imgelerle donatarak farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Bir diğer ifade ile mimari özellikle kutsal mekanlar özelinde kentin hafıza ve yer düzeninde önemli bir yer kaplamakta ve sonuç olarak kültürel tüm bağlamları içine alan bir bağlam alanı inşa etmektedir.

II. Osmanlı'da Dini Mimari Hafızanın Dönüşümü

Osmanlı'da dini mimari hafızayı inşa eden en belirgin yapılar olarak camiler ve mescitler, İslam geleneğinden beslenen Osmanlı için sosyal ve kültürel olarak kent hafızası içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptirler. Şehir mimarisi üzerinde cami inşaatı, Osmanlı'nın hakimiyet tavrını da belirleyen çok yönlü bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yansıması olarak Osmanlı dönemine ait literatür içinde kutsal mekanlara dair tasvirlerde camiler bilinçli şekilde büyük ve merkezde çizilmişlerdir. Örneğin XV. yüzyılda "*Delal-i Hayrat*"²⁸ isimli eserdeki Mekke ve Medine tasvirinde, merkezde yer alan Kâbe ve Mescidi Haram ile bunun yanında merkezden kayan ancak çevresi ile orantısız bir büyüklükte ifade edilen Mescid-i Nebevi'yi görmekteyiz. Dikkat çekici şekilde yapı fiziksel çevreyle birlikte, topografyanın da resmedilmesi, *haremler* bölgesi olarak nitelenen bu alanlara dair kutsiyet imgesini sadece mescidin kendisine değil aynı zamanda etrafına da aktarmaktadır.

Osmanlı kentlerinde ibadethanelere dair yaklaşım, İslam dininde yer alan mescit ve yer ilişkisi ile ilgili olarak buradan gelen kural ve uygulamalarla belirlenmiştir. Bu bağlamda, İsrâ suresi 1. Ayette belirtildiği üzere,²⁹ kutsal olarak sadece ibadethanelerin kendisi değil çevre de önemlidir. Nitekim söz konusu ayette, "etrafını bereketli kıldığımız" ifadesiyle Mescid-i Aksâ'nın ilişkili olduğu

²⁸ Delal-i Hayrat, Muhammed bin Süleyman el-Cezûlî'ye (ö. 1465) aittir; Bk. A. İnce, "Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonundaki Delâilü'l-Hayrât'larda yer alan Mekke ve Medine Mînyatürleri" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015), 29-30.

²⁹ "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehdir" (İsrâ, 17/1).

çevre de söz konusu edilmektedir. Burada İslam'ın mekânı tüm sınırlar bağlamından arındırarak daha kültürel bir boyutta fiziksel ve sosyal şehir hafızasını da içine katarak ele aldığı görülmektedir. Bunun yanında Bakara süresi125. Ayette,³⁰ Kâbe ibadet yeri bağlamında direk olarak güvenlik ve makam metaforu ile birleştirilmekte ve *beyt* yani "ev" ibaresi kullanılmaktadır. Bu şekilde daha özel ölçekte gerçekleştirilen bir mekansallaştırmayla, yerel ölçek ile mekânın kutsallık boyutunun birleştirildiği anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla bu anlayış bağlamında Osmanlı'da şehirler, sadece mabetler odağında değil, tüm şehrin kutsal İslam dini ile etkileşimi çerçevesinde ele alınmaktadır. Böylelikle Müslüman ibadethaneleri odağında şehrin silüetinin inşa edilmesinin ve buna göre sembolik olarak tüm şehre hâkim bir kutsiyet algısı yansıtılmasının Osmanlı şehirlerinde yaygın olduğu söylenebilir.

İslam kentlerinde, toplumsal ve mekânsal hafıza içerisinde ibadet haklarıyla diğer inanç şekillerinin de var olmalarına imkân tanır. Mekânı kullanmaya dair özel bir politikayla söz konusu inançlar ve şehir arasında yeni mekânsal uzamlar, mesafe ilişkileri kullanılarak oluşturulmaktadır. Bu bağlamda kentsel uygulamalarda ibadethanelere yaklaşımı irdelediğimizde çok sistematik ve planlı bir yerleştirme biçimi göze çarpmaktadır.

Osmanlı'nın kabaca XVIII. yüzyıl başlarına kadar sürdürdüğü yerleşim politikası kendi içerisinde kentsel yapı çevrenin tasarımı kadar kültürel bağlam ve ağların da inşasına yol açan fikir birlikliklerini barındıracak kadar çok veriye sahiptir. Osmanlı'da çok uluslu bir yapı içerisinde farklı etnik ve dini kimliklerin bir arada yaşadığı ve bu çok kültürlü yapı içinde diğer dini gruplarla da sürekli etkileşim halinde olan bir Müslüman çoğunluğun bulunduğu bilinmektedir. Müslümanlarla gayrimüslim halktan oluşan bu çok kültürlü yapıya yönelik yönetim mekanizmasında Osmanlı "millet" sistemini ön plana çıkarmıştır. Fatih döneminden itibaren yürürlüğe konulan bu politika oldukça önemlidir. Millet sistemi temel olarak,

³⁰ "O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrahim'in makamından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrahim ve İsmail'e de "Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye talimat verdik" (Bakara, 2/125).

“toplumu inanç temeline göre” ayırıştırıp koruma altına alan³¹ ve bu sayede temel olarak ibadete dayalı hak ve hürriyetlerle bir arada yaşamaya dair verileri düzen altında tutan bir yapıdır. Buradaki amaç, her inanç grubunun kendi dini gerekliliklerini yerine getirmesine imkân verilerek, çok sayıda milletin Osmanlı himayesinde adilce yaşamlarının sağlanmasıdır. Küçük'e göre milletler birer cemaat olarak değerlendirilmiş ve gayrimüslim halkın “mahalli cemaat örgütlenmeleri” korunmuştur. Örneğin Lübnan'da kilise teşkilatı ve eğitim kurumlarının yönetiminin cemaat liderlerine bırakılması millet sisteminin bir sonucudur.³²

Bu sistem dahilinde gayrimüslimlere yönelik dönem uygulamalarına bakıldığında, gayrimüslim ibadethanelerinin yer seçimi ve gerekiyorsa tadilatı konusunda fazlaca ferman hükmünün alındığı görülebilmektedir. Bu durum, bir anlamda gayrimüslimlerin yer seçimlerine dair tüm işlevlerin bir izne tabi olduğunu ve bu sayede bürokrasi temelli bir kontrol ilişkisinin yürütüldüğünü bize göstermektedir. Yeni bir gayrimüslim ibadethanesinin yapılmasına izin verilmediği veya genişletilme gibi durumlarının yine sultanın iznine sunulduğu, ancak bunun yanında mevcut olanlarının da korunmasının teminat altına alındığı bilinmektedir.³³

Nitekim Osmanlı dönemine ait “Gayrimüslim cemaatlere yönelik defterler” ile “Kilise defterleri” incelendiğinde, gayrimüslimlere ait kilise, okul, yetimhane ve hastane gibi her türlü dini, sosyal ve kültürel kurumların bakım, onarım ve yenilenmesine dair birçok resmi yazışmaya rastlanmaktadır.³⁴ Bunun yanında Osmanlı döneminde *zımmîlik* anlaşması çerçevesinde uzun süre gayrimüslimlerin

³¹ M. Ünlü, “Tanzimat Sonrasında Samsun Çevresinde Gayrimüslimlerin Kilise ve Mektep İnşa ve Tamir Faaliyetleri,” *Samsun Araştırmaları 1- Tarihsel Geçmiş* içinde, ed. C. Yılmaz (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2013), 211.

³² C. Küçük, “Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat,” *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 544- 545.

³³ A. Koyuncu, “Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği,” *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 12, no. 16 (2014): 37.

³⁴ Bk. Hakan Olgun, “Kilise Defterlerine Göre İstanbul'da Gayrimüslim Cemaatlerin Dini ve Sosyal Görünümü: Üç Numaralı Kilise Defteri Örneği,” *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir arada Yaşamasi: İstanbul Tecrübesi* içinde, ed. M. F. Arslan, M. V. Bilici (İstanbul 2010), 225 vd.

yeni mabet inşa etmelerine izin verilmemiştir. Ayrıca gayrimüslimlere ait dini sembollerin İslami sembollerden daha görünür bir şekilde ön plana çıkmamasına da özen gösterilmiştir.³⁵ Bu bağlamda Matrakçı Nasuh'un Galata tasvirinde yer alan kiliselerin eğimli çatıları ve kare çan kuleleri,³⁶ XV. yüzyılda Osmanlı'da gayrimüslim ibadethanelerinin şehir silüetinde en az dikkat çekecek şekilde yerleştirilmiş olmaları hususunda güzel bir örneği karşımıza getirmektedir. Nitekim bu yapılara dair uygulama örneklerinde benzer şekilde bu dönemde yeni kilise inşası için izin olmamakla birlikte, kiliselerin varsa kubbelerinin tonozlarla örtüldüğü ve kırma çatılı kilise örneklerinin olduğu bilinmektedir.

İslam hukukuna göre yerin fethedilmesi ile doğrudan ilişkili olarak, fethin gerçekleşme şekline göre (*anveten* ve *sulhen*) farklılıklar göstermektedir.³⁷ İnalçık "anveten" gerçekleşen İstanbul'un fethinden sonra, "*bütün asilzadelere ve hanedanına, şehir içindeki bahçeleri, tarlaları ve üzüm bağları olan muhteşem zengin evleri bağışladı. Hatta bazılarına özel mesken olarak güzel kiliseler verdi*"³⁸ şeklinde II. Mehmed'in imar eylemini aktarmaktadır. Fetihle birlikte çok sayıda kilisenin camiye dönüştürülmesi, yerin İslamlaştırılması açısından sembolik olarak önemli görülmüştür. Bunun yanında güvenlik ve kullanım ihtiyacından doğan daha pragmatik nedenlerle de bu şekilde bir dönüşüm ihtiyacına gerek duyulduğu ön görülebilir. Örneğin İstanbul Suriçi'nde XV. ve XVII. yüzyıllar arasında çok sayıda kilisenin camiye çevrildiği bilinmektedir.³⁹

Osmanlı'da temel olarak din ve şehir ilişkisinde mimari yapıların, kendilerinden ziyade zahir ve temsil ettiği anlam ile doğrudan

³⁵ Bk. M. M. Kenanaoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinlerarası İlişkiler," *Mîlel ve Nihal* 6, no. 2 (2009): 103-164.

³⁶ P. Girardelli, "Architecture, Identity, and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul," *Muqarnas* 22 (2005): 233, <https://www.jstor.org/stable/25482430> (Erişim: 11 Haziran 2021).

³⁷ Bk. M.M. Kenanaoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinlerarası İlişkiler," 126.

³⁸ Halil İnalçık, *İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihden Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası, Bilad-i Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 4.

³⁹ İstanbul Suriçi Kiliselerinin camiye çevrilmesi ile ilgili olarak, Yerasimos, Eyice ve Çelik'in dönem ve sayı karşılaştırması konusunda bk. Halil İbrahim Düzenli, "Kiliseden Camiye Dönüştürme ve İstanbul'da Kiliseden Dönüştürülen Camiler Hakkında Notlar," *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (2020): 400.

bağlantı kurulmaktadır. Bu nedenle gayrimüslimlerin ibadet haklarına bir taraftan riayet edilirken, öte yandan şehir içerisinde belli kurallarla, ses ve görüntü açısından özellikli niteliklerin aleni ve dikkat çekecek bir kullanımla yapılmasına izin verilmemektedir. Kısıtlamalar bir bakıma İslam dışı tüm inançlarla teması belirli bir düzeye indirgeyerek, bir taraftan şehrin İslam vurgusunu arttırmakta, öte yandan aradaki etkileşimden doğabilecek teşvik edici unsuru ortadan kaldırmaktadır.

Osmanlı'nın uyguladığı bu imar politikası, Tanzimat Fermanı'nın (1839) Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki hiyerarşik durumu değiştirmesi ile dönüşmeye başlamıştır. Esas olarak Tanzimat Fermanı'nın yayınlanış gayesi, fermanın başında ifade edildiği şekliyle şeriat ve kanunlardan uzaklaşan ve bu nedenle de türlü musibetle uğraşan Osmanlı'nın tekrar toparlanabilmesi için devletin "can emniyetinde, ırz, namus ve mülkiyetin korunmasında, vergi tayininde ve askerlik sisteminde" yeniden yapılandırılmasıdır.⁴⁰ Ancak ferman öne sürmüştüğü politika değişikliklerinin uygulanmasında Müslüman halkın yanında diğer milletlerin de aynı haklardan istisnasız yararlanmaları hususuna özel olarak değiniyor ve böylelikle gayrimüslimler için ilk kez Müslümanlarla eş değer bir ortam oluşturuluyordu.⁴¹ Dolayısıyla Osmanlı'nın farklı etnik ve dini kökenli ayrılmış olan toplumsal sistemini tek bir çatı sistem altında toplama olarak yorumlanabilecek bir döneme girilmiş olduğu ifade edilebilir.

Tanzimat Fermanı akabinde Islahat Fermanı (1856) ile bu yeni toplumsal örgütlenme düzenini temin eden birtakım ayrıcalıklar özellikle gayrimüslimler özelinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda ör-

⁴⁰ Tanzimat Fermanı (*Gülhâne'de kıra'ât olunan Hatt-ı Hümayûn'un sureti*) tamamı için bk. İncalcık, H., Seyitdanlıoğlu M., ed, *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 13-16.

⁴¹ Fermana yer alan "Tebaamızdan olan Müslümanların ve diğer milletlerin (dini cemaatler) bu müsaadelerden istisnasız faydalanmaları için can, ırz ve namus ve mülkiyet maddelerinde, Şeriat hükmü gereğince, bütün memleket halkına tarafımızdan tam garanti verilmiştir" ibaresi ile gayrimüslimler ve Müslümanlar arasında daha önce var olan hiyerarşik duruma dair yeni bir yaklaşım değişikliği ortaya koyulmaktadır. İbare için bk. İncalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu," *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İncalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 101.

neğin daha önce ibadet özgürlüğüne sahip olan, ancak simgesel olarak Osmanlı şehirleri içerisinde daha az göze çarpan kiliseler hem yönetim hususunda devlet ile iş birliği içerisinde yer almış hem de çeşitli inşa imtiyazlarından yararlanmışlardır. Bu konuda “*patrik, metropolit, piskopos ve hahamların hükümet ile ortak bir karar yöntemi ile makama atanmaları*” ve devamında “*uygun bir maaşa bağlanmaları*” gayrimüslimlerin tanınırlığını ve devlet içerisindeki artan itibarlarını ortaya koymaktadır.⁴²

Tanzimat'ta ortaya konulan mal güvenliğinin devamı olarak bu fermanla da bir kez daha gayrimüslimlerin mallarının teminat altında olduğu vurgulanmıştır. Buna ilave olarak bu cemaatlerden ruhban olanlara gayrimüslim halkın kendi işlerinin idaresi konusunda yetki izni verilmiştir. Ayrıca Islahat Fermanı ile gayrimüslimler ve Müslümanlar arasındaki eşitlik durumu uygulamalarla da desteklenmiştir. Bu bağlamda 1864 tarihli Vilayet Kanunu ile gayrimüslimlere idari meclisi için seçim hakkı tanınmıştır; Lübnan ve Girit valileri Hristiyanlar arasından atanmıştır.⁴³

Gayrimüslimlerin şehir toprakları üzerinde görüş beyan edebilme hakkı, özellikle imar faaliyetlerinde kendini göstermiştir. Islahat Fermanı'na göre tamamıyla aynı mezhebe bağlı bulunan yerleşimlerde gayrimüslimlere, “*kilise, mektep, hastane ve mezarlıklarda*” tamir ve onarım konusunda engelle karşılaşmayacakları yönünde teminat verilmiştir. Yeni inşa edilecek gayrimüslim ibadethaneleri konusunda ise, “*patrik veya millet reislerinin onayı*” şerh düşülerek öneri planlarının padişahlığa arz edilerek aynen veya itirazlar beyan edilerek icra edilebileceği ifade edilmektedir. Bunun yanında genişletilen gayrimüslim haklarına, tüm eğitim kurumlarına kabulleri ve kendi kurumlarını açabilmeleri de eklenmiş ve “*eğitim usulleri ve öğretmenlerinin seçiminin, üyeleri padişahlığımca atanacak karışık bir maarif meclisinin nezaret ve teftişi altında olması...*” kaydı düşülmüştür.⁴⁴

⁴² Islahat Fermanı (*Islahata dâ'ir taraf-ı vekâlet-i mutlakaya hitâben bâlâsı Hatt-ı hümayân ile muveşşah şeref-sâdır olan fermân-ı âlînin sureti*) tamamı için bk. Halil İnalçık & M. Seyitdanlıoğlu, ed., *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 19-25.

⁴³ İnalçık, “Tanzimat Nedir?,” *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 51.

⁴⁴ İnalçık & Seyitdanlıoğlu, ed., *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 21.

Osmanlı'nın son dönemlerinde gayrimüslimlere tanınan yeni haklar sadece yeni mabet inşasıyla sınırlı kalmamıştır. İmparatorluk sınırları içerisinde basılı medya faaliyetlerinde de gayrimüslim gruplarına (Ortodoks Hristiyan, Ermeni ve Yahudiler) haklar tanınmış, kendi gazetelerini ve diğer matbuatlarını çıkarmalarına imkân sağlanmıştır. Çoğunluğu bağımsız olan bu gazetelerde, Ortodoks Hristiyanlar kendi misyonlarını ifade etme imkânı bulmuşlardır. Rum gazetelerinde ise Islahat Fermanı'yla pekiştirilen millet eşitliği politikasının uygulanmadığına dair haberler yapılmıştır. Bu haberlerde 'Sultan' değişimin öncüsü ve en büyük destekçisi olarak lanse edilmiş, ancak bunun yanında Müslüman halkın gösterdiği karşı tavır ile bu konuda hükümet görevlilerinin isteksiz tutumları sürekli eleştirilmiştir⁴⁵. Nitekim bu süreç Müslümanlarla aynı okullara gidebilen, kendi eğitim kurumlarını açabilen, yeni ibadethane ruhsatı alabilen ve bunların yanında asker ve memur olabilen gayrimüslimler için kısıtlamalarının aşılması olarak görülebilirken, diğer taraftan bürokratik olarak gayrimüslimlerin varlığının da aleni şekilde ortaya konulabilmesi anlamına gelmektedir.

Osmanlı'da yaşanan bu değişim süreci, bir açıdan şehir yapılanmasında çok daha öncesinden kendisini göstermektedir. Can, I. Mahmut'un Avrupa'da yer alan kiliselerden beğendiklerinin projeleri ile inşa ettirmek istediği cami fikrinin, ulemanın itirazı üzerine değiştirilerek, 1755'te tamamlanan "Nuri Osmaniye Külliyesi'nin" inşa edildiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Dönemin Avrupa Barok üslubunu yansıtan Nuri Osmaniye Camisi, revaklarla oluşturulmuş avlusunun yarım daire vaziyet planı ve cephesindeki silme ve söveleriyle çevresindeki yapılardan keskin biçimde farklılaşmaktadır.

Tanzimat ile birlikte millet eşitliği politikasının Osmanlı şehirlerine yansması ise çok sayıda gayrimüslim ibadethanesinin inşa

⁴⁵ Bk. M. Sakalı Lady Marks, "Osmanlı Rum Basınında Türk Osmanlı İmajı," *Tarih Eğitimi ve Tarihte Öteki Sorunu*, 2. Uluslararası Tarih Kongresi, Tebliğler içinde, yayına hazırlayan: A. Berktaş ve H. C. Türker (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 27-51.

⁴⁶ C. Can, *İstanbul'un Yabancı ve Levanten Mimarları* (İstanbul: Arketon Yayınları, 2020), 24.

edilmesi ile kendini göstermektedir.⁴⁷ Kuban, İstanbul özelinde XIX. ve XX. yüzyılda yeni yapılmış ve tamiri gerçekleştirilmiş olan çok sayıda gayrimüslim ibadethanesinden söz etmektedir. Genel olarak bu dönemde İstanbul içerisinde kubbeli ve çan kuleli kiliseler inşa edilmiş ve bunlardan bir kısmı silüet içerisinde de önemli yer edinmiştir.⁴⁸ Örneğin “St Antuan Kilisesi”, 1904 yılında “yeni açılacak tramvay yolu” için yıkılmasından sonra 1906 ve 1912 tarihleri arasında Pera’da aynı cadde üzerinde Latin Haçı planlı ve çan kuleli olarak inşa edilmiştir.⁴⁹

Tanzimat ve Islahat fermanları temelinde Osmanlı tebaası arasında bir eşitlik ortamının oluşturulması gibi görülse de aslında Osmanlı’nın sarsılan güç ilişkilerinin toplumsal yapı üzerindeki etkilerinin en aza indirilmesi olarak değerlendirilebilir. Millet-i Hâkime’den Osmanlı toplumuna dönüşüm süreci temel hiyerarşiyi sarsmış ve bu bağlamda mevcut halkı sıkıntılı bir geçiş sürecinin içerisine sokmuştur. Diğer taraftan Tekeli’nin şehir imarında daha önceden sadece etnik bir temele dayandığını ifade ettiği yerleşme durumu, gayrimüslimlerin giderek artan nüfusu ve ticari gücünün de bir neden olarak yer aldığı sosyal ve politik gelişmelerle yerini derin sınıfsal farklılıklara bırakacaktır.⁵⁰ Toplumsal yapılanmaya karşı değişen bakış, daha sonra modernite hareketi olarak sürdürülecek ve Osmanlı’da mülk üzerindeki tasarruf hakkı yeniden değerlendirilerek ve halkın refahı için imar çalışmaları yapılacaktır.⁵¹ 1869’da yabancılara mülkiyet hakkı veren bir kanun ile yabancıların

⁴⁷ Bu kilise inşalarından bir kısmı tamir edilme hükmü altında iken, artık ihtiyaca cevap vermeyen bazı eski kiliselerin yıkılarak yeniden yapılmasını da içermektedir.

⁴⁸ Söz konusu kiliseler: ‘Atanasios Kilisesi (1855)’, ‘Katolik Fransız Saint Esprit Kilisesi (1846 inşası, 1865 tamiri yapılmıştır)’, ‘Anglikan Kilisesi (Crimean Memorial Church) (1864-68)’, ‘Ayia Trias Kilisesi (1880)’, ‘Surp Krikor Kilisesi (1885)’, ‘Aya Kiryaki Kilisesi (1895)’, ‘Saint Sveti Kilisesi (1895-98)’, ‘Saint Antoine Kilisesi (1906)’. Bk. D. Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: Yem Yayın, 2016), 643-644.

⁴⁹ <http://sentantuan.com/kilisemiz/tarih/> (Erişim: 27.07.2021).

⁵⁰ İ. Tekeli, *Türkiye’nin Kent Planlama ve Kent Araştırmaları Tarihi Yazıları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 48- 49.

⁵¹ Bk. İ. Tekeli, *Modernizm, Modernite ve Türkiye’nin Kent Planlama Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 138.

da toprak alımlarının devlet garantisi altına alınması önemli bir siyasi gelişme olarak karşımıza çıkacaktır.⁵²

Bu şekilde toplumsal örgütlenme düzeninde görülen değişimin devamında kentsel mekânın algılanışıyla yönetiminin de değiştirilmesi olası olacaktır. Özellikle XX. yüzyılın başlarında millet sistemindeki politika değişimi neticesinde Osmanlı şehir silüetlerinde de farklılaşmalar olduğu ortaya çıkmaktadır. Şehirler bu süreçte daha çok Batı'dan esinlenen planlama anlayışı ile alınmış, arka arkaya çıkarılan nizamnameler ve yönetmeliklerle katı bir uygulamaya gidilmeye çalışılmıştır. Yerasimos'a göre bina yükseklikleri, cephe özellikleri, yapım teknikleri ve sokak kullanımları gibi konularda özellikle oldukça katı hükümler Osmanlı'nın bu dönemde uğradığı güç kaybını uygulama ile çözme çabasından kaynaklanmaktadır.⁵³ Geleneksel inşa tekniklerinden uzaklaşması gibi durumlar bu Batılaşma hareketi içerisinde, şehirde yeni bir imgeleştirmeye müsaade edilerek, Tanzimat sonrasında değişen kültürel düzlemi işaret etmekle birlikte şehir silüetinin inşasında mimari öğeler, yeni merkezlerin ve dönüşen kültürel belleğin aktarılabilceği birer etkileşim aracı olarak kullanılmışlardır. Bu durumun şehir yapılanmasına en önemli etkisinin Müslümanlar ve gayrimüslim yapıları arasında eskiden beri var olan ayırımın kısmen ortadan kalkması olmuştur.⁵⁴

Değişim sürecinin şehir yapılanmasındaki diğer bir yansıması, II. Abdülhamit döneminde hazırlanan şehir fotoğraflarında camiler, kiliseler, kamu kurumları ve kentsel açık alanları ile resmedilen şehirlerden biri olan Samsun'da da açıkça görülebilmektedir. Büyük kısmı gayrimüslimler tarafından hazırlanan bu fotoğraflarda, baskın şehir silüeti, tahmin edilebileceğinin aksine Karadeniz'den değil, tepelerden denize doğru bir aksla verilmiş ve Rum Ortodoks

⁵² İ. Tekeli, "19. Yüzyılda Metropol Alanının Dönüşümü," *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 531.

⁵³ Bk. S. Yerasimos, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine," *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 512.

⁵⁴ Yapılarda ahşap malzemenin kullanımının yasaklanması ve kâgir yapı inşasına dair zorunluluklar Müslüman ve gayrimüslim ayırımı yapılmaksızın uygulanmıştır. Bu konuda yayınlanmış ilmühaber ve nizamnameler için bk. K. Kirpi, "II. Abdülhamid Dönemi Ebniye Nizamnameleri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türikiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020).

Kilisesi merkeze alınarak resmedilmiştir. Bu dikkat çekici perspektif, Ermakov'un 1870'li yıllardaki fotoğrafında kilisenin beden duvarı, çan kuleleri ve kubbesi ile mektep binasını açık şekilde merkeze alan ve kenti camileriyle bu merkezi yapının arkasında bir siluet etkisi yaratacak şekilde odaklayan çalışmasında görülmektedir.⁵⁵ Büyük Camii'nin yeniden inşasından sonra dahi⁵⁶, Rum Ortodoks Kilisesi şehir silüetinde merkez olarak kalmaya devam etmiş, cami bu merkezin arkasında topografyadan da kaynaklanan kod farkı ile sadece kubbesi ve minareleri görünecek şekilde geri planda yer almıştır.⁵⁷ Benzer bir durum şehir kartpostallarında da görülmektedir. 1906 yılında hazırlanan bir çalışmada, Rum Ortodoks Kilisesi ayrıca daire içinde çizilerek, saat kulesi, hükümet konağı ve fenerin de yer aldığı bir Samsun silüeti resmedilmiştir.⁵⁸ Hristiyanlara dair yapıların kartpostallarda sergilenmesinin Osmanlı'da yayınlanmasına dair ciddi kısıtlamalar göz önüne alındığında⁵⁹, bu tarz bir imgeleştirmeye müsaade edilmesi, Tanzimat sonrasında değişen kültürel düzlemi işaret etmekle birlikte şehir silüetinin inşasında mimari öğeler, yeni merkezlerin ve dönüşen kültürel belleğin aktarılabilmesi birer etkileşim aracı olarak kullanılmışlardır. Bu durum gayrimüslim ibadethanelerinin sembolik olarak yapının ihtiva ettiği kutsal bağlamından ziyade bu kutsalın politik bir araç olarak kullanılmasına dair örnek olarak düşünülebilir. Bir bakıma Osmanlı'nın geçmişte İslam üzerinden inşa ettiği simgesel üstünlük durumu, gayrimüslim ve Müslüman halk arasında eşitlik kurularak elde edilmeye çalışılan Osmanlı milleti politikasıyla yerini daha eşitlikçi bir şehir imajına bırakmıştır. Bu durumu destekler nitelikte toplumsal hafıza içerisinde gayrimüslimlerin baskın olduğu yeni nirengi noktaları oluşturulması, Osmanlı'nın son dönemlerinde Avrupa ülkelerinin gittikçe artan siyasal ve ekonomik etkileri, azınlıkları himaye konusunda edindikleri baskın durum ve özelliklerle

⁵⁵ N. İpek vd., *Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918)* 37.

⁵⁶ Söz konusu Büyük Camii 1869 yılında çıkan büyük yangında zarar görmüş ve 1884 yılında inşası tamamlanarak yeniden ibadete hazır hale getirilmiştir. Bk. O. Köse, "Samsun'da Camiler, Mescitler ve Kiliseler (1923 – 1950)," *Gelenekten Moderniteye Samsun (1923-1950)* içinde, ed. O. Köse (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 267.

⁵⁷ İpek vd., *Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918)*, 41. Bunlara örnek olarak bk. Resim 1.

⁵⁸ İpek vd., *Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918)*, 32. Bunlara örnek olarak bk. Resim 2.

⁵⁹ Bk. N. İpek, "Osmanlı'nın Objektifinden Samsun" *Fotoğraflarla Samsun (1840-1918)* içinde, ed. N. İpek vd. (Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), 12.

Hristiyan azınlıkların daha fazla toplumsal yapıda görünür hale gelmeleri gibi nedenlerle alakalı olarak meydana gelmiştir.

Osmanlı'da XIX. Yüzyıl millet sisteminin dönüşümü ile toplumsal yapılanma ve şehir inşasında ciddi bir anlam kırılmasının yaşandığı görülebilmektedir. Bu sürece kadar gayrimüslimlerin teminat altına alınan ancak simgesel olarak şehirde görünürlüğü bulunmayan ibadet icrası, eşitlik hakkıyla birlikte yeni bir kentsel algı üretmiş ve şehirlerde dini eserler özelinde bir imaj inşa etme sürecine dönüştürülmüştür. Neticede çok sayıda yeni gayrimüslim ibadethanesi, eğitim kurumu veya mezarlığı gibi inşa eylemi ile sürdürülen bu dönem, şehirdeki hâkim millet algısını çözmüş ve bakışı millettten mimari esere çevirmiştir. Bu bağlamda kiliseler, Müslümanlardan sonra en fazla cemaati olan Hristiyan gruplar için kurumsal kimlik kazanmanın ve diğer tüm şehirselleşmelerin içinde sembolik olarak yer almanın aracı olmuşlardır.

Sonuç

Kutsalın inşası, diğer tüm mimari pratiklerden farklı olarak toplumlar için özel olan bir bağlama işaret eder. Bu bağlam, inşa eylemiyle kutsalı yansıtırken bir anlamda aşkın olanı da ortaya çıkarır. Tarih boyunca farklı üslup, anlayış ve tarzlarda yapılmış çok sayıda mimari öğeyle kutsal olanın fiziksel ve sosyal yapılı çevrede aranması böylesine kuvvetli bir nedenden ötürüdür. Bunun yanında kutsal, başlıca bir iktidar aracı olarak, toplumsal, tarihsel ve kültürel bellek ile etkileşim içerisindedir. Kutsal mimarisinde dinsel referanslı olarak belirli ritüeller, kurallar ve sınırlarla inşa olunan mekânın, algılanışı ve anlamı da kaçınılmaz olarak dönüşmektedir. Eliade'nin işaret ettiği gibi kutsal, boyut karmaşası içerisinde sabit olanın aranması ya da diğer bir ifade ile erişilebilirliğinin ancak belirli bir iz sürme süreciyle keşfi mümkün olan ayrı bir uzamsal durum olabilmektedir.⁶⁰ Diğer taraftan böylesine mistik bir hareketi gerektiremeyecek kadar net ve reel yaşam politikalarının, sosyal ve siyasal yaklaşımların din dışı alandan dahi girebildiği başka bir özel tanımlı alan olarak kutsal, kendi simgelerine ve merkezlerine de sahiptir. Her durumda kutsalın yer ile temasında mekân olduğu gibi kalınmakta, ilişkilendiği yeni anlam dünyasında imgelerle donatılmakta ve sosyal ve fiziki çevrenin anlamını dönüştürmektedir.

⁶⁰ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 21-24.

Bu çerçevede bazı yerler, şehrin diğer alanlarından herhangi bir niteliksel farklılığı olmamasına rağmen sadece inananlar tarafından fark edilebilen sınırlarla donatılmakta, buralara özel eylemler geliştirilmekte ve kutsalın tezahür ettiği bu yerler özelleşmektedir. Öte taraftan aynı yerler, şehir içerisinde önemli nirengi noktaları olmakta, şehrin kimliğini yansıtan başat mimari, sembolik olarak bu bağlamda merkezileştirilmektedir. Söz konusu kutsal kavramı kültürel tüm bağlantıları içine alan yeni bir bağlam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamanı ve mekânı kendi içerisinde özelleşen bir ritimde tayin etmekte ve böylece yer ile etkileşime geçmektedir.

Böylesi bir kutsal bağlamı içerisinde Tatar'ın kutsal ve mekân arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak açısından sorduğu "*kutsaldan hareketle mekân mı yoksa mekândan hareketle kutsal mı tanımlanmalıdır*"⁶¹ sorusu tekrar hatırlanmalıdır. Kutsal ve mekân arasındaki diyalektik ilişkinin karşılığı olarak yerin belirli bir simgesellik bağlamında üretildiği ve kutsal referanslar ile donatıldığı açıktır. Nitekim şehirlerde bireysel ve kolektif algılar bağlamında yapılan modern değerlendirmelerde dahi, kentsel mimari öğeler ve yerler odağında genelleştirmelere açık ancak aynı zamanda da çokça farklılaşan perspektiflerden söz edilmektedir.⁶² Fiziksel bağlam anlama şeklini ve durumunu etkileyen kutsal ile donatıldığında ise, mekâna dair bakış değişmekte ve yer tüm perspektifi ile yeniden üretilmektedir. Cansever'in inanç biçimlerindeki temel farklılıklar üzerinden, Rönesans döneminden hareketle batıyı ve diğer doğu kültürlerinin mimari bakış açısını karşılaştırması böylesi bir algı ayrışmasını göstermesi açısından önemlidir. Ona göre, Rönesans'ın merkeze odaklanan ve bu nedenle de nesnenin karşısında konumlanan birey bakışının karşısında, hareket eden merkezsiz bakış daha farklı bir mekânsal anlayışın ürünüdür.⁶³ Bu mimari bakış ayrılığı, temel olarak kutsalın bir merkeze tezahür ettiği tarzındaki Batılı yaklaşıma karşı, Tevhid inancının tüm varlıkları eş değerli kuşatıcılığı böylesi

⁶¹ Burhanettin Tatar, "'Kutsal Mekan' Fenomenolojik Bir Analiz," *Milel ve Nihal* 14, no. 2 (2017): 9.

⁶² Lynch'in kentsel imgeler ve bireysel algı bağlamındaki çalışmaları, modern dönem kentlerinde mekânsal hafızanın bireysel ölçekte oluşumu konusunda önemli veriler sunmaktadır. Örneğin 'Odak Noktası' kavramı mimari bir öge ile bütünleştirilebileceği gibi kişisel olarak da yeniden üretilebilir bir mekânı tanımlamaktadır. Bk. K. Lynch, *Kent İmgesi*, çev. İ. Başaran (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 80-86.

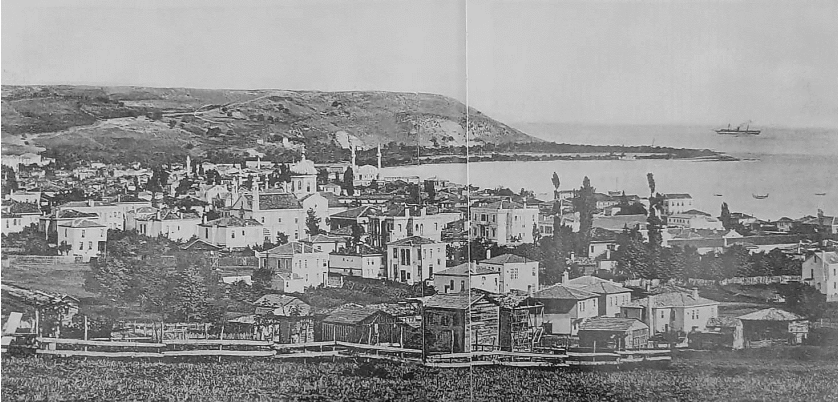
⁶³ Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, 108.

bir anlayış farklılığını karşılaştırma imkânı verebilir. Nitekim Allah'ın varlığının diğer bütün varlıkların üzerinde olduğu düşüncesi içerisinde merkez arayışı anlamsızlaşmakta ve fiziki, sosyal ve kültürel tüm öğeleriyle mekân kutsal olanın kendisine hizmet etmektedir.

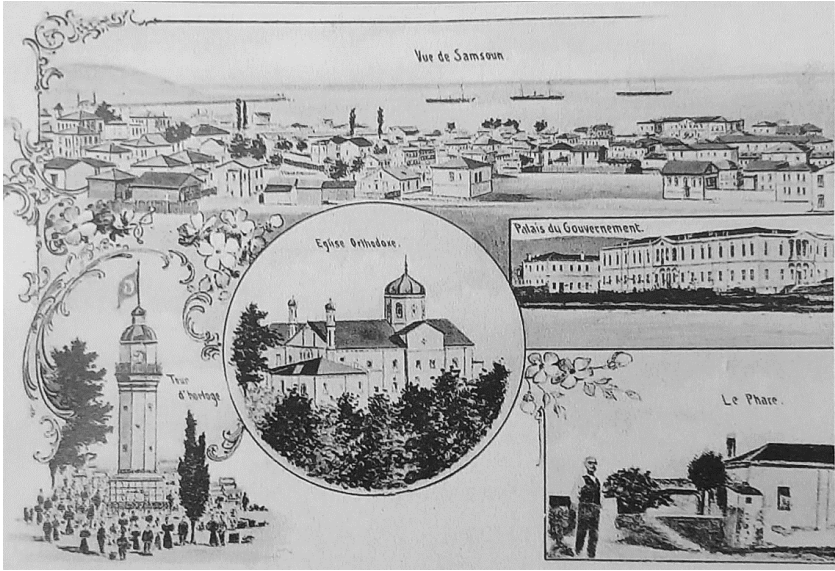
Osmanlı şehirleri, İslam sembollerini yansıtan cami, mescit, medrese vb. yapılarla uzun yıllar şehir silueti içerisinde kutsal mimariyi ön plana çıkaran şehir düzenlemelerine sahip olmuşlardır. Sosyal olarak bu düzenlemeler millet politikasıyla desteklenmiş ve gayrimüslimlerin inançlarını yansıtan sosyal kültürel yaşam biçimleriyle gayrimüslimlere ait mimariye şehrin İslam hakimiyeti ile çatışmayacak şekilde izin verilmiştir. Bu anlayış şehrin tümüyle kutsal bir alan olarak değerlendirilmesinin ve sembolik olarak korunmasının sonucudur. Kutsal, insanı duyuşları içerisinde "yapıya bakışın, duyuşlabilen sesin ve etkileşim mesafesinin", mekânın sembolik değeri üzerindeki etkisi hatırdâ tutularak korunmaya çalışılmıştır. Osmanlı şehirlerinde algılar ile kurulan ilk teması, muhayyile ile ilişkili bir dönüşüme zorlayan mimarının aracılığında toplumsal hafıza diri tutulmuş ve hâkim kutsal algısı sürdürülmüştür.

Değişen politik ve kültürel ortam içerisinde Tanzimat'ın ilanı ve akabinde İslahat Fermanı'yla Osmanlı'da gayrimüslimler şehir yapılanmasında daha görünür hale gelmişlerdir. Hızla sayıları artan gayrimüslim ibadethaneleri ve mektepleri şehrin mekânsal biçimlenişinde ve toplumsal örgütlenme şeklinde dönüşüme sebebiyet vermiştir. Bu durum Osmanlı'nın İslam ile özdeşleşen şehir silüetlerinde farklı bir bakış ve simgeselliğın yansıdığı mimari üretimler olarak düşünülebilir. Kutsal ve şehir arasındaki ilişkinin değişimi, gayrimüslim ibadethaneleri ve yapıları özelinde sadece kentin yapılı çevresinde bir farklılaşmayla değil aynı zamanda politik ve sosyal yaklaşımların dönüşümüyle de görülebilmektedir. Bu döneme kadar Müslüman ibadethanelerinin şehir silüetindeki hâkim konumunun, sadece perspektifin değiştirilmesiyle mevcut gayrimüslim ibadethanelerine döndürüldüğü ve aynı yer hakkında yeni bir odak üretildiği durumlar, şehir mekanına dair politik algının imajlar üzerinden nasıl kurulabileceği hakkında önemli bir bilgi sunmaktadır. Perspektifin kaydırılışı, imgenin yeniden üretimini mümkün kılmakta ve yeni temsiller ile şehre dair toplumsal ve tarihsel hafızayı dönüştürmektedir. Bu bağlamda mimari öğeler, dönüşen kültürel belleğın aktarılabileceği birer etkileşim aracı olarak

kullanılmışlardır. Mekanların kutsallığına dair bağlam, yeni kültürel düzleme uygun şekilde uyarlanmış ve yere dair anlam bu şekilde değişmiştir.



Resim 1. Samsun Şehir Silüetini Gösterir Fotoğraf (1890'ların Sonu), (Kaynak: İpek vd., Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918), 41).



Resim 2. Samsun Şehir Kartpostalı (1906) (Kaynak: İpek vd., Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918), 32).

Kaynakça

- Bhabha, H.K. *Kültürel Konumlanış*, çev. T. Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Can, C. *İstanbul'un Yabancı ve Levanten Mimarları*. İstanbul: Arketon Yayınları, 2020.
- Cansever, T. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Cox, J. L. *Kutsal İfade Etmek, Din fenomenolojisine Giriş*. çev. F. Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çelebi, E. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul-Evliya Çelebi*, 1. Cilt-1. Kitap. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat 304 Numaralı Yazmadan Hazırlayanlar: S.A. Kahraman, Y. Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Çınar, A. "Tarihte Kaybolmuş Bir Medeniyet: Etrüskler ve Etrüsk Dini." *Belleten* 84, no. 299 (2020).
- Düzenli, H.İ. "Kiliseden Camiye Dönüştürme ve İstanbul'da Kiliseden Dönüştürülen Camiler Hakkında Notlar." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (2020).
- Eliade M. *İmgeler ve Simgeler*. çev. M. A. Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- _____. "Kutsal Mimari ve Sembolizm." *Din ve Fenomenoloji: Mircae Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*. Yayına hazırlayan. C. Tacou. İstanbul: İz Yayıncılık 2000.
- _____. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. A. Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Foucault, M. *Özne ve İktidar*. çev. I. Ergüden, O. Akınbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Girardelli P. "Architecture, Identity, and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul." *Muqarnas* 22 (2005): 233. <https://www.jstor.org/stable/25482430> (Erişim: 11 Haziran 2021).
- Gürkan, S.L. *Yahudilik*. 5. bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Halbwachs, M. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. çev. B. Uçar. Ankara: Heretik Yayınları, 2019.
- Hamblin, W.J. & D.P. Seely. *Solomon's Temple: Myth and History*. London: Thames and Hudson, 2007.
- İnalcık, H. "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu." *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- _____. "Tanzimat Nedir?." *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- _____. *İstanbul Tarihi Araştırmaları Fetihten Sonra İstanbul'un Yeniden İnşası, Bilad-ı Selase: Galata, Eyüp, Üsküdar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

- İnalçık H., Seyitdanlıoğlu M., ed. *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- İnce, A. "Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonundaki Delâilü'l-Hayrât'larda yer alan Mekke ve Medine Minyatürleri." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2015.
- İpek, N. "Osmanlı'nın Objektifinden Samsun." *Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918)*, ed. N. İpek vd. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- _____ vd. *Fotoğraflarla Samsun (1840 – 1918)*. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- Kenanaoğlu, M.M. "Osmanlı İmparatorluğunda Dinlerarası İlişkiler." *Milel ve Nihal* 6, no. 2 (2009).
- Kirpi, K. "II. Abdülhamid Dönemi Ebniye Nizamnameleri." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020.
- Koyuncu, A. "Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 12, no. 16 (2014).
- Köse, O. "Samsun'da Camiler, Mescitler ve Kiliseler (1923 – 1950)." *Gelenekten Moderniteye Samsun (1923-1950)* içinde, ed. O. Köse. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Kubar, D. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayın, 2016.
- Küçük, C. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat." *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Lynch, K. *Kent İmgesi*. çev. İ. Başaran. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- More, T. *Utopia*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Mumford, L. *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. çev. G. Koca, T. Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- O'mera, S. *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı, Fas Labirentinin Sınırlarında*. çev. H. O. Topçu. İstanbul: Açılımkitap, 2014.
- Olgun, H. "Kilise Defterlerine Göre İstanbul'da Gayrimüslim Cemaatlerin Dini ve Sosyal Görünümü: Üç Numaralı Kilise Defteri Örneği." *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir arada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi* içinde, ed. M. F. Arslan, M. V. Bilici. İstanbul 2010.
- Saalman, H. "The Baltimore and Urbino Panels: Cosimo Rosselli. *The Burlington Magazine* 110, no. 784 (1968). URL: <https://www.jstor.org/stable/875698> (Erişim: 30 Temmuz 2021).
- Sakali Lady Marks, M. "Osmanlı Rum Basınında Türk Osmanlı İmajı." *Tarih Eğitimi ve Tarihte Öteki Sorunu, 2. Uluslararası Tarih Kongresi, Tebliğler* içinde, yay. haz. A. Berktaş ve H. C. Türker. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Sitte, C. *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*. çev. A. Tümertekin, N. Ülner. İstanbul: Janus Yayıncılık, 2020.

- Staccioli, R. A. *Etrüsk Sanatını Tanıyalım*. İstanbul: İnkılap kitabevi, 1985.
- Taşar, E. S. "Mimar, Sanatkâr ve Mütefekkir." *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi* 15, no. 41 (2016).
- Tatar, B. "'Kutsal Mekan' Fenomenolojik Bir Analiz." *Milel ve Nihal* 14, no. 2 (2017).
- Tekeli, İ. "19. Yüzyılda Metropol Alanının Dönüşümü", H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (ed.), *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020).
- _____. *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011).
- _____. *Türkiye'nin Kent Planlama ve Kent Araştırmaları Tarihi Yazıları*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011).
- Tomlinson, J. *Küreselleşme ve Kültür*, çev. A. Eker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).
- Ünlü, M. "Tanzimat Sonrasında Samsun Çevresinde Gayrimüslimlerin KİLise ve Mektep İnşa ve Tamir Faaliyetleri." *Samsun Araştırmaları 1-Tarihsel Geçmiş* içinde, ed. C. Yılmaz. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yerasimos, S. "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine." *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde, ed. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.



Şabaka'nın başı steli. MÖ 712-698.

Kaynak: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544880>

Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi

Araştırma makalesi • *Research article*

Ercüment YILDIRIM*



Atıf/©: Yıldırım, Ercüment, (2021). Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi, Milel ve Nihal, 18 (2), 239-263.

Öz: Yaşamın inanç vasıtasıyla düzenlendiği Eski Mısır'da teolojik anlayışlar, krallığın yönetiminden bireyin yaşantısına kadar belirleyici unsur olmuştur. MÖ 3100'lü yıllardan itibaren merkezi bir siyasi güç tarafından yönetilen Eski Mısır toplumu, çöllerle çevrili izole bir coğrafyada sahip olduğu inancı ve kültürü hiçbir dış etkiye maruz kalmadan bin yıllarca sürdürmüştür. Bu uzun süreçte yaşanan siyasi ve kültürel değişimler sonucunda inanç anlayışında dönüşümler yaşanmıştır. Modern Mısır bilimcilerin tasnifi ile oluşturulan Memfis, Heliopolis, Hermopolis ve Teb Teolojileri ile bu dönüşümler ile ortaya çıkan inanç biçimlendirmesi tanımlanmaya çalışılmıştır. Eski Mısır'daki her teolojik anlayışın özgün yaratılış anlatısı ve tanrısal hiyerarşisi bulunmasına rağmen çalışmamız, Memfis Teolojisi ile sınırlandırılmıştır. Eski Mısır'ın ortak bir yönetim altında toplanarak merkezi kültürün yayılmaya başladığı dönemde ortaya çıkan Memfis Teolojisi, sahip olduğu kapsayıcılık ile Mısır toplumunun tamamına hitap eden bir inanç anlayışı oluşturmuştur. Bu inanç anlayışı, bin yıllar boyunca sürmüş ve yirmi beşinci hanedanın krallarından olan Şabaka, MÖ VII. yüzyılda Memfis Teolojisinin yaratılış anlatısını yeniden kopyalatarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Bu çalışma, Eski Mısır'daki inanç anlayışı ile ilgili geniş literatürden hareketle, Memfis Teolojisindeki yaratılış anlatısını, Mısır'ın genel inanç sistemi ile mukayeseli olarak inceleyip, tanrısal hiyerarşide meydana gelen değişimleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eski Mısır, Yaratılış, Memfis teolojisi, Ptah.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı / Assoc. Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Ancient History [neshali@gmail.com], ORCID: 0000-0001-5376-4061.

The Understanding of Creation and Organization of Divine Hierarchy according to Memphis Theology in Ancient Egypt

Citation/©: Yıldırım, Ercüment, (2021). The Understanding of Creation and Organization of Divine Hierarchy according to Memphis Theology in Ancient Egypt, *Milel ve Nihal*, 18 (2), 239-263.

Abstract: In Ancient Egypt, where life was regulated by faith, theological understandings were the determining factor from the administration of the kingdom to the life of the individual. The Ancient Egyptian society, which was ruled by a central political power since 3100 BC, has maintained its belief and culture in an isolated geography surrounded by deserts for millennia without being exposed to any external influence. As a result of the political and cultural changes experienced in this long process, there have been transformations in the understanding of belief. With the Theologies of Memphis, Heliopolis, Hermopolis and Thebes, which were created by the classification of modern Egyptologists, the belief formation that emerged with these transformations was tried to be defined. Although every theological understanding in Ancient Egypt has a unique creation narrative and divine hierarchy, our study is limited to Memphis Theology. Memphis Theology, which emerged in the period when Ancient Egypt gathered under a common administration and the central culture began to spread, created a belief understanding that appeals to the entire Egyptian society with its inclusiveness. This understanding of belief lasted for millennia and Shabaka who was one of the kings of the twenty-fifth dynasty, re-copied the creation narrative of Memphis Theology in the 7th century BC, and brought it to the present day. This study aims to examine the creation narrative in Memphis Theology in comparison with the general belief system of Egypt, based on the extensive literature on the understanding of belief in Ancient Egypt, and to reveal the changes in the divine hierarchy.

Key Words: Ancient Egypt, Creation, Memphis Theology, Ptah.

Giriş

Eskiçağ tarihinde var olan tüm inanç sistemlerinin, genelde evreni özelde insanı kapsayan, kendilerine ait bir yaratılış varsayımı bulunmaktadır. Eski Mısır'da ise inancın zaman içerisinde tekamülü ile değişen, yaratılışa dair yeni anlatımlar ortaya çıkmıştır. Çok tanrılı inanç sistemlerine sahip olan ve birbirlerinin tanrılarını benimseyebilen Eskiçağ tarihindeki toplumların tüm yaratılış anlatımları iki ana modelin etrafında biçimlenmiştir. Birinci modelde kaos içerisindeki evrende yer alan bir maddeden, dış etkilerden uzak biçimde varlık bulan bir yaratılış vardır. Bu modeli temel alan birçok inançta yaratılışın su ile başladığı ve sonsuz bir okyanustan var olan

her şeyin türediği kabul edilmiştir. İkinci model ise yaratılışı başlatan ve sahip olduğu istenç gücü ile şekillendiren bir üstün varlığın kabulü üzerine kurgulanmıştır. Eskiçağ toplumlarında döneme ve inanç biçimine göre değişim gösteren ilk tanrının diğer tanrıları, doğayı ve nihayetinde insanı yaratmış olduğuna inanılmaktaydı. Bu modellerin oluşturulması ile Eskiçağ toplumlarındaki karmaşık olan yaratılış anlatılarının temel bir tasnife tabi tutulması amaçlasa da Eski Mısır'daki birçok teolojik inançta her iki modelin farklı biçimlendirilmiş halleri bulunduğundan dolayı yaratılış oldukça çarpışık bir görünüme sahiptir.¹

Eski Mısır'daki yaratılış anlayışı ile inanç dünyasını sistemleştiren Memfis, Heliopolis, Hermopolis ve Teb teolojileri birbiri ardına başlayıp bitmiş olmayıp birbiri ile etkileşim halindedirler. İnsan ömrünün ötesinde bir zaman diliminde şekillenen bu teolojik anlayışlar, Eski Mısır toplumunda yaşayan insanlar ve ruhban sınıfı mensupları tarafından tasnif edilmemiştir. Memfis, Heliopolis, Hermopolis ve Teb teolojilerinin tanımı ve içeriğinin farklılığının ortaya konulması modern dönemlerde yapılmıştır. Bu teolojik anlayışlar birbirlerine alternatif olmadığı gibi rakip de değildirler. Bu anlayışlar, Eski Mısır'daki ortak inancın çoğunlukla siyasi gücün etkisi altında yaşamış olduğu değişimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu konuda yapılmış birçok çalışma bulunmasına rağmen biz çalışmamızın sınırları içerisinde kalarak bu bahsi burada sonlandırmaktayız.²

¹ Mark C. Taylor, *Refiguring the Spiritual: Beuys, Barney, Turrell, Goldsworthy* (New York: Columbia University Press, 2012), 102-145; Geraldine Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 5-66; Jan Assmann, "Creation Through Hieroglyphs: The Cosmic Grammatology Of Ancient Egypt," in *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, ed. Sergio La Porta and David Shulman (Leiden: Brill, 2007), 15-34; Lewis Spence, *Ancient Egyptian Myths and Legends* (New York: Dover Publications, 1990), 12-15; Jaroslav Černý, *Ancient Egyptian Religion* (London: Hutchinson's University Library, 1952), 55-58; Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt* (New York: Wiley-Blackwell, 2014), 110-141.

² Vincent Arieh Tobin, "Mytho-Theology in Ancient Egypt," *Journal of the American Research Center in Egypt* 25 (1988): 169-83.; Jacobus Van Dijk, "Myth and Mythmaking in Ancient Egypt", *Civilizations of the Ancient Near East* 3 (1995): 1697-1709; J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary* (New York: C. Scribner's Sons, 1912), 41-46; W. M. F. Petrie, *The Religion of Ancient Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 67-70; Herman Te Velde, "Theology,

Eski Mısır inancındaki teolojik farklılıklara rağmen yaratılış ile ilgili anlatılar incelendiğinde, ayrıştırıcı ayrıntıların dışında birçok benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu benzerliklerin başında yaratılışın gerçekleşmesi için istekte bulunan bir ilk tanrının varlığı gelmektedir. Zaman içerisinde, Atmu (Atum), Amen, Khnum, Thoth ve Osiris gibi isimler alan bu ilk tanrı kalbinden geçirerek dili ile söylediği her şeyi var etme yeteneğine sahiptir. Evrenin oluşumu için ilk hareketi gerçekleştiren ilk tanrının “yoktan var etmeyi” başarabildiğine inanılmıştır. Eski Mısır’daki tüm teolojilerdeki yaratılış anlatılarında ismi değişse dahi “yoktan var eden” bir ilk tanrı mevcuttur. Bu ilk tanrının mevcudiyeti yaratılışın başlaması için yeterli olmamış, yaratımın devam etmesi için ihtiyaç duyulan materyallerin de bulunması gerekmiştir. İnsanın yeryüzünde vazgeçilmez olarak gördüğü suyun varlığı ilk aşamada yaratılışın devamı için yeterli olmuştur. Yaratımın devam ettiği süreçte, yeni tanrılar yaratılarak, parçalara ayrılmış olan evren bu tanrıların yönetimine verilmiştir. En kesin ve bilindik ayırım ise yeryüzü ile gökyüzü arasında yapılmıştır. Güneş ise diğer tüm gök cisimlerinden daha mukaddes kabul edilerek dönemin en güçlü tanrısı ile temsil edilmiştir.³

Eski Mısır’daki evren anlayışı, çöller ve denizler ile çevrilmiş olan coğrafyanın ötesine geçememiştir. Doğu ve batı yönleri, güneşin doğumu ve batımından dolayı kutsanırken yaratılan evreni, yaşadıkları topraklar ile gökyüzü arasına sıkıştırmışlardır. Yaratım sırasındaki önceliğe göre önem verilen tanrıların ise gökyüzünde ve yeryüzünde görevler aldıklarına inanmışlardır. Tanrıların sayısı ve görevleri artmaya başlayınca Eski Mısır’daki ruhban sınıfı mensup-

Priests, and Worship in Ancient Egypt,” *Civilizations of the Ancient Near East* 3 (1995): 1731-1749.

³ Ugo Bianchi, *The History of Religions* (Leiden: Brill, 1975), 102-106; D. P. Silverman, “Divinity and Deities in Ancient Egypt,” in *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. B. E. Shafer (New York: Cornell University Press, 1991), 9-20; S. T. Hollis, “Otiose Deities and the Ancient Egyptian Pantheon,” *Journal of the American Research Center in Egypt* 35 (1998): 61-2; Rosalie David, *Religion and Magic in Ancient Egypt* (London: Penguin, 2002), 48-54; Jan Assmann, “Monotheism and Polytheism,” in *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston (Harvard: Harvard University Press, 2004), 17-31; Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation* (New York: Courier Corporation, 2012), 14-22; Claude Traunecker, *The Gods of Egypt* (New York: Cornell University Press, 2001), 25-36.

ları, yaratılışta bir karmaşaya neden olmama adına tanrıları sınıflandırarak hiyerarşik sıraya dizmişlerdir. Birçok tanrısal sıralama bulunmasına rağmen en fazla kabul gören Ennead ve Ogdoad olmuştur. Ennead'ın dönemsel farklılıklar göstermesine rağmen Ra-Atum, Tefnut, Geb, Şu, İsis, Neftis, Nut, Set ve Osiris'ten oluştuğu kabul edilmektedir. Bazı metinlerde ise Thoth ile Horus da bu birlikteliğe katılmaktadır.⁴ Ennead veya bir başka isimlendirme ile dokuzlu gruptaki tanrılar ve görevleri açık biçimde belli olmasına rağmen Ogdoad daha karmaşık ve soyuttur. Sekizli tanrı dizisi olarak da adlandırılan Ogdoad, yaratılıştaki temel güçleri belirleyen kurbağa başlı dört erkek tanrı ile yılan başlı dört dişi tanrıçadan oluşmaktadır. Bu tanrı ve tanrıçalardan Nun ve Naunet, yaratılışa kaynaklık eden suları, Heh ve Hauhet, sonsuzluğu, Kek ve Kauket karanlığı, Amun ve Amaunet ise bilinmezliği temsil etmektedir. Ogdoad tanrısal hiyerarşisine göre yaratılışı gerçekleştiren ise Atum'dur. Atum, evreni ve tanrıları yarattıktan sonra Mısır'da en önem verilen gök cismi olan güneş ile sembolize edilen tanrı olmuştur.⁵

Eskiçağ toplumlarının diğerlerine kıyasla Eski Mısır'daki yaratılış anlatılarında insanın var oluşu önemli bir konu olarak görülmemiştir. Ancak Teb Teolojisinde Tanrı Khnum'un insanı bir çömlekçi çarkında çamuru biçimlendirerek yaratmış olduğuna dair inanç ve anlatılar mevcuttur. Teb teolojisinin tersine Memfis, Heliopolis ve

⁴ Herman Te Velde, "Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads," *The Journal of Egyptian Archaeology* 57, no. 1 (1971): 80-86; Alessia Fassone and Enrico Ferraris, *Egypt: Pharaonic Period* (California: University of California Press, 2008): 122-124; J. G. Griffiths, "Some Remarks on the Enneads of Gods," *Orientalia* 28, no. 1 (1959): 34-56; Herman Te Velde, "Relations and Conflicts between Egyptian Gods, Particularly in the Divine Ennead of Heliopolis," in *Struggles of Gods: Papers of the Groningen Working Group for the Study of the History of Religion*, ed. H. G. Kippenberg, H. J. W. Drijvers, Y. Kuiper (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 239-257.

⁵ Ana Ruiz, *The Spirit of Ancient Egypt* (New York: Algora Publishing, 2001), 121-123; George Hart, *Egyptian Myths* (Texas: University of Texas Press, 1990), 19-21; S. A. B. Mercer, *The Religion of Ancient Egypt* (London: Luzac, 1949), 282-284; E. O. James, *The Tree of Life: An Archaeological Study* (Leiden: Brill, 1966), 131-132; C. J. Bleeker, *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Leiden: Brill, 1973), 113-114; G. A. Wainwright, "The Origin of Amun," *The Journal of Egyptian Archaeology* 49, no. 1 (1963), 21-23; D. P. Silverman, *Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 120-121.

Hermopolis teolojilerine ait metinlerde kozmolojik yaratılışta tanrıların varlığına odaklanılmıştır.⁶

Geniş bir literatüre ve kapsama sahip olan Eski Mısır'da yaratılışa dair inancın bir bölümü olan Memfis Teolojisindeki yaratılış bahsinin ele alınmış olduğu bu çalışmada, öncelikle Memfis Teolojisi hakkında genel malumat verilmiş ve akabinde Şabaka Metni referans alınarak yaratılış ile bu esnada oluşan kozmoloji hakkında izahlarda bulunulmuştur. Bu izahlar ile birlikte Eski Mısır'da bin yıllardan beri süre gelen kozmoloji anlayışı hakkında bilgiler verilirken, Memfis Teolojisi'nin ortaya çıkarmış olduğu yeni öngörüler ve inanışlar açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmamız da Piramit Metinleri, Sanduka Yazıtları ve mitolojik anlatımlardan oluşan Eski Mısır'ın geniş literatüründen faydalanılmış olmasına rağmen yazım sınırını korumak amacıyla Şabaka Metni temel referans kaynağı olarak kullanılmıştır.

I. Memfis Teolojisi

Nil Nehri'nin her yıl düzenli taşkınının ardında bırakmış olduğu verimli alanlarda tarım yapmaya başlayan Mısır'ın ilk Neolitik çiftçilerinin yaşam alanları zamanla köylere dönüşmüştür. Tarımsal bilgi birikimini artırarak büyük miktarlarda ürün elde eden Mısırlı çiftçilerin, yüzyıllar içerisinde, köyleri şehir boyutuna ulaşmıştır. Nüfusu hızla artan ve mesleklere dayalı bir sosyal düzene sahip olan bu şehirlerin yönetimini ilk dönemlerde ruhban sınıfı mensupları üstlenmişken sonraki dönemlerde askeri gücü elinde tutan liderler ortaya çıkmıştır. Bu liderler, sadece hakim oldukları şehri yönetmekle kalmamış diğer şehirleri de ele geçirerek gelirlerini ve güçlerini artırma çabasına girmiştir. Mısır'ın şehirleri arasında başlayan bu askeri mücadele bir iç savaş halinde devam etmiştir. Bu iç savaşı sonlandırarak Aşağı (Delta Bölgesi) ve Yukarı (Vadi Bölgesi)

⁶ A. F. Alford, *The Midnight Sun: The Death and Rebirth of God in Ancient Egypt* (Wallsall: Eridu Books, 2004), 52-53; George Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (London: Routledge, 2006), 85-86; Manfred Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt: An Illustrated Dictionary* (London: Thames and Hudson, 1974), 74-75; R. M. Hagen, and R. Hagen, *Egypt: People, Gods, Pharaohs* (Köln: Tashen Verlag, 1999), 164.

Mısır'ı ortak yönetim altında toplamayı başaran ise Narmer isimli bir kral olmuştur.⁷

Yaklaşık MÖ 3100'lü yıllarda Mısır'ı bir yönetim altında toplamayı başaran Narmer, Vadi ve Delta bölgesinin kesişim yerinde (günümüz Kahire yakınlarında) yeni bir kraliyet kenti kurdu muştur. Narmer'in kurdu muştur olduğu yeni kente Memfis ismini verdiği ve bu kentin Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleşimini sembolize ettiği bilinmektedir. Narmer dönemine kadar bağımsız bir yönetici tarafından idare edilmiş olan her şehir, kendine özgü tanrılara adanmış tapınaklara ve ruhban sınıfı mensuplarına sahipti. Bu dönemde Nil kıyısındaki büyük küçük yüzlerce şehrin nitelik olarak birbirini çağrıştıran fakat ismen değişim gösteren binlerce tanrısı bulunmaktaydı. Hemen her şehrin kendi güneş ve ay tanrıları varken bazı şehirler ortak bir yönetim altında uzun süre kaldığı için aynı tanrılara inanmaktaydı. Bunun ötesinde her şehrin kendine özgü bir teoloji anlayışı ve yaratılış anlatısı da mevcuttu. Fakat bu erken dönemin anlatıları yazıya geçirilemediği veya günümüze ulaşmadığı için *tsm* olarak bilinmemektedir. Tüm Mısır halkını bir yönetim altında toplamaya çalışan Narmer, amacını sadece siyasi ve askeri olarak hâkimiyet yoluyla gerçekleştiremeyeceği için inanç noktasında da bütünleştirici bir yol izlemesi gerekmektedir.⁸

Mısır'ı ortak bir inanç etrafında toplayarak, siyasi olarak daha yönetilebilir kılmak için Narmer, yeni kraliyet kenti olan Memfis'te tapınaklar inşa ettirerek bu tapınaklardaki seçilmiş ruhban sınıfı mensuplarına Mısır için ortak bir teoloji ürettirmiştir. Bu ortak inanç

⁷ T. C. Heagy, "Who was Menes?," *Archéo-Nil* 24 (2014): 59-92; Barbara Adams, *Predynastic Egypt* (Oxford: Osprey Publishing, 1988), 37-38; T. A. H. Wilkinson, "What a King Is This: Narmer and the Concept of the Ruler," *The Journal of Egyptian Archaeology* 86 (2000): 23-32; Nicole Hornig, *Ancient Egypt: The Land of Pyramids and Pharaohs* (New York: Greenhaven Publishing, 2017), 20-26; B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor, A. B. Lloyd, *Ancient Egypt: A Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 44-60.

⁸ Nezar AlSayyad, *Nile: Urban Histories on the Banks of a River* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 47-60; B. G. Ockinga, "The Memphite Theology – its purpose and date," in *Egyptian Culture and Society: Studies in Honour of Naguib Kanawati*, ed. A. Woods, A. McFarlane and S. Binder (Cairo: The American University in Cairo Press, 2010), 99-117; Amr El Hawary, "New Findings about the Memphite Theology," in *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists 1. cilt*, ed. Jean-Claude Goyon and Christine Cardin (Leuven: Peeters, 2007), 567-574; J. P. Allen, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 176-177.

biçimi şekillendirilirken ana hedefin siyasi olduğu bilinmesine rağmen inanç her zaman daha ön plana çıkartılmıştır. Memfis şehrindeki ruhban sınıfı sahip olduğu ekonomik güç ve siyasi destekle bir taraftan Mısır tanrılarını hiyerarşik olarak sıralamış diğer taraftan herkesin inanacağı anlatılar yazdırmışlardır. Temelde tanrılara dair sorulabilecek sorulara cevap niteliğindeki bu anlatılar, yaratılıştan başlayıp öteki dünyanın nasıl olduğuna kadar uzanan, inananların bilmesi gerekenleri açıklamaktadır. Memfis Teolojisinin icatçısı da sayılabilecek bu dönemin ruhban sınıfı mensupları, anlatıları oluştururken yeniye yönelmemiş Mısır'ın kadim zamanlarından beri devam eden anlatılarının güçlü yönlerini bir araya getirmişlerdir. Böylece inananlar için oldukça tanıdık anlatılar ortaya çıkmıştır. Eski Mısır'da binyıllar boyunca devam eden siyasi çalkantılar esnasında birçok yeni inanç merkezi ve teoloji anlayışı ortaya çıkmışsa da Memfis şehrinin ruhban sınıfı sahip olduğu teoloji varlığının devamlılığı sürdürmeyi büyük oranda başarmıştır.⁹

Eski Mısır'ın aynı zamanda bilim insanları olan ruhban sınıfı mensupları, inananlara inanca dair anlatımlarda bulunurken, insanların bildikleri çevreden başlayarak bilinmezliğe ya da ancak tanrıların bilebileceğine doğru bir ilerleyiş izlemişlerdir. Bu durum yaratılış süreci ile ilgili mitolojik anlatımlarda da kendisini göstermiştir. İnananların inancın savunucuları olan ruhban sınıfı mensuplarına soracağı ilk soru olan "Ben ve içerisinde yaşadığım evren nasıl yaratılmıştır?" sorusuna yaşamda sürekli gözlenebilen nedenlerden yol çıkılarak cevaplar bulunulmuştur. Görünen her şeyin bir nedeni vardır ve bu nedeninde de bir nedeni olmak zorundadır, açıklamasını ilerleterek ilk neden olarak yaratıcı olan tanrıya ulaşmışlardır. Memfis Teolojisinde Ptah olan bu tanrının var olma nedeni açıklanmayıp, Ptah'tan öncesinin kaos olduğunu belirtilmiştir. Çünkü kaos olarak tanımlanan durum, bilinmez ve tahayyül edilemez olduğu gibi bir nedene de ihtiyaç duymamaktadır. Doğası gereği düzensizlik kuraldan muaf olduğundan dolayı düzeni sağlayan ve yaratılışı başlatan Ptah'ın bir nedene ihtiyacı kalmamaktaydı. Ptah'ın yarattığı

⁹ Frankfort, *Kingship and the Gods*, 51-58; Pinch, *Egyptian Mythology*, 32-34; J. H. Breasted, "The Philosophy of a Memphite Pries," *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39, no. 1 (1901): 39-54; Milton Covensky, *The Ancient Near Eastern Tradition* (New York: Harper & Row, 1966), 52-53; Rudolf Anthes, "Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.," *Journal of Near Eastern Studies* 18, no. 3 (1959): 169-212.

tanrıların ise evrenin bir parçasını oluşturmak ve yönetmek gibi bir nedeni bulunmaktaydı.¹⁰

Ptah-Nun, Atum'a babalık yapmış olan baba (...) Ptah-Naunet, Atum'u doğuran, anne (...) Ennead'ın dili ve kalbi yüce Ptah (...) Oradan (Ptah) kalbinden ve dilinden Atum'un şeklinde bir şey geldi. Yüce olan Ptah, bütün tanrıların (yaşamasına) sebep olan, aynı zamanda onların "ruhu" olan, Ptah'ın kalbinden (Tanrı) Horus oldu ve Ptah'ın dilinden (ise) (Tanrı) Thoth oldu (...) Ennaed'de şekillendirilen Şu ve Tefnut ondan geldi. Gözlerin görüşü ve kulakların duyuşu ve burunun koku alışması onun (Ptah) kalbinde vardı. Bütün her şeyin ortaya çıkarmasını sağlayan buydu; kalbinin söylediklerini diliyle ikrar etti. Böylece bütün tanrılar doğdu ve onun Ennead'ı tamamlandı. Tanrının her söylediği, kalbinin düşündükleri ve dilinin emrettikleriyle var oldu."¹¹

Memfis Teolojisindeki yaratışı en açık biçimde anlatan metinde, ilk dikkat çeken nokta Tanrı Ptah'ın Ogdoad'da yaratılışa kaynaklık eden suları oluşturan Nun ve Naunet ile metafiziksel birleşimidir. Tanrı Ptah, erkek olarak kabul edilen Nun ile birleşip Ptah-Nun olarak yaratımın devamlılığını sağlayacak olan Atum'a babalık yaparken; Naunet ile birleşmesiyle Ptah-Naunet'i oluşturup doğuran yani Atum'u var eden bir anneye dönüşmüştür. Yaratılışın başlangıcı için bulunan bu çözüm, Memfis Teolojisini oluşturan ruhban sınıfı mensuplarını büyük bir çıkmazdan kurtarmış olmalıdır. Çünkü Ptah'ın en büyük tanrı olma konumunu korumak zorunda olan Memfis rahiplerinin yaratımın devamını sağlayacak olan Atum'u da var etmeleri gerekmektedir. Bulunan ara çözüm ile yaratılışa

¹⁰ R. B. Finnestad, "Ptah, Creator of the Gods: Reconsideration of the Ptah Section of the Denkmal," *Numen* 23, no. 2 (1976): 81-113; Jon Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (London: Routledge, 2013), 27-32; Alford, *The Midnight Sun*, 35-38; B. G. Trigger, *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context* (Cairo: American University in Cairo Press, 1993), 91-92; J. J. Castillos, "Chaos in Ancient Egypt," *Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 257 (2019): 25-36.

¹¹ Breasted, *The Philosophy of a Memphite Priest*, 39-54; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 4-5; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature A Book of Readings Volume I: The Old And Middle Kingdoms* (Berkeley: University of California Press, 1975), 54; L. H. Lesko, "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology," in *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. B. E. Shafer (New York: Cornell University Press, 1991), 96.

kaynaklık eden suları oluşturan Nun ve Naunet dişi ve erkek yönlerini Ptah ile birleştirerek Atum'un var olmasına yol açmıştır. Metnin devamında Ptah'ın sahip olduğu ruh ile diğer bütün tanrılara yaşam vermiştir. Eski Mısır inancında ruhun bir bütün olduğuna ve tanrılar arasında paylaşıldığına inanılmaktaydı. Böylece tüm tanrılar bir bütünün parçası haline gelmekteydi. Memfis Teolojisinde de bu kabulleniş mevcut hali ile korunmuş ve ruhu bünyesinde barındıran ilk tanrının Ptah olduğuna inanılarak metne de yansıtılmıştır. Tanrı Atum'un yaratılmasından sonra Tanrı Ptah, diğer tanrıları yaratmaya başlamıştır. Kalbinden Tanrı Horus'u dilinden ise Tanrı Thoth'u yaratmıştır. Memfis Teolojisine göre Ptah'ın kalbi ve dili yaratımın temel harekete geçiricisi olduğundan dolayı kalpten gelen Horus ve dilden gelen Thoth, hiyerarşik olarak diğer tanrılardan daha üst bir noktaya konumlandırılmıştır. Tanrılar Şu ve Tefnut'un yaratımından sonra metnin devamında Ptah'ın kalbinden geçirdiğini dili ile söylemesiyle yaratımın devam etmiş olduğu ve Ennead'in tamamlandığı belirtilmektedir.¹²

Memfis Teolojisi ile oluşturulmuş olan tanrısal hiyerarşik dizilişte, Memfis şehrinin en saygı gören tanrısı Ptah, yaratılışı başlatarak Eski Mısır'ın diğer tüm tanrılarının üstünde bir noktaya konumlandırılmıştır. Memfis Teolojisi öncesindeki dönemde Mısır toplumunun büyük çoğunluğu tarafından yaratılışı gerçekleştiren tanrı olduğuna inanılan Atum ise Ptah tarafından yaratılmasına rağmen diğer tanrıların üstüne yer almıştır. Aşağı ve Yukarı Mısır'ı bir arada yöneten krallığın, yönettiklerinin hemen tamamının kabul edebileceği bu yeni tanrısal hiyerarşide, Mısır'da büyük tanrı konumuna ulaşmış diğer tanrılar, birbiri sıra yaratılarak evrenin bölümlerini idare ile görevlendirilmiştir.

II. Yaratılış

Narmer'in Aşağı ve Yukarı Mısır'ı birleştirmiş olduğu MÖ 3100'lü yıllardan sonra kurduğu kraliyet kenti Memfis'teki tapınaklarda

¹² Eugene Cruz-Urbe, "The Khonsu Cosmogony," *Journal of the American Research Center in Egypt* 31 (1994): 169-189; Finnestad, *Ptah, Creator of the Gods*, 81-113; Alford, *The Midnight Sun*, 50-51; E. L. Ertman, "The Earliest Known Three-dimensional Representation of the god Ptah," *Journal of Near Eastern Studies* 31, no. 2 (1972): 83-86; Pat Remler, *Egyptian Mythology, A to Z* (New York: Infobase Publishing, 2010), 46; Judith Page and Ken Biles, *Invoking the Egyptian Gods* (Minneapolis: Llewellyn Publications, 2011), 175-176.

oluşmaya başlayan teolojik anlayış, binyıllar boyunca devam eden hanedan değişimlerinde, iç savaşlarda ve istilalarda varlığını korumaya devam etmiştir. Memfis Teolojisinin ana kaynağı olan yaratılış anlatan metin ise yok olmak üzereyken MÖ 705 – 690 yılları arasında hüküm süren Neferkare veya Şabaka tarafından kurtarılmıştır. Şabaka'nın yeniden yazdırmış olduğu günümüze ulaşan metnin MÖ 2500'lü yıllara ait olduğu Mısır bilimciler tarafından ileri sürülmektedir.¹³

Yaşayan Horus, iki ülkeyi zenginleştiren (...) Aşağı ve Yukarı Mısır'ın kralı Neferkare, Ra'nın oğlu Şabaka, duvarın güneyindeki Ptah'ın sevdiği, Ra gibi sonsuza dek yaşayan. Atalarından kalmış olan bu metni baştan sona anlaşılacak şekilde solucanlar tarafından yenmiş bir biçimde babam (tanrı) Ptah'ın evinde buldum ve onu yeniden kopyalattım. Majesteleri adının kalıcı olabilmesi için onu yeniden kopyalattı ve eskisinden iyi hale getirdi. Bu anıtı (metnin yazıldığı taş kaide) sonsuza dek yaşayabilsin diye Ra'nın oğlu Şabaka, babası Ptah için yaptırdı ve onun evinde sonsuza dek yaşayacak.¹⁴

Eski Mısır kralı Şabaka'nın granit bir taş plaka üzerine yazdırmış olduğu metnin giriş kısmından alınan bölüm, Mısır krallarının tanrısal yakınlığını vurgulayan geleneksel unvanlandırılması ile başlatılmış ve sonrasında kendi döneminde, günümüzden yaklaşık iki bin yedi yüzyıl önce, Memfis kentindeki Ptah'a adanmış olan tapınakta solucanlar tarafından kemirilmiş bir papirüs bulunduğu anlaşılmıştır. Kral Şabaka'nın oldukça tahrip olmuş şekilde bulunduğu papirüste yazanların ise kendi döneminden yaklaşık bin sekiz yüz yıl önce yazılmış olduğu göz önüne alındığında, metnin içeriğinin günümüzden yaklaşık dört bin beş yüz yıl önceye ait olduğu hesaplanmaktadır. Bu durum da Kral Şabaka tarafından kopyalanmış

¹³ Joshua J. Bodine, "The Shabaka Stone: An Introduction," *Studia Antiqua* 7, no. 1 (2009), 1-21; Essam Nagy, "Religion and Power during the Twenty-Fifth Dynasty: The Building Activities of the Kushite Kings in Karnak," in *Egyptian Royal Ideology and Kingship under Periods of Foreign Rulers: Case Studies from the First Millennium BC.*, ed. Julia Budka (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019), 93-106.

¹⁴ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 4; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 52.

olan metnin insanlığın ilk yazılı yazılı yaratılış anlatılarından biri olduğunu göstermektedir.¹⁵

Aşağı ve Yukarı Mısır'ın kralı Ptah'tır, (o) büyük bir isim olan Ta-tenen olarak anılır, duvarın güneyi, sonsuzluğun efendisi (...) (Ptah) Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleştiricisidir. (Ptah) kendi kendine doğmuştur.¹⁶

Kral Şabaka'nın metnin oldukça tahrip olmuş olan bu bölümünde, Ptah'ın nasıl bir tanrı ve yaratıcı olduğu açıklanmaktadır. Metinde dikkat çeken ilk nokta, Ptah'ın Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleştiricisi olduğunun ilanıdır. Memfis Teolojisinin ortaya çıkmaya başladığı dönem öncesinde hiçbir kral Aşağı ve Yukarı Mısır'ı bir arada yönetmeyi başaramamıştır. Bu durumla bağlantılı olarak siyasi olarak destek görmeyen hiçbir tanrı da hem Aşağı hem de Yukarı Mısır'da tapınım görmemiştir. Mısır'ın tamamında tapınım gören ilk tanrının ise Ptah olduğu ve Memfis Teolojisinin tüm Mısır'ı kapsayacak biçimde şekillendirilmeye çalışıldığı bilinmektedir.

Metne göre Aşağı ve Yukarı Mısır'ı inanç noktasında birleştirmiş olan Ptah'ın ilk tanrı olması için kendisinden önce bir başka tanrının olmaması gerekmektedir. Var eden var edilenden daha güçlüdür, kanıksaması gereği ve var etmenin bir zincir halinde devam etmiş olduğu göz önüne alındığında ilk var olanın nasıl yaratıldığına açıklanması gerekmektedir. Memfis Teolojisi dışındaki diğer Eski Mısır teolojilerinde ilk varoluş öncesinde sonsuz bir denizin veya bilinmez bir kaosun olduğu açıklanmaktadır. Ama Kral Şabaka'nın metni referans alındığında Memfis Teolojisinde, varoluş Ptah'ın kendi kendisini var etmesi ile başlamıştır. Memfis teologlarının öncesiz bir varoluş iddiasının temelinde inancın gereksiniminden çok siyasi otoritenin isteğinin bulunduğu düşünülmektedir. Binyıllar boyunca siyasi olarak parçalanmışlığın getirmiş olduğu kültürel ve dini çeşitliliğe sahip olan Eski Mısır'da sağlanan merkezi otoritenin inancını temsil eden Memfis Teolojisi, parçalanmışlıktan çok bütünleştirmeyi ön amaç edinirken, Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleşme öncesini sahip olduğu inanç ve kültürel yapıyı çağrıştıran anlatımları da ret etmiştir. Memfis Teologlarına göre Aşağı ve Yukarı Mısır birleşmiş bir bütündür, kralı ve ilk tanrısı ise Ptah'tır, ilk

¹⁵ Kaba Hiawatha Kamene, *Shabaka's Stone: An African Theory on the Origin and Continuing Development of the Cosmic Universe* (Amazon Digital Services, 2021), 7-14; Hart, *Egyptian Myths*, 10-18; Allen, *Middle Egyptian*, 171-173.

¹⁶ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 4; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 54.

tanrı olan Ptah'ın öncesi yoktur, Ptah kendini var etmiştir, devamında bilinen evren yani Mısır oluşmuştur. Memfis Teologları her ne kadar Ptah'ı yaratıcı ve baş tanrı konumuna yükseltmişlerse de Mısır'ın büyük kısmında yaratıcı tanrı olarak uzun zamandan beri tapınım gören Atum'u da bir köşeye atamamışlardır. Fakat pratik bir çözüm üreterek, Ptah'ın ilk yarattığı tanrının Atum olduğunu ileri sürmüş ve geri kalan tanrıları Atum'un yarattığını iddia etmişlerdir. Böylece Ptah'ın yaratmış olduğu Atum'un kendisini yaratan tanrının sahip olduğu mertebenin üzerine çıkmamasını garanti altına almışlardır. Memfis Teolojisinde yaratılış basit ve kesin hükümlere bağlandıktan sonra daha karmaşık olan tanrısal hiyerarşinin oluşumunun açıklanmasına geçilmiştir.

III. Tanrısal Hiyerarşi

Memfis Teolojisindeki tanrısal hiyerarşinin oluşumunun en açık biçimde izlenebildiği kaynak Şabaka metnidir. Şabaka metninde evrenin yaratılışından sonra evreni düzenleyecek olan tanrılar yaratılmıştır. Bu tanrılardan en önemlisi yaratımı devam ettirecek olan Atum'dur. Atum, yaratımı devam ettirerek, hava tanrısı Şu ve yağmuru kontrol eden tanrı Tefnut'u yaratmıştır. Devamında yeryüzünden sorumlu olan Geb ve gökyüzünden sorumlu olan Nut yaratılmıştır. Geb ve Nut'un yaratılması ile evrenin en önemli iki parçası olan yeryüzü ve gökyüzü arasındaki ayrım kesinleştirilmiştir. Yaşamın somut yönü olan yeryüzü ve gökyüzünden sonra bilinen en büyük soyut ayrım olan iyilik için Tanrı Osiris ve kötülük için Tanrı Seth yaratılmıştır. Bu iki zıt tanrı için birer dişi tanrı yaratılarak Osiris, İsis ile eşleşmiş; Set ise Neftis ile birlikte gösterilmiştir. Bu büyük tanrılar arasında en son katılan ise Osiris ile İsis'den doğan Horus olmuştur. Bu tanrılar arasındaki en büyük rekabet ise Horus ile Set arasında yaşanmıştır.¹⁷

(Tanrılar) Ennead'de bir araya geldiler ve o (Geb) Horus ve Set'i yargıladı. Geb, onların kavga etmelerini engelledi ve

¹⁷ Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 105-111; Frankfort, *Kingship and the Gods*, 21-22; Robert A. Oden, "The Contendings of Horus and Seth (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation," *History of Religions* 18, no. 4 (1979): 352-369; Deborah Sweeney, "Gender and Conversational Tactics in the Contendings of Horus and Seth," *The Journal of Egyptian Archaeology* 88, no. 1 (2002): 141-162.

Set'i onun doğduğu yer olan "Su" da, Yukarı Mısır topraklarındaki Yukarı Mısır'ın kralı yaptı. Sonrasında Geb, Horus'un babasının boğulduğu yer olan Pezshet-Tawi'de, Aşağı Mısır topraklarında (Horus'u) Aşağı Mısır'ın kralı yaptı. Böylece Horus bir yerde kaldı; Set bir diğer yerde kaldı ve iki toprağı (Aşağı ve Yukarı Mısır'ı) barıştırdı.¹⁸

Şabaka'nın metninin, tanrısal hiyerarşinin oluşumunun anlatıldığı kısmında Tanrı Geb, yaratılış sonrası bir düzene kavuşan evrenin yönetimin nasıl sürdürüleceğini belirleyen konumundadır. Mısır'ın birleşmesinden önce bilinen topraklar üzerindeki en büyük ayırım olan Aşağı ve Yukarı Mısır'ın kendilerine ait tanrıları bulunmaktaydı. Metne göre Tanrı Set, Yukarı Mısır'ı yönetirken, Aşağı Mısır'ın idaresi Tanrı Horus'a verilmiştir. Mevcut arkeolojik buluntular ve yazılı kayıtlar, Narmer öncesi dönemde Mısır coğrafyasının Aşağı, olarak tanımlanan Delta bölgesinin bir hanedanlık tarafından yönetilirken Nil Nehri'nin dar vadisi boyunca uzanan Yukarı Mısır'ın bir başka hanedanın idaresi altında olduğunu göstermektedir. Hatta bu iki hanedanlığın krallarının hakimiyet sembolü olarak kendilerine özgü farklı taçlar takmış olduğu bilinmektedir. Yukarı Mısır'ın beyaz, Aşağı Mısır'ın ise kırmızı, tacını ilk defa beraber takmayı başaran ise Narmer olmuştur. Metinde dikkat çeken bir vurgulama ise Tanrılar Horus ve Set'in kendi bölgelerinde yöneticilik yaptığı ve iki bölgenin barış içerisinde yaşamış olduğudur. Metinde tanrılar arasında sağlanmış olduğu söylenen bu barışın Mısır'ın birleşmesinden önceki Aşağı ve Yukarı Mısır'daki krallar arasında olmadığını bilinmektedir.

Geb tarafından Horus ve Set'e denildi ki: "Aşağı ve Yukarı Mısır, Horus ve Set (sizin hakkınızdaki) kararımı verdim". Sonrasında, Horus'un hakkı Set'in hakkına eşit olması Geb'in kalbinde bir hastalık gibi yayıldı. Böylece (Geb'in) ilk oğlunun oğlu olan Horus'a tüm mirasını verdi. Böylece Horus tüm toprakların sahibi oldu. Böylece topraklar birleşti ve "Ebedi Hakim" Ta-tenen olarak ilan edildi. Böylece, iki toprağın birleşmiş olduğu yer olan şehir (Memfis) duvarlarında iki toprağı birleştiren Horus, Yukarı ve Aşağı Mısır'ın kralı

¹⁸ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 4; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 52; P. V. Reid, *Readings in Western Religious Thought: The Ancient World* (New York: Paulist Press, 1987), 30; Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 39-41; Robert Bauval, *The Egypt Code* (New York: Disinformation Press, 2007), 136.

oldu. (Bu olanlar, papirüse yazılarak Ptah evinin (tapınak) büyük çift kapısına (asıldı) konuldu. Bu demek ki, barıştırılan ve birleştirilen Horus ve Set, Ptah evinde birleşerek, tartışmaları ve çekişmeleri son buldu, (Ptah evi) Aşağı ve Yukarı Mısır'ın dengesi oldu.¹⁹

Eskiçağ toplumlarının tamamında olduğu gibi Mısırlılar da tanrıların, insanlar gibi doğarak yaşama başladığına, beslenmek zorunda olduklarına, evlendiklerine ve çocuk sahibi olduklarına inanmaktaydı. İnsanı tanrıdan ayıran en genel ayrımın ise insanın ölümlü, tanrıların ölümsüz olması olduğu düşünülürdü. Bu açıdan bakıldığında gökyüzünde olan tanrıların yaşamlarının daha basit ve gösterişsiz biçimde yeryüzündeki insanlara benzediğine hatta tapınakların onları evi olduğuna inanılmaktaydı. Bu inançtan hareketle yeryüzünde insanlar arasında olan büyük olayların benzerlerinin gökyüzünde tekrarlandığına dair Eski Mısır inanç sisteminde bir anlayış mevcuttur.²⁰ Bu nedenle Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleşmesinin bir benzerinin de tanrılar arasında gerçekleşmiş olduğuna dair bir anlatı hiçbir şüphe ile karşılaşmadan Mısır toplumu tarafından kabul edilmiş olmalıdır. Aşağı ve Yukarı Mısır'ın yeryüzündeki birleşmesinin, birçok insanın ölümüne neden olan uzun süren savaşların sonucunda gerçekleştiği bilinmektedir. Mısır'ı bir yönetim altına almayı başaran Narmer, günümüze ulaşan kabartmasının bir yüzünde, ihtimalle rakibi olan son kralı elindeki savaş aracı ile öldürürken resmedilmiştir.²¹ Yeryüzündeki şiddet ile gerçekleşen bu siyasi birlikteliğin tanrısal yansıması ise metinde, Tanrı Geb'in Horus'a Aşağı ve Yukarı Mısır'ın yönetimini vermesi ile açıklanmıştır. Tanrı Horus'un Mısır'ın yöneticisi olmasından sonra ise barışın sağlandığı belirtilerek Aşağı ve Yukarı Mısır'ın dengesinin yani idare

¹⁹ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 4-5; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 52-53; Reid, *Readings in Western Religious*, 31; Assmann, *The Mind of Egypt*, 41-44; Bauval, *The Egypt Code*, 136.

²⁰ Guilherme Borges Pires, "The Egyptian Land-Based Layer: Between God(s), Cosmic Sacredness and Fertility Beliefs," in *Current Research in Egyptology 2016: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium*, ed. Julia M. Chyla (Oxford: Oxbow Books, 2017), 150-158; Lurker, *The Gods and Symbols*, 9-16.; R. H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* (London: Thames and Hudson, 2003), 12-23.

²¹ Orly Goldwasser, "The Narmer Palette and the "Triumph of Metaphor," *Lingua Aegyptia* 2 (1992): 67-85; Ruth Amiran, "Note on One Sign in the Narmer Palette," *Journal of the American Research Center in Egypt* 7 (1968): 127; K. A. Bard, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt* (New York: John Wiley & Sons, 2015), 114-116.

yerinin Memfis şehri, Ptah'ın ise bu durumu sağlayan en büyük tanrı olduğu açıklanmıştır.

Memfis Teolojisinin tanrısal hiyerarşisinin oluşumunun anlatıldığı bu bölüm ile ilgili akla gelebilecek olan en önemli soru ise Ptah'ın neden doğrudan Aşağı ve Yukarı Mısır'ın yöneticisi olmadığıdır. Eskiçağ toplumlarında ve Eski Mısır'da tanrıların sayısının fazlalığının temel nedeni yaratıcı olan ilk tanrının her şeye müdahil olmayıp, pek çok tanrısal işi diğer tanrılara yaptırmasıdır. Mısır'ın yönetimi Tanrı Horus'a verilmiş olmasına rağmen Horus hiçbir zaman Ptah'ın isteği dışında bir davranış sergilemeyecektir. Memfis teolojisinde de yer alan bu anlayışın insanların yeryüzündeki iş bölümünün gökyüzündeki tanrılar arasında da olduğuna inanılmasından kaynaklanmaktadır. Eski Mısır özelinde örneklemek gerekirse, tarlanın ekilip biçilmesi çiftçiye verilen bir görevdir, kral ise çiftçinin ekip biçme işine karışmasa dahi çiftçi ve tarlası üzerinde her türlü hakka sahiptir. Çiftçi, verilen görevi yapıp kralın memurlarına vergisini vermek zorunda olduğu gibi kralın vereceği emre karşı da gelebilecektir.

IV. Düzen

Eskiçağ tarihindeki tüm inançların sahip olduğu teolojik anlayışlarda olduğu gibi Memfis Teolojisinin de öncelikli amacı var olan evrene düzenin nasıl geldiğini açıklamaktadır. Eski Mısır inanç sisteminde yaratılış anlatılarının hemen hepsi kozmik düzenin oluşumunu tanrıların istencine bağlanmıştır. Yaratımı sağlayan ilk tanrı, Memfis Teolojisinde Ptah, düzeni, öncelikle yarattığı diğer tanrılar arasında sağlamıştır. Yaratım öncesindeki boşluğun veya kaosun yerini alan düzen, gökteki cisimlerin değişmez olduğuna inanılan hareketinden başlayıp toprağa ekilen tohumun ne zaman yeşereceğine kadar uzanan döngünün tamamını kapsamaktadır. Eski Mısır teologları, kozmolojik anlamda düzenin yaratıcı tanrı tarafından oluşturulduğunu ve yaratılan diğer tanrılar tarafından sürdürüldüğüne inanmaktaydılar.²²

²² Denise Martin, "Maat and Order in African Cosmology: A Conceptual Tool for Understanding Indigenous Knowledge," *Journal of Black Studies* 38, no. 6 (2008): 951-967; E. O. James, *Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry* (Leiden: Brill, 1970), 20-21; A. Broadie, and J. Macdonald, "The Concept of Cosmic Order in Ancient Egypt in Dynastic and Roman Times," *L'Antiquite Classique* 47, no. 1 (1978): 106-128.

Ptah, dedi ki "Tanrıları yaratan ve her şeyi var eden benim" (...). Tanrıların en güçlüsü olduğumu anlayın ve tanıyın. (...) O (Ptah) tanrıları yarattı, O (Ptah) kasabaları kurdu, O (Ptah) şehirleri oluşturdu, O (Ptah) tanrıları tapınaklarına yerleştirdi. (...) Her ağaç, her taş ve her kil (ondadır), Her şeyin üzerinde büyüyen şey, ondan (Ptah'dan) gelmiştir. (...) Sonuçta o iki ülkeyi birleştirendir.²³

Şabaka metninden alınmış olan bölümde, Memfis Teolojisindeki yaratım anlatılırken, düzenin, yaratım ile gerçekleşmiş olduğu belirtilmektedir. Metinde tanrıların en güçlüsü olduğu ilan edilen Ptah'ın insanın, yaşamında karşılaşacağı her şeyi yaratan ve düzen içerisinde devam etmesini sağlayan olduğu açıklanmaktadır. Avcı – toplayıcı dönemde insanlar kendilerini doğanın bir parçası olarak görürken tarımsal yaşamın başlaması ve yerleşik hayata geçilmesi ile tapınak etrafında kurulan şehirler yaşamın sürdürüldüğü alanlar haline gelmiştir. Doğadaki döngüsel düzeni bin yıllar boyunca gözleyerek bilen insanlığı için ataları tarafından kurulmuş olan şehirlerde de bozulmaması gereken bir düzenin olması gerekmiştir. Eski çağ toplumlarında şehirlerin ilk kuruluşundan itibaren ruhban sınıfı mensupları, sahip oldukları tanrısal güçten gelen emretme yetkisini kullanarak şehir yaşantısını düzenlemişlerdir. Zamanla şehirlerin birbirini hakimiyeti altına alması ile ortaya çıkan krallık dönemlerinde fiziksel cezalandırma gücüne ve tanrısal seçilmişliğe sahip olan krallar, ruhban sınıfı mensuplarının vasıtasıyla düzeni sağlamışlardır.²⁴

Eski Mısır'da düzenin sağlanması ile yönetme birbirinden ayıramayacak kavramlardır. Kadim dönemlerden beri, Mısır krallarının tanrılara diğer insanlardan daha yakın olduğu kabul edilmiş

²³ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 5; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 55.

²⁴ Katherine Eaton, *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Patterns, and Practice* (London: Routledge, 2014), 5-8; Barbara Adams and K. M. Cialowicz, *Protodynastic Egypt* (London: Shire Publishing, 1997), 57-59; D. Arnold, G. Haeny, L. Bell, R. B. Finnestad, *Temples of Ancient Egypt* (New York: Cornell University Press, 1997), 9-17; Sergio Pernigotti, "Priests," in *The Egyptians*, ed. Sergio Donadoni (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 121-150; J. C. M. García, "Territory, Elite and Power in Ancient Egypt in the 3rd Millennium BCE," in *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, ed. J. A. Hill, Philip Jones, A. J. Morales (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013), 185-218.

öncelikle Ra'nın oğlu mertebesine yükseltilmiş sonrasında ise doğrudan tanrı ilan edilmiştir. Yeryüzündeki insanları yönetmek için gökyüzündeki tanrılar tarafından seçilmiş olduğuna inanılan Mısır kralları, yönettiklerinin bir düzen içerisinde yaşamasından tanrılara karşı sorumlu tutulduğuna inanılmıştır. Kralların yeryüzündeki düzeni sağladığı Eski Mısır'da tanruların da kozmik düzeni devam ettirdiğine inanılmışken, Mısır kralı ile tanrılar arasındaki durumun bir sorumluluk sahası paylaşımı olmadığı, üst olan tanruların ast olan krala verdiği bir görev olduğunu bilinmektedir.²⁵

Memfis Teolojisinde her ağacı, her taşı ve her kili yaratmış olan Ptah, onlardan yaratılanları da yaratan olarak kabul edilmektedir. Eski Mısır'da üretilen her şeyin hammaddesi olan ağaç, taş ve kil şekillendirilerek yeni ürünler elde edilebilen materyaller olduğu için yaratımın yeryüzünde insanların eli ile devam etmiş olduğu düşünülmektedir. Yine insan eli ile üretilmiş olan ürünlerin de Ptah'ın isteği dışında var olamayacağını kabulünden dolayı insanın ürettiklerinin de tanrının iradesi ile gerçekleşmiş olduğu kabul edilmesi gerekmiştir. Yarattığını ve yarattığından yapıları kontrol eden Ptah'ın en büyük düzenleyici olduğu Memfis Teolojisinin en temel düsturu haline gelmiştir. Ptah'ın sahip olduğu güç, güneşi hareket ettirebildiği gibi içi su olan yumurtada yeni bir hayat var edebildiği Memfis teologları tarafından inananlara kabul ettirilmiştir.

(Ptah tarafından yaratılmış olan bu evrende) sevileni yapana adalet, nefret edileni yapana ceza verilir. Yaşayanlara barış, suçluya ölüm vardır. Böylece tüm çalışanlar, zanaatkarlar, ellerin yaptıkları, bacakların yürüyüşü, tüm uzuvların hareketi, kalbin tasarladığı, dilden çıkanlar, insanın yapabileceği her şey (Ptah'ın) emrine göre yapılır.²⁶

Ptah'ın sahip olduğu gücün boyutlarının anlatıldığı metinde, "insanın yapabileceği her şey Ptah'ın emrine göre yapılır" denilerek, tanrılar ve insanlar arasındaki düzenin devamlılığını yine Ptah'ın

²⁵ Ercüment Yıldırım, Nil'in Tanrı Kralları (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2019), 76-102; Baines John, "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation," in *Ancient Egyptian Kingship: New Investigations*, ed. D. B. O'Connor and D. P. Silverman (Leiden: Brill, 1995), 3-47; Walter Brueggemann, "Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor," *The Catholic Biblical Quarterly* 57, no. 1 (1995): 27-51; A. B. Lloyd, *Ancient Egypt: State and Society* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 65-90.

²⁶ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 5; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 55.

gerçekleştireceğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca metinde düzeni bozanlara verilecek cezalardan da bahsedilmiştir. Memfis teologları, bir taraftan Ptah'ın her şeyi kontrol ettiğini iddia ederken diğer taraftan da düzeni bozacaklarla ceza verileceğini söylemesi tezat teşkil etmektedir. Bu tezat, Maat anlayışının gelişimi ile giderilmeye çalışılmış ve yaratıcı tanrı, insanlar arasındaki cezalandırma görevini Tanrıça Maat'a devretmiştir. Benzer bir durum da Mısır krallarının tanrı olduklarını iddia etmesi ile ortaya çıkmıştır. Örneğin, öldürülme olayından dolayı aralarında ihtilaf olan iki aile, tanrı olan kralın huzuruna çıkarsa ve öldürülen kişinin ailesi, tanrı olan krala maktulün ölümüne neden izin verdin diye sorarsa, tanrı olan kralın vereceği bir cevap olamayacaktır. Bu nedenle Eski Mısır'da en yüksek yargıçlık görevi baş vezire verilmiştir.

Sonuç

Tarımsal üretime bağlı yerleşik hayata, dünyanın geri kalanına göre oldukça erken bir dönemde geçen Eski Mısır'da hızla şehir kültürü oluşmaya başlarken yazının etkin biçimde kullanılmasıyla da büyük bir bilgi birikimi oluşmuştur. Bu bilgi birikimi, yaşamın devam etmesi için gereken pratik bilginin yanında insanlığın ilk anlatılarını, kozmoloji anlayışlarını ve teolojik inançlarını içermektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan Memfis Teolojisi'nin ise günümüzden beş bin yıl önce oluşmaya başlamış olduğu bilinmektedir. Memfis Teolojisinin oluşmaya başladığı dönemde dünyanın geri kalanındaki toplumların birçoğunun hala doğa temelli basit inanç biçimlerine sahip olduğu göz önünde tutulduğunda, yaratıcı bir tanrı temelinde biçimlenen Memfis Teolojisinin dönemine göre çok ileride olduğu görülmektedir. Memfis Teolojisinin yaratıcı tanrısı olan Ptah'dan öncesinde boşluğun veya su ile kaplı sonsuz bir okyanusun olduğu Ptah'ın öncelikle kendini var ettiği sonrasında diğer tanrıları yaratmış olduğu kabul edilmiştir. Yaratılış boşluk kabul etmeyeceğinden dolayı yaratılan tanrıların evrendeki her şeyi kapsadığı ileri sürülmüştür. Memfis Teolojisinde, yaratımı sürdüren Atum, hava tanrısı Şu, yağmuru kontrol eden tanrı Tefnut, yeryüzünden sorumlu olan Geb, gökyüzünden sorumlu olan Nut, iyilik tanrısı Osiris, kötülük tanrı Seth, İsis ve Neftis yaratılmış Osiris ile İsis'den Horus doğmuştur. Memfis Teolojisinde insanın yaratımına ise yer verilmemiştir.

Memfis Teolojisinin oluşumunun, Aşağı ve Yukarı Mısır'ın bir araya gelmesinden sonraki süreçte başladığı ve ilk metinlerin Narmer'in kurduğu Memfis kentindeki Tanrı Ptah'ın tapınağında yazılmış olduğu kabul edilmektedir. Mısır bilimcilerin büyük çoğunluğu, Memfis Teolojisinin merkezi bir siyasi yapıya sahip olan ilk krallığa tabi olan yönetilenlerin tamamının kabul edebileceği bir inanç sistemi ortaya çıkarmak için oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Bu görüş siyasi erke göre şekillendirilen Eski Mısır'daki teolojik anlayışların büyük çoğunluğu için de geçerlidir. Eski Mısır'da inancın en güçlü destekçisi olan krallar, sahip oldukları siyasi gücü, inanç ile birleştirerek sorgulanmazlık elde etmişlerdir. Eski Mısır'da kralların tanrısal seçilmişlikten Ra'nın oğlu olmaya uzanan süreçte, ruhban sınıfı mensupları kendi varlıklarının devamını sağlamak adına krallar ile tanrılar arasındaki yakınlaşmaya destek vermişlerdir. Memfis Teolojisine mensup olan ruhban sınıfı da kullanımları için tapınaklar yaptıran, büyük arazileri tasarruflarına sunan ve gelirlerinden hiçbir vergi almayan kralların istemiş olduğu tanrısal hiyerarşiyi ve düzen biçimini kabullenmiş ve hatta inananlara da benimsetmiştir. Eski Mısır'da kralların tanrı olarak kabul edilmeye başlanmasından sonra dahi belirli bir teolojinin savunucu olan ve kendilerini belirledikleri tanrıların yoluna adadıklarını iddia eden ruhban sınıfı mensupları, toplumun sosyal açıdan yönlendiricisi konumunda olmuşlardır.

Memfis Teolojisinin Eski Mısır'daki teolojik anlayışlardan ayırıcı farkı, binyıllar boyunca küçük değişimlere uğramasına rağmen devamlılığını sürdürmüş olmasıdır. Memfis Teolojisinden sonra ortaya çıkan ve Eski Mısır'ın inanç sistemini yeniden düzenlemeyi amaçlayan Heliopolis, Hermopolis ve Teb Teolojileri ile Akhenaton'un Tanrı Aton'u tekleştirme girişiminde dahi Memfis Teolojisi var olmayı sürdürmüştür. Bu durum temelinde Ptah'ın yaratıcı tek tanrı olması ile karmaşaya yol açmayan yaratılış açıklamasının, Eski Mısır'ın tamamında tapınım gören tanrıların en önemlilerinin panteona dahil edilmesinin ve güçlü bir kozmolojik anlatım geleneğinin bulunması yer almaktadır.

Kaynakça

- Adams, Barbara and Cialowicz, K. M. *Protodynastic Egypt*. London: Shire Publishing, 1997.
_____. *Predynastic Egypt*. Oxford: Osprey Publishing, 1988.

- Alford, A. F. *The Midnight Sun: The Death and Rebirth of God in Ancient Egypt*. Walsall: Eridu Books, 2004.
- Allen, J. P. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- AlSayyad, Nezar. *Nile: Urban Histories on the Banks of a River*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Amiran, Ruth. "Note on One Sign in the Narmer Palette." *Journal of the American Research Center in Egypt* 7 (1968): 127.
- Anthes, Rudolf. "Egyptian Theology in the Third Millennium B. C." *Journal of Near Eastern Studies* 18/3 (1959): 169 – 212.
- Arnold, D., Haeny, G., Bell, L., Finnestad, R. B. *Temples of Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1997.
- Assmann, Jan "Creation Through Hieroglyphs: The Cosmic Grammar of Ancient Egypt." In *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, ed. Sergio La Porta and David Shulman, 15-34. Leiden: Brill, 2007.
- _____. "Monotheism and Polytheism." In *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston, 17-31. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- _____. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Bard, K. A. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. New York: John Wiley & Sons, 2015.
- Bauval, Robert. *The Egypt Code*. New York: Disinformation Press, 2007.
- Bianchi, Ugo. *The History of Religions*. Leiden: Brill, 1975.
- Bleeker, C. J. *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden: Brill, 1973.
- Bodine, Joshua J. "The Shabaka Stone: An Introduction." *Studia Antiqua* 7, no. 1 (2009): 1-21.
- Breasted, J. H. "The Philosophy of a Memphite Priest." *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39, no. 1 (1901): 39-54.
- _____. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*. New York: C. Scribner's Sons, 1912.
- Broadie, A. and Macdonald, J. "The Concept of Cosmic Order in Ancient Egypt in Dynastic and Roman Times." *L'Antiquite Classique* 47, no. 1 (1978): 106-128.
- Brueggemann, Walter. "Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor." *The Catholic Biblical Quarterly* 57, no. 1 (1995): 27-51.
- Castillos, J. J. "Chaos in Ancient Egypt". *Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 257 (2019): 25-36.
- Černý, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson's University Library, 1952.

- Covensky, Milton. *The Ancient Near Eastern Tradition*. New York: Harper & Row, 1966.
- Cruz-Urbe, Eugene. "The Khonsu Cosmogony." *Journal of the American Research Center in Egypt* 31 (1994): 169-189.
- David, Rosalie. *Religion and Magic in Ancient Egypt*. London: Penguin, 2002.
- Davies, Jon. *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*. London: Routledge, 2013.
- Eaton, Katherine. *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Patterns, and Practice*. London: Routledge, 2014.
- El Hawary, Amr. "New Findings about the Memphite Theology." In *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, volume I*, ed. Jean-Claude Goyon and Christine Cardin, 567-574. Leuven: Peeters, 2007.
- Ertman, E. L. "The Earliest Known Three-dimensional Representation of the god Ptah." *Journal of Near Eastern Studies* 31, no. 2 (1972): 83-86.
- Fassone, Alessia and Ferraris, Enrico. *Egypt: Pharaonic Period*. California: University of California Press, 2008.
- Finnestad, R. B. "Ptah, Creator of the Gods: Reconsideration of the Ptah Section of the Denkmal." *Numen* 23, no. 2 (1976): 81-113.
- Frankfort, Henri. *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*. New York: Courier Corporation, 2012.
- García, J. C. M. "Territory, Elite and Power in Ancient Egypt in the 3rd Millennium BCE." In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, ed. J. A. Hill, Philip Jones, A. J. Morales, 185-18. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Goldwasser, Orly. "The Narmer Palette and the "Triumph of Metaphor." *Lingua Aegyptia* 2 (1992): 67-85.
- Griffiths, J. G. "Some Remarks on the Enneads of Gods." *Orientalia* 28, no. 1 (1959): 34-56.
- Hagen, R. M. and Hagen, R. *Egypt: People, Gods, Pharaohs*. Köln: Tashen Verlag, 1999.
- Hart, George. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London: Routledge, 2006.
- _____. *Egyptian Myths*. Texas: University of Texas Press, 1990.
- Heagy, T. C. "Who was Menes?." *Archéo-Nil* 24 (2014): 59-92.
- Hollis, S. T. "Otiose Deities and the Ancient Egyptian Pantheon." *Journal of the American Research Center in Egypt* 35 (1998): 61-72.
- Horning, Nicole. *Ancient Egypt: The Land of Pyramids and Pharaohs*. New York: Greenhaven Publishing, 2017.
- James, E. O. *Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry*. Leiden: Brill, 1970.
- _____. *O. The Tree of Life: An Archaeological Study*. Leiden: Brill, 1966.

- John, Baines. "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation." In *Ancient Egyptian Kingship: New Investigations*, ed. D. B. O'Connor and D. P. Silverman, 3-47. Leiden: Brill, 1995.
- Kamene, Kaba Hiawatha. *Shabaka's Stone: An African Theory on the Origin and Continuing Development of the Cosmic Universe*. Amazon Digital Services, 2021.
- Lesko, L. H. "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology." In *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. B. E. Shafer, 90-115. New York: Cornell University Press, 1991.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature A Book of Readings Volume I: The Old And Middle Kingdoms*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Lloyd, A. B. *Ancient Egypt: State and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lurker, Manfred. *The Gods and Symbols of Ancient Egypt: An Illustrated Dictionary*. London: Thames and Hudson, 1974.
- Martin, Denise. "Maat and Order in African Cosmology: A Conceptual Tool for Understanding Indigenous Knowledge." *Journal of Black Studies* 38, no. 6 (2008): 951-967.
- Mercer, S. A. B. *The Religion of Ancient Egypt*. London: Luzac, 1949.
- Nagy, Essam. "Religion and Power during the Twenty-Fifth Dynasty: The Building Activities of the Kushite Kings in Karnak." In *Egyptian Royal Ideology and Kingship under Periods of Foreign Rulers: Case Studies from the First Millennium BC.*, ed. Julia Budka, 93-106. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.
- Ockinga, B. G. "The Memphite Theology – its purpose and date." In *Egyptian Culture and Society: Studies in Honour of Naguib Kanawati*, ed. A. Woods, A. McFarlane and S. Binder, 99-117. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010.
- Oden, Robert A. "The Contendings of Horus and Seth (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation." *History of Religions* 18, no. 4 (1979): 352-369.
- Page, Judith and Biles, Ken. *Invoking the Egyptian Gods*. Minnesota: Llewellyn Publications, 2011.
- Pernigotti, Sergio "Priests." In *The Egyptians*, ed. Sergio Donadoni, 121-150. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Petrie, W. M. F. *The Religion of Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Pinch, Geraldine. *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Pires, Guilherme Borges. "The Egyptian Land-Based Layer: Between God(s), Cosmic Sacredness and Fertility Beliefs." In *Current Research in Egyptology 2016: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium*, ed. Julia M. Chyła, 150-158. Oxford: Oxbow Books, 2017.

- Pritchard, J. B. *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Quirke, Stephen. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. New York: Wiley-Blackwell, 2014.
- Reid, P. V. *Readings in Western Religious Thought: The Ancient World*. New York: Paulist Press, 1987.
- Remler, Pat. *Egyptian Mythology, A to Z*. New York: Infobase Publishing, 2010.
- Ruiz, Ana. *The Spirit of Ancient Egypt*. New York: Algora Publishing, 2001.
- Silverman, D. P. "Divinity and Deities in Ancient Egypt." In *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. B. E. Shafer, 9-20. New York: Cornell University Press, 1991.
- _____. *Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Spence, Lewis. *Ancient Egyptian Myths and Legends*. New York: Dover Publications, 1990.
- Sweeney, Deborah. "Gender and Conversational Tactics in the Contendings of Horus and Seth." *The Journal of Egyptian Archaeology* 88, no. 1 (2002): 141-162.
- Taylor, Mark C. *Refiguring the Spiritual: Beuys, Barney, Turrell, Goldsworthy*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Te Velde, Herman. "Relations and Conflicts between Egyptian Gods, Particularly in the Divine Ennead of Heliopolis." In *Struggles of Gods: Papers of the Groningen Working Group for the Study of the History of Religion*, ed. H. G. Kippenberg, H. J. W. Drijvers, Y. Kuiper, 239-257. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.
- _____. "Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads". *The Journal of Egyptian Archaeology* 57/1 (1971): 80-86.
- _____. "Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt". *Civilizations of the Ancient Near East* 3 (1995): 1731-1749.
- Teeter, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Tobin, Vincent Arieh. "Mytho-Theology in Ancient Egypt." *Journal of the American Research Center in Egypt* 25 (1988): 169-83.
- Traunecker, Claude. *The Gods of Egypt*. New York: Cornell University Press, 2001.
- Trigger, B. G. *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*. Cairo: American University in Cairo Press, 1993.
- _____, Kemp, B. J., O'Connor, D., Lloyd, A. B. *Ancient Egypt: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Van Dijk, Jacobus. "Myth and Mythmaking in Ancient Egypt". *Civilizations of the Ancient Near East* 3 (1995): 1697-1709.
- Wainwright, G. A. "The Origin of Amün." *The Journal of Egyptian Archaeology* 49, no. 1 (1963): 21-23.
- Wilkinson, R. H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 2003.

Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış...

Wilkinson, T. A. H. "What a King Is This: Narmer and the Concept of the Ruler." *The Journal of Egyptian Archaeology* 86 (2000): 23-32.

Yıldırım, Ercüment. Nil'in Tanrı Kralları. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2019.





Tanrıca Uzume horoz ve ayna ile birlikte, XIX. yy, Harvard Art Museum.

Kaynak: <https://hvr.d.art/o/207776>

Japon Mitolojisinde Kadın İmgesinin Oluşumu

Derleme makalesi • *Review article*

Melek AKGÜN*



Atıf/©: Akgün, Melek, (2021). Japon Mitolojisinde Kadın İmgesinin Oluşumu, Milel ve Nihal, 18 (2), 265-292.

Öz: Mitolojik anlatıların, tarih öncesi çağlarda doğayı, yaşamı, ölümü, felsefeyi, sanatı, siyaseti, hukuku vb. unsurları şekillendirici ve toplumun düşünce sistemini yansıtıcı işlevlerinin olduğu bilinmektedir. Mitlerin sahip olduğu bu özellikler, Japon mitolojisini de Japon toplumunun ortaya çıkışı ve Japon kimliğinin inşası süreçlerinde ön plana çıkartmıştır. Tarih öncesi devirlerden modern döneme kadar Japon toplumunda, toplumsal yaşam içinde kadın çoğunlukla ikincil planda yer almıştır. Antik Japon toplumlarında (Şintoizm'in de etkisiyle) kadının toplum içindeki konumu her ne kadar güçlenmişse de yabancı kaynakların Japon toplumunun dini ve düşünce sistemine etki etmesiyle birlikte yeniden düşünüşe geçmiştir. Edo döneminde ise kadının toplumsal hayat içindeki konumu erkek egemen bir toplumsal yapı içinde "eşine itaat eden ve evine bağlı" bir kadın imgesine dönüşmüştür. Kadının ikincil konumu Meiji döneminde yapılan Batılılaşma ve modernleşme faaliyetleri kapsamında biraz daha iyileştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu modernleşme düşüncesi içinde kadının toplumsal hayattaki statüsünün yükseltilememesinin temelinde Japon halkının düşünce sistemini oluşturan mitolojik anlatılar yer almaktadır. Mitlerde yaratılışa ve diğer olaylara dair anlatılarda yansıtılan kadın ve erkek imgesi "kadınlık" ve "erkeklik" rollerinin toplumsal hafıza içinde ele alınmasına kaynaklık etmiştir. Bu kapsamda yapılan çalışmada, Japon mitolojisini şekillendiren mitler incelenerek buradaki dişil karakterler betimlenmeye ve kadın imgesinin Japon mitolojisi içinde nasıl yansıtıldığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Japon mitolojisi, Kadın, Kadın imgesi, Mitoloji.

* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü / Res. Asist., Erciyes University, Faculty of Literature, Department of Sociology [melekakgun@erciyes.edu.tr], ORCID: 0000-0003-4913-5478.

The Formation of Female Image in Japanese Mythology

Citation/©: Akgün, Melek, (2021). The Formation of Female Image in Japanese Mythology, *Milel ve Nihal*, 18 (2), 265-292.

Abstract: Mythological narratives include nature, life, death, philosophy, art, politics, law, etc. in prehistoric times. It is known that it has functions that shape the elements and reflect the thinking system of the society. These features of myths brought Japanese mythology to the forefront during the emergence of Japanese society and the construction of Japanese identity. In Japanese society from prehistoric times to the modern period, women mostly took a secondary place in social life. In ancient Japanese societies (with the influence of Shintoism), although the position of women in society has strengthened, it has started to decline again with the influence of foreign resources on the religion and thought system of Japanese society. In the Edo period, the position of women in social life turned into an image of a woman "obeying her husband and loyal to her home" in a male-dominated social structure. The secondary position of women was tried to be improved within the scope of Westernization and modernization activities carried out during the Meiji period. However, the mythological narratives that constitute the thinking system of the Japanese people underlie the inability to increase the status of women in social life within this modernization idea. The image of men and women reflected in the narratives of creation and other events in myths has been the source of the discussion of the roles of "femininity" and "masculinity" in the social memory. In this study, the myths that shaped Japanese mythology were examined, and the feminine characters here were tried to be depicted and how the female image was reflected in Japanese mythology.

Key Words: Japanese mythology, Woman, Female image, Mythology.

Giriş

Mitoloji, Grekçe *mit* ve *logos* kelimelerinin birleşimi olarak ortaya çıkan ve *mit bilimi* olarak tanımlanan bir kavramdır. Ayrıca mitoloji, içerisinde çeşitli mitsel anlatıları barındıran ve bunları bir araya top-layan bir "*külliyat*" olarak da görülmektedir.¹ Bununla birlikte mit kavramı ise genel olarak kutsala dair bir anlatı olarak görülmektedir. Dünyanın ve insanın yaratılışına dair çeşitli açıklamalar (efsanevi, masalsı, destansı vb.) geliştiren ve bunları açıklamaya çalışan mitler, antik dönemlerden itibaren kutsal kabul edilerek en önemli dinsel anlatılar olarak görülmüştür. Ancak mitlere yüklenen bu kut-

¹ Ramazan Adıbelli, "Mitoloji," *Dinler Tarihi I-II* içinde, ed. Mustafa Alıcı ve Süleyman Turan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 55-78.

sal anlam modern düşünce sistemi içinde değişerek, mitlerin gerçeklik dışı ve hayal dünyasına ait anlatılar olarak görülmesine sebep olmuştur.²

Batılı modern düşünce sistemi içinde oluşturulan ve mitleri ilkel toplumlara özgü anlatılar olarak ele alan bu indirgemeci yaklaşım, kültürel çoğulculuk düşüncesinin etkisiyle birlikte değişime uğramıştır. Kültürün özerkliğini ve fenomenolojik düşünceyi temel alan bu perspektif daha çok antropolojik çalışmaların merkezinde yer alsa da genel olarak her kültürün kendine özgü kutsal bir anlatı sistemine sahip olabileceği ve bu anlatıların da gerçekliğinin diğer kültürlerle kıyasla göreceli olabileceği yaklaşımı benimsenmiştir. Mitolojiler, toplumlara ait çeşitli inanç, gelenek, kültür, düşünce vb. unsurların doğaüstü karakterler, efsaneler ve olaylarla bir araya gelerek nesillere aktarılma kaynağı olarak önem taşımaktadır. Bu açıdan, mitolojiler içerisinde yer alan mitsel anlatıları incelemek Takahashi'nin de belirttiği gibi "bir topluma ait bilinçaltı düşünce yapısının bir dünya görüşü olarak ifadesi"³ni ele alabilmek ve düşünce yapısının içeriğini anlayabilmek için elzemdir.

Toplumsal hayatı denetleyici ve düzenleyici işlevleri de bulunan mitolojik anlatıların tarih öncesi çağlarda doğayı, yaşamı, ölümü, felsefeyi, sanatı, siyaseti, hukuku vb. unsurları şekillendirici işlevleri olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra mitlerin işlevleri hakkında kategorik bir sınıflandırma yapan F. Bayat iki genel kategori oluşturmuştur.⁴ Bunlar *genel* ve *özel* kategorilerdir. Genel kategori içinde ele alınan mitler çoğunlukla her toplumda ortak olarak var olmuş mitlerdir. Bunlar *kozmogonik*, *ilk insanın yaratılması*, *türeyiş ve takvim mitleri* olmaktadır. Özel kategori içinde yer alan mitler ise her toplumda ortak olarak bulunmayan ve o toplumun kültürel, siyasi, coğrafi, sosyal ve düşünce yapısına bağlı olarak değişiklik gösteren mitlerdir. Bunlar, *teogoni* (tanrılar hakkında), *etiyojik* (köken), *eskatoloji* (dünyanın sonu), *totem ve kahramanlık mitleri*dir. Bu mitlerin içeriği her toplumda farklı bir karakter kazanmakta ve o toplumun düşünce sistemini yansıtmaktadır.

² Cengiz Batuk, "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar," *Milel ve Nihal* 6, no. 1 (2009): 25.

³ Okan Akbay, "Japon Mitolojisinde Kadın İmgesi," *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014): 80.

⁴ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2005), 8-11.

Mitlerin sahip olduğu bu özellikler nedeniyle Japon mitolojisi de Japon toplumunun ortaya çıkışı ve Japon kimliğinin inşası süreçlerinde ön plana çıkmıştır. Japon mitolojisinde en önemli iki yazılı kaynak olarak görülen *Kojiki* ve *Nihon Şoki* de içeriğinde yer alan mitler aracılığıyla Japon toplumu ve kültürü hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan Japon toplumunda tarih öncesi devirlerden yakın zamana kadar toplumsal yaşamda kadının konumu çoğunlukla ikincil planda yer almıştır. Konfüçyüsçü Çin'in ve Budizm'in etkisi altında kalmadığı dönemlerdeki antik Japon toplumlarında (Şintoizm'in de etkisiyle) kadının toplum içindeki konumu her ne kadar güçlü olmuş olsa da yabancı kaynakların Japon toplumunun dini ve düşünce sistemine etki etmesiyle birlikte yeniden düşüşe geçmiştir. İlerleyen dönemlerde ise (özellikle Edo dönemi, 1603-1868) kadının toplum içindeki konumu daha da aşağı seviyelere inerek tamamen erkek egemen bir toplumsal yapı içinde "eşine itaat eden ve evine bağlı" bir kadın imgesine dönüşmüştür. Kadının toplum içinde sahip olduğu bu ikincil konum Meiji döneminde (1868-1912) yapılan Batılılaşma ve modernleşme faaliyetleri kapsamında biraz daha iyileştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu modernleşme düşüncesi içinde kadının çoğunlukla geri planda kalması ve toplumsal hayattaki statüsünün yükseltilmemesi temelinde mitolojik anlatılarla da meşrulaştırılan ve Japon halkının düşünce sistemini oluşturan mitler yer almaktadır. Mitlerde yaratılışa ve diğer olaylara dair yer alan anlatılarda yansıtılan kadın ve erkek imgesi o dönemden itibaren "kadınlık" ve "erkeklik" rollerinin toplumsal hafıza içinde ele alınmasına kaynaklık etmiştir. Bu kapsamda yapılan çalışmada Japon mitolojisini şekillendiren bu iki yazılı metinde yer alan mitler incelenerek buradaki dişil karakterler betimlenmeye ve kadının Japon mitolojisi içinde nasıl yansıtıldığı anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

I. Japon Mitolojisinin Kaynakları

Japon mitolojisini şekillendiren önemli kaynaklardan ikisini Şinto ve Budizm inançlarının dini öğeleri oluşturmaktadır. Kelime itibarıyla "kamilerin/ruhların/tanrıların yolu" anlamını taşıyan ve kökeni Çince olan Şinto'nun Japoncadaki karşılığı ise *Kami no michi* (Kamı'nın Yolu)'dir. Şinto inancı Budizm öncesi dönemlerde top-

lumsal yapıyı ve ona bağlı bütün kültürel sistemleri içine alan, ritüellere dayalı bir kanunname niteliği taşımıştır.⁵ VI. yy'da Budizm'in Prens Şotoka tarafından Japonya'ya getirilmesiyle birlikte Japonların yerel inançları ile Budizm arasında bir kimlik problemi yaşanmıştır. Bunun sonucunda kendilerine özgü bir kimlik inşa etmek isteyen Japonlar Budizm'in *Butsудо* (Budacılık) kavramına karşılık Şinto kelimesini kullanmaya başlamışlardır. Japonya'nın erken tarihi dönemlerinde Şinto kelimesi spesifik bir dinden ziyade Japon toplumunda yer alan bütün yerel inançları kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır. Japonların kendi dini inançlarını tasvir etmek için kullandıkları *Kami no michi* ifadesi de Şinto'nun anlamına yakınlık göstermektedir. İki kavramın anlamlarının birbirine yakınlığı göz önüne alındığında, Japonların Şinto inancını benimsemelerinin çok da zor olmadığı söylenebilmektedir.⁶

Şintoizm, dini bir kurucuya sahip olmayan, temel olarak eski Japon dini inanç ve geleneklerini içeren bir inanç sistemidir. Farklı dini gelenekleri de içinde barındıran Şinto bu açıdan kolektif bir inanç sistemi oluşturmaktadır.⁷ Ataların, kahramanların, imparatorların ve ruhların dini geleneği oluşturduğu Şintoizm'de bu açıdan atalar kültü de ön plana çıkmaktadır. H. Spencer tarafından her dinin kökeni olarak görülen atalara tapınma kültürünün en eski formu Japon toplumunda ruhlara inanmayla başlamaktadır.⁸ Atalar kültü, Şinto inancı içinde üç farklı tapınma biçimi olarak tezahür eder. Bunlardan ilki aile içinde inanılan din olan aile kültürüdür. Aile kültürü, Japon toplumunun ulusal bir devlet yapısına ve ulusal bir lidere sahip olmasından önce toplumdaki nüfuz sahibi ailelerin atalarına gösterdikleri tapınma ve saygı biçimlerini ifade etmektedir. Zaman içinde Japon toplumundaki farklı ailelerin bir araya gelmesiyle aile kültürü de topluluk kültürü haline gelmiştir. Bu inanç sistemi içinde topluluk liderinin ruhuna tapınma ve ona saygı gösterme geleneği oluşmuştur. Son olarak, farklı toplulukların bir araya gelerek Japon

⁵ Donald Alexander Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, çev. Koray Akten (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 282.

⁶ Kürşad Demirci, "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci," *Dinler Tarihi Araştırmaları II* içinde, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II Sempozyumu 20-21 Kasım* (Ankara: Dinler Tarihi Yayınları, 1998), 320.

⁷ Sokyō Ono, *Şinto / Kamilerin Yolu* (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2004), 15.

⁸ Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. T. Atay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 154.

ulusunu oluşturmasıyla birlikte atalar kültü de ulusun yöneticisi olan lidere tapınma ve saygı duyma biçimini almıştır.⁹

Şintoizm'in erken dönem karakteristik yapısına bakıldığında çoğunlukla *animistik* veya *polidemonik* (çok cinli) bir tapınma biçimlerini içerdiği görülmektedir.¹⁰ Bu dönemde dinsel tapınmanın gerçekleştirildiği nesnelere direkt olarak insanın duyularının algıladığı ve temas edebildiği objeler olmuştur.¹¹ Ancak, animizm ve polidemonizmin ilerleyen dönemlerinde bu inanış değişmiş; insanlar mistik güçlerin varlığına inanmaya ve doğanın görünen objeleri içinde bir ruhun ya da aşkın bir gücün olduğunu düşünerek onlara tapınmaya başlamışlardır. Japon toplumunun kuruluş tarihiyle eşzamanlı başlangıcı kabul edilen Şintoizm, VI. yüzyıla kadar Japon toplumunun birincil inanç sistemini oluşturmuştur. VI. yüzyılda Japonların Çin toplumuyla yaşadığı etkileşim sonucunda Budizm ve Konfüçyanizm (Ruizm) dinleri Japonya'ya girmiştir. XIII. yüzyıla kadar yalnızca saray çevresi ve aristokratlar arasında yaygın olan ve elitist bir din olarak görülen Budizm ve Konfüçyanizm, XIII. yüzyıldan sonra halk arasında da yaygınlaşmıştır. Japon imparatoru Meici'nin Şintoizm'i resmi din haline getirmesine kadar Budizm ve Konfüçyanizm Japon toplumu içinde etkisini önemli ölçüde devam ettirmiştir. Şintoizm'in Budizm ve Konfüçyanizm ile yaşadığı etkileşim birçok dini ve kültürel öğeyi Şintoizm'in öğretileri içine karıştırmış ve Japon toplumuna özgü yeni bir dini gelenek

⁹ Lafcadio Hearn, *Japonya*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 32.

¹⁰ Demon, Yunan mitolojisinde yer alan ve "herkese belirsiz, ilahi güç" anlamı taşıyan bir kavramdır. Demon anlayışında animizmin öncesi dönemin özellikleri görülmektedir. Mitolojilerde ise demon anlayışı tanrıları ve ruhları ifade etmek için kullanılmıştır. Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Yurt Yayınları, 2005), 157.

¹¹ Animizmin bu ilk dönem tapınma biçimlerine Güneş'e ve rüzgara tapınma örnekleri verilebilir. Burada Güneş'e tapınma aslında Güneş'in ruhuna tapınma anlamı taşımamaktadır. Güneş insan tarafından gözle görüldüğü için tapınma da Güneş'in kendisine yapılmaktadır. Aynı şekilde rüzgara yapılan tapınma da rüzgarın insanın duyuları tarafından algılanması sonucunda rüzgarın kendisine yapılmıştır. Burada da rüzgarın ötesinde var olan, görünmez bir mistik güçten söz edilmemektedir.

oluşturmuştur.¹² Böylelikle, Şintoizm senkretik bir din haline gelmiştir.¹³ Bu değişim aşamaları Şinto'daki Kami inancı için de benzer bir nitelik taşımaktadır. Erken dönem Japon inanç sistemi içinde Şintoizm'in en ilkel formlarına rastlanmaktadır.¹⁴ Daha sonraki dönemlerde bu inanç sistemi, doğada bulunan nesnelere (demonların) kendisine olan tapınmadan aşkın varlıklar olan kamilere tapınmaya geçiş yaparak bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu değişim ise kendini Japon mitolojisi içinde yer alan inançlar içinde göstermektedir.¹⁵

Şintoizm'in temeli *Kami* inancına dayanmaktadır. Bu nedenle Japon mitlerinin oluşumunda da yine kamilere dayanan bu inanç

¹² Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri," *Dünya Dinleri* içinde, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019), 262.

¹³ Senkretizm, kelime anlamı itibariyle 'karışma, melezleşme ve kaynaşma' anlamları taşıyan ve çoğunlukla birbirinden farklı inanç öğelerinin bir araya gelerek yeni bir kültürleşme alanı yaratması olarak kullanılan bir kavramdır. Senkretizm, farklı toplumsal geleneklere ait kültür öğelerinin, söylemlerin, ritüellerin ya da dini öğelerin karşılıklı etkileşim sonucunda birbiri içine geçerek yeni bir kültürel formların oluşumunu ifade etmektedir. Günümüzde daha çok kültürlerin dinsel boyutlarında ve formlarında yaşanan etkileşimlerin analizinde kullanılan senkretizm, antropolojik kültür kuramlarından biri olan 'kültürleşmenin' dinsel alanındaki karşılığı olmaktadır. Toplumsal etkileşimin meydana getirdiği kültürel geçişkenlik, tarihsel süreklilikle birlikte toplumların sahip olduğu maddi ve manevi kültür öğelerinin aktarımını sağlayarak kültürleşmeyle birlikte yeni kültürel formlar yaratmaktadır. Kültürleşme kavramı oluşan bu yeni kültürel formları ifade ederken, senkretizm de kültürel etkileşimin mitsel anlatılar, yazılı edebi ve kutsal metinler, ritüeller ve gelenekler gibi dinsel etkileşim formlarını ifade etmektedir (Ahmet Kerim Gültekin, "Senkretizm," *Bilim ve Gelecek* 185 (2019): 67-69).

¹⁴ Genchi Katō, *A Study of Shinto: The Religion of the Japanese Nation* (London: Routledge, 2011), 4. <http://site.ebrary.com/id/10446803>.

¹⁵ Japonların tarihi kaynakları sayılan *Kojiki* ve *Nihon Şoki*'ye bakıldığında da Şintoizm içindeki bu erken dönem animizmini görmek mümkündür. O dönem Japon düşünce sisteminde doğadaki nesnelere atfedilen tanrısallık nesnenin kendisiyle özdeş bir yapı sergilemiştir. Öyle ki *Kojiki* ve *Nihon Şoki*'nin başlangıcında yer alan kamilerin yaratılış hikayeleri bu düşünce yapısını gösteren anlatılar içermektedir (Örn. Rüzgar Tanrısı ile doğa olayı olan rüzgarın aynı şey olarak ifade edilmesi). Bu inanç antik Japon hayatında doğal hayatta nesnel gerçekliği olan Güneş'in, Ay'ın, nehirlerin, dağların, ağaçların, bitkilerin ve Büyük Sekiz Ada Ülkesi'nin (Japonya topraklarının da içinde olduğu adalar ülkesi) en yüce Kamiler olarak görülen erkek İzanagi ve kadın İzanami'nin soyundan gelen Kamiler olarak görülmesine aynı zamanda bunların gizemli insanüstü varlıklar olduğuna inanılmasına yol açmıştır (Katō, *A Study of Shinto: The Religion of the Japanese Nation*, 5).

sistemi etkili olmuştur. Çoğunlukla 'tanrılar' olarak nitelendirilen 'kami' kavramı farklı anlamlar da içermektedir. Kami kelimesinin etimolojisi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında öncelikle kelimenin Japonların ulusal dini olan Şintoizm'in ifade edilmesinde kullanıldığı görülmektedir. Şintoizm, eski Japon kaynaklarında *Kaminagara-no-miçi/michi* olarak kullanılmış ve kavram "Kamilerin/Tanrılarının Yolu" olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte Batılı kaynaklarda kami kelimesine "tanrı" veya "ilah" kavramları temelinde "üstün", "üsteki", "yukarıdaki" anlamlarının verildiği görülmektedir. "Yukarıda" ifadesi kami kavramı için en sık kullanılan ifade olmuştur. Bu ifadeyle kami diğer varlıklardan ve nesnelere üstün olanı yani tanrı veya ilah makamını simgelemektedir.¹⁶ Kamilerin hepsi, tamamen ruhani varlıklar olmamakla birlikte tanrısallaştırılmış insan vücudunda (*shintai*) yaşayan, ruhani özelliklere sahip varlıklardır. Kamilerin genel özellikleri arasında hızlı, iyi, zengin, güçlü ve canlı olma vasıfları bulunmuş olsa da bu varlıklar sonsuz yaşam, kudret veya bilge olma niteliğine sahip varlıklar olmamaktadır. Sayıları farklı kaynaklara göre değişiklik göstermiş olsa da kutsal metinler içerisinde yaklaşık 8 milyon kaminin varlığından söz edilmektedir.¹⁷ Bu kamiler çoğunluğu kendilerini yaratan bir anne babaya sahip olmuş ve bazıları ölmüştür.¹⁸ Bu açıdan bakıldığında kamilerin insanüstü bir gücü veya ruhani bir şeyi temsil etmediği, hem gerçek dünyayı hem de tabiatüstünü aynı anda içinde barındırdığı görülmektedir. Kamilerin sahip olduğu bu gerçeklik unsuru onlara yapılan tapınmayı, diğer inanç sistemleri içinde dehşet ve korku kaynaklı Tanrı tapınma biçimlerinden ayırmaktadır. Aston, Şinto din bilimcisi Motoori Norinaga'nın kaminin özellikleri hakkında yaptığı tanımlamayı şu şekilde açıklamaktadır:

Kami deyimi, ilk olarak eski kayıtlarda adı geçen değişik gökyüzü ve yeryüzü tanrıları ve aynı zamanda kendilerine

16 Hüsamettin Karataş, "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü," *The Journal of Academic and Social Studies* 13, no. 79 (2020): 309.

17 Demirci, *Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci*, 321. Değişik kaynaklarda kami sayısı ile ilgili 88 milyona kadar rakamlar da görmek mümkündür. Hatta Japon kültüründe başına 8 konularak türetilen rakamların çokluk ifade etmek için kullanılmasından yola çıkarak bu rakamların, Japonların çok fazla kamiye inandığını belirtmek için kullanılmış olabileceği de iddia edilir. Bkz. Halil İbrahim Şenavcu, "Şintoizm," *Dinler Tarihi I-II* içinde (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 156.

18 Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 283.

ibadet edilen türbelerde oturan ruhları (mi-tama) için kullanılmıştır. Daha fazlası, sadece, insanlar değil, aynı zamanda (sahip oldukları olağanüstü ve etkili güçleri yüzünden korkulmayı ve saygı duyulmayı hak eden kuşlar, hayvanlar, bitkiler ve ağaçlar, denizler ve dağlar ve bütün diğer şeyler de kami olarak anılıyordu. Sadece eşsiz asillikleri ya da işe yarar olmalarından dolayı meşhur değiller. Muzır ve esrarengiz yaratıklar da, sadece genel olarak korkulan şeyler iseler, kami olarak adlandırılırdı. Kami olan insanlar arasında, her şeyden önce, birbirini takip eden Mikoda'ları anmak gerekir. Sonra, hem eski hem de modern zamanlarda, genel olarak kabul edilmeseler de, tek bir köyde şehirde ya da ailede tanrı olarak kabul edilen pek çok kutsal insan olmuştur¹⁹

Kojiki ve Nihon Şoki' de de Kami'lerin sahip olduğu bu özellikler mitsel bir dil ile anlatılarak, Japon mitolojisinin oluşturulmasında önemli bir simge olmuştur.

II. *Kojiki ve Nihon Şoki (Nihongi)*

Kojiki, VIII. yy'da yazılmış Japon mitolojisini temsil eden en önemli eserdir. Gerçek ve gerçek üstü dünyanın çeşitli efsaneler, kahramanlar, kamiler, ve hikayeler aracılığıyla anlatıldığı bu eser içerdiği mitolojik anlatılar bakımından Japon kültürünün önemli bir kaynağını oluşturmaktadır.²⁰ Japon kimliğinin inşa sürecinde de mitolojik anlatılar ortak bir değerler sistemi oluşturmakta ve bu değerler nesiller boyunca taşınmaktadır. Yamamura, mitolojilerin Japon kültürü üzerinde sahip olduğu bu etkiyi şu şekilde açıklamaktadır:²¹

Japon halkı, Japon mitolojisi sayesinde ilk kez bir halk hüviyeti kazanmıştır. Japon mitolojisi, antik çağlardan başlayarak günümüze kadar bireyleri birbirine bağlayan güçlü bir bağ olmuştur. Mitoloji, bir bakıma Japon insanını yaratmış, yoğurmuş ve biçimlendirmiştir. Japon mitolojisi, her ne kadar Japon tarihini doğru olarak yansıtmasa da; sosyal ve kültürel açıdan Japon kimliğinin oluşumunda yadsınmaz bir rol üstlenmiştir.

¹⁹ Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 284.

²⁰ Okan Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 2.

²¹ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 4.

İlk olarak İmparator Tenmu döneminde yazımına başlanmış olsa da *Kojiki* ancak İmparatoriçe Genmei döneminde tamamlanmıştır.²² *Kojiki*, bilinen en eski Japonca yazılı kaynak olması sebebiyle Japon mitolojisinin birincil kaynağı olarak kabul edilmektedir.²³ *Kojiki* dışında, yazımı 720 yılında tamamlanan “Nihon Şoki” adlı eser de Japon mitolojisinin ikinci en önemli yazılı kaynağı olarak görülmektedir. İki eser de içeriği bakımından çeşitli mitolojik anlatılara yer veriyor olsa da *Kojiki*, Nihon Şoki’ye göre daha kapsamlı mitolojik anlatılar içermektedir.²⁴ Ancak her iki eser de içeriği bakımından Japon kültürünün, tarihinin ve kimliğinin oluşumuna kaynaklık eden önemli kaynaklar olmuştur.

Kelime anlamı bağlamında bakıldığında *Kojiki*, Japonca ‘Ko 記’ (eski), ‘Ji 事’ (olay) ve ‘Ki 古’ (kayıt) karakterlerinin bir araya gelmesiyle oluşan, eski olayların kaydı anlamını taşımaktadır. İmparator Tenmu döneminde, Hieda No Are’ye *Kojiki* öncesinde yazıldığı düşünülen ‘Teiki’ ve ‘Hanci’ adlı iki eseri ezberlemesi ve bunlar içinde yer alan eksik ve yanlış bilgilerden arındırılmış bir eser yazması söylenmiştir. Ancak bu eser İmparator Tenmu döneminde bitirilememiştir. İmparatoriçe Genmei döneminde yarım kalan eser Ō no Yasumaro isimli bir saray görevlisine yazdırılarak, 712 yılında tamamlanmıştır. Eser üç ciltten oluşmaktadır. Birinci ciltte, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılışı, kamilerin ortaya çıkışı ve kamiler arasında yaşanan olaylar; ikinci ciltte, ilk Japon imparatoru olan Cinmu ve XV. İmparator Ōcin’e kadar yaşanan olaylar; son ciltte ise XVI. İmparator Nintaku’dan XXXIII. İmparator Suiko’ya kadar yaşanan olaylar anlatılmaktadır.²⁵

Kojiki ve *Nihon Şoki* o döneme kadar yerel halk arasında süregelen sözlü geleneğin yazılı geleneğe dönüşmesini sağlayan iki eser olmuştur. İki eser de anlatılarına kâinatın yaratılışının öncesine giderek başlamaktadır. Ruhlar çağına ve imparatorluk döneminin başlangıç çağına dair tasvir edilen anlatılar mitolojik bir anlayış ile ele alınmaktadır.²⁶

²² İmparator Tenmu 673-686 yılları arasında, İmparatoriçe Genmei ise 707-715 yılları arasında hükümdar olmuştur.

²³ Yazımı 712 yılında tamamlanmıştır.

²⁴ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 77.

²⁵ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 78-79.

²⁶ Joseph Champbell, *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 533.

Kojiki'yi Japon mitolojisinde ve tarihinde öne çıkartan unsur, Japon tarihi ve kültüründe yaşanan değişim sürecine yaptığı etki olmuştur. Şinto dini geleneğinin en önemli yazılı metinlerinden birisi olan *Kojiki*, III. yy'da farklı geleneğe sahip klanların bir araya gelerek Ōkimi önderliğinde Yamato devletini kurmasıyla birlikte imparatorluk hanedanlığının gücünü pekiştirmek ve Japon kimliğini oluşturmak için yazıya geçirilmiştir.²⁷ Mitolojiler içinde yer alan efsanevi anlatılar, kahramanlık hikayeleri, inançlar ve gelenekler, Japonların toplumsal hayatını denetleyici ve düzenleyici işleve sahip olmuştur. Bunun yanı sıra mitolojilerin etkileri yalnızca toplumsal hayat ile sınırlı kalmamış aynı zamanda eski çağlarda Japon toplumdaki felsefe, ahlak, tarih, hukuk ve diğer bilimlerin düşünce sistemlerinin oluşumuna kaynaklık etmiştir.²⁸

Kojiki ve *Nihon Şoki*'nin yazıya geçirilmesinden sonra ilerleyen dönemlerde imparatorluk hanedanlığının temsilcileri tarafından Japon mitolojisini oluşturmaya yönelik yeni eserlerin yazdırılması geleneği devam etmiştir. Bu eserler;

1. *Fudoki*; Yerel Kaminin hikayesini anlatan bir eserdir. 713 yılında yazımı tamamlanmıştır.
2. *Manyoshu*; içerisinde hem mitolojik anlatıların hem de dinsel olmayan (dünyevi) temaların işlendiği bir eserdir. 760 yılında yazımı tamamlanmıştır.
3. *Shoku Nihongi*, *Nihon Koki*, *Shoku Nihon Koki*; *Nihon Şoki*'den sonra Japon kroniklerinin devamı niteliğinde yazılmış eserlerdir. Sırasıyla 797, 840 ve 869 yıllarında yazımları tamamlanmıştır.
4. *Nihon Montoku Tenno Jitsuroku*; İmparator Mentoku'nun dönemini kronolojik bir şekilde anlatmak için yazılmış eserdir. Yazımı 879 yılında tamamlanmıştır.
5. *Nihon Sandai Jitsuroku*; üç saltanat devrinin kayıtları olarak yazılmış eserdir. Yazımı 901 yılında tamamlanmıştır.

²⁷ Yamato, MS 300-550 yılları arasında hüküm sürmüş bir devlettir. Farklı dini gelenek, inanç ve kültürel yapıya sahip klanların kan bağıyla birbirine bağlanarak oluşturdukları devlet, zaman içinde kendi aralarında ortak bir kültürel inanç sistemi geliştirmişlerdir. Bu inanç sistemi içerisine zaman içinde farklı klanlara ait efsaneler ve inanışlar dahil olarak imparatorluk soyunun efsanevi anlatıları merkezinde yeni bir Japon mitolojisi oluşturulmaya çalışılmıştır.

²⁸ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 83.

6. *Engishiki*; Şinto ritüellerinin ve usullerinin anlatıldığı kanunname niteliği taşıyan 50 ciltlik eserdir. Yazımı 901-922 yılları arasında tamamlanmıştır.²⁹

Kojiki ve *Nihon Şoki* başta olmak üzere eski tarihsel dönemlere ait yazılan bu eserler Japon toplumunun sosyal, kültürel ve siyasal hayatına ilişkin anlatılar içermiş olsa da içinde barındırdığı mitolojik³⁰ ve dini anlatılar ile birlikte hem günümüz Şinto inancının temellerinin hem de Japon kimliğinin oluşumuna kaynaklık ettiği düşünülmektedir.

Kojiki'nin başlangıcı, 'Tanrıların Çağı' olarak adlandırılan bölüm ile başlamaktadır. Bu bölüm içerisinde daha çok mitolojik anlatıların yer aldığı, yeryüzü ve gökyüzünün nasıl oluştuğu, kamilerin ortaya çıkışı ve 500 yılına kadar yaşanan olaylar daha çok mitolojik bir anlatı içinde aktarılmaktadır. Bu bölümü takip eden bölümde ise İmparatorluk dönemi ve ruhani tanrılardan insani tanrılara geçişi ifade eden, İnsan İmparatorluğu Çağı olarak adlandırılan dönem yer almaktadır. Bu bölümün içeriğinde İmparator Jimmu'dan İmparatoriçe Suiko dönemine kadar yaşanan tarihsel olaylar anlatılmaktadır.³¹

III. Japon Mitolojisi'nde Yaratılış Hikayesi

Kojiki ve *Nihon Şoki*'nin başlangıç bölümlerinde anlatılan yaratılış hikayesi öncelikle Gökyüzü ve Yeryüzünün birbirinden ayrılması ile başlamaktadır. *Kojiki*'nin birinci kısmında yeryüzü ve gökyüzünün oluşmasıyla birlikte bu ikisi arasında ortaya çıkan kutsal varlıklardan söz edilmektedir. Aston, Yasumaro'nun *Kojiki*'nin başlangıç kısmında anlattığı yaratılış sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

Eskiden, Gökyüzü ve Yeryüzü henüz birbirinden ayrılamamıştı ve In ve Yo henüz bölünmemişti. Belirsiz şekilde sınırları olan ve tohumlarla dolu, bir yumurtayı andıran karmaşık bir kütle oluşturdular. En ağır ve büyük kısım sükunet bularak Yeryüzünü oluştururken, en saf ve temiz kısım, hafifçe karıştı. En halis kısım kolayca, birleşik bir vücut haline

²⁹ Vedat Şafak Yami, "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi," *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, no. 3 (2010): 267.

³⁰ Bu mitolojik anlatıların temelinde yaratılışa dair kozmogonik mitler bulunmaktadır.

³¹ John S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing from Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)* (Canada: Wilfrid Laurier Press, 1991), 11.

geldi, fakat ağır ve büyük kısmın pekişmesi zor oldu. Dolayısıyla ilk önce Gökyüzü oluştu ve Yeryüzünün ortaya çıkması bunu izledi. Daha sonra bunların arasında kutsal varlıklar ortaya çıktılar.³²

Gökyüzü ve Yeryüzünün ayrılmasıyla birlikte Yasumaro'nun ilk üç tanrı olarak bahsettiği tanrıların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tanrılar daha önce var olmamış, başka bir varlık tarafından var edilmemiş ve tekil olarak ortaya çıkmış tanrılar olmaktadır. İlk üç tanrının birincisi Takama-no-hara'da ortaya çıkan Yüksek-Gökyüzü-Ovası Tanrı, ikincisi Şirin-Kamış-Filiz-Prens-Tanrı ve sonuncusu Kutsal-Sonsuz-Kalıcı Tanrı'dır.³³ Bu tanrılar yalnız doğmuş ve kendilerini gizlemişlerdir.³⁴ Daha sonra ise bu üç gökyüzü tanrısından ayrı olarak diğer varlıklara kaynaklık eden "Yedi Tanrı Nesli" olarak adlandırılan tanrılar ortaya çıkmıştır. Bu yedi tanrının son ikisi ise tanrı İzanagi (davet eden erkek) ve onun kız kardeşi tanrı İzanami (davet eden kadın) olmuştur.³⁵ Gökyüzü ilahları İzanagi ve İzanami'ye yeryüzündeki akışkan parçaları sağlamlaştırmalarını ve onlara hayat vermelerini emretmişlerdir. Bu görevi yerine getirmeleri için de onlara göklerden gelen mücevherli bir mızrak verilmiştir. Mızrağı aldıktan sonra İzanagi ve İzanami "Yüzen Cennet Köprü"ünde (*Ama-no-uki-hashii/Ame-no-uki-hashii*) durarak buradan mızrak ile akışkan parçaları katılışp, birbirine yapışkan bir hal alana kadar karıştırmışlardır. Bunun sonucunda da ilk ada olan Onogoro ortaya çıkmıştır.³⁷

İlk adanın yaratılmasından sonra İzanagi ve İzanami gökyüzünden adaya inerek orada yaşamaya karar vermişlerdir. Bu adaya

³² Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 288.

³³ *Kojiki*'nin 1917 yılında Charles F. Horne tarafından yapılan çevirisinin birinci kısmında bahsedilen bu üç tanrının İngilizce karşılıkları; Master-of-the-August-Centre-of-Heaven deity, High-August-Producing-Wondrous deity, Divine-Producing-Wondrous deity olarak yer almaktadır. Charles F. Horne, *The Sacred Books and Early Literature of the East: With Historical Surveys of the Chief Writings of Each Notion Vol. XIII*, 14.

³⁴ Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 289.

³⁵ Charles F. Horne, *The Sacred Books and Early Literature of the East: With Historical Surveys of the Chief Writings of Each Notion (Vol. XIII)* (New York, London: Parke Austin, Lipscomp, 1917), 15.

³⁶ İsimlerin Japonca karşılıkları *Izana-gi-no-kami* ve *Izana-mi-no-kami*'dir.

³⁷ Charles F. Horne, *The Sacred Books and Early Literature of the East: With Historical Surveys of the Chief Writings of Each Notion (Vol. XIII)*, 15-16.

da ortasında merkezi bir sütun bulunan ve “Sekiz Ölçü Sarayı” olarak adlandırılan yapıyı inşa etmişlerdir.³⁸ Daha sonra İzanagi yapının soluna doğru, İzanami ise sağa doğru giderek merkezin etrafında dolaşmaya başlamışlardır. Başlangıç noktasına gelirken karşılaşan ikili konuşmalarını gerektiği halde İzanami’nin İzanagi’ye “Ah, ne çekici bir genç!” ve İzanagi’nin de İzanami’ye aynı şekilde “Ah, ne çekici bir genç kız!” demesi yüzünden ilk birlikliklerinden doğan çocukları sülük şekline benzeyen, kemiksiz bir yaratık olmuştur. Daha sonra Gökyüzü ilahlarından yardım isteyerek yaptıkları ritüeli (İzanagi’nin İzanami’den önce konuşması) değiştiren ikilinin birlikteliğinin sonucunda yedi ada meydana gelmiştir. Bu adalar bölgesine ise Sekiz Büyük Ada Diyarı (Oyashima-kuni) adını vermişlerdir.³⁹ İlahlar tarafından İzanagi ve İzanami’ye verilen görevlerden ilki olan yeryüzünde insanların yaşayacağı bir mekân ve bununla birlikte insan hayatı için gerekli olan kamilerin yaratılmasını gerçekleştirdikten sonra ikinci görevleri olan yeryüzünde yaratmış oldukları bu düzeni yeni kamilere devretmeyi gerçekleştirmeye başlamışlardır.⁴⁰

İzanami’nin doğurduğu genç kamilerden en sonuncusu ateş tanrısı olan *kagu-tsuchi* olmuştur. Doğum sırasında ateş tanrısı İzanami’nin başta cinsel organı olmak üzere tüm bedenini yakmış ve İzanami hasta olarak ölmüştür.⁴¹ İzanami’nin ölümü üzerine ateş tanrısına öfkelenen İzanagi kılıcı ile onun başını kopartarak üç par-

³⁸ Bu merkezi sütunun ismi *Semavi Heybetli Sütun* olmakla birlikte evin merkezini oluşturan sütun imgesi başta İskandinav ve Hindistan mitolojileri olmak üzere çoğu ülkede kutsal olarak görülmektedir. Evin bu merkez sütununun günümüz Japon insanı için hala bir şeref (onur) objesi olarak görüldüğü söylenmektedir. Bu merkez sütun Şinto tapınakların da Nakago no mibashira (*Merkez Heybetli Sütun*) olarak adlandırılırken sıradan evlerde ise Daikoku-bashira olarak adlandırılmaktadır. William G. Aston, *Shinto: The Ancient Religion of Japan* (London: Constable & Company, 1905), 74.

³⁹ Michael Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, çev. Özlem Özarpacı (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 266-277.

⁴⁰ Bu amaç dahilinde İzanami, deniz ve liman kamileri başta olmak üzere rüzgar, ağaç, dağ, nehir vb. kamileri de doğurmuştur. En son ise ateş kamisini doğururken İzanami’nin yeryüzündeki hayatı son bulmuş ve ölümler diyarına geçiş yapmıştır. Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 267.

⁴¹ İzanami’nin ölmesi sırasında kusmuşundan “*Metal-Dağ-Prensi*” ve “*Metal-Dağ-Prensese*”, dışkısından “*Kil Prensi*” ve “*Kil Prensese*”, idrarından “*Dişi Su Yılanı*” kamileri ortaya çıkmıştır. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 292.

çaya ayırmıştır ve daha sonra bu parçaların her biri bir tanrıya dönüşmüştür. İzanagi, İzanami'nin ölümünden sonra onu görmek ve ölümler diyarından çıkartmak için karanlık yer altı dünyası olan Yomi'ye (*Yomo-tsu-kuni*) gitmeye karar vermiştir. İzanagi, Yomi'de İzanami'yi görmüş ve onunla konuşarak oradan çıkmasını istediğini söylemiştir. İzanami kendisinin de bunu istediğini ve bunun için Yomi'nin Kamileriyle konuşacağını ancak İzanagi'nin ona bakmaması gerektiğini söylemiştir. Bu konuşmanın üzerine İzanagi yeniden yeryüzüne dönmüş ancak uzun bir zaman bekledikten sonra yeniden İzanami'yi görmek için Yomi'ye gizlice gitmiştir. İzanagi burada İzanami'nin bedenini kurtlar tarafından yenmiş ve sekiz Gök gürültüsü tanrısını doğurur bir vaziyette görmüştür. Gördüklerinden çok korkan İzanagi oradan uzaklaşırken İzanami tarafından görülmüş ve İzanami kendisini utandırdığını düşündüğü İzanagi'ye öfkelenerek Yomi'deki "çirkin kadınlara" onu kovalamasını emretmiştir.⁴² İzanagi ve İzanami arasında bu olaydan sonra başlayan düşmanlık ikisinin Yomi'de yeniden karşı karşıya gelerek boşanması sonucunda sona ermiştir. Yeryüzüne yeniden dönen İzanagi, ölümler mekanına gittiği için kirlendiğini düşünmüş ve kendini bu kirden arındırmak için nehir kenarına gidip yıkanmıştır. İzanagi'nin nehir kenarına gelip burada üstünden çıkarttığı kıyafetlerle birçok kami doğmuştur. Sonrasında İzanagi'nin nehirde yıkanmaya başlamasıyla birlikte ilk önce "kirlenmeyi" temsil eden kamiler, daha sonra da "arınmayı" temsil eden kamiler doğmuştur. Toplamda dört tane kami meydana gelmiştir. Son olarak İzanagi'nin sağ gözünü, sol gözünü ve burnunu yıkaması sonucunda da son üç kami doğmuştur. Bu kamilerden ilki önemli bir konuma sahip olan Amaterasu-o-mikami olmuştur. İzanagi ona kendi taktığı mücevherleri vererek onu "*yüce cennet ovasının (Takamagahar)*" kadın hükümdarı yapmıştır. İkinci kami ise erkek çocuk olarak doğan Tsukiyomino-mikoto adında gecedan sorumlu kami olmuştur. Sonuncusu ise Susano-wa adında denizlerin hükümdarı olan kadın kami olmuştur. İzanagi tüm bu kamiler doğduktan sonra yeryüzü hayatını bırakarak Taga'da yaşamaya başlamıştır.⁴³

⁴² Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 297.

⁴³ Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 270.

IV. Japon Mitolojisindeki Bazı Dişil Karakterler ve Temsilleri

Dişil karakterler baskın bir şekilde Japon mitolojisi içerisinde yer almamaktadırlar. Mitolojiler içinde daha çok erkek tanrı, savaşçı, kami veya ilahların yaratılışları ve kahramanlık hikayeleri üzerinde durulmaktadır. Bununla birlikte Japon mitolojisinde öne çıkan diğer bir unsur, mitolojik anlatılarda düalist bir yapının olmasıdır. Japon kültürü içinde yer alan zıt fenomenler mitolojik anlatılar içerisinde yer almaktadır. Yaşam/ölüm, kirli/temiz vb. zıtlıklar çoğunlukla bir arada kullanılmaktadır. Japon kültürü içerisinde ölümün kirli bir fenomen olarak görülmesi, mitolojik anlatım içerisinde ölümün yaşamla ilişkilendirilmesine sebep olmaktadır. Ölüm ve yaşam birbirinin devamı olarak, döngüsel bir anlatım içerisinde sunulmaktadır. Çin kültürü ve Budizm'in Japon kültürüne etki etmesiyle birlikte mitolojik anlatımdaki bu yapı, kirli/temiz düalizmi üzerinden kadın ve erkek algısını da şekillendirmiştir. Mitolojik anlatılarda kadınlara tanrısal özellikler verilmiş olsa da doğum ve regl dönemleri kirlilik ile ilişkilendirildiği için kadınlar kirli, erkekler ise temiz olarak nitelendirilmektedir.⁴⁴ Kısacası, Japon mitolojisinin erkek baskın bir yapısının olduğu görülmektedir. Bununla birlikte *Kojiki* ve *Nihon Şoki*'de anlatılan ve olay örgüsünde etken konuma sahip dişil karakterler de bulunmaktadır.

Kojiki ve *Nihon Şoki*'de yer alan başlıca dişil kamiler dışında Kociki içinde yer alan mitolojik anlatılarda farklı dişil kami ve karaktere de yer verilmektedir. Bu hikayelerde çeşitli mitolojik anlatılar ile tasvir edilen dişil karakterler Japon mitolojisi içinde ön plana çıkmaktadır. Bu mitolojik anlatılar içerisinde kadına bakıldığında öncelikle Japon toplumun kuruluş tarihlerinde Şintoizm geleneği içerisinde kadın şamanların ön plana çıktığı görülmektedir. Kadın şamanlar toplumda önemli bir konuma sahip olup *Kojiki* ve *Nihongi*'de yer alan anlatılarda geleceğe dair yorum yapan kahinlerin saçlarını kesmedikleri ve kadınlara yanaşmadıkları ifade edilmektedir.⁴⁵ Şinto geleneği içinde her ne kadar kadının konumu yüksek olmuş olsa da erken dönem Japon toplumunda mitolojik anlatılar içerisinde kadın iki farklı şekilde temsil edilmiştir. Bunlardan ilki olan kadın tanrıça ve kami olarak nitelendirilerek tanrısallaştırılan güçlü kadın imgesi,

⁴⁴ Merve Üstek, *Şintoizm ve Kadın* (İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2021), 98.

⁴⁵ Kürşad Demirci, "Japon Etnosantrizmi: Şintoizm," *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (1998): 103.

bir diğer ise Çin'den gelen Budizm'in Şintoizm'e olan etkisiyle tanrısallaştırılan kadın imgesinin yanında sunulan ve çoğunlukla kirlilik, saf olmayan ve tehlike ile bağdaştırılan Budizm'in kötücül kadın imgesidir. Bu açıdan, Japon dini düşünce sisteminde kadının rolüne önemli etkileri olan Budizm'in kadına bakışı da önemlidir. Budizm'in erken dönem inanç sistemi içerisinde kadınlar ikincil konumda yer almaktadırlar. Budizm'in cinsiyet ayrımcılığı temelindeki ataerkil yaklaşımı Buda ve Nirvana anlayışlarında da cinsiyet ayrımcı bir geleneğin benimsenmesine neden olmaktadır. Erkek egemen Budist söylemi içerisinde kadınların cemaat hayatı içerisinde erkek keşişlere karşı itaatkar olması gerekmekte ve kadın keşişlerin sanghaya (manastıra) kabul edilişlerinde uymaları gereken birçok kural bulunmaktadır.⁴⁶ Budizm'de kadın manastırda yapılacak dinî eylemi tehlikeye sokabilecek bir varlık olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Bunun yanı sıra Budizm'de bir canlının yeniden doğuşu sırasında doğmak istediği beden erkek bedendir.⁴⁸ Japon mitolojisinde insanları kandıran ve şekil değiştiren olarak ön plana çıkan yılan tasvirinde de kadın figürüne rastlanmaktadır.

Bu mitolojik anlatılarda öne çıkan bazı dişil karakterler; İzanami, Amaterasu, Ame-No-Uzume, Ōgetsuhime, Suseribime, Kiyohime, Kijo, Ohaguro Bettari ve Jorōgumo'dur.

1. İzanami

İzanami, Japon mitolojisinde belirgin olan ilk dişil karakter olarak ortaya çıkmaktadır. İzanami ve erkek kardeşi İzanagi gökyüzü ilahlarının emri üzerine yeryüzünde hayatı başlatmak ve insan yaşamı için gerekli olan kamileri yaratmak için Üst Dünya'dan yeryüzüne gönderilmişlerdir. *Kojiki*'nin başlangıcında yer alan bölümde de anlatıldığı gibi öncelikle İzanami, yeryüzü adalarını oluşturmak için

⁴⁶ Hammet Arslan, "Budizm'de Kadının Konumu," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2014): 172.

⁴⁷ Buddha'nın cemaate katılmak isteyen kadınların talepleri üzerine söylediği şu sözler Budizm'in ilk dönemlerinde kadına bakışı açık bir şekilde yansıtmaktadır: "Dharma yasası gereği kadınların evlerinden çıkmaları uygun değildir. Kadınlar için keşişlik vs. hiçbir dini görev yoktur. Niçin? Şayet kadınlar evlerini terk ederlerse Dharma uzun süre varlığını sürdüremez" Bkz. Arslan, *Budizm'de Kadının Konumu*, 153.

⁴⁸ Hacer Tokyürek, "Eski Uygun Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi," *Türkiyat Mecmuası* 26, no. 1 (2016): 3.

İzanagi ile birlikte olmaktadır. Ancak bu ilk birliktelikten doğan çocuk sülük şekline benzeyen, kemiksiz bir yaratık formunda dünyaya gelmiştir. İkinci çocuğun da buna benzer bir şekilde dünyaya gelmesi üzerine İzanagi ve İzanami Gök kamilerinin yanına gitmişlerdir. Burada kamiler İzanami'ye İzanagi ile eş olma ritüeli sırasında ilk önce kendisinin konuşmasının yanlış olduğunu, kadının erkekten önce konuşmasının doğa kurallarına aykırı bir durum olduğunu ve ritüeli buna uygun şekilde değiştirmeleri gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁹ Burada her ne kadar Japon adalarının ve yeryüzünde yaşamı devam ettirecek kamilerin yaratılması dişil karakter olan İzanami tarafından gerçekleştirilmiş olsa da kadınların erkeklerden önce “söz hakkına sahip olmadığı” vurgusu yapılmaktadır.

İzanami yaşamın kaynağı olmasıyla “doğurganlık” özelliği ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte “ilk kadın, ilk eş ve ilk anne” olması nedeniyle de Japon mitolojisi içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak İzanami'yi öne çıkartan bu özellikleri *Kojiki*'nin ilerleyen epizotlarında değişiklik göstermektedir. Ateş Kamisini doğururken yanan ve ölümler diyarı Yomi'ye giden İzanami burada bambaşka bir karaktere bürünmüştür. İzanagi'nin verdiği sözü tutmayarak İzanami'yi gizlice ziyarete gelmesi ve burada onu bedeninden kurtlar ve yılanlar çıkarken, gök gürültüsü tanrılarını doğururken görmesi İzanami'yi nefret dolu ve öfkeli bir karaktere dönüştürdüğü görülmektedir. Burada dikkat çeken şeylerden bir tanesi İzanami'nin en son çocuğunu doğurduktan sonra bedeninin yanması ve “doğurma” özelliğini kaybetmesi ile birlikte ölümler diyarına gönderilmesidir. *Kojiki*'de de dişil karakterleri simgeleyen en önemli özelliklerden birisi olan “doğurganlık” İzanami için de onun yeryüzündeki varlık sebebiyle eşdeğer tutulduğu görülmektedir. Bu özelliğin kaybedilişi kadın için “bedenin işlevsizleşmesi” olarak görülerek ölümler dünyasında da yapılan beden tasviri “estetikliğini kaybetmiş”, çürüyen bir kadın bedeni olarak yapılmıştır. *Kojiki*'de İzanagi'nin İzanami'yi görmek için Yomi'ye yaptığı gizli ziyareti anlatan epizotta ikili arasında geçen konuşma dikkat çeken bir diğer husustur. İzanami'yi vücudu çürürken ve bedeninin üstünde kurtlar dolaşırken gören İzanagi'nin dehşete kapılarak geri çekilmesi

⁴⁹ Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 266.

üzerine İzanami'nin "Beni utandırdın!" diyerek bağırması ve bu duruma çok öfkelenmesi "doğumun gizliliği" anlayışını yansıtmaktadır.⁵⁰

İzanami'nin İzanagi ile Yomi'de karşı karşıya gelerek birbirinden boşanmak için yaptıkları sözleşmeyi anlatan epizotta ise ikili arasında geçen diyalog önemlidir. İzanami, İzanagi'ye yeryüzünde yaşayanlardan birini öldüreceğini söylemekte ancak İzanagi buna çok sinirlenmekte ve İzanami'nin öldüreceği bir kişiye karşılık yeryüzünde bin beş yüz kişiye hayat vereceğini, ölenlerin sayısının doğanlardan az olacağını söylemektedir. Bunun üzerine İzanami ölümler diyarı ile yaşayanlar ülkesi arasındaki Yomi geçidini büyük bir kaya ile kapatarak Yomi'nin Büyük İlahı (*Yomo-tsu-oho-kami*) haline gelmektedir.⁵¹ Böylelikle İzanami ölümler diyarında kalır, İzanagi ise yeryüzüne geri dönmektedir. *Kojiki*'de yer alan bu bölüme bakıldığında, ilk kadın olarak yaratılan İzanami'nin hikayenin sonunda ölümler diyarında (kirli ve kötücül bir dünya) kaldığı, erkek İzanagi'nin ise yaşamı (saf ve temiz olan dünya) devam ettirmek için yeniden yeryüzüne gönderildiği görülmektedir. İzanagi'nin yer altı dünyasından ayrılması ve burada kendini "kirlenmiş" hissetmesi

⁵⁰ İzanami'nin Yomi'de bedeni çürümüş bir şekilde gök gürültüsü tanrılarını doğururken kendisini gören İzanagi'ye öfkelenmesinin sebebi de gene bu inanç olmuştur. Kadınlar için yerleşim yerinden uzakta "Doğumevleri" inşa etmek köklerini antik Japon inançları ve geleneklerinden almaktadır. Bu inanca göre kadınlar doğumu yaklaştığında hane içinde duramaz ve yerleşim yerinden uzakta, kimsenin görmeyeceği bir yerde doğumlarını yapmaları gerekmektedir. Satow ve Dickins, bu geleneğin yakın döneme kadar Japonya'nın Hachijō-jima bölgesinde devam ettiğini, kadınların doğum zamanları yaklaştığında evden ayrılarak bu doğumevlerine gittiğini ancak çoğu bebeğin doğum sırasında gerekli müdahale yapılamadığı için öldüğünü ifade etmektedir. Bu bölgede uygulanan diğer bir gelenek ise uame tāhi (Çince "o" anlamına gelen Tāĕ ve Japonca "ateş" Hi 火 anlamına gelen kelimelerinin birleşimi) adındaki yerel bir gelenektir. Bu geleneğe göre kadınlar her ay regl dönemlerinde yedi gün boyunca hane halkından ayrı durmaktadır. Bunun nedeni kadınların bu dönemde "kirli" olduklarına inanılmasıdır. Bu yüzden de kadın yedi gün boyunca hane halkından uzak durduğu gibi onların yemek pişirdiği ateşte yemek pişirememektedir. Frederick Dickins ve Ernest Satow, *Notes of a Visit to Hachijō in 1878. Transactions of the Asiatic Society of Japan* (Vol. VI.) (Yokomaha: Asiatic Society of Japan, 1878), 454-456. Kadının yaşam döngüsünde yer alan ve biyolojisinin getirmiş olduğu bu özelliklerin (doğum yapma ve regl olma) toplum tarafından "kirli" olarak nitelendirilmesi kadını ötekileştiren ve ikincilleştiren bir bakış açısı yaratmıştır. Bunu da *Kojiki* içinde İzanami temsiliyeti üzerinden görmek mümkündür.

⁵¹ Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, 298.

üzerine bir nehir kenarında yıkanarak “temizlenmesi” Şinto inancının temelinde yer alan ikili karşıtlıkların (kirli/saf olmayan-saf) önemli bir yansıması olmaktadır. Ancak bu düalite de tekrardan kadının “kirli/saf olmayan” olanı erkek ise “saf” olanı temsil etmektedir. Bu nedenle de İzanagi'nin nehirden temizlenmesi sonucunda dünyaya gelen üç büyük kami, saf olan “erkek”ten oluştukları için safliklarını korumuş olmaktadır.⁵²

2. Amaterasu

Japon mitolojisinde yer alan önemli dişil karakterlerden bir diğeri ise Güneş kamisi olan Amaterasu'dur. Amaterasu'nun kamiler arasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Japon mitolojisine göre Yamato devletinin ilk imparatoru Amaterasu'nun torunu ve bu nedenle Amaterasu'nun Japon imparatorluk hanedanlığının koruyucusu olduğuna inanılmaktadır. Amaterasu'ya yüklenen bu koruyuculuk vasfı onu, kami olarak Japon halkının en büyük önderi haline getirmiştir.⁵³

Amaterasu, Kojiki'de hikaye boyunca tıpkı İzanami gibi farklı karakterlere bürünmektedir. İlk olarak, Amaterasu'nun erkek kardeşi Susano-o'nun annesinin yanına dönme arzusu nedeniyle babası İzanagi tarafından sürgün edilmesi sonucunda kız kardeşinin yanına giderek ondan yardım istemesi sırasında yaşanan olaylar Amaterasu'nun savaşçı kişiliğini yansıtmaktadır. İkinci olarak, Amaterasu'nun kardeşinin ölçsüz hareketleri yüzünden endişe duyarak kendini bir mağaraya kapatması sonucunda yeryüzünün karanlığa gömülmesi sırasında yaşanan olaylar ile Amaterasu'nun yaşama kaynaklık edecek bir kami olduğu ve onun yokluğunda doğanın dengesinin bozularak yaşamın duraksadığı yansıtılmıştır. Son olarak, Amaterasu'nun yeryüzü hükümdarlığını torununa vermesi ile vurgulanan anne olma özelliği dikkat çekmektedir.

Amaterasu ile *Kojiki* ve *Nihon Şoki*'de yer alan ilgili bölümlerde onun Japon Şinto panteonun da çok önemli bir karakter olduğunu görmek mümkündür. Bunun yanı sıra Amaterasu'nun yeryüzü hükümdarlığını kendi soyundan gelen torununa devretmesi de Japon imparatorluk hanedanlığının gücünü meşrulaştıran ve Amaterasu'yu bir kadın olarak en üst siyasi otorite kaynağı olarak görülmesini sağlayan önemli unsur olmuştur. Amaterasu'ya Japon

⁵² Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 271-272.

⁵³ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 115.

mitolojisi içinde yüklenen bu önemli anlam aslında Çin etkisi altına girmeden önce Japon toplumu içinde kadının siyasi ve sosyal alanda sahip olduğu güçlü konumun bir yansıması olarak görülebilmektedir.

Amaterasu'nun en güçlü ve önemli kami olarak görülmesi inancını etkileyen bazı unsurlar olmuştur. Bunlardan birincisi, Amaterasu inancının Jōmon dönemindeki (MÖ 14000-300 yılları arası) “dişi kami” imgesinden geldiği yönündedir. Japonya'nın pre-historyası olarak adlandırılan bu döneme ait kadın Tanrıça heykelleri hastalık tedavisi için yapılan iyileştirme (şifa) ritüellerinde sıklıkla yer almıştır. Bunun yanı sıra bu figürler doğum ayinlerinde şamanlar tarafından kullanılmış ve “doğurganlığı” temsil eden sembolik bir anlama sahip olmuşlardır.⁵⁴ Bu açıdan bakıldığında, Jōmon döneminde dişi kamileri yansıtan Tanrıça figürleri ve temsil ettikleri sembolik anlamların sonraki dönemlerde ortaya çıkan Amaterasu inancını da etkilediği söylenebilmektedir. Amaterasu'yu önemli kılan diğer bir unsur ise Güneş Kamisi olma özelliğidir. Güneş kültü hemen hemen tüm kültürlerde var olan ve Tanrı/Tanrıçalara atfedilmiş, yaşamın kaynağı olarak görülen en önemli şeylerden birisidir. Eski Japon toplumunda da Güneş kutsal bir nesne olarak görülmüş bu nedenle de kendisi yaşamın ve Japon halkının yaratıcısı olarak “Gün Kamisi” olmuştur. Gün Kamisi ile daha sonra “Merhametli Ana Kami” nin birleşmesiyle de Güneş Kamisi Amaterasu'nun oluştuğu düşünülmektedir.⁵⁵ Köklerini derin bir kültürel inanç geleneğinden alarak oluşan Amaterasu, bu açıdan kadının eski Japon toplumunda sahip olduğu güçlü konumu yansıtan mitoloji içindeki önemli bir kadın imgesi oluşturmaktadır.

3. Ame-No-Uzume

Japon mitolojisi içinde yer alan diğer bir dişil karakter ise Ame-No-Uzume'dir. Ame-No-Uzume “Neşe Kamisi” olarak bilinmektedir. Amaterasu'nun kendini mağaraya kapatmasından ve yeryüzünün karanlığa gömülmesinden sonra Ame-No-Uzume Amaterasu'yu mağaradan çıkması için ikna etmiştir. Bu özelliğiyle de Japon mitolojisi içinde kahraman bir dişil karakter olarak görülmektedir.

⁵⁴ Barbara R. Ambros, *Women in Japanese Religions* (New York: New York University Press, 2015), 6.

⁵⁵ Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*, 117.

Amaterasu'nun mağaraya kendini kapatmasından sonra Ame-No-Uzume mağaranın önüne gelerek ve müstehcen bir dans yaparak orada bulunan tanrıların kahkahayla gülmelerine neden olmuştur. Tanrıların bu kahkahaları Amaterasu'da bir merak uyandırmış ve onun inzivasını terk etmeye cebzetmiştir. Mağaranın dışına doğru kafasına uzatan Amaterasu'nun yüzüne diğer tanrılar bir ayna tutmuşlar ve kendi ışığıyla gözleri kamaşan Amaterasu'yu kutsal bir iple bağlayarak mağaradan dışarı çıkartmışlardır. Böylelikle, yeryüzü yeniden aydınlığa bürünmüştür. İlerleyen epizotlarda yeniden ortaya çıkan Ame-No-Uzume'ye Amaterasu'nun da torunu olan Sarutabiko'yla karşılaşması ve onu yola getirmesi görevi verilmiştir. Ame-No-Uzume diğer tanrılara olduğu gibi Sarutabiko önünde de müstehcen bir dans yapmıştır. Yaptığı dans ile Sarutabiko'yu hizaya getiren Ame-No-Uzume bu açıdan kararlı ve güçlü bir kadın imgesi oluşturmaktadır.⁵⁶

4. Ōgetsuhime

Ōgetsuhime, Japon mitolojisinde dişil karakter olarak yer alan bir diğer kamidir. Ōgetsuhime daha çok, yiyecek ilahları arasında yer alan ve yeryüzünde tarımı başlatan bir kami olarak mitoloji içinde anlatılmaktadır.⁵⁷ *Kojiki'* de anlatıldığı biçimiyle Ōgetsuhime gökyüzü diyarından kovulan Susano-wo ile yeryüzünde karşılaşır ve ona kalacak bir yer ve kendi bedeninden çıkarttığı yiyecekleri ikram etmiştir. Ancak bu durumu aşağılayıcı bir hareket olarak gören Susano-wo Ōgetsuhime'yi öldürmüştür. Ōgetsuhime öldükten sonra vücudundan birçok yiyecek ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Daha sonra gökyüzü ilahlarından birinin Susano-wo'nun yanına gelerek ona bu yiyecek

⁵⁶ Ambros, *Women in Japanese Religions*, 33-34.

⁵⁷ Japon geleneksel toplumlarında yiyecek bulma ve üretme önemli bir mesele olmuştur. Tarımsal faaliyetlerin başlamadığı dönemlerde yiyecek sıkıntısı yüzünden yaşanan kıtlık dönemlerinin, insanların var olan yiyecekleri koruyacak ve yiyecek üretmeyi sağlayacak Tanrılar yaratmasına neden olduğu düşünülmektedir. Japon mitolojisi içerisinde de bu sebeple çok sayıda yiyecek ile ilgili hikayeler geçmektedir. Ōgetsuhime yiyecek kamileri arasında başlıca öneme sahip olmuş olsa da ritüeller açısından bakıldığında en önemli Kami olarak "Toyouke-no-kami (bereketli yiyecek prensesi)" görülmektedir. Toyouke-no-kami İzanami'nin Ateş Kami'sini doğurduğu sırada idrarından oluşan Kami'nin kızı olmaktadır. Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 439.

⁵⁸ Bu yiyecekler; "kafasından ipek böceği, gözlerinden pirinç tohumları, kulaklarından darı, burnundan kırmızı fasulye, üreme organlarından buğday ve rektumundan soya fasulyesi" olmuştur. Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 440.

ve tahulları yeryüzüne götürmesini emretmesi üzerine yeryüzünde tarımsal faaliyetler başlamıştır.⁵⁹

Ōgetsuhime mitoloji içinde daha çok Yiyecek Kamisi olarak bolluk ve bereketi temsil etmektedir. Bunun yanı sıra yine bir kadın olarak “doğurganlık” özelliği de kendi vücudundan ortaya çıkarttığı çeşitli yiyecekler ile vurgulanmaktadır. Hikayelerde dikkat çeken bir diğer husus ise kadın ve erkek arasındaki saf/kirli dualitesinin Ōgetsuhime’nin hikayesinde de geçiyor olmasıdır. Şintoizm’deki saf olan bir şeyin ancak saf olmayan bir şeyden ortaya çıkacağı inancı burada da saf olan yiyeceklerin saf olmayan kadın bedeninde çıkması ile anlaşılmaktadır. Susano-wo’nun Ōgetsuhime tarafından kendisine verilen yiyecekleri, kendi bedeninden çıkartması sebebiyle, büyük bir hakaret olarak algılanması da yine buradaki saf/kirli ayrımını vurgulamaktadır.

5. Suseribime

Japon mitolojisi içindeki dişil karakterlerden biri de “ideal eş” numunda yer alan Suseribime’dir. Suseribime daha çok kocasına duyduğu büyük sevgi ile birlikte onun için yaptığı fedakarlıklar ile bilinmektedir. Bu açıdan, Suseribime kocasına aşık, onun için her fedakarlığı yapmaya ve zorluğa katlanmayı kabul eden bir kadının “ideal eş” olarak yansıtıldığı bir kadın imgesi oluşturmaktadır.

6. Kiyohime

Japon mitolojisindeki yılanlarla ilgili en önemli mit olan Dococi Mabe di hikayesinde de Budist bir rahibe âşık olan Kiyohime adında genç bir kızd an bahsedilmektedir. Genç kızın, Budist rahibe yakın davranması sonucunda Budist rahip bekaret yeminini bozar ve kız ile birlikte olur. Ancak, genç kız ile Budist rahibin yaşadığı ilişki baş rahip tarafından anlaşılır ve rahip, genç kızd an ayrılmak istediğinde kızın yılan a dönüşüğünü görür. Genç kızın kötü düşüncelere sahip olması yüzünden yılan a ve bir canavara dönüşmesi olarak betimlenen anlatıda kadınların doğasının kötücül olduğu yılan simgesi ile tasvir edilerek kadın ve yılan benzetmesi yapılmıştır.⁶⁰

⁵⁹ Akbay, “Japon Mitolojisinde Kadın İmgesi,” 86.

⁶⁰ Ashkenazi, *Japon Mitolojisi*, 437.

7. Kijo

Kijo, Japon mitolojisinde ön plana çıkan kadın şeytanlar olarak bilinmektedir. Normalde bakılamayacak kadar çirkin olan bu şeytanlar fiziksel olarak birçok yönden kadına benzemektedir. Dış görünüş olarak, kırmızı veya sarı gözlere, mavi bir tene, sivri boy-nuzlara, uzun pençelere sahip olan Kijo'nun aynı zamanda doğaüstü güçleri de bulunmaktadır. Kijo'lar daha çok, medeniyetten uzak, tenha bir yerde sefalet içinde yaşamaktadırlar. Japon mitolojisinde ön plana çıkan Kijo tasviri çoğunlukla kötü suçlar işlemiş, kıskanç ve ruhunu kirleten kadınların insandan korkunç bir canavara dönüşmesini simgelemektedirler. Şeytana dönüşen bu kadınlar toplumdan uzak yerlerde yaşayarak, kötü davranışlarda bulunmaya devam ederler.⁶¹

8. Ohaguro Bettari

Mitolojik anlatılarda yer alan diğer bir kötücül kadın figürü ise Ohaguro Bettari'dir. Noppera-bō (yüzü olmayan hayalet) olarak da anılan Ohaguro Bettari, tapınak yakınlarındaki karanlık sokaklarda yaşayan bir kadındır. Çirkin olduğu için evlenemeyen genç bir kızın hayaleti olduğu da düşünülen Ohaguro Bettari, gece yarısı tapınakların ya da mabetlerin kenarında (ya da bekar erkeklerin evlerinde eşleri olarak) güzel ve çekici yōkai elbisesiyle (düğün kimonosuyla) dolaşmakta ve bekar erkekleri kendine çağırılmaktadır. İlk başlarda, bekar erkekler tarafından arkası dönük haldeyken ilgi çekici bir kadın olarak görülen Ohaguro Bettari, daha sonra erkekler yaklaştıkça kirece benzer beyaz bir makyaj yapılmış, yüzünde simsiyah dişli kocaman bir ağız dışında hiçbir şey olmayan çirkin bir kadına dönüşmektedir. Ohaguro Bettari'yi bu şekilde gören erkekler ise korkarak çılgılık atıp kaçmaktadır.⁶²

9. Jorōgumo

Jorōgumo, Japonya'da doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan örümceklerden birisi olarak bilinmektedir. Jorōgumo Hokkaidō adası dışında bütün Japon takımadalarında bulunmaktadır. Boyutu iki veya üç santimetre olan Jorōgumo, bu boyutunu istediği zaman

⁶¹ Matthew Meyer, *The Night Parade of One Hundred Demons a Field Guide to Japanese Yōkai* (2015), 128. https://www.academia.edu/41724642/The_Night_Parade_of_One_Hundred_Demons_A_field_Guide_To_Japanese_Yokai_Matt-hew_Meyer.

⁶² Meyer, *The Night Parade of One Hundred Demons a Field Guide to Japanese Yōkai*, 223.

büyütebilmektedir. Sahip olduğu canlı renkleri ve ördüğü güçlü ağlarla tanınan Jorōgumo, bunun yanı sıra genç erkekleri acımasızca ağına düşürüp yıkıma uğratmasıyla da bilinmektedir. Japonca'da eski kanji ile yazıldığındaki orijinal anlamı “fahişe örümcek” olan Jorōgumo'nun bu anlamı yeni kanjiler ile yazıldığında “dolaşan gelin” olarak değişmiştir. Jorōgumo, yalnız yaşayan bir örümcektir. Ancak, 400 yaşına geldiğinde doğaüstü güçlere sahip olur ve hayvanlar yerine insanlar ile beslenmeye başlar. Yuvasını mağara, orman veya terk edilmiş evlere yapan Jorōgumo, buralarda bulunan yakışıklı erkekleri avlayabilmek için genç, seksi ve güzel bir kadın olarak görünür. Soğuk kalpli, güçlü ve yetenekli bir şekil değiştirici olan Jorōgumo, erkekleri ördüğü kuvvetli ipek ağlara düşürerek onları zehriyle günden güne zayıflatıp, acı çektirerek öldürmektedir.⁶³

Sonuç

Sözlü gelenek aracılığıyla nesiller boyunca birbirine aktarılan çeşitli efsane, gelenek, inanç ve kahramanlık hikayelerini içine alan mitolojik anlatıların yazıya geçirilerek Japon mitolojisinin oluşturulması Japon kimliğinin yaratılma sürecinde etkili olan en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Japon toplumsal kimliğinin yaratılması, Şinto inancının benimsenmesi ve imparatorluk hanedanlığının gücünün pekiştirilmesi amaçlarına hizmet eden mitolojik anlatılar, sahip olduğu bu özellikler bakımından önem taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Japon mitolojisinin içeriğinde yer alan anlatıları da bu amaçlara hizmet etmek için oluşturulmuş ve derlenmiş anlatılar olarak görmek mümkün olmaktadır.

Japon mitolojisinde dişil karakterler çoğunlukla İmparatorluk hanedanlığının gücünü pekiştirmeye yönelik uyguladığı kimlik siyasetinin pekiştiricileri olarak ortaya çıkmaktadır. İmparatorluk soyunun meşruluğunu destekleyici özelliklere sahip (savaşçı, yönetici, hayat verici, vb.) aynı zamanda “kadın” olarak da “femininlik” vasıflarını (doğurganlık, eş olma, anne olma, vb.) taşıyan dişil karakterlerin Japon mitolojisi içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ancak, Japon mitolojisinin en önemli yazılı kaynakları olarak kabul edilen *Kojiki* ve *Nihon Şoki*'deki mitlerde yer alan bu önemli dişil karakterler istikrarlı bir kadın tipolojisi oluşturmamaktadırlar. Çalışmada ele alınan dişil karakterler başta İzanami ve Amaterasu olmak

⁶³ Meyer, *The Night Parade of One Hundred Demons a Field Guide to Japanese Yokai*, 81-82.

üzere Japon halkı ve Şinto inancı içinde üst mertebede yer alan kamiler olarak görülmektedir.

Mitlerde yer alan dişil karakterlerin özellikleri iki karşıt kategori içinde değerlendirilebilmektedir. İlk kategori, dişil karakterlerin saflığın, gücün, hükümdarlığın ve yaşamın kaynağı (doğurganlık) olarak sembolize edildiği “güçlü kadın” kategorisi; diğeri ise saf olmayanın, karmaşanın ve ölümün kaynağı olarak sembolize edildiği “gücsüz kadın” kategorisidir. Ancak bu kategoriler mitler içinde yer alan dişil karakterlerin tasvirinde bir arada kullanılmıştır. İzanami ve İzanagi mitinde anlatıldığı üzere İzanami hikayenin başlangıcında yeryüzünün yaratılması ve yaşamı devam ettirecek kamilerin dünyaya gelmesini sağlayan “güçlü kadın” kategorisi içinde tasvir edilmiştir. İlerleyen bölümlerde ise bu güçlü dişil karakteri İzanami’nin yaşamın kaynağı olma özelliğini (doğurganlığını yitirme) kaybetmesi ve ölerək ölümler dünyasına gitmesi sonucunda “gücsüz kadın” kategorisi içinde tasvir edilmeye başlanmıştır. İzanami ölümler diyarına geçmesi ile birlikte artık sahip olduğu saflığı, gücü ve temizliği kaybederek kirliliğin ve karmaşanın temsilcisi olmuştur.

Bu iki kategorinin dışında oluşturulabilecek diğeri bir kategori ise Çin ve Budizm’in ataerki geleneği etkisiyle oluşmuş, kadınları ikincil konumda ele alan “ideal kadın” kategorisidir. Çalışmada incelenen dişil karakterler her ne kadar diğeri kategoriler içinde tasvir edilmiş olsalar da her zaman “ideal kadın” kategorisi içerisine alınmaktadırlar. Bu “ideal kadın” kategorisi, dişil karakterlerin doğurganlıklarını, anne olmalarını ve iyi bir eş olmalarını vurgulayarak mitolojik anlatılar aracılığıyla toplumsal hayatta da kadının ikincil konumunu meşrulaştırmıştır.

Sonuç olarak, Japon mitolojilerinde ele alınan dişil karakterler çoğunlukla yabancı kaynaklı etkiler (Çin kaynaklı Konfüçyanizm ve Budizm) sebebiyle ikincil konumda ele alınmışlardır. Japonya’nın daha sonraki dönemlerine de kaynaklık edecek bu mitolojik kaynaklar kadının konumunun Japon toplumunda uzun dönemler boyunca geri planda tutulmasına ve erkek egemen bir siyasi/sosyal yapının oluşumuna neden olmuştur.

Kaynakça

Adıbelli, Ramazan. “Mitoloji.” *Dinler Tarihi I-II* içinde, ed. Mustafa Alıcı ve Süleyman Turan, 55-78. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

- Akbay, Okan. "Japon Mitolojisinde Kadın İmgesi." *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014): 79-88.
- _____. *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Ambros, Barbara R. *Women in Japanese Religions*. New York: New York University Press, 2015.
- Arslan, Hammet. "Budizm'de Kadının Konumu." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2014): 147-179.
- Ashkenazi, Michael. *Japon Mitolojisi*. çev. Özlem Özarpacı. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Aston, William G. *Shinto: The Ancient Religion of Japan*. London: Constable & Company, 1905.
- Batuk, Cengiz. "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar." *Milel ve Nihal* 6, no. 1 (2009): 27-53.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2005.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Yayınları, 2005.
- Brian, Morris. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Brownlee, John S. *Political Thought in Japanese Historical Writing from Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*. Canada: Wilfrid Laurier Press, 1991.
- Champbell, Joseph. *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Demirci, Kürşad. "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci." *Dinler Tarihi Araştırmaları II* içinde, ed. Dinler Tarihi Araştırmaları-II Sempozyumu 20-21 Kasım, 318-325. Ankara: Dinler Tarihi Yayınları, 1998.
- _____. "Japon Etnosantrizmi: Şintoizm." *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (1998): 103.
- Gültekin, Ahmet Kerim. "Senkretizm." *Bilim ve Gelecek* 185 (2019): 67-69.
- Hearn, Lafcadio. *Japonya*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Horne, Charles F. *The Sacred Books and Early Literature of the East: With Historical Surveys of the Chief Writings of Each Notion (Vol. XIII)*. New York, London: Parke Austin, Lipscomp, 1917.
- Karataş, Hüsamet. "Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü." *The Journal of Academic and Social Studies* 13, no. 79 (2020): 307-319.
- Katō, Genchi. *A Study of Shinto: The Religion of the Japanese Nation*. London: Routledge, 2011. <http://site.ebrary.com/id/10446803>.
- Mackenzie, Donald Alexander. *Çin ve Japon Mitolojisi*. çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Matthew Meyer. *The Night Parade of Hundred Demons a Field Guide to Japanese Yokai*. 2015. https://www.academia.edu/41724642/The_Night_Parade_of_One_Hundred_Demons_A_field_Guide_To_Japanese_Yokai_Matthew_Meyer
- Ono, Sokyō. *Şinto / Kamilerin Yolu*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2004.

- Satow, Ernest, ve Frederick Dickins. *Notes of a Visit to Hachijō in 1878. Transactions of the Asiatic Society of Japan* (Vol. VI). Yokomaha: Asiatic Society of Japan, 1878.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri." *Dünya Dinleri* içinde, ed. Şinasi Gündüz, 262-282. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Şintoizm." *Dinler Tarihi I-II* içinde, 150-76. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Tokyürek, Hacer. "Eski Uygur Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi." *Türkiyat Mecmuası* 26, no. 1 (2016): 301-310.
- Üstek, Merve. *Şintoizm ve Kadın*. İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2021.
- Yami, Vedat Şafak. "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi." *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, no. 3 (2010): 259-273.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 18 (2), 2021

Hakan Olgun, **Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek**

(İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021), 255s.

Ülkemizde maalesef Mısırbilim Anabilim Dalı (Egyptology) olmadığı için profesyonel manada bir Mısırbilimci de yoktur. Bu da ülkemiz adına büyük bir eksiklik. Antik Mısır'la ilgili genellikle Eskiçağ Tarihi ve Hititoloji anabilim dallarında sınırlı sayıda çalışma yapılmaktadır. Son yıllarda Dinler Tarihi Anabilim dallarında da Antik Mısır araştırmalarına bir ilginin olduğu görülmektedir. Bu canlılığın uzun vadede güzel açılımlar sağlayacağı ümidindeyiz. Antik Mısır, sadece Dinler tarihçilerinin değil aslında Kur'an kıssaları bağlamında Tefsir araştırmacılarının da ilgi göstermesi gereken bir alandır. Nitekim Kur'an'da bir hayli yer tutan Yusuf ve Musa peygamberlerin hayat hikâyelerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi Antik Mısır inançlarının incelenmesine bağlıdır. Böyle bir çabanın ürünü olan Prof. Dr. Hakan Olgun'un MilelNihal yayınlarından çıkan *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* adlı kitabı hem Dinler Tarihi hem de Tefsir araştırmacılarını bu alana yönlendiren çalışmalardan biri olarak yakın zamanda raflarda yerini aldı. Olgun'un kitabı giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ana hatlarıyla Mısır mitolojisine değinilmiş, ikinci bölümde Mısır'da İsrailoğullarının tarihçesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı konu edilmiş, dördüncü bölümde ise Çıkış kıssasının anlamı üzerinde durulmuştur. Beşinci ve son bölümde ise Kur'an'daki tarihsel bağlam tartışılmıştır.

Olgun, önce bu çalışmayı kaleme alırken takip ettiği metodolojiyi okurlarla paylaşmakta ve Kur'an kıssalarıyla ilgili önemli bir usul kaidesine temas etmektedir. Bu da günümüzde özellikle Tefsir Anabilim dallarında kıssalarla ilgili yapılan tezlerin yöntemi ve bakış açısıyla ilgili kritik bir farklılıktır. Muhtemelen Dinler Tarihçileri

ile Tefsirciler arasındaki en temel sorun da buradaki yöntemden kaynaklanmaktadır. Bu noktada yazar haklı olarak, Kur'an kıssalarının genellikle peygamberin dile getirdiği tebliği anlama yönünde bir okumaya tabi tutulduğunu ve geçmiş peygamberin muhatap olduğu kavmin tarihsel hususiyetlerinin çoğu zaman göz ardı edildiğini belirtmektedir. Olgun'a göre "Kur'an kıssaları anakronik bir hata olarak bugünün gözüyle anlaşılmaya çalışılıp ön kabule dayanan bir yaklaşımla kıssanın içerdiği düşünülen mesaja yoğunlaşılır (s. 4)." Yazar, burada ayrıca Kur'an kıssalarındaki boşlukların İsrailiyat yorumlarıyla tamamlandığına ve Tevrat'ın bu noktada bir kaynak olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Bu noktada yazar, son iki asırdır gelişen arkeolojik, mitolojik ve etnografik çalışmalar ile peygamber kıssalarında söz konusu edilen kavimlerin tarihsel dönemlerine ışık tutulmaya başlandığına dikkat çekmektedir. Olgun, bu bilgileri kullanmak suretiyle kıssaya "karşıdan" yani peygamberin muhatap olduğu kavmin gözünden bakmanın mümkün olduğuna işaret etmektedir. Ona göre bu metodun amacı "kadim toplumların inanç, ritüel ve kutsala dair tasavvurları yani mitolojik anlatıları bağlamında peygamber kıssalarının daha iyi anlaşılması imkanına ulaşılmasıdır (s. 4). Olgun, Kur'an kıssalarının tümüne dair arkeolojik verilerin henüz bulunmadığını fakat bir fikir verebilecek derecede malzemenin gün yüzüne çıktığını, bu malzemelerin de "geleneksel ideolojik bir bakış" sebebiyle göz ardı edildiğini ifade etmektedir (s. 5). Özetle yazar, bu kitabını peygamberin muhatap aldığı kavmin tarihini, dinini, inanç esaslarını, mitolojisini ve ritüellerini dikkate alarak "karşıdan" bir gözle kaleme aldığını belirtmiş olmaktadır.

Olgun'un sözleri üzerine birkaç değerlendirmede bulunmak faydalı olacaktır. Öncelikle Kur'an kıssalarının anlaşılmasında Diller Tarihi disiplini ve buna bağlı olarak arkeoloji, antropoloji, tarih gibi disiplinlerin öneminin her fırsatta vurgulanması gerekmektedir. Ülkemizde Kur'an kıssalarını anlama çabası yoğun bir akademik faaliyet olarak gerek Yüksek Lisans ve Doktora tezlerinde gerekse bağımsız araştırmacıların veya akademisyenlerin eserleriyle somutlaşmaktadır. Fakat Olgun'un işaret ettiği üzere Kur'an'ın mesaj merkezli bir kitap oluşundan hareketle mesaja ve tebliğin içeriğine odaklanılarak yapılan çalışmalarda ilgili kavimlerin tarihleri ve mitolojileri çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Esasen mesajın içeriğine odaklanmak için de muhatap kavmin sosyo-kültürel ve dinî

bağlamını bilmek gerekmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kur'an, bir Dinler Tarihi kitabı değildir. Kur'an'ın temel amacı insanları hem itikadi hem de ahlaki anlamda doğru yola iletmektir. Bu sebeple geçmiş kavimlerin tarihlerini kıssa ederken çok fazla detaya girmemektedir. Bununla birlikte Kur'an kıssalarında şaşırtıcı derecede ilginç bilgiler serpiştirilmiş durumdadır.

Şu hususun altını çizmemiz gerekir ki Kur'an, tarihsel gerçeklikleri mesaja kurban etmemektedir. Bir diğer ifadeyle Kur'an mesaj vermeyi merkeze alırken geçmiş medeniyetlere dair anlatılarda "yuvarlak" konuşarak, "tahmini" rakamlar vererek veya "gelişigüzel" mekânlar bildirerek tarihi gerçeklikleri tağyir etmemektedir. Özetle burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Kur'an'daki mevcut anlatımların da Dinler Tarihi, Arkeoloji, Mitoloji ve Antropoloji gibi ilim dalları ve disiplinlerden yardım alınmadan yorumlanması halinde eksik kalacağı gerçeğidir. Ayrıca ülkemizde özellikle Tefsir araştırmacıların meselenin bu yönünü çoğunlukla tefsir kitaplarında geçtiği kadarıyla kullanmaları da kıssanın daha iyi anlaşılmasına engel olmaktadır. Bir diğer ifadeyle Taberî başta olmak üzere tefsirlerde Antik Mısır'la ilgili ne kadar bilgi varsa araştırmacılar çoğu zaman bununla yetinmektedirler. Böyle olunca Musa kıssası veya diğer kıssalar sanki zamandan ve mekândan bağımsız afaki kurgular gibi kalmaktadır. Burada yazarın da işaret ettiği bizim de vurgulamak istediğimiz husus şudur: Musa kıssası özelinde bir kıssayı analiz ettiğimizde Antik Mısır'ın mitolojisini bilmek, onların gözüyle (yazarın ifadesiyle "karşıdan") hadisenin nasıl algılandığını daha iyi anlamamıza fırsat verecektir. Böylece Musa'nın sihirbazlar karşısındaki zaferinin, Mısır tanrılarının aciz kaldığı "dokuz bela"nın onlar açısından nasıl can yakıcı bir olgu olduğu, ancak ve ancak yüzlerce yıllık bir mitolojiyle hadiseleri yorumlayan Mısırlıların gözüyle bakıldığında tam olarak anlaşılabilir. İşte tam da o zaman sihirbazlarla gerçekleşen hadisenin basit bir müsabaka olmadığı, yüzlerce yıllık mitolojiden beslenen bir itikadın kökünden sarsılması ve sisteme indirilen bir darbe anlamına geldiği görülecektir. Hadiseler böyle okunduğunda Musa'nın, Mısırlıların canlarını nasıl yaktığı, onlara nasıl büyük bir meydan okumayla rest çektiği

daha iyi anlaşılacaktır.¹ Olgun'un eserindeki kurguyu bu zemin üzerine bina etmesi bu açıdan kıymetlidir. Okurların Olgun'un kitabını okurken bu bakış açısının esas alındığını bilmeleri kitabın içeriğindeki iddiaların iyi anlaşılması için son derece önem arz etmektedir. Diğer türlü yazarın Antik Mısır mitolojisine neden bu kadar yer ayırdığı anlaşılacaktır.

Kur'an'daki Musa kıssasıyla ilgili olarak yazarın giriş bölümünde dikkat çektiği hususlardan biri de muhatap olduğu kavmin statüsü açısından Hz. Musa'nın diğer peygamberlerden farklı bir risalet misyonuna sahip olmasıdır. Hz. Musa'nın diğer peygamberler gibi küçük bir beldeye gönderilmek yerine dönemin en kudretli devletinin yöneticilerine gönderildiğine dikkat çeken yazar, bu devletin "tanrısal bir öykünmeyle halkını hem dünyevi hem de manevi bir tahakküm ile kuşatmış olan beşeri bir otoriteyi" temsil ettiğini belirtmektedir. Bu sebeple yazara göre Hz. Musa, aynı zamanda ceberrut bir devletin bu ceberrutluğunu meşruiyet zeminini olarak kullandığı ideolojisiyle de hesaplaşmıştır (s. 7). Bu ideoloji, Mısır'ın devlet mitolojisi yani resmi mitolojisidir. Yüzyıllardır nesilden nesile aktarılacak tahkim edilen bu ideoloji, İsrailoğullarının ezilmesinden başka ülkelerle yapılan savaşa kadar bütün faaliyetlerin de meşruiyet zeminini teşkil etmekteydi.

Olgun'un kitabının adında alt başlık olarak kullandığı "Horus'u öldürmek" ifadesinin neye tekabül ettiği ve kitabın kurgusundaki yerin açıklanması kitabın anlaşılması adına önemlidir. Antik Mısır mitolojilerinde Horus ve Seth'in mücadelesi üzerine yazılan bir metne göre Osiris'in ölümler âlemine çekilmesinden sonra büyüyen Horus hem babası Osiris'in öcünü almak hem de yeryüzünü eski düzenine kavuşturmayı planlamaktadır. Bu vakitten sonra düzeni tesis etmek isteyen Horus ile kaosun temsilcisi Seth arasında

¹ Bu bakış açısıyla yapılan diğer çalışmalar için bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011); Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018); Tolga Savaş Altınel, "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2020): 1-29; İbrahim Emre Şamlıoğlu, "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2020): 31-57; Mukadder Sipahioğlu, "Tevrat ve Kur'an'ı Antik Mısır Düşüncesi Işığında Okuma: Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020): 913-947.

bir mücadele başlar. Bu ikili kendilerini birer su aygırına dönüştürerek Nil Nehri'nde kavgaya başlarlar. Bu sırada Seth, Horus'un gözünü çıkarır. Bir gözünü kaybeden Horus bir mağaraya çekilir. Onu bulan Hathor, Horus'un gözünü tedavi ederek Horus ile Seth arasında tanrıların bir karar vermesini ister. Arabulucu olarak başvuru tanrılar konseyi Horus'u haklı bulurken Seth'in, işlediği suçla baş başa kalarak çöllere çekilmesine hükmeder. Bunun üzerine Horus şehirlerin ve medeniyetin yani düzenin tanrısı, Seth ise çölün ve karanlığın yani kaosun tanrısı olarak ilan edilir (s. 25). Tanrılar konseyi adına Geb, Yukarı Mısır bölgesini Seth'e ve Aşağı Mısır bölgesini ise Horus'un kontrolüne vermiştir. Geb, ayrıca Mısır'ın iki bölgesinin birleştirilmesi görevini de Horus'a vermiştir. Olgun, bu mite dayanarak şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu kozmogonik anlatıda Horus, Mısır krallarının iktidarının kutsal kaynağını sağlayan mitolojik figürü ifade etmektedir. Böylece Mısır kraliyet ideolojisi, Horus figürü üzerine inşa olmuştur" (ss. 24-25).

Kitabın anlaşılması için okurların öncelikle bu miti kitap boyunca zihinlerinde tutmaları gerekmektedir. Yukarıdaki mit dikkate alındığında Hz. Musa, Horus'un temsil edildiği Mısır kraliyet ideolojisine karşı mücadele etmektedir. Bir diğer ifadeyle Hz. Musa, aslında düzen ve kozmik düzenin tesis edicisi olarak kurgulanan Horus ve onun fiilî temsilcisi olarak öne çıkan firavunların yönetimini hedef alarak "Horus'u öldürmek" gibi bir çabaya girmektedir. Yazarın ifadesiyle "karşıdan" bakıldığında yani Mısırlıların gözüyle kısaca incelendiğinde Hz. Musa, Seth'e tekabül etmekte ve Horus'un öldürülüp, sistemin çökertilmesi bütün düzenin yerle bir olması, bütün inançların, ritüellerin ve meşruiyetlerin sona ermesi demektir. Çünkü "Düzen ve istikrar hali yani kralın başarısı, Horus'un Mısır'da egemen olduğu anlamına gelmektedir. Kaos ve karmaşa ortamı ise Mısır yönetimini Seth'in ele geçirdiği anlamına gelir ki bu durum kralın idaresinin başarısızlığının işaretidir (s. 37)." Bu mitolojik kurguda Horus iyi olanın, Seth ise kötü olanın prototipini oluşturmaktadır. Bunun üzerinden kraliyet ideolojisini temellendiren Mısır idaresi, düzenin tesis edilmesi ve her daim istikrarın olabilmesi için Horus'un görevinin başında olmasını öngörmüştür. Zira "düzenin kurucusu Horus'tur; firavun ise Horus'un düzen kuran bedenini ifade etmiştir (s. 46)." Bu ideoloji "Horus'un gözüyle görmek" şeklinde mitleştirilirken, firavunların kendilerine tanrısallık

afetmekle kalmayıp iktidarın kutsallaştırılmasına ve halk tarafından da bu güç ve yetkinin meşru olarak görülmesine zemin hazırlamıştır (ss. 48-49, 58). Bir diğer ifadeyle Hz. Musa, Horus'u öldürmek suretiyle Antik Mısır ideolojisinin üzerine inşa edildiği zemini ayaklarının altından çekerek Mısırlıları boşluğa, kaosa ve anlamsızlığa mahkûm etmektedir. Bu tür bir arka plan çerçevesinde değerlendirildiğinde Hz. Musa'nın Mısır'daki faaliyetlerinin Mısırlılar, devlet ricali ve özellikle firavun için ne kadar büyük bir meydan okuma olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Yazar, Mısır firavunlarının Horus miti çerçevesinde görev ve sorumluluklarından bahsederken *maat* konusuna da yer ayırmaktadır. Mısır inancına göre bir düzen, denge ve kâinattaki uyumu ifade eden *maat*, Hint dinlerindeki *dharma* inancına benzemektedir. Yazar, burada Mısır yöneticilerinin *maatı* tesis etmek gibi bir görevlerinin olduğuna, bu görevin aynı zamanda kaos, adaletsizlik, kargaşa ve düzensizlik olan *isfetin* de yok edilmesini beraberinde getirdiğine işaret etmektedir (s. 61). Yazar, buradan hareketle iyilik ve düzenin temsilcisi olarak görülen Horus'un, *maatı* sağlamlaştırmakla görevli olduğuna; kaosu temsilcisi olan Seth'in de *isfetin* hâkim olması planladığına işaret etmektedir. Yazar, buradan hareketle Horus-Seth zıtlığını, *maat-isfet* kavramları üzerinden işlemektedir (ss. 63-65).

Yazar, Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında İsrailoğullarının Mısır tecrübeleriyle ilgili önemli tartışma konularından biri olan Amarna kayıtlarındaki *apiru/habiru* kelimesine de geniş yer ayırmaktadır (ss. 72-79). Olgun, burada *apiru/habiru* kelimeleriyle ilgili kanaatini paylaşmadan önce konuyla ilgili araştırmaları analiz etmekte ve kelimenin İbrani kelimesiyle benzerliğine dair iddiaları ve karşı tezleri yorumlamaktadır. Neticede bu kavramın doğudaki Semitik bölgelerden Mısır'a gelmiş göçmenler için kullanıldığı, etnik bir sınıf olmaktan ziyade sosyal bir sınıfa işaret ettiğine vurgu yapmaktadır. Bu noktada yazar, Musa zamanındaki İsrailoğullarının da bu gruba dâhil edilebileceğine işaret etmektedir. Olgun, burada doğrudan kaçak işçi veya göçmen gibi gelenlerle İsrailoğulları arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna göre, İsrailoğulları Yusuf zamanında bu sosyal sınıfın içerisinde değillerdi. Fakat zaman içerisinde statülerini kaybetmeleriyle eziyet gören bir işçi sınıfa dönüştüler. Neticede yazara göre *apiru/habiru* kelimesi, Hz. Musa zamanında

Mısır'da İsrailoğullarını da içine alan ve sosyal statü açısından ezilen bütün gruplar için kullanılan şemsiye bir isimlendirmedir (s. 79).

Olgun'un dikkat çekmek istediği hususlardan birisi de Musa'nın firavunun karşısına çıktığında kendisini görevlendiren varlığın tanımına dairdir. Tevrat'a göre Tanrı, kendisini Musa'ya, "İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı'yım (Çıkış, 3:6)" şeklinde tanıtmaktadır. Ardından "İsraililere de ki, 'Beni size atalarınız İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı Yahve gönderdi (Çıkış, 3:15)" şeklinde ifadelerle kendisini yine İbrani atalarının Tanrısı olarak sunmakta ve Musa ve İsrailoğullarından ileri gelenlerin Mısır kralına giderek "İbranilerin Tanrısı Yahve bizimle görüştü (Çıkış, 3:18)" demelerini istemektedir. Yazar, bunu İsrailoğullarının o dönemler itibarıyla henoteist tanrı tasavvuruna sahip olmalarına bağlamaktadır. Bu çerçevede yazara göre "Tevrat anlatısı Hz. Musa'nın tanrısının firavunun gözünde Kadim Mısır ya da Mezopotamya coğrafyasında var olan kent tanrılarında bir tanrı olarak görüldüğünü ifade etmektedir (s. 99)." Olgun, aynı hadisenin Kur'an'da anlatımında "âlemlerin Rabbi olan Allah (26/Şuara, 16; 28/Kasas, 30; 7/Araf, 104)" ifadelerinin kullanılmasına dikkat çekmektedir. Olgun, Kur'an'ın kullanımının incelikler içerdiğine ve bunun iki açıdan Mısır mitolojisine bir meydan okuma olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan ilki Allah'ın, "göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların, sizin de evvelki atalarınızın da Rabbi (26/Şuara, 24, 26)" oluşudur. Yazar, burada ölen Mısırlıların Osiris'in yargılamasına muhatap oldukları şeklindeki Mısır inancının reddedildiğini öne sürmektedir. Bir diğer ifadeyle "evvelki atalarınızın da Rabbi" denilmesi, ölenlerin de Allah'ın bilgisi ve kontrolünde olduğuna, ölüm sonrasında Mısırlıların düşündüğü gibi bir sürecin yaşanmayacağına işaret edilmektedir. Yazara göre konunun bir diğer boyutu da *maat*'ın tesis edilmesinin tanrısal bir fonksiyonla krala devredilmesi ve kralın düzenin koruyucusu ve tabir caizse "rabbi" oluşunun reddedilmesidir. Burada da Hz. Musa'nın Allah'tan bahsederken "O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir (26/Şuara, 28)" ifadelerini kullanması, *maat* doktrini ve düzenin tesisleriyle ilgili bütün Antik Mısır mitolojik inançlarını yok saydığını göstermektedir (ss. 99-100).

Olgun, Hz. Musa'nın sihirbazlarla mücadelesine değinirken önemli bir hususa işaret etmektedir. Buna göre asanın yılanı ya da

elinin bembeyaz bir renge dönüşmesi gibi birtakım mucizelerin Mısır halkının zihninde bir karşılığı bulunmaktadır ve bütün bunlar aşına oldukları bir sihir çeşididir. Dolayısıyla Hz. Musa'nın firavunun önünde sergilediği mucizelerin firavun tarafından sihirbazlık olarak değerlendirilmesi anlaşılabilir bir durumdur (ss. 115-116). Yazar haklı olarak Hz. Musa'nın esasının hareketlenerek yılan dönüşmesinin firavunu pek şaşırtmadığını dile getirmektedir: "Meseleye firavunun zihniyle bakıldığında, Hz. Musa'nın "âlemlerin rabbi" ifadesi ne kadar garip karşılanmışsa, ortaya konulan mucize, yani asanın yılan dönüşmesi bu gelenek bağlamında o kadar tanıdık gelmiş olmalıdır (s. 116)". Böyle olunca Musa'yla sihirbazların sihir düellosu yapması fikri, sihirde en kabiliyetli insanlara sahip firavuna çok cazip gelmiştir. Zira böyle bir gösteriyle firavunun, Hz. Musa'nın "sihri"ni alt ederek planlarını yok etme imkânı doğmuştur. Yazar, burada Mısırlıların gözüyle meseleyi ele almaktadır. İşte bu yöntem, tam da Dinler Tarihi disiplinindeki "fenomenolojik yöntem"dir. Fenomenolojik yöntemle incelenen bir olayda, o olayın yaşandığı kavmin, kültürün, kabilenin gözünden meselelere bakılarak söz konusu olgu/fenomen anlaşılmaya çalışılmaktadır. Böylece o kültürün/dinin inançlısı olan bireyler tarafından olayın nasıl algılandığını tespit edilmektedir. Bu yöntem bize orijinaline en yakın anlamı yakalamaya imkân vermektedir. Bu sebeple kısaca çalışmalarında fenomenolojik yöntemin esas alınarak inceleme yapılması önem arz etmektedir. Nitekim Musa'nın esasının yılan olup sihirbazların yılanlarını yutması bir mitin ve bir ideolojinin çökmesi anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle firavun, en kudretli olduğu bir ortamda bütün karizmasını yitirmiştir (ss. 122-124). Bu durum, ancak Mısırlıların gözünden, "karşıdan", başka bir deyişle "fenomenolojik yöntem"le incelendiğinde ne kadar büyük bir meydan okuma ve ne kadar can yakıcı bir hadise olduğu anlaşılabilir. Diğer türlü sihirbazların secde etmesi, firavunun onları çok ağır bir şekilde cezalandırma tehdidi gibi tepkilerin basit bir sihirbazlık müسابakasının neticeleri olmaması gerekirdi.

Olgun, Tevrat'a göre Mısır'ın başına gelen on belayı Kur'an'la karşılaştırmalı olarak geniş bir şekilde incelemektedir (ss. 130-162). Bu kısımda, Mısır üzerine gönderilen bütün musibetler, Mısırlıların gözüyle analiz edilerek her birinin doğrudan Mısır mitolojisini tehdit eden bir içeriğe sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Bu durum

aynı zamanda yazarın dikkat çektiği üzere *maat* doktrinini tehdit etmektedir. Düzeni sağlamakla görevli firavun da bu durumda çaresiz kalmaktadır. Bu musibetlerin her birinin Mısır halkının zihnindeki bir tanrıyı ve miti hedef alması aynı zamanda bütün sistemin sarsılması ve çok büyük bir meydan okuma olarak karşımıza çıkmaktadır (ss. 158-62). Benzer bir durum Musa'nın Kızıldeniz'i yarmasından sonra firavun ve ordusunun, bu durumu garipseyerek İsrailoğullarının arkasından Kızıldeniz'e girmelerinde görülmektedir. Firavunun bu cesaretinin arkasında yatan şey, Musa'nın yaptığı şeyin bir sihirbazlık numarası olarak görülmesidir. Nitekim Antik Mısır kayıtlarında su birikintilerinin yarıldığına dair anlatımlara rastlanmaktadır (s. 165). Bu hadise de olayları Mısırlıların gözüyle okumaya örnek olarak değerlendirilebilir.

Musibetler arasında en dikkat çekici olan hiç şüphesiz ilk doğanların ölümüdür. Yazar, ilk doğanların ölümünü ele aldıktan sonra Kur'an'da bu musibete değinilmemesi üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öncelikle yazar, kimsenin bir diğeri-nin günahını taşımayacağı (35/Fatır, 18) kuralından hareketle ebeveynlerin günahından çocukların sorumlu tutulamayacağını belirtmektedir. Diğer taraftan Kur'an'daki bazı kıssalarda ilahi azaba uğrayan kavimlere yönelik helâklarda sadece inananların kurtulduğuna işaret etmektedir. Bu tür helak anlatılarında helak edilen kavimlerdeki çocukların kurtulduklarına dair bir ifadenin bulunmadığına dikkat çeken yazar, Nuh ve Lut peygamberlerin kavimlerinin inananların o bölgeden ayrılmalarından sonra helak edilmesini buna örnek olarak göstermektedir. Olgun, burada ilginç bir bilgi paylaşmaktadır. Buna göre Araf Suresi 133. ayette bahsedilen Mısır belalarından "tufan", bazı araştırmacılar tarafından her türlü meteorolojik bela çeşidi için kullanılan şemsiye bir isimlendirme olarak anlaşılmış ve buradan hareketle ilk doğanların ölümüne işaret ettiğine dair yorumlar yapılmıştır.² Yazar, bu ihtimali değerlendirerek firavunun oğlunun da öldürülmesiyle tanrı-krallığın soy silsilesinin kesintiye uğratıldığına vurgu yapmaktadır (s. 158). Olgun, ayrıca bu musibetin "Horus'un ölümü" metaforunun zeminini oluşturduğunu belirterek şu kanaati dile getirmektedir: "Neticede,

² Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019): 949-953.

Kur'an'da söz edilen dokuz mucize/musibetin bir tanesinin de Hz. Musa'nın mücadele ettiği Kadim Mısır mitolojik söylemleri bir bütün olarak düşünüldüğünde Mısır halkının ve hayvanlarının ilk doğanın ölümü olduğu söylenebilir (s. 158).” Kanaatimizce bu iddia, kitaptaki en cesur ve en dikkat çekici iddia olarak gösterilebilir. Enine boyuna tartışılması gereken bu iddianın boyutları, bu yazının çerçevesini aşacak derecede -eskilerin tabiriyle- arız ve amiktir. Fakat her hâlükarda Kur'an'da yedi tanesi açık bir şekilde ifade edilen, fakat sekiz ve dokuzuncusu zikredilmeyen “dokuz mucize”den birinin tufan belasına bağlı olarak oluşan ilk doğanların ölümü olduğuna dair iddia etraflıca tartışılmayı hak etmektedir.

Olgun, Tevrat'ta firavunun Kızıldeniz'de boğulduğuna dair sarıh ifadelerin bulunmadığına dikkat çekerek Çıkış Kitabı'ndaki anlatımların daha çok firavunun ordusunun boğulmasına işaret ettiğini belirtmektedir (Çıkış, 14:28; 15:4). Kur'an'da ise firavunun boğulma temasının çok net olduğunu vurgulayan yazar, Kızıldeniz'de boğulurken firavunun “İsrailoğullarının inandığı Rabbe iman ettim (10/Yunus, 90)” şeklinde baştan beri reddettiği teklifi kabul ettiğine dikkat çekmektedir. Bu cümle, firavun ve otoritesinin tamamen iflas ettiğini göstermekle kalmayıp aynı zamanda bu durumun doğrudan firavunun ağzından itiraf edildiğini göstermektedir. Yazar, bu durumu Musa'nın ortaya koyduğu muhalefetle, *maat* idealini sağlamakla sorumlu olan tanrı-kral firavunun yani Horus mitolojisinin öldüğüne işaret olarak tanımlamaktadır (s. 173).

Olgun, Çıkış kıssasını bitirdikten sonra Yahudilerin zihninde bu kıssanın geriye dönük olarak nasıl algılandığına dair yorumları tartışmaktadır. Bunların başında Çıkış kıssasının Yahudi etnik kökeni için bir mite dönüştürüldüğü düşüncesi gelmektedir. Bu çerçevede Yahudiler arasında milli bir kimlik tesis edilmesi adına Çıkış anlatısının ön plana çıkarıldığına ve bazı kurgularla süslendiğine dair örnekleri sunan yazar, Mısırbilimci Jan Assman'ın “kültürel hafıza” kavramına da dikkat çekmektedir. Buna göre topluluklar geriye dönük olarak tarihlerinden bazı kesitleri bir kimlik ve hafıza inşasında kullanırlar. Kültürel hafızada bütün bir tarihi geçmişin kullanılması değil, işlevsel bazı kritik kesimlerin kullanılması söz konusudur. Bir diğer ifadeyle geçmiş hatırlanmak istendiği haliyle sunulmaktadır. Çıkış anlatısı özelinde bu geçmiş, zulüm altında in-

leyen atalarının bir zalim kralın elinden Tanrı'nın gücüyle çıkarılmasıdır. Yahudiler, Çıkış'ı bu şekilde hatırlamak istemektedirler. Bu bellek, her Pesah Bayramı'nda anlatılarak "hafıza" ve "hatıra" olarak canlı tutulmaktadır. Olgun'a göre bu durum daha sonra İsrail halkının Filistin coğrafyasındaki yerleşiminin kayıtsız şartsız meşruiyetine bir zemin olarak gösterilirken Hıristiyanlıkta ise dini ve politik baskılardan kurtulma ve özgürleşme olarak kendisine yer bulmuştur. Böylece her iki anlatımda da tarihsel gerçeklik göz ardı edilerek Çıkış anlatısının mitleştirilmesinin önü açılmıştır (ss. 184-204).

Son olarak yazar, Antik Mısır kayıtlarında boğulan bir firavundan neden bahsedilmediğiyle ilgili araştırmacıların kanaatlerini değerlendirilmektedir. Bu noktada iki ihtimal öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Mısır propaganda sistemine göre Mısır'ı küçük düşürücü hiçbir ifadenin resmî kayıtlara girmemesidir. Mısır ordusunun kesin zafer kazanmadığı savaşlarda bile muzaffer olduğuna dair kayıtlar bunun örneği olarak sunulmuştur. Zira bu tür bir olumsuz kayıt aynı zamanda *maat* doktrininin yara aldığına dair bir veri olacaktır. İkinci ihtimal ise Mısırlıların sihirle ilgili inanışlarıyla ilişkilidir. Buna göre kayıt altına alınacak bu sözler kutsal yazı olarak görüleceği için büyüsel etkiler taşıyabilirler. Bu anlayışa göre Mısır halkı, bu hadisenin yazıyla kayda geçirilip daha sonra da sık sık okunmasıyla tekrar gerçekleşmesinden korkmuşlardır. Bir diğer ifadeyle bu tür şeylerin yazılması ve okunması, kozmik büyüsel güçleri harekete geçirmek suretiyle bir nevi dua niteliğine bürünmektedir. Böyle olunca Çıkış anlatısı Mısır halkının hafızasında adeta yok edilmiştir. Olgun'a göre, Mısırlıların gözüyle bakıldığında kölelerini kovalarken Kızıldeniz'de boğulup öldüklerine dair bir kaydın olmaması onurlarının rencide edilmemesi adına anlaşılabilir bir durumdur (ss. 225-227). Burada Olgun'un analizlerine bir ekleme yapmak da yerinde olacaktır. Günümüze kadar ortaya çıkmamış Çıkış anlatısının, Antik Mısır kayıtlarında ortaya çıkması yine de ihtimal dâhilindedir. Bilindiği üzere Antik Mısır'da lanet metinleri mevcuttur. Mısırlılar çoğunlukla çanak-çömlek gibi malzemelere düşmanlarının isimlerini yazıp, lanet ifadeleri okuyarak bu malzemeleri parçalamaktaydılar. Hatta bazı araştırmacılar, Musa'nın buzağıyı paramparça edip suya savurmasını, bazı araştırmacılar ise levhaları parçalamasını Antik Mısır'daki lanet uygulamalarıyla ilişkilendirmektedirler. Buradan hareketle, kanaatimizce eğer Antik Mısır'da

İsrailoğullarıyla ilgili bir kayıt bulunacaksa bunun lanet metinleri arasından çıkması kuvvetle muhtemeldir.

Olgun'un kitabı ülkemizde Antik Mısır araştırmalarına yönelik ilgiyi artıracığı ve kısaca incelemelerine de katkı sağlayacağı açıktır. Eğer bu kitabın takip ettiği "karşıdan" inceleme yöntemi anlaşılmasa sıklıkla "Allah, Mısır mitolojisini mi dikkate alıyor yani?" sorusuyla muhatap olmak zorunda kalınacaktır. O zaman bu soruyu soranın önce şu soruya cevap vermesi gerekmektedir: "Allah, Mısır'daki sihir kabiliyetini mi dikkate alıyor ki Musa'yı asa mucizesiyle gönderdi?" Aslında bu tür soruları soranlar da şunun farkındadırlar ki Allah, her peygamberin mucizesini gönderildiği kavmin en yüksek kabiliyeti üzerinden vermiştir. Kitaplarda bu ilkeye genellikle Hz. Musa ve Hz. Muhammed üzerinden örnek verilmektedir. Antik Mısır'da sihir çok revaçta olduğu için Hz. Musa bu türden bir mucizeyle donatılmış ve onların sihirlerini geçersiz bırakmıştır. Diğer taraftan Hz. Muhammed de Kur'an gibi çok güçlü bir ilahi hitapla Mekke'li müşriklere meydan okumuştur. Özetle, peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin inanç esasları, mitolojileri, ritüelleri ve tarihleri detaylı bir şekilde analiz edildiğinde taşlar yerine oturmaktadır.

Konuyla ilgili olması açısından İsrailiyat kavramına da değinilmesi yerinde olacaktır. Bilindiği üzere İsrâiliyât, "yabancı kültürlerden İslam kültürüne girmiş bilgiler" için kullanılmaktadır. Her ne kadar İsrâiliyât kelimesinde İsrail kelimesi kullanılsa da İsrâiliyât, Yahudilik dışında Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sabîilik ve Gnostisizm gibi bütün din ve kültürlerden İslam kaynaklarına giren bilgilere şemsiye isim olarak kullanılmaktadır. Fakat bunlar arasında en fazla malumat aktarımının Yahudilikten olması sebebiyle İsrâiliyât adı tercih edilmiştir. Günümüze kadar İsrâiliyât kavramı, klasik dönemdeki malzemeler için kullanılmıştır. Bir örnek üzerinden daha da somutlaştırmak gerekirse, Mukatil ve Taberî başta olmak üzere müfessirlerin diğer medeniyetlere dair paylaştığı bilgiler İsrâiliyât bilgisi olarak değerlendirilmektedir. Fakat bunun dışında geniş bir yelpazede "İsrâiliyât" bilgisinden yararlanılmamaktadır. İsrâiliyât kelimesine sadece klasik kitaplardaki bilgi olarak değil yeni keşifleri de içine alan şemsiye bir isimlendirme olarak bakacak olursak, Kur'an kıssalarını daha iyi anlamamız için Mısırbilim, Hititoloji, Sü-

meroloji, Arkeoloji ve Antropoloji gibi farklı bilgi havuzlarından istifade etmek durumundayız. Bu anlamda “yeni nesil İsrâiliyât” veya “modern İsrâiliyât” diyebileceğimiz bu bilgi kaynaklarının mutlaka Kur’an araştırmacılarının gündeminde olması gerekmektedir.

Özetle Olgun’un kitabı, Hz. Musa’nın tebliğinin/mesajının anlaşılması adına Antik Mısır inanışlarına dikkat çeken ve hadiseleri onların gözüyle okumayı teklif eden önemli bir çalışmadır. Bu kitabı sadece Dinler tarihçilerinin değil özellikle kıssa çalışanların okuması gerektiği kanaatindeyiz. Tefsir araştırmacılarının ısrarla ve haklı olarak vurguladıkları “Kur’an’ı Hz. Muhammed’in siretiyle okumak” veya “nüzul ortamında ne anlama geldiği” gibi esasların da bu kitapta dile getirilen hususlarla daha iyi kavranacağı kanaatindeyiz. Bir diğer ifadeyle bir taraftan olayların tarihteki karşılıklarını tespit etmek, diğer taraftan da Hz. Muhammed ve sahabe için bu ayetlerin hangi bağlama denk geldiğini belirlemek resmin tamamlanmasını sağlayacaktır.

Yasin MERAL

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Anabilim Dalı



Yasin Meral, **Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik**

(İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021), 442 s.

Türkiye’de Dinler Tarihi alanında yapılan araştırmaların başında Yahudilikle ilgili yapılan araştırmalar gelmektedir. Yahudilerin tarihi, kutsal kitapları, ibadetleri, Müslümanlarla ilişkileri vb. konularda birçok eser tercüme edilmekte veya kaleme alınmaktadır. Bu geniş literatür içerisinde her bir eserin farklı ve öne çıkan yönleri bulunmaktadır. Örneğin Hayrullah Örs’ün Türkçe kaleme aldığı *Musa ve Yahudilik* isimli eserinde konular oldukça eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Prof. Dr. Fuat Aydın’ın *Yahudilik Tarih, İnanç, İbadet, Kültür* isimli eseri dinler tarihi disiplini geleneği içinde kalmaya özen gösterilmiş tanıtıcı ve bilgilendirici bir eserdir. Yine Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan’ın *Yahudilik* adlı eseri her iki din mensuplarının birbirlerini daha iyi tanımaları amacıyla yazılmış akademik ağırlığı hissedilen bir çalışma olmasıyla öne çıkmaktadır. Doç. Dr. Yasin Meral’in *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* isimli eserini öne çıkaran husus ise onun Müslüman bir yazar olarak konu üzerindeki vukufiyeti ve konuları birincil kaynaklardan yani membandan ve aracısız aktarmış olmasıdır. Yazar, bu alanda mutad hale gelmiş olan konuyu Batı kaynakları üzerinden ele alma yaklaşımından ziyade İbranice kaynakları sıklıkla ve öncelikli olarak kullanmış görünmektedir. Yazarın İbranice bilgisinin yetkinliği kavramsal alanda da kendini göstermiş, kaynaklara sadık kalabilmek ve tabirlerin teknik izini sürebilmek için terimleri Yahudi kaynaklarında geçtiği şekilde eserinde ayrıca belirtilmiştir. Öyle görülüyor ki yazar, hocası Prof.

Dr. Baki Adam'ın *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* isimli eserinde uyguladığı metodu ilk önce spesifik alanlarda¹ uygulamış, ardından da bu eseriyle bahsi geçen yöntemi Yahudiliğin bütün alanlarına genişleterek onun izinden gitmeyi sürdürmüştür. Yazarın bu müstakil eserinden önce doğrudan Yahudilikle ilgili kaleme aldığı makale ve araştırma notları² da bu alandaki yetkinliğini göstermektedir.

Yazar kitabının önsözünde Yahudiliği bir bütün olarak ele alıp her yönüyle incelemeyi amaçladığını ifade etmektedir (s. XII). Onu, bu amaca sevk eden neden kitabının girişinde müstakil bir başlık altında ele aldığı "Yahudiliği Öğrenmenin Müslümana Ne Faydası Olur?" (s. 3) sorusunun cevabında bulunmaktadır. Yazar, kitabın hedef kitlesi veya muhtemel okur adaylarının zihinlerini berraklaştırdıktan sonra konuya giriş yapmaktadır. Bu soru bağlamında yazar Kur'an'ın; tarihinden teolojisine, günlük yaşamından geleneğine kadar Yahudiliğin farklı konularına değindiğine dolayısıyla onun anlaşılmasında Yahudiliğin bilinmesinin önemi ve gerekliliğine dikkat çekmektedir. Buna ilaveten yazar İsrâiliyatın İslam kaynakları arasında sıklıkla yer almasından dolayı bunların analizinin

-
- ¹ Yasin Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); *Yahudilerin Ahir Zamanı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); *Yahudilikte Cismani Haşır Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).
- ² Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (2020): 245-314; "Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sansür", *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015): 96-118; "İbrani Matbaacılığında Telif Hakları: 16-18. Yüzyıllar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016): 298-320; "Nasi-Mendes Ailesi ve İstanbul'da Reyna Nasi Matbaası", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli, vd. (İstanbul: Zeytin burnu Belediyesi, 2017), 177-190; "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 243-266; "Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabik Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 319-332; "İbn Meymun'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013): 1-48; "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2014): 83-101; "Talmud, Mişna ve Gemara'dan mı Oluşmaktadır?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017): 167-170; "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 141-167; "Yahudiliğin Bağımlılığa Bakışı", *Bedenimizin İşgalcileri: Dinlerin Bağımlılığa Bakışı* (İstanbul: Okur Akademisi 2019), 43-68.

gerek geçmişte veya günümüzde İslam topraklarında yaşayan Yahudileri anlamak açısından gerekse de uluslararası ilişkiler düzeyinde diğer Yahudilerle sağlıklı bir zeminde iletişim kurulması açısından Yahudiliğin iyi bir şekilde bilinmesi üzerinde durmaktadır. Böylece yazar, eserine okuyucunun zihnindeki ön yargıları dağıtarak bir giriş yapmaktadır.

Kitap altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, yaratılıştan başlamak üzere İsrail devletinin kuruluşuna kadar geçen tarihsel süreçte öne çıkan olaylara ayrılmıştır. Ancak yazar, İsrail devletinin kurulmasıyla ortaya çıkan güncel sorunları ve gelişmeleri kitabın kapsamına dâhil etmemiştir. Tarihsel süreç anlatılırken Kutsal Kitap dönemine denk gelen ilk üç bölümde Tanah'a sadık kalınmış, modern kutsal kitap incelemeleri veya arkeolojik veriler ışığında yapılan tespitlere nadiren yer verilmiştir. Yazarın Kutsal Kitap anlatısındaki olay sırasını takip ederken Kur'an'ı da kaynak olarak kullanıp iki metin arasında paralel okumalar yapması ve Kur'an'ın farklı anlatımlara sahip olduğu yerlerin altını çizmesi yeni bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bu başlık altında yazarın örneğin Siyonizm'i ele alırken genel kanının aksine Theodor Herzl'den daha çok Leon Pinsker'e yer vermesi, onun üstü kapalı da olsa genel kanıdan farklı bir görüşü olduğunu gösteren noktalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnanç esaslarının ele alındığı ikinci bölümde Tanrı, Tevrat, seçilmişlik, kutsal toprak, peygamberlik, melek inancı, mesih beklentisi ve ölüm sonrası hayat konuları işlenmektedir. Bu bölümde Yahudi inanç esaslarının standartlaşması konusunda büyük bir rolü olan Musa b. Meymun'un ağırlığını hissetmek mümkündür. Yazarın uzmanlık alanlarının başında gelen İbn Meymun'a³ her bir alt başlık altında görüşleri ve açıklamalarıyla yer verilmiştir. Bu bölümde diğer başlıklara nazaran melek inancının alt başlıklara ayrılması dikkat çekmektedir. Öyle görülüyor ki Yahudilikle ilgili çalışmalarda bu konunun diğer inanç esaslarına nazaran ihmal edildiğini düşünen ve buna dikkat çekmek isteyen yazar, bu ko-

³ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

nuyla ilgili mevcut kaynakların ötesinde derli toplu bilgiler sunmakta ve araştırmacıları bu alanda çalışma yapmaya davet etmektedir.

Üçüncü bölümde Yahudi dini literatürü ele alınmıştır. Yazılı ve Sözlü Tora'yı oluşturan külliyatın yanında ve Tevrat tefsirlerinin ötesinde Yahudi hukuk ve fetva literatürü, Yahudi mistisizmi ve Kabbala'nın kaynakları hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Kitabın görsel malzeme ile zenginleştirilmesi diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de kendini göstermektedir. Örneğin Talmud'dan bir sayfa alınarak üzerinde hangi bölümün hangi kaynağa işaret ettiği'nin görsel olarak sunulması (s.163), bu tür kitaplarda nadiren yapılan bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde kitabın mizanpajının güzel görsel malzemelerle desteklenmesi kitaba tabiri caizse bir albeni katmıştır denilebilir. Yine eserin sonunda verilen Yahudilikle ilgili tarih şeridi, kitapta sunulan bilgilerin anlamsal değerini arttıracak ve özetleyebilecek niteliktedir.

Dördüncü bölümün konusu Yahudi yaşamıdır. Bu bölümde bir Yahudi'nin beşikten mezara uzanan ömrü hayatındaki dini evreler ve gündelik yaşam kurallarından bahsedilmiştir. Başlıkların dini dayanakları, tarihsel gelişimi ve günümüzdeki görünümü detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde Şabat'taki yasakların tek tek sayılması veya hurafeler başta olmak üzere her bir halk inancının ele alınması bölüme büyük bir zenginlik katmıştır. Ancak bu bilgi zenginliğinin içinde tarafımızca yazardan Yahudilerin isim koyma âdetlerine değinmesi de beklenmiştir. Zira Tevrat başta olmak üzere kişi isimlerini anlamlandırma, önemli kişilere ikinci bir isim koyma ve isimlere köken bulma gayreti Yahudi geleneğinin yorum alanlarının başında gelmektedir. Bunun ötesinde Yahudilerin geçmişte ve günümüzde isim koyarken izlemiş oldukları dini ve sosyal kıstaslar bulunmaktadır.

Beşinci bölüm Yahudi dinindeki ilk itizal sayılabilecek Samirilerden modern dönem Yahudi mezhep ve dini gruplarına kadar geniş bir yelpazede Yahudi mezhepleri ve oluşumlarını incelemektedir. Samiriler ve Karailer ile birlikte Orta Çağ İslam coğrafyasındaki Yahudi mezheplerinin tanıtılmasında kullanılan kaynak zenginliği ve bakış açısı farklılığı bu bölümde de hissedilmektedir. Nitekim Samiriler ele alınırken özellikle Samiri kaynaklarına başvurulmuş ve konu ana akım Yahudiliğin onlara bakışından ziyade onların

kendilerini nasıl tanımladıkları üzerine yoğunlaşarak aktarılmıştır. Samirilerin on emir listesinin karşılaştırmalı olarak sunulması (s. 290) veya Karai iman esaslarının detaylı bir şekilde verilmesi (s. 341) yazarın bu mezhepleri onların kendi kaynakları üzerinden değerlendirdiğinin göstergesidir. Yine kitabın kaynakçasına bakıldığında yazarın Antik Mısır kaynaklarından güncel dijital kaynaklara kadar geniş bir yelpazede bir derleme yaptığı görülecektir. Ayrıca yazar kitabının genelinde izlemiş olduğu kendi tespitlerinin bir örneğini burada da vermekte ve Kur'an'da kullanılan "ahbar" unvanının Yahudilikteki sofer sınıfına denk gelebileceğini dile getirmektedir (s. 304). Dolayısıyla yazarın her bir hususu sadece aktarmadığı, her bir başlığa ve kavrama zaman ayırarak onları analiz ettiği anlaşılmaktadır.

Son bölümde Yahudiliğin diğer dinlere bakışı İslam, Hıristiyanlık ve Hinduizm özelinde incelenmiştir. Bu çerçevede bu bölüm konuya dair yapılmış derli toplu tek çalışma olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Yazarın özellikle Yahudiliğin Hinduizm'e bakışını sunabilmek için titiz bir çalışma yapmış olması dikkate alındığında gayreti takdire şayandır. Yazar, Yahudilerin Budizm'e bakışını muhtemelen malzemenin azlığından kaynaklanan bir sebeple müstakil bir başlık altında ele almamış olsa da eserin son iki sayfasında bu konuya da değinilmesi oldukça önemlidir.

Eser, yazarın öğrencileriyle yaptığı derslerin veya zihnindeki soruların yazıya dökülmüş hali şeklindedir. Alt katmanda büyük bir bilgi birikimi, üst katmanda mukayese ve anlamlandırma çabası bulunmaktadır. Yazarın konu ile ilgili farklı ve zaman zaman ilişik geniş anekdotlara yer vermesinin kitabın akıcılığını bozduğuna dair eleştirilere kapı açması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca yazarın Kur'an ayetlerine sıklıkla atıfta bulunması veya İslam ve Osmanlı-Türk kültürünün Yahudilikle etkileşiminin doğal tezahürlerine zaman zaman değinmesi de konunun dağıtılması veya objektiflikten uzaklaşma olarak görülebilir. Ancak eserin bu yönüyle, kitabın ağırlıklı hedef kitlesi olacak Müslüman Türk ilahiyatçıların ilgi ve meraklarını canlı tutacak türden bilgilere haiz olduğu hemen fark edilecektir. Bunun yanında kitabın bu özelliği Yahudilik hakkında mukayeseli ve problematik çalışma yapacak aday araştırmacılara çalışma alanlarını görmeleri açısından da rehberlik etmiş olmaktadır.

Alanında detaylı ve kapsamlı bir çalışma ürünü olan bu kitabın güzel bir vefa örneği olarak merhum Prof. Dr. Ömer Harman'a ithaf edilmesi de ayrıca yazarın ince düşüncesini göstermektedir. Yazar, kitabın muhtevasına uygun olarak Türkiye'deki Yahudilik araştırmalarının ilk temsilcilerinden biri olan hocamızı müstakbel Yahudilik araştırmacılarıyla bu vesileyle tanıştırmış ve onun aziz hatırasını yaşatmış olmaktadır. Kendine özgü bir yaklaşımla Yahudiliğin ele alındığı bu hacimli eserin, kaynak bir kitap olma yolunu kısa zamanda kat edeceğini ummaktayız.

Tolga Savaş ALTINEL

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı



Tolga Savaş Altınel, **İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu: Kohenler**
(İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021), 263 s.

Rasyonalite ve bilimselliğin ön plana çıktığı Aydınlanma dönemi Kitab-ı Mukaddes'in sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Başlangıçta sadece otoritesi sorgulanan Kitab-ı Mukaddes zamanla içerik açısından da incelemelere tabi tutulmuştur. Bu durum *Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi (Biblical Criticism)* adı altında bir disiplinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu disipline göre Tevrat; Yahvist, Elohist, Tesniyeci ve Kohen Metni (*dört kaynak teorisi*) olarak adlandırılan metinlerden oluşmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere Kohen Metni, kohanler yani Yahudi din adamları tarafından oluşturulan metinlerdir. Bu metinlerin kohanler tarafından oluşturulması, onların kim oldukları, metin üzerinde ne amaçla ve ne türden müdahalelerde buldukları gibi konuların aydınlatılması ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi olan Tolga Savaş Altınel de *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu: Kohenler* adlı çalışmasıyla kohanleri mercek altına alarak bu soruların yanıtlarını bulmaya çalışmıştır.

Yazarın 2018 yılında "Yahudilikte Seçilmiş Din Adamları Sınıfı Kohanler: Soyuları, Rahiplik ve Krallık Deneyimleri" adıyla tamamlamış olduğu doktora tezinin kitaplaşmış hali olan bu eserde, kohanliğin oluşumu, geçirdiği değişim ve dönüşümler, kohanlerin mücadeleleri, din adamı olarak görevleri ve krallık deneyimleri gibi konular ele alınmıştır. Yazar bu eseri kaleme alma amacını soya dayalı bir yapısı olan kohanlik müessesesini eleştirel olarak incelemek, Tevrat'ın yazımı esnasında din adamlığı payesini elinde bulunduran kohanlerin soyunu araştırmak, onların Yahudi toplumundaki otoritelerine dayanak yaptıkları "kutsal soy" zincirinin oluşumunu

ortaya çıkarmak ve alternatif bir din adamlığı tarihi sunmak olarak ifade etmiştir (ss. 4-5).

Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan eserin giriş bölümünde öncelikle Yahudi geleneğinde kohen kavramı ve kohenlerle ilgili genel bir bilgi verilmiş, ardından da Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde Kohen Metni ele alınmıştır. Burada yazar Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ne olduğu, kaynaklarının neler olduğu ve bunların nasıl adlandırıldığını muhtelif araştırmacıların isimlerini vererek açıklamaya çalışmıştır. Böylece okuyucu *dört kaynak teorisinin* ortaya çıkış süreci ve öne sürülen muhtelif iddialara özet şekilde ulaşma imkânına sahip olmuştur. Ayrıca Kohen Metni'nin öneminden ve ön plana çıkan özelliklerinden de yine burada bahsedilmiştir. Sonrasında ise Kur'an'da kohenler konusu ele alınmış, onlarla ilişkilendirilebilecek ayetlere değinilerek "Kur'an'ın Harun ve Musa'ya bakışı nedir? Tanah kıssalarına sirayet eden Harunî ve Musacı bakış açısının Kur'an'da var olduğu iddia edilebilir mi? Kur'an'da kohenlerle ilgili ne tür motiflere yer verilmektedir? Kur'an'da kohenlerin Tanrı hizmetine seçilmelerine herhangi bir ima var mıdır? (s. 25)" gibi soruların bir kısmına bu başlık altında bir kısmına ise kitabın ilerleyen bölümlerinde cevaplar aranmıştır.

Yazar bu sorulara "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya",¹ "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış"² ve "An Evaluation on Identity of Samiri in Quran"³ başlıklı makalelerle de cevaplar aramıştır. Makalelerin adlarından da anlaşılacağı üzere yazarın kohenlikle ilgili böyle bir eser kaleme alması, muhtemelen onun Kur'an ve Tevrat'ta kullanılan kavramlar, bunların ortak yönleri ya da farklılıkları üzerine düşünmesiyle başlayan ve uzun yıllar süren bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Nitekim yazarın Yüksek Lisans tezinde de seçmişlik konusunu çalışması, seçmişlik ve kut-

¹ Tolga Savaş Altınel, "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 115-138.

² Tolga Savaş Altınel, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017): 31-61.

³ Tolga Savaş Altınel, "An Evaluation on Identity of Samiri in Quran", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 9/1 (2018): 113-148.

sal soy arasındaki yakın ilişki göz önünde bulundurulduğunda kitabın alt yapısının daha o dönemlerden itibaren atılmış olabileceğini de göstermektedir.

Giriş bölümünde kohenlerle ilgili ayetleri değerlendiren yazar, Bakara Suresi'nin 248. ayetinde geçen "Âl-i Harun" ve "Âl-i Musa" tabirleri üzerinde özellikle durmuştur. Bu tabirlerin bir ataya nispet edilen iki farklı din adamı sınıfına işaret edebileceğini düşünen yazara göre, Âl-i Harun soy vurgusunun çok baskın olduğu bir din adamı sınıfıdır. Âl-i Musa ise soy vurgusunun çok baskın olmadığı, Musa'nın soyundan olma gibi bir zorunluluk olmamakla birlikte onun izinden gidenlerin geriye dönük olarak Musa'yla aralarında bir soy bağı kurmaya çalıştığı bir rahip ocağına işaret etmektedir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri de Harunîler ve Musacılar (Müşiler) şeklinde iki farklı din adamı sınıfı olduğunu dile getirmiştir (ss. 26-28). Böylece yazar burada hem din adamları sınıfının sadece Harun soyuna dayandığı şeklindeki geleneksel Yahudi anlayışını tartışmaya açmış hem de Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin Harunîler ve Musacılar (Müşiler) şeklinde yaptığı ayrımın Kur'an'daki "Âl-i Harun" ve "Âl-i Musa" tabirleriyle ilişkili olabileceğini ifade etmiştir. Bu bulgular Kur'an'ın kavram ve bağlam hassasiyeti göz önünde bulundurulduğunda oldukça önem arz etmektedir.

Giriş bölümü aynı zamanda yazarın eser boyunca takip ettiği metoda dair de veriler sunmaktadır. Buna göre yazar Kur'an'ı, Tanah karşısında kaynaklık değeri olan müstakil bir eser olarak görmekte ve Tanah'ı dayanak noktası olarak yapılan yorumlarda ihtiyatlı davranılması gerektiğini düşünmektedir (s. 5). Nitekim sonuç bölümünde de yazar Batılı araştırmacıları, Kur'an'ı bağımsız bir kaynak olarak görmekle onun Allah kelamı olduğunu kabul etmek arasında bir fark olduğunu görememeleri noktasında eleştirmektedir. Yazar burada Kur'an'ın farklı söylemlerini kullanarak Tanah'ın analiz edilmesinin alternatif bir peygamberler tarihinin oluşmasına kaynaklık edeceğini de dile getirmiştir (s. 230). Ayrıca eser boyunca satır aralarında Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin nasıl yapılacağı noktasında da bir yöntem sunulmaktadır.

Birinci bölümde kutsal soy zincirinin oluşumundan, bu zincirde ilk oğulluğun öneminden, Levi ve Harun soyundan bahsedil-

miştir. Yazarın bu bölümdeki temel vurgularından biri, seçilmişliğin ataların seçilmişliği üzerinden inşa edilmesidir. Yani Tanrı, diğer atalar arasından onların atalarını, diğer uluslar arasından da İsrailoğulları'nı seçerek onları farklı kılmıştır. Daha sonrasında ise kutsallık belli bir boy üzerinden yani Levililer ve onların kolu olan kohenler üzerinden devam ettirilmiştir. Âdem'e dayanan kutsal bir soy zinciri oluşturularak kohenlerin seçilmişliğine zemin oluşturulmaya çalışılmıştır (ss. 41-42). Ayrıca kutsal soy düşüncesini temellendirmek için Tanah'ta birçok soy kütüğüne yer vermekten kaçınılmamış, muhtelif eklemeler ve çıkarmalar yapılarak diğer soyları karalama kampanyası yürütülmüştür. Kenan'ın lanetlenmesi (ss. 50-52), Lut'un kızlarıyla ilişkiye girmesi (ss. 55-56) gibi anlatımlar bu bağlamda yapılan karalama kampanyalarına örnektir.

Yazarın bir diğer vurgusu ise seçilmişlikte ilk oğulluğun kriter olarak alınmasıdır. Böylece seçilmiş atalardan/oğullardan seçilmiş halka, halktan da seçilmiş boya doğru ilerleyen bir süreç ortaya çıkmıştır. Bu noktada Şekem-Dina arasında gerçekleşen hadisenin anlatıldığı kıssa kilit bir rol oynamaktadır. Her ne kadar kıssada Levi yeriliyor gibi görülse de aslında onun karışık evliliğe karşı çıkması, kohenlerin kendilerine bir ata seçmeleri gerektiği takdirde bunun için en uygun olan kişinin Levi olacağını göstermektedir. Çünkü Levi hadise karşısında soyun saflığını savunan bir kahraman gibi hareket etmiştir. Nitekim kohenlerin de vurgusu daima soyun saflığı üzerinedir (ss. 75-76).

Yazar ayrıca "Musa ve Harun, Rahel soyundan geliyor olmasına rağmen Lea'nın Levi isimli oğlunun soyundan geliyor gibi mi gösterilmektedir? Bu iki peygamber, Yehudaoğulları tarafından Yusuf oğulları'nın izlerini silmek için olduklarından farklı bir soya ait gibi gösterilmiş olabilir mi? Yehuda soyu ile Efrayim soyu arasındaki düşmanlık iki peygamberin soyunu değiştirmeye kadar uzanmış olabilir mi?" şeklinde sorular sorarak mevcut verileri eleştirel bir bakış açısıyla ele almaya çalışmıştır (s. 81). Tevrat ve Kur'an'da kullanılan ifadeler üzerinden Musa ve Harun'un soyu konusunu ele alan yazar, klasik verileri kökünden sarsacak, Yahudi tarihini (yani Yehuda tarihini) sorgulamaya neden olacak incelemeler ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Musa ve Harun'un Levilileştirildiği, çıkış kurgusuna uygun olarak İsrailoğulları'nın tamamen köle ola-

rak lanse edildiği ve Yusufogulları'nın önemsizleştirilmeye çalışıldığını ifade eden yazar, Harun'un da Yusuf soyundan gelebileceğini iddia etmiştir (s. 94).

İkinci bölümde, kohenliğin ortaya çıkışından, Elezar soyunun ve Sadokoğulları'nın seçkinleştirilmesinden, kohenlerin kurumsal yapısı ve dini rollerinden bahsedilmiştir. Ayrıca yazar bu bölümde din adamlığı için alternatif bir tarih yorumunda bulunarak Musacılar (Âl-i Musa), Harunîler (Âl-i Harun) ve Sadokîler şeklinde üçlü bir yapı kapsamında din adamlığını ele almıştır. Yazara göre İsrailoğullarının erken dönemlerinden itibaren var olan bu üç ocak arasındaki mücadeleler din adamlığını şekillendirmiştir (s. 154). Ayrıca yazar bu üç din adamı sınıfının bir ataya nispet edilmesi durumunda bunun Sadokîler için Melkisedek, Harunîler için On rahiplerinden Potifera, Musacılar içinse Musa'nın kayınpederi Yitro olabileceğini iddia etmiştir (ss. 155-159).

Yazarın bu bölümde üzerinde durduğu bir diğer nokta ise kuzeydeki İsrail Krallığı'nın yıkılmasının ardından yapılan Tesniyeci reformdur. Bu reform kapsamında bütün din adamları ortak bir çatı altında yani "Levili" adı altında toplanmaya çalışılmıştır (ss. 170-175). Babil Sürgünü sonrasında ise "Harunîleşme" politikası güdülmüştür (ss. 175-178). Sürgün sonrasında soy önem kazandığı için bu dönemde kutsal soy anlayışı çerçevesinde din adamlığının tek bir çizgi üzerinden geldiği gösterilmeye çalışılmıştır. Yazar böyle bir çabanın arkasındaki sebebi, Yahudilerin Ahameniş İmparatorluğu'ndaki toplumsal yapıdan etkilenecekleri gibi tek bir soyu Tanrı'nın hizmetine adama ihtiyacı hissetmiş olabilecekleri şeklinde açıklamıştır (s. 178). Bu noktada yazarın en temel argümanlarından biri, başlangıçta var olan farklı din adamı ocaklarının Babil Sürgünü'nden sonra Harun soyundan olduklarını iddia eden kişilerce tek bir soy üzerinden gelecek şekilde inşa edildiği ve bu doğrultuda Tanah'ta birtakım değişiklikler yapıldığıdır (s. 143).

Üçüncü bölümde ise kohenlerin krallık deneyimlerinden bahsedilmiştir. Bu bölümde Haşmonayim Krallığı öncesinde, bu krallık esnasında ve sonrasında kohenlerin değişimi ele alınmıştır. Bu dönemde de Harun soyundan gelmeyenler Harun soyuna bağlanarak ya da Haşmonilerin yaptığı gibi başkohen ailesine bağlanılarak şecereler üzerinde oynanmaya devam edilmiştir. Kralın atamasıyla başkohenlik makamına bazen soyu ve kimlikleri hakkında bilgi

dahi bulunmayan kişiler getirilmiştir. Ayrıca Haşmonayim döneminde başkohenler *etmark* unvanı alarak siyasi bir kimlik kazanmış, hatta onlar krallık da yapmıştır. Bu bölümde Ferisiler, Vaftizci Yahya ve İsa'dan da bahsedilmiştir.

İçerikten de anlaşılacağı üzere yazar bu eserle Yahudi geleneğinin iddia ettiğinin aksine İsrailoğullarının erken dönemlerinden itibaren birden fazla din adamı sınıfı bulunduğunu, bunların Harunîler, Musacılar ve Sadokiler şeklinde adlandırıldığını, kohenliğin Harun'la başlatılan ve tek bir kutsal soya dayanan homojen bir din adamı sınıfı olarak teşekkül ettirildiğini, kohenlerin meşruiyetlerini sağlamak amacıyla seçilmişlik düşüncesini nasıl kullanıp ona farklı bir boyut kazandırdıklarını, bu doğrultuda Tanah metnine müdahale etmekten dahi kaçınmadıklarını gözler önüne sermiştir.

Kohen Metni'nin kohenler tarafından oluşturulmasından dolayı yazarın bu sınıfla ilgili bir eser kaleme almasının kutsal metnin daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacağı aşikârdır. Çünkü yazılan bir metin, onu yazan kişi ya da kişilerin duygu ve düşünce dünyasından bağımsız değildir. Bu bağlamda eserde, Tevrat pasajlarının bu metnin müelliflerinin psikososyal durumundan bağımsız olarak ele alınamayacağı, siyasi, sosyal, psikolojik vs. verilerin de göz önünde bulundurularak yapılacak bir Tevrat okumasının metnin anlaşılmasında kilit rol oynadığı gözler önüne serilmiştir. Ayrıca Kur'an ve Tevrat'taki ortak kıssalarda var olan çelişkilerin hatta Tevrat'ın kendi içerisindeki çelişkilerin sebeplerinden birinin kohenler olduğu, eser boyunca kutsal soy özelinde muhtelif Tanah pasajları üzerinden yapılan değerlendirmelerle ortaya koyulmuştur. Böylece din adamlarının kendi meşruiyetlerini sağlamlaştırmak adına metne müdahale ederek nasıl geriye dönük bir tarih yazıcılığı yaptıkları okuyucuya somut örnekler üzerinden sunulmuştur.

Eser disiplinler arası yapılan çalışmalara da güzel bir örnektir. Kendisini sadece Yahudilikle sınırlamayan yazar, yer yer Tefsir ve Mısırbilim'in verilerini de değerlendirmeye almıştır. Bu bağlamda eser bir derlemeden ziyade bir tez etrafında analitik bakış açısıyla farklı alanların verilerinin kullanıldığı örnek bir çalışmadır. Akıcı bir dille ele alınan eser, hem Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin nasıl yapılacağı hem de Kur'an'ın nasıl kaynak olarak kullanılacağı noktasında bir metot öğretme adına özellikle genç araştırmacılar için rehber niteliğindedir.

Bütüncül bir bakış açısıyla konunun ele alındığı bu eser, aynı zamanda alternatif bir din adamlığı tarihi sunması açısından da orijinaldir. Yahudi geleneği, Kitab-ı Mukaddes eleştirileri ve Kur'an'ı göz önünde bulunduran yazar, soy kütüklerini detaylı bir şekilde inceleyerek mevcut bilgiler arasındaki kopuklukları en aza indirmeye çalışmıştır. Kütüklerde var olan problemleri noktaların tespiti için ciddi emek sarf edildiği ve Tanah'ın soy kütüklerinin güvenilir olmadığı ortaya konulduğu bu eserde gösterilen çaba, konunun karışıklığı göz önünde bulundurulacak olursa takdire şayandır. Ek bölümünde dönemlere göre muhtelif kitaplardaki veriler karşılaştırılarak verilen başkohen listeleri de okuyucuya bu anlamda hem bir fikir vermekte hem de kolaylık sağlamaktadır.

Mukadder SİPAHİOĞLU

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı



YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, uluslararası akademik bir dergidir. Yılda iki kez (30 Haziran ve 31 Aralık) matbu ve elektronik olarak yayınlanmaktadır.
2. Milet ve Nihal Dergisinin yayın kapsamı, farklı geleneklere ait düşünce, öğreti ve inanç esasları, kültürel yapıların kökeninde yer alan mitolojik anlatılar ile din, inanç, kültür, tarih ve medeniyet araştırmalarından oluşur. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
3. Milet ve Nihal dergisi makale gönderme-değerlendirme ve yayınlama süreçleri için Ulakbim'in Dergipark sistemini kullanır.
4. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Milet ve Nihal Dergisi'ne gönderilen çalışmalar amaç, kapsam, yöntem ve yazım ilkeleri açısından editöryal süreçten geçirdikten sonra hakemler tarafından iki yönlü kör hakemlik yöntemiyle bilimsel olarak değerlendirilir.
6. Yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Dergide, hakem denetiminden geçen makaleler dışında editör kurulunca incelenen kitap incelemelerine de yer verilir.
8. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Editör Kurulu karar verir. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Editör Kurulu tarafından değerlendirilir. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
9. Milet ve Nihal Dergisi, Açık Erişim yaklaşımını benimsemekte, Dergi tarafından makale, yazı vb. yayınlar için herhangi bir işlem ücreti talep edilmemektedir.
10. Dergide yayımlanan yazılar için yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.
11. Yayımlanan makalelerde benimsenen görüşler derginin görüşü değildir, her makale yazarının sorumluluğundadır.
12. Yayımına karar verilen makaleler Milet ve Nihal dergisinin Dergipark sayfasında ve web adresinde önce "erken görünüm" modunda yayımlanır. Yayın tarihi geldiğinde matbu olarak basılır ve çevrimiçi erişime açılır. Derginin tüm sayılarına çevrimiçi olarak milet-venihal.org adresinden ve Dergipark sayfasından ulaşılabilir.
13. Milet ve Nihal Dergisinin amaç ve kapsamı, yazım kuralları, yayın ilkeleri, makale gönderim ve değerlendirme süreçleri, etik ilkeler vd. konular hakkında ayrıntılı bilgi web sayfasında yer almaktadır.

YAZIM KURALLARI

Program

Yazılar, tercihen **PC Microsoft Office Word** (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı **7.000** kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise **1500** kelimeyi) aşmaması gerekir.

Sayfa Düzeni

Yazılar Microsoft Word'de **A4** boyutunda hazırlanmalıdır. Kenar boşlukları her yönden **2,5 cm** olmalıdır.

Başlık Sayfası

Makalenin hem Türkçe hem de İngilizce başlıkları yazılmalıdır. Gönderilen makaleye ilişkin notlar başlığa, yazarın unvan, kurum, mail adresi ve Orcid bilgileri ise yazarın ismine dipnot olarak verilmelidir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Gönderilen makale hem Türkçe hem de İngilizce özet içermelidir. Özetler **200** kelimeyi aşmamalıdır. Makaleye ilişkin Türkçe ve İngilizce en az **3** en fazla **5** tane anahtar kelime eklenmelidir.

Biçim

- Metin kısmında tercihen **Times New Roman** yazı tipi **10** punto, dipnot ve kaynakçada ise aynı yazı tipi **8** punto olarak kullanılmalıdır. Metin için **1,2 satır aralığı**, dipnot ve kaynakça için ise **tek satır aralığı** kullanılmalıdır.
- Makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak yazılmalıdır.

Atf ve Kaynakça Sistemi

Milet ve Nihal Dergisi atf ve kaynakça göstermede **CMOS 17** (The Chicago Manual of Style Online-17th edition) sistemini kullanmaktadır.

- Makalede dipnotlar sayfa altlarında gösterilmelidir. Makale sonuna ise kaynakça eklenmelidir.
- Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılmalıdır.
- Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- Ayetler sure adı, sure no/ ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, Bakara, 2/10). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir. Diğer kutsal metinlerden yapılan alıntılar kitap/bölüm adı, bab numarası: cümle numarası (örnek, Tekvin, 1:3).

Görsel Bilgiler

Makalelerde, bizzat makale için yapılmış olmayıp orijinal değeri bulunmayan sayısal değerler, istatistikî bilgiler, haritalar ve görsel ürünler mümkün olduğunca kullanılmamalı; lüzumu halinde ise bir tür istatistikî bilgiler, renkli sü-tunlar yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmelidir.

Teşekkür Bildirimi

Çalışmaya yazarlık dışında destek veren kimseler makale metninin sonunda belirtilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482 • e-ISSN: 2564-6478

Tolga Savaş ALTINEL

Evaluation of the Concepts of Ruhban
and Kıssisîn in the Qur'an from
the Perspective of the History of Religions

Birsen Banu OKUTAN

The Intersection between
Relational Historical Sociology
and Religion: Power Authority and Sacred

Vedia Derda TAŞAR

City and the Sacred:
Transformation of Religious Architecture
in the Ottoman Empire

Ercüment YILDIRIM

The Understanding of Creation
and Organization of Divine Hierarchy
according to Memphis Theology
in Ancient Egypt

Melek AKGÜN

The Formation of Female Image
in Japanese Mythology

volume: 18 issue: 2 July - December'21

