

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

JOURNAL FOR STUDIES OF BELIEF, CULTURE, AND MYTHOLOGY

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

CİLT / VOLUME 21 1 SAYI / ISSUE 2

ARALIK / DECEMBER 2024

Dizin / Indexing

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi, ULAKBİM TR DİZİN, ERIHPLUS ve DOAJ tarafından taranmaktadır. / This journal is indexed by international EBSCO HOST Research Databases, ULAKBİM TR INDEX, ERIHPLUS, and DOAJ.



Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına

On behalf of Milel ve Nihal: Association of Education, Culture and Thought Platform

Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Istanbul University, Faculty of Theology - Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Prof. Dr. Yasin Aktay • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University - Türkiye, yaktay@ybu.edu.tr

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzi paşa 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, Aralık 2024

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 **hakemli ve açık erişimli bilimsel** bir dergidir. *Dergide* yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Milel ve Nihal is a scholarly, 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.

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Patacı
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Doç. Dr. Mahmut Salihoglu
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - mahut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Editör Kurulu / Editorial Board

Dr. Muhammad Akram
Uluslararası İslam Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi
International Islamic University, Faculty of Islamic Studies
Pakistan - muhammad.akram@iiu.edu.pk

Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Marmara University, Faculty of Theology
Türkiye - daykit@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Cengiz Batuk
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology
Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Theology
Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology
Türkiye - aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Türkan
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Necmettin Erbakan University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Dr. Martin Whittingham
Oxford Üniversitesi, Teoloji ve Din Fakültesi
Oxford University, Faculty of Theology and Religion
UK - martin.whittingham@theology.ox.ac.uk

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Mehmet Alıcı
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology
Türkiye - mehmetalici@artuklu.edu.tr

Doç. Dr. Tolga Savaş Altınel
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - tolga.altinel@yalova.edu.tr

Doç. Dr. Abdullah Altuncu
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Türkiye - abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Emine Battal
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology
Türkiye - emine.battal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Ali Gül
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Trabzon University, Faculty of Theology
Türkiye - aligul@trabzon.edu.tr

Doç. Dr. Musa Osman Karatosun
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology
Türkiye - osman.karatosun@hbv.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Emin Sular
Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences
Türkiye - me.sular@alparslan.edu.tr

Doç. Dr. Bilal Toprak
Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Düzce University, Faculty of Theology
Türkiye - bilaltoprak@duzce.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Memiç
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kırklareli University, Faculty of Theology
Türkiye - fatihmemic@klu.edu.tr

Yazım ve Dil Editörü / Copy Editor

Arş. Gör. Ömer Faruk Gündüz
Ondokuz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ondokuz University, Faculty of Theology
Türkiye - omerfaruk.gunduz@omu.edu.tr

Yabancı Dil Editörü / Language Editor

Elif Yalçın
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Istanbul University, Faculty of Letters
Türkiye - elif.yalcinn.09@gmail.com

İçindekiler / Contents

Araştırma makaleleri / Research Articles

141-159 1 Serap ÖZDÖL KUTLU

Arkeoloji ve Dinler Tarihi İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

A Critical Evaluation on the Relationship between Archaeology and History of Religions

161-182 1 Hakan OLGUN

İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıyla İlişkisi

The Relationship of Islam's Concept of 'Tawhid' with the Concept of 'Monotheism' in Religious Studies

183-203 1 Halil TEMİZTÜRK

İdam Edilen Bir Kadın Mistik: Marguerite Porete ve Mistik Düşünceleri

An Executed Mystic Women: Marguerite Porete and Her Mystical Thoughts

205-223 1 Umut VAR

'Pseudo Methodios Süryanice Apokaliptik Metni'nde Son İmparator Toposu

The Last Emperor Topos in the 'Syriac Apocalyptic Text of Pseudo Methodios'

225-251 1 Mehmet Akif KAYAPINAR

İbn Haldun ve Aristoteles'te İnsanın Tabiatı İtibariyle Medeniliği Meselesi

Man as a Political Being in Ibn Khaldun and Aristotle

253-266 1 Adem İRMAK

An Inquiry on Ancient Natural Theology: The Milesians

Antik Doğal Teoloji Üzerine Bir İnceleme: Miletliler

267-304 1 Yakup KARATAŞ

'Nizamname-i Milliye-i Museviye'den 'Hahamhane Nizamnamesi'ne Osmanlı Yahudilerinin Kurumsal Temsiliyeti

Institutional Representation of Ottoman Jews from 'Jewish National Code' to 'Rabbinat Regulation'

305-329 1 Muammer ÖZDEMİR

Antik Mısır İnançında Önemli Bir Devrim: Tanrı Aton ve Tek Tanrıcılık İnanç

An Important Revolution in Ancient Egyptian Belief: The God Aton and Monotheism

331-348 1 Muhammad Usman ALİ

Sikh Community Between Integration and Assimilation: A Case Study of Belgium

Entegrasyon ve Asimilasyon Arasında Sikh Topluluğu: Belçika'dan Örnek Bir Olay İncelemesi

349-372 1 Muhammed GÜNGÖR

Dönüm Noktalarıyla Yahudilerin Amerika'ya Göç Serüveni

The Adventure of Jewish Immigration to America with Turning Points

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

373-531 1 Feyza BAŞKAN

John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert
(İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023)

Editörden / *From Editor*

Dergimizin 10 araştırma makalesi ve 1 kitap incelemesi içeren yeni sayısı (21/2, Aralık'24) karşınızda olmaktan mutluluk duymaktayız.

Bu sayı ile dergimizdeki bazı gelişme ve haberleri sizlerle paylaşmak istiyoruz. Uluslararası EBSCO HOST Research Database ve ULAKBİM TR DİZİN ve ERIHPLUS tarafından halihazırda taranmakta olan Milet ve Nihal, 2024 yılı itibarıyla DOAJ Directory of Open Access Journals uluslararası alan indeksi tarafından da taranmaya başlamıştır. Başvuru sürecine katkı sağlayan Yayın Kurulu üyelerimiz ile Yazım Desteği ekibine teşekkürlerimizi sunarız.

Ayrıca "Siyonizm Eleştirisi" dosya konusuyla planladığımız İngilizce özel sayımızın da 21/2 sayımızla eş zamanlı olarak yayınlandığını bildirmekten memnuniyet duyarız.

Gelecek sayımızda görüşmek üzere...

We are pleased to welcome you with the new issue of our journal (21/2, December 24) with 10 research articles and 1 book review.

With this issue, we would like to share with you some developments and news in our journal. Milet ve Nihal, which is already scanned by the international EBSCO HOST Research Database and ULAKBİM TR INDEX and ERIHPLUS, has started to be scanned by the DOAJ Directory of Open Access Journals international field index as of 2024. We would like to thank our Editorial Board members and the Yazım Desteği team for their contribution to the application process.

We are also pleased to announce that our planned special issue in English with the file subject "The Critique of Zionism" has been published simultaneously with our 21/2 issue.

See you in our next issue...

Editör / *Editor*



Arkeoloji ve Dinler Tarihi İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

► Araştırma makalesi / Research article

Serap ÖZDÖL KUTLU

Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Çeşme Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Anabilim Dalı / Prof. Dr., Ege University, Çeşme Faculty of Tourism, Department of Tour Guidance | ROR ID: [02eaafc18](https://orcid.org/02eaafc18) | İzmir, Türkiye

ORCID: [0000-0002-2414-344X](https://orcid.org/0000-0002-2414-344X) | serap.ozdol.kutlu@ege.edu.tr

Atf: Özdöl Kutlu, Serap. "Arkeoloji ve Dinler Tarihi İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 141-159.

Öz

Arkeoloji ile dinler tarihi artık birbirlerine daha yakınlaşan iki bilim dalıdır. Özellikle de ülkemizde Göbeklitepe ve çevresindeki diğer Neolitik Çağ yerleşmelerinde ortaya çıkarılan zengin ve karmaşık sembolik eserler, anıtsal kutsal yapılar, ölüm uygulamaları, topluluğa ait standartlaşmış ayinsel düzenlemeler ve yerleştirmeler ile bu yakınlık adeta bir zorunluluk haline gelmiştir. Yaklaşık on iki bin yıl öncesinde başlayan Neolitik Çağ'da yerleşik yaşamı başlatan temel motivasyon kaynağının sosyal çevre, psiko-kültürel olgular, sembolik ve bilişsel dönüşümler ve dini ideolojiler olduğu ve bu çağda sistemli dinsel inançların varlığı çok sayıda arkeolojik bulgu ile anlaşılmıştır. Söz konusu keşifler arkeoloji ile dinler tarihi alanlarını birbirine daha fazla yaklaştırmaya başladığına da, hala ilişkinin ve karşılıklı veri akışının istenilen düzeye geldiği söylenemez. Makale, arkeoloji ve dinler tarihi alanları arasındaki derin ilişkiyi vurgu yapmak ve her iki cephe açısından bu yakınlığın inşasına engel olan bazı temel sorunsallardan bahsetmek istemektedir. Çalışma aynı zamanda, arkeolojik kanıtlar arasındaki mevcut dinsel unsurların sosyolojik ve antropolojik açıları yanı sıra doğrudan din bilimleri açısından da incelenmesi gerektiğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan örneğin taş aletler veya bitki ve hayvan kalıntılarını incelemek için "jeoloji ve biyoloji" gibi bilim dallarıyla ilgili bazı temel ve spesifik bilgileri öğrenmek durumunda kaldığımız gibi, dinsel kanıtları tanımlamak ve yorumlamak için de "dinler tarihi"nin engin dünyasına girmek zorunda olduğumuz gerçeği yine bu çalışmanın savları arasındadır. Diğer taraftan, din bilimlerinin de insanı maddesel, kültürel ve fiziksel kalıntılarıyla inceleyen arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarının verilerini takip etmek durumunda olduğu açıktır. Makale, bu amaçlara yola çıkacak diğer bilimsel çalışmalarla kuramsal ve eleştirel bir yaklaşımla bir çıkış noktası oluşturabilmeyi ummaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, Dinler Tarihi, Dinsel inançlar, Neolitik Çağ, Multidisipliner çalışma.

A Critical Evaluation on the Relationship between Archaeology and History of Religions

Cite as: Özdöl Kutlu, Serap. "A Critical Evaluation on the Relationship between Archaeology and History of Religions". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 141-159.

Abstract

Archeology and the history of religions are now closer than ever. This closeness has become a necessity with the rich and complex symbolic finds, monumental sacred structures, death practices, standardized ritual arrangements, and installations of the society unearthed in Göbeklitepe and other Neolithic Age settlements around it in our country. It has been understood through many archaeological findings that the main motivation source that initiated settled life in the Neolithic Age, which started approximately twelve thousand years ago, was the social environment, psycho-cultural phenomena, symbolic and cognitive transformations, and religious ideologies. The existence of systematic religious beliefs was also detected in this period. Although these discoveries have begun to bring the fields of archeology and history of religions closer together, it cannot be said that the relationship and mutual data flow have reached the desired level. The article aims to emphasize the deep relationship between the fields of archeology and history of religions and to talk about some of the basic problems that prevent the establishment of this closeness on both fronts. The study also aims to draw attention to the fact that the religious elements among the archaeological evidence should be examined directly from the perspective of religious sciences as well as disciplines such as sociology and anthropology. Archaeologists need to learn the basic principles of the branch of biology and some specific information to examine some finds such as plant or animal remains unearthed during excavations. On the other hand, the fact that we need to penetrate the wide world of "history of religions" to define and interpret religious beliefs is among the arguments of this research. It is also clear that religious sciences must follow the data of branches of science such as archeology and anthropology, which study humans with their material, cultural, and physical remains. The study hopes to create a starting point with a theoretical and critical approach for other scientific studies that will set out for these purposes.

Keywords: Archaeology, History of religions, Religious beliefs, Neolithic age, Multidisciplinary study.

Giriş

Çalışmanın ana konusu, arkeoloji ve dinler tarihi alanları arasındaki yani bir bakıma insanlık tarihi ve inancın serüveni arasındaki derin ilişkiye vurgu yapmak ve bu yakınlığın inşasına engel olan bazı temel sorunsalları her iki cephe açısından örnekleme. Araştırma verileri yazarın kendi arazi ve akademik deneyimleri, gözlemleri ve alan yazın bilgisine dayanmaktadır. Makale konuyu kuramsal yönden eleştirel bir bakış açısıyla ele almakta ve her iki bilim dalının ortak çalışma niyeti ve prensipleri belirlemesi yönünde bir yaklaşım ve farkındalık ortaya koymak istemektedir.

Ayrıca bu satırların yazarının uzmanlığına uygun olarak Orta Anadolu'daki Çatalhöyük ile Güneydoğu Anadolu'daki Göbeklitepe ve çevresindeki diğer Neolitik Çağ yerleşmelerinden elde edilen dinsel inançlarla ilgili kanıtlar her iki disiplin arasındaki ilişkiye referans olması açısından zaman zaman örnek olarak kullanılmıştır. Zira Neolitik Çağ'da söz konusu merkezlerde ve bölgelerde ortaya çıkarılan dinsel unsurlar, arkeoloji ve dinler tarihi alanlarını artık daha da yakınlaştırmaya ve karşılıklı veri alışverişi konusunda zorlamaya başlamıştır. Ancak çalışmanın temel konusu ve odağı Göbeklitepe kültüründe veya Neolitik Çağ'da dinsel inançları tanımlamak olmadığı için, konu ile ilgili arkeolojik kanıtlar ayrıntılı analizler ve tanımlamalara tabi tutulmadan genellemelerde bulunmak amacıyla kullanılmıştır. Zira konusu Neolitik Çağ'da dinsel inançlar olan başka makaleler söz konusu ayrıntılı analizleri, tanımlama ve görselleştirmeleri gelecekte mümkün kılacaktır.

Arkeoloji ile dinler tarihi alanları arasındaki mevzu bahis ilişki analiz edildiğinde; arkeoloji biliminin kazılar sonucu ortaya çıkardığı dinsel inançlarla ilgili kanıtları tanımlama, anlamlandırma ve aktarma güçlüğü çektiği anlaşılır. Bu sorunsalı çözenin yolu, dinleri tarafsız bir biçimde inceleyen dinler tarihi bilim dalının tarihi-karşılaştırmalı, olgusal ve analitik metotları ve terminolojisine¹ vakıf olmaktan geçmektedir. Esasında bu durum karşılıklı bir alışveriştir ve özellikle yazı öncesi toplumlara ait dinsel inançları anlamının yolu da büyük oranda arkeolojiden geçer. Zira kaynak olarak daha çok yazılı belgeleri kullanan dinler tarihinde, yazı öncesi dönemleri araştıran arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan buluntular ve kontekstler önemli bilgi kaynaklarını oluşturacaktır.

Mircea Eliade, Ninian Smart ve ülkemizde Şinasi Gündüz insanlık tarihi ve kültürünü anlamının, dünya dinlerini incelemek ve anlamakla mümkün olduğunu ifade ederler². Antropolog Clifford Geertz ise dinin, kültürün hülasası olduğunu ifade ederek³, din, kültür,

¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Tuğra Ofset, 2000); Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenolojisi, - Dinlerin Mabiyeti ve Tezahür Şekilleri -* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002); Baki Adam (ed.), *Dinler Tarihi, El Kitabı* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2015); Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi, Tarih, İnanç ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Mahmut Aydın - Şinasi Gündüz (ed.), *Din, İnanç ve Ritüel, Ekrem Sarıkçıoğlu'na Armağan* (İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2022); Şinasi Gündüz (ed.), *Dünya Dinleri* (İstanbul: Milet/Nihal Yayınları, 7. Baskı, 2023).

² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991); Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt I, Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Bertkay (İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 1. Basım, 2003); Mircea Eliade, *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, Nisan 2017); Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Scribner, 1969), 3; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında, Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (İstanbul: Hikav Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Kasım 2018), 11; Gündüz, *Dünya Dinleri*, 15.

³ Sibel Özbudun - Gülfem Uysal, *50 Soruda Antropoloji* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012), 168; Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 495-506.

arkeoloji ve tarih arasındaki derin ilişkiye vurgu yapmıştır. Eliade insanı en eski çağlardan başlayarak sembol üreten (*homo symbolicus*) ve dindar (*homo religiosus*)⁴ bir varlık olarak tarif eder. Ona göre insanoğlunun yaşamındaki ve doğadaki her olgu kutsal ve sembolik anlamlar içerir ve kutsallık yaşam ile kültürün her alanına etki eder. Eliade şöyle devam eder: “Kültürün en arkaik düzeylerinde, insan olarak yaşamak kendi içinde dinsel bir edimdir, çünkü beslenmenin, cinsel yaşamın ve çalışmanın kutsal bir değeri vardır. Başka bir deyişle, insan olmak –ya da daha doğrusu, insan haline gelmek– “dindar” olmak demektir”⁵.

Söz konusu ilişki ağını ve etkileşimi günümüzdeki pek çok geleneksel toplulukta ve aynı zamanda binlerce yıl önceki Neolitik toplumlarda açıkça gözlememiz mümkündür⁶. Örneğin, Melanezya ve Avustralya’nın geleneksel toplulukları gibi çok sayıda etnografik örnek bize bu tür kültürlerde “din”in bizzat kendisinin “kültür”ü oluşturduğunu göstermektedir⁷. Neolitik Çağ ile ilgili araştırmalar; din, kültür ve uygarlaşmanın önemli unsurlarından biri olan ekip-biçme arasındaki derin ilişkiyi hem arkeolojik kanıtlarla hem de Batı dillerindeki “cult”, “culture” ve “cultivate” sözcükleri arasındaki bağlantı dikkate alındığında etimolojik olarak da açıkça sergilemektedir⁸.

“Din” olgusu ve kavramının bizatihi kendisi ve dinin kutsal, sembol, inanç, topluluk, ayin, kutsal mekan, sunu ve kurban gibi öğeleri başta olmak üzere, ölüm ve mezar uygulamaları ve öteki dünya olgusu veya dinin kökeni teorileri ve aynı zamanda geleneksel dinler için kullanılan, ama zaman zaman tarihöncesi dinsel inançlar için de kullanmak zorunda kaldığımız şamanizm, totemizm, animizm ve atalar kültü gibi kavramlar tahmin edeceğimiz üzere arkeoloji ile din bilimlerini birbirine bağlar ve karşılıklı veri ve terminoloji alışverişi konusunda beraber yol almaya zorlar. Hele ki bu zorunluluk tarihöncesi dönemlerde özellikle de Neolitik’in erken safhasındaki yoğun sembolizm evresinde kendini daha da hissettirir. Zira çoğu dinler tarihçisine göre “din, sembollerden ibarettir ve dini anlamının yolu bu sembollerin anlamını çözmekten geçer”⁹. Dolayısıyla biz arkeologlar da görünüşe göre sembolik maddi kültürü çözmeye ve anlamaya çalışırken, yani semiyotik bilimini devreye soktuğumuzda¹⁰, aslında ilgili dönem kültürlerinin dinsel inançlarının dünyasına da girmiş oluruz.

Arkeolojik tecrübe bir bakıma dinler tarihi alanında dolaşmak gibidir. Ortaya çıkarılan mezarlar, tapınaklar, heykeller, resimler, kapacak ve hatta seküler amaçlı görünen Yunan dünyasındaki stadyumlar, tiyatrolar, meclis binaları gibi kamusal yapılar bile ya din/kutsal ile ilişkilidir veya doğrudan kutsalı sembolize etmek için yapılmıştır. Söz konusu sembolik ve sanatsal değeri yüksek maddi kültür unsurları, daha çok o uygarlıkların manevi dünyaları

⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*; Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1. Basım, 1992); Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 22; Eliade, *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*.

⁵ Eliade, *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*, 12.

⁶ Serap Özdöl-Kutlu, “Neolithic Age and Faith Tourism”, *Anatolian Landscape and Faith Tourism: Ancient Times to Present Conference Proceedings*, 25-28 Ağustos, 2022, Volume 1, ed. Muharem Tuna vd. (University of South Florida (USF) M3 Publishing, 2023); Serap Özdöl-Kutlu - Selcen Seda Türksöy, “Kültür Turizminde Tarih Öncesi Arkeolojik Yerleşmeler ve Göbeklitepe Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (Kasım 2021).

⁷ Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990).

⁸ Serap Özdöl-Kutlu, “Erbaba’dan İçi Buğday Dolu Minyatür Bir Çömlek ve Neolitik Dönemde Boğa Sembolizmi ve Ritüel”, *Belleter* 293 (2018).

⁹ Eliade, *İmgeler Simgeler*; Adam, *Dinler Tarihi*; Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*.

¹⁰ Ian Hodder, “Sembolik ve Yapısalcı Arkeoloji”, çev. Selda Somuncuoğlu, *Arkeoloji Anahtar Kavramlar*, ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013).

hakkında bilgi verirler ve müzelerde sergilenmeye hak kazananlar da çoğu zaman bu tür eserlerdir. Dolayısıyla insanlığın kültürü ile sanat ve din anlayışının beraber yol aldığı ve adeta birbirlerine şekil verdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır¹¹.

İnsanlık tarihinde kültür, inanç, din ve sanat gibi unsurların birbirlerine koşut gelişikleri ve özellikle Neolitik kültürlerin gelişmesinde ve karmaşık toplumların ortaya çıkmasında “din”in büyük bir rol oynadığına dair kanıtlar her geçen gün artmaktadır¹². Görünüşe göre “uygarlığın” doğuşunda ve Neolitik Dönem’in (MÖ yak. 10 500/10 000 – 6000/5500)¹³ belli dinamikleri ve parametrelerinin oluşumunda insanlığın kutsala ilişkin ürettiği düşünceler ve dinsel inançlar başlıca etken olmuştur.

Ülkemizde 1960’lı yıllardan itibaren Çatalhöyük ve Çayönü gibi kazılarla başlayan, sonrasında Nevalı Çori, Hallan Çemi, Göbeklitepe ve Körtik Tepe¹⁴ gibi kazılarla devam eden, son üç yıldır ise Taş Tepeler Projesi¹⁵ ile sayıları giderek artan Anadolu Neolitik Çağ kültürlerini anlamaya yönelik arkeolojik çalışmalar, adeta yukarıda ifade ettiğimiz ilişkiler ağını ispatlarcasına, Neolitik kültürlerin inanç ve sembollerle şekillenmiş, anıtsal ve kutsal yapılarla cisimleşmiş, dünyevi ile uhrevi boyutların iç içe geçtiği ve neredeyse yaşamdan daha çok yaşam ötesine önem veren bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Neolitik Dönem’i anlamak, büyük ölçüde bu kültürlerin dinsel inançlarını ve sembollerini anlamakla mümkün gözüktüğü gibi dinlerin erken süreçlerini anlamanın da özellikle Neolitik Çağ’ı anlamakla ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, arkeolog C. F. Christopher Hawkes’in ortaya attığı “kavrama merdiveni”ne göre, en alt basamağa arkeolojik buluntuların en kolay yorumlanabilir olan “geçim ekonomisi”, sonra bir üst basamağa “sosyal ve siyasi kurumlar”, daha zor yorumlanabilir olan en üst basamağa da “dinsel yapı” yerleştirilerek, geçmiş yaşamların arkeolojik kanıtlarla en zor anlaşılan kısmının “din”

¹¹ Özdöl-Kutlu, “Neolithic Age and Faith Tourism”; Serap Özdöl-Kutlu, “Anadolu Dinler Tarihi”, *Anadolu Uygarlıkları*, ed. Mehmet Işık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi Dekanlığı Yayınları, 2018-24, 7. Baskı).

¹² Ian Hodder (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Ian Hodder, “The Role of Religion in The Neolithic of The Middle East And Anatolia with Particular Reference to Çatal Höyük”, *Paléorient* 37/1 (2011); Ian Hodder (ed.), *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Ian Hodder (ed.), *Religion, History and Place in the Origin of Settled Life* (Boulder: University Press of Colorado, 2018).

¹³ Mehmet Özdoğan, “Anatolia: From the Pre-Pottery Neolithic to the End of the Early Bronze Age (10,500–2000 bce)”, *The Cambridge World Prehistory*, ed. Colin Renfrew - Paul Bahn (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

¹⁴ Mehmet Özdoğan, *Güneydoğu Anadolu’nun Kültür Tarihindeki Yerine Farklı Bir Bakış* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu Sıra No.14, Tübitak Matbaası, 2003); Mehmet Özdoğan vd. (ed.), *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. The Tigris Basin* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011); Mehmet Özdoğan vd. (ed.), *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. The Euphrates Basin* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011); Mehmet Özdoğan vd. (ed.), *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. Central Turkey* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012); Klaus Schmidt, *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe, En Eski Tapınağı Yapanlar* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007).

¹⁵ KTB, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. “Taş Tepeler Büyük Dönüşümün Toprakları”. Erişim 20 Eylül 2023.

olduğunun altı çizilmiştir¹⁶. Esasen bu durum çok sayıda arkeolog tarafından da teyit edilmiştir¹⁷.

Arkeoloji ve Dinler Tarihi İlişkisi Açısından Sorunsallar

Arkeoloji ve din bilimleri arasındaki karşılıklı ilişkiye özellikle arkeoloji cephesinden baktığımızda; yakın bir zamana kadar bu ilişkinin yeterince önemsenmemesi, din olgusu karşısındaki kayıtsızlık ve hatta bazen doğrudan karşıtlık veya ortaya çıkarılan dinsel inançlarla ilgili kanıtlara anlam yüklemek için yüzeysel yorumlar yapılması, her iki alan arasındaki yakınlığın vücut bulmasına engel olmuştur. Ayrıca arkeolojik buluntular arasındaki dinsel inançlarla ilgili kanıtları ve olguları ifade edebilmek adına kullanılan terminolojinin oldukça yetersiz olması da önemli sorunlardan birini oluşturmaktadır.

Aslında arkeolojinin bir bilim dalı olarak oluşmaya başladığı dönemde bile en önemli motivasyon kaynaklarından birinin tek tanrıcı Yakındoğu dinlerinin kutsal metinleri olması oldukça kayda değer bir süreçtir. Bu dönemde ilk kuşak araştırmacılar, Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerinde geçen yer, kişi ve olayların gerçekliklerini araştırmak ve tespit edebilmek için Yakındoğu coğrafyasında, özellikle de Filistin ve Mezopotamya topraklarında çalışmalar yapmaya başlamışlardır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan bu çalışmalar arkeoloji tarihinde “Kutsal Kitap Arkeolojisi” (*Biblical Archeology*) olarak tanımlanır ve gerçekten de araştırmacılar bahsi geçen bazı yer, kişi ve olaylarla ilgili birtakım kanıtlara ulaşmışlardır¹⁸.

Aradan geçen onlarca yıl boyunca arkeoloji, tıpkı diğer bilim dallarıyla olduğu gibi, din bilimleri ile de farklı seyirler izleyen bir ilişki geliştirmiştir. Arkeoloji daha çok insanlığın çevresiyle kurduğu ekonomi ve geçim kaynakları ilişkisi, teknolojik gelişmeler ve fiziksel ve kültürel evrimle ilgilenen bilim dallarıyla yakınlığı ve dinsel inançlarla ilgili uzunca bir dönem kayıtsız kaldığı bir sürece yönelmiştir. Bununla birlikte XX. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte, yani daha çok süreçsel-sonrası, sembolik, bilişsel ve yorumlamalı arkeoloji gibi akımlarla insanın bilişsel ve ruhsal gelişmeler kateden bir varlık olduğu gerçeği ön plana çıkarılınca, birey ve toplumun doğaüstü ve kutsalla ilişkilerini anlamaya çalışan dinler tarihi alanı, arkeolojinin yakın markajına girmeye başlamıştır.

Arkeoloji cephesinde, özellikle yukarıda bahsi geçen akımların ortaya çıkışı ve etkisini göstermesiyle kült arkeolojisi, din arkeolojisi, ölüm arkeolojisi, sembolizm, ritüel, ölüm, büyü ve şölen uygulamaları gibi başlıklar ve içeriklerle ilgili çok sayıda dinsel inançlara yönelik çalışmalar yapılmıştır¹⁹. Ancak hâlâ arkeoloji ve din bilimlerinin arasındaki bu yakınlığın belli bir ilişki düzeyine gelmesi ile ilgili sorunlar etkisini korumaktadır.

¹⁶ Timothy Insoll, “Kült ve Din Arkeolojisi”, çev. Selda Somuncuoğlu, *Arkeoloji Anabtar Kavramlar*, ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013), 187.

¹⁷ Colin Renfrew, *The Archaeology of Cult* (London: Thames and Hudson, 1985); Colin Renfrew, “The Archaeology of Religion”, *The Ancient Mind*, ed. Colin Renfrew ve Ezra Zubrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Colin Renfrew – Paul Bahn, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*, çev. Gürkan Ergin (İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2017); Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*.

¹⁸ Mehmet Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 7. Baskı, Ocak 2019); Renfrew – Bahn, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*, 74-5; Mark Wilson, *Biblical Turkey: A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor* (İstanbul: Ege Yayınları, 2020); Halil Temiztürk, “Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı ve Metodolojik Tartışmalar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 395-423.

¹⁹ Ian Hodder, *Symbols in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*; Hodder, “Sembolik ve Yapısalcı Arkeoloji”; Hodder, *Religion at Work in a Neolithic Society*; Hodder, *Religion, History and Place in the Origin of Settled Life*; Renfrew, *The Archaeology of Cult*;

Diğer taraftan din bilimleri cephesinde ise çoğu bilim insanı uzun bir zaman boyunca “din” olgusunun tarihsel ve olgusal olarak araştırılması için yazı öncesi süreçle ilgilenmemiş ve yazıyı kullanan toplulukların yazılı belgelerini ve bazı etnografik geleneksel toplulukların kültürlerini ve dinsel inançlarını en önemli bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Neolitik Çağ bile ülkemizdeki yeni arkeolojik araştırmaların ortaya çıkardığı dinsel inançlarla ilgili kanıtlarla dinler tarihinin kadrajına çok yakın bir zamanda girebilmeyi başarmıştır²⁰. Halbuki arkeolojinin ortaya koyduğu kanıtlara bakıldığında, yaklaşık 3 milyon yıllık bir insanlık tarihinde, bu tarihin hemen hemen %99.9'luk bir kısmını oluşturan tarih öncesi yani yazı öncesi (Prehistorik) bir dönem söz konusudur. Arkeoloji, insan ve kültürünü “alet” yapma yani “homo faber” özelliği ile başlatır. Arkeoloji ve antropolojinin bugün için ortaya koyduğu bulgulara göre bu aletleri yapan insan türlerinin çoğu zaman içinde yok olmuştur ve hayatta kalmayı başaran tek bir tür olarak tüm insanlık “Homo Sapiens Sapiens” insan türünü temsil eder. Çoğu arkeolog Prehistorik aletleri “işlevsel” görür. Ancak son dönem arkeoloji akımlarından olan süreçsel-sonrası arkeoloji ile birlikte örneğin balta gibi bir aletin bile hem işlevsel hem de gücü ve iktidarı temsil eden sembolik bir yönü yani manevi ve dünyevi iki işleve aynı anda sahip olabileceğini öne süren anlayışlar belirmeye başlamış²¹ ve bu şekilde ortaya çıkarılan arkeolojik nesnelere bakış açıları ve yorumlamalar da değişmiştir. Ölü gömmeye ilişkin arkeolojik veriler en azından Orta Paleolitik Çağ'a kadar geriye gitmekte ve hatta bazı arkeolojik çalışmalar Alt Paleolitik Çağ'da ölümlere ve ölüme belli bir anlam yüklediğini göstermektedir²². Alt Paleolitik Çağ'da ateşin kontrol altına alınması, avcılık ve alet kullanımının bile dinsel öğeler içerdiğini ifade eden dinler tarihçileri de mevcuttur²³.

Diğer taraftan din bilimcilerinin büyük bir çoğunluğu ile ilgili bir diğer eleştiri konusu da insanlık tarihinin arkeolog ve antropologlar tarafından tespit edilen ve yorumlanan uzun kültürel ve fiziki evrimsel sürecine kayıtsız kalmaları ve uzak geçmişte bulanık bir süreç olarak görmeleridir. Dinin kaynağına ilişkin tartışmalara “din, kutsal inancı insanda en baştan itibaren, yani insanlık tarihinin ilk dönemlerinden başlayarak mevcuttur” diyerek zaten ispatlanamayacağını bildiğimiz metafizik bir konuyla ilgili oldukça kesin bir yaklaşım sergilemeleri²⁴, ancak diğer taraftan insanlık tarihi ve kültürünün bu ilk dönemlerinin ne

Renfrew, “The Archaeology of Religion”; Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, çev. Trevor Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Timothy Insoll (ed.), *Archaeology and World Religion* (London: Routledge, 2001); Timothy Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion* (London: Routledge, 2004); Timothy Insoll (ed.), *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (New York: Oxford University Press, 2011); Ali Metin Büyükkarakaya – Elif Başak Aksoy (ed.), *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları* (İstanbul: Ege Yayınları, 2019); Tara Ingman – Rana Özbal, “Ölüm Arkeolojisinde Kuramsal Yaklaşımlar”, *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*, ed. Ali Metin Büyükkarakaya ve Elif Başak Aksoy (İstanbul: Ege Yayınları, 2019); Çiğdem Atakuman (ed.), *Arkeolojide Ritüel ve Toplum* (İstanbul: Ege Yayınları, 2019).

²⁰ Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2. Baskı, 2022); Bilal Toprak, “Gordon Childe Arkeolojisinde Dinin Problematik Rolü”, *Mukaddime* 13/2, (2022).

²¹ Ian Hodder, “Post Süreçsel ve Yorumlamalı Arkeoloji”, çev. Selda Somuncuoğlu. *Arkeoloji Anahtar Kavramlar*, ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn (İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013); Hodder, “Sembolik ve Yapısalcı Arkeoloji”; Özdöl-Kutlu, “Erbaba'dan İçi Buğday Dolu Minyatür Bir Çömlek ve Neolitik Dönemde Boğa Sembolizmi ve Ritüel”.

²² Neyir Kolankaya-Bostancı, “Paleolitik Çağ'da Ölüm ve Sembolizm”, *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*, ed. Ali Metin Büyükkarakaya ve Elif Başak Aksoy (İstanbul: Ege Yayınları, 2019).

²³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*.

²⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 19; Gündüz, *Dünya Dinleri*, 16.

kadar eski olduğunu ifade etmeyip, yaklaşık 3 milyon yıllık bu uzak geçmişi muallakta bir süreç olarak görmeleri kronolojik ve tarihsel bilgi ve perspektif eksikliği yaratmaktadır. Bu durumun nedenleri; arkeolojik verilerden yeterince yararlanmamaları, bu verilerle yapılan değerlendirmelere güvenmemeleri veya şüpheci yaklaşımları ya da evrim / ilk insan / “Âdem” tartışmalarının konuyu ve dönemleri kesin biçimde ele almalarına ket vurması olabilir. Aslında ilahiyatçılar da kutsal metinlerde ilk insan olarak tanımlanan “Âdem” konusunu ayrıntılı olarak tartışmışlar ve farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir²⁵. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, insanlık tarihinin bu uzun Prehistorik sürecinde bugün var olmayan insan türlerinin yaşadığı dönemler vardır. Bu durumda ilk insan kimdir? Ancak diğer taraftan eğer dinler tarihçilerinin iddia ettiği gibi, insan en başından itibaren veya en eski insandan başlayarak dindar ise, o halde bu uzak ve uzun geçmişe kayıtsız kalınması veya bulanık bırakılması beklenemez. Bir başka deyişle, din bilimcilerinin de arkeoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin ve genetik ve biyoloji gibi fen bilimlerinin verilerinden kültürel ve fiziksel gelişim ve değişim konusunda yeterince yararlanmaları gerekmektedir.

Din bilimleri cephesinden bir diğer sorunsal da büyük bir kısım din bilimcisinin ilk insan / en eski insan ve insanın tarihsel ve kültürel gelişimi gibi konuları kutsal kitapların aktardığı şekliyle yani “literal” olarak kabul edip, meal ve tefsirlerinde bu şekilde aktarmaları, herhangi bir sembolik ve mecazi bir anlam aramadan yorumlamalarıdır. Dinler tarihi veya din bilimcilerinin aksine daha çok dini bilimlerde gördüğümüz kutsal metinlere karşı sergilenen bu “literal bakış açısı da insanlığın dini tecrübesini anlamakta bir sorun olarak görülebilir. Zira kutsal kitapların birer tarih kitabı gibi algılanıp, tüm metnin yalnızca lafzi olarak yorumlanması tarihsel ve arkeolojik verilerle örtüşmeyebilir. Buna karşın bazı mecazi yorumlamalar bazı tarihsel gerçekliklerde karşılık bulabilir.

Arkeoloji ve dinler tarihi ilişkisini hayata geçiren bazı bilim insanları: Her iki bilim dalından bu ilişki ağı konusunda çalışmaları temel oluşturan bilim insanlarından bazılarını burada zikretmek gerekir.

Din ve kült arkeolojisi gibi kavram ve içerikleri özellikle bilişsel arkeoloji temelinde ilk ele alan arkeologlardan birisi Colin Renfrew olmuştur. Yaklaşık aynı tarihlerde ünlü arkeolog Jacques Cauvin’in Yakınoğu Prehistoryası üzerine yaptığı arkeolojik çalışmalar sonucunda kaleme aldığı “Neolitik Çağ’da sembollerin devrimi ve dinin doğuşu” konulu eser, hem insan zihnindeki dönüşümlere atıf yapmış hem de arkeoloji literatürüne ve içeriğine dinsel inançlar ve düşünceleri dahil etmiştir. Yine arkeoloji kökenli ama dinler tarihinin meseleleri ve içeriğini neredeyse bir dinler tarihçisi kadar çalışma alanı haline getirmiş Timothy Insoll’den burada özel olarak bahsetmek gerekir. Avrupa Prehistoryası olduğu kadar Türkiye Prehistoryası’nda da çok sayıda çalışmalar yürütmüş ve arkeoloji ile sembolizm ve dinsel inançlar ilişkisi konusunda çok sayıda ürün vermiş ünlü arkeolog Ian Hodder özellikle de Neolitik dinsel inançlarının anlaşılmasında başlıca yapı taşlarından birini oluşturmaktadır.

Söz konusu bilim insanları arasında arkeolojik çalışmalar içinde dine en çok hakkını veren ve terim olarak rahatlıkla kullanan Insoll olmuştur. Renfrew arkeolojik çalışmalar ve din çalışmaları ilişkisini kült arkeolojisi olarak kullandığı gibi din arkeolojisi olarak da tanımlamış ve arkeolojik kazılarda dinin tespit edilebilmesi için gözetilmesi gereken bazı kriterler

²⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987); Süleyman Hayri Bolay, “Adem”. TDV, İslam ansiklopedisi, Erişim 19 Eylül 2024.

saptamıştır²⁶. Süreçsel-sonrası ve yorumlamalı arkeoloji akımının temsilcilerinden Hodder ise insanı zihinsel bir varlık olduğu gibi ruhsal bir varlık olarak da tanımlamış ve sembol üreten bu ruhsal varlığın dinsel inançlarını ilk dönem eserlerinde daha çok sembolizm olarak tanımlasa da yakın dönem eserlerinde “din” terimini kullanmaktan kaçınmamıştır. Dinsel inançların materyal kültüre yani arkeolojik çalışmalarda ortaya çıkarılan somut kanıtlara yansıyan yönüyle ilgili yakın tarihli bir hayli ürün veren arkeolog ve din araştırmacılarından biri de Nicola Laneri’dir²⁷. Kendisinin çalışmaları hem Neolitik Çağ’dan Demir Çağ’a kadar geniş bir zaman aralığını hem de bölgesel olarak geniş bir alanı Yakındoğu ve Akdeniz çanağını içermektedir. Ayrıca arkeolog ve Kutsal Kitap araştırmacısı Mark L. Wilson’ın Türkiye’deki antik Yahudi ve Hıristiyan yerleşmeleri, olay ve kişileri araştıran eserleri²⁸ ise, özellikle de ülkemizdeki Kutsal Kitap arkeolojisi çalışmalarına verilebilecek en kapsamlı ve önemli örnekleri oluşturmaktadır. Ayrıca Doğu Anadolu arkeolojisi uzmanı bilim insanlarından Oktay Belli’nin önderliğinde ilki 2005 yılında, yedincisi ise 2023 yılında düzenlenen “Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu” konu ve bölge ile ilgili tüm formasyonlara ait çalışmaları düzenli toplantılarla bir araya getirmeyi ve yayınlamayı başarmıştır²⁹.

Günümüzde ülkemizdeki Neolitik Çağ araştırmaları arasında en çok ses getiren ve sonuçları merakla beklenen Güneydoğu Anadolu arkeoloji çalışmalarında ise ortaya çıkarılan dinsel inançlarla ilgili çok sayıda kanıt olmasına rağmen, alanda çalışan bilim insanlarının din arkeolojisi ve çalışmaları konusuna en azından şimdilik kayıtsız oldukları görülmektedir³⁰.

Din bilimleri açısından konuya baktığımızda, bazı arkeolojik ve antropolojik verilerle uyumlu tefsirler yapan ilahiyatçı Süleyman Ateş³¹ ve yayınlarında arkeolojik verileri kullanan dinler tarihçisi Ekrem Sarıkçıoğlu’ndan³² özel olarak bahsetmemiz gerekir. Dinler tarihçileri arasında Şinasi Gündüz yeni arkeolojik verilere ve dinin en erken formlarına ve en eski insanla birlikte her dönemde bir dinsel inancın varlığına vurgu yapmış³³, arkeolog ve dinler tarihçisi Kürşat Demirci her iki bilim dalını eserleri ve söyleşilerinde birleştirmeyi başarmış³⁴ ve Bilal Toprak ise ilahiyat kökenli bir bilim insanı olarak arkeolojiyi özellikle de tarihöncesi dönemleri doktora ve diğer çalışmalarının odağına almıştır³⁵. Dünyada dinler tarihi ile arkeolojiyi ideal bir biçimde harmanlayan ve kendi dönemindeki tüm arkeolojik verileri kullanmayı başaran Mircea Eliade belki de arkeoloji ve dinler tarihi alanlarında en çok eserlerine başvurulan dinler tarihçilerinden birisidir.

²⁶ Renfrew –Bahn, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*.

²⁷ Nicola Laneri (ed.), *Defining the Sacred, Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East* (Oxford: Oxbow Books, 2015); Nicola Laneri, *From Ritual to God in the Ancient Near East: Tracing the Origins of Religion* (Cambridge University Press, 9 May 2024).

²⁸ Wilson, *Biblical Turkey*.

²⁹ ISMANA 2023: 7th International Symposium on Mount Ararat and Noah’s Ark <https://ismana.agri.edu.tr/detail.aspx?id=25&bid=2&tid=6&dil=en-US>

³⁰ Necmi Karul vd. “TAŞ TEPELER ‘Büyük Dönüşümün Coğrafyası’”, (Moderatör: Murat Başlar, Arkeolojihaber. Video Kaydı, Etkinlik 4 Kasım 2022).

³¹ Süleyman Ateş, *Kur’an’da Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Bağımsız Gazeteciler ve Yayıncılık, 2002).

³² Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*.

³³ Gündüz, *Dünya Dinleri*.

³⁴ Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002); Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş, Tanrılar, Ritüel, Tapınak* (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2013); Kürşat Demirci, “İnternet söyleşileri / dersleri”. Erişim 12 Haziran 2024.

³⁵ Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe*; Toprak, “Gordon Childe Arkeolojisinde Dinin Problematik Rolü”.

Arkeoloji Özelinde Dinler Tarihi ile İlişki Sorunsallarına Örneklemeler

Yukarıda hem arkeoloji hem de dinler tarihi cephesinden bazı temel sorunlardan ve bakış açılarından örnekler verdik. Ancak bir arkeoloji bilim uzmanı olarak bu konudaki daha detaylı sorunsalları burada ele almakta fayda görüyorum.

Zihniyet sorunsalı: Arkeoloji ve din bilimleri ilişkisinin inşa edilmesinde bahsi geçen sorunsallardan belki de en önemlisi, arkeologların dine karşı olan yaklaşımlarıdır. Din arkeolojisi uzmanlarından Insoll'un ifade ettiği gibi, eğer bir bilim insanı dine karşı mesafeli ise veya önemsiz görüyorsa, bu durumu kaçınılmaz olarak arkeolojik çıkarımlarına yansıtacaktır.³⁶

Şahsi deneyimlerime dayalı olarak bazı bilim insanlarının ise “din” olgusunu terim olarak bile kullanmaktan imtina ettiğini ve bu terimini kullananları belli bir zihniyetin temsilcisi olarak gördüğünü belirtmem gerekir.³⁷ Halbuki belki son 10-15 yıldır özellikle de Neolitik Çağ araştırmaları ve yayınlarında³⁸ veya arkeoloji türlerinden biri olarak “Din ve Kült Arkeolojisi” başlığıyla³⁹ uzun yıllardır pek çok yayında ve çalışmada “din” terimine rastlamaktayız.

Ayrıca şu da var ki arkeolojik bir buluntu veya eylem, kontekstin daha detaylı ve istatistikî metotlarla incelenmesi, araştırmacının perspektifi ve yeni arkeoloji akımlarına yani bir bakıma “yorumlayıcı”ya bağlı olarak farklı anlam ve içerikler kazanabilmekte ve anlam ve eksen kayması yaşanabilmektedir. Esasında bir olaya veya olguya farklı perspektiflerden bakmak ve yorumlamak, insan tabiatında ve diğer bilim dallarında da var olan kaçınılmaz bir özelliktir. Zira arkeolojide belki son 40-50 yıldır süreçsel-sonrası ve yorumlayıcı arkeoloji akımının etkisiyle, tek ve sabit bir geçmiş okuması yapılamayacağına, geçmişin de taraflı ve öznel bir biçimde farklı bilim insanları veya kesimler tarafından farklı yorumlanabileceğine dair bir yaklaşım bir hayli taraftar bulmuştur.⁴⁰ Bu anlayışın savunucularından biri olarak arkeoloji uzmanlarının din ile ilgili farklı bakış açılarına sahip olmasını olağan buluyorum. Bununla birlikte, arkeolojik kanıtlar arasında bir buluntu, olgu veya eylemin din ile ilgili

³⁶ Insoll, “Kült ve Din Arkeolojisi”.

³⁷ Yaklaşık on sene önceki bir makalemin başlığında “din” terimini kullandığım için ağır bir eleştiri yağmuruna tutulmuş ve bir ideolojinin temsilcisi olmakla itham edilmiştim. Bu durum arkeolojide “din” ile ilgili araştırma yapılmasında zihniyetle ilgili de bir problem olduğunun en çarpıcı örneklerinden biri olmuştur. Halbuki makalenin giriş kısmında, başlıkta neden din teriminin kullanıldığı ve mantığı ile ilgili tartışmalı bir kısım vardı. “Din” terimi iddia edilen “maksat” ve eğilimle söylenmemiştir. Kaldı ki yapılan bir çalışma öznel bir bakış açısıyla yapılmış bir değerlendirme de olabilir. Bir bilim insanı belli bir fikri savunduğu bir makale yazarken bilimsel metotları doğru bir biçimde kullandıysa ve argümanlarını bunun üzerine inşa ettiyse, bunun makaleyi değerlendirenler tarafından ağır bir biçimde ve “tarafdarlık/müritlik” suçlaması ile eleştirilmesi gibi bir duruma neden olmaması gerekir. Hele ki böyle bir gerekçenin doçentlik jürisinde bir eleştiri ve itham konusu olması ve gerçekten de çok sayıda atf alan kapsamlı bir makalenin sıfır puanla değerlendirilmesi ise gerçekten de ülkemizdeki bilimsel zihinlerin ve niyetlerin tıkanıklığına işaret etmesi açısından oldukça üzücüdür. Yukarıda verdiğim örnekte arkeologların din ile ilgili olumsuz bakış açılarının yorumlarına yansımaları durumu, bu defa akademik ilerleme ve değerlendirme kriterlerine yansımış görünmektedir.

³⁸ Bkz. Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*; Hodder, *Religion at Work in Neolithic Society*; Hodder, *Religion, History and Place in the Origin of Settled Life*.

³⁹ Renfrew, *The Archaeology of Cult*; Renfrew, “The Archaeology of Religion”; Insoll, *Archaeology and World Religion*; Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*; Insoll, *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*; Insoll, “Kült ve Din Arkeolojisi”

⁴⁰ Hodder, “Post Süreçsel ve Yorumlamalı Arkeoloji”; Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*; Renfrew –Bahn, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*.

olduğu açıkça belliyken ona illaki başka bir terim bulmaya çalışmak veya din terimini kullananları ağır eleştirilere maruz bırakmak pek de olağan bir durum olarak görülmemelidir.

Arkeolojinin alanına girdiği açıkça belli olan “din ve kült arkeolojisi” yukarıda açıklanan “zihniyet” gibi nedenlerle uzun bir süreç boyunca büyük oranda görmezden gelinse de,⁴¹ yakın zamanda özellikle de ülkemizdeki Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki Neolitik Çağ’a tarihlenen arkeolojik çalışmalar ve keşifler, söz konusu arkeoloji türlerine daha bütüncül yaklaşılması, yani farklı bilim dallarının bu konuda ortak çalışmalar yürütmesi⁴² ve bu alanda yöntem ve kuramların yeniden düşünülmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Çatalhöyük’te gerçekleştirilen “Templeton Projesi” de⁴³ bunun en iyi ve verimli örneklerinden biri olmuştur.

Söz konusu projeyi biraz daha açmak gerekirse; yukarıda sözü edilen tartışmalar Çatalhöyük Kazı ve Araştırma Projesi’nde üç yıl boyunca farklı sosyal bilimcilerin arkeologlarla sahada ve masa başında gerçekleştirdikleri “Templeton Projesi”nde masaya yatırılmış ve aynı arkeolojik kanıtlar farklı formasyonlar ve bakış açıları tarafından farklı yorumlanmış, kimi araştırmacı belli bazı olgular için “din” terimini kullanmakta sakınca görmeyip bu konudaki argümanlarını ortaya koyarken, kimisi bu kadar erken bir dönemde “din” olgusunun geçerli olamayacağını öne sürmüştür.⁴⁴ Ancak sonuç olarak söz konusu bilim insanlarının Templeton Projesi neticesinde yayınladıkları üç farklı kitabın başlığında “din” ve “kutsal” terimini kullanmak konusunda uzlaştıkları anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili bir diğer bakış açısı sorunsalı da yukarıdaki paragrafta dile getirildiği gibi karmaşık olmayan toplumlarda, örneğin yazı öncesi toplumlarda din olgusunun var olmadığını, bu nedenle din terimini kullanmaktansa onun yerine daha çok metafizik, aşkınlık ve doğaüstü ile ilişkiler gibi kavramların kullanılmasının öne sürülmesidir.⁴⁵ Ancak şu da vardır ki Neolitik toplumların karmaşık bir zihinsel ve sosyal yapıda oldukları her geçen gün daha çok arkeolojik kanıtlarla anlaşılmaya başlanmıştır. Ayrıca “din” teriminin doğaüstü, aşkın ve kutsalla ilişkili tüm olgularda her şeyi kapsayan büyük bir şemsiye gibi kullanılabileceği de daha önce öne sürülmüştür.⁴⁶

Aslında yukarıda bahsedilen arkeoloji camiası açısından ele alınan “din” terimi üzerine sorgulamalar farklı nedenlerle olsa da “din” kavramının kullanılmasının sınırlayıcılığına vurgu yapılması konusunda din fenomenologları ile benzemektedir. Zira din fenomenologları “tanrı” veya “din” kavramlarının sınırlayıcı olduğunu düşünürler ve bunun yerine Rudolf Otto başta olmak üzere “kutsal” tabirini kullanırlar.⁴⁷ Belki de arkeolojinin dinler tarihi ve din fenomenolojisinden faydalanacağı en önemli yaklaşım, bu dışarıdan ve sınırlı olmayan bakış açısıdır.

⁴¹ Insoll, “Kült ve Din Arkeolojisi”.

⁴² Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe*

⁴³ Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*; Hodder, *Religion at Work in a Neolithic Society*; Hodder, *Religion, History and Place in the Origin of Settled Life*; Ian Hodder (ed.), *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girardian Conversations at Çatalhöyük* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁴⁴ Ian Hodder, “Probing religion at Çatalhöyük”, *Religion in the Emergence of Civilization, Çatalhöyük as a Case Study*, ed. Ian Hodder (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 14-18.

⁴⁵ Bkz. Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*.

⁴⁶ Serap Özdöl, “Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ’da Güneydoğu Anadolu’da Din ve Sosyal Yapı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVI/1 (2011).

⁴⁷ Adam, *Dinler Tarihi*, 27-29.

Dinsel unsurların yalnızca sosyolojik ve ideolojik olarak yorumlanması:

Arkeolojide ortaya çıkarılan mevcut dinsel kanıtların sosyoloji ve antropoloji gibi bilim dallarının yanı sıra doğrudan din bilimleri açısından da incelenmemesi bir başka sorunsalı oluşturur. Özellikle de tarihöncesi süreçlere ait kazılarda saptanan dinsel inançlarla ilgili buluntular ve pratikler yorumlanırken daha çok söz konusu öğelerin toplumsal ideoloji, düzen, idame ve bellek aktarımı gibi işlevleri ve faydaları üzerinde durulması, yani sosyolojik olarak yorumlanması ve çıkarımlar yapılması eğilimi hakimdir.⁴⁸ Örneğin Çatalhöyük'te yapılan kazılarda varlığı saptanan dinsel olguların yapısı, nitelikleri ve anlamını çözümlenmekten ziyade çoğunlukla sosyolojik olarak değerlendirildiğine tanık oluruz. Halbuki kazı çalışmalarında ortaya çıkarılan diğer buluntuları, örneğin insan, bitki ve hayvan kalıntıları, taş aletler ve seramik gibi buluntuları arkeolojinin kendi metodları içinde incelemeye gayret ederken aynı zamanda biyoloji, antropoloji, jeoloji gibi bilim alanlarının bazı temel esasları ve verilerinden yararlanmayı ihmal etmiyorsak, saptanan dinsel unsurlar üzerinde de dinler tarihinin yöntemleri üzerinden ayrıntılı analizler yapabilmeliyiz.

Kazılarda ortaya çıkarılan kutsalla ilişkili kanıtları sadece sosyolojik yorumlamalar ve terimlerle değerlendirdiğimizde, yazı öncesi kültürlerin dinsel inançlarını gereğince tanımlayamaz ve aktaramaz, yalnızca arkeolojik bir kültür üzerinde “din sosyolojisi” yapmış oluruz. Oysaki tarihöncesi kültürler için dinsel öğelerin yalnızca din bilimleri ve dinler tarihi bağlamında “dinsel olanı” tanımlamak için de incelenmesi ve “din” olgusunun tanımı, öğeleri, sınıflandırılması ve terminolojisi bağlamında kendi formasyonu içinde anlamaya gayret edilmesi oldukça önemlidir. Ayrıca yine “eski insan”ı gereğince tanımak istiyorsak dinin sosyolojik ve ideolojik boyutlarının ötesinde, ruhsal yapıyı besleyen ve güçlendiren yani psikolojik ve varoluş/yok oluş gibi yani felsefi ve ontolojik kaygılara da karşılık verebilen bir olgu olduğu gerçeğiyle birlikte değerlendirmeliyiz.

İfade ve terminoloji meseleleri: Arkeoloji ve dinler tarihi alanları arasındaki ilişki ve iş birliğinin tam manasıyla inşa edilememiş olması; farklı kesimler ve bilim alanları tarafından abartılı, spekülatif veya oldukça yetersiz yorumlar yapılması ve terminolojiler kullanılmasına ve aynı zamanda bilgi kirliliğine neden olmaktadır. Hatta terminoloji kullanımı konusunda arkeologlar büyük sıkıntı yaşamakta ve nasıl ifade edeceklerini bilemediklerini veya daha iyisini bulamadıkları için dinsel her öğeye “Şamanizm” gibi terimler kullandıklarını ifade etmekte veya daha anlaşılır ve ortak terimler kullanım çağrısı yapmaktadırlar.⁴⁹ Bir başka deyişle terminoloji kullanımı konusunda kısırlık ve yetersizlik yaşamaktadırlar.

Zira arkeolojik bir kalıntı; ayin, sunu ve bir topluluğa ait olma gibi dinin öğelerine sahipken veya doğüstü/kutsal ile kurulan ilişkileri sergiliyor ve ölüm sonrasına ait tasavvurları içeriyorken “dinsel inanç” yerine “sembolizm” ve “ritüel” terimlerini kullanmak ve yine aynı şekilde binlerce yıllık ve doğadaki hemen her unsurun ayrı ayrı kutsandığı tüm Prehistorik dinsel inançları yalnızca “Şamanizm” şeklinde tek bir terime sığdırmak eski insanın dinsel inançlarını tanımlama, ifade etme ve aktarma konusunda önemli sorunların varlığına işaret eder. Bu konu dinler tarihçilerinin de dikkatini çekmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Örneğin bkz. Ian Hodder editörlüğünde hazırlanan “din” başlıklı yayınlar ve Atakuman, *Arkeolojide Ritüel ve Toplum*; Büyükkarakaya – Aksoy, *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*.

⁴⁹ Mehmet Özdoğan, “Kültür Turizmi Sohbetleri / Göbeklitepe Kültürü” (Düzenleyen: Faruk Pekin, TÜRSAB, Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, Video Kaydı, Etkinlik 13 Mayıs 2019).

⁵⁰ Bilal Toprak, “Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi”, *Milal ve Nihal* 17 /1 (2020).

Bahsi geçen sorunsala ilişkin örnek vermek gerekirse, mevcut arkeolojik kanıtlardan anladığımız kadarıyla Güneydoğu Anadolu Neolitikindeki çağdaş topluluklar dinsel inançlarında birbirinden farklı öğeleri ve sembolleri ön plana çıkarmış görünmektedirler. Bu durum hem bölge hem de zaman ölçeğinde karşımıza çıkar. Örneğin Neolitikin erken safhalarında Dicle Havzası ile Fırat Havzası arasındaki yerleşmelerde kutsal yapılar ve iç donanımları, sembolleri ve ölü gömme uygulamaları gibi konularda bölgesel farklılıklar göze çarpmaktadır⁵¹ Aynı şekilde Neolitikin erken safhaları ile geç safhaları arasında da yine kutsal yapıların ev ölçeğine taşınması ve dünyevi ile uhrevi arasındaki ayrımın ortadan kalkması gibi zaman içinde bazı farklılıkların oluştuğu gözlenmiştir.⁵²

Dolayısıyla farklılıkların hem zaman hem de bölge ölçeğinde bu denli derin olduğu bir tabloda, tarihhöncesi dinsel inançları bu her iki unsuru gözetenek doğru bir biçimde tanımlamak ve yorumlamak bir hayli dikkat edilmesi gereken bir durumdur.

Bilimsel projelere dahil edilmemesi: Güneydoğu Anadolu'daki Taş Tepeler Projesi yaklaşık on iki bin yıl önceki Neolitik kültürleri anlayabilmek açısından günümüzde ülkemizdeki en önemli projelerden biri olarak kabul edilebilir. Bu projede Neolitik insanın dinsel inanç ve uygulamalarıyla ilişkili çok sayıda arkeolojik kanıt ortaya çıkarılmış olsa da Proje dahilinde sosyoloji, antropoloji, etnoloji, kültürel miras yönetimi gibi sosyal bilimler ve çok sayıda fen bilimleri yer alırken, “dinler tarihi veya din bilimleri” alanına bu multidisipliner Projede yer verilmemiş olması da önemli bir sorundur.⁵³ Zira söz konusu yerleşmelerde ortaya çıkarılan kalıntılar, örneğin Göbeklitepe ve Karahantepe’yi ziyaret edenlerin görecekleri eserler büyük oranda dönemin dinsel inançlarını yansıtmaktadır.⁵⁴ Söz konusu eserlerin ve ortaya çıkarılan arkeolojik verilerin, arkeoloji ve dinler tarihi perspektifinde bilimsel verilerle tanımlanması ve ifade edilmesi büyük önem taşımaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Günümüzde arkeoloji ve dinler tarihi birbirlerinin verileri, terimleri ve yorumlarına daha fazla ihtiyaç duyar hale gelmişlerdir. İnsan kültürü ve dinsel inançların serüveni arasında derin bir ilişki ve etkileşim ağının varlığı her geçen gün daha fazla arkeolojik çalışmayla gün yüzüne çıkmaktadır. Özellikle de ülkemizde Göbeklitepe ve çevresindeki diğer Neolitik Çağ yerleşmelerinde ortaya çıkarılan zengin ve karmaşık sembolik eserler, ölüm uygulamaları, anıtsal kutsal yapılar, topluluğa ait standartlaşmış ayinsel düzenlemeler ve yerleştirmeler gibi bulgular yaklaşık on iki bin yıl öncesinden itibaren sistemli dinsel inançların varlığını göstermektedir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde kazı çalışmaları yürüten bilim insanları, Neolitik yaşam biçimini ve yerleşikliği başlatan nedenler arasında eskiden öne sürüldüğü gibi tarım ve hayvan evcilleştirmeye başlayan üretim ve beslenme modeli veya çevresel

⁵¹ Eylem Özdoğan – Necmi Karul, “Neolitik Teriminin Kavramsal Değişimi ve Güneydoğu Anadolu’da Neolitik Araştırmalarının Dünü-Bugünü”, *Arkeoloji ve Sanat* 163 (Ocak-Nisan 2020); Necmi Karul, “Karahantepe-Taş Tepeler Bulgularının Önemi”, *Siyasal Bilimler Fakültesi, Ankara Üniversitesi. “Arkeopolitics 2022-2023 Toplantıları/23 Mayıs 2023 - VIII. Toplantı”, (Görüşmecisi: Erdem Denk, Video Kaydı, Görüşme 23 Mayıs 2023).*

⁵² Özdöl-Kutlu, “Erbaba’dan İçi Buğday Dolu Minyatür Bir Çömlek ve Neolitik Dönemde Boğa Sembolizmi ve Ritüel”.

⁵³ Karul vd. “TAŞ TEPELER ‘Büyük Dönüşümün Coğrafyası’”.

⁵⁴ Özdöl-Kutlu, “Neolithic Age and Faith Tourism”.

koşullardan ziyade, sosyal çevre, psiko-kültürel olgular, sembolik ve bilişsel dönüşümler ve dini ideolojilerin daha belirleyici olduğunu ifade etmektedirler.⁵⁵

Tarihsel sürece bakıldığında, arkeoloji ile din bilimleri ilişkisi arkeolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkmaya başladığı XIX. yüzyılda oldukça belirgindi. Kutsal metinlerde bahsi geçen olay, yer ve kişi adlarının gerçekliğini ispat edebilmek oldukça önemli bir motivasyon kaynağı olmuş ve buna bağlı arkeolojik kazılar gerçekleştirilmişti. Bununla birlikte özellikle XX. yüzyılın başlarında arkeolojiyi etkileyen Marksist ve pozitivist felsefi akımlar ve anlayışlar bu iki alan arasındaki ilişkinin arasının büyük ölçüde açılmasına neden olmuştur. Her iki bilim dalı XX. yüzyılın son çeyreğindeki bilişsel, süreçsel-sonrası (art-süreçsel / *post-processual*), yorumlamalı, sembolik ve yapısalcı arkeoloji gibi akımların arkeolojiyi etkilediği döneme kadar birbirlerine mesafeli durmuşlardır. Söz konusu akımlarla birlikte değişen arkeoloji anlayışı ve aynı zamanda yukarıda bahsi geçen Neolitik Çağ ile ilgili arkeolojik keşifler her iki alanı tekrar birbirine yaklaştırmaya başladıysa da hâlâ ilişkinin ve karşılıklı veri akışının istenilen ve gereken düzeye geldiği söylenemez.

Çoğu din bilimci insanın her zaman “homo religiosus” ve bilincinin yapısı içinde “kutsal” kavramına sahip bir varlık⁵⁶ olduğunu, dinlerin arketiplerinin tarihöncesi uzak geçmişte ortaya çıktığını,⁵⁷ ayrıca insanlık tarihi ve kültürünü anlamının yolunun, dünya dinlerini incelemek ve anlamakla mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Arkeolojik çalışmalar; kültür, dinsel inançlar ve sanat gibi unsurların birbirlerine koşut geliştikleri ve adeta birbirlerine şekil verdiklerini ve özellikle Neolitik Çağ ile birlikte karmaşık toplumların ortaya çıkmasında “din”in büyük bir rol oynadığını her geçen gün daha çok kanıtla gün yüzüne çıkarmaktadır. Söz konusu araştırmalar; din, kültür ve uygarlaşmanın önemli unsurlarından biri olan ekip-biçme arasındaki derin ilişkiyi hem arkeolojik kanıtlarla hem de batı dillerindeki “cult”, “culture” ve “cultivate” sözcükleri arasındaki bağlantı dikkate alındığında etimolojik olarak da açıkça ortaya koymaktadır. Görünüşe göre “uygarlığın” doğuşunda ve Neolitik Dönem’in belli dinamikleri ve parametrelerinin oluşumunda insanoğlunun kutsala ilişkin ürettiği düşünceler ve dinsel inançlar başlıca etken olmuştur. Gerçekten de arkeolojik tecrübe aslında bir bakıma dinler tarihi alanında dolaşmak gibidir. Ortaya çıkarılan mezarlar, tapınaklar, heykeller, resimler, kap kacak ve hatta seküler amaçlı görünen Yunan dünyasındaki stadyumlar, tiyatrolar, meclis binaları gibi kamusal yapılar bile ya din/kutsal ile ilişkili veya doğrudan kutsalı sembolize etmek için yapılmıştır.

Dinsel inançların kutsal, sembol, inanç, topluluk, ayin, kutsal mekân, sunu, kurban gibi öğeleri başta olmak üzere, ölüm ve mezar uygulamaları ve öteki dünya olgusu ve kimi zaman tarihöncesi dinsel inançlar için kullanmak durumunda kaldığımız şamanizm, totemizm, animizm, ata kültü gibi kavramlar arkeoloji ve din bilimlerini karşılıklı veri ve terminoloji alışverişi konusunda beraber yol almaya zorlar. Bu zaruriyet tarihöncesindeki yoğun sembolizm evresinde kendini daha da hissettirir. Çoğu sosyal bilimciye göre sembollerden ibaret olan dini anlamının yolu, bu sembollerin anlamını çözmekten geçer. Dolayısıyla

⁵⁵ Özdoğan, “Kültür Turizmi Sohbetleri / Göbeklitepe Kültürü”; Özdoğan – Necmi Karul, “Neolitik Teriminin Kavramsal Değişimi”; Karul, “Karahantepe-Taş Tepeler Bulgularının Önemi”.

⁵⁶ Bkz. Eliade tüm yayınlar.

⁵⁷ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 270.

⁵⁸ Smart, *The Religious Experience of Mankind*, 3; Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 11; Gündüz, *Dünya Dinleri*, 15.

arkeolojide sembolik maddi kültürü deşifre etmeye ve anlamaya çalıştığımızda aslında ilgili dönem kültürlerine ait dinsel inançların dünyasına da sızmış oluruz.

Yukarıda ortaya konulan tabloya göre; arkeoloji biliminin, dinler tarihindeki karşılaştırmalı, olgusal ve analitik çalışma yöntemleri ve terminolojiye ilişkin bilgi edinmeden, ortaya çıkardığı dinsel inançlarla ilgili kanıtları tanımlama, anlamlandırma ve aktarma güçlüğü çekeceği anlaşılmaktadır. Arkeologların geçmiş yaşamların arkeolojik kanıtlarla en zor anlaşılan kısmının “din” olduğunun altını çizdikleri de⁵⁹ unutulmamalıdır. Aslında arkeolojinin ilk dönemlerinde önemli bir itici güç olan dini metinler, zamanla arkeolojinin fen ve sosyal bilimlerdeki farklı alanlarla daha yoğun bir ilişki ağı gerçekleştirilmesiyle arkeoloji üzerindeki etkisini kaybetmiştir. Bununla birlikte özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde insanın bilişsel ve ruhsal gelişmeler gösteren bir varlık olduğunu kabul eden süreçsel-sonrası ve yorumlamalı arkeoloji akımlarıyla, insanın doğüstü ve kutsalla ilişkilerini anlamaya çalışan bir alan olan dinler tarihi ile arkeoloji tekrar yakınlaşmaya başlamıştır. Sonrasında ise kült arkeolojisi, din arkeolojisi, ölüm arkeolojisi, sembolizm, ritüel, ölüm, büyü ve şölen uygulamaları gibi başlıklar ve içerikler dahilinde dinsel inançlarla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan özellikle de yazı öncesi dinsel inançların sembolik dünyasını ortaya koyanlar arasında Renfrew, Cauvin, Insoll, Hodder, Laneri ve daha geç dönemlerin arkeolojisi ve din ilişkisini araştıranlardan ise Wilson ve Belli’yi özel olarak zikretmek gerekir. Dinler tarihi alanında ise hem dünya ölçeğinde hem de vaktiyle ülkemizde ortaya çıkarılan arkeolojik eserleri kendi alanı açısından inceleyen Eliade ve Anadolu’daki güncel arkeolojik verileri değerlendirenler arasında ise Demirci ve Toprak önemli isimleri oluşturmaktadır.

Arkeoloji cephesinde din olgusu karşısındaki kayıtsızlık ve hatta bazen doğrudan karşıtlık “zihniyet” içerikli önemli bir sorunsalı oluşturmaktadır. Aslında arkeolojik bir bulgu detaylı ve istatistikî metotlarla incelendiğinde, araştırmacının perspektifine bağlı olarak farklı anlam ve içerikler kazabilmekte ve önceki yorumlara göre anlam ve eksen kayması yaşayabilmektedir. Son yıllarda tek ve sabit bir geçmiş okuması yapılamayacağı, geçmişin de taraflı ve öznel bir biçimde farklı bilim insanları veya kesimler tarafından farklı yorumlanabileceğini savunan araştırmacılardan biri olarak, arkeoloji uzmanlarının din ile ilgili farklı bakış açılarına sahip olmalarını olağan buluyorum. Bununla birlikte, arkeolojik kanıtlar arasında bir buluntu, olgu veya eylemin dinsel inançlar ile ilgili olduğu açıkça belliyken ona zorla başka bir terim bulmaya çalışmak veya “din” terimini kullananları ağır biçimde eleştirmek pek de olağan bir tavır olarak görülmemelidir.

Arkeolojide dinsel inançlarla ilgili kanıtlara anlam yüklemek için abartılı veya tam tersi oldukça yüzeysel yorumlar yapılması ve bu kanıtları ifade edebilmek adına kullanılan terminolojinin oldukça yetersiz olması da arkeoloji ve dinler tarihi arasındaki ilişkinin tam anlamıyla inşa edilememiş olmasıyla ilgilidir. Terminoloji kullanımının kısırlığı konusunda arkeologlar da sıkıntı yaşamakta ve daha iyisini bulamadıkları için hemen her dinsel unsur veya olguya “Şamanizm” demek zorunda kaldıklarını ifade etmektedirler.⁶⁰ Ancak doğadaki hemen her bir unsurun ayrı ayrı kutsandığı veya yukarıda da ifade edildiği gibi bölgesel ve zaman ölçeğinde farklılıklar gösteren eski dinsel inançları tek bir terime sığdırmak söz konusu inançları tanımlama, ifade etme ve aktarma konusunda önemli sorunların varlığını gösterir.

⁵⁹ Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization*; Renfrew –Bahn, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*; Insoll, “Kült ve Din Arkeolojisi”.

⁶⁰ Özdoğan, “Kültür Turizmi Sohbetleri / Göbeklitepe Kültürü”.

Dolayısıyla farklılıkların içerik, zaman ve bölge ölçüğünde ne denli derin olduğunun farkında olarak söz konusu dinsel öge ve olguları gereğince tanımlamak ve yorumlamak son derece üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Hem arkeoloji hem de dinler tarihini ilgilendiren bir diğer sorunsal da karmaşık olmayan toplumlarda dinsel inançların sistematik olmadığı ve bu nedenle din teriminin kullanılmaması gerektiği savı ile ilgilidir. Farklı nedenlerle olsa da “din” kavramının sınırlayıcı olduğu konusunda arkeologlar ile din fenomenologları benzemektedir. Bu nedenle çoğu arkeolog din terimini kullanmaktansa metafizik, aşkınlık, doğüstü ile ilişkiler ve sembolizm gibi kavramların kullanılmasını tercih etmiş, dinler tarihçileri ise “tanrı” veya “din” kavramlarının yerine “kutsal” terimini kullanmıştır. Arkeoloji alanının dinler tarihinden faydalanacağı en önemli şey bu dışarıdan ve sınırlı olmayan bakış açısı olabilir.

Arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan dinsel inançlarla ilgili buluntular ve pratikler yorumlanırken söz konusu öğelerin toplumsal ideoloji, düzen, idame ve bellek aktarımı gibi işlevleri ve faydaları üzerinde durulması, yani daha çok sosyolojik çıkarımlar yapılması da bir başka sorunsalı oluşturur. Bu tür çıkarımlarla eski kültürlerdeki dinsel olguların yapısı, nitelikleri ve anlamını tam anlamıyla çözümleyemez, yalnızca arkeolojik bir kültür üzerinde “din sosyolojisi” yapmış oluruz. Eski kültürlerin dünyasını gereğince anlamak dinin sosyolojik ve ideolojik boyutlarının ötesinde, onun ruhsal yapıyı besleyen yani psikolojik ve varoluş/yok oluş gibi ontolojik kaygılara da karşılık verebilen bir olgu olduğu gerçeğiyle mümkün olabilecektir.

Ayrıca maddi kültür unsurlarını arkeolojik yöntemlerle incelerken biyoloji, antropoloji ve jeoloji gibi alanların temel verilerinden faydalandığımız gibi, bu kalıntıların yalnızca din bilimleri kapsamında “dinsel olanı” tanımlamak için de incelenmesi ve “din” olgusunun tanımı, öğeleri, sınıflandırılması ve terminolojisi bağlamında kendi formasyonu içinde anlamaya gayret edilmesi son derece büyük önem arz etmektedir.

Ülkemizde din bilimleri içindeki alt dallar arasında dinler tarihi, din sosyolojisi, din antropolojisi, din felsefesi, din etnolojisi, felsefe tarihi ve mantık yer almaktadır. Lisans anabilim dalları içinde mevcut olmasa da ülkemizde yalnızca Mardin Artuklu Üniversitesi’nde, Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programında yer alan “Din Arkeolojisi” dersi, ülkemizdeki arkeoloji ve dinler tarihi alanlarının yukarıda açıklanan birbiriyle ilişkisi ve veri alışverişi mecburiyeti bakımından son derece yerinde bir karar olmuş görünmektedir. Bu dersin başka üniversitelerin ilgili anabilim dalları içinde yaygınlaşması, hatta tek başına bir tezli yüksek lisans programı olarak açılması bizim gibi bir “Eski Dünya” ülkesinde adeta bir zorunluluk olarak görülmelidir. Arkeoloji bir bakıma dinler tarihinin somut maddi kanıtlarını ortaya çıkaran bir bilim dalıdır ve din bilimlerine kıymetli ve güvenilir bir kaynak akışı sağlar. Her iki disiplinin ortak çalışma yapması, insanlık tarihi ve kültürüne bütüncül olarak bakabilmek adına çok elzemdir.

Güneydoğu Anadolu’daki Taş Tepeler Projesi’nde multidisipliner çalışmalar içinde sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve çok sayıda fen bilimleri yer alırken, “dinler tarihi veya din bilimleri” alanında herhangi bir uzmanın bu çok disiplinli çalışmada yer verilmemiş olması da dikkat çekici bir eksikliklerdir.⁶¹

Din bilimleri cephesine baktığımızda ise, özellikle yazı öncesi kültürlerin inançları konusunda kendi alışageldiği filolojik ve etimolojik veriler ve çalışma metodlarıyla ve yalnızca

⁶¹ Karul vd. “TAŞ TEPELER ‘Büyük Dönüşümün Coğrafyası’”.

psikoloji ve sosyoloji gibi alanların verileriyle ilerleyemediği için, söz konusu bilimlerin somut maddi kanıtlar bağlamında arkeoloji ile daha fazla yakınlaşmak durumunda olduğu açıktır.

Din bilimcileri, yukarıda da ifade edildiği gibi dinin insanlık tarihinin en başından itibaren var olduğunu, yani en eski insanın “dindar” olduğunu öne sürerler. Bununla birlikte insanlık tarihinin bu ilk dönemlerinin ne kadar eski olduğunu ifade etmeyip, arkeolog ve antropologlar tarafından tespit edilen uzun kültürel ve fiziki evrimsel sürece kayıtsız kalmaları ve uzak geçmişte bulanık bir süreç olarak görmeleri kronolojik ve tarihsel bilgi ve perspektif eksikliği yaratmaktadır. Din bilimcilerinin bu evrim / ilk insan / “Âdem” tartışmalarında daha gelenekçi olmaları, arkeolojik verilerden yeterince yararlanmalarını ve bu yorumlara güvenmeyip şüpheli yaklaşımları konuyu ve dönemleri kesin biçimde ele almalarına engel olmuş olabilir. Ancak diğer taraftan eğer dinler tarihçilerinin iddia ettiği gibi, insan en eski dönemlerden başlayarak dindar ise, bu uzak ve uzun geçmişte muallakta bırakılmaları beklenemez. Bir başka deyişle, din bilimcilerinin de arkeoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin ve genetik ve biyoloji gibi fen bilimlerinin verilerinden kültürel ve fiziksel gelişim ve değişim konusunda yeterince yararlanmaları gerekmektedir.

Din bilimleri açısından bir diğer sorunsal da bazı din bilimcilerin Kutsal Kitap meal ve tefsirlerinde ilk insan ve evrim gibi konuları doğrudan “literal” olarak yorumlayıp, sembolik ve mecazi bir anlam aramamalarıdır. Halbuki tüm metnin lafz olarak yorumlanması tarihsel ve arkeolojik verilerle örtüşmeyebilir, buna karşın bazı mecazi yorumlamalar tarihsel gerçekliklerde karşılık bulabilir.

Yukarıdaki tartışmaları ve temel mevzuları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde; dinin ilk insandan itibaren var olup olmadığı, tektanrı mı yoksa çok tanrı mı olduğu ya da başka bir deyişle dinsel inanç ve düşüncelerin izlediği serüven veya “ilk insan”ın kim olduğu gibi temel kültürel ve dinsel sorunsalları ne arkeoloji ne de din bilimleri somut maddesel kanıtlarla herhalde hiçbir zaman ortaya koyamayacaktır. Ne var ki öznel olarak “Yaratıcı” fikrini başa koyan ve onun insanı isterse aşama aşama evrimsel bir süreç dahilinde, isterse bir prototip “dindar” insan formunda yani “istediği biçimde” yaratmış olabileceğini düşünen bir bilim insanı olarak her iki bilim dalının da bu konuları anlamak adına birlikte gayret göstermesinin çok kıymetli ve zaruri olduğunu savunuyorum. Arkeoloji ve dinler tarihinin dinsel inançlarla ilgili ulaştığı sonuçların insanlık tarihi ve kültürünün “büyük resmine” ilişkin yeni okumalar ve değerlendirmelere neden olacağı aşikardır.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milevenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

Elektronik kaynakça

Görüşme / mülakat / sohbet video kaydı

- Karul, Necmi “Karahantepe-Taş Tepeler Bulgularının Önemi”, Siyasal Bilimler Fakültesi, Ankara Üniversitesi. “Arkeopolitics 2022-2023 Toplantıları/23 Mayıs 2023 - VIII. Toplantı, (Görüşmecisi: Erdem Denk, Video Kaydı, Görüşme 23 Mayıs 2023). <https://www.youtube.com/watch?v=mt6d5uAgwSk>.
- Karul, Necmi vd. “TAŞ TEPELER ‘Büyük Dönüşümün Coğrafyası’” (Moderatör: Murat Başlar, Arkeolojiker. Video Kaydı, Etkinlik 4 Kasım 2022). <https://www.youtube.com/watch?v=ueAUcFBCdjo>.
- Özdoğan, Mehmet. “Kültür Turizmi Sohbetleri / Göbeklitepe Kültürü” (Düzenleyen: Faruk Pekin, TÜRSAB, Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği, Video Kaydı, Etkinlik 13 Mayıs 2019). <https://www.youtube.com/watch?v=wz-KiOopDVU>.

Web adresleri

- Bolay, Süleyman Hayri. “Adem”. TDV, İslam ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr>. Erişim 19 Eylül 2024.
- Demirci, Kürşat. İnternet söyleşileri / dersleri. Erişim 12 Haziran 2024. https://www.google.com/search?q=k%C3%BCt%C5%9Fat+demirci&sc_a_upv=1&rlz=1C5CHFA_enTR924TR925&tbm=vid&prmd=ivnbtz&cei=T6RoZrmYOYGIxc8PiMWs6A0&start=0&csa=N&ved=2ahUKEwj5-9Kpo9SGAxUBRPEDHYgiC904ChDy0wN6BAgFEAY&biw=1440&bih=700&dpr=2
- KTB, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. “Taş Tepeler Büyük Dönüşümün Toprakları”. Erişim 20 Eylül 2023. <https://tastepeler.com/>.
- ISMANA 2023: 7th International Symposium on Mount Ararat and Noah’s Ark <https://ismana.agri.edu.tr/detail.aspx?id=25&bid=2&tid=6&dil=en-US>

Basılı kaynakça

- Adam, Baki (ed.). *Dinler Tarihi, El Kitabı*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2015.
- Atakuman, Çiğdem (ed.). *Arkeolojide Ritüel ve Toplum*. İstanbul: Ege Yayınları, 2019.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an’da Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Bağımsız Gazeteciler ve Yayıncılık, 2002.
- Aydın, Mahmut. Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi, Tarih, İnanç ve İbadet. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydın, Mahmut - Gündüz, Şinasi (ed.). *Din, İnanç ve Ritüel, Ekrem Sarıçığoğlu’na Armağan*, İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2022.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yararlı Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Büyükkarakaya, Ali Metin – Aksoy, Elif Başak (ed.). *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*. İstanbul: Ege Yayınları, 2019.
- Cauvin, Jacques. *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Çev. Trevor Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- _____. Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş, Tanrılar, Ritüel, Tapınak. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2013.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- _____. *İmgeler Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1. Basım, 1992.
- _____. Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt I, Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- _____. *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, Nisan 2017.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında. Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. İstanbul:

- Hikav Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, Kasım 2018.
- _____ (ed.). *Dünya Dinleri*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 7. Baskı, 2023.
- Hodder, Ian. *Symbols in Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. (ed.). *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. “Probing religion at Çatalhöyük”. *Religion in the Emergence of Civilization, Çatalhöyük as a Case Study*. ed. Ian Hodder. 1-31. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. “Sembolik ve Yapısal Arkeoloji”. Çev. Selda Somuncuoğlu. *Arkeoloji Anabtar Kavramlar*. ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn. 234–339. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.
- _____. “Post Süreçsel ve Yorumlamalı Arkeoloji”. Çev. Selda Somuncuoğlu. *Arkeoloji Anabtar Kavramlar*. ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn. 227-233. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.
- _____. “The Role of Religion in The Neolithic of The Middle East And Anatolia With Particular Reference to Çatal Höyük”. *Paléorient* 37/1 (2011), 111-122.
- _____. (ed.). *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- _____. (ed.). *Religion, History and Place in the Origin of Settled Life*. Boulder: University Press of Colorado, 2018.
- _____. (ed.). *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girardian Conversations at Çatalhöyük*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Insoll, Timothy. (ed.). *Archaeology and World Religion*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Archaeology, Ritual, Religion*. London: Routledge, 2004.
- _____. (ed.). *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press, 2011.
- _____. “Kült ve Din Arkeolojisi”. çev. Selda Somuncuoğlu. *Arkeoloji Anabtar Kavramlar*. ed. Colin Renfrew ve Paul Bahn. 185-190. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.
- Ingman, Tara – Özbal, Rana. “Ölüm Arkeolojisinde Kuramsal Yaklaşımlar” *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*. ed. Ali Metin Büyükkarakaya ve Elif Başak Aksoy. 63-90. İstanbul: Ege Yayınları, 2019.
- Kolankaya-Bostancı, Neyir. “Paleolitik Çağ’da Ölüm ve Sembolizm” *Memento Mori, Ölüm ve Ölüm Uygulamaları*. ed. Ali Metin Büyükkarakaya ve Elif Başak Aksoy. 189-216. İstanbul: Ege Yayınları, 2019.
- Laneri, Nicola. (ed.). *Defining the Sacred, Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*. Oxford: Oxbow Books, 2015.
- _____. *From Ritual to God in the Ancient Near East: Tracing the Origins of Religion*. Cambridge University Press, 9 May 2024.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1990.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler, Bir Giriş Metni*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Özbudun, Sibel ve Uysal, Gülfem. *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012.
- Özdoğan, Eylem – Karul, Necmi. “Neolitik Teriminin Kavramsal Değişimi ve Güneydoğu Anadolu’da Neolitik Araştırmalarının Dünü-Bugünü”. *Arkeoloji ve Sanat* 163 (Ocak-Nisan 2020), 1-28.
- Özdoğan, Mehmet. *Güneydoğu Anadolu’nun Kültür Tarihindeki Yerine Farklı Bir Bakış*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Forumu Sıra No.14, Tübitak Matbaası, 2003.
- _____. vd. (ed.). *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. The Tigris Basin*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.
- _____. vd. (ed.). *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. The Euphrates Basin*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.
- _____. vd. (ed.). *Neolithic in Turkey: New Excavations and New Research. Central Turkey*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2012.
- _____. “Anatolia: From the Pre-Pottery Neolithic to the End of the Early Bronze Age (10,500–2000

- bce)”. *The Cambridge World Prehistory*. ed. Colin Renfrew - Paul Bahn. 1508-1544. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Chapter DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CHO9781139017831.094>, Edited Book DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CHO9781139017831>
- _____. *50 Soruda Arkeoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 7. Baskı, Ocak 2019.
- Özdöl, Serap. “Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ’da Güneydoğu Anadolu’da Din ve Sosyal Yapı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVI/1 (2011), 173-199.
- _____. “Erbaba’dan İçi Buğday Dolu Minyatür Bir Çömlek ve Neolitik Dönemde Boğa Sembolizmi ve Ritüel”, *Belleten* 293 (2018), 1-30.
- _____. “Anadolu Dinler Tarihi”. *Anadolu Uygarlıkları*. ed. Mehmet Işıklı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi Dekanlığı Basımevi, 2018-22 (5. Baskı).
- _____. - Türksöy, Selcen Seda. “Kültür Turizminde Tarih Öncesi Arkeolojik Yerleşmeler Ve Göbeklitepe Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (Kasım 2021), 303-315. <https://doi.org/10.30794/pausbed.893680>.
- _____. “Neolithic Age and Faith Tourism”. *Anatolian Landscape and Faith Tourism: Ancient Times to Present Conference Proceedings*, 25-28 Ağustos, 2022, Volume 1, ed. Muharrem Tuna vd. 52-52. University of South Florida (USF) M3 Publishing, 2023. <https://digitalcommons.usf.edu/m3publishing/vol22/iss1/1>.
- Renfrew, Colin. *The Archaeology of Cult*. London: Thames and Hudson, 1985.
- _____. 1994. “The Archaeology of Religion”, *The Ancient Mind*. ed. Colin Renfrew - Ezra Zubrow. 47-54. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. - Bahn, Paul. (ed.). *Arkeoloji Anabtar Kavramlar*. Çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2013.
- _____. - Bahn, Paul. *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*. Çev. Gürkan Ergin. İstanbul: Homer Kitabevi Yayınları, 2017 (ilk baskı 1991).
- Sarıçoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Tuğra Ofset, 2000.
- _____. *Din Fenomolojisi, - Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri* - Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Schmidt, Klaus. *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe, En Eski Tapınağı Yapanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
- Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Scribner, 1969.
- Temiztürk, Halil. “Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı ve Metodolojik Tartışmalar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 395-423. <https://doi.org/10.33415/daad.559227>
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- _____. “Gordon Childe Arkeolojisinde Dinin Problematik Rolü”. *Mukaddime*, 2022, 13(2), 467-489. doi: 10.19059/mukaddime.1175382
- _____. “Şamanizm: Muğlak Bir Kavramın Anatomisi”. *Milet ve Nihal* 17/1 (2020), 25-44. doi: 10.17131/milet.742221.
- Wilson, Mark. *Biblical Turkey: A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor*. İstanbul: Ege Yayınları, 2020.



İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıyla İlişkisi

► Araştırma makalesi / Research article

Hakan OLGUN

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0001-7441-0799](https://orcid.org/0000-0001-7441-0799) | holgun@istanbul.edu.tr

Atf: Olgun, Hakan. "İslam'ın 'Tevhid' Kavramının Din Bilimlerindeki 'Monoteizm' Kavramıyla İlişkisi". *Milel ve Nihal* 21/3 (2024), 161-182.

Öz

Din bilimlerine dair akademik kavramlar Batı'da Aydınlanma döneminin etkisiyle rasyonel ve pozitivist bağlamda tanımlanmıştır. Bunda Hıristiyan merkezli ya da kolonyalist bakış açısı çerçevesinde Avrupa-merkezli bir yaklaşımın da etkisi bulunmaktadır. Yeryüzündeki dini geleneklerin temel öğretileri, ibadet, ritüel ve dünya görüşleri hatta söz konusu dinlerin isimlendirilmeleri bile bu Avrupa-merkezli "tanımlayıcı" bir metodolojiyle yapılan tasniflere dayanmaktadır. Din bilimlerinde çok yaygın kullanılan "monoteizm" kavramı da bu tür metodolojinin ürünüdür. Monoteizm, kelime olarak "tek-tanrılık" anlamına gelip Tanrı'nın sayısal birliğine işaret ederken aynı zamanda bütün dini geleneklerin tanımlanmasında kullanılan bir kavramdır. Ancak Batılı bir kavram olarak monoteizmin tanımının, nitelediği düşünülen bütün dinler için geçerli olduğu iddia edilemez. Örneğin İslam geleneğindeki "tevhid" kavramının Batılı bir din bilimleri kavramı olan "monoteizm" kavramıyla tam olarak karşılandığı söylenemez. Monoteizm, Tanrı'nın sayısal anlamda birliğini ifade ederken "tevhid" Allah'ın hükümlerinin otoriter teklifine işaret etmektedir. Bu yönüyle tevhid kavramı, sayısal olarak Tanrı'nın birliğinden daha fazlasını, şirk kavramının da zıttı yönünde, onun ilahi hükümlerinin insanların yaşamındaki yegâne otoriterliğini ifade etmektedir. Buna göre, İslam'ın tevhid kavramını, pozitivist perspektife göre politeizmin zamanla dönüştüğü monoteizm kavramına sığdırmak mümkün değildir. Nihayet evrimci pozitivist paradigmanın aksine, her dinin kendine mahsus kavramsal tanımlamalarının o dinin temel doktrinlerine göre anlaşılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Tevhid, Şirk, Monoteizm, Din Bilimleri.

The Relationship of Islam's Concept of Tawhid with the Concept of 'Monotheism' in Religious Studies

Cite as: Olgun, Hakan. "The Relationship of Islam's Concept of Tawhid with the Concept of 'Monotheism' in Religious Studies". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 161-182.

Abstract

The academic concepts used in the field of religious studies have been defined in the West through a rational and positivist perspective influenced by the Enlightenment. This definition is a Christo-centric or Euro-centric perspective with colonialist features. The basic doctrines, worship, rituals, and worldviews of the world's religious traditions, even the naming of these religions, are based on this Euro-centric classification. The concept of "monotheism", which is widely used in religious studies, is also a product of this kind of classification. Monotheism, as a term, means "one-god" and refers to the numerical oneness of God. However, it cannot be claimed that this definition applies universally to all religions that are considered monotheistic. For example, it cannot be said that the concept of tawhid in the Islamic tradition is the exact equivalent of the Western concept of "monotheism". Indeed, while monotheism refers to the numerical oneness of God, tawhid emphasizes the exclusive authority of God's decrees. With this feature, the concept of tawhid expresses more than the unity of God numerically, and as the opposite of the concept of shirk, it expresses his sole authority in the life of human beings. Accordingly, it is not possible to explain the Islamic concept of tawhid from a positivist perspective, which claims that polytheism gradually evolved into monotheism. In conclusion, contrary to the evolutionary positivist paradigm, the conceptual definitions of a religious tradition's beliefs should be understood based on the doctrines specific to that religion.

Keywords: History of Religions, Tawhid, Shirk, Monotheism, Religious Studies.

Giriş

Günümüzde doğudan batıya kadar pek çok ülkenin üniversitelerinde yürütülen din araştırmaları, büyük ölçüde XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan din tanımlamalarını temel almaktadır. Avrupa-merkezli din bilimleri disiplini, genel olarak Aydınlanma rasyonalizmi, evrimci paradigma, kolonyalist yaklaşım ve Hıristiyan misyonerliği gibi oldukça karmaşık ideolojilerden beslenmiştir. Din bilimlerini etkileyen bu ideolojiler Avrupa'dan çevre kültürlere yayılmış ve sonunda farklı inanç ve kültür coğrafyalarındaki akademik din çalışmalarının “Batılı” kavram ve tanımlar ile yürütüldüğü düşünsel bir perspektif oluşmuştur. Batılı yaklaşımın evrimci-sömürgeci eğilimine bağlı olarak din bilimine ait bütün dinî kavram ve tanımların ele alınışı, bu dinlerin kendilerine mahsus anlam ve değerleri göz ardı edilerek, üstenci ve indirgemeci bir akademik üslupla yürütülmüştür. Dolayısıyla din bilimlerindeki Batı kaynaklı bütün kavram ve tanımlar, diğer dinî geleneklerin kendilerine has anlam ve değerleri bağlamında yeniden ele alınmaya açık bir durumdadır.

Batılı perspektifle çalışılan din bilimlerinde, dinler tasnif edilirken referans alınan hususlardan birisi, dinlerin tanrı tasavvurlarıdır. Genellikle dinlerin sahip oldukları tanrı ya da tanrıların sayısına göre politeizm, henoteizm, monoteizm ve monizm hatta ateist dinler gibi tanımlamalar söz konusudur. Ancak bu tanımlamalar, çalışma konusu edilen dinlerin mensupları tarafından yapılmadığı gibi bu tasnif de tamamen pozitivist paradigmaya dayanmaktadır. Dinlerin sadece tanrı sayılarına göre tasnif edilişi bir yana, bu dinlerin isimlendirilmesi de aynı hegemonik Batı merkezli bakış açısının ürünüdür. Örneğin kendini *Sanatana Dharma* yani “ebedi düzen” olarak ifade eden bir dinî gelenek, modern Batı bilim terminolojisinde “Hinduizm” olarak kaydedilmiştir. İnsanları çektikleri acılardan özgürleştirip onları mutluluğa götüren “hakikat” anlamındaki *Dhamma* geleneği ise aynı terminolojide “Budizm” olarak tanımlanmıştır. Benzer durum, örneğin eski Çin geleneği için de geçerlidir. Konfüçyüs'ten önce Çin'de “bilginler okulu” anlamında *Rujia* geleneğinden söz edilir. Bu geleneğe mensup olup manevi işleri yürüten bilge insanlar cemaati ise *Ru* sınıfı olarak bilinmiştir.¹ Muhtemelen Konfüçyüs kendi çağında bu geleneğin sadece en çok tanınan üyesiydi. Ancak Çin'in “bilgelerin yolu”nu ifade eden *Ru* geleneği, modern din bilimleri literatüründe, Hıristiyan Cizvit misyonerlerin Konfüçyüs'ü referans olarak yakıştırdığı “Konfüçyanizm” olarak geçmektedir. Nihayet, yakın zamana kadar İslam karşıtı pek çok Hıristiyan polemik yazılarında ve oryantalist çalışmalarda Müslümanların “Muhammedanlar”, İslam dininin ise “Muhammedanizm” olarak yer aldığı bilinmektedir.²

Batı'nın modernleşme sürecinde farklı dinlere yönelik bakışta iki tür yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, mutlak bir pozitivist paradigmaya göre bütün dinlerin rasyonel zihinle değerlendirilip evrimci bir ideolojiyle “tanımlanması” boyutudur. Diğeri ise, bütün dinlerin “ilkel” seyirlerini tamamlayarak nihayet insanların en kâmil din olarak görülen Hıristiyanlık dininde karar kılacaklarıdır. Gerçekten de Batılı din araştırmalarının önemli bir disiplini olan “karşılaştırmalı dinler” yaklaşımının başlangıçtaki

¹ Cuma Özkan, “Çin Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Ş. Gündüz (İstanbul: MiletNihal, 2020), 242.

² Hıristiyan din adamlarının dinlere dair kaleme aldıkları kitaplarda yakın zamana kadar “Muhammedanizm” konusu “Muhammed'in kurduğu din” ya da “Muhammed'in dini” olarak ifade edilmiştir. Örneğin bk. L. Abbott (ed.), *A Dictionary of Religious Knowledge for Popular and Professional Use*, (New York: Harper&Brothers, 1875), 643. Hatta İslam hakkındaki kitapların adı doğrudan Muhammedanizm adını taşımaktadır. Örneğin R. B. Smith (ed.), *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March 1874*, (London: Smith, Elder & Co., 1876).

temel hedefi, bütün dinlerin evrilerle ulaşabilecekleri en yüksek dinin Hıristiyanlık olduğu inancını ortaya koymaktır. Zira XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan dinlerin karşılaştırmalı olarak inceleme çabasının ardında yatan teolojik güdü, insanlığın en derin ihtiyaçlarını karşılayacağı düşüncesiyle Hıristiyanlığın dünyadaki diğer bütün dinler üzerindeki üstünlüğü inancıdır.³ Burada evrimci pozitivist paradigma ile Hıristiyan misyoner yaklaşımın ortak noktası, insanların inanç konusunda basit ve kaba bir din anlayışından, zamanla kurumsallaşarak olgunlaşmış bir din anlayışına doğru çizgisel bir tarihsel gelişim seyri izledikleri iddiasıdır. Dolayısıyla Batılı tarzda sürdürülen modern din bilimlerine ait isimlendirme ve kavramlaştırmaların önemli bir kısmının kolonyalist dönemin pozitivist antropologları ile Hıristiyan misyonerlerin çabalarının ürünü oldukları söylenebilir. Dinlerin Batı-merkezli bir bakış açısıyla isimlendirilmesinde gözlenen bu yanlıgı, bu dinlerin tanrı sayılarına göre yani politeizm ve monoteizm gibi tasnif edilmesini de tartışmalı hale getirmiştir. Modern düşünceye ait olan bu tür kavramlaştırmaların, özellikle Göbekli Tepe gibi evrimci pozitivistin “taş devri insanı” kurgusunu zaafa uğratan bir keşiften sonra⁴ yeni bir din bilimleri metodolojisiyle ve o dine mensup olan insanın bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Din bilimlerine ilişkin bu tür Batılı tanımlamalara Müslüman perspektifiyle bakıldığında, tartışılması gereken en kritik kavramlardan birinin “monoteizm” olduğu görülmektedir. Bu makalede, din bilimlerinde “monoteist” olarak tanımlanan dinlerin esasen tanrı konusunda birbirlerinden farklılaştığı ve bu ortak tanımın pozitivist bir paradigmaya uygun olarak yapıldığı konusu ile İslami terminolojideki “tevhid” kavramının tanrıların sayısına göre din tanımlı yapan pozitivist algının çok ötesindeki anlamı ele alınacaktır.

1. Monoteizm Kavramı

Dinleri tanrı sayılarını temel alarak tanımlayan klasik din bilimleri yaklaşımına göre genellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Mecûsîlik ve Sih dini, monoteist dinleri ifade eder. Bu dinleri politeist dinlerden ayırıtıran temel kriter, söz konusu dinlerin mensuplarının güçlü bir yaratıcı tanrı inancına sahip olmaları ve tanrısal suretlere tapınmaktan uzak durmalarıdır. Buna göre yaratıcı tanrının “tek” olduğuna inanmak ve putperest olmamak, monoteizm kavramının tanımsal temelini oluşturmuştur. Gerçekten de yukarıda adı geçen dinî geleneklerde Yahve, Baba Tanrı, Allah, Ahura Mazda ve Vaheguru, evrenin yoktan var edeni ve yegâne yaratıcısı olan kadir-i mutlak tanrıyı ifade etmektedir. Diğer yandan, politeist tanrı tanımının referansı olan, örneğin Sümer mitolojisine göre yaratılışın tek bir tanrı eliyle olması bir yana, yoktan var ediş halinden dahi söz edilmez. Bu tür mitolojik anlatılardan birine göre evren başlangıçta bir kaos halindedir ve tanrılar bu kaosu düzene kavuşturmuşlardır. “Gökleri ve yeri doğuran ana” tanımını ifade eden Nammu’dan sonra gök-tanrı An ve yer-tanrıça Ki’nin birleşimiyle ortaya çıkan Enlil, gökleri ve yeryüzünü birbirinden ayırarak insanlar için yaşanır hale getirmiştir. Yine bu anlatılarda antropomorfik olarak düşünülen tanrıların biyolojik ihtiyaçlarının karşılanması için Enki’nin isteğiyle Nammu ve Ninmah gibi diğer tanrısal unsurlar tarafından yeryüzünde insanlar yaratılmıştır. Benzer anlatılar eski Mısır mitolojisinde de kaydedilmiştir. Sümer mitolojisinde olduğu gibi evren aslı su üzerinde kaotik bir halde iken ortaya çıkan Atum-Ra, önce hava tanrısı Şu ve nem tanrısı Tefnut’u

³ James L. Cox, *A Phenomenology of Indigenous Religions: Theory and Practice* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 85.

⁴ Göbekli Tepe’nin keşfinin dinler tarihi açısından önemi için bk. Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: MiletNihal, 2020).

doğurmuştur. Bu iki tanrıdan ise yeryüzü tanrısı Geb ile gökyüzü tanrısı Nut var olmuştur. Bu tanrılar Mısır mitolojisinin en temel teogoni anlatısının kahramanı olan diğer tanrılar yani Osiris, İsis, Set ve Neftis'i yaratmıştır.⁵

Din bilimlerinin monoteist olarak nitelediği Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin karşısında Mezopotamya ve Mısır yaratılış mitleri, politeizm kavramını tanımlayan temel referans olarak alınmıştır. Böylece monoteizm tanımının yapılabilmesi için önce onun zıddı olan politeist din tanımı yapılmıştır. Ancak monoteizm kavramının ortaya çıkışı, bu karşılaştırmadan bağımsız olarak nispeten farklı bir hedefe yönelik olmuştur. İlginçtir ki kökleri tarihin derinliklerinde yer alan dinleri tasnif etmek için kullanılan ve Grekçe'de *monos* (tek) ve *theos* (tanrı) sözcüklerinden meydana gelen monoteizm, XVII. yüzyılın ortalarında İngiliz filozof Henry More tarafından türetilen modern bir kavramdır.⁶ Esasen More'un monoteizm tanımını, Aydınlanma dönemi düşüncesinin inanç krizine bağlı olarak gelişen ateizme bir tepki olarak öne sürdüğü düşünülür. Başlangıçta bu tepkisel tutuma bağlı olarak ortaya çıkan "monoteizm" kavramı, zamanla tanrı ya da tanrıların sayısını dikkate alan bir din tasnifi için oldukça kullanışlı bir kavram haline dönüşmüştür. Kavramı böylesi bir tasnif için kullanmaya niyetli olan pek çok pozitivist düşünür, tek-tanrıcılığın çok-tanrıcılıktan evrimleştiğini ileri sürerek tek tanrılı inançların, çok tanrılı inançlardan ahlaki, kültürel ve felsefi açıdan daha gelişmiş olduğunu savunmuşlardır. Nitekim pozitivist paradigma, canlı organizmaların basitten karmaşığa doğru gelişerek ilerlemesini ileri süren biyolojik evrimci yaklaşıma paralel olarak, din kurumunun da insan zihninin gelişimine bağlı olarak, çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa doğru bir seyir içinde olduğunu varsaymıştır. Dolayısıyla politeizm kavramındaki *poli-* ön ekinin "çok"; monoteizm'deki *mono-* ön ekinin "tek" anlamının, çoklu, karmaşık ve kaba bir zihin yapısından tekli, düzenli ve kurumsal bir zihin yapısına doğru geçiş işaret eden bir tanrı tasavvurunu yansıttığı düşünülmüştür. Böylece monoteizm kavramının verdiği imkânla insanlığın tanrı tasavvurunun çok-tanrıcılıktan tek-tanrıcılığa doğru seyrettiği tezi ileri sürülmüştür.

Polinezya-Melanezya halkları ya da Avustralya'nın Aborjin halkları üzerinde yapılan çalışmaların verileri, pozitivist antropologlara göre esasen tam olarak bu ilerlemeci din anlayışının en klasik örneğini ifade etmektedir. Nitekim Avustralya'nın "ilkel" olarak nitelenen halkları, Latince *ab-origine* yani "ilk döneme ait" anlamıyla günümüze ulaşabilmiş insanlığın en erken dönemini yansıtan prototipler olarak görülmüştür. Pozitivist evrimci düşünceye göre "ilk insan" modeli olan Aborjinlerin dinî inanışlarının, A. Comte'un bahsettiği dinin en erken evresi olan "teolojik çağ"a işaret ettiği düşünülmüştür. Bu anlayışa göre monoteizm kavramı ise teolojik-metafizik-pozitivizm seyrinde izlediği ileri sürülen dinsel-zihinsel gelişimin önemli bir evresini ifade etmektedir. Buna göre insanlık her varlığa bir kutsiyet (*mana*) atfettiği evreden soyut bir kutsiyet anlayışına evrilmiş ve buradan da Orta Çağ Hıristiyanlığının modelinde metafizik evreye doğru ilerlemiş olmaktadır. Bu durumda monoteizm kavramı, başlangıçta Aydınlanma düşüncesinin inanç krizine karşı ortaya atılmış tepkisel bir kavram iken zamanla pozitivist tarih anlayışının kurguladığı dinsel gelişim evrelerinden birisini niteleyen kavrama dönüşmüştür.

⁵ Kadim Mısır ve Mezopotamya yaratılış anlatıları için bk. M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity* (London: Routledge, 1995).

⁶ Bk. Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 6-7.

Monoteizm kavramına ilişkin bu tür yaklaşımlar bir yana, kutsal metinler de dinlerin tanrı tasavvurlarına dair kanaat oluşturan temel kaynakları ifade etmiştir. Nitekim tanrı tasavvurunun politeizmden monoteizme doğru gelişimine işaret eden pozitivist yaklaşım da zaman zaman kutsal metin anlatılarına atıf yapmaktadır. Bu çerçevede Tevrat'ın içerdiği tanrı tanımını ve Kur'an'daki peygamber kıssaları kutsal metin perspektifine dayalı tanrı tasavvuru hakkında farklı bir temele işaret etmektedir.

1.1. Nuh ve İbrahim Peygamberler

İslam dinine göre Kur'an'da anılan bütün peygamberler kavimlerine aynı Allah inancını tebliğ etmişlerdir. Ancak aynı inancın tebliğine rağmen Nuh ve İbrahim peygamberlerin kavimlerinin Allah inancından sapan birbirinden farklı iki tutum sergiledikleri görülmüştür. Nuh peygamberin kavminin önde gelenlerinin “İnsanlara ‘Sakin tanrılarınızı bırakmayın, Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin’ dedikleri” (el-Nuh, 71/23) ifade edilir. Tefsir kaynaklarında ayette geçen isimlerin, bu kavmin daha önce yaşamış olan saygın büyükleri oldukları fakat bu kimseler öldükten sonra onların zamanla kutsandıkları ve bunlara tevessül edildiği ileri sürülür. Hatta aynı kaynaklarda bu isimlerin bazılarının, örneğin “Abdü’l Ved” ve “Abdü’l Yegûs” gibi İslam öncesi Arap Cahiliye toplumunda bilindiğine dikkat çekilir.⁷ Bu isimlerin Cahiliye döneminde Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlara atıfla insanların “Abdü’l Lât”, “Abdü’l Menât” ve “Abdü’l Uzzâ” gibi isimlerle birlikte düşünüldüğünde, Nuh peygamberin kavmi ile Cahiliye Arap toplumunun yaratıcı bir Allah’ın varlığı inancına rağmen putlara yönelmeleri nedeniyle aynı “şirk” halinde oldukları söylenebilir. Nuh kavminin yukarıdaki ayette adları geçen putlara tevessül etmeleri ve bu figürlerin Cahiliye Arap toplumunda da isim olarak izlerinin bulunduğu kanaati, Hz. Nuh ve Hz. Muhammed’in aynı şirk inancı üzerine yaşayan kavimlerle muhatap olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Nuh peygamber de kavmini “Allah’tan başka ilah olmadığı için sadece ona kulluk etmeye” çağırması (el-Araf, 7/59) ancak kavmi onu yalanlayarak müşrik tutumunu sürdürmüştür. Nuh kavminin Allah’a ortak koştuğu putların çağlar sonra Hicaz Arapları arasında aynı isimlerle yansımış olması, bu kavmin de bir Allah inancı olduğuna ancak bir olan Allah’a aracı unsurlarla şirk koştuğuna işaret etmektedir.

İnanç konusundan farklı bir tutum sergileyen İbrahim peygamberin kavmine gelince, Kur’an ayetlerinden Hz. İbrahim’in tek olan Allah inancı üzerinde güçlü bir vurgu yaptığını anlıyoruz. Kur’an, onun ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğunu, müşrik de olmadığını, aksine onun hanif bir Müslüman olduğunu (el-Âl-i İmran, 3/67) bildirmektedir. Esasen bu ayetteki Hıristiyan, Yahudi, müşrik ve hanif gibi kavramların daha çok Cahiliye Arap kavmi açısından özel bir anlamı bulunmaktadır. Nitekim Hz. İbrahim döneminde Yahudilik ve Hıristiyanlık var olmadığı için bu ayette daha çok Hz. Muhammed’in Yahudi, Hıristiyan ve müşrik muarızlarına bir uyarıda bulunulmuş ve onların İbrahim peygamber ile bir meşruiyet ilişkisi olmadığına işaret edilmiştir. Öte yandan İbrahim peygamberin kavminin inancı dikkate alındığında, onların Cahiliye Arap geleneğinde olduğu gibi Allah’a erişmek için putlara tevessül eden değil, bu eğilimden daha kapsamlı olarak yaratılışa, dünyevi yaşamın bütün evrelerinde ve ölüm sonrasında bile egemen olduğuna inanılan pek çok mitolojik tanrısal unsura bağlanmış bir şirk hali içinde oldukları görülür. Nitekim kadim Mezopotamya inançlarında evreni kaostan kozmosa kavuşturan tanrı, bereket tanrısı, savaş tanrısı ve

⁷ Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt. 8 (İstanbul: Azim, 2015), 355-356.

ölümden sonra yargılayan tanrı olarak dünya yaşamından ölüm sonrasına kadar insanı kuşatan pek çok farklı tanrısal unsurlar yer almıştır. Örneğin bu geleneğe ait mitolojik anlatılar en erken tanrılar olan Tiamat ve Apsu'nun evreni düzenlediğine, Marduk'un insanı yarattığına ve Şamaş ile de ilişkilendiren Utu'nun, ölüm-sonrasında insanları yargılayan tanrı olduğuna işaret etmiştir.

Kutsal metinlere göre İbrahim peygamber kadim bir coğrafya olan Mezopotamya'da yaşamıştır. Akdeniz havzasındaki eski toplumların dini, kralların şahsında ortaya çıkan güçlü bir baş tanrı ve yeryüzündeki bütün işleyişten sorumlu olan tanrısal panteon inancına dayanır. Eski Mezopotamya dinindeki bu tanrısal varlıklar aynı zamanda doğa güçlerinin kişileştirilmiş halleridir. Bu tanrıların rüzgârı, fırtınayı, denizi ve bereket güçlerini temsil ettiğine, bunların hepsinin insanlara zarar verebileceği gibi fayda da sağlayabileceğine inanılmıştır. Bu muazzam güçler metafizik halleriyle görselleştirilemediği için neredeyse insan olarak tasvir edilmiş ve onlara antropomorfik nitelikler atfedilmiştir. Onların da tıpkı insanlar gibi yiyip-içtikleri, uyuyup dinlendikleri ve neşelenip öfkelenedikleri hatta aile kurdukları düşünülmüştür. Mezopotamya dinlerinde yer alan bu güçlü tanrısal panteon, kurumsal bir rahipler sınıfını ve tapınak geleneğini doğurmuştur. Nitekim Mezopotamya dinî uygulamalarının merkezinde rahiplerin yönettiği tapınaklar yer almıştır.⁸ Tanrıların teskin edilip gazaplarından emin olmak için bu tapınaklarda çeşitli ritüeller, kurbanlar ve törenler bu ayrıcalıklı rahipler sınıfı eliyle gerçekleştirilmiştir.

Mezopotamya'nın güçlü bir tapınak ve geniş bir rahipler sınıfına sahip dinî kurumsallaşmasına rağmen Hz. İbrahim'in diliyle bu toplumun Cahiliye Arap halkı gibi şirk toplumu olarak nitelenmesi söz konusudur. Diğer bir deyişle, birtakım putların şefaatchiliğine başvursalar da yüce yaratıcı olarak bir Allah'ın varlığını beyan eden Cahiliye Arap toplumu ile evrensel varlığın kaynağını pek çok mitolojik tanrısal unsura atfeden Hz. İbrahim'in kavmi, Kur'an'da aynı "şirk" kavramıyla tanımlanmıştır. Nitekim yıldız, ay ve güneşin bir süre sonra batıp gözden kaybolmaları nedeniyle bunların kendisinin "rabbi" olamayacağını ifade eden İbrahim peygamber, "*Ey kavmim, şüphesiz ben, sizin Allah'a şirk koştuklarınızdan beriyim*" diyerek (el-En'am, 6/78) onların bu inancını "şirk" olarak tanımlamıştır. Devamında ise "*Yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim. Ben müşriklerden değilim*" (el-En'am, 6/79) diyerek Hz. İbrahim göklerin ve yerin yaratıcısına işaret etmiştir. Bu iki ayetteki "şirk" kavramının, yine ayetlerde geçen gökyüzü, güneş, ay ve yıldız figürleriyle yakın bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim Babil ve Asur dönemlerinde altın çağını yaşayan Mezopotamya astrolojisi, Hz. İbrahim zamanında ilahi bilgileri edinmenin yolu olarak görülmüştür. Mezopotamya tanrılarının karar, niyet ve iradelerini insanlara gök cisimleri ve göksel hareketlerle gösterdiğine inanıldığından, bu kadim halklar astrolojik âlemi ilahi iradenin işaretini yansıtan bir mercii olarak değerlendirmişlerdir.⁹ Çıkmak üzere olan bir yolculuğun, yapılacak bir savaşın ve gidilecek bir avın akıbetine dair ilahi bildirimini işaretini görmek için göklere bakılmıştır. Böylece söz konusu coğrafyanın bir halkı olarak Hz. İbrahim'in kavmi, geleceğe dair ilahi bilgiyi edinme yolu olarak astral cisimler üzerinden, gaybın bilgisinin yegâne sahibi olan Allah'a şirk koşar halledirler. Hz. İbrahim'in güneş, ay

⁸ Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2011), 51-90.

⁹ Ulla Susanne Koch, *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1995), 11.

ve yıldızın tanrısallığına ilişkin “imâsi” ile putları kırdığında ve “belki olup bitenler hakkında kendine müracaat ederler diye onların büyüğünü bırakmasında” (el-Enbiya, 21/58) bu şirk haline işaret eden ironik bir tepki söz konusudur.

Hız. Nuh, Hız. İbrahim ve Hız. Muhammed’in kavimlerine yönelik çağrılarını, onların şirkten tevhide doğru yönelmelerini içermiştir. Yani Allah’ın yanında Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarına da sınımsız tutunmaya çağırarak Nuh kavminin, Lât, Menât ve Uzzâ’ya tevessül ederek Allah’a ulaştığını düşünen Hız. Muhammed dönemi Cahiliye Arap toplumunun ve örneğin Babil’de tapınılan Marduk gibi bir baş tanrının altında sıralanmış geniş bir tanrısız panteona tapınan Hız. İbrahim dönemi eski kavimlerinin dinî inanç ve ibadetleri, Kur’an’da “şirk” kavramıyla nitelenmiştir. Bu kavimlerin bir kısmı putları Allah ile aralarında araçlar olarak görürlerken bir kısmı ise yaratılış ile yaşam ve ölümün bütün evrelerini tapınaklardaki heykellerle temsil edilen tanrısız panteona atfetmişlerdir. Dolayısıyla bu kavimlerin tanrısız heykellere ya da kutsadıkları varlıklara yönelirken “sayısal” olarak elbette politeist bir inanca sahip oldukları görülmektedir. Ancak Kur’an, onların bu “sayısal” olarak tanrı çokluğunu değil Allah’ın ulûhiyet ve rubûbiyetine ortak koşulmasını yani “şirk” yönünü öne çıkararak eleştirmiştir. Nitekim gerek Mezopotamya ve eski Mısır’ın tanrısız panteonlarına inanışın gerekse yaratıcı bir Allah inancına rağmen farklı tanrısız araçlara tevessül edilmiş olsun, Kur’an ayetlerinde her durum, tanrı sayısındaki çoklukla değil “şirk” haliyle ilişkilendirilmiştir. Esasen bütün peygamberlerin diliyle *“Bizzat kendileri yaratılmış varlıkları Allah’a ortak koşmak”* (el-Araf, 7/191), *“Allah’ı bırakıp kendilerine zararı da faydası da olmayan putlara taparak ‘Bunlar, Allah yanında bizim şefaathçilerimizdir’ demek”* (el-Yunus, 10/18) ve *“Kendilerine bir yardımcı dokunacakmış gibi, kalkıp Allah’tan başka ilâhlar edinmek”* (el-Yasin, 36/74) gibi serdedilen pek çok ayet, insanlığın bütün inanç sapmalarını Allah’ın yegâne rab olduğu inancından uzaklaşarak ona ortak koşmak, yani “şirk” olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla pozitivist düşüncenin politeizmin “çokluğu” karşısında tanımladığı monoteist “teklilik” kavramından farklı olarak, yukarıdaki ayetlerde sayısal değer dikkate alınmaksızın Allah’tan başkasına yönelik her tevessül “şirk” olarak nitelenmiştir.

1.2. İsrailoğulları ve Henoteizm

Monoteizm kavramının, insanlığın dinsel bir gelişim neticesinde tek-tanrı inancına evrildiğini savunan ideoloji ile yakın bir ilgisinin olduğunu ifade etmiştik. Buna göre insanlığın başlangıçta politeist bir inancı yansıttığı, daha sonra henoteizme evrildiği ve nihayet monoteizm inancının dinsel gelişimin zirvesini oluşturduğu tezi bu çevrelerde genel bir kabul görmüştür. Esasen Tevrat kayıtlarında yer alan İsrailoğulları’na mahsus bir tanrı algısının bu evrimci din anlayışına önemli bir malzeme sunduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle, İsrailoğulları’nın tanrı-seçilmiş kavim ilişkisine dair Tevrat ifadeleri evrimci paradigmaya kolayca uyarlanmıştır. Din bilimlerinde yine bir tür tanrı tasavvurunu ifade eden “henoteizm” kavramı, herhangi bir kavmin kendi tanrısına inanırken diğer kavimlere ait tanrıların varlığını da kabul etmesi olarak tanımlanmıştır. Bir anlamda henoteizm, farklı kavimlere ait tanrıların varlığını “kabul etmekle” birlikte her kavmin kendine ait tanrıya “inanması” halidir. Nitekim tarihsel olarak İsrailoğulları’nın birlikte yaşadıkları komşu toplumlarda, her kent-devletin kendi tanrıları söz konusuydu. Örneğin kadim çağda Akdeniz ve Mezopotamya coğrafyasının yerleşik kent yaşamı süren toplumlarında her kentin “koruyucusu ve sahibi” olan bir tanrısı olmuştur.

Monoteizm kavramının tanımlayıcıları, İsrailoğulları'nın Kenan coğrafyasındaki halkların bu tür tanrı inancını takip ederek, onların başlangıçta henoteist bir tanrı anlayışına sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Özellikle ilerlemeci tarih anlayışının insanlığın dinsel gelişim seyrinin politeizmden henoteizme ve nihayet monoteizme evrildiği iddiasına uygun olarak, K. H. Graf ve J. Wellhausen tarafından İsrailoğulları'nın önce henoteist bir tanrı inancına sahipken zamanla monoteizme evrildikleri tezini ileri sürülmüştür. Bu tezi eleştiren G. W. Wright, bu dini evrimsel sürece ilişkin iddiayı şöyle tanımlar:

Graf-Wellhausen'in İsrail'in din tarihini yeniden yapılandırması, aslında Eski Ahit'in sayfalarında dinin atalar döneminden itibaren animizmden henoteizme ve tektanrıcılığa doğru evriminin mükemmel bir örneğine sahip olduğumuz iddiasıydı. Bu sonucusu ilk kez altıncı ve beşinci yüzyıllarda saf bir biçimde gerçekleşmiştir. Atalar ağaçlardaki, taşlardaki, pınarlardaki, dağlardaki ruhlara taparlardı. Peygamberlik öncesi İsrail'in Tanrısı, gücü Filistin topraklarıyla sınırlı bir kabile tanrısıydı. Hatta Baalizm'in etkisi altında bir bereket tanrısı haline gelmiş ve İsrail'in ilk dininin Kenan'inkinden çok az ayırt edilmesine izin verecek kadar hoşgörülü olmuştur. Gerçek yenilikçiler peygamberlerdi ve İsrail'de önemli olan şeylerin hepsini olmasa da çoğunu üretkenler peygamberlerdi; büyük doruk noktasına II. Yeşaya'nın evrensel söylemiyle ulaşılmıştır. Böylece animizm ya da çok-tanrıcılıktan sınırlı bir kabile tanrısına, oradan nispeten dolaylı bir etik-tektanrıcılığa ve son olarak da evrensel tektanrıcılığa geçildiğini görürüz.¹⁰

İsrailoğulları'nın bu tür dini evrimsel gelişimine dair bu iddia pozitivist ideologlar tarafından yaygın bir kabul görmüştür. Hatta günümüzün pek çok din bilimcisine göre İsrailoğulları'nın erken tarihi, Tanrı'nın onları monoteizme hazırladığı bir süreci ifade etmektedir.¹¹ Esasen Yahudi kutsal metni İsrailoğulları'nın tarihlerinin eski dönemlerinde bu tür bir henoteist tanrı inancına sahip olduğunu düşündürecek birtakım ifadeler içermektedir. Tevrat kayıtlarına göre Yahve sadece İsrail'in tanrısıydı ve İsrail bu tanrıyla antlaşma yaparak yalnızca ona ibadet etmek ve başka hiçbir tanrıya ibadet etmemekle yükümlüydü. İsrail'in tek bir tanrısı vardı ancak bu başka tanrıların olmadığı anlamına gelmiyordu. Zira Yahudi kutsal metni sık sık diğer kavimlerin kendi tanrıları olduğu gerçeğine işaret eden örnekler vermiştir. Buna göre Yahve İsrailoğulları'nın tanrısı olurken Tevrat'a göre Ammon'da Milkom, Edom'da Quas ve Moab'da Kemoş, Ugarit'te Baal ve diğer pek çok Kenan tanrılarına inanılmıştır. Ancak ataların Yahve'yle yaptıkları özel ahitleşme nedeniyle, İsrailoğulları'nın bu tanrılardan herhangi birine tapınması yasaktı. Nitekim yine Tevrat'a göre Musa peygamber firavunun karşısına çıktığında kendisini "İsrail'in tanrısının elçisi" ya da "İbranilerin tanrısının elçisi" olarak ifade etmesi söz konusudur. Firavunun bu iddiaya cevabı ise "Ben böyle bir tanrı duymadım" (*Kitabı Mukaddes*, 2008, Çık. 5:1-3) şeklindedir. Bu metinde hem Musa peygamberin söylediği iddia edilen "İbranilerin tanrısı" ifadesi ile firavuna atfedilen "Ben böyle bir tanrı duymadım" ifadesi henoteist bir tanrı tasavvuruna işaret etmektedir. Bir anlamda bu konuşma "Başka tanrılar var olsa da İbraniler için sadece bir tanrı vardır" fikrini yansıtmıştır.

¹⁰ Bk. J. McDowell (ed.), *More Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Scriptures*, (San Bernardino: Campus Crusade for Christ International, 1975), 55.

¹¹ Örneğin bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, çev. H. Koyukan vd. (Ankara: Ayraç, 1998).

Tevrat'taki bu ifadeler, yani "İsrail'in/İbranilerin tanrısı" ifadesi kavramsal olarak henoteizme işaret etse de esasen bu ifadenin henoteizm vurgusundan çok İsrailoğulları'nın "seçilmiş halk" inancıyla ilgisi bulunmaktadır. Yahudi kutsal metni, baştan sona Yahve'nin İsrailoğulları ile bir ahitleşmede bulunduğu ve onları kendisi için seçtiği inancı üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Yahve'nin hususen İsrailoğulları'nın tanrısı olduğu düşüncesinin İsrail etnik kimliğini kutsayan yönü itibarıyla bir anlamı da söz konusudur. Buna göre, Tevrat'ta Musa ve Harun peygamberlere atfedilen "İsrail'in ve İbranilerin tanrısı" ifadesinin henoteizm inancına değil İsrail etnik kimliğini kutsayan ve İsrailoğulları'nın seçilmişliğine işaret eden bir yönü vardır. Nitekim bu anlam sadece firavunlar döneminde değil modern çağda dahi "Bir kavme ait hususi bir tanrının seçilmiş kavmi" inancı temelinde Yahudilerin "seçilmişlik" doktrininin merkezini oluşturmuştur.

Yahudi kutsal metni çerçevesinde henoteizm olarak yorumlanan bu ifade Kur'an'da daha farklı olarak anılmıştır. İsrail ve İbranilerin tanrısı gibi hususi bir tanrı inancı ve henoteizm iddialarını nakzeder şekilde Kur'an, Hz. Musa'nın firavunun karşısında kendisini İsrail'in ya da İbranilerin tanrısının elçisi değil, aksine "*Ben âlemlerin rabbinin elçisiyim*" (el-A'raf, 7/104) diyerek tanıtmıştır. Her iki kutsal metinde aynı ortamda yani Musa peygamberin firavun karşısında dile getirdiği bu ifadenin Tevrat'ta geçeni, etnik tanrı vurgusu ya da henoteizm eğilimi olarak anlaşılırken Kur'an'da geçeni ise İsrailoğulları'nın, bütün Mısır halkının, firavunun ve tüm âlemin rabbi olan Allah inancına işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, "seçilmişlik" vurgusuna ait Tevrat ifadelerinin, İsrailoğulları'nın en azından bir dönem henoteist tanrı inancına sahip olduğu iddiasıyla politeizmden monoteizme evrilme sürecini savunan pozitivist ideoloji tarafından bağlamından koparıldığı söylenebilir. Böylece Tevrat metnindeki "İbranilerin tanrısı" söylemine dayandırılan henoteizm tanımı, pozitivist paradigma lehine bir anlam kazanarak insanlığın politeizm-henoteizm-monoteizm çizgisindeki evrimsel gelişimi tezine gerekçe tutulmuştur. Ancak Kur'an'daki "âlemlerin rabbinin elçisi" ifadesi, Tevrat ifadesi üzerinden kurgulanan henoteizm vurgusunu kesinlikle yanlışlamaktadır.

Yahudi kutsal metni üzerinden tanımlanmaya çalışılan tanrı tasavvurundaki bu tür çizgisel ilerleme iddiasını, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini de aynı temelde birleştirmeyi hedefleyen birtakım süni söylemler takip etmiştir. Örneğin "İbrahimî dinler" söylemiyle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerini İbrahim figürü merkezinde buluşturarak, bir anlamda ortak inanç ve tarih zemini tesis edilmeye çalışılmıştır. Böylece monoteizm kavramının bu dinler için kuşatıcılığına işaret etmek amacıyla birbirini takip eden bu dinlerin aynı çizgisel ilerleme sürecini izleyerek geliştiği zımnen ifade edilmek istenmiştir.

1.3. "İbrahimî Dinler" Söylemi

Yahudi geleneğine göre İbrahim peygamberden önceki dönem, bütün insanlığın ortak tarihini ifade etmektedir. Etnik bir unsur olarak İsrailoğulları'nın Tanrı ile ahitleştikleri ve böylece seçilmişlikleri düşüncesi, bu geleneğe göre ataları saydıkları İbrahim ile başlar. Tevrat anlatısına göre İsrailoğulları soyu İshak'tan sonra "İsrail" adını alan Yakup ile devam ederken diğer oğul İsmail dışlansa da İsrail tarihinin en önemli figürü İbrahim'dir. Yahudi kutsal metnini kendisi için "eski ahit" olarak benimseyen ve Hz. Âdem'i "asli günah"ın müsebbibi olarak gören Hıristiyanlar için de İbrahim figürünün ortak ata olması kolayca kabul edilebilir bir durumdur. Müslümanların tarihsel geçmişlerinde ise, Tevrat'ta dışlanmış olsa da Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail, kurban edilmeye konu olmuş bir hatıranın öznesidir. Hatta bazı

İslam tefsir kaynaklarında kurban edilenin Hz. İshak olduğu da ifade edilmiştir. Bu durumda Yahudi-Hıristiyan ve Müslüman gelenekleri için Hz. İbrahim “ortak ata” olarak nitelenerek din bilimleri perspektifinden bu dinlerin “İbrahimî dinler” olarak tanımlanması söz konusu olmuştur. Nitekim din bilimlerinin kavramsal inşası sırasında “tek-tanrıcılık” anlamındaki “monoteizm” genellikle bu üç dine işaret etmektedir. Zaten Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, aynı kadim coğrafyada ortaya çıkan en önemli üç din olarak görüldüğünden bu dinlerin kökenleri İbrahim figürüne dayandığı inancıyla “İbrahimî dinler” ve dolayısıyla monoteist dinler olarak tanımlanmışlardır.

Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların ortak bir din temeli üzerinde olduğuna işaret eden ve onları İbrahim sembolü üzerinden birbirine bağlayan “İbrahimî dinler” ifadesi, bu kuşatıcı niteliğine rağmen en fazla XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve oldukça modern bir söylemdir.¹² Bu dönemin şartlarına bakıldığında, söz konusu söylemin teoloji dışı hedeflere yönelik olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Nitekim “İbrahimî dinler” söyleminin, II. Dünya Savaşı döneminde yaygınlaşan antisemitizmi hafifletmek ve dinler arasındaki ilişkileri güçlendirmek için bir araç olarak görüldüğü yaygın bir kanaattir.¹³ Bu kanaat yine dönemin politik ortamına uygun olarak ateist-komünist ideolojiye karşı “teist” bir cephe oluşturma projesiyle de ilişkilendirilebilir. Zira yine II. Dünya Savaşı sonrası dönemde Katolik Kilisesi’nin Yahudi ve Müslümanlara yönelik olumlu ifadeleri olmuş, Papa II. John Paul, Şam’daki Ümeyye Camii’ni ziyaret etmiş ve İbrahimî dinler arasındaki diyalojik sürecin ilk işaretleri bu dönemde verilmiştir.

İbrahimî dinler tanımı, İbrahim ile İshak ve Yakup figürleri üzerinden devam eden İsrail soyunu kendine mahsus kılıp ata İbrahim’i ilk Yahudi sayan Yahudi geleneği açısından bir sorun teşkil etmemiştir. Hıristiyanlığı İsrailoğulları’nın dinî tarihi üzerine bina eden Hıristiyanlar için de bu tanımlama kolayca kabul görmüştü. Böylece Hıristiyanlar bir yandan Yahudilerin ve Müslümanların kendilerini atfettikleri İbrahim sembolünü paylaşırken diğer yandan monoteizm tasavvurunun içinde yer aldıklarını düşünmüşlerdir. Ancak sadece Hıristiyanlık bağlamında anlaşılacak olsa bile “İbrahimî dinler” ve monoteizm bağlantısının, İslam’ın “tevhid” kavramı söz konusu olduğunda, Kur’an ayetleri çerçevesinde oldukça tartışmalı hale geldiği görülmektedir. Örneğin Kur’an’ın 112. sûresi olan İhlas sûresi, İslam geleneğinde Allah’ın birliğine dikkat çeken bir içeriğe sahip olarak kabul edilir. İhlas sûresi Allah’ın “ehad” yani “bir” olduğuna işaret ederek başlar. Dolayısıyla bu sûre İslam’ın tevhid kavramının önemli bir anlamını beyan eder mahiyettedir. Sürenin ilk ayetinde Allah’ın “bir” olduğu ifade edildikten sonra üçüncü ayetinde Allah’ın “doğurmadığı ve doğmadığı” bildirilmiştir. Bir anlamda ayette Allah’ın “doğurmamış” yani “ebeveyn”den birisi olmadığı gibi “doğmamış” yani “çocuk” da olmadığına dikkat çekilmiştir. Hıristiyan teolojisinde teslisin ilk iki unsuru olan “Baba” ve “Oğul” figürleri dikkate alındığında, bu ayetin doğrudan Hıristiyan tanrı inancına karşıt bir söylem olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hıristiyanların kendilerini ait gördükleri “İbrahimî dinler” tanımının da Hıristiyanlık için tevhid bağlamı herhangi bir anlamından söz edilemez. Haddizatında aynı babanın oğulları olan İsmail ve İshak figürlerini iki zıt kutbun sembolü olarak görüp ata İbrahim’in soyunu

¹² Aaron W. Hughes, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 85.

¹³ Elizabeth Peltola, *A Short Guide to Islam: A Biblical Response to the Faith of Our Muslim Neighbors* (Brentwood: B & H Publishing, 2003), 22.

İshak üzerinden yürüten Yahudi düşüncesine göre “İbrahimî dinler” kavramının teolojik değil en fazla sosyolojik bir anlamı söz konusudur.

Monoteizm kavramına temel oluşturacak şekilde ifade edilen “İbrahimî dinler” tanımının İbrahim peygamberle ilişkisi, esasen Kur’an’ın Âl-i İmran sûresi, 67. ayetiyle de tezat teşkil etmektedir. *“İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi; fakat o, hanîf bir Müslüman idi; müşriklerden de değildi”* diyen bu ayet, herhangi bir te’vile imkân vermeyecek kadar kesin bir dille İslam dışındaki Yahudilik, Hıristiyanlık ve müşrikliği Hz. İbrahim’den uzaklaştırmıştır. Özellikle ayetteki “hanîf” vurgusu, ileride ele alacağımız üzere, Allah’tan başka herhangi bir otoriteye râm olmayan bir inanç halini ifade etmiştir ki söz konusu kavram üzerinden Hz. İbrahim, Allah inancı boyutuyla da Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerden ayrılaştırılmış olmaktadır. Ayetin Hz. İbrahim üzerinden tevhid inancına yaptığı bu kesin vurguya rağmen tevhid ile monoteizm kavramını aynıleştirerek Hz. İbrahim’in, onun berî tutulduğu Yahudi ve Hıristiyan tek-tanrıcılığıyla ilişkilendirilmesi, söz konusu ayeti görmezden gelmektir. Bu durumda “monoteist dinler” olarak nitelenen “İbrahimî dinler” tanımının teolojinin ötesinde, yukarıda ifade edildiği gibi, siyasi ve ideolojik bir anlamının olduğu söylenebilir.

Monoteizm kavramının temellendirilmesi için kullanılan “İbrahimî dinler” söyleminin işaret edilen ayetler açısından bakıldığında, oldukça tartışmalı bir tanımla ifade ettiği açıktır. Benzer bir tartışma konusu ise, neredeyse bütün dinler ve büyük düşünceler için ortak bir tarihsel referans noktası tespit edilip monoteizmin gelişimini bu ortak nokta üzerinden tanımlayan iddialardır. Bunlardan birisi de çizgisel tarih sürecinin bir aşamasında insanoğlunun derin bir manevi vukûfiyete erişip entelektüel gelişim yaşadığına ve bunun da “eksen çağı” adıyla monoteist düşüncenin önünü açtığına dair iddiadır.

1.4. Eksen Çağı ve Monoteizm

Alman filozof K. Jaspers, büyük dinî öğretilerin ortaya çıktığı tarihsel süreci “eksen çağı” olarak tanımlamıştır. Eksen çağının MÖ 500’lü yıllarda başlamakla birlikte, kabaca MÖ 800 ile 200 yılları arasında yer aldığı düşünülür. Büyük dinlerin, uygarlıkların ve imparatorlukların bu çağda ortaya çıktığını ifade eden bu tanımlamaya göre, günümüzde bilinen haliyle insanlığın dinsel anlayışının bu dönemde şekillendiği iddia edilmiştir. Jasper bu dönemi şöyle tanımlar:

En olağanüstü olaylar bu dönemde yoğunlaşmıştır. Konfüçyüs ve Lao-tzu Çin’de yaşarken Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu ve diğerleri de dâhil olmak üzere Çin felsefesinin tüm okulları ortaya çıktı. Hindistan’da Upanişadlar ve Buda göründü. İran’da Zerdüş, dünyanın iyi ve kötü arasındaki bir mücadeleye olduğuna dair meydan okuyan bir görüş öğretti. İlyas’tan İşaya’ya ve Yeremya’dan İşaya kitabının diğer yazarlarına kadar Filistin’de peygamberler ortaya çıktı. Yunanistan Homeros’un, filozofların - Parmenides, Herakleitos ve Platon-, tragedya yazarlarının ve Arşimet’in ortaya çıkışına tanık oldu. Bu isimlerin ima ettiği her şey, bu birkaç yüzyıl boyunca Çin, Hindistan ve Batı’da, bu bölgelerden herhangi birinin diğerlerinden haberi olmadan, neredeyse eşzamanlı olarak gelişti.¹⁴

Eksen çağına atfedilen bu üretken ortamın, dini açıdan monoteizm inancının gelişimine imkân verdiği düşünülmüştür. Örneğin günümüzde Batılı din bilimlileri araştırmacıları genellikle eksen çağının yeni bir tanrı tasavvuru oluşturduğu düşüncesini paylaşmıştır. Elde

¹⁴ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), 2.

edilen din ve düşünce tarihine ait verilerle her geçen gün daha çok eleştirilen bu iddiaya göre söz konusu çağda İran'da Zerdüşt ve Filistin'de İbrani peygamberler tek-tanrıcılığın farklı versiyonlarını ortaya çıkarmışlar ve diğer büyük dinî anlayışlar gibi "Tanrı" fikri de bu ortamda gelişmiştir.¹⁵ Diğer yandan eksen çağının monoteizm ile ilişkisel değerini azaltan iddialar da söz konusudur. Örneğin eksen çağının tanrı tasavvurları konusundaki gelişimci karakteriyle ilişkilendirilen Grek filozoflarından Çinli bilgelere kadar pek çok gelenekte saf bir monoteizmin ortaya çıkmadığı da düşünce tarihindeki yaygın kanaatlerden birisidir. Aynı şekilde Hind düşüncesinin en fazla monizm tarzı bir teoloji geliştirirken Mecûsî inancının zamanla tam bir düalist teolojiye dönüştüğü ifade edilmiştir. Böylece eksen çağının pek çok dini kuşatan dinî devrimler anlayışı, nihayet İsrailoğulları'nın dinî tarihiyle sınırlandırılmıştır. Buna göre diğer dinlerle kıyaslandığında, eksen çağında üretilen saf bir monoteizm anlayışının sürgün sonrasında İbrani peygamberler tarafından vaaz edildiği ifade edilmiştir. Böylece henoteizm evresini tamamlayarak eksen çağında monoteist inanca eriştiği iddia edilen Yahudiliğin bu tek-tanrı inancıyla kendisinden sonra Hıristiyanlık ve İslam dinlerini doğurduğuna işaret edilmiştir.¹⁶ Bir anlamda eksen çağı söylemi, büyük ölçüde daraltılarak Yahudilik-Hıristiyanlık-İslam çizgisinde devam eden monoteist gelişimin tarihsel başlangıcı haline dönüştürülmüştür.

Jasper'in "eksen çağı" söylemi, Filistin dönemindeki İsrail peygamberlerinin monoteist Yahudiliği vaaz ettikleri iddiası bağlamında, ilk monoteist dinin henoteizmden monoteizme evrilen Yahudilik olduğu savunusuna temel sağlamıştır. Buna göre başlangıçta henoteizmi yansıtan İsrail inancının, daha sonraki dönemde yani eksen çağında monoteist inanca evrilmesinin yanında kendinden sonra ortaya çıkan Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin monoteist karakterini oluşturduğuna işaret edilmiştir. Eksen çağı söyleminin bu şekilde Yahudi monoteizmi ile ilişkilendirilmesi, Jasper'in iddiasında yer alan diğer dinler ve düşüncelerin onun bu tasnifine uymaması nedeniyledir. Nitekim "eksen çağı" söylemi yeryüzündeki bütün dinlerin tek-tanrı inancı temelinde tekâmül ettiği kanaatiyle uygunluk göstermemektedir. Bu durumda tarihsel olarak eksen çağının denk geldiği zaman aralığı, İsrail monoteizminin geliştiği dönem olarak belirlenmiştir. Böylece eksen çağı ile en azından İsrail dininin olgunlaşması ya da İsrail monoteizminin tesis edilmesi arasında bir ilişki kurulmuştur. Sonunda "eksen çağı" tanımının içerdiği bu kanaat ile Yahudilik bağlamında dinin politeizm-henoteizm-monoteizm çizgisel süreci için dar bir tarihsel zemin tesis edilmiştir.

Eksen çağını adeta bir monoteizm çağı olarak tanımlayan Jasper ile Graf-Wellhausen'in İsrailoğulları'nı fetişizm-henoteizm-monoteizm çizgisinde resmettiği dinî evrimsel süreç tanımı neredeyse birbirini tamamlar mahiyettedir. Nitekim Jasper'in iddia ettiği gibi eksen çağının küresel olarak yeryüzü coğrafyasındaki dinler için aynı monoteist evreyi ifade etmediğinin fark edilmesi üzerine, bu söylem Graf-Wellhausen'in teziyle birleştirilerek her iki iddia da İsrailoğulları'nın evrimsel monoteizmine atfedilmiştir. Dolayısıyla bir dine mahsus tekil bir tarihsel seyir üzerinden temellendirilmeye çalışılan monoteizm kavramı için İsrailoğulları'nın "Tanrı ve seçilmiş halk" inancına dayalı etnik-dini tasavvuru görmezden gelinerek bunun henoteizm olarak değerlendirilmesi bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

¹⁵ Bu yaklaşımın bir örneği olarak bk. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 47.

¹⁶ Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 225.

Ancak “eksen çağı” söylemi, monoteizmin tarihin bir noktasıyla ilişkilendirilmesine imkân veren iddiası nedeniyle “monoteist dinler” tanımını için bir referans olarak gösterilse de esasen bu söylemin zamanla ortaya çıkan tarihsel verilerle çeliştiği açıktır. Nitekim tarihsel veriler, örneğin yerel-kabile geleneklerinin eksen çağı söylemine dâhil edilemeyen bir yüce tanrı inancına sahip olduklarını göstermektedir.

1.5. Yüce Tanrı (*Deus Otiosus*)

Antropolojik araştırmalar, günümüz Afrika ve Avustralya gibi coğrafyalarda yaşayan ve “ilkel” olarak nitelenen yerel-kabile halklarının, tarih öncesinde kalan atalarının temsilcileri olarak kabul edilebileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu düşüncenin insanlığın dini kökeni açısından anlamı ise ilk kez İskoç antropolog A. Lang tarafından değerlendirilmiş ve modern çağa kadar gelmeyi başaran bazı “ilkel” halkların sahip olduğu bu “Yüce Tanrı” inancı, insanlığın erken döneminde bir tek-tanrı inancının varlığının işareti olarak görülmüştür. Daha sonra bu düşüncüyü geliştiren Alman Katolik rahip W. Schmidt “ilk monoteizm” anlamına gelen “ur-monoteizm” tezini ileri sürmüştür. Bu teze göre, bu dinlerin her birinde çok sayıda ruh, tanrı ve tanrısal varlığın yanı sıra, çoğu zaman bir yaratılış mitinin merkezi figürü ve devam eden doğal ve sosyal düzenin sahibi olan yüce bir Tanrı inancı söz konusudur:

İlkel kültürlerle sonrakileri karşılaştırdığımızda, sonrakilerin hiçbirinde Yüce Varlık'ın ilk halklarda olduğu kadar açık, kesin, canlı bir biçimde ve doğrudan bulunamayacağı genel ilkesini ortaya koyabiliriz. Şimdi bunu daha az önemli olmayan bir başka ilkeyle tamamlamaya devam edebiliriz. Bu Yüce Varlık, ilkel kültürün tüm halkları arasında bulunur. Aslında her yerde aynı biçimde ya da aynı güçte değildir, ama yine de her yerde baskın konumunu kuşku götürmez kılacak kadar belirgindir.¹⁷

Schmidt'e göre bu tanrı bir kült merkezi olmaktan ziyade bir mit figürüydü. Bu nedenle ritüel bağlılık ve kurban sunumları bu yüce Tanrı'ya değil daha alt derecedeki tanrısal varlıklara ya da ruhlara sunulmuştur. Böylece Schmidt, diğer alt derecedeki tanrısal varlıklara rağmen bu kabilelerde var olan bir yüce Tanrı inancı nedeniyle, ilk insan toplumları arasında var olduğunu iddia ettiği bu tür tanrı anlayışını “ilk/ilkel monoteizm” olarak tanımlamıştır. Schmidt, çok tanrıcılığın ya da animizmin tek tanrıcılıktan önce geldiğine dair o zamanlar yaygın olan inancın aksine, tanrı inancındaki evrime değil bozulmaya işaret ederek ilk dinlerin tek bir yüce tanrıya tapınma etrafında şekillendiğini öne sürmüştür. Schmidt'e göre bu yüce tanrı, genellikle dünyanın ve insanlığın yaratılmasından sorumlu bir yaratıcı tanrı olarak görülmüştür. Bu tespitten hareketle monoteizmin evrensel bir hakikat, en azından insanlığın ilk çağlarında bütün kültürlerde bulunan bir hakikat olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Böylece insanlığın politeizmden monoteizme doğru değil, “ilkel” de olsa monoteist bir inançtan zamanla politeizme doğru evrildiği ileri sürülmüştür.

Ur-monoteizm tezinde ifade edilen “Yüce Tanrı” inancına benzer bir dini gelenek günümüzde hâlen bazı yerel-kabile halkları arasında sürdürülmektedir. Örneğin Batı Afrika bölgesindeki Yoruba kabilesinin yüce tanrısı Olodumare, göklerdeki ve yeryüzündeki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilir. İnsanların kaderine hükmettiğine inanılan Olodumare'den başka dünyevi ihtiyaçlar için aracılığına başvurulana daha düşük düzeyde tanrısal varlıklar yani Orişalar bulunmaktadır. Yoruba dininde rahipler, insanlar ile yüce tanrı

¹⁷ Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, tr. H. J. Rose (London: Methuen & Co. Ltd., 1935), 257.

Olodumare ile değil ama daha düşük tanrısal varlıklar olan Orişalar arasında aracılık görevi görürler.¹⁸ Bu gelenekte aşkın bir yüce tanrı inancı nedeniyle bu tanrının sembolleri ya da imgeleri yapılmadığı gibi onun için bir mekân tasavvuru da olmadığından Olodumare'ye adanmış herhangi bir tapınak inşa edilmemiştir.

Yoruba halkının Olodumare kavramı ile Cahiliye Arap toplumunun Allah kavramı esasen birbiriyle kıyaslanabilen niteliklere sahiptir. Nitekim Olodumare'nin bu toplum için en yüce ilah kabul edilmesi gibi Cahiliye Araplarında da âlemlerin rabbi olarak bir Allah inancı söz konusudur. Nitekim Kur'an onların "Gökleri ve yeri yaratanın, güneşi, ayı buyruğu altında tutanın kim olduğu sorulduğunda, onun Allah olduğunu" söyleyeceklerini bildirir (el-Ankebut, 29/61). O halde Kur'an'ın muhatap olduğu Arap toplumunda "âlemleri çekip çeviren bir Allah" inancı yani âlemlerin bir tane rabbi olduğu inancı söz konusudur. Yine Yoruba halkının Orişalar aracılığıyla bu aşkın ve uzak tanrıya ulaşma çabalarına benzer şekilde, Cahiliye Arap halkı da Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlar aracılığıyla âlemlerin rabbine ulaşmaya çalışmıştır. M. Eliade'in *deus otiosus* olarak kavramsallaştırdığı bu tanrı tasavvuru, "yeryüzünden çekilmiş" ya da "yaratıştan sonra yarattıklarından uzaklaşmış" olan "durağan bir tanrı"yı ifade etmektedir. Ancak bu "uzaktaki" tanrı yine de insanlar için "en yüce tanrı" mesabesinde. Onun bu uzaklığı ya da aşkınlığı nedeniyle bu tanrıya bir insanın kendi gücüyle erişmesi mümkün görülmediğinden aracı tanrısal unsurların yardımına ihtiyaç duyulmuştur.¹⁹ Yüce tanrı inancına sahip halklar gündelik ve sıradan işlerini ikinci derecede yani "aracı" tanrılara yönelerek sürdürmüşlerdir. Bu aşkın ve yüce tanrıya ancak ağır kuraklık, salgın hastalıklar ve büyük savaşlar gibi bütün toplumu derinden etkileyen musibetler sırasında yönelme söz konusudur.

"İlk monoteizm" tanımına en yakın olan Yoruba halkı ile Cahiliye Arap halkının evreni yaratan Olodumare ve Allah adında yüce bir tanrı fikrine rağmen bu yüce tanrının yaratıştan sonra dünyadan çekildiği ve yeryüzünden uzaklaştığı kanaati, bu iki inanç geleneğindeki yüce tanrı figürünün ortak yönünü ifade eder. Yoruba halkının yüce yaratıcı Tanrı'ya ulaşmak için aracı tanrısal unsurlar olan Orişalara başvurdukları gibi Cahiliye Arap halkının gökleri ve yeri yaratan Allah'a ulaşmak için *sanem*, *vesen* ve *nusb* türünde putlara tevessül etmeleri, Kur'an'da "şirk" kavramıyla yerilmiştir. Dolayısıyla insanlığın en erken evresi kaba bir tek-tanrı inancıyla ya da "ilk monoteizm" ile ilişkilendirilmiş olsa da Kur'an bu tür tanrı anlayışını, adı geçen iki halkın inancı bağlamında "şirk" olarak nitelemiştir.

2. Tevhid Kavramı

Kur'an'da "tevhid" kelimesi bulunmamakla birlikte "vahd" kökünden gelen vâhid, âhad, vahde kelimeleri ayetlerde geçer ve bu kelimeler sayısal olarak "bir" rakamına işaret eder. Bu kelimelerin rakam terimi olarak "bir" anlamı ise esasen Allah'tan başka ilah olmadığı anlamında tevhid kavramına delalet eder. Kur'an'da "*İlim sahiplerinin Allah'tan başka ilâh olmadığınına şahitlik yaptığı*" belirtilir (el-Âl-i İmrân, 3/18). Hz. Muhammed de İslam'ın ilk ilkesini kelime-i şehâdetinde yer alan "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesiyle tevhide esas teşkil edecek şekilde bildirmiştir (Müslim, "İman", 19). Hem ayet hem hadiste bahsolunan

¹⁸ Douglas E. Thomas, *African Traditional Religion in the Modern World* (Jefferson: McFarland & Company, 2015), 107.

¹⁹ Bk. Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59:1, 2018.

“Allah’tan başka ilah olmadığı” cümlesi, esasen “tevhid” doktrininin temelini oluşturmaktadır. Tevhid kavramı, bu ayet ve hadiste beyan edilen Allah’ın sayısal birliğini ifade etmesi yönüyle ilk bakışta “monoteizm” kavramıyla uyumlu görünmektedir. Ancak ilgili Kur’an ayetleri Kur’an’ın bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, tevhid kavramının tek-tanrıcılık ya da monoteizm tanımına sığmayan farklı bir anlamı söz konusudur.

İslam kelimelerinde tevhid kavramı Allah ile insanlar arasındaki rubûbiyet ve ubûdiyet ilişkisini tesis etmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, İslam geleneğinde kişinin Müslüman olduğunu beyan eden “kelime-i şehadet” formülasyonu, öncelikle “Allah’tan başka ilah olmadığı”nın tasdikini gerektirmektedir. Elbette ki söz konusu formülasyondaki “Allah’tan başka ilah olmaması” durumu, Allah’ın sadece sayısal tekliline değil tasdik eden kişinin yaşamı üzerindeki otoritesinin tekliline işaret etmektedir. Tevhid kavramına Allah’ın otoriter teklifi anlamını veren asıl karşıt kavram ise Kur’an’da çokça geçen “şirk” kavramıdır. Dolayısıyla Allah’ın birliği olarak tanımlanan tevhid kavramının, bu kavramın zıttı olan şirk kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, monoteizm tanımının içerdiği “tek-tanrı” vurgusundan ziyade “tek-otorite” vurgusuna yakın olduğu söylenebilir. Allah’tan başka ilah olmadığını dile getiren Müslüman beyanı da aynı bağlamda “Allah’ın otoritesinin dışında bu otoriteye denk herhangi bir aşkın otorite olmadığı” yönündedir.

2.1. Müşrikün: Allah’a Ortak Koşanlar

Kur’an’da pek çok kez anılan “müşrik” kavramı, esasen İslam dinini ele alan din bilimleri çalışmaları için temel kavramlardan birisi olmalıdır. Din bilimlerinde heretik, sapkın, putperest ve politeist gibi ifadeler genellikle kurulu dini inancın dışında kalanlar için ve onlara karşıt olanlar tarafından yapılmış nitelermelerdir. Hâlbuki Kur’an’da “kâfir, mümin, münafık ve müşrik” gibi nitelermeler vahiy diliyle ifade edilmiş kavramlardır. Allah’ın kendisine ortak koşulamayacak olmasını ifade eden Kur’an literatüründeki “tevhid” kavramının karşıtı ise “şirk” kavramıdır. Başka bir deyişle, “tevhid” kavramı mefhum-u muhalifliği bağlamında “şirk” kavramına olan karşıtlığıyla tanımlanabilir. “Müşrik” kelimesinin karşıtı ise İslami literatürdeki “muvaahhid” kelimesidir ki bu kelime aynı zamanda tefsir kaynaklarında “hanif” kelimesini ifade etmektedir.

Tevhid kavramının monoteizm kavramından farklılaşan en önemli yönü, monoteizm kendisini politeizme karşı tanımlayarak yani çok-tanrıcılık karşısında tek-tanrıcılık olarak ifade ederken, Kur’an ayetlerine göre “tevhid” kavramının karşısında çok-tanrıcılık değil “şirk” kavramı yer almaktadır. Arap dilinde “şirk” kelimesi “ortak olmak” anlamındadır. Dinî terim olarak ise “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya ona ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanmak” demektir.²⁰ Bu durumda monoteizm, tanrının birliğine ilişkin sayısal bir imâ içerdiği için politeizm ile karşıt olurken tevhid bir inanç haline işaret ettiğinden şirk halinin karşıtlığı anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle, her iki kavramın kendini temellendirdiği bağlamlar, birisinin tanrının sayısal anlamına işaret etmesi diğerinin Allah’a ortak koşmanın reddedilmesi yönleriyle birbirinden tamamen farklıdır.

Her ne kadar “kâfir” olma anlamına da gelse “müşrik” kelimesinin Cahiliye Arapları bağlamında tarihsel süreç içinde ortaya çıkan özel bir anlamı söz konusudur. Örneğin kendisini Horus’un şahsında bir tanrı olarak görülüp, “*Sizin en yüce rabbiniz benim*” (el-

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 193.

Naziat, 79/24) diyen firavunun küfrü ile “*Kendi ilahlarınızı bırakmayın; özellikle Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin*” (el-Nuh, 71/23) diyen Nuh kavminin müşrikleri ve Velid bin Muğire gibi Arap müşriklerin ileri gelenlerinin “*Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! ... Yolunuzda yürüyün! Tanrılarınıza bağlılıkta direnin!*” (es-Sâd, 38/5-6) sözlerindeki şirk durumu arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Eski Mısır'da ilahlığa öykünen firavun ve putlara tevessül eden Nuh kavmi ile tanrıların tek tanrıya indirilmesinden korkan Cahiliye Arap toplumunun aynı şirk hali içinde oldukları söylenebilir.

Kur'an'da geçen “şirk” kelimesinin istilahi olarak “Allah'ın ulûhiyetine ortak tutma” anlamı İslam bilimlerinde en yaygın tanımı ifade etmektedir. Allah'ın ulûhiyetine ortak koşulması ise pek çok ayette sadece ona kulluk edilmesi ve ondan yardım istenmesi (el-Fatiha, 1/5, el-Cin, 72/20) olarak açıklanmış ve her türlü şefaatin de yine sadece Allah'a ait olduğu bildirilmiştir (el-Bakara, 2/255). Tefsir kaynaklarında, burada anılan “şefaât” kelimesi, müşriklerin Allah katında itibarı olduğuna inandıkları birtakım putlara yönelerek onların Allah ile kendileri arasında aracılık yaparak dileklerinin yerine gelmesine yardımcı olacağı inancına işaret etmektedir. Nitekim Kur'an, Allah'ı bırakıp bu tür tanrısal unsurlara yönelik tevessül edişlerini “*Kendilerini Allah'a daha çok yaklaştırmaları*” niyetiyle yaptıklarını (el-Zümer, 39/3) bildirmektedir. Rağib el-İsfahani, *Müfredat*'ında şirki büyük ve küçük olarak iki kategoride izah etmektedir.²¹ Buna göre büyük şirk Allah'ın ortağı olduğunu iddia etmektir. Küfrün en büyüğü olan Allah'a ortak koşmak, ayetlerde (el-Nisa, 4/48, el-Maide, 5/72) Allah'ın bağışlamayacağı büyük bir günah olarak ifade edilir. Küçük şirk ise bazı işlerde Allah'ın yanı sıra başkasının da hoşnutluğunu gözetmek olarak tanımlanmıştır. “*Onların çoğu Allah'a ortak koşmadan inanmazlar*” (el-Yusuf, 12/106) ayeti bu tür şirk durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla her halükârda şirk kavramının ilahi otoriteye ortak koşmakla ya da bu otoriteye erişmek için tanrısal araçlara tevessül etmekle ilişkisi aşikârdır.

Kur'an ayetlerinde “kâfir” kelimesinden ayrı olarak ifade edilen “müşrik” kavramının bir olan Allah'a iman etmenin yanında, ona ortak koşmak ya da birtakım kutsal araçların şefaatine başvurmak olduğu düşünüldüğünde, bu durumun çok-tanrı inanca yani politeizmle değil şirk inancıyla ilgisi olduğu görülmektedir. Ancak yerleşik din bilimleri geleneğinde İslam öncesi Arap toplumunun inancı “politeizm” ve “putperestlik” olarak ifade edilmiştir. Elbette ki Kur'an açısından müşrik olmak politeizm ve putperestlikten daha hoş görülen bir durum değildir. Ancak müşrik kavramının Kur'an bağlamında politeizm ve putperestliğin ötesinde bir anlamı söz konusudur. Tevhid inancının karşıtı olan şirk hali konusunda Cahiliye Araplarının evreni yaratan tanrı inancı ile kadim Mezopotamya ve Mısır halk ozanlarının ve rahiplerinin kaleme aldığı şekliyle evreni yaratan Marduk, Atum-Ra ya da Grek-Roma dinlerinin yaratıcı tanrılarına tapınma arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Yine yaratıcı Allah inancına sahip olan Cahiliye Arap kavmi ile Hz. İbrahim'in, yaratılışı antropomorfik tanrılara atfeden kavminin ortak noktası, her iki inanç sapmasının aynı zamanda putperest olmasıdır. Nitekim Kur'an Cahiliye Araplarını “*Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve 'Bunlar Allah katında bizim araçlarımız' diyorlar*” (el-Yunus, 10/18) diyerek tanımlarken Hz. İbrahim'in diliyle kavminin putlarını “*Önlerine konmuş yemekleri yiyemeyen ve konuşamayan*” (el-Saffat, 37/91-92) aciz varlıklar olarak tanımlar. Dolayısıyla *deus otiosus* kavramı çerçevesinde yaratıcı

²¹ Rağib el-İsfahani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. A. Güneş, M. Yolcu (İstanbul: Çıra, 2012), 548.

bir Allah inancına sahip olan Cahiliye Arap toplumunun inancı ile evreni kaostan kozmosa çeviren antropomorfik tanrısal panteona iman eden kadim Mezopotamya inancı Kur'an düzleminde müşriklik olarak tanımlanmış ve onların şirk inancının karşısında ise tevhid vurgusu yer almıştır.

2.2. Hanif: Allah'ı Birlemek

Kur'an'da ifade edilen "hanif" kavramı ne Yahudi ne Hıristiyan ne de müşrik olan; dini sadece Allah'a has kılıp onun ulûhiyetine râm olan anlamına gelir (el-Âl-i imran, 3/67). Tarihsel olarak ise hanif kavramı, İslam öncesinde Hz. İbrahim'in dinine mensup olup Allah'a ve onun birliğine inananların inanç sistemini tanımlamak için kullanılır (en-Nahl, 16/120). Kur'an'da "Onlar, 'Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. Sen de şöyle de: 'Hayır! Biz, hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi'" (el-Bakara, 2/135) diyen ayete göre Müslümanlar, Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed'in de hanif olduğuna inanırlar. Dolayısıyla Hz. İbrahim bir hanif idi ve o hanif olarak ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıkla ilişkilendirilebilirdi. Burada hanif kavramının "bir olan Allah" inancıyla ilgisi, Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan monoteizminden farklı bir inanca sahip olduğuna işaret etmesi açısından yeterlidir.

Etimolojik olarak "hanif" kelimesi, genellikle İbranice ve Süryanice dillerinde en yakın *hanupa* ya da *hanpa* kelimeleriyle tanımlanmaya çalışılır. Söz konusu kelime, yukarıdaki dillerde "zındık", "putperest", "yerleşik inancın dışında kalan kişi" ya da "kâfir" anlamına gelir.²² Bazı Semitik dillerde bir zındık ya da tecrit edilmiş bir yaşam sahibini nitelese de "hanif" kelimesinin, Kur'anî bir kavram olarak Hz. İbrahim için kullanılması, bu kavramı yukarıda ifade edilen anlamlardan uzaklaştırmaktadır. Arap dilinde hanif kavramı, *hanefe* (*tehanefe*) kelimesiyle ilişkilendirilip bu kelimenin aldığı edatlara göre "bir şeye yönelmek" ve "bir şeyden yüz çevirmek" anlamındadır. Kur'an'da, örneğin bir ayette "hanif" kelimesi "bir şeye yönelmek" anlamı veren edatla kullanıldığından, kelime "Allah'a yönelen ve ona ortak koşmayan kimse" (el-Hac, 22/31) anlamındadır. Böylece Kur'anî bir kavram olan hanif, "Tamamen Allah'ın yoluna yönelmek ve bu yolu takip etmek için diğer tüm yollardan yüz çeviren kişi" anlamındadır.²³ Bu nedenle, hanif olan kimse, etrafındaki sahte inançlardan uzaklaşan ve hakikati ikrar eden kişi anlamına gelir. Gerçekten Hz. İbrahim Mezopotamya tanrısal hiyerarşisine dayalı putlardan, kutsiyet atfedilen astral tanrılardan ve bu geleneğin bâtil inanışlarından yüz çevirmiştir. Benzer şekilde Hz. Muhammed de Hicaz putperestliğinden berî olarak Cahiliye Arap inancından yüz çevirmiştir.²⁴ İslam tefsir kaynaklarında Kur'an'ın vahyinden önce putlara tapmayan ancak ehl-i kitaptan da olmayan ve daha sonra "hanif" olarak adlandırılan bir eğilimin varlığından söz edilir. Nitekim Kur'an'da "Onlar dini yalnız ona halis kılan hanifler olarak Allah'a kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır" (el-Beyyine, 98/5) denilerek Müslümanlar

²² Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, tr. S. Wilder (New York: Oxford University Press, 2019), 403.

²³ Nicolai Sinai, *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 235; Abdur Rashid Siddiqui, *Qur'anic Keywords: A Reference Guide* (Markfield: The Islamic Foundation, 2015), 75.

²⁴ Tefsir literatüründe, Arapça'da "sabiî" kelimesinin, "bir dinden çıkıp başka bir dine giren kimse" anlamında olduğu ve bu nedenle yerleşik dini inançtan çıkarak yeni bir dine girdiğini ifade etmek için Cahiliye Araplarının Hz. Muhammed'i "sabiî" olarak nitelediği ifade edilmiştir. Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 1, 314.

için “hanifler” adıyla genel bir kullanım söz konusudur. Dolayısıyla Kur'an'da pek çok kez geçen “hanif” ifadesi Süryani ya da İbrani dillerindeki karşılıklarından farklı bir şekilde ve Kur'an'a mahsus bir kavram olarak Allah'a şirk koşmayı bâtıldan yüz çevirmeyi ifade etmiştir.

Kur'an'da “hanif” olarak nitelenen Hz. İbrahim *“Ben hanif olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim”* (el-En'am, 6/79) demektedir. Ayette müşriklerden olmayıp hanif olduğunu ifade etmesi, onun Cahiliye Araplarının inançlarında olduğu gibi Allah'a ortak koşmadığını, bir olan Allah'a aracısız bir şekilde kulluk ettiğini ifade etmektedir. Başka bir ayette ise *“Onlar, 'Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. Sen de şöyle de: 'Hayır! Biz hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi'”* (el-Bakara, 2/135) denilmektedir. Burada Hz. İbrahim'in Arap müşriklerden olmadığı gibi Yahudi ve Hıristiyanlardan da olmadığına işaret edilmekle birlikte bu sayılanlardan farklı inanç hali “hanif olmak” ile ifade edilmiştir. Bunun gibi pek çok ayette Hz. İbrahim'in “müşriklerden olmayan bir hanif olduğuna” dikkat çekilmiştir. Hz. İbrahim'in *“Şüphesiz ben sizin tapıklarınızdan uzağım”* (el-Zuhuruf, 43/26) sözü ile Hz. Muhammed'in *“Sizin taplığınıza ben tapmam”* (el-Kâfirûn, 109/2) sözü, onların antropomorfik tanrı heykellerine tapınanlardan ve Allah'a ulaşmak için ağaç ya da taş gibi unsurlara tevessül eden müşriklerden berî olma hallerini ifade eder. Bu durumda her iki peygamberin müşriklerden uzak olduğuna işaret eden “hanif” kavramı ile tevhid kavramı arasında mutlak bir ilişki olduğu fark edilmektedir. Diğer bir deyişle, hanif inancına bağlı her iki peygamberin kavimleri putperestliğin farklı formlarını uygulamasalar da sadece politeist oldukları için değil esas olarak Allah'a ortak koşan bir şirk hali içinde oldukları için tevhid inancının dışındadırlar.

2.3. Tevhid: Tekil Otorite

Kur'an bize metafizik düzlemde de olsa ilk günah işleyen figürün İblis olduğunu haber vermektedir. *“Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler; o ise kaçındı, kibirlendi ve inkâr edenlerden oldu”* (el-Bakara, 2/34). *“Allah, 'Ey İblis, ellerimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi yoksa gururlananlardan mısın?’ dedi. İblis ise 'Ben ondan daha üstünüm. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın' dedi”* (el-Sad, 38/75-76). Buna göre İblis, Allah'ın emrine yani hükmüne karşı çıkarak kendi hükmünü beyan etmiştir. Böylece Allah'ın iradesine karşı başka bir iradenin öne sürülmesi söz konusudur. Kur'an'a göre Allah'ın irade ve hükmünden farklı beyanda bulunanlar *“hevâ ve heveslerini ilah edinenlerdir”*. Nitekim İblis'in karşıtlığı, Allah'ın birliğine değil esasen Allah'ın tekil yani eşsiz hükmüne yöneliktir. Onun Allah'ın hükmüne yönelik karşıtlığının gerekçesi ise *“Âdem'in topraktan, kendisinin ise ateşten yaratılmış olması nedeniyle ateşin topraktan üstün olduğu”* kanaatidir. Böylece İblis topraktan yaratılan Hz. Âdem karşısındaki üstünlüğünü beyan ederken Allah'ın iradesine karşı gelerek *“kendi hevâ ve hevesi”* temelinde bir otorite oluşturmaya çalışmıştır. Çünkü *“hevâ ve hevesin ilahlaştırılması”* ya da bu hevâ ve hevese dayalı olarak sergilenen tutum esasen karşı bir otoritenin beyanı demektir.

Allah'ın sayısal birliğini reddetmeyen yani hâlâ “monoteist” inanca sahip olan İblis, davranış olarak ilahi iradenin karşısında kendi iradesini beyan ederek Allah'ın otoritesinden farklı bir kararı sahiplenmiştir. Bu durumda “tevhid” kelimesinin “monoteizm” olarak ifade edilip “politeizm” karşıtı bir tanımlama yapmak yerine, bu kavramın Allah'ın otoritesinin

dışında farklı bir otorite beyan etmek, bu farklı otoriteyle ilişki kurmak ya da bu otoritenin kutsiyetine başvurmak anlamında “şirk” kavramına göre tanımlanması gerekmektedir. Böyle düşünüldüğünde, “tevhid” kavramının, tam olarak monoteizmin tanımına göre Allah’ın sayısal birliğinden çok, “şirk” bağlamında Allah’ın hükmünün otoriterliğine ortak koşmamayı ifade ettiği anlamı daha belirgin olacaktır.

Tevhid kavramının tanrısal teklikten daha çok Allah’ın yegâne otoritesini ifade etmesi açısından Kur’an, “*Hüküm ancak Allah’ındır*” (el-Yusuf, 12/40) der. Aynı ayette “*Sizin, ondan başka taptağınız şeyler, ancak sizin ve atalarınızın uydurup adlandırdığı şeylerden ibarettir*” denilerek sadece Allah’a ait olan hüküm karşısında diğer tanrısalılıklara tevessül edildiğine ve dolayısıyla şirk haline işaret edilmektedir. Kur’an, ilahi otoritesini “*Allah ve Resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah’ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır*” (el-Ahzâb, 33/36) ayetiyle de ifade etmektedir. Özellikle Tevbe sûresi 31. Ayette “*Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rabiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O’ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır*” denilmektedir. Bu ayette Hıristiyanların İsa Mesih’i tanrısalılaştırmalarına yönelik bir eleştirinin yanında, özellikle Yahudi ve Hıristiyanların rahip ve haham gibi din adamlarını ilahlaştırdıklarına işaret edilerek bu durum “Allah’a şirk koşmak” ifadesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ayet hakkında Hz. Muhammed’e “Ey Allah’ın Resulü, Hıristiyanlar, rahiplere ibadet etmediler ki onları rab edinmiş olsunlar” dediğinde peygamberin cevabı: “Evet ama onların bilginleri yani Hıristiyan rahipler ve Yahudi hahamlar Allah’ın helal kıldığını haram; haram kıldığını da helal saydılar. Onlar da bunlara uydular. İşte onların bu tutumları, onlara ibadet etmeleri ve onları rab edinmeleridir” olmuştur.²⁵

Ayet ve hadislerde beyan olduğu üzere, İslam’a göre Allah’a iman, onun sadece sayısal olarak “bir” olduğuna iman etmenin çok daha ötesinde bir anlama sahiptir. Aksi halde İblis’in imanında, Allah’ın “bir” olduğu yönünde herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Nitekim İblis, Allah’ın birliğine değil Allah’ın hükmüne muhalefet etmiş, ilahi hüküm yerine kendi hevâ ve hevesini ileri sürerek ilahi otoriteyi yadsımıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu tutumuyla İblis, din bilimlerindeki monoteist tanımına uyarken aslında İslam’ın tevhid inancından uzaklaşmış olmaktadır. Bu durumda monoteizm kavramı sadece tanrının sayısal mahiyetine dikkat çekerken tevhid kavramı Allah ile insanoğlu arasındaki rubûbiyet ve ubûdiyet ilişkisine işaret etmektedir. Nitekim monoteizm genel anlamda Tanrı’nın varlığı, birliği, tasvir edilemezliği ya da tanrısal bir putlaştırma formunda putperestliğin nesnesi haline getirilmemesini içermekten çok daha fazlası değildir. Hâlbuki tevhid kavramı, Allah’ın birliğini ifade ettikten sonra onun karşısında insani hevâ ve heveslerin farklı bir hüküm seçeneği olarak gösterilmesini de olumsuzlamaktadır. Buna göre monoteizm kavramı salt bir tanrısal tanımlama olurken tevhid kavramı, Allah’ı tanımlamanın yanında insan ile Allah arasındaki ilişkiyi tanımlar mahiyettedir. Özellikle insanın kendi hevâ ve hevesini ilahlaştırmasını ifade eden ayet bağlamında düşünüldüğünde, tevhid kavramı, insan yaşamının bütün alanlarında tekil vahyi otoritenin egemenliğine işaret eder.

Tevhid kavramının monoteizm gibi sadece tanrının mahiyetini tanımlayan teolojik bir anlamın ötesinde, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi de tanımlaması bağlamında, kavramın

²⁵ Bu konuda bk. Osman Bayraktutan, “Tevbe Sûresi 31. Ayet Bağlamında Rabb Edinme Meselesi”, *İğdir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, 2017.

vahyi otoriterliği öne çıkmaktadır. Buna göre tevhid kavramı, Allah'ın otoritesinin teklifi anlamında insanın bütün gündelik yaşamına nüfuz eder. Nitekim tevhidin özünü oluşturan "Allah'tan başka ilah olmadığı" inancının, sırf monoteizm kavramını temellendirmek için sadece sayısal anlamda tek-tanrıcılık tanımının sınırlarına alınmadığı aşikârdır. Tevhid, esasen bütün evrendeki işleyişin, insana dair bireysel ve sosyal yaşamın "bir olan Allah merkezli" olarak inşasını gerektiren bir inancı ifade eder. İslam sahip olduğu bu tevhid kavramıyla Müslümanlara aslında bütün dinî geleneklerin yüzleşmek zorunda kaldığı dünyevileşme tehdidiyle de baş edecek bir referans noktası sunmaktadır. Zira tanrının sayısal birliğinden farklı olarak Allah'ın otoriter birliği inancı, sadece ibadet ya da sembolik dini davranışlarda değil, kültürden sanat, siyaset, ekonomi ve hukuka kadar, dünyevî yaşamın bütün kompartımanlarının meşruiyet temelini oluşturur. Örneğin sanat bağlamında L. I. Al Faruqi'nin ifadesi tam olarak bu meşruiyet ilişkisini tanımlamaktadır:

"İslam'ın sanat alanındaki atılımı, "la ilahe illallah" sözüne estetik bir ifade kazandırma arzusunun sonucudur. Muhtemelen İslami dünya görüşünün en dikkat çeken ve en kuşatıcı özelliği bu ifadede ve onun ilan ettiği tek tanrılı tevhid ilkesinde somutlaşmaktadır. Nitekim tevhid, diğer dinlerin monoteizminden özü itibariyle olduğu kadar vurgusu itibariyle de farklı olan yani İslam'a mahsus bir tek-tanrıcılık çeşididir."²⁶

Sonuç

Din bilimlerinin öne çıkardığı iki monoteist dinin mensupları olan Yahudi ve Hıristiyanlar Kur'an'da bâtil sayılan inançları nedeniyle küfür ile nitelenmiştir. Bu durumda Kur'an'a göre küfürle ilişkilendirilebilen "monoteizm" kavramının İslam dininin Allah'ın otoriter teklifi inancını bütünüyle karşıladığı söylenemez. Nitekim din bilimlerinde monoteist olarak nitelenen Yahudilik, dinin temelini oluşturan doktrin olarak İsrailoğulları etnisitesini ön plana çıkarmış ve teolojiden evren ve insan anlayışına kadar bütün öğretilerini buna göre inşa etmiştir. Dolayısıyla Yahudilik sayısal olarak tek-tanrılı bir din olarak tanımlansa da esasen etnosentrik temele dayanan bir dindir. Hıristiyanlık ise pek çok Kur'an ayetinde İsa Mesih'i tanrısallaştırıp teslis inancına sahip olmakla eleştirilmiştir. Bu dinî geleneğin merkezinde ise Kur'an'ın şiddetle reddettiği "ilahi oğul" sayılan Mesih inancı yer almaktadır. Buna göre İsrailoğulları etnisitesini merkeze alan Yahudilik ile kurtuluşu teslisin ikinci unsuru olan "ilahi oğul" Mesih merkezli Hıristiyanlık dinlerinin monoteizm olarak nitelenmesi, İslam'ın da bu monoteist tanıma dâhil edilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim İslam geleneğinin bu konuda kendisini tanımlamak için kullandığı merkezi kavram "tevhid" kavramıdır. Tevhid kavramı, monoteizm kavramının karşıtlık ilişkisiyle şekillendiği politeizm kavramından çok, Allah'a ortak koşmayı ifade eden şirk kavramına tezat teşkil etmektedir. Bu nedenle İslam inancında "Allah'tan başka ilah olmadığı" söylemi, politeizm kavramına karşıt bir monoteizm olarak değil şirk kavramına karşıt bir tevhid durumunu ifade etmektedir. Buna göre tevhid kavramı sadece Allah'ın ontolojik anlamda birliği yani sayısal bir değer olarak birliği değil, kendisine iman edenlerin yaşamı üzerinde otoriter birliği anlamına gelmektedir. Allah'a iman edenler için bu otoritenin kaynağı ise vahiydir. Bu halde tevhid kavramı Allah'ın vahyi otoritesinin teklifi anlamına gelmektedir. Burada Allah'ın vahyi otoritesinin teklifine vurgu yapılırken hiçbir aracı unsur ya da farklı otoritenin bir kutsiyet

²⁶ Lois Ibsen Al Faruqi, *Islam and Art* (İslamabad: National Hijra Council, 1985), 16.

temeli olmadığına işaret edilir. Nihayet modern din bilimleri monoteizmi politeizm kavramına göre tanımlarken, Kur'an'ın tevhid inancını şirk kavramına göre tanımladığı söylenebilir.

| | | |
|---|---|---|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Makale yazarının dergideki rolü makalesinin değerlendirildiği süreç boyunca kaldırılmış, hakem süreci dergi politikası gereğince çift kör hakemlik formatında yürütülmüştür. / <i>The author's role in the journal was removed throughout the review process, and the review process was carried out in a double-blind review format in accordance with the journal policy.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milelvenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Abbott, L. (ed.). *A Dictionary of Religious Knowledge for Popular and Professional Use*. New York: Harper&Brothers, 1875.
- al Faruqi, Lois Ibsen. *Islam and Art*. Islamabad: National Hijra Council, 1985.
- Alici, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtil Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018).
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yabudülüğün 4000 Yıllık Tarihi*. Çev. H. Koyukan vd. Ankara: Ayraç, 1998.
- Bayraktutan, Osman. "Tevbe Süresi 31. Ayet Bağlamında Rabb Edinme Meselesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017).
- Cox, James L. *A Phenomenology of Indigenous Religions: Theory and Practice*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- el-İsfahani, Rağib. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. A. Güneş, M. Yolcu. İstanbul: Çıra, 2012.
- Gnuse, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Hughes, Aaron W. *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008.
- Koch, Ulla Susanne. *Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1995.
- MacDonald, Nathan. *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- McDowell, J. (ed.). *More Evidence that Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Scriptures*. San Bernardino: Campus Crusade for Christ International, 1975.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Trans. S. Wilder. New York: Oxford University Press, 2019.
- Özkan, Cuma. "Çin Dinleri". *Dünya Dinleri*. Ed. Ş. Gündüz. İstanbul: MiletNihal, 2020.
- Peltola, Elizabeth. *A Short Guide to Islam: A Biblical Response to the Faith of Our Muslim Neighbors*. Brentwood: B & H Publishing, 2003.
- Schmidt, Wilhelm. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. Trans. H. J. Rose. London: Methuen & Co. Ltd., 1935.
- Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2011.
- Siddiqui, Abdur Rashid. *Qur'anic Keywords: A Reference Guide*. Markfield: The Islamic Foundation, 2015.
- Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Sinanoglu, Mustafa. "Şirk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Smith, R. B. (ed.). *Mohammed and Mohammedanism: Lectures Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February and March 1874*. London: Smith, Elder & Co., 1876.
- Thomas, Douglas E. *African Traditional Religion in the Modern World*. Jefferson: McFarland & Company, 2015.
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: MiletNihal, 2020.
- Wright, M. R. *Cosmology in Antiquity*. London: Routledge, 1995.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 1. İstanbul: Azim, 2015.



İdam Edilen Bir Kadın Mistik: Marguerite Porete ve Mistik Düşünceleri

► Araştırma makalesi / Research article

Halil TEMİZTÜK

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of History of Religions | ROR ID: [01a0mk874](https://orcid.org/01a0mk874) | Tekirdağ, Türkiye

ORCID: [0000-0002-4564-5561](https://orcid.org/0000-0002-4564-5561) | htemizturk@nku.edu.tr

Atf: Temiztürk, Halil. "İdam Edilen Bir Kadın Mistik: Marguerite Porete ve Mistik Düşünceleri". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 183-203.

Öz

Marguerite Porete (ö.1310) *Le Miroir Des Âmes Simples* (Saf Ruhların Aynası) kitabıyla tanınan ve Kilise'nin engizisyonuna uğramış mistik bir kadındır. Fransızca yazdığı eserinde savunduğu ilahi aşk, benliğin yok edilmesi ve kilise otoritesine meydan okuması nedeniyle soruşturmaya uğramış ve 1310 yılında Paris'te kazıkta yakılmış, böylelikle Kilise tarafından idama mahkum edilen ilk kadın mistik olarak tarihe geçmiştir. Porete'nin idamının arkasında hangi dinamikler vardır? Onun bir heretik olarak idamı Kilise-mistikler arasındaki gerilimin bir yansıması mıdır veya sadece kadınlara yönelik bir gözdağı mıdır? Çalışmada bu sorulara, Kilise ve mistikler arasındaki ilişkiler çerçevesinde cevaplar aranmıştır. Porete'nin sadece görüşleri veya kadın olması nedeniyle idam edildiği yönündeki bazı indirgemeci yaklaşımlara eleştiri getirilerek, onun idamının arka planında yatan etmenler tartışılmıştır. Ayrıca Tanrı ile bir olma ve benliğin yok edilmesi gibi Hıristiyan mistisizmde öne çıkan fenomenlere değinilmiştir. Çalışmanın Hıristiyan mistik geleneği ve Kilise arasındaki ilişkilerin tarihsel sürecini ve dinamiklerine ışık tutması amaçlanmaktadır. Çalışmada Porete özelinde Kilise ve mistiklere yönelik tarihsel ve mukayeseli bir yöntem benimsenirken, mistik kavramlar fenomenolojik bir metotla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Mistisizm, Kadın, Marguerite Porete.

An Executed Mystic Women: Marguerite Porete and Her Mystical Thoughts

Cite as: Temiztürk, Halil. "An Executed Mystic Women: Marguerite Porete and Her Mystical Thoughts". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 183-203.

Abstract

Marguerite Porete (d. 1310) is recognized for her book *Le Miroir Des Âmes Simples* (The Mirror of Simple Souls) and as a mystic woman who was subjected to the Church's inquisition. She was investigated both for her advocacy of divine love and the annihilation of the soul, in her book written in French, and for challenging church authority. She was burned at the stake in Paris in 1310, so she became the first female mystic to be sentenced to death by the Church. What were the dynamics behind Porete's execution? Was her execution as a heretic a reflection of the tension between the Church and mystics, or was it simply an intimidation against women? The study seeks to answer these questions within the framework of the relations between the Church and mystics. It is criticized reductionist approaches that argue that Porete was executed simply because of her views or simply because she was a woman. It is attempted to reveal the factors behind her execution. Also discussed are phenomena prominent in Christian mysticism, such as the union with God and the annihilation of the self. The study aims to shed light on the historical process and dynamics of the relations between the Christian mystical tradition and the Church. In the study, a historical and comparative method is preferred for the Church and mystics, especially for the life of Porete while mystical concepts are discussed with a phenomenological method.

Keywords: History of Religions, Christianity, Mysticism, Women, Marguerite Porete.

Giriş

Grek geleneğinde kutsalın sırlı bilgisine erişmek anlamında kullanılan mistisizm, geçmişten günümüze farklı geleneklerde yaşamaya devam etmektedir.¹ Mistisizm, çeşitli dinlerin içlerinde ortaya çıkan ve onların derunî/ruhanî yönlerini teşkil eden veya herhangi bir dinî geleneğe bağlı olmadan gelişip temelde aşkın varlıkla bir olma tecrübesine odaklanan düşünce ve pratiklerdir. Mistik gelenekler, geçmişten günümüze taşıdıkları gizem ve tatbik ettikleri hayat tarzıyla taraftar toplamış olsa da kurumsal dinlerin temsilcileri tarafından zaman zaman eleştirilmişlerdir. Çeşitli mistisizm türleri ve bunlara ait farklı problemler bulunsa da esasen mistik geleneklere yönelik eleştirileri iki maddede toplamak mümkündür. Bu eleştirilerden biri mistiklerin, sezgiye ve bireysel dinî tecrübeye dayalı subjektif deneyimlerinin nasıl doğrulanacağı ve onların Tanrı ile doğrudan kurduklarını düşündükleri bu epistemolojinin mahiyetinin nasıl test edileceğidir. Çünkü mistiklere göre bu bağ, bilgiden ziyade yaşanan hâl dayanır. Bu hâl, irfanî bir aktarımdır ve kişiye özeldir, dolayısıyla doğrudan bir gizem taşımakta ve başkasına tam açıklanamamaktadır. Diğer bir eleştiri konusu ise, şerî hükümler ve standart hale gelmiş ibadet ve ritüellere önem veren kurumsal dinî geleneklere nazaran, hakikat kabul edilen kutsala doğrudan ulaşmayı hedefleyen mistiklerin bu hususları ikinci planda görmeleridir.²

Tarihsel süreçte kurumsal dinler ile onların mistik yorumlarının zaman zaman çatıştıkları bilinmektedir. Kabalacılık, Hıristiyan mistisizmi ve sufiliğin tarihsel süreçte yaşadıkları ortodoksi-heresi³ tartışmaları bu duruma örnek teşkil etmektedir. Esasen çeşitli dinler için ortodoksi ve heresi kavramları kullanılsa da genelde bu kavramlar Hıristiyanlıkla özdeşleşmiştir.⁴ Hıristiyanlık tarihi açısından özellikle Kilise'nin⁵ Roma İmparatorluğunun hiyerarşik düzenini miras alması ve artık yeni bir Roma-Katolik geleneği oluşturmasıyla beraber heretik kabul edilen kişi ve hareketlere karşı baskı artmıştır. Kilise merkeze alındığında gnostik hareketler, Valdensiyenler⁶, Katharlar⁷ ve Protestan reformcular gibi

¹ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 8-9.

² Mistisizmin sahip olduğu temel özellikler ve eleştirilen noktaları için bk. İlhan Kutluer, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

³ Yunanca *orthos*/orthos (doğru) ve *doxa*/dokka (görüş, fikir) kelimelerinden oluşan ortodoksi, terim olarak bir dinin içerisinde farklı yorum biçimlerine karşı, hakiki/geçerli öğretinin temsilcisi olduğunu savunan dinî inançlardır. Heresi kavramı ise, ortodoksi tarafından tehlikeli ve sapkın kabul edilen inançlar için kullanılmaktadır. Bk. Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles (ed.), *The Encyclopedia of World Religions* (New York: Facts on File, 2006), 197.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 9 (2012).

⁵ Makalede büyük harfle yazılan "Kilise" kelimesi ile Roma Katolik Kilisesi kastedilmekte, küçük harfle yazılan "kilise" ise cemaat veya mezhep anlamında kullanılmıştır.

⁶ Waldensler veya Valdoculuk olarak da bilinen Valdensiyenler, Lyonlu Petrus Valdo tarafından 12. yüzyılda kurulan ve asketisizme önem veren bir gruptur. İtalya, İspanya ve Almanya gibi bölgelerde etkili olan Valdensiyenler, İsa Mesih'in öğretileri için yegâne kaynağın Kutsal Kitap olduğuna inanan ve Kilise öğretilerine karşı çıkan bir dinî topluluktur. Kilise'nin öğretilerinin havarilerin sade yaşamlarından uzaklaştığını savunan Valdensiyenler, tarihsel süreçte Kilise'nin baskılarına maruz kalmış ve topluluğun birçok üyesi öldürülmüştür. Bk. Joseph Visconti, *The Waldensian Way to God* (Maitland: Xulon Press, 2003); Peter Biller, *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church* (Aldershot: Routledge, 2001).

⁷ Düalist ve gnostik kökenli bir dinî topluluk olan Katharlar, 12. yüzyılda Fransa, İtalya ve güney Avrupa'da ortaya çıkmışlardır. Katharlar, bekarlığı esas almış ve Katolik inancının İsa'nın öğretilerinden tamamen uzaklaştığını savunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sean Martin, *The Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages* (London: Pocket Essentials, 2014).

çeşitli heretikler ortaya çıkmıştır.⁸ Erken dönemde heretiklere sürgün, kilise görevinden atılma veya sessiz kalma cezaları verilirken, Augustinus'un Donatistler'i⁹ engellemek için siyasî erkin güç kullanması gerektiği yönündeki söylemleri sonrası hapis ve öldürme cezaları da uygulanmaya başlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde, heretikler Kilise tarafından soruşturmaya tâbi tutulmuş ve cezalandırılmış veya Katharlar ve Albigensiyenler'e yapıldığı gibi Haçlı Seferlerine maruz kalmışlardır.¹⁰

Hıristiyan mistiklerin, Kilise ile en fazla çalıştığı/çatıştığı dönem olarak Orta çağ öne çıkmaktadır. Çünkü mistikler bir taraftan inancı korumakla Kilise'nin bir müttefiki olsa da diğer taraftan potansiyel tehdit olarak görülmüştür. Peki Kilise neden böyle bir reaksiyona girmiştir? Bu aslında dinî alanda farklı bir zümrenin Papalığa meydan okumasına engel olmak içindir. Çünkü Hıristiyan mistikler, havarilerin sade hayatına dönme arzusu ile din adamları, kadınlar, dullar, münzeviler ve diğer laikler üzerinde etkili rol modeller olarak görülmüştür. Bu toplumsal etkinin yanı sıra, mistiklerin kutsal metne ilişkin mistik/alegorik yorumları, vizyonlar ve ritüeller hususundaki farklı uygulamaları, Latince yerine yerel dilde yazılar yazmaya başlaması, onların Katolik Kilisesinin geleneksel yapısıyla farklılaşmalarına zemin hazırlamıştır.¹¹ Zamanla siyasî alanda da yegâne güç olan Kilise kurumu, elde ettiği otorite ile dinî mecrada da mistiklerin kendisine tabi olmasını sağlamış ve onların bağımsız bir dinî otorite olmalarını engellemek istemiştir. Kilise, mistiklerin kendilerine çizilen sınırlarda kalması halinde faydalı olacağına inandığı için bu çizgiyi aştığını düşündüğü mistikleri sıkı şekilde takip etmiş, denetlemiş ve bazen de cezalandırmıştır. Birçok mistiğin takibata uğradığı veya eserlerinin yasaklandığı zaman dilimi ise yaklaşık 11. ve 15. yüzyıl arasındaki dönemdir. Bu dönemde ezoterik öğretiler hakkındaki şüphelerin artması, bazı siyasilerin Kilise'ye karşı güç toplaması ve Katharlar ile Albigensiyenler gibi heretik grupların toplumdaki etkileri ve mistiklerin onlara benzemesi gibi sorunları beraberinde getirmiştir.¹² Bu dönemde Beghard ve Beguinelers, Lordlardlar, Los Alumbrados, Valdensiyenler ve Özgür Ruh Hareketi (Free Spirit) gibi mistik gruplar heretiklikle suçlanmışlar, öte yandan Bingenli Hildegard (1098-1179), Meister Eckhart (1260–1328) ve John Wyclif (öl. 1384) gibi mistikler zaman zaman Kilise sorgulamalarından nasiplerini almışlardır.

Bu çatışmanın bir örneği de makalede ele alınan Marguerite Porete ve onun dâhil olduğu Beguinelers grubudur. Beguinelers bir manastır kuralı altında yaşamayan ve diğer manastırlarda olduğu gibi manastırda kalma yemini etmeyen bağımsız mistik kadınlar olarak tanınmışlardır. Ancak onların Kilise'den bağımsız bir hayat tercih etmeleri, standart kilise

⁸ M. J. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham: Ashgate, 2009); Paul A. Hartog, *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis* (Wipf and Stock Publishers, 2015); Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996); Randy Colver, *Heroes and Heretics in the Early Church* (Fairburne: Colver Publishing, 2009).

⁹ Kuzey Afrika'da 4. yüzyılda ortaya çıkmış, 5. yüzyıla kadar etkin olmuş Donatistler, heretik olarak kabul edilenlerin vaftizinin geçerli olamayacağını, din adamlarının tamamen saf ve temiz olmaları halinde yönettikleri ibadetlerin geçerli olabileceğini savunmuşlardır. O bölgede yaşayan ve Donatistleri yakınan taniyan Augustinus'un fikirleri siyasî iktidarın onlara karşı başlattığı takibatta etkili olmuştur. Bk. Geoffrey G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005).

¹⁰ Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts on File, 2007), 346.

¹¹ Hayley Pangle, "Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions", *Grand Valley Journal of History* 1/1 (Şubat 2012), 1.; Ayrıntılı bilgi için bk. Halil Temiztürk, "Orta Çağ'da Kilise ve Hıristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 73-83.

¹² J. Patrick Hornbeck II, "Heresy", *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. Julia A. Lamm (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 90.

normları dışında kaldıkları ve yerleşik kilise geleneklerine ters düştükleri iddialarına sebep olmuştur.¹³ Bu süreçte Beguine karşıtı bu suçlamalar artmış, onlara ait mülklere el konulmuş ve cezalar verilmiştir.¹⁴ Nihayetinde Viyana konsilinde alınan *Ad nostrum* adlı kararlar Kilise'nin yasakladığı gruplardan biri haline gelmişlerdir. Beguinelere uygulanan bu kararı tetikleyen olayların başında, Porete'nin idamı gelmektedir.

Bu bağlamda makalede Kilise tarafından heretik kabul edilen bir mistik olan Porete'nin hayatı, düşünceleri ve onu idama götüren etmenler ele alınmaktadır. Orta Çağ'da hem mistik hareketlerin hem de kadın mistiklerin öne çıktığı bir zaman diliminde yaşayan Porete, her ne kadar heretik kabul edilse de Hıristiyan mistik geleneğinde adından söz ettirmiştir. Hıristiyan mistisizm çalışmalarının önde gelen araştırmacılarından biri olan Bernard McGinn, kendisini, Hadewijch (1200-1260), Folignolu Angela (1248-1309) ile birlikte "kadın evanjelistler" olarak adlandırmıştır.¹⁵ İdamının ardından kendisine ve eserine getirilen yasaklar nedeniyle tarih sahnesinden silinmeye başlamıştır. Peter Dronke'nin ifadesiyle 13. yüzyılın en önemli mistiklerinden olan Porete, bu yasaklar nedeniyle uzun süre unutulup girmiştir.¹⁶ Ancak yakın dönemden itibaren kendisi hakkında Batı'da yapılan çalışmalar artmış, el yazmaları ve kroniklere dayanan bir tarihsel soruşturma yeniden başlamıştır.

Sözü edilen bu çalışmaların bir parçası olarak ülkemizdeki dinler tarihi araştırmalarına katkı sağlaması amacıyla makalede Porete'nin hayatı, eserinde yer alan mistik düşünceler ve onun Kilise tarafından neden heretik görüldüğü gibi hususlara değinilmektedir. Çalışmada Kilise'nin mistikleri hangi koşullarla kabul ettiği veya heretik gördüğü, Porete gibi bir örneklem üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Kilise'den bağımsız bir mistik geleneğin hangi koşullarda var olabileceği ve bir mistiğin neden idama mahkum edildiği gibi sorular makalenin yoğunlaştığı hususlardır. Makalede öncelikle Porete'nin hayatı, eserinde geçen düşünceler, Kilise ile ilişkileri ve yargılanmasına sebep olan Tanrı ile birleşme (union) ve benliğin yok edilmesi (annihilation) gibi mistik düşünceleri ele alınmıştır. Ayrıca onun idamının arkasında yatan çeşitli nedenler ortaya konarak, onun sadece bir kadın olduğu için ölüme mahkûm edildiği gibi indirgemeci yaklaşımların eksik yönlerine değinilmiştir. Ülkemizde Porete hakkında herhangi bir lisansüstü çalışma bulunmazken, sadece onun felsefi düşüncelerini feminizm perspektifinden ele alan bir makale bulunmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla çalışmanın dinler tarihi perspektifi ve metodolojisi çerçevesinde alana katkı sağlaması hedeflenmektedir. Makalenin tarihsel bir kesit sunduğunu, bununla beraber Porete özelinde farklı mistiklerle karşılaştırmalar yapıldığını ve mistik kavramlara yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu doğrultuda makalede farklı metot ve yaklaşımlar benimsenmiştir. Kilise ve mistikler arasındaki ilişkilerin seyri için tarihsel ve mukayeseli bir metodoloji takip edilirken, yukarıda sözü edilen ve Batı Hıristiyan mistisizminde öne çıkan kavramları incelerken fenomenolojik bir yöntem tercih edilmiştir.

¹³ Halil Temiztürk, "Kutsallık ve Heretiklik Arasında Bağımsız Mistik Kadınlar: Beguinelere", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2022), 48.

¹⁴ Robert E Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1972), 62.

¹⁵ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism: 1200-1350* (New York: PublishDrive, 1998), 141.

¹⁶ Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 200.

¹⁷ Eylem Canaslan, "Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete", *Fe Dergi* 13/1 (2021), 155-164.

1. Marguerite Porete'nin Hayatı

Batı Hıristiyan mistisizminin en tartışmalı mistiklerinden olan Porete hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır. Nitekim heretik kabul edilen ve eserleri yasaklanan bir mistik hakkındaki bilgilerin, Kilise perspektifinden gelen taraflı bir içeriğe sahip olabileceği veya bu bilgilerin birincil kaynaklar yerine tercüme vasıtasıyla bize aktarıldığını hatırd tutmak gereklidir. Özellikle onun engizisyon sürecini yöneten Dominiken rahip Parisli William'ın¹⁸ perspektiften gelen bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu kısıtlı bilgiler kendisi hakkındaki gizemi artırdığı için ona çok farklı sıfatlar yüklenmiştir. Onun bir mistik, âlim, şehit, şâir, heretik, kadın yazar, feminist önder, Beguine, Özgür Ruh taraftarı bir kadın veya dinî aktivist olduğunu kabul edenler olmuştur. Bu farklı portrelere rağmen Porete hakkında kroniklerden ve tarihi kayıtlardan kısmî bir biyografi çıkarmak mümkündür.¹⁹ Nangisli (Nancy) William'ın²⁰ kroniğinde geçtiği üzere onun bilinen adı Marguerite'dir ve Porete adı ona 1310 yılında Paris'te idam edildikten sonra verilmiştir.²¹ Doğum tarihi hakkında net bilgiler bulunmamakla birlikte, günümüzde Belçika sınırlarında kalan Hainaut bölgesinde²² 1248 veya 1250 yıllarında doğduğu düşünülmektedir. Bu bilgi, onun kitabını yasaklılar listesine alan Cambrai piskoposu Collemezolu Guido'dan (görev süresi 1296-1306) gelmektedir. Guido, onu Özgür Ruh hareketinin etkili olduğu Hainaut'ta yaşayan bir Beguine olarak tanımlayarak, Marguerite'yi heretik gruplarla ilişkilendirmiş olabilir.²³

Porete hakkındaki bilgilerin azlığı, kendisinin bağımsız mistik kadın grubu olan Beguine'ler'e bağlı olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır. Walter Simons, onun ailesi hakkında fazla bilgi bulunmadığını, St. Elizabeth adlı Beguine grubuna dahil olduğu yönünde bazı bilgiler bulunduğunu, ancak buna yönelik net bir kanıt olmadığını belirtir.²⁴ Diğer kaynaklarda ise onun bir süre Beguine grubuna dahil olup ayrıldığı veya kendi grubunu korumak için onları terk ettiği ya da Beguine'lerin bir başka kolu olarak kendi evlerinde dinî bir hayat yaşayan kadınlardan biri olduğu gibi çeşitli teoriler ileri sürülmüştür.²⁵ Yakın dönemde Porete çalışmalarıyla tanınan Huanan Lu ise, onun Valenciennes şehrinde yer alan St. Elizabeth Beguine grubunun bir üyesi olduğunu mahkeme soruşturmalarında geçen arşiv belgelerine dayanarak ortaya koymuştur.²⁶ Öte yandan onun eserinde görülen Roma

¹⁸ Bazı kaynaklarda William of Humbert olarak geçen Parisli William, Fransa'da soylu bir aileden doğan bir Dominiken rahiptir. Fransa kralı IV Philip'in itiraftarı olan William özellikle heretiklerin engizisyon süreçleri yönetmekle tanınmıştır. bk. John Wainwright, "William of Paris", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1912), 15/636-637.

¹⁹ Hakkındaki kronikler ve mahkeme kayıtları için bk. Sean Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart* (Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 2012), 209-220.

²⁰ Adını Fransa'nın Nancy şehrinde alan William, bir Benedikten rahibidir. 1300 veya 1303'de öldüğü düşünülen Willam Ortaçağ'ın önemli kronikçilerinden biridir. Bk. Patricius Schlager, "William of Nangis", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles Herbermann (New York: Robert Appleton Company, 1912), 15/634.; Patricius Schlager, "William of Nangis", *Catholic Encyclopedia* (1912).

²¹ Sean Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry (Leiden/Boston: Brill, 2017), 9.

²² Hainaut Belçika'nın güneybatı bölgesinde yer alan ve Mons ve Charleroi gibi şehirleri içine alan ve genellikle Fransızca konuşulan bir bölgedir.

²³ Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, 9.

²⁴ Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 12-1565* (Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2003), 315.

²⁵ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 25.

²⁶ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 5.

edebiyatı, chanson²⁷ (şanson) gibi türlere dayalı şiirsel üslubun, şiir yarışmalarıyla tanınan Valenciennes şehrinde yaygın olduğu bilgisiyle Porete'nin orada yaşamış olabileceği ihtimalini güçlendirmiştir.²⁸ Ayrıca Viyana Konsili'nde (1311-1312) alınan *Ad nostrum* adlı belge ile Kilise'nin yasakladığı gruplara dahil edilen Beguine hareketine yönelik baskıların Porete'nin idamından hemen sonra olması da Porete-Beguineeler arasındaki bu bağlantıyı güçlendirmektedir.

Öte yandan onun Hildegard (öl. 1179), Nazarethli Beatrice (öl. 1268) veya Magdeburglu Mechthild (öl. 1282) gibi soylu bir sınıfa dahil olduğu veya iyi bir eğitim aldığına ilişkin net bilgiler yoktur.²⁹ Bazı araştırmacılar onun bir Beguine üyesi olmakla teoloji veya dil eğitimi alabilme imkanı olduğunu veya temel bir eğitim olsa da yine de eserlerini yazarken bir uzmandan yardım aldığını savunurlar. Örneğin Marie Bertho, Marguerite'nin profesyonel bir yazarı ile çalıştığını belirtirken, Barbara Newman benzer şekilde onun çok sağlam bir dil ve teoloji eğitiminden geçmediğini, dolayısıyla eserini yazarken bu eksiliğinden dolayı uzman birinden yardım alma ihtimali olduğunu düşünür.³⁰ Dolayısıyla Porete'nin Hainaut şehrinde doğduğunu daha sonra Valenciennes şehrinde en azından bir süre Beguineeler grubuna bağlı olarak yaşayıp yine aynı şehirde idama mahkum edildiğini söyleyebiliriz.

2. Le Miroir Des Âmes Simples adlı Eseri

Marguerite Porete'nin yargılanmasına sebep olan eseri “Le Miroir des âmes simples”³¹, yani “Saf Ruhların Aynası” olarak Türkçe'ye çevirebileceğimiz çalışmasıdır.³² Eski Fransızca olarak yazılan eserin orijinal adı “Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour” şeklinde geçmektedir. Türkçe'ye ise “sadece irade ve arzusu kalıp tamamen yok olmuş/benliği erimiş Sade Ruhların Aynası” şeklinde tercüme etmek mümkündür.

Porete'nin alem, Tanrı, kilise gibi farklı konulardaki fikirlerini toplayan bu eserine ait bilgiler onun hayatına dair bilgiler gibi belirsiz ve kuşkuludur. Çünkü heretik olarak kabul gören bir mistiğin eserlerinin baskıları, dağıtımı ve çoğaltılması hususunda Kilise yasaklarının bulunması süreç içerisinde esere dair şüpheleri artırmıştır. Nitekim eser hakkındaki bilgilerimiz onu idama götüren otoritelerin merceğinden gelmektedir. Bu konudaki birincil kaynağın, onun soruşturmasını yürüten Dominiken rahip Parisli William tarafından gelmesi bu durumu perçinlemektedir.³³ Sean Field, elimizde bulunan *Le Miroir*'a ait nüshaların

²⁷ Fransızca'da “şarkı” anlamına gelen chanson, genellikle lirik temalı Fransızca şarkıları için kullanılır. Chansonların ilk örnekleri 11. yüzyılda ortaya çıkmış ve Rönesans tarzı müzik stili ile daha popüler olmuşlardır. Bk. Willi Apel, *Harvard Dictionary of Music* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 144.

²⁸ Walter Simons, “Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities”, *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, ed. Thérèse de Hemptinne - María Eugenia Góngora, (Turnhout: Brepols Publishers, 2004), 94.

²⁹ Field, “Debating the Historical Marguerite Porete”, 25.

³⁰ Barbara Newman, “Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s”, *Speculum* 91/3 (2016), 617.

³¹ Bundan sonra *Le Mirouer* şeklinde kısaltılacaktır. Eser, Porete'nin ölümünden sonra farklı edisyonlarla basılmıştır. Tarihsel süreç ve eserle ilgili bilgi için bk. Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls*, çev. Robert E. Lerner (New York: Paulist Press, 1993).

³² Farklı çalışmalarda Basit Ruhların Aynası şeklinde bir çeviri de mümkündür. Ancak eserde ruhların Tanrıya saf bir bilinçle ve akıldan uzaklaşarak sezgiye kemale etmeleri yönündeki ifadelerden ruhların saflaştırılması vurgu yapıldığı için Saf Ruhların Aynası şeklinde tercüme etmenin daha isabetli olacağı düşünülmüştür.

³³ Field, “Debating the Historical Marguerite Porete”, 9.

Marguerite'nin hayatına dair doğru bilgiler içerdiği hususunda emin olamayacağımızı, çünkü 1310'da yakılarak öldürülen bir mistiğin eserlerine uygulanan sansürün yüzyıllar sürdüğü hatırlandığında bu sorunun hep zihinlerde kalacağını ifade etmiştir.³⁴

Esere ilişkin bu soru işaretleri metne ait yazmaların altı asır sonra tekrar ortaya çıkmasıyla artmıştır. Çünkü Romana Guarnieri'nin 1946 yılında başlattığı ve ancak 1965 yılında Orta Fransızca yazılan el yazmasından hareketle yapılan çalışma sonrasında kamuoyuna açılana kadar bu metnin Porete'ye ait olduğu pek bilinmemektedir. Dolayısıyla yazar ile bize sunulan eser arasındaki bu uzun zaman aralığı, metnin ne ölçüde onun hayatına ve düşüncelerine referans olduğu tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Konuya âşina olan ve mistisizm çalışan araştırmacılar metnin o dönemde bir anonim Fransız rahip tarafından yazıldığını kabul etmiştir. Örneğin eserin 1300'lü yıllarda dinî gruplar tarafından bilindiğini savunan Robinson, bazı yazmaların John van Ruusbroec (öl. 1381) ismiyle yayıldığını, diğer yazmaların ise Guarnieri'ye kadar 650 yıl boyunca anonim bir rahip tarafından yazıldığına inanıldığını belirtmektedir.³⁵ Dolayısıyla elimizde bulunan metnin ona ait olduğu tezine dayanarak çalışmalar yapıldığını hatırd tutmak gereklidir.

Le Miroir adlı eserin orijinal nüshası eski Fransızca gibi zor bir dille yazılmış ve özellikle süreç içerisinde sansürlendiği için İngilizce tercümeleri ancak 20. yüzyılda yapılabilmektedir. Esere ait en eski el yazması British Library'de bulunan ve 15. yüzyıla ait eski Fransızca nüshadır. 15. yüzyıla ait diğer nüshalar ise Bodleian kütüphanesi ile Cambridge'deki St. John's College kütüphanesinde bulunmaktadır. Clare Kirchberger bu nüshalara dayanarak prototip bir metin oluşturmuş ve Fransızca fragmanlar 1927 yılında ismi M.N. şeklinde ismi gizlenen biri tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır.³⁶ Daha sonraki süreçte eserin farklı dillerde baskıları yapılmaya devam etmiştir.³⁷ Orta Fransızcadan İngilizceye çevrilen ve bizim de makalede referans aldığımız metin olan Babinsky'in çalışması sadeleştirilmiş dili ile eserin anlaşılması açısından diğer metinlere göre daha fazla tercih edilmektedir.³⁸

Le Miroir, esasen Orta Çağ mistik metinlerinde örneklerini görebileceğimiz karşılıklı soru cevap üzerine kurulu bir diyaloga yazılmıştır. Porete'nin toplam 139 kısa bölümden oluşan eserinin zengin bir edebi kurgusu vardır. Tiyatral öğelerin çok olduğu metin, Orta Çağ edebiyatından ve şövalye romanlarından öğelerle zenginleştirilmiştir. Eserde geçen *Ame* (Ruh) ve *Dame Amour* (Aşk) yanında *Courtoisie* (Nezaket), *L'Ame Adneantie* (Yok Olmuş Benlik) ve *Entendement d'Amour* (Aşk Anlamak) gibi kavramlar kişileştirilmiş mistik aşkın savunucuları gibidir. Bunlar karşısında ise rasyonel tarafı temsil eden *Raison* (Akıl), *Entendement de Raison* (Aklı Anlama) ve *Vertus* (Erdem) gibi benliğin yok edilmesine karşı

³⁴ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 20.

³⁵ Joanne Maguire Robinson, "Marguerite's Mystical Annihilation", *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry (Leiden/Boston: Brill, 2017), xiii.

³⁶ Clare Kirchberger, *The Mirror of Simple Souls*, çev. M. N. (London: Burns, Oates & Co., 1927).

³⁷ Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et ancanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, ed. Albin Michel (Paris: Albin Michel, 1984); Charles Crawford, *A Mirror for Simple Souls* (London: Gill and Macmillan, 1981); Latince nüshalar için bk. Guarnieri Romana - Paul Verdeyen (ed.), *Le Mirouer des simples âmes/ Speculum simplicium animarum* (Turnhout: Brepols, 1986); Richard Methley, *Speculum animarum simplicium: A Glossed Latin Version of "The Mirror of Simple Souls"*, ed. John P. H. Clark (Salzburg, 2010).

³⁸ Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls (Babinsky's Translate)*, ed. John Van Engen, - Edward English, çev. Ellen Babinsky (New York: Paulist Press, 1993); Farklı bir tercüme çalışması için bk. Margaret Porete, *The Mirror of Simple Souls*, ed. J. C. Marler - Judith Grant (Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 1999), 1-8.

durmuş güçler yer almaktadır. Eserin giriş kısmında *Akıl* kendi yapısı gereği rasyonel bir çerçevede ruhun Tanrı'yla birleşmesinin (union) izahını talep etmektedir. *Aşk* ise kısa, içten ve sezgiye dayalı hissiyat ile ona cevap vermeye çalışır.³⁹ Buna rağmen *Akıl*, *Aşk*'in bütün hipotezlerini sorgulayıp, onu mantıksal düşünmeye davet etmekte ve yaptığı işten vazgeçmesi için uğraşmaktadır. *Akıl*, bunu sorgulayıp rasyonel yönden eleştirse de metinde *Aşk*'in dilinden esas olanın bilmek değil teslim olmak olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Eser boyunca *Aşk* ve *Akıl* insanî bir formda birbirleriyle münazara yapmakta ve özellikle Tanrı ile bir olma ideali üzerine birbirlerini ikna etmeye çalışmaktadır. Zaman zaman *İnanç*, *Hakikat*, *İdrak*, *Erdemler* gibi başka karakterler konuşmaya dahil olur ancak başrolde *Aşk* ve *Akıl* vardır. Porete, metnin sonunda *Aşk*'in *Akla* galip geldiğini ve Tanrı gibi aşkın bir mefhumu bilgi ile değil ancak kalple anlaşılabilirliğini ortaya koymaya çalışır.

Porete'nin eserindeki temaların çoğu *Wesenmystik* olarak adlandırılan varlık, doğa ve benlik üzerine kuruludur.⁴¹ Kendisi, Hıristiyan mistikler arasında yaygın olan ve "Gelin/Güvey Mistisizmi" olarak bilinen ve "İsa'nın Gelini" olma temasını kullanmamıştır. Yani literal okumada beşerî aşk ve erotizme dayanan, ama mistiklerin alegorik Tanrı aşkı olarak yorumlandığı bu yaklaşımı kullanmak yerine, doğrudan ruhun aşamaları ve kemale ermenin yollarına yoğunlaşmıştır. Ancak yine de *Aşk*, *Rub* ve *Akıl* gibi kavramları feminen bir şekilde ele almıştır. Bu kavramların feminen olarak adlandırılmasının ona ait bir tarz olmadığı, Hildegard, Bernard veya Assisili Francis gibi mistiklerden tarafından da benimsenen genel bir anlayış olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Eserin en dikkat çeken ve Kilise otoritesince eleştiren yönlerinden biri bireysel ruhun mistik birleşmede yok olması ve ulaştığı kemal yolculuğunun sonunda artık Tanrı'nın bir parçası olmasıdır. Eserde benliğin yok edilmesi (annihilation) düşüncesi etrafında bir bakıma insan-ı kâmil olmak isteyen bireyin karşılaşacağı aşamalar anlatılmaktadır. Porete bu doğrultuda ruhun ve benliğin Tanrı'da yok olması veya erimesinin yedi aşamada gerçekleşeceğini ifade eder.⁴² Ona göre *Akıl* ve *Rub*, Tanrı'da bir olmalıdır, gerçek o zaman tadılabilir. Ancak bu tatma hali kemâle ermek olarak ideal bir amaç olsa da nihayetinde bu buluşma ile beraber her ikisi de Tanrı'nın ilahi varlığı içerisinde erimelidir. Dolayısıyla Tanrı ile aynılığı içerdiği için doğal olarak Kilise tarafından soruşturmaya tabi tutulmuştur.

3. Porete'nin Heretik Olarak Suçlanması

Porete'nin heretikliğe giden süreci *Le Miroir*'un kilise otoritelerince duyulması sonrasında başlamıştır. Onun ve kitabının ilk soruşturmayı yapan Cambrai piskoposu Guido'nun dikkatini nasıl veya neden çektiğine dair kesin bir kanıt bilinmemektedir. Birisinin onu ihbar etmesi veya Porete'nin bizzat kendisinin eserinin kabul görmesi için piskoposlarla temas kurması sonucu bu çalışmanın duyulmuş olması mümkündür.⁴³ Çünkü Porete birçok kadın

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 10-21.

⁴⁰ Joanne Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls* (Albany: State University of New York Press, 2001), 34.

⁴¹ Bu tema temelde Ezgilerin Ezgileri metninden dayanan ve literal okuyuşla gibi aşk, cinsellik ve erotizm üzerine okunsa bile mistiklerin İsa'ya olan aşkı şeklinde yorumlanan bir okuma metodudur. En büyük örneklerini Origenes, Clairvauxlu Bernard, Bingenli Hildegard ve Hadewijch ve Magdeburglu Mechthild'in eserlerinde görmek mümkündür.

⁴² Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 10.

⁴³ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 25.

mistiğin yaptığı gibi eserini Papalık makamına onaylatmanın yollarını aradığı için farklı kişilere nüshalar göndermiştir. O dönemde tanınan Fransisken rahip Queraynli John, Sistersiyen kantoru (kilise koro şefi) Villers'li Dom Franc ve ünlü laik teolog Fontainesli Godfrey (ö.1309) bu kişiler arasındadır. Hatta Porete, sonradan esere fazla sıcak yaklaşmadığı ortaya çıkan ve onu engizisyona ihbar etmiş olabilecek piskopos Chalons-sur-Marne'li John'a da bir nüsha gönderme riskini almıştır.⁴⁴

Böylece Porete'nin eseri kilise çevresinde duyulmuş ve ilk ihtar Cambrai piskoposu Collemezzo'lu Guido'dan gelmiştir. Guido, eserinin kınanmasını ve yazarının huzurunda Valenciennes'te yakılmasını emretmiştir. Onun bir sapkın olarak kınanması ve cezalandırılmak üzere laik adalete teslim edilmesinin muhtemel olduğu kendisine bildirilip, kitabında yer alan fikirler hakkında bir daha asla konuşmaması veya yazmaması yazılı olarak iletilmiştir.⁴⁵ Bu ilk kınama 1296 ile 1306 yılları arasında gerçekleşmiş olmalıdır, çünkü bu tarihler Guido'nun görev süreleridir. Guido, Porete'nin yerel takibat sürecini yönettiği için daha sonraki süreçte dönemin Papa'sı 8. Bonifacius (Boniface) tarafından papalık soruşturmasında da görevlendirilmiştir.⁴⁶

Porete bu süreçte uyarıları görmezden gelmiş, iki yıl sonra, Cambrai'nin yeni Piskoposu Marigny'li Philip, onun eserinin hala ulaşılabilir olduğunu ve insanları etkilediğini ifade etmiştir. Ardından yerel engizisyon yargıçları onu Paris'teki Dominik Engizisyonu'na göndermiştir. Porete ile yanında sadık bir destekçisi (Beghard grubuna dahil Guiard de Cressonessart olabileceği düşünülür) on sekiz ay hapis cezasına çarptırılmıştır.⁴⁷ Porete, bu soruşturma süreci zarfında engizisyoncuların sorularına cevap vermeyi ısrarla reddetmiştir. Bu arada engizisyonda görevli William Humbert, *Le Miroir*'un bağlamından kopartarak aldığı on beş makaleyi Paris Üniversitesi'nden yirmi bir temsilciden oluşan bir panele iletmıştır. Uzmanlar oybirliğiyle, sapkın önermeler içeren bu kitabın yok edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca uyarı alan bir kitabın hala kamuoyuna dağıtılması, piskoposluk emrini hiçe saymak suçu olarak soruşturma dosyasına eklenmiştir.⁴⁸

Kurul, Porete'yi heretik olarak ilan edince ve kendisi de kitabıyla ilgili suçlamalara cevap vermek üzere engizisyon komisyonu mahkemesine çıkmayı defalarca reddedince, nihai karar 31 Mayıs 1310'da laik yetkililere teslim edilmiştir. Karar bir gün sonra Paris'te Place de Greve adı verilen halk meydanında kazıkta yakılarak uygulanmıştır.⁴⁹ Böylelikle Porete, Batı Hıristiyanlık tarihinde idama mahkum edilen ilk mistik olmuştur.⁵⁰

Peki Porete'nin eserindeki mistik düşünceler veya sadece bir mistik kadın olması onun idamı için yeterli ve geçerli sebepler midir? Araştırmacıların bir kısmı onun idamını gerektiren koşulların sadece cinsiyet rollerine dayanan ve kadınların dinî alanda söz hakkı olmadığı bir ortamda Kilise tarafından cezalandırıldığı gibi bazı indirgemeci ve anokronist

⁴⁴ Newman, "Annihilation and Authorship", 616.

⁴⁵ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 10.

⁴⁶ Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor*, 39-40.

⁴⁷ Marguerite'nin yargılanma süreci ile ilgili bk. Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (New York: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016), 2/123.

⁴⁸ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 11.

⁴⁹ Géraud, Hercule, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113-1300, avec les continuations de cette Chronique de 1300-1368* (Paris: J. Renouard, 1843), 1/379-380.; Aktaran Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 9.; Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 27.

⁵⁰ Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 27.

yaklaşımlar ileri sürmektedirler. Öte yandan onun mistik düşüncelerinin Katolik Kilise'si açısından bir sapkınlık olarak görüldüğüne yönelik iddialar da bizce tek başına yeterli argümanlar değildir. Çünkü benzer düşünceler farklı mistikler tarafından dile getirilmiştir. Bu nedenle Porete'nin idamında hangi faktörlerin etkili olduğunu ortaya koymak, hem indirgemeci sonuçlara gitmemeyi, hem de Kilise ve mistikleri arasındaki ilişkilerin daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

4. Heretik Suçlamasının Arkasındaki Temel Nedenler

Porete'nin neden sapkın olarak kınandığını tam olarak belirlemek kaynakların azlığı nedeniyle pek kolay değildir. Araştırmacıların her biri kendi perspektiflerinden bu süreci yorumlamakta ve bazen kendi bakış açılarını doğrulamak için tek taraflı bir sonuca odaklanmaktadır. Ancak onun idamında tek bir faktörün etkisi yerine birbirini tetikleyen birden fazla etmen vardır.⁵¹ Çünkü heretiklik ciddi bir suçtur ve bir kişinin sapkınlığı sadece eserlerinin başlıklarına veya özetine göre değerlendirilmemekte, bu süreç uzun süren soruşturmalar ve çeşitli otoriterlerin onayından sona gerçekleşmektedir. O halde Porete'nin idamı bir olaydan ziyade farklı bileşenlerin bir araya geldiği bir süreçtir. Aşağıda ayrıntılı olarak ifade edileceği gibi bu sürecin çeşitli bileşenleri vardır. Onun eserinde geçen mistik ifadeler, bağımsız mistik bir kadın olması ve Beguinelere grubuna bağlılığı, Özgür Ruh gibi heretik gruplara yakın olduğu iddiası, seküler bir korumadan muaf olması, Latince yerine yerel bir dil kullanması, ve protest bir eylem olarak soruşturma sürecindeki sessizliği gibi farklı etmenler Porete'nin idamında etkili olmuştur. Aşağıdaki başlıklarda bu etkilerin tarihsel-sosyal arka planı değerlendirilerek, bu idam sürecinin çerçevesi çizilmeye çalışılmaktadır.

4. 1. *Le Miroir* Adlı Eserindeki İnançla İlgili Düşünceler

Porete'nin kitabı özetle Tanrı ile birlik düşüncesi ve Tanrı iradesini merkeze alan saf ruhların ona ulaşmak için getireceği aşamalara odaklanmaktadır. Kendisi, eserin 118. bölümünde sade ama asil ruhların kemale ulaşmak için geçireceği yedi aşamayı ayrıntılarıyla açıklar. İlk aşama bir başlangıç gibidir, ancak olsa da yine de kendini Tanrı'ya adamaya karar verenlerin, onu ve komşusunu sevmeyi başaranların artık ruhsal dönüşmeye hazır olmaları bakımından önemlidir. Çünkü bu yolu seçenler bilinçli bir şekilde şeytana karşı inatla mücadele etmeyi irade edenlerdir. İkinci aşama cesur ve çalışkan ruhların, İsa Mesih'in müjdeci öğütüne erişmek için, beden aralıksız taleplerine itaat etmeyi bıraktığı, zenginlikleri, zevkleri ve onurları hiçe saydığı aşamadır. Üçüncü aşamada ruh, dünyevi işlerden uzak durmanın dışında hiçbir ölümü kabul etmez ve iradesini terk etmeye odaklanmak için maddi şeylerden tamamen uzaklaşmalıdır. Ancak erdemleri tamamen terk etmeden önce ruh, bir dönüm noktası ve bir test alanı olarak tehlikeli dördüncü aşamadan geçmelidir. Dördüncü aşamada, ruh tamamen Tanrı'yı tefekkür etmeye dalmıştır ve bu halden daha ulvî bir yaşam olmadığına inanmaktadır. Çünkü aşk onu o kadar büyük ölçüde tatmin etmiştir ki, Tanrı'dan daha büyük bir armağan geleceğine inanmamaktadır. Dördüncü aşama insan mükemmelliğini temsil ediyor gibi görünür. Ancak ona göre ruh bu aşamada bile çok yük altındadır ve kölelik içindedir, çünkü henüz iradesini tamamen terk etmemiştir. O yüzden bu aldatıcı dördüncü aşamadan geçip beşinci ve altıncı aşamalara ulaşmak için, kişinin benliği gibi ruhu da

⁵¹ David Kangas, "Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-bye to the Virtues", *The Journal of Religion* 91/3 (2011), 300.

ölmelidir. Yani, beşinci ve altıncı aşamalarda ruh artık Tanrı'nın eksenine sabitlenmiş ve onun iradesine göre hareket etmeye başlamıştır. Son aşama ise artık kemale ermenin seviyesidir. İngilizce'de "annihilation" adı verilen bu durumda ruh, benlik ve irade artık tamamen etkisiz hale gelir ve Tanrı ile zihinsel birlik hali (union) gerçekleşir. Porete'nin yok olma doktrini, yalnızca belirli asil ruhların ulaşabileceği manevi bir durumu yansıtır. Porete'ye göre ruh, hem iyiyi hem de kötüyü eşit kabul eder, ne hor görür, ne de onu hoş karşılar. İradesizlik hali her şeyi, hiçbir şey haline getirir.⁵² Porete bu yedinci aşamayı idamı giderken gösterdiği sessizlik hali ile bilfiil tatbik etmek istemiş olabilir.

Peki Porete'nin hangi görüşleri Kilise doktrinlerini ihlal etmiştir? Heretiklik suçlamasına delil olarak gösterilen düşünceler arasında ruhun Tanrı ile bir olması (union), günah kavramının gereksizliğine yönelik ifadeler ve annihilation adı verilen benliğin ve ruhun Tanrı ile özdeş hale gelmesi gibi hususlar vardır. Öncelikle Porete, mistik bir kemale erme olarak gördüğü ruhunu yüceltmeye azmetmiş kişilerle sadece kilisenin gerektirdiği ölçüde yaşayanlar arasında fark görmüştür. Bu düşünce başlı başına mistikler ile kurumsal din temsilcilerini karşı karşıya getirmeye yetmektedir. Ona göre diğer inananlar Mesih'in fedakarlığıyla gelen lütuf içinde yaşadıkları için kurtulacaklardır, ancak asla ilahî aşkı yaşamayacaklardır, çünkü kendi benliklerine tâbidirler ve bu nedenle nefislerine, erdemlere ve kilisenin emirlerine köledirler.⁵³

Öte yandan Porete, kitabının giriş kısmında yok oluşun yedi aşamasının ilkinde bile ruhun Tanrı lütfuyla dolup, artık bundan sonra günahsız yaşadığını anlatır.⁵⁴ Haliyle bu düşünce, inancı, sakramentleri ve Kilise'yi yok sayma olarak görülmüştür. Ancak onun, kölelik olarak gördüğü bu durum, sadece kiliseden değil manastır hayatının ve toplumun beklediği erdemlerden de uzaklaşma ve zihni kavramlardan arındırma amacı taşımaktadır. Çünkü *Akıl* ve *Rub*'un konuşmalarında ifade ettiği gibi rasyonel düşünme Tanrı'ya götürmez ve zâhiri kavramlar ve kuru argümanlar ilahi aşkının ötesindedir. Eserde bir ara *Aşk* "Ben Tanrı'yım, Aşk Tanrı'dır ve Ruh da artık Aşk sayesinde Tanrı'dır." ifadesini kullanır.⁵⁵ Haliyle bu düşünceler Hıristiyan mistiklerin en çok eleştirildiği hususlar olan panteizm, antinomianizm (ahlaki yasaların reddi) ve antisakramentalizm (sakramentlerin reddi) gibi heretik düşüncelere benzediği için Porete'nin yargılanma sürecinde karşısına çıkmış olabilir.

Ancak bütün bu ifadeler heretiklik için yine de yeterli sebepler olarak tanımlanmayabilir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi bunlar sadece Kilise ile değil manastır, benlik, nefis içine alan her şeyden âzade olarak Tanrı'ya odaklanmayı ifade eder. Öte yandan hem mistiklerin kullandığı dile aşina olan Kilise otoritesi hem de o dönemde Porete'nin eserini okuyup onay verenlerin varlığı onun heretikliği konusunda keskin bir cevap vermeyi zorlaştırmaktadır. Nitekim Newman, Porete'nin aslında kendi döneminde kısmî övgüler aldığı belirtmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Fransisken rahip Queraynly John, Sistersiyen kantoru (kilise koro şefi) Villers'li Dom Franc ve teolog Fontainesli Godfrey bunlar arasındadır.⁵⁶

⁵² Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 140-147.

⁵³ Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 37.

⁵⁴ Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 10.

⁵⁵ Bölüm 21. ; Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 41.

⁵⁶ Newman, "Annihilation and Authorship", 616.

Öte yandan mistik eserlerin katmanlı yapısı ve alegori ile metaforlara dayalı metinler olması mistiklerin söylemek istedikleri ile söylenen arasında anlam farkları meydana getirmiştir. Zaman zaman mistikler bu nedenlerden dolayı soruşturma geçirmiş ve yargılanmıştır. Nitekim *Le Miroir*'un dilini sıradan bir okuyucu bir yana, teologlar bile ilk okuyuşta tam manasıyla anlayamamıştır. Öte yandan dönemin ünlü skolastik üstatlardan olan Fontaines'li Godfrey ve Querayn'li John kitabın gerçekten Kutsal Ruh tarafından yazıldığını, çok derin anlamlara sahip olduğunu ve kendilerinin bile anlayamadığını ifade etmişlerdir.⁵⁷ Eserin yüksek seviyedeki din dili ve sofistike şiirsel yapısı Porete'nin Clairvauxlu Bernard (öl.1153), Aziz Viktorlu Richard (öl.1173) ve Aziz Thierryli William (öl. 1148) gibi mistiklerin eserlerine aşına olduğunu düşündürmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Kilise yetkilileri mistiklerin bu diline yabancı değildir.

Ayrıca bu ifadeler Meister Eckhart⁵⁹ ve Siena'lı Catherine⁶⁰ gibi Porete'nin kaderini yaşamayan diğer mistiklerin yazılarında bulunur.⁶¹ Benzer şekilde Genoalı Catherine, Haçlı John, Benet Canfield, Pierre de Berulle, Molinos ve Madame Guyon gibi mistikler de ruhun Tanrı'da yok olması kavramını kullanmışlardır.⁶² Diğer taraftan ruhun yok olması ve Tanrı ile bir olma halinin Tanrı'nın ontolojik varlığını tehlike düşürdüğü veya panteizmi çağrıştırdığı düşünülse de, esasen metinde ruhsal yok oluş aşamaları tanımlanmıştır.⁶³ Sufilerin seyr-i süluk kavramına benzeyen bu düşünceler, bir statü veya doğa değişiminden daha çok, ruhun aslı haline dönmesi çabasıdır. Üstelik Porete, yok oluşa giden yedi aşamalı yolunda emirlere itaat ederek kurtuluşa giden geleneksel yolu tamamen reddetmemektedir. Lütuf ve *imitatio Christi* denilen İsa'yı takip etme metodunun ruhun önceki varoluşunu yeniden kazanma sürecinde erken ve gerekli adımlar olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Bu doğrultuda Methley, Porete'nin itiraz edilebilir pasajların her birinin alegorik olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu düşünürken, Edmund Colledge ve Romana Guarnieri gibi kişiler Porete'nin görüşlerini ustaca gizlediğini fikrindedir. Nihayetinde ilk okuyuşta mistik veya dindar bir insanın ruh halini yansıtan metinler panteistik, antinomianist ve antisakramentalist öğeler içerdiği gerekçesiyle tehlikeli görülmüştür. Diğer bir ifadeyle teologlar ve Kilise yetkilileri bu metinleri heretiklik için geçerli görürken araştırmacılara göre

⁵⁷ Bernard McGinn, "Evil-sounding, rash, and suspect of heresy": Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church", *The Catholic Historical Review* 90/2 (2004), 196.

⁵⁸ Simons, "Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities", 94.

⁵⁹ Meister Eckhart, 1260 yılında Almanya'nın Thuringia bölgesinde doğmuş, bir süre Dominikenlere katılmış ve ardından Paris ve Köln gibi üniversitelerde teoloji dersi vermiştir. Eckhart, kilise soruşturmasına uğramış ve 1329 yılında papalık tarafından eserlerinin bir kısmı yasaklılar listesine alınmış ve soruşturması devam ederken ölmüştür. Bk. Joel F. Harrington, *Dangerous Mystic: Meister Eckhart's Path to the God Within* (New York: Penguin Press, 2018), 278.

⁶⁰ 1347 yılında İtalya'nın Siena şehrinde doğan Catherina, altı yaşında gördüğü vizyonla kendini Tanrı'ya adadığını söylemiştir. Yaşadığı dönemde sıkı bir asketizm takip etse de, papalık seçimlerine müdahil olacak kadar da aktiftir. Dialogue adlı eserinde Gerçek Hakikat dediği huzura kavuşmak ruhun kemal ermesine ihtiyacı olduğunu ve İsa sevgisiyle yanması gerektiğini savunmuştur. Bk. Halil Temiztürk, *Hristiyan Mistisizmine Giriş* (Eskiyeni Yayınları, 2021), 113.

⁶¹ Robinson, "Marguerite's Mystical Annihilation", 297.

⁶² McGinn, "Evil-sounding, rash, and suspect of heresy", 208.

⁶³ Robinson, "Marguerite's Mystical Annihilation", 38.

⁶⁴ Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 42-43.

Porete, ilham almış gerçek bir mistiktir.⁶⁵ Dolayısıyla Porete'nin heretikliği için eserinde geçen ifadeler göreceli hususlardır ve tek başına yeterli bir delil sunmamaktadır. Aşağıda ifade edileceği üzere bu iddialar farklı suçlamalarla desteklenmiştir. Bu suçlamalardan ilki onun Kilise otoritesine muhalefet ettiği iddiasıdır.

4.2. Kilise Otoritesine Muhaliflik Suçlaması

Bernard McGinn, mistikler ve dinî otoriteler arasındaki ilişkilerde temel belirleyici unsurun, mistiklerin otorite tarafından nasıl algılandığına bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla Kilisenin iktidarı elinde bulundurma ve paylaşmama isteği alternatif bir dinî yaşam modeli oluşturdukları düşünülen mistikleri şüpheli konumuna sokmuştur. Bu bakımdan Marguerite Porete ve Eckhart'a yönelik heretik suçlamasının teolojik olduğu kadar Kilise öğretilerine ısrarla karşı gelmekten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Porete'nin mahkeme soruşturmalarında sürekli sessizliği tercih etmesi kilise otoritesine bir başkaldırı olarak değerlendirilmiştir.⁶⁷ Bu duruma dikkat çeken Amy Hollywood bir Beguine üyesi olan Magdeburglu Mechthild'in (1207-1282) mistik bir kadın olarak Tanrı ile doğrudan vahiy aldığını iddia ettiği *Das fließende Licht der Gottheit* (Tanrılığın Yaşayan Işığı) eserine rağmen heretiklikle suçlanmadığını, çünkü onun kilise hiyerarşisine yönelik bir eleştirisi veya şüpheli yaklaşımı bulunmadığını ifade ederek esas problemin otoritenin test edilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

Eserde kilise otoritesince eleştirilen bir diğer husus *Sainte Eglise la Petite* (Küçük Kutsal Kilise) ve *Sainte Eglise la Grant* (Büyük Kutsal Kilise) karşılaştırmasıdır. Porete, akıl ve rasyonaliteyi temsil eden Küçük Kilise'nin, sezgiyi ve aşkı temsil eden Büyük Kilise karşısındaki acziyetini ifade etmek istemiştir.⁶⁹ Mantık ve akılla yönetilen ve derece olarak düşük bir Kutsal Kilise ile İlahi Aşk ile yönetilen Kutsal Kilise arasında farklar olduğunu dile getirmiştir. Porete'ye göre, Büyük Kilise gerçek kilisedir, görünmezdir ve dünyevi kutsallara ve kutsal yazılara bağımlı değildir. Sadece Büyük Kutsal Kilise'nin isimsiz üyeleri olan ruhlar korku, endişe, utanç, sitem ve erdem gibi kaygılardan uzak yaşayacaklardır.⁷⁰ Bu ifadeler Kilise'nin yozlaştığını ancak kutsal aşka dayalı mistik yolun daha yüce olduğunu gösterdiği gerekçesiyle kilise tarafından bir eleştiri ve başkaldırı olarak anlaşılmıştır. Her ne kadar metinde doğrudan böyle bir ifade olmasa da engizisyon yargıçların bu ifadeleri kilise doktrincilerine ters düştüğü şeklinde yorumlaması mümkündür. Porete bu kavramları kullanarak aslında çift anlamda okumanın mümkün olduğu bir metin oluşturmuştur. Yani Kilise ile mistikleri üstü kapalı şekilde karşılaştırmak istemiş olabilir veya sadece Tanrı'ya ulaşmanın aracısız ulaşmak için bir benzetme yapmış olabilir. Methley ise bu konuda daha nettir. Ona göre Porete, "Küçük Kutsal Kilise" ile Kilise'yi imâ etmiş, çünkü "Büyük Kutsal Kiliseye ait olan ruhâni seçkinlerin "Küçük Kutsal Kilise"ye ihtiyaçlarının olmadığını, çünkü

⁶⁵ Robert D. Cottrell, "Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, Deviating from the Model", *Modern Language Studies* 21/1 (1991), 17.

⁶⁶ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 22, 247.

⁶⁷ Field, "Debating the Historical Marguerite Porete", 36.

⁶⁸ Amy M. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), 53.

⁶⁹ Porete, *The Mirror of Simple Souls* (Babinsky Translate), 38.

⁷⁰ Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 38.

“Küçük Kutsal Kilisenin” dogma ve ritüelinin Mesih’in kendisinden ziyade insanın ürettiği doktrinler olduğunu düşünmekteydi.⁷¹

Öte yandan Paul Verdeyen, Porete’nin yargılanması hususunda hala karanlık yönlerin olduğunu ve bu sürecin bazı kilise yetkililerince manipüle edildiğine işaret etmektedir. Verdeyen, Porete’yi ilk kez mahkûm eden Cambrai piskoposu Guido’un, nihai kilise soruşturmasına da başkanlık etmesinin bu idam kararında etkili olduğunu, çünkü onun diğer temsilcilerin kararlarını yönlendirdiğini belirtmektedir.⁷² Sadece Kilise temsilcileri değil, dönemin önde gelen tarikatları olan Fransisken, Dominiken ve Augustinusçu engizisyon üyelerinin de soruşturmada olması bağımsız bir mistik olan Porete’nin bu süreçte yalnız kalmasına sebep olmuştur.⁷³

Ayrıca Porete, Katolik Kilisesi ile Fransız monarşisi arasındaki çekişmenin bir diyeti olmuş olabilir. Çünkü IV. Philip’in (öl. 1314) babasının aksine Papalığa mesafeli olması ve dönemin Papası VIII. Boniface’nin (öl.1303) tavsiyelerini dinlememesi, Haçlı Seferleri’ne isteksiz davranması, Fransa/Aragon krallığını Papalığın boyunduruğunda kurtarmak istemesi⁷⁴ gibi hususlar Kilise’nin, Porete üzerinden Fransız oligarşisine göz dağı vermiş olma ihtimalini düşündürmektedir.

4.3. Laik Bir Destekten Mahrum Olma

Mistiklerin heretik görülmelerini etkileyen bir diğer husus, onların aile bağları, aristokrasiye olan yakınlıkları ve kendilerini muhafaza eden laik sınıfla münasebetleridir. Orta Çağ’da mistikler tamamıyla dünyadan feragat etmiş ve manastıra çekilmiş münzeviler değildir. Birçok kadın mistik, manastıra drahoma (çeyiz) ile teslim edilmektedir ve manastıra giren kadınlar genelde yüksek statülere sahiptir. Her ne kadar aralarında dul, bekar ve fakir ailelere mensup olanlar olsa da onların sayıca daha az oldukları bilinmektedir. Bu açıdan mistik kadınlar güçlü aile bağları veya laik desteklerini, soruşturma, takibat ve cezalarla karşılaştıklarında kullanmışlardır. Örneğin Hildegard, dönemin hükümdarı I. Friedrich (1112-1190) ile yakındır ve Clairvauxlu Bernard tarafından vizyonları onaylanan bir mistiktir. Sonuçta bazen Kilise ile ters düşse de kendisine verilen cezaların kaldırılması için laik zümrelerle bağlantılar kurmuştur.⁷⁵ Magdeburglu Mechthild (1207-1282), Faenzalı Umilta (1226-1310) ve Sienalı Catherine (1347-1380) gibi kadın mistikler laik desteklerini hem politik görevlere müdahil olmakta hem de mistik otoritelerini güçlendirmekte kullanmışlardır. Öte yandan Eckhart, kilise soruşturması sürerken bağlı bulunduğu Domikinenlerden destek görmüştür. Ancak hayatının bir kısmını Beguine olarak geçirip esasen bağımsız bir mistik olarak bu laik himayeden mahrum olması Porete’nin yalnızlaşmasına sebep olmuş olabilir. Dolayısıyla sözü edilen mistiklere nazaran politik ve dinî olarak kendini koruyacak zümrelerden mahrum olan Porete’nin öldürülmesinde bu himaye hususu gözden kaçırılmamalıdır.⁷⁶

⁷¹ Cottrell, “Marguerite Porete’s Heretical Discourse; or, Deviating from the Model”, 17.

⁷² Paul Verdeyen, *Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, ts., 47-94.

⁷³ McGinn, “Evil-sounding, rash, and suspect of heresy”, 197.

⁷⁴ Joseph R. Strayer, *The Reign of Philip the Fair* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), 12.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Halil Temiztürk, *Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard* (Eskiyeni Yayınları, 2019).

⁷⁶ Hornbeck, “Heresy”, 95.

4.4. Özgür Ruh ve Beguineler Etkisi

Mistiklerin kendi dönemlerindeki muhalif gruplarla teolojik yakınlıkları onların heresi olarak görülmelerini etkileyen sebeplerden bir diğeridir. Bir mistiğin ortodoksi sınırında kalıp kalmadığı, kendi yaşadığı dönem veya öncesinde Kilise'nin tehlikeli gördüğü ve mücadele ettiği grupların görüşlerine yakın olmasıyla test edilmiştir. Orta Çağ'da bir mistiğin Katharlar, Bogomiller veya Özgür Ruh Hareketi gibi gruplarla din anlayışı bakımından kısmî benzerliği bile soruşturma ve takibat için yeterli sebep olabilmıştır. Örneğin Meister Eckhart'ın, Kilise tarafından kınanmasında onun Özgür Ruh hareketine benzer şekilde ruhun yaratılmamış olduğuna ve Tanrıyla aynı doğaya sahip olduğunu savunmasının etkisi vardır.⁷⁷ Yine mistiklerin Tanrıyla birlik düşüncesi ve bunun ontolojik olarak Tanrı ile ruh arasında bir ayırım yapamaması mistik düşüncelerin panteist fikirlerle yakın olma durumunu ortaya çıkarmıştır. Nitekim Eckhart'ın Tanrıyla bir olan ruhu yüceltmesi ve dua, hayır işleri ve pratiklerin değerini hor görmekle suçlanması bu durumu örneklemektedir.⁷⁸

Porete'nin heretikliğinde gündeme gelen grup ise Özgür Ruh hareketidir. Esas adı Özgür Ruhun Kardeşleri (Brethren of the Free Spirit) olan bu hareket, birçok mistiğin düşüncelerine kaynaklık ettiği gerekçesiyle sıklıkla gündeme gelmiştir. 13. ve 14. yüzyılda Belçika, Hollanda, Fransa ve Almanya gibi ülkelerde ortaya çıkan bu hareket temelde aşkın bir Tanrı fikrinden ziyade, insana yakın olan bir Tanrı fikri geliştirmiş, teslis doktrinine mesafeli olmuş ve ruhun kemale ermesiyle Tanrı ile bir olma mutluluğuna ulaşacağını savunmuştur.⁷⁹ Kilise otoritesi tarafından antinomilazim ile benzer bir düşünceye sahip olmakla ve Beguine ve Beghard gibi mistik hareketlerle, Porete ve Eckhart gibi mistiklere ilham vermekle suçlanmış, *Ad nostrum* belgesiyle Viyana Konsili'nde heretik ilan edilmiş ve yoğun takibata uğramıştır.⁸⁰ Porete'nin o dönemde heretik sayılan Özgür Ruh hareketinin inançlarına benzer şekilde ruhun kemale ermesi ve Tanrı ile bir olma gibi düşünceleri dile getirmesi onu potansiyel bir suçlu yapmıştır.⁸¹ Soruşturma sürecinde her ne kadar bu bağlantıya dair doğrudan atıf olmasa da kendisinin sapkın Özgür Ruhlar tarikatının kurucusu olarak adlandırılması bu bağa işaret etmektedir.⁸²

4.5. Yerel Diller

Bazı mistikler, ciddi bir eğitim süreci gerektiren Latince yerine eserlerini yerel dillerde yazmayı tercih etmişlerdir. Çünkü yerel dilde yazılan eserler Latince bilmeyen Beguineler, rahibe ve münzevi kadın mistikler ile halk seviyesinden çok sayıda okuyucuya hitap etmektedir.⁸³ Öte yandan 12. yüzyılda teolojik eğitim, manastırlardan üniversitelere kaydığında, Latince teolojik seçkinlerin dili haline gelmiştir. Ancak Porete gibi kadın

⁷⁷ Edward Howells, "Early Modern Reformations", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 120.

⁷⁸ Howells, "Early Modern Reformations", 120.

⁷⁹ Madeleine Pelter Cosman - Linda Gale Jones, *Handbook to Life in the Medieval World* (New York: Infobase Publishing, 2009), 1/364.

⁸⁰ Hornbeck II, "Heresy", 93.

⁸¹ Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (California: University of California Press, 1972), 72.

⁸² Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 1972, 121-122.; Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, 30.

⁸³ Mary Frohlich RSCJ, "Authority", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 226.

mistikler ve yerel teologlar dinî deneyimleri ve içgörülerini için doğrudan Tanrı'dan bilgi aldıklarını ve bunu kendi tecrübelerini en iyi ifade eden yerel dillerinde metne döktüklerini ileri sürmüşlerdir. Doğrudan yerel bir dilde eser yazmasa da kitaplarında eski Almanca kelimeleri kullanan Bingenli Hildegard (1098-1179), Felemenkçe yazan Hadewijch, Almanca yazan Magdeburglu Mechthild ve İngilizce yazan Norwichli Julian yerel dil kullanan bazı mistiklerdir. Ayrıca İtalyanca vaaz veren ama eserlerini Latince'ye çeviren Folignolu Angela⁸⁴ (1248-1310), ilk İngilizce otobiyografi yazan Margery Kempe⁸⁵(1373-1438) gibi isimler de dikkat çekicidir. Öte yandan hem Latince hem de yerel dillere hakim olan Meister Eckhart'ın Latince yazdığı eserler herhangi bir soruşturmaya uğramamışken Almanca vaazlarının yargılanması dikkate değerdir.⁸⁶ Çünkü din dili olarak Latince Kilise'nin kontrolünde olan sadece rahiplere özgü bir alandır. Porete'nin Fransızca yazdığı bu eserdeki ifadelerin Latinceye tercüme edilmesinde yaşanan problemler de ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Sonuçta sadece Latince'ye bağlı din dilinin Porete örneğinde olduğu gibi yerel dillere geçmesi hem Kilise'nin bu eserleri takibini zorlaştırmış, hem de kilisesinin otoritesini sarsma nedeni olarak görülmüştür. Diğer bir ifadeyle yerel dil kullanımı Latince gibi ayrıcalıklı bir donanıma sahip Kilise için hem alan kaybetme hem de başka dili kontrol edememe tehlikesi barındırmaktaydı. Dolayısıyla yerel dilleri kullanmak, mistikler için kullanışlı, kilise tarafından ise tehlikeli bulunmuştur.

4.6. Cinsiyet

Orta Çağ'da mistik kadınlar kilise hiyerarşisinde yer almadıkları için kendilerini mistik bir dinî yaşama adanmışlardır. Kadın mistikler, erkek din adamlarının karşılaşmadığı otorite sorunuyla mücadele etmişler ve dinî alanda meşruiyetlerini ancak vizyonlar, vecd ve stigmata gibi karizmatik işaretlerle sağlayabilmişlerdir.⁸⁷ Kadın mistikler rahipler gibi dinî otoriteye sahip olamadıkları için ancak mistik bir yaşama kendilerini Tanrı'ya adayacaklarını düşünmüşlerdir.

Ancak bu gerçeğe rağmen, Porete'nin idamında öne çıkan sebepler arasında onun cinsiyeti daha tâli bir husustur. Üstelik Hıristiyan mistik tarihinde çoğu Kilise onayı almış, azize ilan edilmiş ve "Master" ünvanı verilmiş birçok kadın mistik bulunmaktadır. Hildegard, Avılalı Terasa, Sienalı Catherine ve Norviçli Julian bu taltif edilen mistik kadınlara örneklerdir. Buna rağmen feminist perspektiften birçok araştırmacı Porete'nin idamında yegane sebep olarak onun kadın olmasının etkili olduğunu düşünür.⁸⁸ Öyle ki onun yargılanması sırasında, engizisyon bürosunun kendisinden istediği yemini etmeyi reddetmesi

⁸⁴ Angela of Foligno, *Complete Works*, çev. Paul Lachance (New York: Paulist Press, 1993), 20.

⁸⁵ "The Oxford Companion to English Literature", *Autobiography*, ed. Dinah Birch (Oxford: Oxford University Press, 2009), 83. Ancak bu otobiyografinin Kempe tarafından yazılıp yazılmadığı hususu tartışmalıdır. bk. Diana Watt, "Margery Kempe", *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, ed. Margaretta Jolly (London: Routledge, 2001), 1/524.

⁸⁶ Frohlich RSCJ, "Authority", 232.

⁸⁷ Alison Weber, "Gender", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 317.

⁸⁸ Elizabeth Scarborough, "Critical Approaches to Marguerite Porete", *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry (Leiden/Boston: Brill, 2017), 318-320.; Canaslan, "Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete"; Tina Beattie, "Porete, a Forgotten Female Voice", *The Guardian* (07 Haziran 2010), blm. Religion.; Michael G. Sargent, "The Annihilation of Marguerite Porete", *Viator* 28 (1997), 253-280.

protest bir eylem olarak kabul edilmiş ve hakkında hiçbir pişmanlık göstermediği ve bir damla göz yaşı dökmediği gibi efsaneler yayılmıştır. Bu durum kendisinin erkek egemenliği altında ezilen bir kadın veya proto-feminist bir figür olduğunu kabul etmeye kadar gitmiştir. Benzer anlayış anokronist bir şekilde Hildegard ve Jean de Arc gibi kadınlar üzerinden de yapılmaktadır. Ancak araştırmacılar Porete'nin idamını buna indirgemenin onun mistik düşüncelerini ikinci plana atarak kendisinin gerçekten anlaşılmasını engellediğini ifade ederler.⁸⁹ Her ne kadar Kilise otoritesi kadınları kilise hiyerarşisine almamakla ve bazı hususlarda ayrımcılık yapmakla bu anlayışa zemin hazırlasa da Porete'nin idamını sadece onun cinsiyetine bağlamak indirgemeci ve anokronist bir sonuç olacaktır.

Sonuç

Hıristiyan mistikler erken dönemden itibaren tatbik ettikleri hayat tarzı, vizyonları ve pratikleriyle toplumda etki etmişlerdir. Ancak Roma Katolik Kilise'si ile ilişkileri her zaman olumlu yönde seyretmemiştir. Kilise, mistikleri kırsal kesimdeki halk dindarlığını korudukları ve kendisine maddi ve manevi destekler sağladıkları için desteklemiştir. Hıristiyan mistikler sadece din adamlarına hitap etmekle kalmayıp, kadınlar, dullar, münzeviler ve diğer laik kesime de olumlu rol modeller olarak görülmüştür. Artan bu popüleritenin üzerine mistiklerin, kutsal metni mistik temelli yorumlamaları, vizyonları ve cinsiyet rolleri hususunda farklı uygulamaları onların Katolik Kilisesinin geleneksel yapısıyla çatışmasına zemin hazırlamıştır.

Ancak 11. yüzyıldan itibaren mistikler, Kilise'nin artan dünyevi gücüne karşı havariler döneminin sadeliğine dönme merkezinde bir dizi reform faaliyetlerine girişmişlerdir. Kilise o döneme kadar otoritesini sağlamlaştırdığını düşündüğü mistiklere belirli sınırlar çizmek için zaman zaman konsiller, sinodlar ve kilise beyannameleri (bull) yayınlamıştır. Kilise kendi çizdiği sınırlar dahilinde mistiklere dinî sahada alan tanımış, onların inanç ve ritüeller konusunda farklı yorumlarını veya kendi otoritesini tehlikeye düşürecek eylemlerini sıkı bir şekilde kontrol etmiştir. Makalede ele alınan Marguerite Porete bu dönemde yaşamış ve birçok din adamı ve laik zümreden insanı görüşleriyle etkilemiştir. Ancak bir süre sonra Kilise soruşturmasına tâbi tutulmuş, hapse atılmış ve suçlamalara karşı sessiz kalarak sonunda idam edilmiştir. Yaşadığı dönem de Porete'nin akıbetine etki etmiştir. Çünkü onun yaşadığı dönem mistiklerin ve mistik hareketlerin yoğunlaştığı ve onların ezoterik veya gnostik akımlara benzer olduğu şüphelerini artırmıştı. Bu dönemde birçok mistik Katharlar ve Valdensiyenler gibi heretik gruplarla benzerlik gösterdikleri için suçlanmışlardır.

Porete'nin yaşadığı dönemde eserine uygulanan sansür yakın dönemde onun hayatına ve eserine olan ilgiye yön değiştirmiştir. Ancak bu ilgi ona yönelik sıfatlara ve idamında etkili olan sebeplere yönelik indirgemeci ve anokronist yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Kilise muhalif olan görüşlere sahip olduğu veya cinsiyetinden dolayı aşığılandığı gibi bazı tezler doyurucu cevaplar vermemektedir. Porete'nin tek başına görüşleri veya bir kadın olması idamı için yeter sebepler değildir. Kişisel tavrı, laik zümreden destek alamaması veya Dominiken ve Benediktenler gibi dönemin ünlü manastır geleneklerine (rule) değil de bağımsız bir mistik grup olan Beguinelere'den olması gibi birçok etken onun idamında etkili olmuştur. Porete bu görüşlerini başka bir zaman ve zeminde yapmış olsa idi, belki aynı sonuçla karşılaşmayacaktı. Bir nevi birçok mistiğin başına gelen durum gibi onun yanlış

⁸⁹ Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, xiii.

zaman ve yanlış mekanda yaşayan bir mistik olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce, Porete'nin savunduğu ruhun kemali ve benliğin yok olması gibi kavramlar başka mistikler tarafından da dile getirildiği için doğrudan heretiklik suçlaması için sebep sayılamazdı. Ancak bu örneklerin eserin bağlamından kopartılıp soruşturma dosyasına konulması, kilise soruşturmasını yönetenlerin tavırları ve kendi sessizliği bu metinlerin daha iyi anlaşılmasını ve yorumlanmasını engellemiştir. Dolayısıyla geriye doğru baktığımızda birçok araştırmacının sorduğu gibi bizim de sormamız gereken soru şudur: “Porete'nin Kilise tarafından heretik olarak tanımlaması ne kadar doğru idi?”

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milelvenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Apel, Willi. *Harvard Dictionary of Music*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Beattie, Tina. "Porete, a Forgotten Female Voice". *The Guardian* (07 Haziran 2010), blm. Religion. <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/jun/07/marguerite-porete-mirror-simple-souls>
- Billier, Peter. *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*. Aldershot: Routledge, 2001.
- Birch, Dinah (ed.). "The Oxford Companion to English Literature". *Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 24 Eylül 2009.
- Canaslan, Eylem. "Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porete". *Fe Dergi* 13/1 (2021), 155-164. <https://doi.org/10.46655/federgi.946998>
- Colver, Randy. *Heroes and Heretics in the Early Church*. Fairburne: Colver Publishing, 2009.
- Cosman, Madeleine Pelner - Jones, Linda Gale. *Handbook to Life in the Medieval World, 3-Volume Set*. Infobase Publishing, 2009.
- Cottrell, Robert D. "Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, Deviating from the Model". *Modern Language Studies* 21/1 (1991), 16-21. <https://doi.org/10.2307/3195114>
- Crawford, Charles. *A Mirror for Simple Souls*. London: Gill and Macmillan, New edition., 1981.
- Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Edwards, M. J. *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Ellwood, Robert S. - Gregory D. Alles (ed.). *The Encyclopedia of World Religions*. New York: Facts on File, Revised edition., 2006.
- Field, Sean. "Debating the Historical Marguerite Porete". *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*. ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry. 9-38. Leiden/Boston: Brill, Illustrated edition., 2017.
- _____. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 2012.
- Flinn, Frank K. *Encyclopedia of Catholicism*. New York: Facts on File, 2007.
- Foligno, Angela of. *Complete Works*. çev. Paul Lachance. New York: Paulist Press, 1993.
- Frohlich RSCJ, Mary. "Authority". *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman. 305-315. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Géraud, Hercule. *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113-1300, avec les continuations de cette Chronique de 1300-1368*. Paris: J. Renouard, 1843.
- Gündüz, Şinasi. "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 9 (2012).
- Harrington, Joel F. *Dangerous Mystic: Meister Eckhart's Path to the God Within*. New York: Penguin Press, 2018.
- Hartog, Paul A. *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*. Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Hollywood, Amy M. *The Soul as Virgin Wife: Mechtbild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- Hornbeck II, J. Patrick. "Heresy". *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. ed. Julia A. Lamm. 89-103. West Sussex: Wiley-Blackwell, 1st edition., 2013.
- Howells, Edward. "Early Modern Reformations". *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman. 114-137. Cambridge: Cambridge University Press, 1st edition., 2012.
- Kangas, David. "Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-bye to the Virtues". *The Journal of Religion* 91/3 (2011), 299-319. <https://doi.org/10.1086/659656>
- Kirchberger, Clare. *The Mirror of Simple Souls*. çev. M. N. London: Burns, Oates & Co., 1927.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/188-190. İstanbul: TDV

- Yayınları, 2005.
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. 3 Cilt. New York: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- Lerner, Robert E. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- _____. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. California: University of California Press, 1972.
- Lüdemann, Gerd. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Martin, Sean. *The Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages*. London: Pocket Essentials, 2014.
- McGinn, Bernard. “‘Evil-sounding, rash, and suspect of heresy’: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church”. *The Catholic Historical Review* 90/2 (2004), 193-212.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism: 1200-1350*. New York: PublishDrive, 1998.
- Newman, Barbara. “Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s”. *Speculum* 91/3 (2016), 591-630. <https://doi.org/10.1086/686939>
- Pangle, Hayley. “Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions”. *Grand Valley Journal of History* 1/1 (29 Şubat 2012), 1-7.
- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions*. Oxford: Oxford University Press, First Edition., 1976.
- Porete, Margaret. *The Mirror of Simple Souls*. ed. J. C. Marler - Judith Grant. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, First Edition., 1999.
- _____. *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. ed. Albin Michel. Paris: Albin Michel, 1984.
- _____. *The Mirror of Simple Souls*. çev. Robert E. Lerner. New York: Paulist Press, 1993.
- _____. *The Mirror of Simple Souls (Babinsky's Translate)*. ed. John Van Engen, - Edward English. çev. Ellen Babinsky. New York: Paulist Press, First Paperback Edition., 1993.
- Robinson, Joanne Maguire. “Marguerite's Mystical Annihilation”. *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*. ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry. 38-59. Leiden/Boston: Brill, Illustrated edition., 2017.
- _____. *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Romana, Guarnieri - Paul Verdeyen (ed.). *Le Mirouer des simples âmes/Speculum simplicium animarum*. Turnhout: Brepols, 1986.
- Sargent, Michael G. “The Annihilation of Marguerite Porete”. *Viator* 28 (1997), 253-280. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301079>
- Scarborough, Elizabeth. “Critical Approaches to Marguerite Porete”. *A Companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*. ed. Robert Stauffer - Wendy R. Terry. 295-323. Leiden/Boston: Brill, Illustrated edition., 2017.
- Schlager, Patricius. “William of Nangis”. *The Catholic Encyclopedia* (First Edition). ed. Charles Herbermann. 15/634. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- _____. “William of Nangis”. *Catholic Encyclopedia*. 1912. Erişim 07 Ekim 2024. <https://www.newadvent.org/cathen/15634b.htm>
- Simons, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 12-1565*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2003.
- _____. “Staining the Speech of Things Divine: The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities”. *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*. ed. Thérèse de

- Hemptinne - María Eugenia Góngora., 85-110. Turnhout: Brepols Publishers, 2004.
- Strayer, Joseph R. *The Reign of Philip the Fair*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 0 edition., 1980.
- Temiztürk, Halil. *Bir Mistik Rabibe Bingenli Hildegard*. Eskiyei Yayınları, 2019.
- _____. *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*. Eskiyei Yayınları, 2021.
- _____. “Kutsallık ve Heretiklik Arasında Bağımsız Mistik Kadınlar: Beguineler”. *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2022), 43-69. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1118404>
- _____. “Orta Çağ’da Kilise ve Hıristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2022), 73-83. <https://doi.org/10.48120/oad.1076258>
- Verdeyen, Paul. *Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, ts.
- Visconti, Joseph. *The Waldensian Way to God*. Maitland: Xulon Press, 2003.
- Wainwright, John. “William of Paris”. *The Catholic Encyclopedia* (First Edition). ed. Charles Herbermann. 15/636-637. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- Watt, Diana. “Margery Kempe”. *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*. ed. Margaretta Jolly. 1/523-524. London: Routledge, 2001.
- Weber, Alison. “Gender”. *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Willis, Geoffrey G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005.

§



'Pseudo Methodios Süryanice Apokaliptik Metni'nde Son İmparator Toposu

► Araştırma makalesi / Research article

Umut VAR

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / *Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Syriac Language and Literature* | ROR ID: [0396cd675](https://orcid.org/0396cd675) | Mardin, Türkiye
ORCID: [0000-0002-6928-8685](https://orcid.org/0000-0002-6928-8685) | umutvar@artuklu.edu.tr

Atf: Var, Umut. "Pseudo Methodios Süryanice Apokaliptik Metni'nde Son İmparator Toposu". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 205-223.

Öz

Süryanice Apokaliptik Metin, 7. yüzyılda kaleme alınmış olup, Süryanice eskatoloji ve apokaliptizm literatürünün temel taşlarından biri olarak kabul edilen son derece önemli bir eserdir. İnsanoğlunu kıyamete götüren dinamiklere ve kıyametin gerçekleşmesine dair birtakım kehanetler sunan bu metin, bir bakıma İslam fetihleri neticesinde kendilerine has sembolik ve bütüncül evrenlerine yeni öğeler katan Süryanilerin bu öğelere karşı geliştirdikleri tepkileri yansıtmaktadır. Söz konusu tepkiler arasında en önemlisi, rehavete kapılan Hristiyanları Mesih'in gelişinden önce tek bir çatı altında toplayacak ve onları yönetmeye muvaffak olacak "son imparator" toposudur. Bu makale, "son imparator" toposuna atfedilen kutsal unsurlar ile Mesih'in gelişinden önce bu toposa yüklenen görevleri incelemeyi ve böylece kavramın oluşum nedenleri ile Süryani Hristiyanlarının kolektif belleğindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Apokaliptizm, Eskatoloji, Pseudo-Methodios, Son İmparator Toposu.

The Last Emperor Topos in the 'Syriac Apocalyptic Text of Pseudo Methodios'

Cite as: Var, Umut. "The Last Emperor Topos in the 'Syriac Apocalyptic Text of Pseudo Methodios'". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 205-223.

Abstract

The Pseudo Methodios Syriac Apocalyptic Text, composed in the 7th century, constitutes a foundational work in the corpus of Syriac eschatological and apocalyptic literature. This text, which offers a series of prophecies concerning the dynamics that lead humanity toward the apocalypse and the actualization of the end times, reflects the responses of the Syriac community to the incorporation of new elements into their symbolic and holistic universe as a consequence of Islamic conquests. Among these responses, the concept of the Last Emperor—envisioned as the ruler who will unite complacent Christians under a single authority just before the advent of the Messiah—emerges as particularly significant. This article seeks to elucidate the reasons for the creation of this topos and its position within the collective memory of Syriac Christians by analyzing the sacred attributes ascribed to this figure and the roles assigned to him in the period immediately preceding the Messiah's arrival.

Keywords: Apocalypticism, Eschatology, Pseudo-Methodios, Last Emperor Topos.

Giriş

Geç Antik Çağ ve erken Orta Çağ'da Doğu Hıristiyanlarının kaleme aldığı eserlerden oluşan apokaliptik literatür, vahyin yahut geleceğe yönelik birtakım gizemlerin dünya dışı bir varlık aracılığıyla insanoğluna aktarıldığı edebi bir türüdür.¹ Bu aktarım genel itibariyle insanoğlunun nihai kaderini ya da bir diğer deyişle kıyamete giden süreçte yaşanacak olayları betimleyen eskatolojik öğelerle çerçevelenen bir anlatıya sahiptir.² Söz konusu anlatı temelde pagan entelektüeller tarafından kaleme alınan apokaliptik metinleri, Eski Ahit'teki Daniel'in Kitabı'nı ve Yeni Ahit'teki Vahiy Kitabı'nı kaynak edinmiş olup bu kaynaklardaki alegorik unsurlar, çeşitli mitler veya toposlar aracılığıyla apokaliptik literatürde de yer almıştır. Bu mitler -ya da toposlar-, apokaliptik metnin yazıldığı dönemin siyasi hareketleriyle, karakterleriyle ve sosyo- kültürel dönüşümleriyle yakın ilişki içerisindedir ve metin kurgusundaki eskatolojik anlatıyla birleşir. Genel bir çerçeveden bakıldığında bu anlatı imanlıların³ zulümlerle karşılaşması, onları bu zulümden kurtaracak bir imparator figürünün yeryüzünde belirmesi ve ardından Mesih ile Mesih karşıtının⁴ karşılaşmasını içermektedir.

Apokaliptik metinler ait olduğu toplumsal yapının karşılaştığı siyasi ya da askeri tehditlerin yaşandığı kriz dönemlerinde kaleme alınmıştır. Bu tehditlerin imanlıların günahları karşılığında Tanrı tarafından gönderildiği vurgusunu içeren bu metinlerin barındırdığı kehanetler aynı zamanda Hıristiyanlara bir ikaz niteliğindedir. Bundan hareketle apokaliptik metin yazarlarının yaşadıkları kültür havzasındaki siyasi ve toplumsal yapının ve bu yapıyı destekleyen diğer enstrümanların çoğunlukla başka bir siyasi odak tarafından parçalanması nedeniyle deneyimledikleri yabancılaşmayı betimledikleri söylenilebilir. Böylece yazarlar, kendilerine has sembolik ve bütüncül evrenlerinden dışlanma halini kozmik eskatoloji ile açıklayarak bozulan düzenin sebebinin Mesih'in gelişine ve kıyametin yaklaşmasına yormaktadır.

Literatür dahilinde söz konusu tehditlerin/krizlerin kaynağı olan siyasi ya da toplumsal yapı, Mesih karşıtlığını; yazarın dahil olduğu toplum ve bu toplumun idarecileri - günahlarından dolayı eleştirilebilir konumda olsalar da- Mesih'in gelişini destekleyen

¹ John Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 5.

² Bu noktada eskatoloji ile apokaliptik kavramları arasındaki farkı belirtmekte yarar vardır. Eskatoloji, dünyanın sonuna dair inançları içeren teolojik bir kavramdır, apokaliptik ise bu eskatolojik unsurları barındıran ve dünyanın sonunun nasıl gerçekleşeceğine dair çeşitli anlatıları kapsayan edebi bir türdür. Her inanç sisteminde farklı eskatolojik unsurlar bulunur; örneğin, Hıristiyanlıkta eskatoloji, Mesih'in ikinci gelişi ve yargı günü etrafında şekillenirken, İslam'da eskatolojinin temelini kıyamet günü ve mahşer oluşturur. Apokaliptik metinler de bu farklı eskatolojik unsurlar üzerine inşa edilmiştir. Bk. Elizabeth Phillips, "Eschatology and Apocalyptic", *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, haz. Craig Hovey – Elizabeth Phillips (NY: CUP, 2015), 274-297; John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology in the Ancient World", *The Oxford Handbook of Eschatology*, haz. Jerry L. Walls (Oxford: OUP, 2009), 40-55.

³ Pseudo Methodios Apokaliptik Metni'nin yazarı bir Hıristiyan olduğundan eserde imanlılar ifadesini Hıristiyanlara atfen kullanmıştır.

⁴ Hıristiyanlıktaki Mesih karşıtı ile İslam terminolojisindeki Deccal kavramları benzerlik gösterse de aynı karakterler değildir. Her iki kavramın dayandığı inanç sistemi, sembolik veya açık güç tasvirleri ve hitap edilen 'imanlı' kitlelerdeki farklılıklar, bu karakterlerin özdeşleştirilmesine engel teşkil etmektedir. Bu nedenle, akademiye yaygın olan genel kullanımın aksine bu araştırmada söz konusu karakter Deccal olarak değil, Mesih karşıtı olarak anılacaktır.

imanlıları sembolize etmektedir. Bahsolunan Mesih karşıtı toplumlar, apokaliptik metinlerin yazıldıkları dönem itibariyle sürekli güncel karakter öğelerine bürünmektedir. Misal 7-11. yüzyıllar arasında Süryanice ve Yunanca yazılan apokaliptik metinlerde bu toplumlar Müslüman Araplar, Avarlar ve diğer kuzey halklarıyla ilişkilendirilirken; aynı dönemde kaleme alınan Ermenice metinlerde çoğunlukla “bilinmeyen bir kavim” yahut “heretik” Bizanslılar olarak tanımlanmıştır.⁵ 11. yüzyıldan itibaren ise söz konusu toplumsal yapı Müslüman Türkler ve Haçlılar odaklı bir kurguya bürünmüştür.⁶

Süryanice apokaliptik literatür temelde eskatoloji odaklı, yani insanoglunun nihai kaderi olan dünyanın sonuna ve bu süreçte gerçekleşecek hadiselerle yönelik bir yazına sahiptir. Süryani entelektüeller ve din adamları henüz Hıristiyanlığın oldukça erken dönemlerinden itibaren Süryani eskatolojisinin ve bundan doğan apokaliptik yazının teorik inşasına başlamışlardır. Bu inşaya ise en başta Aziz Pavlos’un Yeni Ahit’te yer alan Selaniklilere İkinci Mektubu ve Vahiy Kitabı kaynaklık etmektedir. Bu mektupta Pavlos, dünyanın sonuna doğru zuhur edecek olan kötülüğün iyilikle mücadelesini, bir diğer deyişle eskatolojik karakterler olan Mesih karşıtı ile yeryüzüne ikinci defa gelişi beklenen Mesih’in mücadelesini yansıtmaktadır. Vahiy Kitabı’nda ise Mesih karşıtı “canavar” olarak betimlenmiş, elindeki çeşitli araçlarla imanlıları aldatarak ve onlara zulmederek dünyaya kötülük getirmeyi amaçlamıştır.⁷ Yeni Ahit’teki bu iki detaylı anlatı ise kaynağını Eski Ahit’te Mesih karşıtı karakterlerde bulmuştur. Tekvin, Tesniye, Daniel Kitabı ve Eski Ahit’i oluşturan pek çok kutsal metinde yer alan bu karakterler, erken dönem Hıristiyan yazınına da etkilemiş, aynı zamanda Eski Ahit’ten kısmen bağımsızlaştırılarak Hıristiyan itikadına uygun betimlemelere sahip olmuştur.⁸

Apokaliptik literatür üzerine çalışan uzmanlar Süryani apokaliptik literatürünün antik Yakın Doğu ve Yunan geleneğinden beslendiği konusunda hem fikirdir.⁹ Ancak bilhassa Geç Antik Çağ’da kaleme alınan birkaç apokaliptik metin Süryanice literatürde bu türün doğuşunun habercisi olmuştur. Zira bu metinler, antik dönemde kaleme alınan apokaliptik metinlerle Hıristiyan dünyada üretilen metinler arasında önemli bağlantı noktaları kurmuşlardır. Bu metinlerden ilki Khaldea Kehanetleri’dir. Babil yakınlarında bulunan Khalde isimli bir yerleşimden ismini aldığı tahmin edilen eserin MÖ 1000’lerde Asurlular zamanında kaleme alındığı ve Geç Antik Çağ’da Yunancaya çevrildiği bilinmektedir.¹⁰ Günümüze ulaşamamış bu eserden fragmanlar barındıran diğer metinlerin yazarları söz

⁵ Collins, *Imagination*, s. 4; Wolfram Brander vd. (haz.), *People of the Apocalypses: Eschatological Beliefs and Political Scenarios* (Berlin: De Gruyter, 2016), 63-83, 111-129, 225-239.

⁶ Bk. Andrew. Gow, “Gog and Magog On Mappaemundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition”, *The Journal of Early Modern Studies*, 2/1 (1998), 61-88; Wolfram Brandes, “Gog & Magog in Byzantium A Pessimistic Story”. *Gog and Magog: Contributions toward a World History of an Apocalyptic Motif*, haz. Georges Tamer vd., Berlin: De Gruyter, 2024, 227-242; Faustina Doufkar-Aerts, “Gog and Magog Crossing the Borders: Biblical, Christian and Islamic Imagining”. *Cultures of Eschatology I*, haz. Veronika Wieser vd. Berlin: De Gruyter, 2020, 390-414.

⁷ *Kitab-ı Mukaddes*, (Erişim 12 Aralık 2022), *Vahiy Kitabı* 13.

⁸ *Kitab-ı Mukaddes*, (Erişim 12 Aralık 2022), *Tekvin*, 49:17; *Tesniye*, 33:22; *Daniel Kitabı*, 7:7-8 ve 9:26-27.

⁹ Bu fikir birliğine dair bk. Witold Witakowski, “Syriac Apocalyptic Literature”, *The Armenian Apocalyptic Tradition*. haz. Kevork Bardakjian - Sergio La Porta, Leiden: Brill, 2014, 667-687; Muriel Debié, “Les Apocalypses Apocryphes Syriaques”. *Les Apocryphes Syriaques*. haz. M. Debié vd. Paris: Geuther 2005, 111-146.

¹⁰ Helmut Seng, “Der Kommentar des Psellos zu den Chaldaischen Orakeln in lateinischer Übersetzung (Vat. lat. 3122f. 44r-57r)”. *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*. haz. Helmut Seng. (Heidelberg: Winter Verlag, 2013), 59-74.

konusu eserin tanrılar tarafından gönderilen vahiylerden oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu vahiyler, genelde iyi ile kötünün savaştığı düalist bir içeriğe sahiptir. Barındırdığı kehanet içerikli vahiyleri dolayısıyla önce İamblikhos (ö. 325?) ve Porphyrios (ö. 310?) gibi neoplatonist filozoflar tarafından sıklıkla kullanılmış olan eser daha sonra Bizans'ta da dolaşıma girerek İmparator İulianus (361-363) ve eserin geniş bir tefsirini kaleme alan Mikhael Psellos (ö. 1078) tarafından da ilgiyle karşılanmıştır.¹¹ Süryanice apokaliptik yazını etkileyen bir diğer eser ise Sibyl Kehanetleri'dir. Adını gelecekte haber veren Apollon rahibelerinden alan Sibyl Kehanetleri'nin MÖ II. yüzyılda kaleme alındığı düşünülmekle birlikte eserin önsözünde yazar yahut yazarların Hıristiyanlığın doğuşuna ve yayılışına tanık oldukları bilgisi yer almaktadır.¹² Ancak bu durum söz konusu eserin etkisini sürdürdüğü dönem boyunca çeşitli interpolasyonlara maruz kaldığının göstergesi de olabilir. Aynı zamanda kıyametin tarihine dair hesaplamalara ve bu hesaplamalar dahilinde ilerleyen bir kronolojiye sahip olan eser bir pastiş olduğundan içerisinde Yunan mitolojisi, Eski Ahit anlatısı ve Hıristiyan itikadının çeşitli öğelerini de barındırmaktadır. Tüm bu kümülatif yazının nihayetinde Süryanice apokaliptik metin üretiminin 7. yüzyıldan itibaren son derece popülerleştiği belirtilmelidir. Zira değinildiği üzere tam da bu dönemde Süryanilerin beklemediği bir güç olan Müslümanlar güneyden doğarak hızlıca Süryanilerin yaşadığı Mezopotamya sınırlarına kadar erişmiş ve karşısı koyabilecek tek güç olan Bizans'ı da pek çok mücadelede mağlup etmeyi başlamışlardır ki bu dönemde apokaliptik metinlere ilginin artması son derece olağan bir durumdur. Son olarak Süryani apokaliptik literatürünün etkileyen bir diğer eser ise Daniel'in Son Vizyonu'dur.¹³ Herhangi bir kronoloji gözetilmeden sadece bir kıyamet senaryosunun betimlendiği bu eserde "güneyin kralı" ile "kuzeyin kralı" adlı iki gücün mücadelesi, iyi-kötü bağlamında düalist bir yaklaşımla sunulmuştur.¹⁴ İşte Pseudo Methodios Apokaliptik Metni, içeriği açısından bu başlık altında sıralanan genel çerçeveyi tam anlamıyla yansıtmakla beraber kullanılan retorik ve teknik açısından da yukarıda bahsolunan kaynaklardan yararlanılarak kaleme alınan son derece önemli bir metin olarak hem Süryani hem de Bizans apokaliptik yazınında önemli bir başlangıç noktası olmuştur.

Süryanice apokaliptik literatüründe göre insanoğlunun yaşamı, Tanrı'nın evreni yedi günde yarattığı anlatısından hareketle yedi bin yıl sonra nihayete erecektir. Bu sona yaklaşırken yeryüzünde beliren Mesih karşıtının imanlılara yaptığı zulümlere karşın Mesih ikinci kez zuhur edecektir. Mesih yeryüzündeki bu zulme karşı verdiği savaştan imanlılardan oluşan ordusuyla galibiyetle ayrılacak ve yeryüzüne Tanrı'nın krallığı hükmedecektir. 1000 yıl sürecek olan bu adil idarenin ardından ise nihai son yani kıyamet gelecektir. Bu akışta ise Bizans İmparatorluğu yeryüzündeki Hıristiyanların hamisi olarak söz konusu mücadele başlamadan dünyayı Mesih'in gelişine hazırlayan süreci Tanrı'nın inayetiyle yöneten ve Mesih geldiğinde de onun ordusuna katılacak olan bir enstrüman olarak belirmiştir. Peki Süryaniler, bu yazım türünde neden Süryani odaklı bir siyasi oluşum yerine Bizans

¹¹ Dominic J. O'Meara, "Psellos' Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' Lost Commentary." *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*. haz. Helmut Seng (Heidelberg: Winter Verlag, 2013), 45–58.

¹² Herbert W. Parke, *Sbys and Sbylline Prophecy in Classical Antiquity*, (Boston: Brill, 1988), 160.

¹³ *The Book of Daniel*, haz. Raymond Hammer (NY: CUP, 1976). Ayrıca bk. John J. Collins, *The Apocalyptic Vision of Daniel* (Leiden: Brill), 1977.

¹⁴ Collins, *Daniel*, 49-53.

İmparatorluğu'nu "kurtarıcı" olarak görmüşlerdi? Bu durumun arka planında Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren kilise babalarının Roma İmparatorluğu'nu Mesih karşıtı kısıtlayıcı dünyevi bir güç olarak nitelendirmeleri yatmaktadır. Öyle ki eserlerinde Roma'ya mesafeli yaklaşan kilise babası Tertullianus (ö. 240) dahi imparatorluğun düzeni ve kurumları için dua edilmesini tavsiye etmektedir.¹⁵ İlerleyen yıllarda I. Konstantinos'un (324-337) imparatorlukta Hıristiyanların hamisi olması (ve dahası pek çok kilise tarafından aziz ilan edilmesi) Hıristiyan entelektüellerin gözündeki kurtarıcı lider vasfında değişimlere yol açmış ve böylece Eski Ahit odaklı Yahudi Mesih karakteri karşısında bir alternatif yaratmıştır. Üstelik bu yeni Mesih karakterinin Yahudi niteliklerinden sıyrılmış olması Hıristiyan apokaliptik metin yazarlarının Yahudileri kolayca Mesih karşıtının destekçileri olarak tanımlamalarına da zemin hazırlamıştır.

Roma'dan aldığı bu mirası bir süre devam ettiren Bizans İmparatorluğu da çeşitli dinamikler karşısında bilhassa doğu Hıristiyanlarının siyasi ve kurumsal temsilcisi haline gelmiştir. Hatta Bizans, 5. yüzyıla kadar doğu Hıristiyanlığının kilise hiyerarşisi düzenlemelerinde söz sahibi olmuş, ancak Kadıköy (Khalkedon) Konsili (451) sonrasında çözülemeyen kristolojik tartışmalarla neticesinde başta Süryani kilisesi olmak üzere pek çok doğu kilisesi kendi yollarını çizmeye başlamıştır.¹⁶ Buna rağmen yine de yazılı kültürde imparatorlarının kristolojik görüşlerinden bağımsız olarak Bizans, kurtarıcı bir siyasi oluşum olmaya devam etmiştir. Çünkü Bizans hem Roma'dan aldığı emperyal mirası hem de Hıristiyanlık tarihinde kurumsallaşma sürecinin merkezinde yer aldığı için bunu başarabilecek tek Hıristiyan imparatorluk olarak görülmüştür.¹⁷ Bu görüngü ise aynı zamanda Bizans politik teolojisine de hizmet etmiştir. Öyle ki politik-teolojik kurguya göre imparator, Tanrı'nın hizmetinde ve onun planı dahilinde Mesih'in gelişine kadar yeryüzündeki imanlıları yöneten ve koruyan bir karakterdir. İmparatorluğun erken dönemlerinden itibaren imparatorlara yüklenen bu sorumluluk ideal imparator tanımlamaları arasında yer almıştır. Ancak Bizans'ı siyasi bir kurtarıcı olarak önceleyen Süryani eskatolojisine göre bir imparator diğerlerinden farklı olarak önemli bir efsanevi karakter olarak belirecektir. Bu karakter, Mesih'in gelişine tanık olan ve onunla Kudüs'te bir araya gelerek Mesih karşıtına karşı ortak bir mücadele verecek olan son imparatorudur. Bu makalenin merkezinde yer alan söz konusu karakter ilerleyen sayfalarda detaylıca incelenecektir.

¹⁵ Tertullianus, *Apologeticus*, haz. ve İng. çev. Jeremy Collier (London: Griffith Farrah & Co), 95-96 (XXXVI).

¹⁶ Söz konusu tartışmaların tarihi seyri ve kristolojik tanımlamalar için bk. Matthew J. Pereira, "The Council of Chalcedon 451: Search of a Balanced and Nuanced Christology", *Seven Icons of Christ: Introduction to the Occumenical Councils*, haz. Sergey Tronstanskiy (NY: Gorgias Press, 2016), 1-58; John Meguckin, "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Diophysitism", *Ortodoksia* (2017), 33-57; Baby Vargese, "Miaphysite Christology and the Oriental Orthodox Churches", *Cristianesimo nella storia* 37/1 (2016), 31-44; Zafer Duygu - Kutlu Akalın (haz.), *Kristolojye Giriş* (İstanbul: Divan Yayınları, 2018), 113-128.

¹⁷ Bk. Pablo Ubierna, "Syriac Apocalyptic and Body Politic: From Individual Salvation to the Fate of the State. Notes on the Seventh Century Texts", *ITMA* 4 (2012), 141-164; Stephen J. Shoemaker, *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam* (PHL: UniPenn Press, 2018), 38-64; Yuri Stoyanov, "Apocalypticizing Warfare: from Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh to Early Eighth Century in Byzantium", *The Armenian Apocalyptic Traditions: A Comparative Perspective*, haz. Kevork Bardakjian – Sergio La Porta (Leiden: Brill, 2014), 379-433.

1. Pseudo Methodios Apokaliptik Metni

Pseudo Methodios Süryanice Apokaliptik Metni'nin orijinal versiyonu ise beş el yazmasından müteşekkildir. Bunlardan ilki XVI. yüzyıla tarihlenen ve bugün Vatikan Kütüphanesi'nde muhafaza edilen *Vat. Syr. 58* katalog numaralı nüshadır.¹⁸ Diğer üç nüsha (*Mardin Orth. 368*, *Mardin Orth. 891* ve *Mardin Orth. A*)¹⁹ Mardin'de; beşinci nüsha ise Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (*Beinecke 10*)²⁰ muhafaza edilmektedir. Bu çalışmada, Mardin'de muhafaza edilen ve F. J. Martinez tarafından 1983 yılında yayımlanan Süryanice edisyonlar kullanılmıştır.²¹

7. yüzyılın sonunda kaleme alınan bu eskatolojik anlatının yazarı bilinmemekle birlikte, metnin üzerinde çalışan uzmanlar eseri önceleri IV. yüzyılda şehit olan kilise babası Olymposlu Methodios'a atfetmişlerdir.²² İslam fetihlerinin hemen ardından yoğun bir dolaşıma giren metin hızla Yunancaya ve ardından Latince ile Slavcaya çevrilmiştir. Metnin Yunanca versiyonu on beş el yazmasını halinde günümüze ulaşmışken, Latince versiyonunu ihtiva eden ve en erken 727 yılına tarihlenen iki el yazması da farklı kütüphanelerde muhafaza edilmektedir.²³ Bu yoğun dolaşımın Yunanca çeviriden hemen sonra gerçekleşmesinden ötürü metnin orijinalinin 1930'lara kadar Yunanca olduğu düşünülmüştür.²⁴ Bu tarihten sonra bilhassa Macar oryantalist M. Kmosko'nun incelemeleri neticesinde, metnin orijinalinin Süryanice kaleme alındığı ve yazarının da Süryani bir Hıristiyan olduğu kabul edilmiştir.²⁵

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni, son derece mühim eskatolojik öğeler ihtiva eden Daniel'in Kitabı'ndan aldığı ilhamla dünya tarihini dört imparatorluk teorisi üzerinden açıklar. Bu teori ise Babil Kralı Nebukadnezar'ın (MÖ 605-562) gördüğü kıyamet öncesi yeryüzünde kurulacak olan dört imparatorluk merkezli bir anlatıya sahiptir. Bu imparatorlukların yıkılması ise dünyanın sonuna işaret etmektedir. Süryanice ve Yunanca apokaliptik metinlerin pek çoğunda Daniel'in Kitabı'nda birbirinden farklı vizyonlarla yahut bazen çeşitli alegorik öğelerle anılan bu imparatorluklar sırasıyla Babil Krallığı, Pers Krallığı,

¹⁸ Harald Suermann (haz.), *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslim in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Frankfurt: Peter Lang), 1895.

¹⁹ *Die Syrische Apokalypse des Pseudo Methodios*, haz. Gerrit Jan Reinink (Louvain: Peeters, 1993), xv, xxi (CSCO 540, SS 220).

²⁰ Leo Depuydt, "Classical Syriac Manuscripts at Yale University: A Checklist", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 9/2 (2006), 173-188.

²¹ Francisco J. Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo Methodios and Pseudo-Athanasios* (Catholic University of America, Doktora Tezi, 1985). *Bu sayfa itibarıyla makalede Pseudo-Methodios Süryanice Apokaliptik Metninden yapılan alıntı ve/veya çeviriler PS-Meth. şeklinde belirtilecektir.*

²² Olymposlu Methodios hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Aziz Hieronymus'un *De Viris Illustribus* adlı eserinde, Methodios'un Lykia Olympos'ta ve ardından Tyre'de piskoposluk görevlerinde bulunduğu belirtilmektedir. Bk. Hieronymus, *De viris illustribus*, haz. Wilhelm Herding (Leipzig: B. G. Teubner, 1878), 51-52 (caput 83).

²³ *Apocalypse Pseudo Methodios: Greek and Latin*, haz. B. Garstad (Cambridge: Harvard University Press 2012), x, xiv; Michael P. Penn, *When Christians First Met with Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam* (Oakland: University of California Press, 2015), 108-109.

²⁴ Vasilij M. Istrin, "Откровение Мefодііа Патарскаго і апокріфлческііа відіенііа Даниіла в візантійскоі і славяно-русскоі літературі", *Spomenik* 5 (1890), 10-11.

²⁵ Michael Kmosko, *Das Ratsel des Pseudo Methodios*, *Byzantion* 6/1 (1931), 273-296. Ayrıca bk. Hans Gerstinger, "Der Sechste Deutsche Orientalistentag in Wien", *Byzantion* 5 (1930), 417-427.

Yunan Krallığı ve Roma/Bizans İmparatorluğu şeklinde sıralanır.²⁶ Ancak *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nde bir istisna olarak bu krallıklar Kuş Krallığı, Makedonya Krallığı, Yunan devletleri ve Roma/Bizans İmparatorluğu.²⁷ Bu sıralamada Roma/Bizans İmparatorluğu şekilde sıralanmaktadır.²⁸ Bu sıralamada Roma/ Bizans İmparatorluğu metnin yazarı için hayati bir önem taşır. Zira bu imparatorluk yukarıda bahsolunan sebeplerden dolayı eserde yer alan ve alt edilmesi gereken düşmana karşı koyabilecek tek güçtür. Eserin kaleme alındığı 7. yüzyılda Bizans İmparatorluğu için en büyük tehdidin İslam fetihleri olduğu düşünüldüğünde, bu alt edilmesi gereken düşman tanımının Müslüman Araplara karşılık geldiğini tahmin etmek zor değildir. Nitekim bu adlandırmanın Müslümanları nitelediği gerçeği metinde yer alan “öteki” unsurunun bazen **حَرِّ إِسْمَاعِيلَ** (İsmailoğulları)²⁹ bazen de **حَرِّ هَاعِرٍ** (Haceroğulları)³⁰ şeklinde tanımlanmasıyla da açıkça görülmektedir. Nitekim bu tanımlamalar, İbrahim peygamberin soyundan olan ancak Hıristiyan düşüncesinde ortodoks karakterler arasında sayılmayan Hacer ve İsmail peygamber üzerinden Müslümanları nitelemek için kullanılmıştır.³¹

Apokaliptik literatür, olay akışı ve karakterleriyle takibi zor bir edebi türdür. Bu sebeple, çalışmamızın merkezinde yer alan *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'ndeki son imparator toposunu incelemeye koyulmadan evvel, bu eserin içeriğini başlıklar halinde vermek metnin ve ileriki sayfalarda bahsedilecek olan birtakım tartışmaların takibini pek çok açıdan kolaylaştıracaktır:

Pseudo Methodios Apokaliptik Metnin Ana Hatları

- a) Âdem ve ailesine dair anlatı
- b) Yeryüzünde artan günahlara ve ardından gelen tufana dair anlatı
- c) Nuh'un çocuklarına, yeryüzünde halklara ve siyasi yapıların oluşumuna dair anlatı
- d) Hıristiyanların günahları karşılığında İsmailoğullarının (Müslümanların) yönetiminin yükselişine dair anlatı
- e) İsmailoğullarının egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların yaşadıklarına dair anlatı
- f) Son Hıristiyan imparatorun tahta geçeceğine ve İsmailoğullarını alt edeceğine dair anlatı
- g) Son Hıristiyan imparatorun Kudüs'e girişine ve taç ile haçı tek bünyede birleştirmesine dair anlatı

²⁶ Brennan W. Breed, “Daniel’s Four Kingdom Scheme: A History of Re-Writing World History”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 71/2 (2017), 178-189; Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 235.

²⁷ *PS-Meth.*, 2-5 (f.123v.)

²⁸ Bu istisnanın sebebi yazarın kurguladığı son imparatorun seçerisiyle alakalı olup ileriki sayfalarda detaylıca ele alınacaktır.

²⁹ *PS-Meth.*, f.128r./22.

³⁰ *PS-Meth.*, f.98r./ 1.

³¹ İsmailoğulları ve Haceroğulları tanımlamaları için bk. Anthony Hilhorst, “Ishmaelites, Hagarenes, Saracens”, *Abraham, the Nations and the Hagarites*, haz. Martin Goodman vd. (Leiden: Brill, 2010), 421-434; Fergus Millar, “Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam”, *Rome, the Greek World and the East III*, haz. Fergus Millar vd. (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006), 351-377; Patricia Cronev-Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (NY: CUP, 1977); Riffat Hassan, “Islamic Hagar and her Family”, *Hagar, Sarah and their Children: Jewish, Christian and Muslim Perspectives*, haz. Phylis Tribble - Letty Russel (Louisville: Westminster John Know Press, 2006), 149-167.

- h) Son Hıristiyan imparatorun ölümüne ve deccalin ortaya çıkıp pek çoklarını aldatmasına dair anlatı
- i) Mesih'in gelişine ve Mesih karşıtını alt edişine dair anlatı

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni hakkında verilen bu teknik ve biçimsel bilgilerin ardından şimdi bu araştırmanın merkezinde yer alan ve metnin öne çıkan motiflerinden biri olan son imparator toposu detaylıca incelenecektir.

2. Pseudo Methodios Apokaliptik Metni'nde Son İmparator Toposu

Süryani apokaliptik literatürünün kaynaklarından olan doğu metafiziğinde bir varlığın ismini bilmek onun tüm gizemlerini keşfetmek ve dahası ona hükmetmek ile eş değer kılınmıştır. Misal Süryani apokaliptik literatürünün beslendiği en önemli kaynaklardan olan Eski Ahit'te de teolojik bir çerçeveye ele alınan bu onomatolojik meseleye dair çeşitli örneklerle sıklıkla rastlanmaktadır.³² Öyle ki onomatolojiye yüklenen bu değer apokaliptik metinlerde de gözlemlenmiş ve son imparator toposunu barındıran Süryanice metinlerde söz konusu karakterin ismi hiç verilmemiştir. Dolayısıyla *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nde yer alan imparator karakteri sahip olduğu kutsal şeceresi, adil yönetimi ve görevinin tamamlanmasıyla gerçekleşen bazı doğaüstü olaylarla tanınır kılınmıştır. Bu başlık altında son imparator toposuna yönelik sözü edilen karakteristik özellikler detaylıca incelenecektir.

2.1. Son İmparatorun Soy Ağacına Dair Anlatı

İmparatorlara kutsal şecereler oluşturma pratiği antik dönem retorik uygulamalarından biri olarak Orta Çağ boyunca da yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu imparatorların geçmişteki kahraman idareciler yahut Eski Ahit peygamberleri ile kurulan bağlantılarını vurgulamak ve itibarın ya da soyluluğun kandan geldiğini desteklemek halk ve aristokraside geniş yankı bulmuş ve işaret edilen imparatorların taht meşruiyetlerini sağlamlaştırmayı kolaylaştırmıştır.³³ *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nin yazarı da bu retorik uygulamayı eserde yer alan Mesih'ten sonraki en önemli karakterlerden biri üzerinden kurgulamıştır. Çünkü Mesih'in gelişine kadarki süreçte Hıristiyanları çeşitli zulümlerden kurtaracak olan bir karakterin basit yahut belirsiz bir soydan gelmiş olması metin kurgusu ve dönemin kolektif hükümdar bilinci düşünüldüğünde pek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu apokaliptik metnin sonrasında kaleme alınan aynı türde eserler de bu konuda çoğunlukla *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nin yazarını küçük farklılıklarla takip etmiştir.

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni'nde son imparator karakteri üzerinden kurgulanan şecere tasarımı şu şekildedir:

Yunanların ilk kralı Aleksandros (III. Aleksandros) öldükten sonra eşi ve oğlu olmadığı için generalleri hüküm sürmeye başladı. İskender'in annesi Kuşat, babasının [Kral Phil] evine, Kuş Krallığı'na döndü. Deniz kıyısındaki kraliyet şehri Byzantion'u inşa eden Kral Büz (Byzas), generallerinden Germaniğos'u Kuşitlerin Kralı Phil'e gönderdi ve onunla bir barış antlaşması yaptı. Phil'e, kızı hakkında bir mektup yazarak onu eş

³² Bk. *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 13 Ocak 2023), Yar. 32:22-32; Çıkış 3:7-8 ve 13-14.

³³ Bk. Marie Turner, "Genealogies", *Medieval History Writing*, haz. Jennifer Jahner vd. (NY: CUP, 2019), 84-101; Ellen Williams, *Sins of the Father: Race and Genealogy in the Medieval Imagination*, (University of California in Los Angeles, Department of English Literature, Onur derecesi tezi, 2022).

olarak alma ve kraliçe yapma talebini ilettili. Kuşitlerin Kralı, Yunanlıların kralı Büz'un generali Germaniķos'tan mektubu teslim alıp [Büz'un] gönderdiği düğün hediyelerini görünce çok sevindi. [Bunun üzerine] Phil, 30.000 Kuşitle birlikte Bizans'a, kral Büz'un yanına gitti. Kalkidun (Khalkedon) Denizi'nin yanında kral tarafından sevinçle karşılandı, [Phil] Büz'a krallara yakışır şekilde çeşitli hediyeler sundu.

Ve Yunanların kralı, Kuşit Kralı Phil'in kızı Kuşat'ı eş olarak aldı ve ondan bir kızı oldu. İnşa ettiği şehrin adından dolayı ona Byzantia adını verdi. Ve Romalıların Kralı Romulus, Byzantia'yı eş olarak aldı. Güzel olduğu için onu çok sevdi. İçinde hiçbir kötülük olmayan ve gerçekten de en ufak bir hile bile düşünmeyen basit bir adam olduğu için [Romulus] Roma'yı Byzantia'ya çeyiz hediyesi olarak verdi. Bu durum Roma'daki soylular arasında öğrenildiğinde büyük bir kargaşa yaşandı.

Byzantion Kralı Büz'un kızı Byzantia'dan Romulus'un üç oğlu Romulus, Urbanos (Urbanus) ve Kłodios (Claudius) doğdu. [Byzantia'nın] Kendisi de Kral Aleksandros'un annesi Kuşat'tan dünyaya gelmişti. Romulus, [babası] Romulus'un yerine Roma'da; Urbanos, annesinin şehri Byzantia'da; Kłodios da babasının kraliyet şehri olan Aleksandria'da hüküm sürdü.

Kuşitlerin Kralı Phil'in kızı Kraliçe Kuşat'ın soyundan gelenler, Makedonyalıların, Romalıların ve Yunanların krallığını böylece ele geçirdiler. [...] Yunanların krallığının, Kuşitlerin kralı Phil'in kızı Kuşat tarafından gelecekte de sürdürüldüğünü gördü. İşte önceden de bildirildiği gibi imanlıları yeryüzündeki kötülükten kurtaracak olan kral da bu Kuşit Denizi'nden yükselecektir.³⁴

Yukarıdaki soy ağacının kurgusu ve bu kurguya dahil olan karakterlerin arka planı detaylı bir incelemeyle daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Öncelikli odak noktası soy ağacının Aleksandros (MÖ 356-323) ve annesiyle başlamış olmasıdır. Bu anlatı Orta Çağ boyunca Hıristiyan yazarların kaleme aldığı apokaliptik literatürde sıklıkla rastlanılan bir öğedir ve bu öğenin bilinen ilk temsilcisi de *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'dir. Büyük Aleksandros, apokaliptik metin yazarlarının kurguladığı ideal Hıristiyan devletin neredeyse kurucusu olan proto-Hıristiyan bir lider konumundadır. Zira bu metinlerde Aleksandros, Mesih'in ilk gelişinin hazırlayıcısı olarak Tanrı tarafından gönderilen ve hatta fetihleri ile Hıristiyan Yunan-Roma Devleti'ne zaferler hazırlamış bir karakter olarak betimlenmiştir.³⁵ Bu yoğun betimlemeden dolayı Bizans, Ermeni ve Gürcü yazınında da önde gelen idareciler için kurgulanan soy tasarımlarının hemen hepsinde yerini almıştır.³⁶ Dolayısıyla yukarıdaki soy ağacı tasarımında Aleksandros ile kurulan bağlantı ile son imparatorun soyu hem bir proto-Hıristiyan hem de bir kahraman ile temel bulmuştur.

Bu soy ağacı kurgusunda dikkatle incelenmesi gereken ikinci nokta ise Kuşit Krallığı'nın³⁷ anlatıya dahil edilmesindeki amaçtır. Hıristiyan apokaliptik literatürü

³⁴ *PS-Meth.*, f.125r.-f126r.

³⁵ Benjamin Garstad (haz.), *Apocalypse Pseudo Methodios and An Alexandrian World Chronicle* (London: Harvard University Press, 2012), xiii; Stoyanov, "Warfare", 379-433; Juan P. Monferrer-Sala, "Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition", *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, haz. David Zuwiyya (Leiden: Brill, 2011), 41-73; Maud Perez-Simon, "The Medieval Alexander: Arts and Politics", *A History of Alexander the Great in World Culture*, haz. Richard Stoneman (NY: CUP, 2022), 143-166.

³⁶ Bk. Anthony Kaldellis, "Alexander the Great in the Byzantine Tradition", *A History of Alexander the Great in World Culture*, haz. Richard Stoneman (Cambridge: CUP, 2022), 216-241. Ermeni ve Gürcü yazınında Alexander romansı için bk. Peter Noble vd. (haz.), *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic* (NY: Kraus Publication, 1982).

³⁷ Mısır'da Yeni Krallığın MÖ. VIII. yüzyılın son çeyreğinde dağılışının ardından günümüzde Güney Mısır ve Sudan'ın konumlandığı bölgede kurulan Kuşit Krallığı, miladi IV. yüzyıla kadar siyasi etkinliğini sürdürmekle

dahilinde yer alan soy tasarımlarına Kuşitlerin eklenmesi sebepleri hâlâ önemli bir tartışma konusudur. Bu konuda F. J. Martinez ve I. Shahid ortak bir tez geliştirmiştir. Onlara göre apokaliptik metinler kaleme alan Süryani entelektüeller, VI. yüzyıla tarihlendirilen ve daha sonra farklı dillere de çevrilmiş olan Etiyopya destanı *Kebrā Nagast*'tan etkilenmişlerdir.³⁸ Kuşitlerin ve bölge halkının Musevileşmesini ve peygamber-krallarla ilişkilerini konu edinen bu destanın olay örgüsüne göre ilk Kuşit kralı I Menelik (MÖ 882-957?), Süleyman peygamber ile Şeba kraliçesi Makeda [İslam literatüründe Belkis] soyundan gelmektedir.³⁹ Krallığın kurulduğu bölgede misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Süryani Hıristiyanlar aracılığıyla bu metne ulaşımı gayet mümkün olan *Pseudo Methodios*'un anonim yazarı, son imparatorun seçerisini de buna göre düzenleyerek bu karakteri hem III. Aleksandros hem de Süleyman peygamber ile bağlantılı kılmışlardır. Böylece son imparator hem kahraman hem de Eski Ahit anlatılarıyla bezeli bir soydan geldiği vurgulanmıştır.

Son imparatorun soy ağacı tasarımında Kuşit Krallığı'nın yer almasına yönelik yukarıda belirtilen bir diğer tez ise P. Wood tarafından ortaya atılmış olup kristolojik tartışmaları temel almaktadır.⁴⁰ Önceki sayfalarda değinildiği üzere Hıristiyanlığın erken dönemlerine hükmetmiş olan kristolojik tartışmalar sırasında Süryani Ortodoks Kilisesi, İsa'nın ilahi ve

birlikte Asurlular, Ahamenişler, Yunanlar ve Roma İmparatorluğu ile yoğun siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel etkileşimlerde bulunmuşlardır. Fakat bu noktada Kuşitlerin önemi, krallığın dini yapısıyla ilgilidir. Mısır ile geliştirdiği yakın ilişkilerden ötürü politeist Mısır dinine oldukça yakın bir inanç sistemine sahip olan Kuşitler, bilhassa krallığın son döneminde bölgede Roma etkisinin artmasıyla Hıristiyanlığı benimsemeye başlamışlardır. Kuşit Krallığı'nın yıkılışından sonra bölgede kurulan bakiyelerin önemli bir kısmı ise mihafizit kristolojiiyi benimseyen Hıristiyan devletler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu süreçte Kuşitler ve bakiyeleri Bizans İmparatorluğu'ndan pek çok alanda etkilenmişlerdir. Öyle ki bazı bakiyeler, direkt Bizans saray hiyerarşisini domestikos, notarios, triklinarios gibi unvanlarla birlikte kendi saraylarına adapte etmişler; krallar resmedildiğinde ise Bizans imparatorları gibi kostümlenmişlerdir. Ancak Kuşitler ile bakiyelerinin Bizans'a yönelik bu ilgileri tek taraflı değildir. Zira bu topluluğun hem Afrika politikaları için son derece önemli bir konuma sahip olması hem de Kutsal Kitap anlatıları içerisinde yer alarak oldukça erken bir dönemde Hıristiyanlığı benimsemeleri Bizans'ın ilgisine haiz olmak için yeterli kriterlerdir. Kuşitlerin yaşadıkları bölgenin Mısır ile gayet yakın olması, belirli ticaret yollarının kesişme noktalarında bulunmaları ve dahası VII. yüzyıl itibarıyla Müslüman Araplara karşı son derece stratejik bir konumda bulunmaları Bizans-Kuşit ilişkilerinde Afrika politikaları çerçevesinde son derece önemli enstrümanlar olmuştur. Laszlo Török, "The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilisation", Handbook of Oriental Studies I, haz. Maribel Fiero vd. (Leiden: Brill, 1998), 144; Stanley M. Burstein, "When Greek was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia, Journal of World History 19/1 (2008), 41-61; Tomas Hagg, "Titles and Honorific Epithets in Nubian Greek Texts", Norwegian Journal of Greek and Latin Studies 65 (1990), 147-177.

³⁸ Francisco J. Martinez, "The King of Rüm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt", *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*, haz. Włodzimirz Godlewski (Warsaw: Éditions Scientifiques de Pologne, 1990), 249-257; Irfan Shahid, "The Kebrā Nagast in the Light of Recent Research", *Le Museon* 89 (1976), 133-178.

³⁹ Eski Ahit'te Süleyman peygamber ve Seba melikesi Makeda'nın ilişkisine dair kısıtlı bilgiler bulunmaktadır. Krallar Kitabı'nda ismi belirtilmeyen melikinin Kudüs'e gelişinden ve burada peygamberle kurduğu iyi ilişkilerden bahsedilmektedir. (Bk. *I. Krallar*, 10:1-13). Kutsal Kitap'taki bu anlatı, Kebrā Nagast Destanı ile bir farklı bir kurguya bürünmüştür. Destana göre Makeda, dönüş yolunda peygamberin çocuğunu doğurmuş ve ona Baina-Lekem (Hikmetlinin oğlu) adını vermiştir. Çocuk büyüdükten sonra Kudüs'e gitmiş ve peygamberin ilgisini kazanarak çeşitli övgüler ile Etiyopya'ya dönmüştür. Etiyopya'da Davud adıyla tahta çıkan Baina-Lekem, burada tahtın kurucusu olmuş ve soyu bu ülkeyi çağlar boyu yönetmiştir. Bk. *Kebrā Nagast*, haz. Ernest A. W. Budge (London: Medici Society, 1922), 40-47; "Solomonic Dynasty", *Encyclopedia of African History and Culture II*, haz. Willie Page (London: FOF, 2005), 206.

⁴⁰ Philip Wood, *We have no king but Christ: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest*. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 261-264.

beşerî tabiatını birbiriyle karışmayan ve birbirinden ayrılmayan bir şekilde tasvir eden miafizit görüşe sahiptir. Öte yandan Bizans Kilisesi ise İsa'nın ilahi ve beşerî olarak iki ayrı tabiatı bulunduğu görüşünü desteklemiştir. İsa'daki iki tabiatın tek bir bütünlük içinde bulunduğunu savunan kiliselerin, Bizans'ın yoğun baskılarıyla Khalkedon Konsili'nde (451) kınanması sonrasında söz konusu tartışmalar Süryani Ortodoks Kilisesi'nin de dahil olduğu doğru kiliselerinin çeşitli takibatlarla maruz kalmasına yol açmış ve bu kiliseler, Bizans Kilisesi'nin etki alanından çıkarak kendilerine özgü kilise yapılarını oluşturmuşlardır.⁴¹ Son imparator toposunun yalnızca siyasi değil, aynı zamanda teolojik bir çerçevede ele alındığı düşünüldüğünde, miafizit kristolojiyi benimseyen Süryani entelektüellerinin, Müslümanlara karşı mücadelede tasarladıkları son imparatoru ideal bir Bizans imparatoru olarak betimlemeleri pek olası görünmemektedir. Dolayısıyla, *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nin yazarının, kendi kristolojik anlayışına yakın bir alternatif olarak miafizit Etiyopya Hıristiyanlarını anlatıya dahil etmiş olması dikkate değer bir yaklaşımdır. Netice itibarıyla son imparatorun Konstantinopolis'te hükmedeceği; ancak o döneme kadarki diofizit görüşe yakın taht sahiplerinin aksine miafizit kristolojiye sahip bir lider olacağı umulmuştur.⁴²

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni'nde yer alan Kuşit Krallığı bağlantısıyla ilgili yukarıda sıralanan iki teze, dayanak noktaları ve kullanılan kaynaklar açısından bakıldığında, aynı ölçüde mesafeli durmakta yarar vardır. Zira tezlerin üretiminde kullanılan veriler pek de tatmin edici niceliğe ve niteliğe sahip değildir ve ileri sürülen sebep-sonuç ilişkileri pek de güçlü temellere dayanmamaktadır. Buna rağmen ilgili konuya yönelik yukarıda belirtilen tezlerden farklı bir yaklaşım da geliştiril(e)memiştir. Yine de Suriye'deki miafizit kiliselerin VI. yüzyılda Etiyopya ve çevresindeki faaliyetleri ile bu kilise mensuplarının *Kebra Nagast Destanı*'ndan haberdar olduklarını öne süren modern araştırmacılar, I. Shahid ve F. J. Martinez'in tezini; dönemin miafizit Süryanilerinin kolektif belleğini önceleyen modern araştırmacılar ise Wood'un tezini desteklemektedir.

Bütün bu tartışmalar bir yana, yukarıda verilen soy tasarımının anakronik hatalarla dolu olduğunu ve üstelik takip edilebilecek bir gerçekliğe sahip olmasının imkansızlığını belirtmekte yarar vardır. Ancak bu veriyi sunan *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni* yazarının zaten doğru bir kronolojiyi takip etmek ve gerçekliği sunmak gibi bir kaygısı da yoktur. Bunun yerine yazar, geçmişteki ideal lider konumundaki birtakım karakterleri çeşitli alegorik öğelerle harmanlayarak onları eskatolojik anlatıya dahil etmiş ve böylece Hıristiyanlara kurtarıcı motivasyonu sağlama amacı gütmüştür.

2.2. Son İmparatorun Hüküm Yıllarına Dair Anlatı

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni, son imparator karakterinin yeryüzünde belirli sırasındaki gelişmeleri yine alegorik birtakım ifadelerle betimlemektedir. Yazar, imparatorun ortaya çıkışını şu şekilde betimlemektedir:

İsmaioğulları yiyecek, içecek, dinlenecek ve zaferleriyle övünecekler. [...] İmanlıların ise zor kölelikten kurtulacaklarına dair hiçbir umutları kalmayacak, zulüm görecekler, ezilecekler ve aşağılanmalar, açlık ve susuzluk çekecekler. İsmaioğulları parlak kıyafetlerle damatlar gibi giyinecekler ve Hıristiyanlara onlar için herhangi bir kurtarıcı gelmeyeceğini söyleyecekler. Sonra aniden doğum yapan bir kadın gibi doğum sancıları üzerlerine gelecek ve Yunanların kralı büyük bir öfkeyle onlara karşı çıkacak.

⁴¹ Bk. dn. 9.

⁴² Bk. dn. 32.

Şarabını fırlatan bir adam gibi onlara karşı uyanacak. Onların ölü saydığı kişi, Kuşitlerin denizinden onlara karşı çıkacak ve Yaşrib'e (Yesrib) yıkım getirecek.⁴³

Yukarıdaki alıntıda ilk göze çarpan nokta son imparatorun gelişine dair herhangi bir haberci öge barındırmadan birden yeryüzünde belirmiş olmasıdır. Metindeki bu anilik son derece şaşırtıcıdır, çünkü apokaliptik metinlerin geneline bakıldığında böylesi önemli bir karakterin kurguya dahil genelde büyük ve önemli doğaüstü gelişmelerle birlikte betimlenmektedir. Ancak bu şaşırtıcı beliriş yazarın bilinçli bir tercihidir. Çünkü son imparatorun ani gelişinin düşman unsurun gücünün zirvede olduğu ve Hıristiyanların da umutlarını kaybettikleri bir dönemde vuku bulması Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarındaki Mesih olgusuyla eş değerdir. Her iki kaynak grubunda da Mesih, halkının diğer uluslar tarafından tehdit edildiği bir ihtiyaç anında aniden belirmekte ve güçlü bir dış güce karşı zafer kazanma görevini yerine getirmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bu noktada yazar, son imparator karakteri üzerinden mükemmel bir *imitatio christi*⁴⁵ örneği sunmuştur.

Metinde dikkat edilmesi gereken ikinci nokta, “şarabını fırlatan adam” alegorisidir. Yazar, bu alegoriyi Eski Ahit'in Mezmurlar Kitabı'ndan bir alıntıyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda, Mezmurlar 78:65'te geçen “O zaman Rab, uykudan uyanır gibi, şarabın rehabetinden ayılan bir yiğit gibi oldu” ifadesiyle örtüşmektedir. Bu ifade, genellikle İsrail halkının Rab'lerine itaatsizlikleri ve kural tanımazlıklarına rağmen Tanrı'nın onlara karşı bağışlayıcı bir tutum sergileyerek çeşitli yardımlarda bulunacağı şeklinde tefsir edilmektedir.⁴⁶ Bu çalışmanın Giriş bölümünde ifade edildiği üzere, apokaliptik metin yazarlarının temel amacı, Tanrı'yı unutan ve imandan uzaklaşan Hıristiyanlara yönelik uyarılar sunmaktır. Bu bağlamda, yazarın, söz konusu mezmuru bilinçli bir şekilde kullanmış olması yüksek bir ihtimaldir.

“Onların ölü saydığı kişi” ifadesi yukarıdaki alıntıda incelemeye değer önemli bir alt metin unsurudur. Bu unsur, ilgili toposu barındıran apokaliptik metinlerin önemli bir kısmında, imparator karakterinin düşmanları tarafından hafife alındığı ve hatta ölü bir adam olarak görüldüğü motifine dayanır. Bu noktada yazar bir diğer *imitatio christi* örneği sunarak son imparatoru yeniden Mesih benzeri bir tipolojiyle yansıtmıştır. Nasıl ki Mesih, çarmıha gerildikten sonra kendisine karşı olanlar tarafından “ölü ve işe yaramaz” görülmüşse son imparator da kendisine bu unvan bahşedilene kadar benzer şekilde anılacaktır. Ancak çarmıha gerildikten üç gün sonra imanlılara görünmesinin ardından Mesih'in kudret ve şanının artması gibi son imparator da görevine başladığında aynı kudretle anılacaktır.

Son olarak imparatorun Kuşit Denizi'nden harekete geçerek Yesrib'e yani Medine'ye saldırması ise son imparatorun önceki sayfalarda bahsolunan soy ağacı ile ilişkilendirilebilir ki bu ilişkiye dair veriler bahsolunan sayfalarda detaylıca ele alınmıştır. Ancak burada dikkate alınması gereken unsur Kuşitlerin Denizi olarak nitelenen Kızıldeniz'den Medine'ye

⁴³ Bk. *PS-Meth.*, f.125r.-f133r.

⁴⁴ Son imparator toposuyla Yahudi ve Hıristiyan inancındaki Mesihin bu konudaki benzerliğine dair bk. Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tubingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1934), 143-163, 210.

⁴⁵ *Imitatio Christi*, Mesih'i ya da Mesihî unsurları taklit etmek üzerine kurulu retoriğe sahip bir doktrindir. Yazılı ve görsel kaynaklarda Hıristiyan imparatorlara yahut krallara atfedilen *Imitatio Christi*, Tanrı'nın görevlendirdiği kimselerin yeryüzündeki ideal Hıristiyan devlet/devletleri Hıristiyan etiğine uygun ve Mesih'e atfedilen erdemlerle ve adil bir şekilde yönetmesi fikri etrafında yoğunlaşmaktadır. Bk. Richard A. Burridge, *Imitation Jesus: an inclusive approach to the New Testament ethics* (Michigan: Eerdmans Publishing Co, 2007); David Capes, “Imitatio Christi and the Early Worship of Jesus”, *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, haz. Carey C. Newman vd. (Leiden: Brill, 1999), 293-307.

⁴⁶ Matthew Henry, *Matthew Henry's Concise Commentary* (NY: Thomas Nelson, 2003), 1082.

yapılacak olan herhangi bir askerî harekâtın Hıristiyan apokaliptik literatürü özelinde gayet özgün bir anlatı olduğudur.

2.3. Son İmparatorun Politikalarına Dair Anlatı

Pseudo Methodios Apokaliptik Metni, son imparatorun hüküm dönemine dair anlatıyı tamamen Müslüman Araplarla mücadeleler ve iç politikada refahı yakalama üzerine kurgulamıştır. Yazarın düşman unsura karşı giriştiği mücadele şu şekilde betimlenmiştir:

Yunanların kralının oğulları çöl bölgelerini ele geçirecekler. Her taraftan korku düşmanları takip edecek. Onlar, eşleri ve oğulları, liderleri ve tüm şehirleri, babalarının çölünün tüm toprakları Yunan kralının gücüne teslim edilecek. [Kralın] Kılıcının altında yıkıma, esarete ve katliama teslim edilecekler. Onun baskıları kendi hakimiyetlerindeki baskılardan yüz kat daha güçlü olacak. Açlık, susuzluk ve bitkinlik gibi sert bir felaket içinde olacaklar. Köleleştirilecekler, onlar, eşleri ve çocukları bir zamanlar kendilerine hizmet edenlerin köleleri olarak hizmet edecekler. Ve kölelikleri onlarınkinden yüz kat daha acı olacak.

Asıl sakinleri harap olmuş topraklar barışa kavuşacak. İsmailoğulları'nın yönetiminde kendi topraklarından ayrılanlar geri dönecek. Her biri kendi topraklarına ve babasının mirasına [dönecek]: Kapadokyalılar, Ermeniler, Kilikyalılar, İsauryalılar, Afrikalılar, Yunanlar ve Sicilyalılar. Her biri kendi ülkesine ve babasının evine kavuşacak, harap olmuş topraklar üzerinde çekirgeler gibi çoğalacaklar. Mısır harap olacak. Arabistan yanacak. Hebron ülkesi harap olacak ve denizin dili uysallaşacak. Ve Yunanların kralının tüm korkuları ve öfkesi her an Mesih'i inkâr edenlerle birlikte olacak. Yeryüzünde daha önce hiç görülmemiş bir barış olacak. Çünkü bu, Mesih'in gelişinden önceki dünyanın yaşadığı son büyük sevinç olacak.⁴⁷

Metnin bu kısmında yer alan son imparatorun uygulamaları, Yakın Doğu'yu kısmen İslam öncesi dönemdeki dinamiklerine döndürmek amacı taşımaktadır. Ancak bu dönüş o denli realpolitikten uzaktır ki kiliseler arası anlaşmazlıkların büyük sosyo-kültürel krizlere yol açtığı doğu Hıristiyanlarının pek çoğunun tek bir çatı altında barış içinde yaşayacağını savunmaktadır. Son imparatorun dış politikadaki agresif tutumu başarıya ulaştıktan sonra metinde, imparatorun iç politikadaki düzenlemelerinden bahsedilir:

İnsanlar büyük bir barış içinde yaşayacak, kiliseler yenilenecek, şehirler yeniden inşa edilecek ve rahipler vergilerden kurtulacak. Din adamları ve halkın geri kalanı sıkıntı ve kaygıdan uzaklaşacaklar, çünkü bu, Tanrı'nın İncil'inde bahsettiği barıştır. Ve insanlık ıstırap çekmeyecek, yiyip içecek, kalplerindeki mutlulukla sevinecekler. Erkekler eşler alacak ve kadınlar erkeklere verilecek, binalar inşa edecekler ve şarap üretecekleri üzümmler ekecekler.⁴⁸

Metnin bu kısmında bahsedilen imanlıların refah dolu yaşamı, İncil'den esinlenmiştir. Bu ütopya, Luka İncil'inde öğrencilerinin "Tanrı'nın egemenliği nasıl olacak?" sorusuna İsa tarafından verilen yanıtla doğrudan örtüşmektedir.⁴⁹ Ancak burada şaşırtıcı nokta odur ki *Pseudo Methodios*'un yazarı bu refah tasvirini Tanrı'nın egemenliğinin aksine çok daha erken bir aşama olan son imparatorun egemenliğinde yansıtması oldukça şaşırtıcıdır.

⁴⁷ *PS-Meth.*, f133r.

⁴⁸ *PS-Meth.*, f.133r.

⁴⁹ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim: 06.03.2023), Luka 13.

2.4. Son İmparatorun Hükümünün Sonuna Dair Anlatı

Bu noktada metin, son imparatorun gelişine benzer bir anilikle Mesih karşıtının yeryüzüne gelişinden bahseder. Çünkü son imparator, İsmailoğulları'nı yendikten sonra halkını refaha ulaştırarak metin kurgusundaki görevini tamamlamıştır. Dahası yazar sadece Mesih'in alt edebileceği Mesih'in karşıtını metne müdahil ederek okuyucuyu Mesih'in gelişine hazırlamaya başlamıştır. Dolayısıyla son imparatorun dünyevi otoritesinin devam etmesinin herhangi bir sebebi de kalmamıştır. Bu süreçte artık son imparatorun yeryüzünden çekilişi kurgusu üzerine yoğunlaşmıştır. Şimdi öncelikle Mesih karşıtının yeryüzünde belirşine değinmekte yarar vardır:

O dönemde, Mesih karşıtı olarak da adlandırılan helak edici ortaya çıkacak ve dünyayı kılışsız bir şekilde hile ve yalanlarla ele geçirecektir. Onun günahı, Şeytan'inkinden daha büyüktür. Doğumu, Şavat (Sur) ve Bitşaida (Sayda) olacak ve Kefernahum'da hüküm sürecektir. Savaşsız bir şekilde tüm dünyayı ele geçirecek ve kendisinin Mesih olduğunu iddia edecektir. Kendi topluluğu ile bir yerden bir yere gidecek ve yanında sayısız şeytan, sayılamayacak kadar çok kötü varlık olacaktır. O, sunakları ve kurbanları ortadan kaldıracaktır. Ona ilk uyanlar ve yoldan çıkanlar, "Bu Mesih'tir" diyecek olan Yahudi kalabalıkları olacak ve bütün dünya üzerinde hüküm sürecektir. Ancak Tanrı'nın kutsayıp koruduğu Urhoy (Şanlıurfa) şehrine ve o şehirde bulunan dünyadaki ilk dört manastıra giremeyecektir. Sonunda Kudüs'e ve kutsaş mabede ulaşacaktır.⁵⁰

Yukarıdaki alıntıda, Mesih karşıtının aldatıcı unsurlarına dikkat çekilirken, onun Sur ve Sayda'da doğduğu ve Kefernahum'da hüküm sürdüğü bilgisi oldukça dikkat çekici seçimlerdir. Zira bu üç şehrin bulunduğu Celile bölgesi, İsa'nın yaşamında büyük bir yer işgal ettiğinden -ki bu sebeple Hıristiyanlık için önemli hac yerlerindedir- teosentrik tarih yazımı için son derece önem arz eden etmektedir.⁵¹ Buradaki vurgunun temel sebebi Mesih karşıtının ulusları gerçek Mesih olarak aldatmasından kaynaklıdır. Zira sahte Mesih'in ya da Mesih karşıtının İsa'nın yaşamının da merkezinde yer alan Celile bölgesinde doğması ve dünyayı oradan yönetmesi, etkisi altına almak istediği topluluklar için gerçek Mesih olduğu algısını kuvvetlendirmektedir.

Mesih karşıtının karakter ve yönetim bakımından tasvir edildiği bu alıntıda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise Urhoy şehri üzerindeki özgün odaktır. Aram diyarında yer alan Urhoy şehri, Süryaniler için son derece önemli bir merkez konumundadır. Şehir, sadece siyasi ve dinî bir merkez değil aynı zamanda Süryani edebiyatının filizlendiği ve yükseldiği entelektüel bir merkezdir. Öyle ki *Pseudo-Methodios Apokaliptik Metni*'nin yazarı, metin kurgusunda Kudüs'e dahi girebilmiş olan Mesih karşıtının Urhoy'a giremeyeceği kehanetinde bulunmuştur. Metinde Urhoy'a atfedilen önem dünyadaki ilk dört kiliseyi barındırması bağlamıyla ilişkilidir. Zira bu pasajın alt metninde yine Urhoy'un ilk Hıristiyan krallığa başkentlik yapması meselesi ve dolayısıyla ilk Hıristiyan kral olarak kabul edilen V. Abgar (MÖ I. yüzyıl) karakteri bulunmaktadır. İlgili metinde Urhoy, ideal Hıristiyan şehri; Abgar ise ideal Süryani Hıristiyan kral prototipini yansıtmaktadır. Nihayetinde metnin Süryani kültür unsurlarına dair önemli bir detay barındırması da

⁵⁰ *PS-Meth.*, f.102v-f.103r.

⁵¹ Nicolae Roddy, "The Antichrist at Bethsaida", *Bethsaida: A City By the North Shore of the Sea of Galilee*, haz. Rami Arav (MS: Truman State University, 2004), 273-294; Gregory C. Jenks, *The Origin and Early Development of the Antichrist Myth*, (Berlin: de Gruyter, 1991), 77-80.

Hıristiyan apokaliptik literatüründe metni eşsiz bir noktaya taşımaktadır. Son imparatorun artık yeryüzündeki görevini tamamladığının habercisi olan Mesih karıştının ortaya çıktığı bu kısmın ardından imparator, doğaüstü hadiselerin yaşandığı bir kurguda Tanrı'nın cennetine alınmaktadır:

Sonra, Yunan kralı Kudüs'e girecek ve elinde Rabbin haçı ile kurtarıcımızın çarımıha gerildiği Golgota'ya çıkacak. Haçı elinde tuttuğunda, gökten inen taş, haçın üzerine geçecek ve kral haçı ve tacı göğe doğru kaldırarak. O sırada Başmelek Cebrail incek, haçı ve tacı alıp göğe götürecektir. Ardından kral ölecek. [...] Yıldızlar yapraklar gibi dökülecek ve yeryüzü yeniden boşluk haline dönecek. [...] İşte o an Rabbimiz İsa Mesih şimşek gibi gelecek.

Bu alıntıda son imparatorun Golgota'da öldüğü vurgusu önemli bir başka *imitatio christi* örneğidir ki metinde de ifade edildiği gibi aynı yerde İsa da çarımıha gerilmiştir.⁵² Kaldı ki *Pseudo Methodios Apokaliptik Metni*'nin yazarının Mesihe yönelik bazı kehanetleri ve karakter unsurlarının bir kısmını son imparator toposu üzerinden tasvir ettiği bilindiğinden son imparatorun kurgu dahilinde Golgota'da tahtını ve tacını teslim edip ölmesi gayet tahmin edilebilir bir sondur.

Son imparatorun ölümünün ardından hüküm sürecek olan kısa süreli kaos ise Mesih'in gelişine zemin hazırlayan bir hali yansıtmaktadır. Tahmin edileceği gibi metnin devamında Mesih, Mesih karıştını alt ederek Tanrı'nın Krallığı'nı yeryüzünde inşa edecektir. Ardından gelen kıyamet ve yargılanma günü de iyiyi kötünden ayırarak imanlıları Cennetin Krallığı'na taşıyacaktır.⁵³

Sonuç

Pseudo Methodios Süryanice Apokaliptik Metni, içerik, yöntem ve kurgu gibi pek çok konuda doğu Hıristiyanlarının kaleminden çıkan metinlerin yanı sıra Bizans, Ermeni, Gürcü, Kıpti, Slav ve Latin apokaliptik literatürü için de eşsiz bir örnek olmuştur. Bu araştırmada söz konusu eserde yer alan en önemli karakterlerden biri olan son imparator karakteri ve bu karakterin bileşenleri incelenmiştir. İnceleme, metin ve karakterle ilgili mevcut tartışmaları ele almanın yanı sıra, konuyla ilgili yeni tezler ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu eser, VII. yüzyıl itibariyle İslam'ın yükselişi karşısında önemli toplumsal ve idari değişiklikler yaşayan Doğu Hıristiyanlarının eski düzenlerini yitirmelerinin tek sebebi olarak gösterilen günahlarından sıyrılmaları için kaleme alınmış bir ikaz metni ve aynı zamanda uzun süredir bekledikleri zaferlerin yaklaşması adına geliştirdikleri bir motivasyon aracıdır. Yazar, burada sıralanan amaçları yoğun bir alegori ile eskatolojik bir kurguya yerleştirmiştir. Bu anlatıda, Hıristiyanlara yoğun motivasyon sağlayan karakterlerden birisi de son imparatorudur. Yazar, son imparator toposuna teosentrik tarih yazımının öğeleri ve Eski Ahit karakterleri gibi bileşenler ekleyerek bu karakterin soy ağacına, hüküm yıllarına ve Tanrı'nın cennetine alınmasına dair yoğun alegori içeren bir kurgu tasarlamıştır. İşte bu araştırmada sözü edilen son imparator toposunun karakterindeki bileşenler ve yerleştirildiği kurgu incelenmiştir.

İncelemede öncelikle son imparatorun Bizans İmparatorluğu tahtına oturduğu üzerindeki tartışmalara değinilmiştir. Bizans Kilisesi ve Süryaniler arasındaki kristolojik tartışmalar düşünüldüğünde Süryani bir Hıristiyan entelektüelin böylesine önemli bir karakterin Bizans

⁵² *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 04.03.2023), Matta 27; Markos 15; Yuhanna 19. Luka İncili'nde Golgota "kafatası denilen yer" şeklinde ifade edilmiştir. Luka 23.

⁵³ Metin kurgusundaki bu kısmı, araştırmanın konusu olmadığından burada ele alınmayacaktır.

tahtına oturacağını işaret etmesi pek şaşılacak bir durumdur. Ancak bu konudaki inceleme derinleştikçe bu durumun temel sebebinin doğu Hıristiyanlarının kolektif belleğinde yer alan “Hıristiyanların hamisi olagelmış Bizans İmparatorluğu” imgesi olduğu anlaşılmış, I.

Konstantinos’un doğu Hıristiyanlığındaki konumunun da bu imgeyi desteklediği belirtilmiştir. Çalışmada ikinci olarak metin yazarının son imparator karakteri için tasarladığı soy ağacı incelenmiştir. Bu soy ağacının imparatoru bazı kahraman liderlerle ve kutsal birtakım kimselerle ilişki içerisinde göstermek adına tasarlandığı ortaya koyulmuş ve tasarımdaki Kuşit Krallığı gibi bazı özgün öğeler kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Araştırmanın ilerleyen sayfalarında ise son imparatorun yeryüzünde aniden belirmesi ve sonrasındaki gelişmeler incelemenin merkezinde yer almıştır. Burada söz konusu “anilik” ve nedenleri *imitatio christi* bağlamına açıklanmış ve aynı zamanda bu süreçteki alegorik öğeler de alt metin okumalarıyla yorumlanmıştır.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan son imparator, siyaseten ikinci bir Konstantinos ya da ikinci bir Aleksandros şeklinde betimlenmiş ve bu hükümdarların tipolojik işlevlerine odaklanılmıştır. Dönem itibarıyla Süryani toplumunun yönetime ve idari kurumlara uzaklığı düşünüldüğünde metin yazarının özgün bir siyasi figür kurgulamamasının nedenleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Mesih öncesi dönemde son imparatorun gelmesine ve yeryüzünde refah dolu bir düzen kurmasına yönelik detaylı olay örgüsünün metinde yer alması Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında yaşanacak olan eskatolojik mücadeleyi neredeyse kıyamet günü anlatısı kadar önemli göstermektedir. Net bir kıyamet senaryosu tarafından çerçevelenmesi beklenen apokaliptik bir metinde iki dinin mücadelesinin bu denli geniş bir şekilde metne dahil edilmesi İslam fetihleri karşısında Hıristiyanların büyük bir heyecanla bekledikleri dini ve politik irredentalizm fikrinden doğmuş olması da bir gerçektir. Hıristiyan-Müslüman mücadelesinin doğurduğu son imparator toposunun, bilhassa metnin diğer dillere çevrilmesinin ardından farklı karakteristik öğelerle farklı düşmanlara karşı mücadele ettiği çeşitli metinlerin üretilmesi bu karaktere kurguda duyulan ihtiyacı da gözler önüne sermektedir.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milevenihaal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Brander, W. vd. (ed.), *People of the Apocalypses: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Brandes, Wolfram. “Gog & Magog in Byzantium a Pessimistic Story”. *Gog and Magog: Contributions toward a World History of an Apocalyptic Motif*, haz. Georges Tamer vd., 227-242. Berlin: De Gruyter, 2024.
- Breed, Brennan W. “Daniel’s Four Kingdom Scheme: A History of Re-Writing World History”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 71/2 (2017), 178-189.
- Burstein, Stanley. M. “When Greek was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia”. *Journal of World History* 19/1 (2008), 41-61.
- Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Crone, Patricia - Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. NY: CUP, 1977.
- Debié, Muriel. “Les Apocalypses Apocryphes Syriaques”. *Les Apocryphes Syriaques*. haz. M. Debié vd., 111-146. Paris: Geuther 2005.
- Depuydt, Leo, “Classical Syriac Manuscripts at Yale University: A Checklist”. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 9/2 (2006), 173-188.
- Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslim in der edessenischen Apokalypsik des 7. Jahrhunderts*. ed. Harald Suermann, Frankfurt: Peter Lang, 1895.
- Die Syrische Apokalypse des Pseudo Methodios*. ed. Gerrit Jan Reinink. Louven: Peeters, 1993.
- Doufekar-Aerts, Faustina. “Gog and Magog Crossing the Borders: Biblical, Christian and Islamic Imagining”. *Cultures of Eschatology I*, haz. Veronika Wieser vd., 390-414. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Duygu, Zafer – Akalin, Kutlu (ed.). *Kristolojye Giriş*. İstanbul: Divan Yayınları, 2018.
- Ellen, Williams, *Sins of the Father: Race and Genealogy in the Medieval Imagination*. University of California in Los Angeles, Department of English Literature, Doktora tezi, 2022.
- Garstad, Benjamin. (ed.), *Apocalypse Pseudo Methodios: Greek and Latin*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- . *Apocalypse Pseudo Methodios and an Alexandrian World Chronicle*. London: Harvard University Press, 2012.
- Gerstinger, Hans. “Der Sechste Deutsche Orientalistentag in Wien, *Byzantion* 5 (1930), 417-427.
- Gow, Andrew. “Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition”, *The Journal of Early Modern Studies* 2/1 (1998), 61-88.
- Grünbart, Michael. “Prognostication in the Medieval Eastern Christian World”. *Prognostication in the Medieval World*, ed. Matthias Heiduck vd. 153-174. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Hagg, Tomas. “Titles and Honorific Epithets in Nubian Greek Texts”. *Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 65 (1990), 147-177.
- Henry, Matthew. *Matthew Henry’s Concise Commentary of the Whole Bible*. NY: Thomas Nelson, 2003.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, ed. Wilhelm Herding. Leipzig: B. G. Teubner, 1878.
- Hilhorst, Anthony. “Ishmaelites, Hagarenes, Saracens”. *Abraham, the Nations and the Hagarites*. ed. M. Goodman vd. 421-434. Leiden: Brill, 2010.
- Istrin, Vasilij. “Otkrovenie Mefodiia Patarskago i apokrifcheskiia videniia Daniila v vizantiiskoi i slaviano-russkoi literaturakh”. *Spomenik* 5 (1890), 10-11.
- Jenks, Gregory. *The Origin and Early Development of the Antichrist Myth*. Berlin: de Gruyter, 1991.
- Kaldellis, Anthony. “Alexander the Great in the Byzantine Tradition”. *A History of Alexander the Great in World Culture*. ed. Rcihard Stoneman. 216-241. Cambridge: CUP, 2022.
- Kebra Nagast. ed. Ernest A. W. Budge. London: Medici Society, 1922.
- Kmosko, Michael. “Das Ratsel des Pseudo Methodios”, *Byzantion* 6/1 (1931), 273-296.
- Martinez, Francisco J. “The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from

- Egypt", *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*, ed. W. Godlewski. 249-257. Warsaw: Editions Scientifiques de Pologne, 1990.
- Martinez, Francisco J. *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo Methodios and Pseudo-Athanasius*. Catholic University of America, Doktora Tezi, 1985.
- McGuckin, John. "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Diophysitism". *Ortodoksia* (2017), 33-57.
- Millar, Fergus. "Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam". *Rome, the Greek World and the East III*. ed. Fergus Millar vd. 351-377. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.
- Monferrer-Sala, Juan. "Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition". *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, ed. David Zuwiyya. 41-73. Leiden: Brill, 2011.
- Noble, Peter vd. (ed.). *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic*. NY: Kraus Publication, 1982.
- O'Meara, Dominic. "Psellos' Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' lost Commentary". *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*. ed. Helmut Seng. 45-56. Heidelberg: Winter Verlag, 2013.
- Page, Willie F. "Solomonic Dynasty". *Encyclopedia of African History and Culture II*. 324-326. London: FOF, 1992.
- Parke, Herbert W. *Sblyls and Sbylline Prophecy in Classical Antiquity*. Boston: Brill, 1988.
- Penn, Michael P. *When Christians First Met with Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*. Oakland: University of California Press, 2015.
- Pereira, Matthew J. "The Council of Chalcedon 451: In Search of a Balanced and Nuanced Christology". *Seven Icons of Christ: Introduction to the Oecumenical Councils*. ed. Sergey Tronstyanskiy. 1- 58. NY: Gorgias Press, 2016.
- Perez-Simon, Maud. "The Medieval Alexander: Arts and Politics". *A History of Alexander the Great in World Culture*. ed. R. Stoneman. 143-166. NY: CUP, 2022.
- Phillips, Elizabeth. "Eschatology and Apocalyptic". *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. haz. Craig Hovey – Elizabeth Phillips. 274-297. NY: CUP, 2015.
- Riffat, Hassan. "Islamic Hagar and her Family". *Hagar, Sarah and their Children: Jewish, Christian and Muslim Perspectives*. ed. Phylis Tribble - Letty Russel. 149-167. Lousville: Westminster John Know Press, 2006.
- Roddy, Nicolae. "The Antichrist at Bethsaida". *Bethsaida: A City By the North Shore of the Sea of Galilee*. ed. Rami Arav. 273-294. MS: Truman State University, 2004.
- Seng, Helmut. "Der Kommentar des Psellos zu den Chaldaeischen Orakeln in lateinischer Übersetzung (Vat. lat. 3122f. 44r-57r)". *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*. ed. Helmut Seng. 45-58. Heidelberg: Winter Verlag, 2013.
- Shahid, Irfan. "The Kebra Nagast in the Light of Recent Research" *Le Museon* 89 (1976), 133-178.
- Shoemaker, Stephen J. *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. PHL: UniPenn Press, 2018.
- "Solomonic Dynasty". *Encyclopedia of African History and Culture II*. ed. Willie F. Page. 324-326. London: FOF, 1992.
- Stoyanov, Yuri. "Apocalypticizing Warfare: from Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh to Early Eighth Century Byzantium". *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*. ed. S. La Porta ve K. Bardakjian. 379-433. Leiden: Brill, 2014.
- Tertullianus. *Apologeticus XXXII*. ed. Jeremy Collier. London: Griffith Farrah & Co, 1932.
- The Book of Daniel*, ed. Raymond Hammer. Cambridge: CUP, 1976.
- Török, Laszlo. "The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilisation", *Handbook of Oriental Studies I*. ed. Maribel Fiero vd. 144. Leiden: Brill, 1998.
- Turner, Marie. "Genealogies". *Medieval History Writing*. ed. Jennifer Jahner vd. 84-101. NY: CUP, 2019.
- Ubierna, Pablo. "Syriac Apocalyptic and Body Politic: From Individual Salvation to the Fate of the State.

- Notes on the Seventh Century Texts”. *ITMA* 4 (2012), 141-164.
- Vargese, Baby. “Miaphysite Christology and the Oriental Orthodox Churches”. *Cristianesimo nella storia* 37/1 (2016), 31-44.
- Volz, Paul. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1934.
- Witakowski, Witold. “Syriac Apocalyptic Literature”, *The Armenian Apocalyptic Tradition*. haz. Kevork Bardakjian - Sergio La Porta, Leiden: Brill, 2014, 667-687.
- Wood, Philip. *We have no king but Christ?: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

§



İbn Haldun ve Aristoteles'te İnsanın Tabiatı İtibariyle Medeniliği Meselesi

► Araştırma makalesi / Research article

Mehmet Akif KAYAPINAR

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları Anabilim Dalı / Asst. Prof., Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Department of Islamic Studies | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0002-3208-4718](https://orcid.org/0000-0002-3208-4718) | makifkayapinar@gmail.com

Atf: Kayapınar, Mehmet Akif. "İbn Haldun ve Aristoteles'te İnsanın Tabiatı İtibariyle Medeniliği Meselesi". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 225-251.

Öz

İkincil literatürde, özellikle de oryantalist çevrelerde, İbn Haldun'un genelde Yunan felsefi geleneğinin, daha özeldede Aristoteles'in düşüncesinin sadık bir takipçisi olduğu yönünde yaygın sayılabilecek bir kanaat bulunmaktadır. Ancak, İslam düşüncesinin müteahhür dönemi düşüncesinin genel karakterine uygun olarak yer yer felsefi birikimden istifade etmekte bir beis görmeyen İbn Haldun'un, felsefi paradigmaya ve felsefi modellere yaklaşımı dikkat çekici bir biçimde seçmeci ve eleştireldir. Bu eleştirelilik ve seçmeciğin tezahür ettiği yerlerden biri onun Aristoteles'in meşhur "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini kullanım biçimidir. Aristoteles için bu ifade, insanın mahiyetinin (tabiatı ve özü) zorunlu bir sonucu olarak vücut bulan metafizik ve ahlaki bir devlet anlayışını yansıtırken, İbn Haldun bu ifadeyi toplumsallık bağlamında ve insanların maddi varoluşlarını ve güvenliklerini sağlamak için işbölümüne dayalı bir biraradalığa ihtiyaç duymaları şeklinde yorumlar. Bunun ötesinde İbn Haldun ne toplumsallık anlamında kullandığı umrana ne de devlete/mülke Aristoteles ve onun Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî gibi Müslüman takipçilerinin benimsediği şekilde metafizik ve ahlaki bir anlam ve işlev yüklemeyiz. Dahası İbn Haldun söz konusu filozofları böyle yaptıkları için eleştirir ve umran ilminin siyaset felsefesinden farklı bir disiplin olduğu hususunun altını kalın çizgilerle çizer.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Aristoteles, Devlet, İnsan tabiatı, Medenilik.

Man as a Political Being in Ibn Khaldun and Aristotle

Cite as: Kayapınar, Mehmet Akif. "Man as a Political Being in Ibn Khaldun and Aristotle". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 225-251.

Abstract

In secondary literature, especially among orientalist, it is a frequent misperception that Ibn Khaldun was a loyal student of Aristotle and the Greek intellectual heritage at large. But Ibn Khaldun was remarkably selective and critical in his approach to the philosophical paradigm and philosophical models, and, in keeping with the general character of the muteahhürün period of Islamic thought, did not see any harm in occasionally benefitting certain concepts and models of philosophical accumulation. One of the places where this criticality and selectivity is manifested is his use of Aristotle's famous expression "Man is political by nature." While for Aristotle, this statement reflects a metaphysical and moral conception of the state as a necessary consequence of a human being's essence (nature), Ibn Khaldun interprets this statement solely in the context of sociality and the need for a division of labor to ensure the material existence and security of human beings. Beyond this, Ibn Khaldun does not ascribe a metaphysical and moral meaning and function either to 'umran, which he uses in the sense of sociality, or to the state/mulk, as Aristotle and his Muslim followers such as al-Fârâbî, İbn Sînâ, and al-Tûsî did. Moreover, Ibn Khaldun criticizes these philosophers for doing so and underlines that the science of 'umran is a different discipline from political philosophy.

Keywords: Ibn Khaldun, Aristotle, The state, Human nature, Sociality and politicality.

Giriş: Sorunsalın Tespiti

İlgili literatürde İbn Haldun'un düşüncesini, içinde yetiştiği ve her yönüyle kendinden beslendiği İslam kültür muhitini görmezden gelerek veya en iyi ihtimalle küçümseyerek, bir yandan modern Batı düşüncesine, diğer yandan da Antik Yunan felsefe geleneğine, daha özelde de Aristoteles'in düşüncesine raptetme temayülü (veya çabası) hem medeniyetsel hem de entelektüel dinamikler açısından tuhaf bir durum arz etmektedir. Nitekim gerek bu meseleye oryantalist çevrelerde yapılan vurgunun derecesi gerek ilgili çalışmalarda meselenin ele alınma biçimi İbn Haldun'un düşüncesini daha iyi anlama amacından saparak, İbn Haldun'u İslam medeniyetinden "kaçırma" girişimi gibi bir görüntü vermektedir.¹ Bu bakış açısının yaslandığı başlıca dayanak noktası ise İbn Haldun'un *Mukaddime*'de benimsediği terminolojinin, düşünce yönteminin ve modellerin kısmen başta Aristoteles olmak üzere Antik Yunan düşüncesine kadar geriye doğru izlerinin sürülebilir olması veyahut modern toplumbilimlerinin yöntem ve modelleriyle benzerlik göstermesidir.

Öte yandan, *Mukaddime*'nin yüzeysel olarak okunması bile İbn Haldun'un düşüncesinin özünü, sınırlarını ve amacını belirleyen genel çerçevenin aslında "müteahhirin dönemi"nin Eş'arî geleneğinde, özellikle de Gazzâlî ve Râzî'nin düşüncelerinin etkisinde şekillenen "ana-akım" İslami paradigma olduğunu göstermektedir.² Dolayısıyla kullanılan terminoloji ve yöntem ile başvuru bazı modeller üzerinden İbn Haldun'u İslam medeniyetinden kopararak Antik Yunan'a (ve/ya modern Batı'ya) eklemek hem İbn Haldun'un düşüncesinin, hem de bu düşünceyi kuşatan kültürel muhitin hakkıyla anlaşılmasını imkânsız kılmaktadır.

Bununla birlikte söz konusu sorunun yaklaşımın eleştirisinin tüm *Mukaddime*'yi ve ilgili geleneklerin entelektüel birikimlerini mukayeseli bir şekilde dikkate alan geniş bir çözümlemeyi gerektirdiği açıktır. Diğer bir deyişle böyle kapsamlı bir eleştiri girişimi bunun gibi bir araştırma makalesinin sınırlarını çok aşacaktır. Böyle sınırlı bir çalışmada yapabileceğimiz en fazla söz konusu meseleyi sınırlı bir çerçevede ele almak olabilir. Dolayısıyla makalemizde (onu modern Batı'ya eklemeye çabalarını, başka bir çalışmada incelendiği için,³ şimdilik bir tarafa bırakarak) İbn Haldun'un düşüncesi ile Aristoteles'in düşüncesi arasındaki ilişkinin mahiyetine "İbn Haldun'un ve Aristoteles'in 'siyasal toplum' anlayışları" gibi daha sınırlı bir konu üzerinden işaret edilecektir. Konu itibariyle sınırlı olmakla birlikte "siyasal toplum" teması, her iki ismin düşüncesinde merkezî unsurlardan

¹ İbn Haldun'un düşüncesinin temelde Aristotelesçi olduğunu iddia eden çalışmalara örnek olarak bkz. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), 225-284; Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalist Historian," *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006): 431-451; Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun, Life and Times* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 122; Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Türkçesi A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 231-370; Ali Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de tarihte nedensellik: Aristoteli mirasını yeniden değerlendirmek," *Divan* (2002/1): 51-94. İbn Haldun'un düşüncesini modern Batı düşüncesine eklemeye çabalarını da içeren bu konudaki daha detaylı bir çalışma için bkz. M. Akif Kayapınar, "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi" *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26/50 (2021/1): 89-160.

² Bu durumun en açık göstergelerinden biri mesela Osmanlı düşünce dünyasında verilen icazetnamelerin "felsefe ve kelim gibi mevzû ilimlerde Urmevî, Molla Fenârî, Cürcânî ve Taftazânî kollarından geriye doğru giderek Râzî'de" keşmesidir. Bkz. Eşref Altaş, *Fabreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 18.

³ Kayapınar, "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi," 89-160.

birini teşkil ettiğinden, yukarıda dile getirilen sorunsal açınsından büyük bir önem taşımaktadır. Burada amacımız, İbn Haldun'un doğrudan veya dolaylı olarak Aristoteles'ten (veya genel olarak Yunan düşüncesinden) hiçbir surette etkilenmediğini savunmak değil, İbn Haldun'un düşüncesinin bazı Aristotelesçi kavramlar ve modeller üzerinden Aristoteles'e veya Yunan düşüncesine indirgenemeyeceğini göstermektir. Zira İbn Haldun, İslam düşüncesinin diğer pek çok büyük zihni gibi, felsefi birikime eleştirel ve seçmeci bir bakışla yaklaşmıştır. İbn Haldun özelinde bu durumun en bariz göstergelerinden biri onun Aristoteles'ten oldukça farklılaşan siyasal toplum anlayışdır.

Aristoteles için siyasal toplum veya devlet (*polis*) insani "yetkinlik" için elzem olan varoluşsal bir birimdir. Dünyaya gelen her bir fert, tabiatında potansiyel bir şekilde mündemiç olan "insaniyet"e ulaşabilmek, yani "tam ve mükemmel" olabilmek için *polis* içerisinde yaşamak mecburiyetindedir. Aksi halde insaniyet bakımından eksik kalır. Nitekim aile ve köyden sonra *polis*in vücuda gelişi de insan tabiatının zaman-mekân düzlemlerinde açılanmasının kaçınılmaz bir sonucudur. *Polis* insani varoluşun nihai hedefi, yani "telos"udur. Dolayısıyla, özünde ahlaki bir birim olarak devlet/*polis* vatandaşları için psiko-ontolojik bir anlama ve değere sahiptir. Aristoteles insaniyet ile *polis* arasındaki bu varoluşsal ilişkiyi insan tabiatı itibariyle "politik (medenî) bir canlıdır (*zoon politikon*)" ifadesiyle dile getirmektedir.

İbn Haldun da *Mukaddime*'de bu Aristotelesçi ilkenin Müslüman filozoflar arasında meşhur olmuş haline, yani "insan tabiatı itibariyle medenîdir" ifadesine, toplumsal düşüncesi için bir çıkış noktası olarak belirlediği "insanî içtima (toplum) zaruridir" öncülünü izah ederken atıf yapar. Zaten ilgili araştırmacıların toplumsal düşünce açısından "İbn Haldun'un Aristoteles'in sadık bir takipçisi" olduğunu iddia etmelerinin başlıca sebeplerinden biri de bu iki ifadenin görünüşteki benzerliğidir. Mesela, "*Mukaddime*'de Yunan felsefesinin belki de en önemli izi onun insan-toplumu biliminin ya da kendi deyimiyle umran biliminin temelini inşa etmek için kullandığı başlıca önermedir," der İbn Haldun'un epistemolojisine ilişkin müstakil bir kitabı⁴ da bulunun Zaid Ahmad ve devam eder:

İbn Haldun "İnsan tabiatı itibariyle politiktir," şeklindeki meşhur ifadeyi açıkça kullanmıştır. Bu ifade, *Mukaddime*'nin birinci bölümünün ilk önsözünde, insanın toplumsal örgütlenmesinin oluşum sürecinin açıklandığı yerde geçer. Yunan felsefesine aşina olanlar bu ifadenin Yunan ya da daha spesifik olarak Aristoteles kökenli olduğunu kesinlikle fark edeceklerdir. Aristoteles meşhur kitabı *Politika*'da benzer bir ifade kullanmıştır: "İnsan doğası gereği politik bir hayvandır/canlıdır." ... İbn Haldun'un "hayvan/canlı" kelimesini kullanmaması dışında anlam benzerdir. Genel olarak konuşmak gerekirse, İbn Haldun'un insan-toplumu anlayışının temeli olarak burada zikrettiği ilke aslen Yunan düşüncesine aittir.⁵

Ancak İbn Haldun'un medineye (*polise*) veya medeniliğe (*politikliğe*) atfettiği anlam ve işlev Aristoteles'inkinden çok farklıdır. İbn Haldun için "medine/*polis*," devlet değil "umran" manasına gelir ve "medenilik" de toplumsallık demektir. Devlet veya mülk ise siyasallığın bir görünümüdür ve umranın geçici bir aşamasına tekabül eder. Dahası devletin "insani yetkinlik" ve "mutluluk" ile doğrudan bir alakası yoktur. Tam tersine devletin oluşumu insanın fitrî (tabii) özelliklerinden giderek uzaklaştığı bir siyasal süreçtir.

⁴ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge, 2010).

⁵ Zaid Ahmad, "A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun," *Journal of Historical Sociology*, 30 (2017): 59.

Bu problematikten hareketle makalemizde Aristoteles ile İbn Haldun'un siyasal toplum anlayışları söz konusu ilke üzerinden tahlil edilecektir. Makalemizin temel iddiası, Aristoteles'in "insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır" ifadesi ile İbn Haldun'un filozoflara referansla kullandığı "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin, görünüşteki benzerliklerine rağmen, mahiyet itibariyle farklı olduğu, bu bakımdan ilgili literatürde⁶ sıklıkla yapıldığının aksine "İbn Haldun'un Aristotelesçiliği"ne işaret eden bir unsur olarak kullanılamayacağıdır.⁷ Ayrıca, bu ilke de dahil, İbn Haldun'un başvurduğu felsefi kavramların ve modellerin başlıca kaynağı Aristoteles değil, müteahhirin dönemi kalamî-felsefi düşüncesidir ve İbn Haldun bu kavramları ve modelleri benimserken son derece dikkatli ve seçmeci bir yaklaşıma sahiptir. Bu iddianın savunulması bağlamında önce "insanın politik bir canlı oluşu"nun Aristoteles'in düşüncesinde ne anlama geldiği izah edilecektir. Akabinde ise insanın "tabiatı itibariyle medeni" oluşunun İbn Haldun'un düşüncesinde neye tekabül ettiği mukayeseli olarak incelenecektir. Böylelikle İbn Haldun'un felsefi jargonu ve modelleri yaygınca kullanılmasına rağmen, siyasal toplum anlayışı üzerinden, başlıca toplumsal meselelerin mahiyetlerine bakış noktasında kendisini Aristoteles'ten ve Antik Yunan düşüncesinden nasıl ayırttığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce İbn Haldun'un düşüncesinin ve dilinin arka planını oluşturan entelektüel atmosferin yapısının oluşumuna bir göz atmak anlayışımızı kolaylaştıracaktır.

1. Müteahhirin Dönemi İslam Düşüncesi ve Büyük Sentez

İbn Haldun'u İslam medeniyetinden kopuk bir zihin olarak görme temayülü, ideolojik önyargıların yanı sıra, medeniyetlerin gelişim sürecinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesiyle de ilgili gibidir. Şöyle ki: Yükselmekte olan bir medeniyetin diğer medeniyetlerle kültürel etkileşimi rastlantısal veya arızî bir gelişme değil, varoluşsal bir zorunluluktur. Zira bir

⁶ Zaid Ahmad'ın görüşlerine yukarıda zaten değinilmişti. Buna ilaveten örnek olarak bakınız Fromherz, *Ibn Khaldun* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 128; Dale, *The Last Greek and the First Annalist Historian*, 438; Sâti el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 145. Hatta bu makalede savunulan görüşe paralel olarak İbn Haldun'un Aristotelesçiliğe indirgenemeyeceğini iddia eden bazı araştırmacılar bile "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin Aristotelesçi olduğunu belirtirler. Örnek olarak bkz. İlshat Nasyrov, "Views of Ibn Khaldun and Aristotle on State," *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 26, 233-25, p. 72.

⁷ Öte yandan, İbn Haldun'a dair incinsel çalışmalar arasında, Kamuran Gökdağ'ın "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini merkeze alan detaylı incelemesi, yukarıda atıfta bulunulan kaynaklardan ayrışarak ve bu makalede savunulan çerçeveye uygun bir biçimde, İbn Haldun'un Aristoteles'ten, Fârâbî'den ve İbn Sînâ'dan nasıl farklılaştığını göstermesi bakımından dikkate değer. İnsanın "zorunlu ihtiyaçları" ile "yetkinlik ihtiyaçlarını," "bedensel ihtiyaçları" ile "ruhsal ihtiyaçlarını" ve "toplum" ile "ideal toplum"u birbirinden ayıran Gökdağ'a göre bu üç düşünür için asolan insanın ruhsal yetkinliğini mümkün kılacak olan ideal toplumun oluşumudur. Zorunlu ihtiyaçların giderilmesi ancak ruhsal yetkinlik ihtiyaçlarına hizmet ettiği sürece önemli ve değerlidir. İbn Haldun ise siyasal toplumun oluşumunu sadece bedensel/zorunlu ihtiyaçlara hamedler ve ruhsal yetkinlik ile umran, devlet ya da mülk arasında doğrudan bir belirleyicilik ilişkisi öngörmez. İbn Haldun'a göre siyasal toplumun oluşumu ruhsal yetkinlik arayışına alternatif olarak "asabiyet" unsuruna atfedilmektedir. Bkz. Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 67-108. "İnsan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesinin İbn Haldun'un düşüncesindeki yeri bağlamında Gökdağ'ın iddialarıyla örtüşen bu çalışmamız, belki, amacı itibariyle Gökdağ'ın incelemesinden ayrılmaktadır. Gökdağ söz konusu incelemeyi İbn Haldun'un toplum ve siyaset düşüncesine bir altlık, daha spesifik olarak da asabiyet nosyonuna bir arka plan olarak tasarlamış görünürken, biz burada İbn Haldun'un düşüncesinin bağlamını öne çıkarmayı ve söz konusu ilke üzerinden İbn Haldun'un Aristoteles'in düşüncesine indirgenemeyeceğini göstermeye çalışmaktayız.

medeniyetin özü merkezî bir anlayışa ve kavramlar setine istinat ediyor olsa da o anlayışın tarihsel bir bağlamda açılanarak paradigmatik bir çerçeveye dönüşebilmesi ancak diğer medeniyetsel birikimlerle hesaplaşabilmesine, yani etkileşim sürecinde karşılaştığı kültürel meydan okumalarla baş edebilmesine bağlıdır. İzole ve kendi içine kapalı bir kültürel yapının normalde sahip olmadığı ve kolay kolay gündemine gelmeyecek olan soruları, kavramları, yöntemleri ve bilgi birikimini ihtiva eden bu etkileşim sürecinde ilgili medeniyetin söz konusu kültürel unsurlara karşı cevabı genelde benimseme, reddetme ve revize ederek kabul etme şeklinde gelişir. Böylelikle başlangıçta bir nüve olan “anlayış” mevcut ve muhtemel sorulara cevap verebilecek ölçüde zengin bir paradigmaya ve bu anlayışa ev sahipliği yapan kültür de muhtelif kurumsallaşmalarla medeniyete dönüşür. Dolayısıyla bir medeniyetin diğer medeniyet birikimleriyle etkileşime girmesi ve kimliğini kaybetmeden onlardan etkilenmesi ilgili medeniyet için bir zaaf veya kusur değil, tam aksine onun gücünün hem sebebi hem de bir göstergesidir. Nitekim bir medeniyetin varlığını sürdürebilmesi de karşılaştığı (özellikle de fikrî) meydan okumalara cevap verme kabiliyetine bağlıdır.

Yaygınca bilindiği üzere İslam medeniyetinin Antik Yunan kültürel birikimi ile tanışması paradigmatik açıdan henüz oluşum aşamasına denk gelen 8. yüzyıla kadar geri gider. Süryanice’den, Pehleviçe’den ve Yunanca’dan yapılan yoğun bir tercüme faaliyetinin ardından 10. yüzyılın sonuna kadar din-dışı Yunanca kitapların neredeyse tamamı Arapça’ya çevrilmiştir.⁸ Kısa bir zaman zarfında, İslam dünyasında özellikle Kindî ile başlayan bir süreçte felsefi birikim ile temel İslami ilkeleri bağdaştırma, diğer bir deyişle felsefeyi İslamileştirme çabasının da giderek yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla felsefenin İslam dünyasındaki serüvenine sadece tercümeyle dayalı ve özü itibarıyla statik bir yabancı düşünce formu olarak bakmak tarihsel gerçeklerle bağdaşmaz. Bu bağlamda, mesela, bir yandan Yeni-Eflatunculuk ile Aristoculuğu “dinamik ve ikna edici” bir şekilde birleştiren, diğer yandan da söz konusu felsefi çerçeveyi temel İslami ilkelerle “uyumlu” kılmaya gayret eden İbn Sînâ’nın kuşatıcı düşüncesi, sadece İslam dünyasında felsefi düşüncenin zirvesi (*es-Şeybû’r-Rets*) olarak değil, aynı zamanda İslami ilkeler ile felsefi miras arasında kurulmuş sofistike bir sentez olarak değerlendirilmektedir.⁹

Felsefenin Müslüman kültür muhitine giderek yerleştiği İslam düşüncesinin bu klasik çağında soyut ve spekülâtif düşünce daha ziyade İslam dininin inançlarını “kesin delil getirmek ve ileri sürülecek karşıt fikirleri çürütmek suretiyle” kanıtlamayı kendine amaç edinmiş “kelam” ilmi¹⁰ ile birlikte anılmaktaydı. Hz. Peygamber’in vefatından itibaren ortaya çıkmış olan merkez-kaç hareketler (heterodoks akımlar) ile diğer dinlerin ve dünya görüşlerinin temsilcilerine karşı İslam inancını başlangıçta naslar, sonrasında ise rasyonel ilkeler çerçevesinde savunan kelam âlimleri doğal olarak İslam dünyasında giderek etkinliği daha fazla hissedilen felsefe ve feylesoflarla da karşı karşıya geldiler. Bu dönemde kelamcılar,

⁸ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15. İslam düşüncesinde felsefenin başlangıcına dair kısa bir değerlendirme için bkz. Cüneyt Kaya, “Felsefenin Klasik Çağı,” *İslam Düşünce Atlası*, Cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 333-340.

⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 16; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. ve der. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 293-306. Felsefenin İslam medeniyetindeki serüveninin ilk safhasına (750-945) dair aydınlatıcı bir özet için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, cilt I (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 410-443.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam-ilim> (15.02.2024).

âlemin ezeliyeti fikrini verili alan felsefecilerin evrendeki hareketi açıklamak üzere eşyanın tabiatına ve tabiatın içkin kanunlarına yaptıkları vurguyu, dolayısıyla da sebeplerle sonuçlar arasında gördükleri zorunlu ilişkiyi, Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı olduğu düşüncesine uymadığı gerekçesiyle eleştirdiler. Bu bağlamda, evrene içkin hareketin ve düzenin nihai kaynağı olarak görülen “tabiat kanunları” yerine kelamcılar her şeyin yaratıcısının Allah olduğu düşüncesini içkin “sünnetullah” veya “âdetullah” kavramlarını benimsediler.¹¹ Böyle bir tutum, tabii ki, temelinde âleme içkin ezeli ve ebedî bir tabii düzenin varlığı düşüncesi olan felsefi anlayış ile uzlaşmamaktaydı. Dolayısıyla kelam ile felsefe, özellikle metafiziğe ve epistemolojiye ilişkin konularda, klasik dönem boyunca birbiri ile uzlaşamaz iki farklı dünya görüşü olarak varlıklarını sürdürdüler.¹²

Ancak büyük Eş'ârî kelamcısı Gazzâlî ile birlikte İslam düşüncesinin bu klasik görünümünde büyük bir değişim başladı. Gazzâlî'nin önyak olduğu bir sürecin neticesinde İslam düşüncesinin farklı alanları (kelam, felsefe ve tasavvuf) arasında özellikle konu, yöntem ve kavramlar düzeyinde büyük bir etkileşim ve yakınlaşma yaşandı. Bu değişime istinaden İslam düşüncesinin Gazzâlî öncesi temsilcilerine “mütekaddimîn” (öncekiler) sonrası temsilcilerine ise “müteahhirîn” (sonrakiler) denmesi adet haline geldi.¹³ Mütekaddimîn döneminde felsefeciler kelamcıların kendisiyle mücadele ettiği pek çok muhataptan sadece biri iken Gazzâlî ile birlikte felsefeciler başlıca muhatap haline geldiler.¹⁴ Dahası, Gazzâlî her ne kadar felsefeyi ve felsefecileri sert bir biçimde eleştirmiş olsa da metafiziği ve mantığı kelamın vazgeçilmez bir parçası kılmıştı.¹⁵ Gazzâlî'nin felsefeye yönelik bu ilgisi kişisel düzeyde değildi elbette. Zira Gazzâlî'ye gelene kadar felsefe, özellikle de İbn Sînâ'nın şahsında kendisine bigâne kalınamayacak kadar güçlü bir şekilde ortaya konmuştu. Dimitri Gutas'ın dediği gibi, “Artık Aristoteles okunup şerh edilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı.”¹⁶

Diğer bir deyişle, özellikle de mantık, metafizik ve doğa felsefesi alanlarında Müslüman düşünürlerin felsefeyi, özellikle de İbn Sînâ felsefesini görmezden gelmeleri pek mümkün değildi.¹⁷ Gazzâlî'nin döneminde ve ondan sonra bu temayül daha da pekişti. “İbn Sînâ'nın ilk üç kuşak öğrencilerinin çabaları,” der Eşref Altaş mesela, “İbn Sînâ felsefesini on ikinci yüzyılın bütün entelektüel mecralarında düşüncenin başat unsuru haline getirmiştir.”¹⁸ Hatta on ikinci yüzyılın ilk yarısında Hanefî fakihleri dahi İbn Sînâ felsefesine ilgi duymuşlar ve öğrenmeye başlamışlardı. Dolayısıyla “on ikinci yüzyıl sonrası İslam nazarı geleneklerinin büyük bir kısmı, İbn Sînâ felsefesini şu ya da bu ölçüde savunan İbn Sînâcılık ve yine İbn

¹¹ İlyas Çelebi, “Sünnetullah,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnetullah> (05.03.2024).

¹² Bkz. Hodgson, *The Venture of Islam*, 440-443; Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelam İlminin Teşekkülü,” *İslam Düşünce Atlası*, cilt I, 155-165.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 831; Ömer Türker, “Yenilenme Dönemi,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 503.

¹⁴ Eşref Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 617; Ömer Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” *İslam Düşüncesi Atlası*, II, 519; İbn Haldun, *Mukaddime*, 831.

¹⁵ Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” 519. Gazzâlî kelamın amacını, “cüzi ilimlerin ilkelerini koyma”nın yanı sıra “varlığı araştırmak” olarak tespit eder. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, ...; ayrıca bkz. Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, 45.

¹⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 137.

¹⁷ Türker, “Yenilenme Dönemi,” 503-504.

¹⁸ Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 616; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 142.

Sînâ felsefesini şu ya da bu ölçüde eleştiren yahut tadil eden ‘Eleştirel İbn Sînâcılık’ üzerinden tasvir edilebilir.”¹⁹

Müteahhirin döneminin kritik figürü ve dönüm noktası ise “el-İmâm” lakabıyla tanınan büyük Eş’arî kelamcısı Fahreddin Râzî’dir. Zira her ne kadar kelam disiplininde felsefi yaklaşıma ve meselelere kapıyı Gazzâlî aralamışsa da felsefi birikimi bir bütün olarak kelama dâhil eden zihin, kendisinden önceki kelam ve felsefe miraslarının düşüncesinde bir araya geldiği Râzî olmuştur.²⁰ Macit Fahri’nin ifade ettiği gibi “Râzî felsefe ile kelamı öylesine mükemmel bir şekilde mezcetti ki, onların hususi sahalalarını ayırmak hemen hemen imkânsızlaştı.”²¹ Nitekim, Râzî sadece büyük bir kelam âlimi değil, aynı zamanda İbn Sînâ’nın da en büyük şârihlerinden biridir. Aynı şekilde, Râzî geleneğine mensup sonraki kelamcıların büyük bir kısmı İbn Sînâ şârihleridir. Dolayısıyla on ikinci yüzyıldan itibaren özellikle de Râzî geleneğine mensup düşünürler hem kelamın hem de felsefenin başlıca müellifleri olmuşlardır.²² Ayrıca Fahreddin Râzî sonrasında, onun düşüncesinin izinde ya da onu esas almakla birlikte ona karşı yazılan kelam ve felsefe eserleri İslam düşüncesinin yeni klasikleri olmuşlar ve modern döneme kadar, özellikle de haklarında yazılmaya devam eden şerh ve haşiyeler üzerinden merkezî etkilerini sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Nasîruddin Tûsî, Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi isimler ve bunların İslam düşüncesinin sonraki dönemleri için klasikleşmiş eserleri vurgulanmaya değer.²³

Özetle on ikinci yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi büyük ölçüde Râzî’nin düşüncesinde tecessüm etmiş olan bir sentezin etkisi altında gelişmiştir. Bu sentezin başlıca unsurlarından biri de hem meseleleriyle, hem yöntemiyle hem de kavramlarıyla “İbn Sînâcılık” olmuştur. Ancak bu noktada özellikle vurgulanmalıdır ki İbn Sînâ’nın felsefesi genelde Antik Yunan düşüncesine ve özelde de Aristoteles’in felsefesine indirgenemeyeceği gibi, Râzî ile başlayan İbn Sînâcılık da İbn Sînâ’nın bütün görüşlerinin benimsenmesi anlamına gelmemektedir. Bu konuda hem İbn Sînâ Yunan mirasına karşı, hem de müteahhirin kelamcıları (düşünürler arasında farklılaşmalar olsa da) İbn Sînâ felsefesine karşı son derece seçici ve eleştirel olmuşlardır.²⁴

İşte İbn Haldun’un genelde İslam anlayışına ve özelde de metafiziğe dair entelektüel kişiliğinin şekillendiği ilmî ortamın genel karakteri böyledir. Bu bakımdan özellikle kelam ve felsefe gibi rasyonel bilimlerde İbn Haldun’un zihniyetini dokuyan arka planın Fahreddin Râzî geleneğinde tezahür eden bu büyük sentez olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldun fıkıh ve hadis gibi naklî ilimlerin yanı sıra kelam, felsefe, mantık, matematik, coğrafya ve astronomi gibi akli ilimleri de zamanının önde gelen hocaları nezaretinde tahsil etmiştir. Bu bağlamda Fahreddin Râzî’nin ve Nasîruddin Tûsî’nin (ayrıca Fârâbî’nin, İbn Sînâ’nın ve İbn Rüşd’ün) eserlerini birlikte okuduğu Muhammed b. İbrahim el-Âbilî özellikle zikredilmeye

¹⁹ Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 616-619.

²⁰ Türker, “Yenilenme Dönemi,” 504; Altaş, “Önsöz”, *El-Muhassal*, Fahreddin er-Râzî, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 14.

²¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to, 2008), 364.

²² Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik,” 619-621; Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği,” 504-509

²³ Tûsî’nin *Tecridü’l-İtikâd’ı*, Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsıd’ı*, Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf’ı* için bkz. Türker, “Yenilenme Dönemi”, 498.

²⁴ Türker, “Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği”, 522.

değer.²⁵ Zira bu iki isim (Râzî ve Tûsî) İbn Haldun'un bakışını en derinden etkileyen düşünürler arasındadır.²⁶ Hatta İbn Haldun bu süreçte Râzî'nin kendisinden sonraki kelimeler için bir model haline gelmiş olan *Muhassal*'ına bir de şerh (*Lübâbu'l-Muhassal fi Usûli'd-Dîn*) yazmıştır. Dahası müteahhirin düşüncesinin klasiklerinden birinin müellifi olan ve Râzî geleneğine mensup çağdaş Teftâzânî'nin düşüncesine de vâkıf olan İbn Haldun ondan *Mukaddime*'de birkaç kere sitayişle bahseder.²⁷

Dolayısıyla İbn Haldun'un kullandığı terminolojinin ve bazı modellerin yakın kaynağının müteahhirin düşüncesi olduğu söylenebilir. Bunların bir kısmı felsefe geleneğinden tevarüs edilmişken, diğer bir kısmı da kelimeler geleneğinden aktarılmıştır. Öte yandan, felsefi gelenekten etkilenmiş olsa da İbn Haldun'un felsefenin bazı temel varsayımlarına ve ilkelerine muhalefeti aşıkardır.²⁸ Bunu İbn Haldun'un *Mukaddime*'nin genelinde yayılmış olan tevhid merkezli bakışından ve somut olarak da muhtelif pasajlarından ve bölümlerinden anlamak mümkündür.²⁹ Hatta İbn Haldun kelimelerin yukarıda anlatılan dönüşümünü de şiddetle eleştirir ve müteahhirin dönemi ulemasının kelimeler ile felsefeyi (ve tasavvufu) aşırı derecede birbirine kattıklarından, bu şekilde de kelimenin asli amacından uzaklaştığından şikâyet eder. "Bundan sonra (Gazzâlî ve Râzî'den sonra)," der mesela İbn Haldun, "onları takip eden müteahhirin, felsefe kitaplarını (kelimelerin ilmi ile) karıştırma hususunda fazla ileri gitti, iki ilmin konularını karmakarışik bir hale soktuklarından, sonuçta iki ilmin mevzularını bir sandılar. Çünkü bu ilimlere ait meseleler yekdiğerine benzer ve birbirini andırır hale gelmişti."³⁰ Hâlbuki bu iki disiplinin konusu ve amacı tamamen farklıdır. Felsefecilerin metafiziğe bakışı "mutlak vücuda ve zatının icabı olarak var olan şeye" dairken, "mütekellimin vücuda bakışı mucide delalet etmesi itibariyledir."³¹

İbn Haldun kelimeler ile felsefe arasındaki etkileşim konusunda özellikle Gazzâlî'yi ve Fahreddin Râzî'yi mutedil bulur ve okuyucuyu onların düşüncesine yönlendirir. Zira bunlar kendilerinden önceki geleneği eleştirmiş olsalar da eserlerinde "onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirin tarihi kadar (kelimeler ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas

²⁵ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 33-35. Hassaten el-Âbîlî'nin İbn Haldun'un düşüncesini üzerindeki etkisini inceleyen bir çalışma için bkz. Nassif Nassar, "Le Maitre d'Ibn Khaldûn: Al-Âbîlî," *Studia Islamica*, No. 20 (1964): 103-114.

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 997; Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 49-78.

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 874, 997; Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik," 49-78.

²⁸ Cabirî, İbn Haldun'un reddettiği üç felsefi argümanı şöyle sıralar: "a) Varlık, duyumsananlar ve duyu ötesi olanlar da dâhil olmak üzere, tümüyle idrak edilebilir. Varlığın zatı ve bütün halleri, hedefleri ve illetleriyle beraber akli kıyas ve derin bakışla anlaşılabilir; b) Varlığın bu tarzda idrak edilişi filozofun etkin [faal] akla ittisalini, onunla ilişki kurmasını sağlar. İşte bu ittisal, mutluluğun ta kendisidir. Bu yüzden felsefenin hedefi mutluluktur; c) Akli, hakla batıl arasında kesin bir ayrıma götürecektir kanun vardır. Bu kanunun (mantığın) filozoflar tarafından tam anlamıyla ilkelere riayet edilerek benimsenmesi; gayeye ulaşmayı sağlayacak, böylece filozoflar, varlığı, 'esas hali üzere' idrak edebildikleri gibi ittisal ve saadeti de elde edeceklerdir." Muhammed Abid el-Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), s. 314-315.

²⁹ Örnek olarak bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 820-832, 848, 894-896, 950-956.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 831, 895-896

³¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 831.

vaki olmamıştır.”³² Dolayısıyla İbn Haldun özellikle metafiziğe ilişkin meselelere yaklaşımı ve felsefeye bakışı dikkate alındığında Eş’arî geleneğinin iki büyük âlimi olan Gazzâlî ile Fahreddin Râzî çizgisinde konumlandırılabilir.³³ Diğer bir deyişle İbn Haldun’un genelde felsefi birikime özelde de Aristoteles’in düşüncesine bakışı, tıpkı Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi seçmeci ve eleştireldir. Bu bakımdan İbn Haldun’u “Aristocu” olarak nitelemek ve onu bu yolla Yunan zihniyetine indirgemek kolay kolay temellendirilemez.

2. Aristoteles’in “Siyasal Toplum” Anlayışı

Bu eleştirel ve seçmeci tutumun en bariz tezahür ettiği alanlardan biri İbn Haldun ile Aristoteles’in devlet veya siyasal toplum anlayışlarıdır. Bu bölümde Aristoteles’in devleti (*polis*) nasıl tanımladığı ve ona ne tür bir işlev yüklediği tartışılacaktır. İlk olarak, girişte de belirtildiği gibi Aristoteles devlete varoluşsal bir anlam ve değer yüklemektedir. Bu bakımdan Aristoteles siyaset felsefesi ile metafizik arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. İkincisi, Aristoteles’in devleti herhangi bir siyasal birim değil, belli başlı şartları haiz, son derece katı ve net bir şekilde tanımlanmış özel bir birimdir. Aristoteles’in bu özellikleri taşıyan devlet anlayışı, genelde kabul edildiği üzere, onun meşhur “insan, tabiatı itibarıyla toplumsal-siyasal bir canlıdır” (*zoon politikon*)³⁴ ifadesinde tezahür eder.³⁵ (Belki buna bir de “devlet tabii bir oluşumdur”³⁶ ifadesini eklemek uygun olabilir.) Modern siyaset bilimi literatüründe dikkatler bu ifadenin daha ziyade “toplumsallık/siyasallık” kısmına yoğunlaşmış olsa da buradaki kritik unsur Aristoteles’in siyasetini ve ahlakını fiziğine ve metafiziğine bağlayan ve devleti insanîyet için varoluşsal bir birime dönüştüren “tabiat” (*physis*) kavramıdır.³⁷

Malum olduğu üzere Aristoteles’in felsefesinin en belirgin vasıflarından biri onun kuşatıcı yönüdür. Aristoteles varlığın neredeyse bütün görünümünü iç bütünlüğü ve tutarlılığı kuvvetli bir felsefi model ile anlamaya ve açıklamaya çalışır. Nitekim onun metafiziği ile fiziği, ahlakı ile politikası, biyolojisi ile astronomisi birbiri ile diyalog içerisinde ve birlikte bir bütün oluşturacak şekilde kurgulanmıştır. Aristoteles’in felsefesindeki bu iç bütünlüğü ve tutarlılığı sağlayan başlıca unsur ise tüm alanları yatay kesen belli başlı kavramlardır. Bu kavramların başında ise “tabiat” (*physis*) kavramı gelir.³⁸ “Aristoteles’in,”

³² “Akidelerine felsefeyi ret hususunu da ithal etmek isteyenler, Gazalî ile (Fahrudin Razi, diye meşhur olan) İmam İbn Hatib’in eserlerine müracaat etmelidirler. Şüphesiz ki bu eserlerde kadim ıstılaha (ve eski usule) muhalefet edilmiştir. Lakin onlardan sonra gelen mezkûr müteahhirin tarihi kadar (kelam ve felsefe fenlerine ait) meselelerde ihtilat ve mevzuda iltibas vaki olmamıştır.” İbn Haldun, *Mukaddime*, 832.

³³ Muhammad Mahmoud Rabi, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 26; Yves Lacoste, *İbn Haldun: Tarîh Biliminin Doğuşu*, Türkçesi Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), s. 208; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), s. 76; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.370.

³⁴ Aristoteles, *Politics*, İngilizce’ye çev. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 1252b, 54. Aristoteles Etika’sında da “insanın vatandaşlık için doğduğunu” söyler. Bkz. Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1097b, 343.

³⁵ Nichomachos’a Ahlak adlı eserinde Aristoteles insanın mutluluğa (kendine-yeter en iyiyeye) ancak bir siyasal toplumda erişebileceğini söylerken benzer bir ifade kullanır: “İnsan vatandaşlık için doğmuştur.” Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, 1097b, 343. W. D. Ross’un bu şekilde tercüme ettiği ifadeyi diğer bazı mütercimler “insan tabii olarak toplumsal bir varlıktır” veya “bir insan teki tabiatı itibarıyla toplumsal bir varlıktır” şeklinde tercüme etmektedirler. Bkz. Gökdâğ, *İktidar Teleolojisi*, 73.

³⁶ Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

³⁷ Bu konudaki detaylı bir inceleme için bkz. M. Akif Kayapınar, “Aristotle’s Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics,” *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 27/52 (2022/1): 1-26.

³⁸ J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” *The Philosophical Review*, 6/1 (Ocak 1897).

der E. Hardy, “asla gözden kaçırmadığı ve neredeyse *Fizik*'te olduğu kadar *Etika*'da ve *Politika*'da da öne çıkan kavram *physis*'tir.”³⁹

Aristoteles içinde yaşadığı Yunan toplumundaki kullanımlarını dikkate alarak “tabiat” kavramına birbiriyle ilişkili birkaç anlam yükler. Bunlardan biri bir bütün olarak “gerçeklik” ya da içinde yaşadığımız “dünya”dır. Yunan zihnietinde bu gerçeklik sadece ezeli ve ebedi değil, aynı zamanda bir ruha ve akla sahip devasa bir organizma olarak tasavvur edilmiştir.⁴⁰ Evrendeki insanı hayretler içerisinde bırakan daimi hareket ve düzen tabiatın bu “tanrısal” vasfına atfedilmiştir. Aristoteles de bu anlayışı verili kabul eder ve tabiata beşerî âlemde taklit edilmesi gereken mükemmel bir model olarak bakar. Bu durumda “iyi”nin, “doğru”nun ve “güzel”in kriteri tabiatın kendisi olmaktadır. “Tabiata aykırı hiçbir şey,” der mesela Aristoteles *Politika*'da, “iyi değildir.”⁴¹ Zira tabiatla hiçbir şey rasgele ve gelişigüzel bulunmaz. Her şeyin belli bir amacı vardır ve bu amaç o şey için iyi ve güzeldir: “Gelişigüzellüğün yokluğu ve her şeyin bir amaca yönelik olması tabiatın eserlerinde en yüksek derecede bulunur ve onun oluşumlarının ve terkiplerinin ortaya çıkardığı sonuç güzelliğin bir biçimidir.”⁴²

Ancak, her ne kadar tabiatın bu genel anlamından bağımsız olmasa da konumuz açısından daha önemli olan ve Aristoteles için de birincil kabul edilen tabiat tanımı “içkin ve belli bir amaca yönelik harekete sahip olan eşyanın özü”dür. Burada “öz,” “mahiyet” anlamında kullanılmakta ve “bir şeyi o şey yapan şey” (*to ti ên einai*) anlamına gelmektedir.⁴³ “O halde,” der Aristoteles *Metafizik*'te, “birincil ve kesin anlamda tabiatın, kendi içlerinde bir hareket kaynağı olan şeylerin özü olduğu açıktır... Ve bu anlamda tabiat, tabii nesnelere hareketinin kaynağıdır, onlarda bir şekilde ya bilkuvve olarak ya da bilfiil olarak mevcuttur.”⁴⁴ Bu durumda bir şeyin tabiatı bilkuvve olarak mevcutsa, tabiat o şeyin içsel hareketinin kaynağı anlamına gelmekteyken, bilfiil olarak mevcudiyeti o şeyin hareketinin nihai gayesi veya sonu anlamına gelmektedir: “İster bir insandan, ister bir attan ya da bir aileden bahsediyor olalım, her şeyin tam olarak geliştiğinde sahip olduğu şeye onun tabiatı diyoruz.”⁴⁵ Eşyanın bu bilfiil görünümü onun içsel hareketinin sonu olduğu gibi, aynı zamanda nihai gayesi ve o şey için “en iyi” olandır. “En iyi olan” ise “kendi kendine yeterli,” mükemmel olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan anlamına gelir: “O halde, eylemlerimizde takip ettiğimiz amaçlar arasında kendi adına arzuladığımız bir amaç varsa ve başka şeyleri onun adına arzuluyorsak ve bu şeyi başka bir şey adına seçmiyorsak ... bunun bizatihi iyi ve iyilerin en iyisi olacağı apaçıktır.”⁴⁶

³⁹ E. Hardy, *Begriff der Physis in der griechischen Philosophie* (Berlin, 1884), iktibas eden J. D. Logan, “The Aristotelian Concept of Physis,” 33.

⁴⁰ R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (New York: Oxford University Press, 1981), 3.

⁴¹ Aristoteles, *Politics*, 1325b, 285.

⁴² Aristoteles, “On the Parts of Animals,” *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 645a, 169. Ayrıca bkz. Aristoteles, “On the Soul,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 432b, 665; Aristoteles, *On the Soul*, 434a, 667; Aristoteles, *Politics*, 1256b, 65; Aristoteles, “On the Heavens,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 291b, 383; Aristoteles, *Politics*, 1254a, 58; Aristoteles, *Politics*, 1254a, p. 59.

⁴³ Aristoteles, “Metaphysics,” *The Great Books of the Western World*, VIII (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1029b, 552.

⁴⁴ Aristoteles, *Metaphysics*, 1015a, 535.

⁴⁵ Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

⁴⁶ Aristoteles, *Politics*, 1252b, 1253a, 54; Aristoteles, “Nicomachean Ethics,” 1097b, 342.

İşte Aristoteles'in "tabii bir oluşum" olarak tasvir ettiği devleti ve "insan, tabiatı itibariyle toplumsal-siyasal bir canlıdır" ifadesini bu metafizik ve aksiyolojik arka plana referansla anlamamız icap eder.⁴⁷ Bu durumda, insanın tabiatı, insanın mahiyetidir; bu da "insanı insan yapan şey"dir. İnsanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran başlıca özellik ise "akıl" ve "düşünme"dir. Diğer bir deyişle insan tabiatı itibariyle "*zoon logikon*," yani "akıllı bir canlı"dır (*hayvan-ı nâtik*).⁴⁸ Ancak insan, başlangıçta sadece bilkuve insandır; insanlardaki "insanîyet" unsuru zamanla bilfiile dönüşür ve yetkinlik, yani insanîyetin tam olarak gerçekleşmesi ancak bu dönüşüm sürecinin sonunda elde edilir. Öte yandan insanın "yetkinliği" ya da onun "bilfiil" var olması, yani onun için "en iyi olan" şey onun mahiyeti ve tabiatı ile mütenasip bir "son" olmalıdır. Bu da hayat boyunca "makul" olan seçeneği tercih etmek, akli melekelerini doğru bir şekilde kullanmak, yani "erdemli yaşamak" ve nihayetinde "erdemli bir karakter" sahibi olmaktır.⁴⁹ Bu insanın nihai gayesi ve insan için en yüksek iyi olduğundan, aynı zamanda "mutluluk" (*eudaimonia*) anlamına gelmektedir. Bu bakımdan erdem ile mutluluk arasında belirleyici bir ilişki bulunmaktadır.⁵⁰ Erdemli yaşamak ve erdemli bir karakter sahibi olmak doğuştan getirilmez veya bir Tanrı vergisi değildir; sonradan elde edilir ve eğitim-öğretimle mümkündür. Siyaset biliminin nihai amacı da bu, yani vatandaşları erdemli bir karakter sahibi yapmak olmalıdır.⁵¹ Bu bakımdan siyaset bilimi öğrencilerinin başlıca amacının "erdem"i tahsil etmek olduğu açıktır.⁵²

İnsanîyetin tedricen gerçekleşmesini daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in düşüncesinin temel yapıtaşlarından biri olan hareket ilkesini de hatırlamamız gerekir. Aristoteles için "hareket" sadece yer değiştirme eylemi değildir. Bir organizmanın büyüyüp gelişmesi de "hareket" olarak adlandırılır. Aristoteles'e göre "var olan her şey bir ilkeye, yani bir sona (*telos*) doğru hareket eder."⁵³ Dolayısıyla eşyanın kendini (tabiatını) gerçekleştirmesine yönelik olan bu hareket teleolojiktir. Yani hareketin sonu bilkuve olarak hareketin başında mündemiçtir. Bu nedenle Aristoteles hareketi "bilkuve olanın, bilkuve olarak kaldığı süreç, kendini gerçekleştirmesi," yani "bilkuve olanın bilfiil hale gelmesi" olarak tanımlar.⁵⁴

Bu durumda var olan her nesne gibi insanın da tabiatından kaynaklanan, ona özgün ve içsel bir hareketi vardır. Aristoteles, devleti tanımlamak amacıyla *Politika*'nın birinci bölümüne insanîyetin bu içsel hareketinin hikâyesi ile başlar.⁵⁵ Söz konusu hareket insanın tabiatının zaman ve mekânda açıklanmasından başka bir şey değildir. Bu süreçte insanlar, her şeyden önce, erkek ve kadın olarak bir araya gelirler. Zira erkek ve kadın, neslin devamı için tabii olarak birbirlerine muhtaçtırlar. Buna benzer tabii bir birlik de efendi ile köle arasında tezahür eder. Yine ihtiyaca binaen ve "tabii olarak" zihni kapasite ile bedensel

⁴⁷ Aristoteles'in siyaset antropolojisine ilişkin buradaki çözümlemeye paralel bir çalışma için bkz. Manuel Knoll, "Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis," *Aristote, l'animal politique*, ed. Refik Güremen ve Annick Jaulin (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019), 31-57.

⁴⁸ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1098a, 343.

⁴⁹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1098a, 343.

⁵⁰ Alesdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula*, çev. Hakkı Hünler ve S. Zelyut Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 69.

⁵¹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1099b, 345.

⁵² Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1102a, 347.

⁵³ Aristoteles, *Metaphysics*, 1050a, 575.

⁵⁴ Aristoteles, "Physics," *The Great Books of the Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 200b, 201a, 201b, 202a, 278-279.

⁵⁵ Aristoteles, *Politics*, 1252a, 52.

kapasite birbirini bütünler şekilde bir araya gelir. Kadın ve erkeğin ya da efendi ve kölenin bir araya gelmesiyle oluşan bu birliğe “aile” denir. İnsanın günlük ihtiyaçlarını karşılama amacına matuf olan aile insanın tabiatının açınlanması sürecindeki ilk tabii birlik ve insan için ilk “iyi”dir. Birçok ailenin bir araya gelmesiyle “köy” dediğimiz bir toplumsal birlik ortaya çıkar ki bu birimin amacı insanın günlük ihtiyaçlarından daha fazlasını karşılamaktır. Tıpkı aile gibi köy de tabii bir birliktir ve en tabii köy formu kan bağı ile birbirine bağlı insanların oluşturduğu topluluktan oluşur.

Pek çok köyün bir araya gelmesiyle yeterince büyük ve kendi kendine yeten başka bir birim oluşur ki buna devlet (*polis*) denir. Devletin amacı insanlar için en yüksek iyinin teminidir. Zira devletin ortaya çıkışı insanın tabiatının hareketinin başından beri amaçladığı ve nihayetinde ulaştığı son menzildir. Bu bakımdan devletin oluşumu, kökeni en temel ihtiyaçların karşılanması yatan ancak nihayetinde “iyi hayat”a ulaşmayı amaçlayan bir sürecin son aşamasıdır. Diğer toplumsal birimler, yani aile ve köy ne kadar tabii idiyse, devlet de o kadar tabiidir. Zira “devlet onların sonudur (gayesidir) ve bir şeyin tabiatı o şeyin sonudur (gayesidir).”⁵⁶ Ayrıca bu son o şey için en iyi olan ve kendi kendine yeter olandır. İşte bu nedenle “insan tabiatı itibariyle toplumsal-siyasal bir canlıdır. Ve sadece tesadüfen değil, doğası gereği bir devlete sahip olmayan kişi ya kötü bir insandır ya da insanlığın üstündedir.”⁵⁷

Aristoteles'in bu “tabiat” merkezli akıl yürütmesinin zorunlu sonucu devletin insan tabiatı veya mahiyeti ile tam-uyumlu olmasıdır. Bu da iki biçimde tezahür eder. Birincisi devletten daha küçük ve az gelişmiş bir toplumsal birim, mesela bir aile veya köy insanın mahiyeti ile tam-uyumlu değildir. Bu birimler insanların hayatta kalabilmeleri için güvenlik, gıda ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılayabilirler. Ancak insanın amacı (tabiatı) sadece hayatta kalmak, yani bedensel bütünlüğünü muhafaza etmek değildir. Yukarıda da görüldüğü gibi insaniyet bundan daha fazlasıdır. İnsanın kendini gerçekleştiribilmesi ve yetkinliğine ulaşabilmesi erdemli bir hayat sürmesine ve nihayetinde erdemli bir karakter geliştirebilmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, insanın amacı sadece yaşamak değil, iyi bir şekilde yaşamak ve mutlu olmaktır:

Bir devlet (yaşamaya değer) *iyi bir yaşam* için vardır, *sadece yaşam* için değil. Eğer amaç sadece yaşam olsaydı, köleler ve vahşi hayvanlar da bir devlet oluşturabilirdi, ama mutlulukta ya da özgür seçimle yaşanacak bir hayatta payları olmadığı için bunu yapamazlar. Bir devlet ittifak ve adaletsizliğe karşı güvenlik için var olmadığı gibi, mal ve hizmetlerin değiş-tokuşu (mübadelesi) ve karşılıklı ilişki için de var değildir; çünkü o zaman Etrüskler, Kartacalılar ve birbirleriyle ticari anlaşmaları olan herkes tek bir devletin yurttaşları olurdu. Doğru, bunların arasında ticaretle ilgili anlaşmaları, birbirlerine yanlış yapmayacaklarına (saldırmayacaklarına) dair taahhütleri ve yazılı ittifak sözleşmeleri var. Ancak anlaşan taraflar arasında, anlaşmalarını uygulayacak ortak bir sulh yargısı yoktur. ... Buna mukabil *iyi yönetime* önem verenler devletlerdeki *erdem ve erdemsizliği* dikkate alırlar. Buradan şu sonuç da çıkarılabilir: erdem, yalnızca *devlet* adını taşıyan değil, gerçekten bu ada layık bir birimin kaygısı olmalıdır; çünkü bu amaç olmaksızın söz konusu topluluk, üyelerinin ayrı yaşadığı ittifaklardan yalnızca yer bakımından farklı olan salt bir ittifak haline gelir. Sofist Lycophon'un dediği gibi, böyle bir yerde *hukuk* yalnızca bir *uzlaşım* (konvansiyon), “birbirlerine karşı

⁵⁶ Aristoteles, *Politics*, 1252b, 54.

⁵⁷ Aristoteles, *Politics*, 1253a, 54.

adaletli davranmalarının garantisidir;” ancak yurttaşları *iyi ve adil* kılmak için gerçek bir güce sahip değildir. ... Diyelim ki bir adam marangoz, bir başkası çiftçi, bir başkası ayakkabıcı, vb. olsun ve bunların sayısı on bini bulsun: yine de mal ve hizmetlerin mübadelesi, ittifak veya benzer ilişkileri dışında hiçbir ortak noktaları yoksa, bu insanların oluşturduğu guruba bir *devlet* denemez. Neden böyle? Kuşkusuz birbirlerinden mekânca uzakta oldukları için değil: çünkü böyle bir topluluğun tek bir yerde bir araya geldiğini, ama her bir kişinin kendine ait bir evi olduğunu, bunun da bir bakıma kendi devleti olduğunu ve birbirleriyle yalnızca kötülük yapanlara karşı ittifak yaptıklarını varsaysak bile, akliselim sahibi bir düşünür, birbirleriyle ilişkileri bir araya gelmelerinden önce olduğu gibi sonra da aynı nitelikte kaldığından, bunu bir *devlet* olarak görmez. O halde bir devletin, ortak bir mekâna sahip, karşılıklı suçun önlenmesi ve mal ve hizmetlerin mübadelesi amacıyla kurulmuş salt bir topluluk olmadığı açıktır. Kuşkusuz bunlar, bir devletin onsuz var olamayacağı koşullardır; ancak hepsi birlikte, mükemmel ve kendi kendine yeten bir yaşam için, nihayetinde refah içindeki aileler ve akrabalar topluluğu olan bir devleti oluşturamaz. ... *Ve devlet*, ailelerin ve köylerin *mükemmel ve kendi kendine yeten* bir yaşamda birleşmesidir; bununla *mutlu ve onurlu bir yaşamı* kastediyoruz. Buradan çıkardığımız sonuç, *siyasal toplumun* sadece yoldaşlık için değil, asil eylemler uğruna var olduğudur.⁵⁸

Böylelikle söz konusu tabii sürecin nihayetinde ortaya çıkan devlet (*polis*) insanı yetkinliğine ulaştırmaya, onu erdemli kılmaya, kısacası ona sadece bir “hayat” değil, “iyi bir hayat” sunmaya müsait bir toplumsal ve siyasal birim olmak durumundadır. Bu da Aristoteles’in devletini, günümüzdeki anlamıyla “siyasal” bir yapının ötesine taşır ve onu hem bir eğitim müessesesine hem de varoluşsal ve ahlaki bir birime dönüştürür. Aynı şekilde Aristoteles’in devletinde vatandaşlık da siyasal bir üyeliği aşarak, varoluşsal ve ahlaki bir aidiyet haline gelir.

Devletin insan tabiatı ile ilişkisinin ikinci sonucu, insan tabiatının açılımının nihai durağı olan ve kendi kendine yeterli *polis* gibi bir birimden daha büyük yapıların yine insan tabiatı ile tam-uyumlu olmamasıdır. Aristoteles’in felsefi sistemi içerisindeki kuvvetli tutarlılığı dikkate alırsak, bu konuyu da hareket düşüncesine nispetle açıklamak uygun olacaktır. Yukarıda Aristoteles’in hareketi “bilkuvve olanın bilfiile dönüşmesi” şeklinde tanımladığını söylemiştik. Herhangi bir nesne tabiatı itibarıyla başlangıçta tam olarak (%100) bilkuvve iken, hareket sürecinin sonunda ise tam olarak (%100) bilfiil duruma gelmektedir. Bilkuvve olma hali o şeyi harekete geçiren ve hareketi devam ettiren bir güç (*energeia*) sağlar. Nitekim *energeia* hareket-halinde-olmak veya çalışıyor-olmak anlamına gelir. Bilfiil olma hali ise hareketin amacına (*telos*) ulaşması ve orada kalması anlamına gelir ve *entelechia* ile ifade edilir. Dolayısıyla insan tabiatı bilkuvve olduğu sürece enerji doludur ve hareket halindedir. Bilkuvvelik ise amaca yaklaştıkça giderek azalır ve nihayet insan tabiatı tamamen bilfiil mevcut olur.⁵⁹ İnsaniyet tamamen bilfiil mevcut olduğunda, bilkuvvelik sona erdiğinden, tabii hareket durur. Bu da *polis*in ortaya çıktığı noktadır. Diğer bir deyişle, insan tabiatında *polis*in daha ötesinde bir birimi ortaya çıkaracak için bir hareket kaynağı kalmamaktadır. Bu bakımdan *polis* en nihai tabii toplumsal-siyasal birimdir, tıpkı aile ve köy gibi. Ancak *polisten* daha büyük bir birim artık tabii olamaz. Tabii olmayan bir şey de “iyi” değildir.⁶⁰

⁵⁸ Aristoteles, *Politics*, 1280a-1281a, 142-144.

⁵⁹ Aristoteles, *Physics*, 2002 a, 279.

⁶⁰ Aristoteles, *Politics*, 1325b, 285.

Nitekim Aristoteles ideal devleti tasavvur ederken onun nüfus ve coğrafya açısından büyüklüğünü de tartışır ve bu açılardan sınırlı bir devlet öngörür. Ona göre ideal devlet ancak “iyi hayat”ı sunabilecek büyüklükte olmalıdır. Bundan daha büyüğü fazla, daha küçüğü ise yetersizdir. “Çok kalabalık bir devlet iyi yönetilemez,” der Aristoteles, “ve iyi yönetimiyle meşhur tüm devletler de sınırlı bir nüfusa sahiptir.”⁶¹ Bir devletin nüfusu için en iyi sınır ise iyi hayatı sunabilmesi için yeterli olan sınırdır.⁶² Benzer şekilde söz konusu devletin coğrafyası da kendi kendine yeterli bir coğrafya olmalıdır. Coğrafyanın olması gerektiğinden daha büyüğü de daha küçüğü de iyi hayat için uygun değildir. Bu durumda en ideal coğrafya tek bir bakışta kuşatılabilecek kadar büyük olmalı, daha büyük olmamalıdır.⁶³

Toparlamak gerekirse, Aristoteles için devlet insanların doğuştan potansiyel bir şekilde sahip oldukları insaniyete bilfiil ulaşabilmeleri için zorunlu, varoluşsal ve ahlaki bir birimdir. Devletin amacı insanlara bedensel bütünlüklerini muhafaza edebilecekleri herhangi bir hayatı değil, insan tabiatına özgü olan ve erdemli bir karakterin gelişimine dayanan “iyi hayat”ı sunmaktır. Bu anlamıyla devlet insan tabiatının nihai gayesi ve “iyi”si olarak tezahür eder. İnsanın mutluluğu da iyi hayatı sunabilecek böyle bir devlet içerisinde yaşamaya bağlıdır. Bu bakımdan devlet ve mutluluk bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bir şekilde devlet içerisinde yaşayamayan insanlar ancak bilkuve insandırlar, kendilerini gerçekleştirerek bilfiil insan olamamışlardır ve bu insanlar gerçek mutluluk nedir bilemezler.

3. Aristoteles ile İbn Haldun Arasındaki Köprüler veya Filtreler: Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîruddin Tûsî

Aristoteles'in siyaset felsefesi, İbn Haldun'a ulaşmadan önce, İslam kültür muhitine aktarılırken bilinçli veya bilinçsiz bazı revizyonlara uğratılmıştır. Bu hususta en etkili müdahale ise İslam medeniyetinde “siyaset felsefesi”nin kurucusu olarak kabul edilen⁶⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî'nin eserlerinde görülür. Aristoteles'i takiben Fârâbî de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu siyaset felsefesinin merkezine yerleştirir ve mutluluğa ulaşılmasında “erdemli devlet”i zorunlu kabul eder. *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserinde Fârâbî, “Diyalektik (*Cedel*) Sanatının Beşinci Kullanımı” başlığı altında, filozofun diyalektiği kullanarak halkla nasıl münasebete geçebileceğini ve felsefi hakikatleri onlara nasıl ulaştırabileceğini anlattığı bir bağlamda “tabiatımız itibariyle medenî olduğumuzdan” ifadesini kullanır.⁶⁵ Ancak burada söz konusu ilke ile neyi kastettiğine dair bir açıklama yapmaz. Öte yandan *El-Medînetü'l-Fâzıla*, *Fusûlü'l-Medenî* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi başlıca siyasi eserlerinde Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır” ilkesine doğrudan atıf yapmayan Fârâbî, buna en yakın ifadeye *Tabsîlu's-Saâde* adlı eserinde yer verir ve insani yetkinliğin ve mutluluğun ya da mükemmelliğin ancak insanın hemcinsleriyle yardımlaşması sayesinde gerçekleşebileceğini söyler: “Demek ki mükemmelliğe (yetkinliğe) bir nebze olsun erişebilmek için, her insan diğer insanlar arasında yaşamaya ve onlarla ilişki kurmaya mecburdur. İnsan denen bu hayvanda doğuştan gelen bir sığınak arama ve türdeşleriyle bir

⁶¹ Aristoteles, *Politics*, 1326a, 287.

⁶² Aristoteles, *Politics*, 1326b, 288.

⁶³ Aristoteles, *Politics*, 1326b, 1327a, 288-289.

⁶⁴ D. M. Dunlop, “Giriş,” *Fusûlü'l-Medenî*, Fârâbî, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 6.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, “Mantık 'inde'l-Fârâbî” içinde, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 36. Beni Fârâbî'nin bu kullanımından haberdar eden Cemalettin Ergün'e burada teşekkürlerimi sunarım.

arada yaşama özelliği vardır; bu yüzden de ona toplumsal hayvan (*el-hayvânü'l-insî*) ve siyasal hayvan (*el-hayvânü'l-medeni*) denir.”⁶⁶ Diğer bir deyişle, özellikle de *Tabstlu's-Saâde*'deki kullanımı esas alınır, Fârâbî'nin Aristoteles'in bu ilkesini, Aristoteles'in kastettiği şekilde, yani insani yetkinleşmenin ancak ona uygun bir siyasal düzen içerisinde mümkün olduğu şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Ancak, söz konusu ilke gereği, Fârâbî için bütün devlet formları insani yetkinlik için uygun değildir. Ona göre “zaruri devletler” insanların maddi varlıklarını sürdürmelerine, Aristoteles'in tabiriyle sadece bir “hayat” yaşamalarına imkân sağlayan yapılar, sadece “erdemli devlet” onlar için en mükemmelini, yine Aristoteles'in tabiriyle “iyi hayat”ı sunar: “Şehir,” der Fârâbî, “bazen zaruri, bazen de faziletli olur. Zaruri şehir, fertlerinin karşılıklı yardımları sadece insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için zaruri olan şeyi elde etmeye hasredilen şehirdir. Faziletli şehir, sakinleri, insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirlerine yardım eden şehirdir.”⁶⁷

Her ne kadar Aristoteles'in “tabiat” ve “hareket” kavramlarına referans vermese de⁶⁸ Fârâbî için de insan başlangıçta bilkuve insandır. İnsanın yetkinliği (kemali) ve mutluluğu ancak yetkin bir şehirde elde edilebilir. “Her şehirde,” der Fârâbî, “mutluluğa ulaşma imkânı bulunmaz. Kendisinde bir araya gelmenin amacını gerçek anlamda mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşmanın oluşturduğu şehir, erdemli şehirdir.”⁶⁹ Ev, mahalle veya köy insanı yetkinleştirebilecek araçlardan mahrum olacağı için mutluluk açısından eksik birimlerdir. Bununla birlikte, Aristoteles'ten ayrılarak, Fârâbî erdemli şehirleri sadece “polis” ölçüğüne hapsedmez. Ona göre “büyük,” “orta” ve “küçük” olmak üzere yetkin şehirler üç çeşittir: “Büyük olan, mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların bir araya gelmesi; orta olan, bir ulusun (ümme) mamur dünyanın bir parçasında bir araya gelmesi; küçük olan ise bir şehir halkının belli bir ulusun yerleşim alanında bir araya gelmesidir.”⁷⁰

Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî'de öne çıkan diğer bir özellik ise onun yetkinlik ile ahiret saadeti arasında kurduğu bağıdır. Fârâbî'ye göre insanın gerçek yetkinliği ve mutluluğu ahirettedir. Siyaset bilimini tanımlarken, mesela, Fârâbî, bu bilimin “gerçek mutluluğun bu dünyada mümkün olmadığını, onun ancak bu hayattan sonraki hayatta, yani ahirette mümkün olduğunu, zenginlik, şeref, haz gibi mutluluk olduğu zannedilen şeyler amaç edinildiği takdirde, bunların ancak bu dünya hayatında söz konusu olduğunu” ortaya koyduğunu söyler.⁷¹ Ayrıca *Fusûlü'l-Medenî*'de “Bizim için,” der, “son yetkinlik bu hayatta değil, ancak bu hayatta ilk yetkinliği yaşadıktan sonra, ahiret hayatında meydana gelir.”⁷² Erdemli şehir, insanı bu son yetkinliğe veya ahiret saadetine hazırlar. Zira erdemli şehir, “son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için sakinleri arasında yardımlaşma bulunan

⁶⁶ Fârâbî, *Tabstlu's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 13. Ayrıca bkz. Gökdag, *İktidar Teleolojisi*, 79.

⁶⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 38.

⁶⁸ Bu durumun muhtemel bir sebebi Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle politik bir canlıdır” ifadesini, onun siyaset felsefesini fiziğe ve metafiziğe bağlayan “tabiat” kavramına yaptığı vurguyla detaylı bir şekilde izah ettiği eseri *Politika*'nın modern zamanlara kadar İslam dünyasında bilinmiyor olmasıdır.

⁶⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 186.

⁷⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 186.

⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu İhsâi'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 49.

⁷² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 39.

şehirdir.⁷³ Fârâbî'nin dile getirdiği bu husus sonraki Müslüman filozoflar tarafından tevarüs edilmiş ve gerçek saadetin ahiret saadeti olduğu fikri verili kabul edilmiştir.⁷⁴

Bu istikamette vurgulanması gereken üçüncü önemli fark ise Fârâbî'nin erdemli şehrin ilk yöneticisine yaptığı vurgu ve attığı merkezî roldür. Fârâbî erdemli şehrinin yöneticisini Allah'ın âlem ile ilişkisine nispetle tanımlar: "İlk Sebep'in bütün diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin melikinin şehrin diğer bütün parçalarına nispeti gibidir."⁷⁵ İlk yöneticinin vasıflarını ise Fârâbî şöyle sıralar:

Şu halde bu insan, başka bir insanın yönetmesinin asla mümkün olmadığı bir insandır. Bu insan ancak şöyle bir insandır ki, yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir; mütehayyile gücü, daha önce açıkladığımız tarzda, tabiat bakımından (tab'an) yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda hem uyanıklık esnasında hem uyku esnasında Faal Akıl'dan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve makulleri de taklitleri ile almaya tab'an hazır olarak bulunur. Onun münfail aklı, hiçbiri eksik olmayacak tarzda bütün makullerle yetkinleşmiş ve bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelmiştir.⁷⁶

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin kurucusu ve ilk yöneticisi (reisi) Allah'tan vahiy alan bir peygamberdir, daha açıkçası bu şahıs Hz. Peygamber'den başkası değildir. İlk yönetici böylelikle "bir nebî ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur. ... O, imamdır; o, erdemli şehrin ilk yöneticisidir; o, erdemli ulusun yöneticisi ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir."⁷⁷ Erdemli şehrin kurucusu olan filozof-peygamberden sonra onun yerine sadece filozof olan yöneticiler gelir. Filozof yöneticilerin başlıca vazifesi filozof-peygamberin yolundan ayrılmamak ve onun koyduğu yasaları muhafaza etmektir. Zira erdemli şehrin yasaları bu ilk yöneticinin koyduğu yasalardan oluşur. Onun ardından gelen yöneticilerin görevi ilk yöneticinin koymuş olduğu yasaları (şeriat) ve uygulamaları (sünnet) takip ve tatbik etmektir.⁷⁸

Fârâbî'nin ardından, İbn Haldun'un kaynakları arasında olmaları bakımından bu konuda vurgulanması gereken diğer bir isim İbn Sinâ'dır. Felsefi düşüncesinin özeti niteliğinde kaleme aldığı *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde İbn Sinâ Aristoteles'in bu ilkesine atıfta bulunmadan insanın toplumsallığını ve siyasallığını dile getirir:

İnsan, ancak hemcinsi olan başkasının ortaklığı ve ikisi arasında gerçekleşecek alış veriş ve karşılıklı ilişki ile tek başına kendi işini yürütecek durumda olduğuna göre, onlardan her biri önemli işinde arkadaşına sığınır. Şayet tek başına onu deruhte etseydi bu, kendisine çok karmaşık gelir, mümkün olsa bile zorlandığı şeylerden olurdu. Bu nedenle, insanlar arasında bir kanunun (şeriatın) koruduğu bir muamele ve adaletin bulunması zorunludur. Ki bu kanunu, kendisine itaati hak etmekle ayrıcalıklı olan kanun koyucu, itaatin Allah katından olduğunu gösteren ayetlerle özelleşmiş olması nedeniyle farz kılar.⁷⁹

⁷³ Fârâbî, *Fustülül-Medenî*, 39.

⁷⁴ Hümeyra Özturan, *Ethostan Ablaka: Antik Yunan Ablak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 489.

⁷⁵ Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 192.

⁷⁶ Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 196.

⁷⁷ Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 198, 200.

⁷⁸ Fârâbî, *El-Medînetül-Fâzıla*, 202.

⁷⁹ İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 183.

El-İşârât'taki bu pasajda insanın toplumsallığa ve siyasallığa olan ihtiyacının mesnedinin maddi varlığını muhafazaya yönelik mi yoksa insanî ruhun yetkinliğine yönelik mi olduğu pek anlaşılmazken, bu özete konu olan *Kitâbu'ş-Şifâ*'daki metinde İbn Sînâ'nın toplumsallık/siyasallık bağlamında esas itibarıyla insanın maddi varlığını kastettiği anlaşılmaktadır:

Şimdi deriz ki; bilindiği gibi insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka bir hemcinsiyle yeterli hale gelmesi gerektiği gibi, hemcinsinin de onunla ve benzeriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için ekmek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. ... Bu durum açık olduğuna göre, insanın varlığında ve bekasında (hemcinsleriyle) ortaklaşması gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi, bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İlişkide ise, bir yasa (sünnet) ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucu (*sânn*) ve adil gerekir.⁸⁰

Konumuz açısından önemli olan ise Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî gibi *el-İşârât* şarihi olup da İbn Haldun'un doğrudan beslendiği isimlerin bu pasajı (veya pasajları) "insan tabiatı itibarıyla medenîdir" anlamıyla şerh etmiş olmalarıdır.⁸¹ Diğer bir deyişle "insan tabiatı itibarıyla politik bir canlıdır" ilkesi daha İbn Haldun'a gelmeden müteahhirin düşünce içerisinde Aristoteles'in kastettiği manadan uzaklaşarak, insanın toplumsallığa/siyasallığa duyduğu ihtiyacı onun maddi varlığına hamletmek suretiyle yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır.⁸²

Aristotelesçi bu ilkenin İbn Haldun'a ulaşmadan önceki serencamı hususunda değinmemiz gereken üçüncü önemli isim ise büyük bir filozof, matematikçi, astronom ve İbn Sînâ şarihi olmanın yanı sıra İbn Miskeveyh'in *Tebzîbu'l-Ahlak*'ını model alarak yazdığı *Ablâk-ı Nâsırî*'nin müellifi olan Nasîruddin Tûsî'dir.⁸³ İbn Haldun'un da benimsediği ve *Mukaddime*'de tekrar ettiği üzere⁸⁴ *İhvan-ı Safâ Risaleleri*,⁸⁵ İbn Miskeveyh⁸⁶ ve onu takiben Tûsî⁸⁷ bu dünyada bitkilerle başlayan, hayvanlarla devam eden ve insanlarla en üstün seviyesine ulaşan bir tertip ve yetkinlik hiyerarşisi olduğunu ve bir türün yetkinliğinin (ufkunun) bir üstteki türün en düşük üyesine tekabül ettiğini belirtirler. Yetkinlik ise en basit haliyle eşyanın kendini gerçekleştirmesi olarak tanımlanabilir. "Her bir şeyin yetkinliği," der

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 187-188.

⁸¹ Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 85-86.

⁸² Bu noktada vurgulanması gereken husus, buradaki vurgumuzun söz konusu filozofların toplumsal ve siyasal varoluşun insanî (ruhi) yetkinleşme noktasında önemsiz olduğunu düşündükleri ve bu hususta Aristoteles'ten ayrıldıkları anlamına asla gelmemesi gerektiğidir. Nitekim Gökdağ'ın da kitabının ilgili kısmında izah ettiği gibi İbn Sînâ da insanî yetkinleşme için toplumsallığın ve siyasallığın (özellikle kanunun ve kanun koyucunun) önemini altını çizer. (*İktidar Teleolojisi*, 86-91). Buradaki vurgumuzun odağı filozoflar açısından toplumsallığın ve siyasallığın insanî yetkinleşme için elzem olup olmadığı değil, başından beri makalemize konu olan Aristoteles'in "insan tabiatı itibarıyla politik bir canlıdır" ifadesinin İbn Haldun'a gelene kadar Müslüman filozoflarca nasıl anlaşıldığıdır.

⁸³ Nasîruddin Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürova (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 12-13.

⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 283-284.

⁸⁵ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 202-204.

⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tebzîbu'l-Ahlak*, çev. A. Soner, İ. Kayaoğlu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 82-90.

⁸⁷ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 38-59.

Tûsî, “kendisinin özelliğinin ondan tam olarak çıkmasında, noksanlığı da (özelliğinin ondan) yetersiz çıkmasında ya da çıkmamasındadır.”⁸⁸ Diğer bir deyişle ve Aristoteles’in kavramlarını kullanmak gerekirse her bir şeyin yetkinliği o şeyin tabiatını veya mahiyetini tam olarak gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Bitkilerdeki ve hayvanlardaki tertip ve hiyerarşi doğaldır (“doğaya uygun olarak meydana çıkar”). Ancak insanlık âlemiyle birlikte durum değişir. “Bundan sonraki yetkinlik ve noksanlık mertebeleri, irade ve düşünüp taşınma (*reviyye*) ile belirlenir.”⁸⁹ Zira insanların yetkinliği onu diğer canlılardan ayıran akıl ve düşünme gücünü (kuvvesini) kullanmasına bağlıdır. Bu özelliği sayesinde insan “güzeli çirkinden yerilmiş övülmüşten ayırır ve onlarda iradesine göre tasarrufta bulunur.”⁹⁰ Yetkinlik iradeye bağlı olduğu için bunun aksi de mümkündür, yani insan hayvanlardan daha aşağılara da inebilir. “Dolayısıyla her kim bu kuvveyi, iradeyle ve kendisine yönelik olarak yaratıldığı bir erdeme koşmakla, gerektiği gibi çalıştırsa iyi ve mutlu olur. Her kim de bu özelliğe riayet etmeyi ihmal ederse, zıt yöne koşmakla ya da tembellek ve yüz çevirme ile kötü ve mutsuz olur.”⁹¹ İnsan türünün yetkinliği ve ufku ise Mele-i A'lâ ile ittisaldır. Bu makamı Tûsî şöyle tarif eder:

İnsanın yetkinliğine gelince, onun yetkinliği düşünen nefsin biri teorik (ilmî) ve diğeri pratik (amelî) olmak üzere iki kuvvesi olması yönünden iki türdür. Teorik kuvvenin yetkinliği, onun arzusunun bilgilerin algılanmasına ve ilimlerin elde edilmesine yönelik olup böylece, bu arzusunun gereği olarak güç ölçüsünce varolanların mertebelerini kuşatma ve onların gerçekliklerine muttali olmanın meydana gelmesidir. Bundan sonra o bütün var olanların kendisinde son bulduğu, gerçek talep edilen ve tümel hedefin bilgisiyyle şereflenir ta ki birlik (*tevhid*) âlemine, dahası birleşme (*ittihad*) makamına ulaşır. Böylece onun kalbi sükunet ve tatmin bulmuş olur, gönül çehresinden ve zihin (*hâtır*) aynasından şaşkınlık tozu, şüphe pası silinmiş olur. Bütününüle teorik felsefe (hikmet-i nazarî), yetkinliği bu türünü ayrıntılı olarak kapsar. Pratik kuvvenin yetkinliği ise kendisine ait olan kuvve ve fiillerin, birbiriyle uygun olmaları ve uyumaları ve de birbirine baskınlık göstermemeleri şeklinde sıralanmaları ve düzenlenmeleridir. ... Eylem (amel), onunla birlikte olunca, hatta onun etkileri ve fiilleri, beğenilen kuvveler ve melekelerle göre meydana gelince, bu büyük âlemin (makro kozmos) benzeri olarak onun kendisi tek başına bir âlem olur ve kendisine küçük âlem (mikro kozmos) denilmesini hak etmiş olur. Dolayısıyla da O'nun yarattıkları arasında Hüdâ Teâlâ'nın halifesi ve O'nun halis velilerinden olur, mutlak tam bir insânî olur. ... Bu, insan türü için mümkün olan en yüce mertebe ve en yüce mutluluktur.⁹²

Tûsî'ye göre insanın yetkinleşme süreci toplumsallığı ve siyasallığı zorunlu kılar. Zira insan yaratılışı icabı eksik ve yardıma muhtaçtır. Bireysel olarak kendi varlığını ve kolektif olarak da türünün bekasını sağlayabilmek için diğer türlerin ve unsurların yanı sıra kendi türünün yardımına da muhtaçtır. Hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu içeceği, giyeceği, meskeni ve silahı eğer bir insan teki kendi başına sağlamaya çalışsa buna ne ömrü ne de kudreti yeter. Ancak insanlar bir araya gelirlirse ve herkes bir işte uzmanlaşırsa ihtiyaçlar hep birlikte karşılanmış olur. Söz konusu uzmanlaşmanın ve iş bölümünün kaynağı ise insanlar

⁸⁸ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*, 45.

⁸⁹ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*, 41.

⁹⁰ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*, 46.

⁹¹ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*, 46.

⁹² Tûsî, *Ablâk-ı Nâsrî*, 49-51.

arasındaki eşitsizlik, yani tabii ilgi ve kabiliyet farkıdır. Nitekim “ilahî hikmet her birinin başka bir işe rağbet göstermesi, kiminin üstün, kiminin de aşağı (bir meşguliyette çalışması) ve o işle uğraşmaktan memnun ve mutlu olmaları için onların amaç ve görüşlerini” farklı kılmıştır. Aksi halde, yani “eğer bütün insanlar (her şeyde) eşit olsalardı, hepten helak olurlardı.”⁹³ Bu durumda kimi herkes için içeceği, kimi giyeceği, kimi meskeni, kimi de silahları ve diğer ihtiyaçları üretir. Böylelikle karşılıklı alışverişle herkesin ihtiyacı görülmüş olur. “Mademki,” der Tûsî, “türün varlığı karşılıklı yardım olmaksızın mümkün olmuyor ve (mademki) karşılıklı yardım da toplanma olmaksızın imkânsız olmaktadır, o halde insan türü doğası itibariyle toplanmaya muhtaçtır.”⁹⁴ İnsanların birbirlerine yardımlaşma amacıyla bu şekilde bir araya gelmesine ve ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde bir iş bölümüne gitmesine Tûsî “temeddün” der. Temeddün Yunanca “polis”in Arapça karşılığı olan “medine”den türetilmiştir.⁹⁵ İbn Sînâ şerhinde yaptığı gibi Aristoteles’in yukarıda tahlil edilen ifadesini Tûsî, insanların maddi ihtiyaçlarına binaen toplumsallaşma bağlamında yorumlar: “Bilgelerin dediklerinin anlamı da budur: ‘İnsan tabiatı itibariyle medenidir,’ yani tabiatı itibariyle toplumsallaşma diye adlandırılan toplanmaya muhtaçtır.”⁹⁶

Ancak insanların bir araya toplanmaları bireysel ve türsel beka açısından başka bir meydan okumayı beraberinde getirir. Zira insanların tabiatında zorbalık ve ihtiras bulunmaktadır ve kendi hallerine bırakılırlarsa birbirlerinin mahvına sebep olabilirler. “Bu yüzden zorunlu olarak, bir idare türünün, her birini hak ettiği bir konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, (hukuku) çığnemekten ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idareye ‘siyaset’ denir.”⁹⁷ Diğer bir deyişle insan türünün bekası için zorunlu olan temeddün ya da toplumsallık, aynı gerekçeyle zorunlu olan siyaseti ortaya çıkarır.

Ancak siyasetin farklı türleri ve dereceleri vardır: “İradi-insani fiiller, iyilikler ve kötülükler olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre toplanmalar da bu iki kısma ayrılır: Birisi sebebi iyilikler kabilinden olan, diğeri sebebi kötülükler kabilinden olandır. Birincisine ‘erdemli devlet’ (*medîne-i fâzıla*), ikincisine ‘erdemli olmayan devlet’ (*medîne-i gayrı fâzıla*) adını vermişlerdir.”⁹⁸ Aristoteles’i ve Fârâbî’yi takiben Tûsî de insani yetkinliğin ancak erdemli devlet içerisinde gerçekleşebileceğini savunur. Ancak Aristoteles’ten ayrılarak, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi o da erdemli devletin ilahi vahye muhatap bir kurucu başkanı (peygamber) ve kanun koyucusu (*sahib-i namus* veya *şâri*) olması gerektiğini savunur.⁹⁹ Zira söz konusu kanunlar insanların yetkinleşmesini ve nihai saadete (*saâdet-i kusvâ*) ulaşmasını amaçlar.¹⁰⁰ Nihai yetkinlik ve mutluluk ise tahmin edilebileceği gibi ahiret mutluluğudur. Erdemli devlette kurucu devlet başkanının ardından “diğerlerinden ilahî teyitle ayrılan”¹⁰¹ bir kişi yönetici olur ve ilk başkanın koyduğu kanunları tatbik etmeye, tümel ilkeleri tikel şartlara adapte etmeye ve onun sünnetini taklit etmeye devam eder: “Her devir ve asırda bir kanun

⁹³ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 238-239.

⁹⁴ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 239.

⁹⁵ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 239.

⁹⁶ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 240.

⁹⁷ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

⁹⁸ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 268.

⁹⁹ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

¹⁰⁰ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 273.

¹⁰¹ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 241.

sahibine ihtiyaç olmaz, çünkü konmuş bir kanun çok devirlerin halkına yeter; fakat her bir devirde âleme bir idareci gerekir; çünkü eğer idare kesilirse, düzen de ortadan kalkar ve türün kalıcılığı en yetkin şekilde gerçekleşmez.”¹⁰²

4. İbn Haldun'un “Siyasal Toplum” Anlayışı

Görüldüğü gibi Tûsî, bazı nüanslar haricinde, Fârâbî'nin çizdiği çerçeveye sadık kalmaktadır. Öte yandan Tûsî, --belki Fârâbî'den daha fazla-- Aristoteles'in “insan tabiatı itibariyle medenidir” ifadesine merkezi bir yer verir. Ancak bu ifadeyi, Aristoteles'ten farklı olarak, daha ziyade “insanın maddi varlığını sürdürebilmesi için hemcinslerinin yardımına, dolayısıyla toplumsallaşmaya ihtiyacı vardır” şeklinde yorumlamıştır. Aynı zamanda Tûsî, Aristoteles ve Fârâbî gibi, insanın mahiyetini (tabiatını) gerçekleştirebilmesi ve yetkinleşerek mutluluğa erişebilmesi için erdemli bir devlet içerisinde yaşaması gerektiğini de savunur. Erdemli devlet elbette ki yegâne devlet formu değildir. Onun haricinde de toplanma biçimleri ve devlet oluşumları mümkündür. Ancak insan tabiatının gerektirdiği yetkinleşmeye uygun tek devlet, insanîyetin gerektirdiği erdemlerin kazanılması istikametinde yurttaşlarının yardımlaştığı erdemli devlettir. Bu bakımdan hem Aristoteles hem Fârâbî ve İbn Sînâ, hem de onların Tûsî gibi takipçileri olması gereken, ideal bir durumu tasvir ederler. Normatif bir çözümlenmeyi ve ideal siyasal düzeni kendine konu edinmiş olan söz konusu entelektüel uğraşa “siyaset felsefesi” veya “siyaset-i medeniyye” denir. “Siyaset felsefesi,” der Tûsî mesela, “yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelmeleri sebebiyle umumun yararını gerektiren tümel yasaların incelenmesidir. Bu ilmin konusu ise, toplanma (*ıçtîma*) nedeniyle meydana gelen ve üyelerinin fiillerinin en yetkin şekilde kaynağı olan bir topluluğun yapısıdır.”¹⁰³

İbn Haldun'un ise *Mukaddime*'de inşa ettiği “ilm-i umran,” her ne kadar yüksek düzeyde bir soyutlamaya ve tümel yasaların tespitine dayanıyor olsa da insani yetkinlik için gerekli olan ideal siyasal düzeni ve olması gerekeni değil, tarihsel zeminde olmuş olanı incelemektedir. Bu bakımdan İbn Haldun daha kitabının başında umran ilminin Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın veya Tûsî'nin yaptığı siyaset felsefesinden farklılığını vurgulama ihtiyacı hisseder. Zira siyaset felsefesi (veya *siyaset-i medeniyye*) İbn Haldun'a göre, devletin ideal bir çerçeveye göre, yani “ahlak ve hikmetin gereğine göre” idaresidir. Dolayısıyla, umran ilminden farklı olarak normatiftir.¹⁰⁴ Gerek bu farka istinaden gerek de felsefi anlayışa yaklaşımı itibariyle İbn Haldun Tûsî'nin çözümlemesine seçmeci bir şekilde yaklaşmakta ısrarcı ve felsefecilerden kendini ayırıştırma noktasında da dikkatlidir.

Mukaddime'nin baş kısmında umran ilminin ilkelerini veya öncüllerini tahlil ettiği bir bölümde İbn Haldun, Tûsî'nin “temeddün” (toplumsallaşma) modelini benimsemekte bir beis görmez ve “insan tabiatı itibariyle medenidir” ifadesini, tıpkı Tûsî gibi, sadece insanın maddi varlığını muhafazaya yönelik olan toplumsallaşma bağlamında kullanır: “Şüphe yok ki insani içtîma zaruridir. Filozoflar bu hususu ‘insan tabiatı itibariyle medenidir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Hükemânın ıstılahında bu içtîmaa medeniyet (*medîne*) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir.”¹⁰⁵ Görüldüğü gibi İbn Haldun “medine”yi devletle değil umranla özdeş addetmektedir. Umran ise, en azından bu bağlamda, insanların tabiatları

¹⁰² Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 242.

¹⁰³ Tûsî, *Ablâk-ı Nâsırî*, 242.

¹⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

¹⁰⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 213.

gereği hayatlarını idame ettirebilmeleri için yardımlaşmak amacıyla bir araya gelmeleri,¹⁰⁶ diğer bir ifadeyle “insani içtima” ve “toplumsallaşma” anlamına gelmektedir.¹⁰⁷

İbn Haldun insanların tabiatları gereği toplumsallaşma temayülünü iki temel ve zaruri ihtiyaca hamleder. Bunlardan birincisi, insanların hayatta kalmak için ihtiyaç duydukları gıdayı tek başlarına sağlama imkânının bulunmamasıdır. En temel gıda maddesi olan ekmeğin üretimi bile insanlar arasında belli düzeyde bir iş bölümünü ve yardımlaşmayı zorunlu kılar. “O halde,” der İbn Haldun, “[bir insanın] hemcinsinden olan birçok kişilere ait kudretler bir araya toplanmalıdır ki hem kendisinin ve hem de onların rızık ve maişetleri temin edilmiş olsun. Bu zaruri olarak böyledir.”¹⁰⁸ Toplumsallaşma temayülünün ikinci kaynağı ise insanların yine tabiatları gereği kendilerini savunmak için hemcinslerinin yardımına muhtaç olmalarıdır. Zira Allah, hayvanlardan farklı olarak, insanı bu konuda eksik ve başkalarının yardımına muhtaç yaratmıştır. Hayvanlarda tabii ve doğuştan bulunan kendilerini korumaya yönelik muhtelif donanımların yerine Allah insanlara “fikir” ve “el” vermiştir. Buna rağmen kendilerini savunma işini kendi başlarına pek beceremezler. “Şu hâlde [insan,]” der İbn Haldun, “umumiyetle tek başına kendini müdafaa etmekten acizdir. Savunma işi için hazırlanmış olan aletleri kullanmaya da tek başına gücü yetmez. [Dolayısıyla] bütün bu hususlarda, kendi cinsinden olan kişilerle yardımlaşması mutlaka lazımdır. Bu yardımlaşma olmadığı sürece kendisi için erzak ve gıda hâsıl olmadığı gibi hayatı da tam ve düzgün olmaz.”¹⁰⁹ Ancak toplumsallaşma ile insan bekası ve türünün muhafazası mümkün hale gelir. “Şu hâlde insan nevi için içtima ve toplu olarak yaşamak zaruridir. ... Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur.”¹¹⁰

Ancak akıl yürütme burada sona ermez. Tûsî gibi, İbn Haldun da toplumsallaşmanın insanın ferdi ve türsel bekası için yeni bir meydan okumaya sebep olacağını, yani bir araya gelen insanların, tabiatlarında bulunan saldırganlık ve zulüm nedeniyle birbirlerinin mahvına neden olabileceklerini iddia eder. İşte toplumların hayatında siyasallığı başlatan şey bu meydan okumadır. Zira bu meydan okuma “insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek” bir “engelleyci”nin (*vâzi*’in) bulunmasını mecbur kılar. İşlevi gereği söz konusu *vâzi*’in ilgili insan grubu üzerinde “bir galebesi, sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti” olmalıdır. İşte “devlet” veya “mülk”¹¹¹ dediğimiz siyasal birimin manası budur.¹¹²

¹⁰⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 208-209.

¹⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 204.

¹⁰⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 213.

¹⁰⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 214.

¹¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 214.

¹¹¹ İbn Haldun Arapça hem “devlet” hem de “mülk” kavramlarını kullanır. Ancak klasik düşüncede “devlet” günümüzdeki “devlet” (*state*) kavramından farklıdır. Günümüzde “devlet” gayri şahsîlik ve süreklilik özelliklerini haiz mekanik bir iktidar temerküzüne karşılık gelirken, klasik düşüncede “devlet” siyasal iktidarı elinde bulunduran insan grubuna işaret etmekteydi. İbn Haldun da “devlet” kavramını büyük ölçüde (tamamen değil) siyasal iktidarın bu organik ve insani yönüne işaret etmekte kullanır. Bu nedenle *Mukaddime* çevirilerinde “devlet” kavramı çoğunlukla “hanedanlık” kelimesiyle karşılanır. İbn Haldun’un lügatinde “mülk” ise siyasal iktidar veya otorite (ve bütün alt-bileşenleri) anlamındadır. Diğer bir deyişle İbn Haldun’un düşüncesinde “devlet” siyasal iktidarın öznesi iken, “mülk” nesnesi şeklinde görülebilir. Günümüzdeki “devlet” kavramı ise böyle bir özne-nesne, ya da organik-mekanik ayrımına gitmeksizin söz konusu birimi bir bütün olarak ifade eder. Dolayısıyla, başka bir bağlamda çok daha dakik kullanılması gereken “devlet” ve “mülk” kavramlarını, günümüzdeki anlamına yakınlaştırabilmek ve siyasal iktidarın öznesi ve nesnesini birlikte ifade edebilmek için birlikte kullanmayı uygun buluyorum.

¹¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, 215, 417.

İbn Haldun'un Tûsî'nin toplum ve siyaset modelini takibi burada sona erer. Zira Tûsî, İbn Haldun'un yaptığı gibi, siyasetin başlangıcını güvenlik ihtiyacına hamletse de orada durmaz ve insanın tabiatını veya mahiyetini gerçekleştirebilmek ve yetkinleşerek mutluluğa erebilmek için erdemli devlet içerisinde yaşamayı gerektiğini savunur. Ancak İbn Haldun için siyaset ile insanın mahiyeti arasında böyle bir yetkinleşme ve mutluluğa erişme ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer bir deyişle İbn Haldun devlete insanın mahiyeti ile alakalı metafizik ve ahlaki bir anlam ve değer atfetmez. Bu açıdan onun modelinde, Aristoteles'in düşüncesinin aksine, bir şekilde devlet içerisinde yaşamayan insanlar eksik veya kusurlu olarak görülmez. Hatta pek çok açıdan bunun tam tersi olduğu bile söylenebilir. Şöyle ki: Devlet/mülk İbn Haldun tarafından mana ve işlev itibariyle yukarıdaki gibi izah ediliyor olsa da devletin tarihsel düzlemde özel bir birim olarak ortaya çıkışı umranın dönüşümündeki belli bir safhaya tekabül eder. Yaygınca bilindiği üzere İbn Haldun umranı "bedevî umran" ve "hadarî umran" olmak üzere ardışık iki safhaya ayırır. Bedevî umranda bir arada yaşayan insanlar sayıca çok sınırlıdır ve bu insan grubunun düzeni bir yandan aradaki kan bağından ileri gelen doğal akrabalık ilişkilerine, bir yandan da örf ve adet gibi yerleşik ama gayri resmi ve nispeten esnek kurallara bağlıdır. Ancak nüfusun ve iş bölümünün arttığı, akrabalık bağlarının düzen kurucu etkisinin ortadan kalktığı hadarî umranda, tıpkı yukarıda işaret edildiği gibi, çok daha sofistike ve fiziksel güce dayalı bir mekanizmanın mevcudiyeti şarttır, ki bu da devletin/mülkün ortaya çıktığı safhadır. İbn Haldun, her iki safhanın müspet ve menfi özelliklere sahip olduğunu ifade etse de ahlak ve karakter itibariyle bedevî umranın üstünlüğüne işaret eder. Mesela ona göre bedevîler, hadarîlere nispetle, hayra ve iyi hasletlere daha yakındırlar,¹¹³ daha cesurdurlar,¹¹⁴ metanetleri ve mukavemet kabiliyetleri daha yüksektir,¹¹⁵ kolektif eylem için elzem olan asabiyetleri daha güçlüdür,¹¹⁶ nesepleri daha sarıhtır,¹¹⁷ daha şerefli ve onurludurlar.¹¹⁸ Buna mukabil, devletin/mülkün ait olduğu hadarî umran, "umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir."¹¹⁹ Şu halde, İbn Haldun'un düşüncesinde, filozofların hemen hepsinin benimsediği, ancak belli bir devlet düzeninde kemale eren potansiyel bir insanıyet anlayışı bulunmamaktadır. Devletin oluşumundan önce de, iptidai şartlarda yaşayan insanlar pekâlâ yüksek bir insanıyete sahip olabilirler.

Öte yandan bu durum İbn Haldun'un devlet formları arasında bir ayrım yapmasını ve bir formu diğerlerine tercih etmesini engellemez. Ki bu husus İbn Haldun'un *Mukaddime*'de normatif çözümlemeye en yakın olduğu yerdir. Filozofları takiben İbn Haldun da birden fazla devlet/mülk formu olduğunu söyler. Ancak onun tasnifi biraz farklıdır. Tabii mülk, "tüm halkı garaz ve şehvetin icabına göre sevk ve idare etmektir, ki bu filozofların lügatinde tiranlığa karşılık gelir. Siyasî mülk, "dünyevî maslahatların celbi ve zararların def'i hususunda aklî düşüncenin gereğine göre tüm halkı sevk ve idare etmektir." Hilafet ise, "uhrevî maslahatlar ile bunlara bağlı olan dünyevî maslahatlar hususunda, nazar-

¹¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 326-329.

¹¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 329-330.

¹¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 330-333.

¹¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 333-334

¹¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 336-337

¹¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 341-344

¹¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 327.

ı şer'inin gereğine göre tüm insanları sevk ve idare etmektir.”¹²⁰ Allah'ın insanlardan “maksudu ve matlubu” ahiretteki salahları olduğundan ve Hilafet de insanların bu dünyanın yanı sıra ahiretteki saadetlerini de amaçlayan ilahî kanunlarla hükmetmek anlamına geldiğinden insanlar için en iyi yönetim formu Hilafet'tir.¹²¹ “Şâri'in nokta-i nazarını,” diye devam eder İbn Haldun, “dikkate almaksızın siyasete ve siyasi hükümlere dayanan mülk türü kötü bir şeydir. Çünkü bu, Allah'ın nurundan başka olan bir şeyle idare işine bakmaktır. ... Zira Şâri', insanlardan gâib olan ahiretle ilgili hususlarda umumun maslahatını herkesten iyi bilir.”¹²²

Burada dikkati çekmesi gereken husus İbn Haldun'un Hilafet'i tercih ederken özellikle ahiret saadetine vurgu yapması, devletin yukarıda ifade edilen manası ve işlevi bakımından onun diğer devlet/mülk türlerine daha üstün olduğunu söylememesidir. Hatta İbn Haldun, yukarıda da işaret edildiği üzere, siyasal düzenin ancak şer'i ahkâmın varlığıyla tesis edilebileceğini, dolayısıyla da nübüvvetin siyasal düzen için elzem olduğunu savunan Fârâbî, İbn Sina ve Tûsî gibi filozofların argümanlarını kati bir dille reddeder:

Hükemânın (filozofların), insan nevi içinde nübüvvetin zarureti hususunda göz önünde bulundurduğu fikirler[in] ... fâsît olduğu hususuna dikkat çekmiştik.¹²³ Bunun öncüllerinden biri: “*Vâzi'* [devlet veya siyasal düzen] Allah'tan gelen bir şer' ile olur ve tüm halk iman ve itikada dayanan bir teslimiyetle onu kabul eder,” şeklindedir. Bu öncül kabul edilemez, doğruluğu teslim edilemez. Çünkü *vâzi'*, dini hükümler ve şeriat mevcut olmasa da mülkün satveti ve şevket sahibi olanların kahrı ile de olabilir. Nitekim Mecusiliği kabul eden milletlerde ve herhangi semavi bir kitaba inanmayan veya kendilerine dini bir davet ulaşmayan diğer birtakım kavimlerde bu durum mevcuttur. ... İmdi hükemânın “çekişme durumu sadece orada şer'in varlığı, burada da imam nasbedilmesi suretiyle (yani ortada mevcut bir şeriat ve bunu tatbik edecek bir halife ile) ortadan kalkar diye iddia etmeleri doğru değildir. İşin doğrusu şudur: İhtilaf ve niza imam tayin etmekle ortadan kalktığı gibi, şevket sahibi reislerin varlığı veya halkın yekdiğerine zulmetmek ve çekişmekten imtina etmeleriyle de kalkar. Şu halde, filozofların bu öncül üzerine kurmuş oldukları akli delil ayakta durabilecek bir kuvvette değildir.”¹²⁴

İbn Haldun diğer pek çok meselede olduğu gibi,¹²⁵ bu hususta da, yani bir imam naspetmenin aklen mi yoksa şer'an mı vacip olduğu hususunda filozofların tutumuna karşı Eş'arî kelimeler geleneğini benimser: “İmam (veya halife) naspetmenin zaruri olduğunu bilmenin vasıtası sadece şer', yani icmâdır.”¹²⁶ Zira insan aklı, insanların hayatta kalması için belli bir toplumsal ve siyasal düzenin varlığını zorunlu görse de bu düzenin istinat edeceği hukuki ve ahlaki sistemin İslami ilkelere bağlı bir Hilafet kurumu olması gerektiğini ispat edemez. Nitekim insanlık tarihi boyunca tüm dünyada belli bir toplumsal-siyasal düzen

¹²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

¹²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 420-421.

¹²² İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

¹²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 215.

¹²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 424-425.

¹²⁵ Örneğin akıl ile bilinmesi mümkün olmayan metafiziğe ilişkin hususlarda Eş'arîlerin tutumunu benimsediğini ima eder. İbn Haldun, *Mukaddime*, 846.

¹²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 421.

arayışı ve kurulumu gözleniyor olsa da Hilafet/İmamet sadece Müslüman toplumlarda ortaya çıkmıştır.¹²⁷

Toparlamak gerekirse, İbn Haldun'un feylesoflara ve felsefi birikime bakışı seçmeci ve eleştireldir. Ana-akım İslami ilkelere aykırı olmadığını düşündüğü felsefi fikirleri benimsemekte bir beis görmez. Ancak, söz konusu ilkelere çeliştiğini veya salt akıl ve vahiy ile delillendirilemeyecek şekilde tamamen spekülâtif olduğunu düşündüğü fikirleri net bir biçimde reddeder.¹²⁸ İbn Haldun'un bu yönetsel tavrı "siyasal toplum" meselesinde kendini açıkça göstermektedir. Onun için devlet/mülk umranın dönüşümünün belli bir safhasında, nübüvveti değil de asabiyet kurallarına bağlı olarak tezahür eden, insaniyet veya insani yetkinlik açısından nötr bir siyasal birimdir. Diğer bir deyişle İbn Haldun, Aristoteles ve onun Müslüman takipçilerinin aksine aksine, devlete (*polis, medine*) metafizik veya ahlaki bir anlam ve değer atfetmez.

Sonuç

İbn Haldun'a dair ikincil literatürde onun Antik Yunan felsefi birikimi ile, daha özelde de Aristoteles ile ilişkisi başlıca sorunsallardan biri olmuştur. Özellikle de oryantalist çevrelerde, İslam kültür muhiti ile irtibatı küçümsenerek veya tamamen ihmal edilerek, İbn Haldun'u Yunan felsefi geleneğine ve Aristoteles düşüncesine raptetme, hatta indirgeme çabası dikkat çekmektedir. Ancak dikkatli ve tarafsız bir gözle okunduğunda İbn Haldun'un çok temel ve kritik hususlarda ana-akım İslam düşüncesine, hassaten de müteahhirin dönemi Eş'arî geleneğine, daha da spesifik olarak Gazzâlî ve Râzî çizgisine mensup olduğu görülecektir. Yine İbn Sinacı düşünceden oldukça etkilenmiş müteahhirin dönemi İslam düşüncesinin karakterine paralel biçimde İbn Haldun felsefi birikimden de istifade etmekte bir beis görmemiştir. Ancak onun felsefi birikime bakışı, başlıca İslami ilkelere referansla, seçmeci ve eleştireldir.

Söz konusu eleştirelilik ve seçmeciliğin tezahür ettiği alanlardan biri İbn Haldun'un toplumsallık ve siyasallık algısıdır. Bu hususta İbn Haldun bir noktaya kadar, Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî'nin filtrelerinden geçmiş bir Aristoculuğu benimsemiş görünmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in "insan tabiatı itibariyle medenidir" ifadesini *Mukaddime*'deki çözümlemesi için kendisine çıkış noktası olarak alır. Ancak Aristoteles'in bu ifadeye atfettiği anlam ile İbn Haldun'un atfettiği anlam, yaygınca zannedildiğinin aksine, aynı değildir. Aristoteles, felsefi sisteminin tamamına yayılmış olan "tabiat" düşüncesi ve "hareket" fikri uyarınca, insaniyetin insanların tabiatında başlangıçta bilkuvve mevcut olduğunu ve bunun insan tabiatının belli bir zaman ve mekânda açılanmasıyla ancak bilfiil hale geldiğini iddia eder. Ona göre insanın kendi tabiatını veya mahiyetini gerçekleştirmek için kat ettiği bu süreç aynı zamanda devletin (*polis*) oluşum sürecidir. Diğer bir deyişle devlet insanlardaki bilkuvve insaniyetin bilfiil hale geliş sürecinde ve ona bağlı olarak meydana gelir. Bu bağlamda Aristoteles devlete metafizik

¹²⁷ İbn Haldun'un düşüncesinde hakikat ile siyaset ilişkisine dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi," *İslam Felsefesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi*, der. Ömer Türker ve Hatice Umut (İstanbul: Fikir Kitap, 2023), 197-241.

¹²⁸ Örneğin beşeri âlemin tavrılarından uyku ve rüya tavrını tartıştığı bir bağlamda nübüvveti (nebevî idraki) sıradan bir insani haslet haline getirdiği düşüncesiyle İbn Sînâ'yı eleştirir: "Bu hususta İbn Sînâ'nın sözlerine kulak asmamak icap eder. O, nübüvvet meselesini, aşağıya indirerek, hayalin bir sureti müşterek hisse göndermesi biçimindeki rüya meselesi haline getirmiştir." İbn Haldun, *Mukaddime*, 848.

ve ahlaki bir anlam ve değer yükler. Nitekim bir şekilde devlet içerisinde yaşamayan insanlar insaniyet açısından eksik ya da kusurlu varlıklardır.

İbn Haldun ise devlete böyle metafizik ve ahlaki bir anlam ve değer yüklemeyi. Her şeyden önce, Tûsî'yi takiben, İbn Haldun insanın “tabiatı itibariyle medeni” oluşunu devlete (siyasallığa) değil toplumsallığa bağlar. Ona göre söz konusu toplumsallık, devlet değil, umrandır. Bu da hayatta kalabilmek için gıdaya ve kendilerini savunmaya muhtaç olan insanların, maddi varlıklarını ya da bedensel bütünlüklerini muhafaza edebilmek için iş bölümüne dayalı bir topluluğa dâhil olmaları gerektiği anlamına gelir. Bunun ötesinde İbn Haldun, Tûsî'nin kendisinden önceki filozofları takip ederek savunduğu üzere, insanların içlerindeki potansiyel insaniyeti gerçekleştirmek ve mutluluğa ulaşmak için erdemli bir devlet içerisinde yaşamaları gerektiği fikrine hiç pirim vermez. Onun için devlet (*vâzi*' veya *mülk*) hayatta kalabilmek için bir araya gelmiş olan insanların birbirlerine zarar vermelerini engellemek üzere vücut bulmuş bir üst-yapı anlamına gelmektedir. Hâlbuki bu tam da Aristoteles'in devletin ne olmadığını ifade etmek için işaret ettiği çerçevedir. Zira devlet (*polis*) Aristoteles için sadece bir “hayat,” yani güvenlik sunmak için değil, erdemli karakter ve mutluluk zemininde tanımlanan “iyi hayat”ı sunmak için vardır.

Ayrıca İbn Haldun için devlet/mülk umran ile özdeş değildir; umranın dönüşümünün belli bir safhasında vücut bulur. En önemlisi de devletin insanın ahlaki yetkinleşmesiyle bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim devlet-öncesi yapılarda da pekâlâ insaniyet bilfiil hale gelebilir. Hatta İbn Haldun'un devletin/mülkün henüz ortaya çıkmadığı bedevî umranı tasvir ederken işaret ettiği unsurlar göz önüne alınırsa, “insaniyet”in devlet-öncesi yapılarda daha yüksek olduğu bile söylenebilir. Kısacası, Aristoteles'in siyaset felsefesinin temelini teşkil eden metafizik ve ahlaki devlet anlayışının İbn Haldun'un düşüncesinde bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla bu bağlamda kullandığı bazı terimler veya atıfta bulunduğu bazı modeller üzerinden İbn Haldun'u Aristoteles'in siyaset ve/ya ahlak düşüncesine indirgemek mümkün değildir.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milevenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Ahmad, Zaid. "A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun." *Journal of Historical Sociology*, 30 (2017), 57-66.
- _____. *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London: Routledge, 2010.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- _____. "İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek: İbn Sînâcılık ve İsrâkîlik." *İslam Düşüncesi Atlası*, cilt II, ed. İbrahim Halil Üçer. 611-623. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- _____. "Önsöz." *El-Muhassal*, Fahreddin Râzî, çev. Eşref Altaş. 11-19. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aristoteles. "Metaphysics." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. "Nicomachean Ethics." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. "On the Heavens." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. "On the Parts of Animals." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. "On the Soul." *The Great Books of the Western World*, VIII. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. "Physics." *The Great Books of the Western World*, IX. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- _____. *Politics*, İngilizce'ye çev. Benjamin Jowett. New York: Random House, 1943.
- _____. *Politika*, çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Çelebi, İlyas. "Sünnettullah." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnettullah>
- Dale, Stephen Frederic. "Ibn Khaldun: the Last Greek and the First Annalist Historian." *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006), 431-451.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- Dunlop, D. M. "Giriş." *Fusûlü'l-Medenî*, Fârâbî, çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to, 2008.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- _____. *Fusûlü'l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- _____. *Kitâbu'l-Cedel*. "Mantık 'inde'l-Fârâbî". thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrûk, 1986.
- _____. *Kitâbu İhsâi'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- _____. *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn." *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), 49-78.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. ve der. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- _____. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâm İlminin Teşekkülü." *İslam Düşünce Atlası*. cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer. 155-165. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. cilt I.

- Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Miskeveyh. *Tebzîbu'l-Ahlak*. çev. A. Soner, İ. Kayaoğlu, C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *El-İşârât ve'r-Tenbihât*. çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____. *Kitâbu'l-Şifâ: Metafizik II*. çev. E. Demirli, Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, Cüneyt. "Felsefenin Klasik Çağı". *İslam Düşünce Atlası*. cilt I, ed. İbrahim Halil Üçer. 333-340. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Kayapınar, M. Akif. "Aristotle's Political Theory: Metaphysics and Physics Meet Ethics and Politics." *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (2022/1), 1-26.
- _____. "İbn Haldun'un Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi". *İslam Felsefesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi*. der. Ömer Türker ve Hatice Umut. İstanbul: Fikir Kitap, 2023.
- _____. "Modern-Premodern Tartışmasının Ötesinde İbn Haldun'un Düşüncesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021/1), 89-160.
- Knoll, Manuel. "Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis." *Aristote, l'animal politique*. ed. Refik Güremen ve Annick Jaulin. 31-57. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Logan, J. D. "The Aristotelian Concept of Physis". *The Philosophical Review* 6/1 (Ocak 1897), 18-42.
- MacIntyre, Alesdair. *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler ve S. Zelyut Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- Nassar, Nassif. "Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābīl". *Studia Islamica* 20 (1964), 103-114.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlakı: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Rabî, Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Tüsi, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "Gazâlî Sonrası Kelam Geleneği". *İslam Düşüncesi Atlası*. II, ed. İbrahim Halil Üçer. 519-522. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- _____. "Yenilenme Dönemi". *İslam Düşüncesi Atlası*. cilt II, ed. İbrahim Halil Üçer. 498-512. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam-ilm>

§



An Inquiry on Ancient Natural Theology: The Milesians

► Araştırma makalesi / Research article

Adem İRMAK

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı / Dr., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion | ROR ID: [03a5qrr21](https://orcid.org/03a5qrr21) | İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0003-3610-4525](https://orcid.org/0000-0003-3610-4525) | ademirmak@istanbul.edu.tr

Cite as: İrmak, Adem. "An Inquiry on Ancient Natural Theology: The Milesians". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 253-266.

Abstract

Natural theology is a branch of philosophy that employs empirical and logical methods to gain insight into the nature of God and His attributes. The fundamental structure of natural theology is derived from the tenets of religion and the essential concerns of metaphysics, a branch of philosophy. The arguments for the existence of God represent a central aspect of religious discourse. Consequently, natural theology is situated at the nexus of religion and philosophy. The investigation of the nature of God is a pursuit that has been undertaken since the earliest periods of human history. Nevertheless, within the context of Western philosophy, its roots can be traced back to the ancient Greek tradition. In the last century, there has been a tendency to approach the Pre-Socratics with a certain degree of bias. These philosophers have been viewed in two distinct ways: either as evangelists of the prophetic path or as scientists whose focus was solely on nature and who made no theological claims. This paper examines the possibility of offering an alternative interpretation of their philosophical contributions from the perspective of natural theology. It is proposed that exploring the historical context could provide new insights into studying philosophy and religion. Scholars engaged in the field of the philosophy of religion and those specializing in the history of philosophy may gain new perspectives by tracing the footprints of natural theology within the surviving fragments of the Milesian school.

Keywords: Philosophy of Religion, The Milesians, Nature, Natural Theology, Divine, God.

Antik Doğal Teoloji Üzerine Bir İnceleme: Miletliler

Atf: İrmak, Adem. "Antik Doğal Teoloji Üzerine Bir İnceleme: Miletliler". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 253-266.

Öz

Doğal teoloji; Tanrı ve sıfatlarını deneye dayalı ve mantık düşüncesi aracılığıyla anlamaya çabalayan bir felsefe dalıdır. Doğal teoloji ana çerçevesini dinden alır ve bir felsefe branşı olan metafiziğin en temel kaygısı Tanrı'nın varlığı lehine serdedilen deliller ise dinin en temel boyutunu oluşturur. Bu bakımdan doğal teoloji dinin ve felsefenin kesiştiği alanda yapılmaktadır. Tanrı'nın doğası üzerine çalışmak en az insanlık tarihi kadar eskidir, ancak Batı felsefesi söz konusu olduğunda bunun kökenlerini Antik Yunan düşüncesinde aramak gerekir. Geçtiğimiz yüzyılda Pre-sokratiklerle ilgili olarak yanlış bir okuma yapılmaktaydı. Bu filozoflar ya nebevi yolunun müjdecileri ya da yalnızca doğaya odaklanan, herhangi bir teolojik iddiada bulunmayan bilim insanları olarak kabul ediliyordu. Bu çalışmanın amacı onların felsefi çabalarının doğal teoloji perspektifinden alternatif bir okumasının imkânını tartışmaktır. Böylesi tarih okumasının hem felsefe hem de din çalışmalarına yeni bakış açıları temin edeceği düşünülmektedir. Milet okulundan arda kalan fragmanların müsaade ettiği ölçüde onlarda bir doğal teoloji düşüncesinin izlegini takip etmek hem din felsefecilerine hem de felsefe tarihçilerine yeni bakış açıları kazandırabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Miletliler, Doğa, Doğal teoloji, Tanrısallık, Tanrı.

Introduction

The Milesians were a group of early Greek philosophers who lived in the ancient city-state of Miletus around the 6th century BC and their primary aim was to examine nature. The first Greek philosophers, Thales, Anaximander, and Anaximenes, hailing from Miletus, established the Greek school of philosophy in antiquity and were known as the Milesians. They were known for their attempts to explain the world around them through observation and reasoning, without resorting to supernatural or divine explanations. Natural theology is one lens through which we can view the Milesians. This is a philosophical exploration of God's nature and the relationship between God and the natural world. Since they did not explicitly address natural theology as a separate discipline, we cannot refer to their investigation as natural theology. However, we can view their philosophical investigations of the world and its workings as a precursor to the natural theological traditions that subsequently emerged in Western philosophy. We can see their emphasis on observation and reason to understand the world, along with the divine implications of their findings, as an early form of natural theology.

Natural theology is concerned with using the natural world to gain insight into the nature of God. Within Christian philosophical theology, the emergence of natural theology as a distinct discipline is generally traced back to St. Augustine in the fourth century CE. He distinguished between “mythical theology” and “political theology” on the one hand, and natural theology on the other. According to Werner Jaeger, the concept of “natural theology” first appeared in St. Augustine’s *De civitate Dei* and was later received by Thomas Aquinas, who transformed it into the opposing idea of “revealed religion”.¹ Since the golden age of ancient philosophy and throughout the Middle Ages until today, natural theology has been employed as a means of lending credibility to the theology of revelation and as a way to find common ground among believers of different creeds and unbelievers. Generally, the Pre-Socratics’ approach, in our case the Milesians’ approach, to understanding the world through observation and reason aligns with natural theology’s emphasis on using the natural world as a source of understanding the divine and can therefore be read in light of natural theology.

There was, however, a reading of the history of thought at the beginning of the last century that claimed that the pre-Socratic philosophers were scientists or natural philosophers who had problems with the concept of God and the divine. It could be said that these philosophers were engaged in thinking critically about the idea of God as it was commonly held in the time they lived. This view would only be partially correct. Nevertheless, even the thinking of such thoughts could be considered a means of showing man’s connection to God and the Divine. These names indeed serve as a foundation for a logos-centered approach and critically engage or address mythological thought. While some scholars have seen these philosophers as naturalistic, secular heroes, others have seen them as forerunners of the prophetic path.

However, making an honest assessment between these two-sided readings has become quite challenging. Our basic argument in this article is that these thinkers are neither naturalists nor theologians in the traditional sense. Rather, they are *truth-seeking natural theologians* who use nature as a means of reflecting on God and the divine. To put it

¹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İthaki Yayınları, 2020).

differently, they can be thought of as natural philosophers who are trying to create a concept of God inspired through the examination of nature.

The pursuit of empirical, logical thought regarding the presence and essence of God, outside of any revealed source, can also be broadly defined philosophically as natural theology.² In other terms, natural theology refers to the study or method of an attempt to determine God's existence and nature without the aid of any sacred text or revelation. A branch of philosophy known as philosophy of religion takes its framework from religion. The evidence for God's existence, which is a central concern of metaphysics, a branch of philosophy, is also a fundamental aspect of religion. In this sense, natural theology can be analyzed as a philosophical approach rather than a branch of theology. Philosophical theology or natural theology are other names for the body of work that resulted from the endeavor to debate God and philosophy or religion and philosophy together. For instance, when we look at the names C. Taliaferro mentions while discussing the role played by natural theology in modern philosophy, we see that the eminent names of the history of philosophy are among them. This is in line with his claim that natural theology has been dealt with since the first periods in the history of philosophy. Taliaferro adds that these names reflected a little different view of God and philosophy from their religious contemporaries because of their natural theology approach.³

This article aims to demonstrate that the concepts of God and the divine, as well as the attributes ascribed to the divine, can be understood through the lens of natural theology in antiquity. To this end, we have investigated the philosophical understanding of the Milesians, intending to identify a modern method of philosophy. The explanations advanced by these philosophers, particularly in Ancient Greek thought about God, divine, order, cosmos, harmony displayed by the universe, the explanations they advanced regarding the origin of the universe (cosmogony), as well as the application of the causality principle, evoke the notions and reasoning that proponents of natural theology frequently refer to. This article will assess the ideas advanced by Milesian natural philosophers from the standpoint of natural theology and investigate whether they practiced natural theology. The natural theology approach that I believe they advanced need not be presented from a theistic standpoint.⁴ Because we will consider the observation of nature and applying a method based on experimentation as a sufficient requirement for developing natural theology, rather than relying on any religious or theological writings when we talk about God and the Divine. The key characteristic that defines them as "natural philosophers" in this methodology is what sets them apart from the poets who told and used the myths before them.

Ancient philosophers tried to understand the universe by staying within the limits of the natural. For them the boundaries of the natural were extended to include the supernatural; there was no distinction between the natural and the supernatural in terms of the regularities

² Charles Taliaferro, "The Project of Natural Theology", *The Blackwell Companion to Natural Theology* (John Wiley & Sons, Ltd, 2009), 1

³ Taliaferro, "The Project of Natural Theology", 1. Taliaferro; He says that works such as Descartes' *Meditations*, Locke's *Essays on Human Understanding*, Berkeley's *Dialogues between Hylas and Philonous*, Leibniz's *Theodicy*, Hume's *Dialogues on Natural Religion*, Kant's *Critique of Pure Reason* can be considered within natural theology.

⁴ See for a further reading on non-theistic natural theology; Taliaferro, "the Project of Natural Theology", 18-20.

of existence.⁵ The natural philosophers' search for an archetype was essentially a search for the reason behind the changes in this universe, which functioned regularly and harmoniously according to certain laws. Since this search was both an attempt to reach from the visible to the invisible and because the universe was conceived as an order that operated according to laws, the relationship between the idea of order and the designer can be traced back to antiquity. Moreover, the conceptualizations such as order, perfection, purposiveness, and *nous* or *logos*, which the natural philosophers used to explain the *chaos-cosmos*, changed and unchanged oppositions in the cosmogonies they attempted to establish, indicate the existence of order and a purposiveness based on this order in their thought systems.⁶

The Reason for an Alternative Reading

Theology, the study of the nature of God, is as old as human history. In a sense, the search for natural theology, that is, the search for God through the appearances in the universe without referring to a revealed text, must have its origins in Greek philosophy, if we think in terms of Western philosophy. However, although some would say that the design argument or natural theology cannot take shape without scripture, it is clear that ideas about the relationship between the idea of order or design and God existed in pre-Christian thought. We are particularly concerned that in ancient Greek philosophy, we will not find a structure similar to the present form of the concept of argument. However, although one cannot see a strong metaphysical thought, it is also true that ancient natural philosophers were making efforts to find the *arche* (ἀρχή), which has a metaphysical character, starting from physics.⁷

Ancient Greek philosophy, as is undoubtedly customary, begins with the Milesian natural philosophers. It is analyzed in two distinct periods: pre-Socratic and post-Socratic. Unfortunately, the writings of both natural philosophers and philosophers belonging to other philosophical schools before Plato are not available to us today. The gap created by the absence of the writings of these philosophers cannot be overlooked. However, many historians of philosophy in the West have tried to fill the gaps in the ideas put forward by these philosophers by quoting from the books of Plato, Aristotle, and those who emerged after them and became interested in philosophy. In a sense, these fragments became the cornerstones for the reconstruction of Pre-Socratics' thought, and in the hands of "creative interpreters," they became reconstructive material.⁸ The ideas of these interpreters are partly determined by the position they occupy. It is impossible to know which of these interpretations accurately reflects the thoughts of the philosophers in question. For example, when it comes to the evidence for the existence of God and the divine, we should note that a naturalistic reading of ancient Greek thought is given by positivist thinkers. They think that the early Greek philosophers were physicists from Miletus who were not satisfied with the explanations in myths and went in search of an empirical quest and that they, like them, made sense of the universe with a physicalist and naturalist approach.⁹

⁵ F. M. Cornfrond, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A.M. Celal Şengör - Senem Onam (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 11.

⁶ Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu (İnkılap Kitabevi, 2008), 20.

⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014), 34.

⁸ Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu (İnkılap Kitabevi, 2008), 20.

⁹ Cemil Sena Ongun, *Allah Fikrinin Tekâmülü: Taassup Düşmanları ve Laiklik Kabramanları* (İstanbul: Semih Lütfi Sühulet Kütüphanesi, 1934), 3-7.

For example, Cemil Sena Ongun, who can be considered one of the early philosophers of religion in Modern Türkiye, in his book titled *Allah Fikrinin Tekâmülü: Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları* (*The Evolution of the Idea of God: Enemies of Fundamentalism and Heroes of Secularism*), has attempted to present a history of philosophy by centering on God. According to him, the principles put forward by these early Greek philosophers were materialistic. To him, they were not teleological in any way, nor did their philosophies have any features related to God and the divine. In this book, even though he sometimes says that the philosophers reached the idea of a God since he thinks that this can be used as a support for rationalist-idealist-teleological explanations, he will continue to stay away from this and read these philosophers as the first materialists, as Aristotle did.¹⁰

Another example of this kind of reading was done by Carlo Rovelli, a physicist and an expert on the history of philosophy. In his work, *Anaximandre de Milet ou la naissance de la pensée scientifique*¹¹, Rovelli sees Anaximander as a materialist philosopher whose philosophy cannot be read with a theological perspective. For him, it's impossible to find a thought regarding God or gods in his philosophy. Anaximander and other Milesians are the philosophers who made a restricted distinction between nature and the thoughts which refer to God.¹²

The other way of reading these early accounts is from a particular religious perspective. Those who have this perspective argue that these philosophers were trying to philosophize under the influence of an Orpheusian worldview that they inherited from the heroic period.¹³ An example of this is Yusuf Ziya İnan. He reads this period from a religious perspective and refers to the philosophers of antiquity as evangelists of Islam's understanding of monotheism.¹⁴ There is another example of these kinds of reading styles in E. Gilson. He evaluates these modes of reading through the question of how a possible synthesis can be established between Thales' statements that water is the source of everything and his statement that "all is full of gods". For him, the first way of reconciliation between Aristotle's mention of water as the *arche* of the natural philosophers, especially Thales' mention of water as the *arche*, and his statement "Everything is full of gods" is to regard God and water as identical. Gilson argues that neither Aristotle nor Thales had such an inference and that this is an obstacle to understanding it as such.

According to Gilson, J. Burnet who states that the second possible way is to transform water into God. This idea implies that the notion of "god" in Thales' epigram does not have a religious use, i.e. it is loaded with the implication that the philosopher's and other natural philosophers' archetypes are material. There are historians of philosophy like Burnet who

¹⁰ Ongun, *Allah Fikrinin Tekâmülü: Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları*. Although Ongun states in the preface of the book that he avoids conducting a theology or theodicy and that his concern is only to comprehend and show the truth, unfortunately, a few lines later he is not faithful to this promise and confesses that his concern is actually to help establish the personality that the revolutions in Türkiye were trying to build. As reflected in the subtitle of the book, the reader who looks at the book with academic honesty will, of course, realize that he also had the average opinion of the time about religion and that he could not remain objective.

¹¹ It was translated as *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu* in Turkish.

¹² Carlo Rovelli, *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014).

¹³ Clifford Herschel Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity, Second Edition* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1925); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*.

¹⁴ Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu* (İstanbul: Okat Yayınları, 1984).

claim that the concept of “god” is neither a philosophical concept nor that the word “god” was used in a religious context by the early natural philosophers.¹⁵ Gilson does not accept this and criticizes Burnet. On the contrary, he states that gods were always there when philosophers started their research and that this word points to a religious concept. He proposes a third way against Burnet’s approach; he states that these philosophers should be understood as they were, or as they described their thoughts, and that there is no need to teach Greek to the Greeks.¹⁶

The starting point of this article is to put forward the possibility of these philosophers using natural theology as an alternative reading method. Unlike these examples, the thoughts of these philosophers could be read within natural theology. The work of W. Jaeger (1888-1961), a philologist at Oxford University, based on his Gifford Lectures on natural theology, translated into Turkish as *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* (*The Idea of God in the Early Greek Philosophers*), can be considered as an example of this kind of reading. In this book, the author tries to construct natural theology through the fragments and doxographies that have survived from the works of natural philosophers. Jaeger explores the possibility of constructing a natural theology based on the thought of pre-Socratic philosophers, starting from the heroic period onwards, whose common characteristic was the study of nature, and most of whom wrote books entitled *On Nature*.¹⁷

Moreover, L.P. Gerson’s *God and Greek Philosophy* states that there are natural theological traces in the way these ancient philosophers carried out their philosophy.¹⁸ A. Arslan, on the other hand, states that these philosophers were not godless and that although they attributed divine attributes to their archetypes, they did not build temples and sacrifice for them; they maintained their relations with other gods or deities like the average religious person of that era.¹⁹ K. L. Flannery, another opponent of Brunet’s above assertion, states that pre-Socratic philosophers believed in the existence of God and gods, and at the same time, the divine element they put forward offered a relative explanation of the order in the universe. Therefore, he says, we can call them rationalizers of the divine.²⁰ In addition, it is also possible to say that the traditional understanding of religion, myths, and rituals was subjected to criticism in Greek philosophy and the classical conception was replaced by a new natural theology. M.R. Wright, author of *Introducing Greek Philosophy*, interestingly uses the term “pagan monotheism” for the ancient Greek conception of God. According to him, the work done in the period in question is the reconstruction of the belief in God, which has always existed in Greece, through nature in the first natural philosophers.²¹ That is the reason I think these natural philosophers can be seen as natural theologians. After Socrates, however, an idea of God was emerging that manifested itself in the practical side of

¹⁵ Etienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven London: Yale University Press, 2002), 6; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 26.

¹⁶ Etienne Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 107-110.

¹⁷ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*.

¹⁸ Lloyd P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology* (London; New York: Routledge, 1994).

¹⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Taribi 1 / Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022), 106.

²⁰ Kevin L. Flannery, “Ancient Philosophical Theology”, *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro vd. (West Sussex: Wiley - Blackwell Publishing, 2010).

²¹ M. R. Wright, *Introducing Greek Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 2010), pp. 85-106.

philosophy. This god became the “God of morality” in Socrates, “a God of order” in Plato, and an “Unmoved mover” in Aristotle.

Another point that these aforementioned names, except Arslan, have attempted to show is that both a positivist reading, and a religious perspective of ancient Greek philosophy is a one-sided perspective. Contrary to what those who try to one-sidedly construct the history of philosophy claim, God or the divine has always existed in Greek thought. It is even stated that Epicure, whom anti-theistic thinkers consider to be a pioneer and who says that it is not possible to reach the idea of God from the idea of order/cosmos, accepts the existence of God as the source of the images in dreams.²² As mentioned above, the most fundamental characteristic of the pre-Socratic natural philosophers is that each of them wrote a book entitled *On Nature* and that their inquiry into *physis* turned into an inquiry into *genesis*.²³ In other words, the *arche*, which they set out to search for, was accepted as both the first being and the first principle from which existence derives its origin, and the *arche* functioned as the first cause in the causal explanation of the universe.

An Inquiry on Natural Theology in the Milesians

Aristotle states that Thales was the first to search for the *arche*. It is thought that *theologians* such as Homer, Hesiodos, and Orpheus, who lived before him, were influential in his inquiry. He pointed to water as an answer to this problem, inherited from them, by reflecting on the transformation and change in nature as a result of his observation and discussions of essence.²⁴ As F. M. Confrond mentioned from the time of Aristotle, metaphysics has been called “theology” and shows us ancient philosophy shaped in a religious or mythical environment.²⁵ I would say that the inquiry of the Pre-Socratics can be read as natural theology because of this reason. They have talked about nature which has a divine characteristic.

One of the best-known fragments in the hands of researchers when discussing Thales’ thoughts on God is his sentence “Everything is full of Gods,” known through Plato, which he uttered as a result of his observation of the magnet stone. Considering this sentence together with the fact that the *arche* is water, it can be said that his first principle, which is presented as a material element, has a metaphysical character.²⁶ With these two ideas in mind, Jaeger makes the following assessment:

This statement cannot refer to those gods with which the imaginative faith of the Greeks peopled mountain and stream, tree and spring, any more than to the inhabitants of Heaven or Olympus of whom we read in Homer. Thales’ gods do not dwell apart in some sequestered and inaccessible region, but everything—that is, the whole familiar world about us, which our reason takes so soberly—is full of gods and the effects of their power.²⁷

²² Wright, *Introducing Greek Philosophy*, 102.

²³ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures, 1936*, çev. Edward S. Robinson (Oxford: The Clarendon Press, 1948).

²⁴ Aristoteles (Aristo), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012).

²⁵ Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (Albaraka Yayınları, 2022), 208.

²⁶ Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, 200

²⁷ Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 21-22.

Thales thought of “nature,” which is under the power and influence of the gods, as a living organism. In a literal sense, these statements imply that the universe was created by “God.” In addition to this, *physis* (nature) has a divine character.²⁸ He believed that behind every movement in the world is undoubtedly the spirit it carries.²⁹ It is God who is behind this vitality of the universe, which is the most beautiful thing. God is the eternal, beginningless being who precedes this world and is older than everything in this world for Thales.³⁰ Everything that exists in the world is dependent on this being that precedes it in terms of its existence. In this respect, God, or the divine, is paramount. To the question “What is God?” Thales’ answer was, “God is that which has no beginning and no end.”³¹

R. G. Collingwood contends that Thales’ conception of God is a magician God rather than the master architect God of Renaissance thought and that God creates the universe through magic, just as Aaron transforms his rod into a serpent. The universe is viewed as *Pima Teos* (a divine poem), and an analogy is drawn between human and divine creation.³² In other words, creation is a divine act that resembles human work but is extraordinary in ways that human work cannot be. We do not know much about Thales’ experience because we do not have detailed information about how creation and God’s power work, either from the fragments or from other witnesses. However, he considers water to be a metaphysical element, and the universe to be the work of an efficient God, created according to certain laws, such as the measure and harmony contained in a poem, and created in an orderly and beautiful manner as a living organism in flux. Because it is God’s work, the universe is beautiful and orderly. We understand this from the aphorism attributed to him: “There is nothing better than the universe because it is the work of God.”³³

The second Milesian natural philosopher is Thales’ friend, pupil, and relative: Anaximander. There is nothing left of him except some fragments from his *Peri Physeos*. Confrond believes that he is the most important person of the Milesian School and is seen as the founder of the scientific tradition.³⁴ From the natural theology perspective, he is the first natural philosopher who used the term “cosmos” for the World, the term *arche* as a philosophical term, and the very first person who drew the map for it because he thought that the World has an order and demonstrates regularities. In his opinion, the Earth has a cylindrical structure with an equilibrium in space.³⁵

In a bold move, Anaximander challenged his teacher’s views on nature and theology, offering original criticisms that reshaped the very foundations of philosophical thought. He confidently states that the earth does not float in water like a raft, as Thales suggests, but is situated in the void as a globe or cylindrical shape. The boundaries of the void are equal in all

²⁸ Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, 198-201.

²⁹ Aristoteles (Aristo), *Rub Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2018): 405a19

³⁰ Via R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1999), 42.

³¹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 36a, 28.

³² Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 42-43

³³ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. 35h, 27

³⁴ Rovelli, *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, 167-171.

³⁵ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2011), 56; For further discussion see; Jaeger, 45-47; Walter Kranz *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur, (İstanbul, Sosyal Yayınları), 1994, 31.

directions. He also challenges his teacher's concept of the archetype of existence. He asserts that a single substance like water could not have given rise to the entire universe. Given that water lacks the defining characteristics of all existence, this criticism extends to any substance that could be considered the source of life. The principle must therefore possess a quality that is not identical to these substances, allowing for the existence of an unlimited number of substances.³⁶

The philosopher will call this principle *aperion* (ἄπειρον). *Aperion* means limitless and unlimited—the opposite of the Greek word *peras*, which means boundary. It has a metaphysical character, as can be seen from its properties. In *Physics* III, Aristotle, referring to Anaximander, states that the infinite is immortal and eternal:

It is clear then from these considerations that the inquiry concerns the physicist. Nor is it without reason that they all make it a principle or source. We cannot say that the infinite has no effect, and the only effectiveness which we can ascribe to it is that of a principle. Everything is either a source or derived from a source. But there cannot be a source of the infinite or limitless, for that would be a limit of it. Further, as it is a beginning, it is both uncreatable and indestructible. For there must be a point at which what has come to be reaches completion, and also a termination of all passing away. That is why, as we say, there is no principle of this, but it is this which is held to be the principle of other things, and to encompass all and to steer all, as those assert who do not recognize, alongside the infinite, other causes, such as Mind or Friendship. Further, they identify it with the Divine, for it is 'deathless and imperishable' as Anaximander says, with the majority of the physicists.³⁷

From this beginningless *aperion*, which governs everything in the universe and is infinite in space and time, the universe was formed as a result of universal justice. Simplicius included it in a commentary he wrote on Aristotle's *Physics*, the earliest fragment we have of Anaximander is this:

The things that perish into the things out of which they come to be, according to necessity, for they pay penalty and retribution to each other for their injustice in accordance with the ordering of time.³⁸

The term that is difficult to translate here is the word *diké*, which the Greeks used in the sense of right, justice, and price. Anaximander, the first philosopher to use this word in a philosophical sense, believed that the elements, being opposing forces, should pay a price to each other to maintain balance and order in the process of creation and decay.³⁹ The violation of the order that belongs to the cosmos is evident in this instance. In this statement, as cited by Simplicius, he asserts that the processes of creation and destruction are based on a rationale and that this will be per the judgment of time, which is to be regarded as just. When the question of justice arises in the context of nature, it will maintain its existence in a state of order and balance. The concepts of law and justice that are the subject of this discussion are, in Arslan's terms, necessities that can be addressed through a cause-and-effect relationship and are transferred from a social meaning to a natural one.⁴⁰ In other words, the

³⁶ Simplicius, *Aristoteles'in Fizik* 13, 12 A 9, Via Capelle, 61.

³⁷ Aristotle, *Physics*, III, part 4. <https://classics.mit.edu/Aristotle/physics.3.iii.html> (Accessed, 19.08.2024).

³⁸ Simplicius, *Aristoteles'in Fizik* 13, 12 A 9, Via Capelle, 61.

³⁹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, "Diké", Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, 71-72.

⁴⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*, 109.

notions of justice and legality, which are indispensable principles for the functioning of any given society, must be considered equally valid for the functioning of the universe. By analyzing celestial movements, Anaximander elucidates the harmonious and balanced repetitions and transformations in the movements of celestial bodies in a manner that is consistent with the concept of justice.⁴¹ In Greek political discourse, the term “cosmos” was utilized to denote the reign of justice, and concurrently, the concept of an orderly and equitable natural order was similarly designated as “cosmos.” Consequently, one might postulate that the philosopher in question established the inaugural philosophical theodicy.⁴²

The philosopher, who is reluctant to accept any of the four elements as a basis for the universe, posits that the existence of heat would be unjust to cold and that the existence of moisture would be unfair to dryness. This is because, according to the philosopher, each of the four elements is a fundamental and essential quality of the universe. Consequently, the existence of any one of them would be unjust to the others. This philosopher postulates that universal justice can only emerge when these two opposing forces are in equilibrium. As an efficient cause, *aperion* is also responsible for maintaining equilibrium between these contrasting forces within the universe.

Opposing G. Naddaf and A. Arslan’s claims, following Aristotle’s account considering him among the physicists, Anaximander did not present a naturalistic interpretation of the universe in the modern sense. Instead, his emphasis on the universe’s orderliness, as evidenced by the surviving fragment from Simplicus, and the adjectives he ascribed to the *aperion* indicate that he offered a theological account of the universe’s genesis and its organization.⁴³ Moreover, Collingwood states that ‘deathless and imperishable’ in his system is identified with God and he has an immanent conception of God, unlike Thales.⁴⁴ In addition to this, Marie-Frédérique Pellegrin claimed that Anaximander had an impact on Xenophanes’ understanding of God. For her, Xenophanes believed in one, unchanging, eternal, unbegotten, and nonmaterial God as Anaximander. He reached this from the attribution of *aperion*, which was the *arche* in Anaximander’s system of thought.⁴⁵

Anaximander advanced beyond his teacher, Thales, through the application of empirical reasoning in his philosophical pursuits. He commenced this journey with the aid of reason and nature, elucidating the regularity and coherence within the universe, which he conceived as one of an infinite number of worlds. Anaximander defined the abstract concept of *aperion* as immortal, devoid of origin or termination. By identifying the highest principle with the divine, he initiated the philosophical theologies that would subsequently emerge. His endeavors and influence on the comprehension of nature in subsequent philosophical thought evoke the notion that early Greek philosophy was an endeavor in natural theology.⁴⁶

The third notable figure to emerge from the Miletus school was Anaximander’s student and eventual successor, Anaximenes. Although Anaximenes aligned with the concept of

⁴¹ Russ, Jacqueline, Baudart A., Chenet, F.,vd, *Kurucu Düşünceler / Felsefe Tarihi Cilt 1* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 26.

⁴² Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 54.

⁴³ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 54 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*, 111.

⁴⁴ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 44-45.

⁴⁵ Marie-Frédérique Pellegrin (ed.), *Tanrı*, çev. Adnan Akan (Ankara: Fol, 2022), 50-51.

⁴⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 55.

aperion as espoused by his mentor Anaximander, he espoused a relatively conservative stance concerning the fundamental principle of the universe. He proposed that the archetypal structure is constituted solely by the element of air. He offered an *arche* partly resembling Thales' *arche* and his teacher Anaximander's. The fundamental principle should have been a certain but unlimited character.⁴⁷ Air is the fundamental principle that gave a chance to him to make a synthesis among them. He considers the first principle, air, as divine. For him, the air has both immanent and transcendent character.⁴⁸ In a fragment from Anaximenes, he asserts that the air is God, the force that holds the entire cosmos together and encompasses the world.⁴⁹ From this fragment, we could say that the air and God are identical, and air has a divine character. How the soul of the human gathers man together, the air or in this case, God gathers all the universe together.

In Anaximenes' system of thought, the fundamental element of the universe, air, is subject to a process of transformation. As the air becomes more diluted, it assumes the form of fire; conversely, as it becomes denser, it takes on the qualities of the earth. Air is regarded as the vital force that unites the diverse elements of the universe, giving rise to a cosmic order. Accordingly, it is regarded as a divine entity, imbued with the qualities of vitality and immortality. This concept is also applicable to the sacred realm, where it is believed that the gods themselves are born from the same air from which they were conceived.⁵⁰

In conclusion, the idea that metaphysical concepts must exist in opposition to the phenomena of the physical world, such as change and limits, dominated the pre-Socratic philosophers of antiquity. Although the School of Miletus refers to material elements such as water and air in naming the first principle, their objective is not to search for a material first principle but to identify a single abstract principle that can affect *things*. This can be elucidated by examining the predicates utilized for this principle and the allusions to deities and the divine in their cosmogonies. For instance, upon initial examination, the predicates of the *aperion* evoke the attributes commonly associated with a theistic God.

Conclusion

After considering the Milesian philosophers' dissatisfaction with mythological explanations of the universe, the metaphysical nature of the principle of the universe's origin, the attributes of the first principle, and their emphasis on the divinity of nature/the universe, it is evident that these names have a significant role in the development of natural theology. By focusing on the nature of the universe and natural phenomena, the Milesians reached a deeper understanding of the universe and its genesis. The influence of their skepticism of myth on subsequent philosophical and scientific discourse is discernible. Their skepticism of the fundamental principle that governs nature informed their scientific inquiry, while their skepticism of the divine shaped theological thought. Their inquiry can be read as an attempt to harmonize rationality, observation, and theological comprehension in our pursuit of catching the intricacies of reality.

⁴⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), p.35.

⁴⁸ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 48.

⁴⁹ F.M. Cornford, *Yunan Dini Düşüncesi: Homeros'tan İskender Çağına*, çev. Orhan Özgüç (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 60.

⁵⁰ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Basım yayını, 2013), 73. Kranz, *Antik Felsefe*, 34.

In the preceding section, we examined the particular arguments put forth by the Miletus philosophers in support of their position on natural theology. These arguments were based on their study of nature. One rationale for concluding that they were engaged in natural theology is their repudiation of relying exclusively on religious texts, such as myths, and their pursuit of an understanding of nature and the supernatural through an initial focus on observations of the natural world. The transition entails a shift in focus from myth-centered thinking to rational thinking, whereby the former is replaced by the latter. They considered the potential natural principles and causes that could explain the occurrences, moving beyond the realm of mythological interpretations. This is a significant departure from the conventional methodology for studying this area. Philosophy was not an arbitrary development; it was a deliberate and comprehensive process of inquiry that arose in conjunction with the prevailing beliefs in mythological traditions and dominant religious practices. It endeavored to comprehend the divine essence of nature by conducting direct observations of the natural world.

The Milesian program's second fundamental concept is the pursuit of a singular principle (*arche*). Thales proposed that water is the foundational element of all entities. Anaximander introduced the concept of *aperion*, which signifies the state of being unbounded or infinite, while Anaximenes maintained that air is the fundamental element of reality. These concepts collectively indicate a fundamental interconnectivity within the natural world, aligning with the objective of natural theology, which is to unify our understanding of the presence of God in the universe. By adhering to a single governing principle, they have succeeded in articulating a comprehensible and coherent view of nature. The concepts of water (Thales), *aperion* (Anaximander), and air (Anaximenes) embody this principle, which can be interpreted as a divine force or intelligence regulating the universe. For them, if change is a fundamental aspect of reality, then there must be an unchanging foundation upon which it rests. Similarly, if limits exist, then it follows that there must be an unlimited one beyond which they extend. The perishing thus suggests the possibility of an immortal existence.

While the School of Miletus refers to material elements such as water and air in naming the first principle, their objective is not to search for a material first principle but rather to reach a single abstract principle that has causal power. This can be understood from the predicates they use for this principle and the references they make to God and the divine in their cosmogony. The teachings of the Milesian school can be reconciled with natural theology through the idea that nature is a manifestation of the divine. One could contend that their philosophical investigations into nature unveil a manifestation of divine sagacity and organization. If rational principles govern nature, it can be argued that this indicates the rationality of a creator or divine intelligence. This viewpoint enables a fusion where the investigation of the natural world serves as a means to comprehend the divine. The Milesian pursuit of understanding the fundamental substance of the universe can be interpreted as a *religious* investigation of the ultimate reality or divine nature.

Promoting investigation is another fundamental element of this method. The establishment of the foundation by the Milesians stimulated subsequent philosophers to further explore the intricate relationship between nature and the divine. Their inquiries into the fundamental essence of existence emphasized the importance of empirical evidence and logical reasoning, both of which are essential in philosophical and theological exploration.

This tradition promotes a perspective on natural theology that places importance on scientific investigation as a means to acquire an understanding of metaphysical realities.

The objective has been to demonstrate that the logos-centered physicists, from Thales to Anaximander, did not reject the divine in their study of nature; rather, they sought to ascertain the fundamental essence of nature that gives it its orderly and harmonious character. They attempted to achieve this through scientific inquiry, eschewing the contemporary scientific method and the focus on mythos. It is crucial to understand that a logos-centered approach to thought does not entail the dismissal of the divine or the disregard of religious beliefs. Myths are a recurring theme in the works of these philosophers, serving as a conduit for conveying their ideas.

Furthermore, while examining the works of these philosophers, our objective was to ascertain their implications for natural theology. It has been demonstrated that the fundamental premise upon which these physicists based their theories is an infinite, immortal, and unchanging principle that is the cause of change in the observable universe and an agent that does not introduce this change randomly. These philosophers, who believed that their conceptualization of the universe was closely aligned with their understanding of God, attributed the cosmic order and harmony observed in the universe to a divine principle rather than to chance and randomness.

In general, the contributions of the Milesian School provide a foundation for understanding the natural world from a perspective that can harmoniously coexist with the principles of natural theology. By emphasizing rationality, unity, and inquiry, the Milesian School facilitates a profound discourse between natural sciences and theology, thereby encouraging an enduring investigation into the interconnectivity between the natural world and the divine. Because of the aforementioned bias above, people either read the Milesians as evangelists of the prophetic way or as scientists who focused on nature without any theological assertions. As a result, this paper demonstrated that analyzing the Milesian School within natural theology could provide valuable insights both for the history of philosophy in general and the philosophy of religion in particular.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milelvenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Bibliography

- Aristoteles (Aristo). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- _____. *Rub Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022.
- _____. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2011.
- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cornford, F. Macdonald. *Yunan Dini Düşüncesi: Homeros'tan İskender Çağına*. çev. Orhan Özgüç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- _____. *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Albaraka Yayınları, 2022.
- _____. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celal Şengör - Senem Onam. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homerostan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Basım yayını, 2013.
- Flannery, Kevin L. "Ancient Philosophical Theology". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Charles Taliaferro vd. West Sussex: Wiley - Blackwell Publishing, 2010.
- Gerson, Lloyd P. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London ; New York: Routledge, 1994.
- Gilson, Etienne. *God and Philosophy*. New Haven London: Yale University Press, 2nd edition., 2002.
- _____. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- _____. "Tanrı ve Yunan Felsefesi". çev. Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 107-125.
- Höffe, Otfried. *Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu. İnkılap Kitabevi, 2008.
- İnan, Yusuf Ziya. *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*. İstanbul: Okat Yayınları, 1984.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İthaki Yayınları, 2020.
- _____. *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures, 1936*. çev. Edward S. Robinson. Oxford: The Clarendon Press, 1948.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Moore, Clifford Herschel. *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, Second Edition. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1925.
- Ongun, Cemil Sena. *Allah Fikrinin Tekâmülü: Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları*. İstanbul: Semih Lütfi Suhulet Kütüphanesi, 1934.
- Pellegrin, Marie-Frédérique (ed.). *Tanrı*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol, 2022.
- Rovelli, Carlo. *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.
- Russ, Jacqueline, Baudart A., Chenet, F.,vd. *Kurucu Düşünceler / Felsefe Tarihi Cilt 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Taliaferro, Charles. "The Project of Natural Theology". *The Blackwell Companion to Natural Theology*. 1-23. John Wiley & Sons, Ltd, 2009.
- Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Wright, M. R. *Introducing Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 2010.



‘Nizamname-i Milliye-i Museviye’den ‘Hahamhane Nizamnamesi’ne Osmanlı Yahudilerinin Kurumsal Temsiliyeti

► Araştırma makalesi / Research article

Yakup KARATAŞ

Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı / Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Science and Letters, Department of Contemporary History | ROR ID: [054y2mb78](https://orcid.org/054y2mb78) | Ağrı, Türkiye
ORCID: [0000-0003-3356-0146](https://orcid.org/0000-0003-3356-0146) | yakup198025@gmail.com

Atf: Karataş, Yakup. “‘Nizamname-i Milliye-i Museviye’den ‘Hahamhane Nizamnamesi’ne Osmanlı Yahudilerinin Kurumsal Temsiliyeti”. *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 267-304.

Öz

Osmanlı idaresinde gayrimüslimler devletin himayesi altında kendi cemaat hukuklarını uygulayabilmişler ve yüzyıllar boyunca huzur içinde yaşayabilmişlerdir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ise gerek yabancı müdahalelerinin gerekse milliyetçilik akımının etkisi ile Osmanlı Devleti’nden ayrılma eğilimine girmişlerdir. Sultan II. Mahmud döneminden (1808-1839) itibaren “vatandaş” olarak görülen gayrimüslimler bu sığara resmen 1876 anayasası ile kavuşmuşlardır. Osmanlı idarecileri gayrimüslim vatandaşların iç ve dış konjonktürün etkisiyle toplun bütünlüğünden kopmalarını için 1862 yılında kanunlaştırma faaliyetlerinin önünü açmıştır. Her cemaat kendi anayasası niteliğinde kanun metinleri hazırlamış ve bu metinler devlet tarafından onaylanınca yürürlüğe konmuştur. Bu çalışmada Osmanlı Yahudilerinin hazırladığı 1864 tarihli kanun teklifi (Nizamname-i Milliye-i Museviye) incelenmiş, devlet tarafından bir yıl sonra yürürlüğe konan Hahambaşı Nizamnamesi ile karşılaştırılmıştır. Neticede, hazırlanan önerinin sadece cemaatin merkezi idaresine dair fasılların dikkate alındığı ve diğer cemaat uygulamalarına dair tekliflerin büyük oranda kabul görmediği anlaşılmıştır. Çoğu araştırmacının gözden kaçırdığı cemaat önerisi ilk defa bu çalışmada değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, XIX. Yüzyıl, Gayrimüslimler, Kanunlaştırma, Hahamhane Nizamnamesi.

Institutional Representation of Ottoman Jews from ‘Jewish National Code’ to ‘Rabbinate Regulation’

Cite as: Karataş, Yakup. “Institutional Representation of Ottoman Jews from ‘Jewish National Code’ to ‘Rabbinate Regulation’”. *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 267-304.

Abstract

In the administration of the Ottoman Empire, non-Muslims could apply their community laws under the protection of the state and lived in peace for centuries. However, in the 18th and 19th centuries, influenced by both foreign interventions and the rise of nationalism, they began to incline towards separation from the Ottoman Empire. Non-Muslims, who were regarded as ‘citizens’ starting from the reign of Sultan Mahmud II (1808-1839), officially gained this status with the 1876 constitution. Ottoman rulers, influenced by both internal and external circumstances, paved the way for legislative activities in 1862 to prevent non-Muslim citizens from being disconnected from societal unity. Each community prepared law texts resembling its constitution, and when these texts were approved by the state, they were put into effect. In this study, the law proposal dated 1864 prepared by the Ottoman Jews (Jewish National Code) was examined and compared with the Rabbinate Regulations, which was put into effect by the state a year later. As a result, it is understood that only the chapters regarding the central administration of the community were taken into consideration in the proposed legislation, and proposals regarding other community practices were largely not accepted. This proposal, which most researchers have overlooked, is evaluated for the first time in this study.

Keywords: Ottoman Empire, 19th Century, Non-Muslims, Legislation, Rabbinate Regulations.

Giriş

Hız Muhammed döneminde kurulan ilk İslam devletinin egemenliği altında yaşayan gayrimüslim unsurların hukuki statüleri, ödeyecekleri vergiler, haklar ve ödevleri, imtiyazları, ayetler ve peygamberin sünneti olan uygulamalarla belirlenmişti. Sonraki İslam devletlerinde bu genel çerçeve korunarak zamana ve şartlara göre kimi yenilikler yapılmıştı. İstanbul'un fethinden itibaren gayrimüslimler için tanımlanan statüko sonraki dönemlerde Fatih dönemi referans alınarak sürdürülmüş ve 15. yüzyılda ortaya konan bu yapı XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar çok değişmeden devam etmişti. Osmanlı protokol yapısı içinde ise Rum patriği, diğer gayrimüslim cemaat liderlerine göre ilk sırada kabul edilmişti.¹ Rumlardan sonra Ermeniler ve Yahudiler gelmekte idi. Osmanlı gayrimüslim vatandaşlarında dini ve mezhebi ayrılık ön planda olup mesela aynı dili konuştukları halde farklı mahallelerde oturan farklı mezhepten etnik gruplara rastlamak mümkündü. Osmanlıların oluşturduğu bu din rejimi batılı yazarlar tarafından "Millet Sistemi" olarak tanımlanmış buradaki millet kelimesinden cemaat kastedilmiştir.²

Tercümanlık, ticaret, finans yönetimi ve sarraflık gibi çeşitli resmi görevleri de ifa eden ve Osmanlı resmi söyleminde zimmi veya reaya olarak adlandırılan gayrimüslimler, bir takım vergi muafiyetlerinin yanı sıra devlete hizmetlerinden dolayı itibarlı bir hüviyete de sahip olmuşlardı.³ Şerî hukuk referanslı Osmanlı idare usullerince Müslüman olanlar veya olmayanlar şeklinde oluşturulan millet sistemi sayesinde gayrimüslim gruplara kendi din, kültür ve özel hukuklarını koruma imkânı sağlanmıştı. Fatih Sultan Mehmed döneminde formel bir hüviyet kazanan bu zimmet uygulaması Tanzimat'a kadar sürmüştü, Tanzimat'tan sonra herkes Osmanlı vatandaşlığı kavramı içerisinde düşünölmeye başlamış, vatandaşlık nosyonu 1876'da anayasal güvence kazanmıştır.⁴

Osmanlı kadim millet sistemi XVIII. yüzyıldan itibaren çözülmeye başlamıştır. Çünkü bir taraftan Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve siyasi şartlar bir taraftan da batılı devletlerin etkisi Osmanlı gayrimüslimlerini başka devletlerin himayesini aramaya itmıştır.⁵ Ticarete etkin olan ve Avrupa devletlerinin himayesinde ticaret yapmaya başlayan gayrimüslimler Osmanlı sistemi içinde tutulmaya çalışılmıştır. Ancak himaye ve patent elde etme gibi gayrimeşru girişimlerin önü alınamamış ve gayrimüslimlerle Avrupa devletlerinin etkileşimi gündün güne artmıştır.⁶ Nitekim 1821 Rum isyanının başarıya ulaşmasından sonra dağılmayı önlemek için çeşitli reformlar yapılması gündeme gelmiştir. Tanzimat Fermanı (1839) ile başlayan hukuk önünde eşitlik anlayışı, gayrimüslimleri de içine alacak şekilde ancak 1856'daki İslahat Fermanı ile tahakkuk edebilmişti. Yahudiler diğer gayrimüslim cemaatlerin aksine milliyetçilik akımına kendilerini kaptırmamışlar, devlete

¹ Saro Dadyan, "Sultan Abdülaziz Döneminde Gayrimüslimlerin Üst Düzey Memuriyetlere Kabulü ve Sultan Abdülaziz Döneminin Gayrimüslim Nazır ve Müsteşarları", *Sultan Abdülaziz Dönemi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 2/130.

² Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4/211.

³ Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 29-38.

⁴ Gülnihal Bozkurt, "Osmanlı-Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış", *Belleten* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 57/219, 540.

⁵ Uğur Kurtaran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (Kars, 2011), 63.

⁶ Ali İhsan Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler (Kapitülasyonlar, Beratlı Tüccarlar, Avrupa ve Hayriye Tüccarları 1750-1839)* (Ankara: Turhan Kitapevi, 1983), 96.

bağlı kalmayı tercih etmişler ve ileri tarihlerde Siyonizm'e destek vermemişlerdir.⁷ Reformların sunduğu imkânlardan tatmin olarak bu hakları sessiz sedasız kullanmışlardır.⁸ Kimi tespitlere göre onların bu siyasetten uzak tavrı, kendilerini “savunmasız” ve “fazlasıyla azınlık” görmelerinden kaynaklanmıştır.⁹ Onlardaki bu çekingen kolektif bilincin oluşmasında XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Rus istilasına uğrayan topraklarda uğradıkları mezalim ve Hristiyanların milliyetçilik uğruna Müslümanların yanında Yahudilere de baskı ve şiddet uygulamalarının payı olmalıdır. Bu hadiselerden dolayı yüzbinlerce Müslüman ve Yahudi son sığınak olarak gördükleri elde kalan Osmanlı topraklarına göçme mecbur olmuştur.¹⁰

Islahat Fermanı'nın ilan edildiği dönemde Osmanlı Devleti batılılar tarafından Tanzimat hareketinin ilk dönemlerindeki merkezîyetçi tavrı terk etmeye zorlanmış, etnik ve dini grupların hak ve özgürlüklerini artırmak zorunda bırakılmıştır. Osmanlılar, tarihi merkezîyetçi devlet anlayışlarına aykırı görünen bu teklifleri kabul etmiştir. Islahat Fermanından tatmin olmayan grupların ayaklanmaları, büyük devletlerin, ıslahat yapması yolunda Osmanlı Devleti'ne baskıları ve Ortadoğu ve Balkanlardaki huzursuzluklar batı kaynaklı dayatmaların iyice belirgin hale gelmesine neden olmuştur. 1861'de Cebel-i Lübnan'a tanımlanan özerk statünün başka yerlerde de örneklerini görmek isteyen batılılara karşı Osmanlılar, 1864'te Tuna Vilayet Nizamnamesini yürürlüğe koydular ve birkaç yıl sonra bunu tüm ülkeyi kapsayacak şekilde genişlettiler. Böylece devlet merkezi, karar alma mekanizmasında daha görünür hale getirilerek yabancıların dâhili idareye müdahaleleri engellenmeye çalışıldı.¹¹ Bu tespitlerden yola çıkılarak kanunlaştırma hareketlerinin altında yatan sebeplerin, büyük devletlerin gerek dâhili idareye gerekse gayrimüslimleri bahane ederek toplumsal yapıya müdahalelerini önlemek olduğu ifade edilebilir.

Devlet-tebaa ilişkilerini belirleyen iç dinamiklerin değişmesinde dış gelişmelerin zorlayıcı etki oluşturduğuna yukarıda kısaca temas edildi. Türk tarih yazını bilhassa XIX. yüzyılda gayrimüslimlerin devletle olan ilişkilerini sorgularken yabancı etkisinin dikkatte tutulması fikrinde genel olarak müttefiktir. Engelhardt ve Davison da bu etkileşimi teyit eden tespitlerde bulunmuştur.¹² Bu yaklaşımlar, büyük devletlerin Osmanlı ülkesindeki gayrimüslim topluluklara yönelik ilgisi hatırdta tutulursa geçerli gözükmektedir.¹³ Osmanlıların birlik ve beraberliği sürdürmek için gösterdiği çabalardan biri de şüphesiz hukuki sahada cereyan etmiş ve hem yabancı müdahalelerini engellemek hem de cemaatlara daha modern bir örgütlenme sağlamak için yollar aranmıştır. 1862'de cemaatlara kendi dâhili nizamlarını tesis etmeleri yolunda emirler gönderilmiş ve böylece ayrı ayrı toplanan cemaat

⁷ Bozkurt, “Osmanlı-Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış”, 543.

⁸ Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1996), 189.

⁹ Pual Dumont'dan akt. Arus Yumul, Rifat N. Bali, “Ermeni ve Yahudi cemaatlerinde Siyasal Düşünceler”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi)*, Ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 365.

¹⁰ Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. Meriç Sobutay, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 296.

¹¹ İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Maballî İdareleri (1840-1880)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 46, 50, 59.

¹² Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 281; Roderic H. Davison (1997), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform-1856-1876* (İstanbul: Papirüs Yayınları, 1997), 1/137.

¹³ Bahsedilen hususun Türk ve yabancı arşivlerine dayalı olarak ele alındığı kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Salahi R. Sonyel, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılmasında Azınlıkların Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014).

içi komisyonların hazırladığı nizamnameler yürürlüğe konmuştur.¹⁴ Aynı yıl Rum-Ortodoks, 1863'te Ermeni Gregoryen ve 1865'te de Yahudilerin Hahamhane nizamı ilan edilmiştir. Bu nizamnameler her ne kadar cemaatler nezdinde *mikro anayasalar* gibi itibar görerek cemaat-devlet ve cemaat idaresi ile cemaat üyeleri arasındaki ilişkiler ağının çerçevesini çizmişse de bunların sonraki süreçte devletçe yürütülecek anayasa çalışmalarına ulusal parlamento, halk temsili ve seçim usulleri bakımlarından ilham kaynağı olduğuna dair tespitler vardır.¹⁵ Nitekim Tunaya'ya göre cemaat nizamnameleri sayesinde meclis ve anayasa kavramları siyasal pratiğe girmiştir. Balkan uluslarının ve cemaatlerin sunduğu yasa önerilerine dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan yazar 1876'daki ilk Osmanlı anayasasının temellerini bu merkezde yeniden düşünmeyi tavsiye eder.¹⁶ Bu çalışma da haddizatında Osmanlı Yahudi cemaatinin kanunname önerisi üzerine şekillenmiştir. Öneri, aşağıda da belirtileceği üzere devlet tarafından kısmen kabul edilmişse de muhtevada yer verilen cemaat içi ilişkiler, idare anlayışı, dini uygulamalar ve cemaatle ilgili diğer hususlar dönemin Yahudi cemaatinin dâhili yapısını göstermesi açısından anlamlıdır. Bu yasalastırma çalışmaları sonunda ruhban sınıflarının yetkilerinin azaltılıp laik eğilimlerin kuvvetlendirildiği görüşü öne çıkmıştır. Bu bağlamda Musevi cemaatinin hazırladığı nizamname önerisinin giriş faslında eski usullerle yönetim mantığının dayanılmaz ağırlığına vurgu yapılmış, hukuksal değişimin, dönemin bir zorunluluğu olarak görüldüğü ortaya konmuştur. Aynı faslında nizamname hazırlanması doğrultusunda her cemaat yönetimine padişah emri gönderildiğinin de altı çizilmiştir.¹⁷ Millet nizamnamelerinin ortaya çıkış süreci genel bir çerçeveye oturtulacaksa Tanzimat döneminin kanunlaştırma hareketlerinin en yoğun yaşandığı bir sırada derinden hissedilen yabancı etkilerini ve bu etkilere karşı devletçe geliştirilen tepkisel mekanizmaları birlikte düşünmek icap eder.

1. Osmanlı İdaresinde Yahudiler ve Hahamhane Nizamnamesi

Museviler diğer gayrimüslim unsurlar gibi kendi dini-ruhani reislerinin idaresi altında yaşamakta, reisler, İsrail peygamberlerinin birer varisi olarak görüldüğü için eğitilmiş ve temsil kabiliyeti yüksek kişiler arasından seçilmekte ve toplumun dini, kültürel ve sosyal ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Bursa'nın fethinden (1326) itibaren Musevilerle ilişkiler içine giren Osmanlı idarecileri bu topluma dinlerini yaşama ve sosyo-ekonomik hayatın içinde aktif olarak yer alma bakımından toleranslı davranmışlardır.¹⁸ Dünyanın pek çok yerinde baskılara maruz kalan Yahudiler Osmanlı idaresi altında daha rahat bir yaşam sürmüş, farklı coğrafyalardaki Yahudiler bu müsamahalı idare altında yaşamak için muhtelif tarihlerde Osmanlı ülkesine yerleşmişlerdir. Osmanlı yönetimindeki Yahudiler de vatandaşlık haklarını yerine getirmişler, devletin dış ticaret, tarım, sanayi ve finans gibi önemli

¹⁴ Hüseyin V. İmamoğlu, Önder Deniz (), "Sultan Abdülaziz Döneminde Osmanlı-Rus İlişkilerinin Gayri-Müslim Tebaa Açısından Hukuksal Yeniliklere Etkisi", *Sultan Abdülaziz Dönemi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 1/186-187; Bozkurt, "Osmanlı-Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış", 543.

¹⁵ Cenk Reyhan, "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri: Avrupa ile Uyum Sürecinde Rum-Ermeni-Yahudi Cemaat Düzenlemeleri", *Belgeler* 27 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 31, 42; Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, 147.

¹⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: YKY Yayınları, 2017), 132.

¹⁷ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, *Osmanlı Arşivi (BOA), Hariciye Siyasi (HR. SYS)*, Dosya Nr. 1776, Gömlek Nr. 4, 11 Şubat 1864.

¹⁸ Mehmet Aydın, "Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi", *Türk-İslam Medeniyeti, Akademik Araştırmalar Dergisi* 2 (2006), 8.

sahalardaki icraatlarında yardımcı olmuşlardır.¹⁹ Avrupa ile olan ticarete hemen her dönem etkinliklerini koruyan Yahudiler büyükşehirlerdeki bazı esnaf kollarında ise hâkimiyetlerini korumuşlardır. Billhassa Yeniçeri Ocağının işesinde icracı olan Yahudi tüccarın ticari hayattaki canlılıkta rolü büyük olup önemli bir sermayedar grup teşkil etmiştir.²⁰

İstanbul'da ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan başlıca üç Yahudi cemaati Romanyotlar, Karaylar ve Aşkenazlar idi. Bunlara bir de 1492'den sonra İspanya'dan gelen Sefaradlar eklenmişti. Sayısal ve kültürel olarak zamanla baskın unsur haline gelen Sefaradlar Hahambaşılık makamını da uhdelerine almayı başarmışlardır. Yahudiler arasındaki bu bölünmüşlük, 1526'da Hahambaşı Eliyahu Mizrahi'nin ölümünden sonra 1835'te resmi hahambaşılık beratının çıkmasına kadar bu makama atama yapılamaması gibi bir süreci beslemiştir. Bunda, cemaatler arasındaki ihtilafların yanı sıra devletin cemaatle ilişkilerini nüfuzlu Yahudiler veya cemaat mensubu olan kâhyalarla yürütmekle yetinmesinin de tesiri olmalıdır. 1835'teki Hahambaşı atamasından²¹ sonra Yahudi topumu lidersiz kalmaktan da kurtulmuştur denilebilir. Ancak iki karşıt cepheyi oluşturan “fanatik” ve “reformist” Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar XIX. yüzyıla damgasını vurmuş gözükmektedir. 1862'de iki taraf arasında şiddetlenen münazaalar sonunda Yahudi cemaatinin bir düzene kavuşturulması gündeme gelmiştir.²² Sadrazam Fuad Paşa Edirne, Bursa ve Serez Hahambaşılıklarından bir komisyon kurarak nizamname hazırlanmasını istemiştir. Edirne Hahambaşısı Yakir Gueron 1864'te²³ Hahambaşı kaymakamı olarak atanmış ve Gueron'un hazırladığı nizamname kabul edilmiştir.²⁴ İşte Hahamhane Nizamnamesinin çıkarılmasının, çevresel faktörler ve siyasi gelişmelerin yanı sıra cemaat içinde yaşanan böyle bir sürecin sonucu olduğu da öne sürülebilir.

Yahudilerin hazırladığı Nizamname uzun tartışmalar sonunda Babıali'de onaylanmıştır (1865). Buna göre 20 din adamı ve 60 laik kişiden oluşan Umumi Meclis'in seçtiği 9 üyeden oluşan Cismani Meclis, yine Umumi Meclis'in seçtiği 7 hahamdan oluşan Ruhani Meclis Yahudi cemaatinin dini ve dünyevi işlerini görecekti. Yerel Meclisler kendi hahamlarını seçeceklerdi. Bunlar Hahambaşısına tabi olmadıkları için eyaletlerdeki düzenleme de Nizamnamede gösterilmişti.²⁵ Hahamhane Nizamnamesi (1865) 5 fasılda 48 maddeden oluşmaktadır. Birinci fasıl (1-4. Md), Hahambaşılığa seçilecek kişinin sahip olması gereken sıfatlar, seçim usulleri ve yemin töreni hakkındadır. İkinci fasıl (5-15. Md), Hahambaşının görevleri ile kendisini itham edebilecek komisyonlarla ilgilidir. Üçüncü fasıl (16-19. Md), umumi meclis üyelerinin seçilmesine dair usuller ve bunların görevlerine dairdir. Dördüncü fasılda (20-38. Md) ruhani meclis ve görevleri ele alınmıştır. Beşinci ve son fasılda ise (39-48. Md) cismani meclisin tanımı ve görevleri konu edilmiştir. Bu nizamname doğrultusunda devlet cemaat içi seçimlere hiçbir şekilde müdahale etmemiş, meclislerin varlığı kurumsal

¹⁹ Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler* (Ankara: Dorion Yayınları, 2023), 31 ve 145.

²⁰ Aron Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması Alliance Okulları 1860-1925*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 41-43.

²¹ Bu atamada, Hahambaşı mülazımı Avram (Abraham Levi) 1250 senesi martından itibaren (Mart/Nisan1835) her sene 3 yük 30.000 akçe maktu ödeme ve 60.000 akçe peşkeş ile tayin edilmiş ve eline berat verilmiştir. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 187.

²² Aydın, “Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi”, 9-14.

²³ Canan Seyfeli, “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918)”, *Milel ve Nihal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010), 110.

²⁴ Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, 191.

²⁵ Bozkurt, “Osmanlı-Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış”, 546.

düzeyde tanınmış, Yahudilerin dini ve dünyevi işleri birbirinden ayrılmıştır. Hahambaşının Osmanlı tebaasından olması şartı ile yabancı müdahaleleri önlenmeye çalışılmış, atamalar devlet onayı şartına bağlanmış, aforoz yetkilerinin sınırlandırılması ile bu konudaki keyfi uygulamalar engellenmiştir.²⁶ Laik kesimin gücünü ve etkisini tescil eden Hahamhane Nizamnamesi Ermenilerin 1863'teki millet nizamnamesinden büyük ölçüde etkilenmiş olmalıdır. Zira o dönemde çıkan cemaat yasalarının en güçlüsünün Ermenilere ait olduğuna dair tespitler vardır. Yahudi cemaatinin kendi içinde yaşadığı çekişmeler bu nizamın başarıya ulaşmasını engellemiştir.²⁷

Bu nizamname cemaat içerisindeki çekişmeler ve cemaatin düzenini sağlayacak liderlerin bulunmayışı yüzünden uygulanamamıştır. Uzun süre sonra hükümet hahambaşılığa geçici olarak görev üstlenecek hahambaşı kaymakamı (vekili) görevlendirmiştir. Bu sebeple 1909 yılına kadar hahambaşılık makamı vekil hahambaşılarcaya deruhte edilmiştir.²⁸ Yahudi toplumunda sinagoglar arasında bir hiyerarşi bulunmadığı için her bölgedeki Yahudi cemaati kendi içinde örgütlenmekte idi. Devletin tüm Yahudilerin reisi olarak itibar ettiği Hahambaşının bu yerel hahamlar üzerindeki kontrolü sınırlıydı.²⁹ Hiyerarşik düzeni kabul etmeyen bir dini anlayışa sahip olan Yahudiler, Hahambaşılık gibi bir makama da ihtiyaç hissetmemişlerdir. İstanbul'daki Hahambaşılığın konumu ise merkezi hükümete yakınlığı dolayısıyla eşitler arasında birinci olmaktan öteye geçememiştir.³⁰ Devlet de bu durumun farkında olsa gerek İstanbul'daki Hahambaşının itibarını yüksek tutmak adına diğer hahamların ona bağlı olduğunu ve onun sözünden çıkmamaları gereğini vurgulamıştır.³¹

2. Taslaktan Reel Politığe Osmanlı Yahudilerinin Nizami

Yahudi toplumunun XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tabii olduğu dâhili düzen 1865 tarihli Hahamhane Nizamnamesi ile tespit edilmiştir. Hahamhane Nizamnamesi Düstûr'da yer aldığı şekliyle muhtelif çalışmalarda çevriyazı suretinde neşredildiği³² için burada tam metni verilmeyecek, sadece muvakkat komisyonun hazırladığı layiha³³ ile mukayesesi yapılacaktır.

Cemaatin hazırladığı kanun layihası ile ilan edilen nizamnameyi kıyaslamadan önce devletin layihaya/öneriye yaklaşımını tanımlamak gerekir. Önceki araştırmalarda cemaatin sunduğu önerinin Babıalı'de kabul edildiği kaydedilmiştir.³⁴ Ancak bu kabul sürecinin oldukça sancılı geçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü Divan-ı Hümayun beylikçisi, mezhepler odası müdürü, Hahambaşı kaymakamı Yakir ve Yahudi cemaatinin önde gelenleri defalarca bir araya gelmiş ve cemaatin önerisi üzerinde uzun tartışmalar yürütmüştür.³⁵ Bu görüşmelerde neler konuşulduğuna dair bir teferruat bulunmamaktadır. Kayda göre devlet tüm iç ve dış

²⁶ Aydın, "Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi", 21.

²⁷ Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, 1/150.

²⁸ Hatice Doğan, "Hahambaşılık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2020, Ek-1, 514.

²⁹ Reyhan, "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri..", 43.

³⁰ Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılaşması*, 47.

³¹ Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, 188.

³² *Düstûr*, C. II, (Cüz'î Sani) (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289), 962-975; Reyhan, "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri..", 82-90.

³³ BOA. HR. SYS, 1776/4, 11 Şubat 1864.

³⁴ Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, 190; Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, 1/150.

³⁵ BOA. İrade, *Meclis-i Mahsus (İ. MMS.)*, 30/157, 19 Mart 1865.

konjonktürden sarfinazarla düzenlemenin ana temasını bir seçim kanunu hazırlanması olarak görmüştür. Nitekim eski hahambaşı yerine seçilecek Yakir'in kaymakam olarak atanması ve kendisinden bir hahambaşı seçim kanunu hazırlamasının istenmesi bunu teyit eder. Meclis-i Mahsus tutanağında, layihanın ihtiva ettiği maddelerden öncelikli olarak hahambaşının seçimi, merkezdeki meclislerin teşkili ile üye ve başkanlarının seçimlerine dair hususların öncelikle dikkate alındığı ifade edilmiştir. Zaten cemaatin teklif ettiği kanunun isminin (Nizamname-i Milliye-i Museviyedir) veto edilmiş olması ve kanuna "Hahamhane Nizamnamesi" isminin verilmesi de bu yaklaşımı yansıtır. Cemaatin diğer uygulamaları, dini gelenekleri ve taşraya dair düzenlemelerden merkezi yönetimce sarfinazar edilmiştir. Neticede 5 fasıl ve 48 madde üzerinde karar kılınmıştır. Diğer maddelerin de Hahamhanede toplanacak umumi meclis tarafından yeniden düzenlenip sunulması, Babıali'nin inceleme ve onayından geçtikten sonra nizamnameye ilave edilmesi karar altına alınmıştır. Sadaret'in konu hakkındaki mütalaasında ise Ermeni ve Rum patrikhane kanunları nazara verilerek Yahudilerin nizamının da bunlarla bir standart içerisinde olması gerektiği değerlendirilmiştir.³⁶ Dolayısıyla devlet Yahudilerin kurumsal olarak temsil edildiği Hahamhaneyi ve meclislerini Yahudilerin kendi mezhepleri ile ilgili diğer hususlardan ayrı olarak düşünmüş ve ilan edilen nizamnameye cemaatin diğer mevzuları alınmamıştır. Bu kayıttan, devletin temel yaklaşımının ve reel politikasının tüm gayrimüslim cemaatlerin merkezi idaresinde bir benzerlik ve denklik sağlamak olduğu anlaşılabilir.

- Cemaat içinde hazırlanıp Meclis-i Vala'ya sunulan ve yukarıdaki şekilde küçültülen layihanın ilk fasılda geçen bazı ifadelerine müdahale edilerek bunların üstü çizilmiş ve yerine yeni ifadeler yazılmıştır. Layihanın başlığı "*Nizamname-i Milliye-i Museviyedir*" şeklindedir. Öncelikle bu başlığın üstü çizilmese bile devletçe kabul edilmediği ve resmi kayıtlara Hahamhane Nizamnamesi olarak geçirildiği ifade edilmelidir.
- İki metin arasındaki en belirgin farklardan biri de Hahambaşının layihada "Rab" kelimesiyle ifade edilmesidir ki bu ifade de keza resmi nizamnamede tamamen terk edilmiştir. Yahudilerin bu kelimeyi ilah anlamında kullanmadıkları da ifade edilmelidir. Çünkü rab (rav) kelimesi Eski Ahid dönemi İbrancesinde "efendi, öğretmen, yönetici, lider" veya genellikle "üst düzey bir göreve getirilmiş kişi" gibi anlamlar yüklenmiştir.³⁷ Diğer taraftan Yahudilerin çoğu din bilginleri için "rab/rav" terimini kullanırken Sefarad Yahudileri "haham" terimini tercih etmişlerdir.³⁸
- Layihanın kaleme alındığı yıllar itibariyle Osmanlı diplomasisi ve kamuoyunun "mebus" kelimesine aşina olmadığı düşünülmektedir. Layihanın dört farklı yerinde taşradan seçilip Hahamhaneye gönderilen azalar için bu tanımlama kullanılmış olup resmi nizamnamede bu ifadeye yer verilmemiştir.
- Layihada Hahambaşının ikametgâhının Musevilerin yaşadığı yerlerin iki sınır noktasının tam ortasında bir yerde olması planlanmıştır. Bunun İstanbul'un Rumeli mi yoksa Anadolu tarafında mı olacağını ise cismani meclisin tayin edeceği vurgulanmıştır (Md. 15). Diğer taraftan Musevi toplumunun resmi işlemlerinin takip edildiği tezkirehanenin de Galata veya İstanbul taraflarında olması gerektiği kaydedilmiştir (Md. 16). Bu iki husus resmi nizamnamede tek maddede (Md. 11.)

³⁶ BOA. İrade, *Meclis-i Mahsus (İ. MMS.)*, 30/157, 19 Mart 1865.

³⁷ Salime Leyla Gürkan, "Rabbâniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/376.

³⁸ Hatice Doğan, *Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi* (İstanbul: Gözlem Gaz. Basın Yayın, 2003), 74.

birleştirilerek Hahamhanenin ve millet tezkirehanesinin Unkapanı veya Cibali Kapısı civarında olacağı belirtilmiştir.

- Layihanın girişinde yer alan mukaddime faslı nizamnamede bulunmamaktadır. Mukaddimede padişaha dualar edildikten sonra layihanın hazırlanma gerekçeleri ortaya konmuş ve hazırlık süreci kısaca değerlendirilmiştir. Bunun cemaat meclisleri için bir seçim nizamnamesi olduğu belirtilmiş ise de layihanın seçim usullerinin ötesinde daha geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmüştür.
- Cemaatin layihasına göre Hahambaşı olacak kişinin yabancı devlet vatandaşı olsa dahi en az on yıldır Osmanlı ülkesinde ikamet etmesi ve en az on yıldır Osmanlı vatandaşlığına geçmiş olması uygun ve yeterli görülmüşken (Md. 3) nizamnameye göre nesiller boyu Osmanlı vatandaşı olması beklenmektedir (Md. 1).
- Layihada meclis-i umuminin üye sayısı 200 olarak verilmişken (Md. 72) resmi nizamnamede bu sayı 80 olarak tespit edilmiştir (Md. 16). 200 üyenin 28 azası meclis-i ruhani üyeleri, 10'u meclis-i cismani üyesi ve 162'si de mahalle ve köylerden seçilerek gelen "mebus"lardır. Nizamnameye göre ise 80 üyeden oluşan umumi meclis üyelerinin 60'ı cismani, 20'si de ruhani sınıftandır. 60 cismani üyenin 9'u meclis-i cismaniyi teşkil ederken 20 ruhani üyenin 7'si meclis-i ruhaniyi oluşturacak hahamlardır. Umumi meclise sadece Hahambaşı seçimi zamanında Edirne, Hüdavendigâr, İzmir, Selanik, Bağdat, Mısır, İskenderiye ve Kudüs-i Şerif'ten 40 adet geçici aza davet edilecektir (Md. 16). Cemaat layihasında buna dair bir ayrıntı bulunmamaktadır.
- Layihada geçen "Maredi Etra" ifadesi Nizamnamede hiç geçmemektedir. Bu terim güvenilir taşra hahamları için kullanılmaktadır. Nizamnamede aforoz (sarm³⁹) yetkisi yalnızca Hahambaşı, ruhani meclis reisi ve bu reisin yardımcılara verilmiş iken (Md. 30) layihada ayrıca Maredi Etra hahamlarına da bazı şartlar dâhilinde bu yetki tanınmıştır (Md. 41). Devletçe taşra hahamlarına aforoz yetkisi tanınmaması önemlidir. Ayrıca layihanın birkaç maddesinde geçen ve Musevi inancında haram ve helal uygulamaları ifade eden "İssur ve Heter" kavramlarına da resmi nizamnamede rastlanmamaktadır.
- Layihada Türkçe ve İbraniceden "kutsal diller" olarak bahsedilirken (Md. 57 ve 64) resmi nizamnamede böyle bir tanımlama yer almamaktadır.
- Layihanın, cismani meclisin görevlerinin ele alındığı faslında yer alan 66. ve 67. Maddeler millet tevkifhanesinin tertip ve düzeni ile tevkife yetkilendirilen mercileri tanıtmıştır. Ancak Hahamhane nizamında tevkif usulleri veya tevkifhaneye dair bir izahat bulunmamaktadır. Bunun, cemaat içi yargılama usullerinin devletçe ikinci planda düşünüldüğü bağlamında mühim bir farklılık olduğu anlaşılmıştır.
- Layihanın 100 ila 107. Maddelerini ihtiva eden altıncı faslı mahalle meclislerine ayrılmıştır. Bu meclislerin faaliyetleri, seçim usulleri, reis ve azaları hakkında teferruat bulunmaktadır. Musevi toplumunun sosyal dinamiklerinden biri olduğu anlaşılan, cemaat içi yardımlaşma ve dayanışmayı örgütleyen ve ölü gömme prosedürleri için yetkilendirilen bu meclislerin resmi nizamnamede bu önemle ele alınmamış olması da keza dikkat çekici bir farklılıktır. Cenaze işlemleri ile Musevi kabristanlarının tertip ve

³⁹ Layihada aforoz işlemi sarıh bir şekilde "sarm" kelimesiyle ifade edilmiştir. "Sarm"ın kelime anlamı "yakınlığı bulunan kişi veya kuruluşla ilişkisini kesmek"tir. Yahudi geleneklerine göre aforoz, suçun büyüklüğü ve cezalandırmanın şiddeti bakımından hafiften ağıra doğru "Nezifa", "Niddûi" ve "Herem" olarak üç farklı şekilde tatbik edilmiştir. M. Süreyya Şahin, "Aforoz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/412.

düzenleri de önceki dönemin “kutsal cemiyetler”inin lağvedilmesi sonucu mahalle meclislerine havale edilmiştir (Md. 108-113).

- Cismani meclisin bir alt şubesi olarak tasarlanan cismani komisyon hakkında da keza resmi nizamnamede bir teferruat bulunmamakta, bu komisyonun üyeleri, görevleri ve işleyişi cemaat layihasının 114 ila 119. Maddelerinde yer almaktadır.
- Layihanın 10. Faslında 17 maddede detaylandırılan ve oldukça önemli olduğu anlaşılan ianeler bahsi de keza nizamnameye girememiştir. Burada, cemaat içinde toplanan ianelerin türleri, kimlerin ne kadar ödeyeceği, ödemeyenler için yapılacak işlemler ve müeyyideler gibi türlü muamelat konu edilmiştir. Bu hususla ilgili olarak devletin layihada temkinli yaklaştığı değerlendirilen bir madde 139. Madde olmalıdır. Zira burada yabancı olup her tür kural ve kaideye riayet eden Musevilerin de iane vermelerinin mecburiyetinden bahsedilmektedir. Yabancı Yahudilerin Osmanlı vatandaşı olan Musevilerle aynı cemaat hukukuna tabi oldukları belirtilmiş, meclislere seçilmelerinin önyü açılmıştır. Devlet yabancılara bu imtiyazın tanınmasını reddetmiştir. Layihadaki 141. Maddede ise iane vermeyenlere uygulanacak tefrik muameleleri detaylandırılmış, cemaat içi yaptırımların ne derece sert olabileceği nazara verilmiştir.
- Cemaat önerisinde maarif komisyonunun görevleri hakkında ele alınan hususlara (Md. 144) dikkat edildiğinde devlet kontrolünde bir milli eğitim sistemi oluşturulmaya çalışıldığı görülür. Mevcut cemaat okullarının güçlendirilmesi, İbrance ve doğu İspanyolcasının eğitimde ön planda tutulması, yabancı okullara karşı tanımlanan mesafeli duruş, Musevi çocuklarının kültürel aşınmalardan korunması, eski Yahudi kitaplarının yeniden basılması ve Yahudi düşünürlerin fikirlerinin yaygınlaştırılması gibi görevler, tasarlanan Yahudi milli eğitiminin temellerini oluşturmaktadır. Resmi nizamnamede cemaatin eğitim politikalarına dair bir ayrıntı görülememiştir.
- Cemaat müezzinlerinin görevleri ve töhmetleri konulu iki madde (146-147. Md) cemaatin dini ritüellerinin yolunda seyretmesi için gerekli kanuni düzenlemeleri önerir. Müezzinlerin görev tanımı yapılarak görevden alınmalarına sebep olacak kusurları da ortaya konur. Bu hususlar da keza resmi nizamnamede bulunmayan noktalardır.
- 148 ila 150. Maddeler Musevilik inancında önemli yeri olan helal et tüketimi hakkındadır. Bunun için ise gerekli şartlara ve ruhsata sahip cemaat kasaplarının⁴⁰ görevleri tanımlanmıştır. Bu bağlamda olarak 151 ve 152. Maddeler de yine Musevi inancına uygun olarak temin edilecek yiyecek ve içecekleri satma izni olan tüccarın tabi olacakları nizamı tesis etmiştir.
- Cemaat layihasının son faslında ise borçlanma, nikâhlanma ve şirket kurma gibi medeni hukukun çeşitli boyutlarını ele alan hususlar incelenmiş, resmi evrak, imza ve mühürlerin kullanımı tanımlanmış, bu konulardaki usulsüzlüklerin cemaat içi kanuni ve cezai karşılıkları gösterilmiştir.
- Layihanın pek çok yerinde, seçimler, hahambaşılığın muhasebe işleri, türlü cezalar ve Musevi vatandaşlar için tanımlanan vergiler gibi hususlarla ilgili bilgi notlarının sinagog duvarına asılarak, gazete veya özel ilan yöntemleriyle kamuoyunun bildirileceğine dair maddeler bulunmaktadır. Bunun, hesap verebilirlik bakımından

⁴⁰ “..şariat-ı Museviyede hayvan zebhi için haham olmak meşrut ve işbu vazife ile muvazzaf zebbah hahamlar dahi selhanelere gönderilerek onların vasıtasıyla zebhedilen hayvanata..” ifadeleri helal et tüketimi konusuna Musevi inancının ne derece önem verdiğini gösterir. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Bşk. Yayınları, 1995), 8/4267.

oldukça şeffaf bir yöntem olduğu açıktır. Ancak resmi nizamnamede böyle bir ilan metodundan bahsedilmemektedir.

Burada ortaya konan ayrıntılı tanımlamaların önemli bir kısmının resmi hahamhane nizamında bulunmaması cemaatin önerisi olan taslak metne karşı devletin duruşunu ve politikasını ortaya koyar. Bu çalışmanın ekinde translitere edilerek takdim edilen cemaat layihası ilk defa olarak yayınlanacaktır. Hahambaşı Nizamnamesi her ne kadar Hahambaşılık kurumu üzerine şekillenmiş ise de Osmanlı Yahudi cemaatinin dâhili bünyesi, idari yapısı, cemaat-hahambaşılık ilişkileri, suçlar ve cezalar, eğitim faaliyetleri, yardım toplama usulleri ve resmi evrak oluşturma prosedürleri gibi gündelik hayata ve cemaat idaresine dair pek çok ayrıntıya, bu taslak metinden ulaşılabilir.

Sonuç

Bir mukaddime ve 15 Fasılda 159 madde ile cemaat layihası, 5 fasılda 48 maddeden oluşan resmi nizamnameye göre daha kapsamlı ve kuşatıcıdır. Ancak devlet, doğrudan muhatap olarak kabul ettiği Hahamhanenin ve merkezi cemaat meclislerinin tabi olacağı kanuni düzeni ve hahambaşı seçim usullerini önemseydiği için taşra ve Yahudileri ilgilendiren diğer düzenlemeler devletin ilgi alanına girmemiş ve dolayısıyla nizamnamede yer bulmamıştır. Seçim usullerinde göze çarpan gizli oy, oy sandıkları, açık tasnif, salt çoğunluk gibi usuller o dönem Osmanlı taşrasında idare meclisleri için yapılan seçimler de düşünüldüğünde demokratik prensipler bakımından önemli yenilikler olarak değerlendirilmiştir. Layiha, taşra ile merkez arasında sosyal, kültürel, dini, ekonomik ve idari bağları tesis eden bir görünüm arz etmektedir. Ancak resmi nizamnamede bu hususların teşkil veya tahkimine dair bir tafsilat göze çarpmamıştır.⁴¹ Yani milli birlik için cemaatçe ortaya konan kanuni performans devletin önceliklerine takılmış ve cemaat önderlerince hazırlanan kanun layihası devletçe törpülenmiş, beşte bir oranında küçültülerek kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere Hahamhane Nizamnamesi Yahudi toplumunun merkezi idaresine, merkezdeki kurumların ve görevlerinin tanımlanmasına ve meclislerin reis ve üyelerinin seçim usullerinin belirlenmesine hizmet etmiştir. Layihada yer aldığı şekliyle Hahambaşı Nizamnamesinde taşradaki Yahudilerin merkezle olan münasebetleri, taşra kurumlarının iç işleyişi, maarif komisyonlarının görevleri, yardım toplama usulleri, mahalle meclisleri, müezzinlerin durumu, kasapların denetimi, helal ve haram gıdaların takibi ve Yahudilerin gündelik yaşamlarına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Nizamname tamamen merkezi yönetim mantığı çerçevesinde cemaat meclisleri ve seçimler ile ilgili teknik hususları aydınlatmaktadır. Ancak tüm Yahudi toplumunu ilgilendiren ve daha geniş kapsamlı olan layiha çok daha detaylı bir yaklaşımla ele alınmış, hayatın pek çok alanına dair yasalarla *milli anayasa* manasına daha yakın bir perspektif ortaya konmuştur.

⁴¹ Ermeni ve Rum nizamnamelerinin taşra ile merkez arasındaki ilişkileri tesis etme bakımından daha işlevsel olduğu ifade edilmelidir. Mukayese için bkz. Reyhan, "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri", 45-82.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milevenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. "Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahambane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/8(2006), 7-30.
- Bağış, Ali İhsan. *Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler (Kapitülasyonlar, Beratlı Tüccarlar, Avrupa ve Hayriye Tüccarları 1750-1839)*. Ankara: Turhan Kitapevi, 1983.
- Bozkurt, Gülnihal. "Osmanlı-Yahudi ilişkilerine genel bir bakış". *Belleten* 57/219 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 539-564.
- _____. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. *Osmanlı Arşivi (BOA) Hariciye Siyasi (HR. SYS)*. Dosya Nr. 1776, Gömlek Nr. 4. 02.11.1864.
- _____. *Osmanlı Arşivi BOA. İrade, Meclis-i Mahsus (İ. MMS.)*. Dosya Nr. 30, Gömlek Nr. 157. 03.19.1865.
- Dadyan, Saro. "Sultan Abdülaziz Döneminde Gayrimüslimlerin Üst Düzey Memuriyetlere Kabulü ve Sultan Abdülaziz Döneminin Gayrimüslim Nazır ve Müsteşarları", *Sultan Abdülaziz Dönemi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2 (2014), 127-149.
- Davison, Roderic. H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform-1856-1876*. İstanbul: Papirüs Yayınları, 1997. 1.
- Doğan, Hatice. "Hahambaşılık", (Ek, 1) 513-514. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2020.
- _____. *Osmanlı Devleti'nde Hahambaşılık Müessesesi*. İstanbul: Gözlem Gaz. Basın Yayın. 2003.
- Düstür*. C. II. (Cüz'-i Sani). İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289.
- Engelhardt. *Tanzimat ve Türkiye*. Çev. Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Ergin O. N. (1995). *Mecelle-i Umur-ı Belediye*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk. Yayınları. 8.
- Eroğlu, Ahmet. H. *Osmanlı Devletinde Yahudiler*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Galanti, Avram. *Türkler ve Yahudiler*. Ankara: Dorion Yayınları, 2023.
- Gürkan, Salime. L. "Rabbâniyyün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34, 376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İmamoğlu, Hüseyin. V., Deniz, Önder. "Sultan Abdülaziz Döneminde Osmanlı-Rus İlişkilerinin Gayr-i Müslim Tebaa Açısından Hukuksal Yeniliklere Etkisi". *Sultan Abdülaziz Dönemi Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014. 1/179-201.
- Kurtaran, Uğur. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (2011), 57-71.
- Küçük, Cevdet. "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, c. 4, 208-216. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Ortaylı, İlber. *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*. Ankara: TTK Yayınları, 2011.
- Reyhan, Cenk. "Osmanlı'da Millet Nizamnameleri: Avrupa İle Uyum Sürecinde Rum-Ermeni-Yahudi Cemaat Düzenlemeleri". *Belgeler* 27/31 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 33-90.
- Rodrigue, Aron. *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması Alliance Okulları 1860-1925*. Çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Seyfeli, Canan. "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Hahambaşılık (1847-1918)". *Milel ve Nibal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2010), 95-136.
- Shaw, Stanford. J. *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*. Çev. Meriç Sobutay. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Sonyel, Salahi. R. *Osmanlı Devleti'nin Yıkılmasında Azınlıkların Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Şahin, M. Süreyya. "Aforoz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1, 412-413. İstanbul: TDV

Yayınları, 1988.

Tunaya, Tarık. Z. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: YKY Yayınları, 2017.

Yumul, Arus., Bali Rıfat. N. “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler”. *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce (Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 362-367. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

§

Ek

“Nizamname-i Milliye-i Museviyedir”⁴²

Mukaddime

Cenab-ı Hakk azze şanuhu şevketlü kudretlü mehabetlü padişah-ı bahr ve berr ve şehinşah-ı İskender-zafer velinimetimiz ruh-ı cisman-ı alemyan ve nur-ı basıra-i mülk ve milletan olan efendimiz hazretlerinin mübarek ve mesud vücud-ı mekarim-nümud-ı şahanelerini cemi hata ve hatarlardan masun ve mahfuz eyleyip beka-yı eyyam-ı ömür ve şevket ve iclal-i afiyet-i hilafetpenahileri ile kemal-i sürur ve uyun-ı tebasını bais-i tenvir olan serir-i şevket-masir-i cihanbanilerini ila-kıyamü's-sa'a daim ve ber-karar eyleye âmin. Beyandan müstağni olduğu vecihle cemi âleme mübarek ve mesud olan yevm-i cülus-ı taht-ı firuz-bahttan beri bais-i memuriyet-i memalik ve büldan ve saye-i zillullahilerinde müstezillat-ı her sınıf teba-i hazreti şehriyari asayiş-i faikalari ve ıslahat-ı umur-ı milliyeleri ve mezahib-i mütenevvialarının kemal-i serbesti ile icrası hakkında sezavar buyrulan bunca inayat-ı bi-gayat-ı rahimaneleriyle nail ve şerefyab olduğumuz imtiyazat ind-i alisince cümle tebaa müsavat üzere isek de fakat her millete mahsus olan merkez-i umur-ı ruhaniye ve cismaniyenin suret-i idaresi ol millet mütekaddimlerinin başka başka tesis eyledikleri adet-ı mer'iyye ve kavanin-i milliyeleri bu güne değin mer'iyyü'l icra ise de teceddüd-i zaman ve inkılab-ı devran ile işbu idare-i atakanın devamına tahammül ve mecal kalmayarak alel-husus işbu eyyam-ı adalete gayr-i muvafık göründüğünden mücerred hal-i medeniyet ve asar-ı milliyenin lüzumuna göre devlet-i aliyyenin tesis buyrulan kavanin ve nizamat-ı cedide-i Hayriyelerine tatbikan bunların dahi tebdil ve ıslahı zaman-ı hal iktizasından olup her milletin umur-ı ruhaniyeye bir reis ve umur-ı milliye-i cismaniyesine patrikhaneler meclisleri olup buna lüzumu miktar azanın suret-i intihabı ve umur-ı millet kemal-i dikkat ve hamiyet-kârane tesviye olunacağı efrad-ı milletin emniyetlerini kemaliyle celp edecek surette reis-i mumaileyhin ve aza-yı mecalis-i milliyenin suret-i intihabiyelerine dair bir nizamname-i milliyenin tanzimiyle Babıali'ye arz ve takdimi hakkında her millete başka başka evamir-i aliyye şerefsudur buyrulduğu misilli asdika-i teba-i hazret-i şehriyariden madud Musevi milleti dahi rüesa-yı ruhaniye ve cismaniye azasından mürekkep bir komisyon-ı muvakkat teşkiliyle bir intihap nizamnamesinin kaleme alınmasını amir beyaz üzerine şerefsadır olan ferman-ı ali mantuk-ı münifi üzere zirde mümziyü'l esami kullarını meclis-i umumi-i millette bil-intihap Babıali'den dahi lede't-tasdik Musevi milleti hakkında ıslahı lüzum görülen mevaddan ibaret tertip ve tanzim olunan nizamnamenin layihasıdır ki 15 faslı şamildir.

Fasl-ı evvel: Milletin en muteber ve ula mesnedi olan ve hahambaşılık namıyla be-nam olan Rab mesnedine intihaba şayeste olacak zat hangi evsaf-ı hamide ile muttasıf olması lazımdır ve kaç yaşında bulunması iktiza edecektir ve emniyet-i umumiye-i milliyeyi kendisine celp etmek için hangi kaide ile intihap olunacaktır ve resm-i kase ve tahlifi aleni ne güne icra edecektir. Fasl-ı mezbur dahi 7 bendden ibarettir.

Fasl-ı Sani: Rab-i müşarünileyhin vacibat-ı zimmeti ile kendisine töhmet addolunarak infisalini davet edecek taksiratı ve müşarünileyhi itham ve muhakeme edecek zevatı beyan eder. Bu dahi 15 bendden ibarettir.

Fasl-ı Salis: Milletin umur-ı ruhaniyesinin tesviyesi için ruhani meclisine intihap olunacak zevatın miktar ve cinsiyet-i zatileriyle sadakat ve istikametleri infisallerine mecbur

⁴² Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, *Osmanlı Arşivi (BOA) Hariciye Siyasi* (HR. SYS). Dosya Nr. 1776, Gömlek Nr. 4. 02.11.1864.

olunacak töhmetleriyle bunları muhakeme edecek zevatı beyan eder ki bu dahi 27 bendden ibarettir.

Fasl-1 Rabi: Meclis-i milletin azası hakkında suret-i intihabiyeleriyle milletin cemi mecalis ve komisyonlarının suret-i icraieleri hakkında lüzum görülen taallüm-namelerin tanzim ve-simi Ve sair vacibat-ı zimmetlerine dairdir ki bu dahi 21 bendden ibarettir.

Fasl-1 Hamis: Meclis-i umumiye intihap olunacak azanın adâd ve vacibatları beyanındadır ki bu dahi 28 bendden ibarettir.

Fasl-1 Sadis: Mahallat meclisinin ve azalarının suver-i intihabiyeleri ve vacibatı beyan eder ki bu dahi 8 maddeden ibarettir.

Fasl-1 Sabi: Umur-ı mevta-yı vakıalarını mahallat mecalisine ilhak ile alınacak masarîf-i defniye ve sairesi beyanındadır ki bu dahi 6 maddeden ibarettir.

Fasl-1 Samin: Meclis-i cismaniyeye şube olarak teşkil olunacak tesisat komisyonu ki milletin menafiine lüzum görülen tesisat-ı cedideyi bilmütalaa karar tezekküratını cismani meclisine arz ile vacibat-ı sairelerini beyan eder ki bu dahi 6 mevaddan ibarettir.

Fasl-1 Tasi: Umur-ı vesayat ve mütevellilerin suret-i intihabiye ve icraieleri beyanındadır ki bu dahi 5 mevaddan ibarettir.

Fasl-1 Aşer: Efrad-ı milletın zaten ve nakden milletçe uhdelerine terettüp edecek ianesinin bila-kusur ifasıyla imtina edenlere icra olunacak muamelat-ı tefrikiyeyi beyan eder ki bu dahi 17 bendden ibarettir.

Fasl-1 Ehade Aşer: Maarif komisyonunun azasıyla vacibat-ı zimmetini beyan eder ki bu dahi 4 bendden ibarettir.

Fasl-1 İsna Aşer: Müezzin hahamların memuriyetlerinin suret-i icraieleri ve vacibat-ı zimmetleriyle infisallerini mucep taksiratı beyan eder ki bu dahi 2 bendden ibarettir.

Fasl-1 Salis Aşer: Zebbah hahamların memuriyetleri suver-i icraieleri ve vacibat-ı zimmetleriyle muceb-i infisalleri olan taksiratı beyan eder ki bu dahi 3 maddeden ibarettir.

Fasl-1 Rabi Aşer: Millete mahsus kaşer namıyla olan mekûlat ve meşrubatı fûruht eden Musevi ve gayr-i Musevi kasap ve bakkal ve mikteci ile efrad-ı tacir kaideleri ve rûsumat-ı müessesesi-i milliyenin tediyesiyle meclis-i ruhaniden olunacak muamelatı beyan eder ki bu dahi 2 maddeden ibarettir.

Fasl-1 Hamis Aşer: Efrad-ı millete teati olunan İbrance veyahut elsine-i sairece evrak ve esanid-i mezhebiyeye dairdir ki bu dahi 7 bendden ibarettir.

Fasl-1 Evvel

Rab-i Müşarünileyhin Suret-i İntihabiyesi ve Resm-i Tahlifi İcrası Beyanındadır.

Hahambaşılığa İntihap olunacak Zatın Suret-i İntihap ve Resm-i Tahlifi Beyanındadır.

1. Madde: Rab-i müşarünileyh Hahambaşı olacak zat memalik-i mahrusa-i şahanede mukim kâffe-i Musevilerin vekili ve mecalis-i milletın reisi ve evamir-i devlet-i aliyenin vasıtasi-tenfizi demek tenfiz ve icrası olacağından kendisi her vecihle bu makama şayan olmak için devletçe ve milletçe seza-yı emniyet zevattan şayan-ı emniyet ve itimad olmak ve evsaf ve hüsn-i tedbir ile evsaf-ı hamidesi beyn-el mille şüyu' bulmuş olması vaciptir. Gerek kavanin-i Devlet-i Aliyenin ve gerek mezheb-i musevinin asla hilafında bulunmaması ve kabl-el

intihap umur-ı milliyede bulunmuş ise kemal-i sadakatle ifa-yı memuriyet ederek devlet ve milletin hüsn-i enzarında takbih olunacak zerre kadar bile sehiv ve hatada bulunmamış olacaktır. Ve umur-ı cismani ve ruhanide maharetli olmak ve vücutça dâhilen ve haricen bila-illet bulunmak ve la-ekall 30 yaşı tekmil ile 70'i tecavüz etmemiş olmak zevattan olması lazımdır. Şu kadar ki esna-yı memuriyetinde sinni 70'i tecavüz ederse memuriyette bulunduğu halde seb'ini mütecaviz olduğu için infisali caiz olmayacaktır.

2. Madde: Min-el kadim Musevi milletinin ruhani riyaset vekâleti diğer bir zat uhdesine muhavvel olduğundan işbu rab makamını meclis-i ruhani takımından intihabı lazım değilse de her halde kışır ve turfanın fark ve temyizinde maharet-i kâmileli bulunmak lazımdır.

3. Madde: Rabanut yani hahambaşı makamına intihap olunacak zat teba-i devlet-i aliyeden ve memalik-i mahrusa-i şahane sakinlerinden bulunmak kaide-i farizadan ise de mukaddema düvel-i ecnebiye tebasından ve memaliki sakinlerinden olup da intihaba şayan görülen zat muahharan la-ekall on senden beri vatan ve tabiiyet-i ecnebiyeyi terk ederek memalik-i mahrusa-i şahanede tavattun ve devlet-i aliyye tebası silkine tedahül etmiş bulunması meşruttur.

4. Madde: Rab-i müşarünileyhin intihabı vech-i ati üzere icra olunur. Yani makam-ı mezbura en ziyade istihakları meşhud ve vacibat-ı zimmetlerini ifaya muktedir ve birinci maddede beyan olunan şerait kâmilin kendilerinde mevcut olan hahamlardan beş neferini meclis-i cismani marifetiyle ba'de-t tetkik memhur mazbatasını kaymakam bulunan efendiye takdimle mumaileyh dahi tasdik ederek bir kıta tezkiresine leffen kendi başkâtibinin vasıtasıyla hazır bulunan meclis-i umumi-i ruhaninin riyaset vekiline tevsilinde meclişçe ba'de'l-mütalaa zikrolunan beş hahamlardan bazılarının mezhepçe makam-ı mezbura intihabı şayan görülmediği halde keyfiyet-i mahzura ve na-makbulesi her ne ise ba-tezkire kaymakam-ı mumaileyhe arz ve ifade eylediklerinde tefrik olunan zatın yerine kemafi's-sabık meclis-i cismaniden diğer erbabını intihap ile yerine kaydederler. Ve meclis-i umumi-i ruhani işbu beş neferin cümlesine muvafakat gösterdiği halde atide kaymakam efendinin serkatibiyle tavsil olunan mazbatanın zirine ilam-ı şer'isini derç ederek la-ekall meclis-i ruhaninin ekseriyet-i azasından bit-temhir mumaileyh kaymakam efendiye iade ve takdim kılınır. Badehu efendi-i mumaileyh meclis-i cismaninin azalarıyla bil-mütalaa meclis-i umuminin akd ve teşkili lazım gelen günü karar verirler. Ve ruhani meclisinden musaddak iade olunan mazbatayı meclis-i umuminin merkez-i cemiyeti duvarlarına âvihte olunur. Ta ki hazır-bil meclis olan azaların her biri muallak pusula-i mezbureye nazaran esamisi mestur olan beş nefer kimesnelerden münasip gördüğü zatın ismini hafiyyen rey kâğıdına yazarak vasatta hazır olan sandukçaya yediyle vaz eyledikten sonra ruhani ve cismani meclislerinin serkâtipleri suret-i alenide rey kâğıtlarını tadad ettiklerinde aded-i evrak aza-yı mevcudeden noksan zuhur ederse reyini vaz-ı sandukça etmeyen sairleri veçhile vaz eylesin diye üç defa huzur-ı mecliste nida olunur. Zuhur eden olmazsa artık noksanından sarf-ı nazarla icra-yı iktizasına mübaşeret kılınır. Şöyle ki meclis-i cismaninin azalarından iki kişi alenen sandukçaya takarrüble rey kâğıtları kıraat edip başkâtipler yedleriyle bir kıta pusula yazılır. Ve fethle kıraat olunan mezkûr rey kâğıtları bir demir tele geçirilip iki başı kaymakam-ı mumaileyh tarafından temhir ile millet emanet sandığına vaz ve tevdi olunur. Ve badehu üzerine ekseriyet-i rey isabet eden zat müntehep addolunur. Ve işbu serkâtiplerin yedleriyle yazılan pusula ruhani ve cismani meclislerinin riyasetleri taraflarından temhir ile yine milletin emanet sandığına vaz kılınır.

5. Madde: Rey keyfiyeti hitamı anda meclis-i umumi mazbatası la-ekall ekser azasından temhir olunarak kaymakam ve meclis-i cismani takririne leffen Babıalı'ye takdim olunur. Ez-

kadim olageldiği misilli irade-i seniyyeye tevafuk eylediği halde intihap olunan zat Dersaadet'te ise muhbirler vasıtasıyla kendüye ihbar olunur. Ve taşrada ise hahamhane kapı kethüdası yediyle davetname irsal kılınır.

6. Madde: Babialı canibinden davet zuhur etmezden evvel meclis-i ruhani ve cismani kaymakam efendinin taht-ı riyasetinde hazır buldukları halde intihap olunan Rab meclise takaddümlle devlet-i aliyeye ve millet ve mezheb-i museviyeye kemal-i sadakatle icra-yı memuriyet ve kat'a nizamnameye mugayir harekette bulunmayacağına ve bulundurmayaacağına ve milletin tevsi ve teksir-i menafiine sarf-ı ikdam-ı tam edeceğine huzurullahda alenen yemin ederim deyu resm-i kasemi icra eder. Ve mefhumu kaleme alınarak kendisi bizzat dest hattıyla imza edip hazırun-bi'l meclis bulunan zevat dahi kaymakam-ı mumaileyhle zir-i varaka-i mezbureyi mazbata güne bit-tasdik meclis-i cismanide hıfz kılınır. Ve resm-i kasem-i mezbur mazbatası hitam buldukta kaymakam-ı mumaileyh memuriyetini tekmlil edip evvelkinden itibaren milletin umur ve hususatı rab-i müşarünileyhe devir ve teslim olunur.

7. Madde: Rab-i Müşarünileyhe Babialı'den şerefürud edecek davet üzerine doğru huzur-ı hümayun-ı şevket-meşhun-ı şahaneye azimle resm-i memuriyeti ba'del-icra Babialı'ye gelerek memuriyeti ilan kıldıkta mahall-i ikametine ric'at ve umur-ı milletine mübaşeret edecektir.

Fasl-ı Sani

Rab-i Müşarünileyhin vezaifiyle itham edebilecek heyet beyanındadır.

8. Madde: Rab-i Müşarünileyh kemal-i dikkatle nizamnameye mutabık icra-yı memuriyet etmek ve ahkâm-ı mündericesini tamamıyla mevki-i icraya vaz eylemek ve hilafında bulunanları veyahut aleyhinde vaaz edenleri külliyyen men'e dikkat ve milletin esbab-ı menafiini celbe müsaraat etmek vezaifinden ibarettir. Gerek doğrudan doğruya gerek Babialı tarafından kendisine havale olunan maddelerin aid ve raci olduğu meclis ve komisyona havalesiyle cevaben gelen karar mazbatasına imtisalen rab-i müşarünileyh tarafından verilmesi lazım gelen ilam veyahut takrir ve evrak-ı resmiye-i sairesi ita kılınacaktır. Ve her halde havalesi ve kararı meclis-i cismaninin mazbatasına sebt ve kaydolunacaktır. Ve bir maddenin havale olunduğu heyetten kararı mazbatası vürud etmedikçe ol madde hakkında rab-i müşarünileyhin tarafından verilen mümzi ve memhur evrak-ı resmiye muteber ve mamulün-bih tutulmayacaktır.

9. Madde: Ruhani ve cismani mecalisinde bir madde üzerine verilen karar nizamnameye muhalif addetmedikçe karargir olan mazbatasının tasdikinde rab-i müşarünileyh muhalefet edemeyeceği misilli nizamnameye muhalif vukuunda zahire ihracı için ol maddeyi yeniden huzurunda merkez-i müzakereye vaz edebilir.

10. Madde: Meclis gününe değin tehiri yahut fevkalade meclis teşkili mümkün olmayan mesalih-i müsta'celenin vukuunda rab-i müşarünileyh ol babda mesuliyeti deruhte ederek hod-be hod rüyet ve icra-yı icabına mezun ise de vuku-ı hali ve netice-i mütalaa ve karar ve icrasını her ne güne olmuş ise meclis-i cismaninin ilk ku'udu gününde ifade ve mazbata defterine sebt ve kayd birle meclis dahi tasdike mecburdur.

11. Madde: Meclis ve komisyon azalarından ve sair hizmet-i milliyede müstahdem eşhas nizamnameye veyahut memuriyetine mahsus kendilerine verilen talimnameye muhalif harekette buldukları veyahut hilafı tasavvurunda oldukları rab-i müşarünileyhe beyan ve ihbar olundukta vuku-ı hali merkez-i muhakemeye vaz olunmak için aid olduğu heyete bil-havale tebeyün eden cünhasının ol heyetin ekser azalarından memhur mazbatasına

imtisalen mahkûm olan memurun azliyle yerine diğeri bir reculü nasp ettirmek rab-i müşarünileyhin vezaifindedir.

12. Madde: Bir meclis veya ahar heyetin bütün azli rab-i müşarünileyhin yed-i iktidarında değılse de mecalis-i ruhani ve cismaninin mugayir-i nizamname hareketlerini müşahedede hakkaniyete ric'atlerine ba-tezkere iki defa teklif edip istima olunmadığı halde mugayirinde bulunan heyet ruhani ve cismaniden hangi meclise raci ise bil-havale azl olunurlar. Fakat meclis-i mezburanın biri ise meclis-i umumi akdiyle mugayirinde bulunan meclisi takımıyla azl ve diğeriğini nasp ederler.

13. Madde: Rab-i müşarünileyhin 21 sinnini tecavüz eden zükur karındaşı veya evlad ve hafidi ile ma'an iskân edemeyecektir.

14. Madde: Taallukat-ı mezburanın cüzi ve külli umur-ı milliyede istihdamları caiz olamayacaktır. Şu kadar ki rab-i müşarünileyhi kabl-el intihap hizmette bulunan bu misilli taallukaltı haklarında bir iştika-yı umumi zuhur etmedikçe azilleri caiz olamayacaktır.

15. Madde: Rab-i müşarünileyhin ikametgâhı Dersaadet'te millet-i museviyenin sakin buldukları mahallatin iki gayetinin vasatında merkez ittihaz kılınacaktır. Yani gayeteyn-i müteakibleteyninde sakinun hem-mezheblerinin rüyet-i mesalih-i vakıalarında suhulet ve suubetleri müsavi olacaktır. Fakat merkez-i mezbur Dersaadet'in Rumeli ve Anadolu caniplerinin hangisinde ittihaz kılınacağıının tensibi meclis-i cismani reyine menuttur.

16. Madde: Mine'l-kadim Hahamhane bulunduğu mevkide kalması veyahut mevkii tebdilinde bir beis yoksa da fakat amed-şodün mürur tezkirelerini ve milletin sair umur-ı müsta'celelerini ve makamat-ı aliye ile teati olunan ihbaratın suhuleti için mutlaka tezkirehane-i milliye Galata veyahut İstanbul taraflarında bulunacaktır.

17. Madde: Mezhep ve nizamnamenin hilafında bulunmak veyahut nizamname-i mezburun aleyhinde vaaz olunmak ve ettirmek gibi halat ve mugayiri harekât vukuunda kendisine beyan ve ihbar olundukta ber-muceb-i nizamname iktizasına müsaraat etmemesi rab-i müşarünileyh hakkında töhmet addolunup istifası takdimine mecburdur.

18. Madde: Rab-i müşarünileyhi itham ve mahkûm etmek mahza ruhani veyahut cismani meclisine racidir. İştika-yı vakıasından haber alan komisyon ve sair heyet ve efrad-ı millet ba-takrir mecliseyn-i mezbureynin birine arz ve beyan eylediğinde meclis-i cismaninin Babıali'ye takdim edeceği takriri üzerine şerefsadır olacak emr-i sami müfad-ı alisince nihayet beş gün zarfında meclis-i muhtelit teşkiliyle ba'del-mütalaa karar mazbatasını la-ekall kesret-i azasından memhur olduğu halde kendisine hitaben bir kıta tezkireye leffle meclis-i cismani serkatibi vesatetiyle müşarünileyhin yedine tavsili anda istifa takriri Babıali'ye takdime mecburdur. İmtinayı vukuunda meclis-i muhtelit tarafından ba-takrir Babıali'ye arz birle azline müsaade buyrulacaktır.

19. Madde: Meclis-i muhtelit denilen heyet ruhani ve cismani mecalis azalarının ittihadından ibarettir. İşbu meclis-i muhtelit riyaseti ruhani riyaset vekâletine racidir. Ve cemi karar ve mazbataları la-ekall ekser azalarından memhur olmalıdır.

20. Madde: Rab-i müşarünileyhe millet sandığından kâfiyü'l miktar maaş tahsis kılınacağıından milletin hal ve tahammülüne göre tasdim ve tenkihi meclis-i cismaniye raci olacaktır. Ve akçe terakümü efkârıyla veyahut milletin şan ve namusuna sekte gelecek surette hariç-i vacibatı olan umurunda ?(bir kelime eksik gibi "sarf" olabilir) etmek caiz olamayacağıından mahiye-i mahsusası yalnız kendi umur-ı dâhiliyesinin idaresine muhassastır.

21. Madde: 15. Madde bendinde beyan kılındığı vecihle rab-i müşarünileyhin ikametgâhına tehiye olunan mefruşat ve tezyinat-ı lazımenin millet sandığından tesviye birle kendisine ba-defter teslim olunacaktır. İstifa veya suret-i aharla mefkudu halinde kendisi veyahut taallukatı tarafından istishaba salahiyetleri olamayacağından milletin akçesi teleften vikayeten mefruşat ve tezyinat-ı mazbure halefine devir ve teslim olunacaktır.

22. Madde: Rab-i müşarünileyhin istifası veyahut azline dair meclis-i muhtelitin mazbatası Babıali'ye yevm-i takdiminden itibaren diğerinin intihabına değin milletin umur ve hususatını bab-ı (ba-buyruldu olmalı) buyruldu-yı ali meclis-i cismaninin taht-ı nezaretine devr olunur.

Fasl-ı Salis

Meclis-i Ruhani Beyanındadır

23. Madde: Meclis-i ruhani yedi hahamdan yani birincisi ez-kadim bulunan ruhani riyaset vekili ve yemin ve yesar itibariyle iki muavin ve üç azadan mürekkeptir. Ruhani riyaset vekilliği ba-şer kayd-ı hayat intihap olunur. Ve mezhep ve nizamnameye muhalif harekette bulunmadıkça infisali caiz olamayacaktır.

24. Madde: Memuriyet-i mezkuranın fima-ba'd mefkudu vukuunda diğerinin intihabı meclis-i umumide icra kılınır. Ve ekser azasından memhur mazbatasını rab-i müşarünileyhin takdirine leffle Babıali'ye takdim ve iradesini istid'a eder.

25. Madde: Ruhani riyaset vekâletine şayan-ı intihap olacak zat yalnız mezhepçe maharet-i kâmile ve hüsn-i tedbiri olmak lazımdır. Ve sinnce ihtiyarlığına nazar olunmayacaktır.

26. Madde: Mumaileyhin vacibat-ı zimmeti atiyü'z zikr mevaddan ibarettir. Evvela millette tevsi-i mezhebiye ve saniyen muhalif-i nizamname harekâta bulunmamağa ve bulundurmamağa ve salisen haham sınıfında bulunanlara ve bahusus vaiz takımına meclis-i ruhaninin ruhsatnamesine nail olmadıkça hiç birine vaaz ettirmemeğe ta ki devlet ve nizamname efkârına mugayir milleti tahrik ve teşvik ettirmemeğe ve hiçbir hahamın vazifesinden hariç olan mevadd-ı umumiyeye ve efradiyeye karışmamasına kemal-i dikkat ve itina edip bir husus-ı mutena vukuunda ruhani ve cismaniden hangi meclise raci ise ol mecliste müzakere olmadıkça netice-i kararı verilmemesinden ibarettir.

27. Madde: Meclis-i ruhaniye şube olmak için diğer bir meclis veyahut komisyon-ı ruhani teşkili lüzumu halinde ol meclis veyahut komisyonun riyaseti muavineyn-i merkumeynden birine raci olacaktır.

28. Madde: Meclis-i ruhaninin vezaifi; evvela mezhep nizamnamesinin esasına kemal-i dikkatleridir. Gerek nizamname-i mezburenin ve gerek memuriyetlerinin usul-i icraiyeleeri hakkında meclis-i cismani tarafından kendilerine verilecek talimnamenin hilafında hareket etmemek ve etmek dileyenleri ve mezhebe sekte getirecek vukuatı külliyyen men zımnında meclis-i cismaniyle tezekkür ve karar vermek ve gerek mezhep ve mugayir-i mezhep olmayan ulum ve fünun-ı saireyi millette tevsi ve tezyidin esbab-ı lazımesine ikdam ve gayret etmek ve huzur-ı meclis-i ruhanide tezekkür ve mahkûm olmayan bir madde üzerine hariçten bir hahamın vasıtasıyla iktizasının icrasına salahiyet bırakmamak ve gerek doğrudan doğruya veyahut rab-i müşarünileyh tarafından kendilerine havale olunan mevadd-ı ruhaniyeleri hakkaniyetinin zahire ihracına kemal-i sadakat ve itina etmek ve meclis-i cismaninin tezekkürüyle millete müfid olacak tesisat-ı cedidenin tasavvurdan fiile çıkarılmasına taraflarından lazım gelen muavenet-i icabiyeye müsaraat eylemek ve milletin efkâr ve aceze takımının mümkün mertebe zaruretlerini def ve tahfif ve hal-i müzayakalarına medar olacak

surete râğbet etmek ve emval-i eytam ve mevkufenin teleften vikayesi için meclis-i cismani ile ma'an bil-mütalaa hal-i müstakbelelerinin müşerref ve mamur bulundurulmasının esbab-ı menafiasını istihsal eylemek hususundan ibarettir.

29. Madde: El-yevm hazır ve mevcut bulunan aza-yı meclis-i ruhani kemakân kaim olmak üzere istifa veyahut suret-i aharla bir veya birden ziyade azanın yeri mefkudu vukuunda atiyü'z-zikr usulü üzere meclis-i umumide intihap kılınır. Yani şimdiden rab-i müşarünileyhin taht-ı riyasetinde olarak meclis-i muhtelit akdiyle el-yevm mevcut bulunan yedi azadan maada bend-i atide beyan olunan şeraite en ziyade istihkakı bulunan Dersaadet hahamlarından 21 neferi bit-tefrik meclis-i umumi-i ruhani azalığına tayin olunacaklardır. Ve esamileri defterini meclis-i muhtelitın la-ekall ekser azasından temhir ile tab ve neşr olunur. Ve aza-yı meclis-i ruhaniden birinin yeri mefkud oldukta işbu 21 hahamın esami defteri meclis-i umumi akdi gününde duvara talik ile usul-i nizamname üzere rey-i hafiyile bunlardan en ziyade kendisine rey kazanmış olanlar meclis-i mezbura aza intihap ve tayin kılınır.

30. Madde: Meclis-i umumi-i ruhaniyeye intihaba şayan olacak zatın mezhepçe maharet-i kâmile olması ve devlet ve milletine sadık ve muhibb olarak ittifak-ı umumiyeye tercih edenlerden mevadd-ı kabiha olan rüşvet ve irtikab-ı saireden baid bulunması ve mukaddema ruhani veya cismani memuriyetlerde bulunmuş ise Ceza Kanunname-i Hümayunu hükmünce umur-ı vatandan mahrum kalacak surette cünhası tebeyyün etmemiş olması lazımdır.

31. Madde: Meclis-i ruhaninin mevcut aza-yı seb'asından birinin veyahut birden ziyadesinin istifa veyahut suret-i aharla mahalleri mefkudu halinde yerlerine aza intihabı müşarünileyhin veyahut heyet-i milletten hiçbirinin salahiyeti olamayacaktır. Bu misilli hal vukuunda mahza meclis-i umumide işbu 21 hahamların esamisine rey kaidesi bil-icra kendisine en çok rey isabet eden zat meclis-i ruhani azalığına müntehep maduddur.

32. Madde: Meclis-i ruhaninin makam-ı mefkudu azadan ise zikrolunan 21 hahamlardan aza intihap olunur. Ve şayet mahall-i mefkud muavinden ise meclis-i ruhani azalarından intihap kılınır. Ve eğer ki mahall-i mefkud riyaset vekili ise muavineyn-i merkumeynden biri meclis-i umumide rey-i hafiyile intihap olunur.

33. Madde: Cemi' mansûbat-ı vakıa-i mezhebiye 21 haham-ı mumaileyhime raci olup sair hahamlara verilemeyecektir.

34. Madde: Zikrolunun 21 haham üç sene müddet için intihap ve ber-vech-i zikr-i ati istihdam kılınır. Yani 21 haham-ı merkuman her biri yedişer neferden mürekkep olarak her sene bir bölük hizmet etmek üzere üç bölüğe münkasım olunur. Ve beher sene hizmette bulunacak bölüğün yedi neferinden dördü meclis ve komisyon-ı ruhanide her vakit hazır bulunmak üzere aza-yı muvakkate addolunur. Ve diğer üç neferinin "İssur ve Heter" yani kemakân haram ve helal umurlarına nezaret edeceklerdir. İşbu üç bölüğün evvel ve sani ve salis tahsis olunmak üzere 48. Bendde münderiç meclis-i muhtelitte beher sene rey-i mezburun icrası zımında bunların esamileri mecalis-i ruhani ve cismani defatirinde mestur ve mukayyed bulunacaklardır. Gerek istifa ve gerek suret-i aharla hizmetlerini henüz eda ve ikmal etmeyen bölük azalarından biri veya birden ziyadesi yeri mefkud olursa meclis-i muhtelit 30. Bend ahkâmına tatbikan Dersaadet hahamlarından intihap eder.

35. Madde: Bunlardan suret-i muvakkatada meclis ve komisyon-ı ruhanide istihdam kılınacak dört neferin vezaif-i zimmetleri mücerred tayin olundukları meclis ve komisyon-ı ruhanide her vakit hazır bulunmak ve muhakemat-ı hususat-ı vakıayı istima ile ol meclis ve

komisyon aza-yı daimesi tarafından kendülere teklif olunan maddelerde iane etmekten ibaret ise de mamafih hiçbir vakitte onlar ile ma'an rey vermeğe ve karar mazbatalarına vaz-ı imza etmeğe salahiyetleri olamayacaktır. Ve birbirini müteakip üç defa meclise gelmeyip de ol meclisin ruhani serkatibinin davetnamesine bir özür ve bahane-i kaviyye ibraz edemez ise ka'ne istifasını vermiş addolunarak nizamname usulünce yerine başkası nasp ve tayin kılınacaktır.

36. Madde: Beher sene hizmet edecek bölük hahamlarının taayyüsü için hiçbir isim ve cism-i mahsusta kaydolunmamak üzere meclis-i cismaninin reyile miktar-ı kâfi bir mahiye-i cedide bi't-tahsis ol senenin bölüğüne ita olunacaktır. Bundan maada memuriyetlerinden dolayı efrad-ı nastan akçe ve hediye misilli şeyler kabul etmeleri adeta rüşvet addolunup icabı icra olunacaktır.

37. Madde: Milletin cemi umur-ı ruhaniyesi meclis-i ruhaniden sual olunacağından fima-ba'd nizamname-i mezburun intihap edeceği zevat-ı ruhaniyeden hariç hiçbirini "İssur ve Heter" veyahut nam-ı aharla memuriyet-i ruhaniyesinde sem' ve kabul olunmayacaktır.

38. Madde: Dersaadet ve bilad-ı selasede ve sair memalik-i mahrusa-i şahanede bir ruhani memuru gönderilmesi lüzumu vukuunda tahsis olunan 21 hahamlardan tayin olunur. Ve mamafih tayin olunan zatın ol memuriyeti hitamında kemakân heyet ve memuriyet-i asliyesine ricat eyleyecektir.

39. Madde: Meclis-i umumi-i ruhani denilen heyet işbu 21 nefer ile ruhani meclisinin 7 nefer hahamları bir mahalde içtimalarından ibarettir. Ve nizamname-i mezburece meclis-i umumi-i ruhaninin teşkili lazım geldiği mevadda mumaileyhim 28 hahamın süreyyalarıdır. Ve muteber tutulmak için daima karargir olan mevadd-ı mazbataları ekser aza tarafından temhire muhtaçtır.

40. Madde: Fimaba'd sarm yani aforoz ve sair mücazat-ı ruhaniyeyi rab-i müşarünileyh ruhani riyaset vekiliyle muavineyn-i mumaileyhima icrasına mezundurlar. Zikrolunan dört zevattan başka diğer kimseye salahiyet bırakmamak rab-i müşarünileyhin ve cemi heyet-i milletin başlıca vazifeleridir. Hilafı vukuunda ol sarm veyahut ahar mücazat-ı ruhaniyeye havale-i sem-i itibar olunmayarak ke'en-lem yekûn makamında madud olacağından maada bu misilli hilaf-ı harekette bulunan hangi haham olursa olsun evvela hahamlık sıfat ve alametinden ve mansubat-ı ruhaniyeden daimi surette mutlaka mahrum kalmak vacibattan olduğundan başka aleyhine terettüp edecek ceza-yı müstehikkı dahi icra buyrulmak hususu rab-i müşarünileyh ba-takrir Babıali canibine istid'a eder.

41. Madde: Heyet-i mezbure yani rab-i müşarünileyhle ruhani riyaset vekili ve muavineyn-i mumaileyhima cümlesinin reyleri müttefik olduğu halde Maredi Etra yani serhahamlarından bazı şayan-ı emniyet görülenlere sarm maddesinde salahiyet vermeğe kabülü'l-imekân iseler de fakat salahiyet-i mezbureyi yalnız mevadd-ı efradiyeye ve kendi mahallesinin sakinlerine hükmü olmak ve mevadd-ı umumiyede veyahut sekene-i mahalleli olan mevadd-ı efradiyede kat'a medhali olmamak şartını mübeyyin taraflarından memhur tasdikname olmak mamafih o madde-i sarma liyakat ve gayr-i liyakati hakkında mumaileyh Maredi Etra meclis-i cismani ile mütalaaya mecbur olacaktır.

42. Madde: Meclis-i ruhani-i mezbur maiyetinde kâfi miktar kâtip ve yasakçı olup her bir hususatın prosedüryal yani yevmi mazbata defterine kayd ve imla olunacaktır. Ve kâffe-i evrak-ı mevru ve mersulenin sureti mazbatada numaralarıyla kayd ve imla etmek mahza meclis-i mezburun kitabet hizmetinde bulunan efendilerin esas vazifelerinden olup gerek kendilerinin ve gerek meclis-i mezburda müstahdem hademe-i sairenin suret-i hizmetlerine

dair verilecek talimnamenin ahkâmına muvafık ifa-yı hizmetleri ve talimnamenin cüzi ve külli mugayirinde bulunmak haklarında töhmet addolunup buldukları hizmetten afv ile yerlerine diğeri nasp ve tayin kılınır.

43. Madde: Meclis-i ruhani memuriyetinin ve kitabet ve saire hizmetle müstahdem bulunanların suret-i ifa-yı memuriyetleri hakkında kendülere verilecek talimname-i mezbureyi rab-i müşarünileyh riyaset-i ruhaniye vekiliyle mecalis-i ruhaniye ve cismaniye aza-yı muteberanından mürekkep bir komisyon-ı mahsusa-i muvakkatede tertip ve telif olunup taraflarından mefhumu ba'de't temhir gazete ve ilanname-i mahsusaya tab ve neşrolunur.

44. Madde: Meclis-i mezbur tahsis olunacak günlerde haftada iki veya üç defa tecemmu ve ifa-yı memuriyet ederler. Bunun cemiyet merkezi ekseriyet-i millet bulunduğu mahallede yani Balat ve Hasköy misilli mahallatta ittihaz olunacaktır.

45. Madde: Meclis-i mezbur azalarından her kim olursa olsun birbirini müteakip özür ve bahanesini beyan etmeksizin üç defa mecliste hazır bulunmaz ise adeta istifa vermiş madud olunarak mahall-i mefkuduna diğeri nasp olunacaktır. Ve Ceza Kanunname-i Hümayunu ahkâmınca umur-ı vataniyeden mahrumiyeti hüküm olunabilir cinayatta bulunmak veyahut kanunname-i mezburun ruhsat verdiği şeylerden başka cüzi ve külli nesne rüşvet ahz etmek ve nizamname-i milliyenin hilafı hareket eylemek töhmet addolunup infisallerini mecbur olacaktır.

46. Madde: Nizamname-i mezbure ahkâmınca infisal eden aza veya muavinîn-i ruhaniyeden fimaba'd millet umuruna idhal ve intihabı caiz olmamak üzere mahiye-i asliyesinden çar-yeki ba-şart-ı kaydı hayat millet sandığından ita olunur. Ve eğer infisali istifa ile vuku bulduğu halde la-ekall beş sene-i kâmile müddet umur-ı millete intihabı caiz olmamak üzere mahiye-i asliyesinden nısfı müddet-i mezburede ita kılınır.

47. Madde: Bunları itham edebilmek salahiyeti ancak rab-i müşarünileyhle meclis-i ruhaniye racidir. Cünha-i vakıalarından haberdar olan heyet veya efrad-ı millet meclis-i cismaniye arz ve ifade birle rab-i müşarünileyh mecalis-i ruhaniye ve cismaniye reisleriyle üçer aza ki cem'an sekiz zevattan mürekkep bir komisyon-ı muhtelit ve muvakkat taht-ı riyasetine celble bil-mütalaa ekser azadan memhur mazbatasının hülasa-i meali icra olunur. Ve şayet iştika-yı vakta bütün meclis-i ruhani aleyhinde ise marü'z-zikr meclis-i ruhani tarafından celbi lazım gelen üç azanın yerine rab-i müşarünileyhin tensip göreceği meclis-i umumi-i ruhani azalarından 21 hahamlardan 3 neferi celp olunarak ma'an verdikleri kararı 12. Bendin nihayet fıkrası hükmünce icabı icra kılınır.

48. Madde: Ruhani meclisinden çıkan kâffe-i evrak-ı resmiye mamulün-bih olmak için serkatibinden musahhah ve la-ekall ekser azadan memhur ve reis vekâletinden musaddak olmak lazımdır.

49. Madde: Maredi Etra denilen memuriyet yalnız karye ve mahallesinde vuku bulacak mevadd-ı ruhaniyenin tesviyesi için her mahalle ve karyede nam-ı mezbur ile tayin olunacak birer haham ruhani meclis vekili demek olacağından her halde müvekkil olduğu meclis-i ruhani tarafından kendisine hitaben gelen evamir ve nevahiye itaat ve inkiyada mecburiyeti derkârdır.

50. Madde: Bend-i sabıkta zikrolunduğu vecihle zuhur edecek mevadd-ı ruhaniyeyi tesviye ve nezaret etmek için kemakân her bir mahalle ve karyede bir Maredi Etra tayini elzemdir. Ve memuriyet-i mezburenin yeri hali vukuunda ol mahallenin umumi meclis azalığına tefrik olunan zevat tecemmu'la karyelerinde sakinûn en muteber ve şayan-ı emniyet hahamlardan birini ber-muceb-i usul-i nizamname ekseriyet-i ara ile intihap ederler. Ve la-

ekall ekseriyet-i azasından memhur karar mazbatalarını meclis-i cismaniye takdim ve seza-yı intihap gördüklerinde zir-i mazbata-i mezbureye rab-i müşarünileyhle ma'an tasdik ve meclis-i ruhanîye irsal olunup meclis-i mezburda dahi bit-tezekkür tasvip kılınarak ilam-ı şer'isi zir-i mazbataya derç olmadıkça hiçbir vakitte Maredi Etra tayin olunamaz. Ve ona göre dahi mezhep ve nizamname-i milliyeye mugayir harekette bulunmasından veya sebab-i ahardan dolayı azli murad olundukta vech-i nasbî üzere mecalis-i ruhani ve cismani tarafından tasdik olunmadıkça caizü'î-infisal olamayacaktır. Muavineyn-i vekâlet-i reis-i ruhaniye ol Maredi Etra mahalli münhal olan mahalle ve karyede sakin bulunurlar ise diğeri bir hahamın Maredi Etra intihabı caiz olmayıp mahza bunların yerine şayeste ve ilave-i memuriyeti olunur. Meğerki işbu memuriyet-i cedideden istifa etmiş ola.

Fasl-ı Rabi'

Meclis-i Cismani Vezaifi Beyanındadır

51. Madde: Meclis-i Cismani avamdan bir reis ve 9 aza olarak 10 zevattan mürekkeptir. Bunların iki sene müddet için meclis-i umumide intihapları icra olunur.

52. Madde: Meclis-i cismaninin riyaseti müntehep aza beyninde bil-mütalaa içlerinden tensip gördükleri bir zata ihale ve tefviz ederler.

53. Madde: Gerek riyaset-i mezbureyi ve gerek mecalis ve komisyon-ı saire riyaseti bir maddede müsavat-ı rey vukuunda o meclisin reisi tercih ettiği tarafı ekseriyet addolunur. Ondan gayrı reis azalara faik olamaz.

54. Madde: Müddet-i mukarrere-i intihabiyeleri olan iki seneyi henüz ikmal etmeksizin istifa veya sebab-i aharla birden üçe kadar mahall-i aza münhal olup da yerlerine intihap ve itmamı lazım geldikte rab-i müşarünileyh maa-meclis-i cismani ve vekil-i riyaset-i ruhaniye ittihaden ekseriyet-i ara ile avamdan intihap ve itmam-ı aza ederler. Şu kadar ki intihap-ı mezbur vukuuna değin tekmlil aza-yı meclisin ekseriyeti aranır.

55. Madde: İstifaya veya esbab-ı saireye mebni azanın adad-ı mahall-i mefkudesi dörde baliğ oldukta bunların birinin bile yerine intihaba ne rab-i müşarünileyhin ve ne de mecalis ve komisyon-ı milliyenin iktidarları caiz olmayıp mahza nizamname ahkâmınca meclis-i umumide intihap ve itmam kılınacaktır. Ve bend-i sabıkta beyan kılındığı üzere bunda dahi intihap maddesi vuku buluncaya değin tekmlil aza-yı meclisin yine ekseriyeti aranılır.

56. Madde: Meclis-i mezbur azalarından biri veya birden ziyadesi müteakiben üç defa meclisten gıyabı vukuunda serkatib-i meclis gaybubetinden dördüncü meclise daveti havi bir kıta tezkire irsal eder. Ve yine hiçbir özür ve bahane beyan etmeyerek defa-i rabiada dahi mevcut-bi'l meclis olmaz ise beşinci defada gelmesi tekidini havi serkâtip-i mumaileyh tarafından tekrar tezkire irsaliyle kemafi's sabık özür ve bahanesini beyan etmeyerek gelmez ise istifa etmiş addolunarak ber-muceb-i nizamname yerine başkası intihap ve tayin kılınır.

57. Madde: Heyet-i mezbure memalik-i mahrusa-i şahanede mutavattın millet-i museviye vekili ve devlet-i aliyenin evamir ve nevahi-i seniyyesinin beyn'el-mille vasıta-i tenfizi bulunmakla ve fariza-i zimmet-i mutlakası milletin esbab-ı menafî'i tezayüd ve teksirine nezaret-i kâmile olmakla meclis-i mezburun azalığına intihaba şayan olacak zat evvela Babıalî'nin emniyet edebileceği ve devlet ve milletine muhibb olup vükela-yı fiham ve vüzera-yı izam hazeratıyla sual ve isticvaba muktedir ve erbab-ı besalet ve inde'l-mille muteber olarak ve cümle aza vekil ise de hiç olmazsa içlerinden bazıları lisan-ı mukaddeseyn-i Türki ve İbrance kıraat eder olarak hiçbir vakitte Ceza Kanunname-i Hümayunu ahkâmınca vatan umurlarından mahrum bırakılacak kadar cinayatta bulunmamış olmalıdır.

58. Madde: 55. Madde bendinde zikri mesbuk meclis-i umumide dört veya ziyade aza intihabı vukuunda la-ekall ekseriyet-i azasından memhur intihap mazbatasını irade-i aliyyesi istihsalı zımında rab-i müşarünileyhin takririne leffen Babialî'ye takdim kılınır.

59. Madde: Hin-i intihapta iki kişiye müsavat-ı rey vukuunda yalnız ol iki zat meclis azalığına tayin kılınır.

60. Madde: Meclis-i mezburun müddet-i mukarrere-i memuriyeti olan iki sene hitamında veyahut sebep-i ahara mebni büsbütün hali vukuunda müceddeden azanın intihabı ber-vech-i zikr-i ati icra kılınır. Yani rab-i müşarünileyh veyahut kaymakam efendi ruhani riyaset vekili ve muavineyn-i mumaileyhim ile ma'an mahallat meclislerinden müşarünileyhin tensip göreceği ekall üç ve nihayet beş azaya kadar huzuruna celple 57. Bendde en ziyade muvafık bulunan zevat-ı milliyeden 30 neferini tefrik ve esamileri pusulasını meclis-i umumi odası duvarına talik ederek mezkûr 30 kişiden 10 kişi rey-i hafî ile meclis-i umumide icra-yı intihap kılınır.

61. Madde: Meclis-i cismaninin vezaifi hükûmata ve nizamnameye emin olarak cüzi miktar sukutu tasavvuratını külliye men ve def eylemek ve meclis-i ruhaninin yolunda olacak tekadiri mümkün mertebe icrasıyla iane-i nakdiye-i milliyeyi kemal-i istikamet ve hakkaniyete tevfikân islah ve usul-i cedideye idhal etmek ve evamir-i devlet-i aliye infazını ve umur-ı mezhebiye icabını icraya müsaraat eylemek ve milletin şân ve namusuna halel gelecek derece emval-i milliyeyi israf etmemek ve cismani komisyonu tarafından millete müfid tezekkürat mevki-i icraya konulmak muradıyla kendilerine arz ve ifade olunacak tesisat-ı cedidenin icrasını ukde-i tehîre terk eylememek ve işbu tesisat-ı cedidenin tevsiine imtina edenlerin def'ine takayyüde nizamname-i milliyenin cüz'î hilafında bulunmalarına dair her bir mecalis ve komisyon ve hey'at-ı saire-i milliyeye kemal-i dikkat ve itina eylemek, gerek Dersaadet'te ve gerek sair memalik-i mahrusa-i şahanede sakinûn hem-mezheplerinin mevadd-ı cismaniyelerini hüsn-i tesviye etmek ve emval-i mevkufe ve vesayat-ı vakıa-i milliyenin menafii esbabını istihsal ile kâffe-i hey'at-ı milliyenin suret-i icraat-ı memuriyetleri zımında başka başka talimnameler tanzim ve ita eylemek vezaifinden ibaretir.

62. Madde: Meclis-i cismani bir madde-i muktaziyenin icrasında suubet müşahede ederse ruhani meclisiyle bil-ittihat icabına müsaraat olunur. Ve şayet ittihat-ı meclis-i ruhani-i mezbur ile dahi ol maddenin icrasında suubet ve müşkülât anlaşılır ise devletçe icrası zımında keyfiyet ve iktizasını rab-i müşarünileyh ba-takrir Babialî'ye arz ve istizan-ı rey eder.

63. Madde: Canib-i Babialî'den veyahut makam-ı saireden doğrudan doğruya meclis-i cismani-i mezbura havale olunan mevadd-ı umumiyeye ve efradiyeyi mecliselerine raci olanlarını mümkün mertebe serian ber-vech-i hakkaniyet rüyet ve tesviyeye veyahut ait olduğu meclis ve komisyona led-el havale kararı mazbatasını taraflarından tasdiğe ve o maddede muhalif-i nizamname ibraz olunmadıkça kararı mazbatasının tasdikinde imtina edemez ise de fakat muhalif-i nizamname addolunabilir ise keyfiyeti müceddeden mevki-i mütalaaya vaz olunmak üzere geriye redde veyahut havale olunan meclis ve komisyonu celp-birle rüyet ve tesviyeye meclis-i cismaninin iktidar ve salahiyeti olacaktır.

64. Madde: Meclis-i mezbura lüzumu olacak memurin yani lisaneyn-i mukaddeseyn-i Türki ve İbrani kâtibi ve milletçe lüzumu olacak memurin ve tahsildar ve hademe-i saire si miktar-ı kâfi müstahdem bulunacaktır. Ve işbu madde hakkında lazım gelen sarfiyata hiçbir taraftan taaddi ve imtina olunamayacaktır.

65. Madde: Meclis-i mezburun kitabet ve sair memuriyetinde bulunan zevatın vezaifi ancak taraf-ı meclis-i merkumdan memuriyetlerine muhassas yedlerine ita olunacak

talimnamenin ahkâmında ifa-yı memuriyet etmektir. Ve bunun hilafı vukuunda haklarında töhmet addolunarak o hilafın faili her kim ise meclis-i cismanide ba'del-muhakeme azl ve tebdil olunur. *(Bu maddenin üstü iki yerden dik bir şekilde çizilmiştir. İptal edilmiş olabilir)*

66. Madde: Tevkifhane-i millet meclis-i cismaninin taht-ı nezaretinde olacağından mezbur tevkifhane sıhhat-ı beşeriyeye muzırr olmayacak suret-i nazifede daima pak ve mamur tutulacaktır. Buna meclis-i cismani tarafından tayin olunan muhafız memur bu şeylerden mesul tutulacağından vukuat-ı cariyesini ba-jurnal meclis-i cismaniye ifade etmesi ve taraf-ı meclis-i mezburdan memuriyeti hakkında yed-i muhafız-ı merkuma ita olunacak tarife mantukunca ifa-yı memuriyet eylemesi muhafız-ı merkumun vazife-i mutlakasıdır. Bunun mugayirinde bulunması dahi töhmet addolunup meclis-i cismanide ba'del-muhakeme memuriyet-i mezbure diğerine devr ü teslim olunur.

67. Madde: Milletçe tevkif-i nas salahiyetinin ke'l-evvel cemi heyet-ı milliye yedinde bırakılması muceb-i müşkülât olarak uygunsuzluktan halî olamayacağından fima-ba'd rab-i müşarünileyhten ve meclis-i cismaniden başka bir heyet efrad-ı milletten hiçbirini tevkife salahiyet kalmamıştır. Fakat cismani meclis şayan-ı emniyet gördüğü heyete salahiyet-i mezbureyi verebilir ise de her halde mesuliyeti deruhte edecektir.

68. Madde: Nizamnameye muhalif harekette bulunması ve mugayirinde bulunmayı murad edenleri men etmemesi ve komisyon-ı cismaninin mütalaasıyla ihdası lazım gelen tesisat-ı nafia-i milliyeyi mevki-i icraya komaması ve mezmumiyet-i millete bais olacak esbabın terk ettirilmemesi ve Ceza Kanunname-i Hümayunu ahkâmınca hukuk-ı medeniyeden mahrum kalacak miktar cinayatta bulunması meclis-i cismaniye töhmet addolunup ber-muceb-i nizamname tebdil ve tağyirleri elzemdir.

69. Madde: Meclis-i mezburu itham edebilecek heyet yalnız rab-i müşarünileyhle zirde beyan olunan komisyon-ı cismaniden ibarettir. Bunların fiil-i na-meşrû'asından haberdar olan her kim ise rab-i müşarünileyhe ba-rapor arz ile akabinde faili bulunan aza veyahut bütün heyete hitaben ba-tezkire istizah-ı madde ile muhafaza-i nizama davet eder. Ve def'aten sabite vukuunda 12. Madde bendinde münderiç usulü kâmilen icra kılınır.

70. Madde: İane-i milliyenin tarh ve tahsiliyle millet sandığının ithalat ve ihracat-ı tesviye-i umuru meclis-i cismani-i mezbura aid ve raci olduğu misilli beher sene meclis-i umuminin ilk ik'adında sene-i maziye muvazenesi ve mazbata defteri huzur-ı meclis-i umumide kıraat olunur. Sene-i atıye hakkında meclis-i umumide verilen tertibiyle ma'an ilanname-i mahsusa ve gazeteye tab ve neşr olunur.

71. Madde: Mecalis ve komisyon ve hey'at-ı saire-i milliye memuranının suver-i icra-yı hizmetleri hakkında başka başka talimname telif ve itası meclis-i cismani-i mezburun vezaif-i mutlakasındandır.

Fasl-ı Hamis

Meclis-i Umumi ve Vezaifi Beyanındadır

72. Madde: Meclis-i umumi haham ve avamdan muhtelit olarak 200 azadan yani meclis-i umumi-i ruhani a'dâd-ı azası olan 28 hahamdan ve meclis-i cismani aza-yı mevcudesi olan 10 neferden ve mahallat ile kura hem-mezheplerinin 162 kişiden ibaret ki cem'an 200 mebusan-ı milletten ibarettir. Mahalattan intihap olunacak 162 neferin tevzii her mahallenin Musevi nüfus-ı sakinesine nispeten la-ekall beş kişi intihap olunmak için meclis-i cismaninin tanzim edeceği defter mucebince ba-tezkire mahallat ve kuraya ifade ve teklif olunur. Şu kadar ki henüz senavi ihdas olunmamış mahallatta sakinun bulunan hem-mezhepleri yalnız

husus-ı mezbur hakkında en akreb olan ve senavisi mevcut bulunan mahalleye ilave ve ilhak kılınır.

73. Madde: Meclis-i mezbur haham ve avamdan muhtelit bulunacağından riyaseti dahi iki zata yani rab-i müşarünileyhyle ruhani meclisinin riyaset vekiline ait ve menuttur. Meclis-i mezbur la-ekall aza-yı ekseriyesi hazırun olmaksızın şayan-ı küşad olamayacağı misilli karar mazbataları dahi ekall 101 kişinin ekseriyetinden memhur olmadıkça mamülü'n bih addolunamayacaktır.

74. Madde: Meclis-i umumiye intihap-ı aza ve salahiyet-i rey maddesinde nizamname-i mezburenin hakk-ı intihaptan ve salahiyet-i reyden mahrumiyeti beyan ve tefrik edecek sınıftan başka millet-i museviyeden madûd bulunan haham ve avam ve ağniya ve fukara ve sınıf-ı saireden salahiyet-i mezburede faik veyahut dûn olamayıp bila-istisna müsavat olacaktır.

75. Madde: Umumi meclisinin azaları 10 sene için intihap kılınır. Yevm-i intihaplarından sinin-i mezbure hitamına değin zikr-i ati üzere cümlesi tebdil olunarak hiçbir ibka olunamaz. Ve la-ekall üç sene mürur etmeyince zat-ı muhricanın tekrar aza intihabı caiz olamaz.

76. Madde: Azadan biri müddet-i memuriyetlerinde mebus buldukları mahalleden ahar mahalleye ve kuraya intikali vukuunda mahalle-i metrukesi azasının tenakusu bahanesiyle yerine başkasının intihabı caiz olamayıp hangi mahalleye müntakil olursa olsun daima müntehep bulunduğu cemiyetin azası addolunur.

77. Madde: Külliyyen terk-i diyar veyahut istifa veyahut suret-i aharla bir mahalle ve karyenin ekser aza-yı mebusa yeri mefkudu vukuunda nizamname usulünce ba-keşide-i kur'a ikmal-i azaya iktidar ve salahiyetleri caizdir.

78. Madde: Meclis-i umumiye aza intihabı zikr-i ati üzere icra olunur. Şöyle ki evvela rab-i müşarünileyh veyahut kaymakamı ruhani riyaset vekiliyle meclis-i cismani reisi hazır buldukları halde 72. Maddede mezkûr meclis-i cismani marifetiyle tanzim kılınacak tevzi defterini bi'l-mütalaa muvafık-ı nizamname görüldükten ve tasdikle vasita-i gazeteler ile ilan olunduktan sonra her mahalleye isabet eden azanın sûrat-i intihabiyesini havi tezkire ile Maredi Etra hahamlarından meclis-i cismani matlup eder.

79. Madde: Meclis-i cismani tezkiresi Maredi Etra yedine vasil olduğu akabinde memur bulunduğu mahallenin hem-mezheplerinden tensip görülen çend zevat-ı muteberegî nezdine celp ile icra-yı icabı zımında eshelü'l-imbân olarak tertip ve ittihaz olunan yevm ve mekân-ı cemiyet li-ecli'l ihbar gazetehanelere bildirilir. Ve yazıcıları vasıtalarıyla sakin bilcümle bulunanların esami defteri huruf-ı heca tertibi üzere tanzim ve o mahallenin cemiyetine tahsis olunan en ekber senavi duvarına la-ekall bir hafta evvel talik olunur. Ve şayet sükkân-ı mahalleden defter-i muallakada sehven ismi muharrer olmayan der-hatır olunursa onun dahi tahriri hususu Maredi Etra hahamları üzerine farzdır.

80. Madde: Salifü'z zikr defterin tanzim ve taliki yalnız rey maddesinde istihsal-i suhuletten yani defter-i mezbura nazaran sükkân-ı mahalleden biri feramuş olunmamak kaziyesinden ibarettir.

81. Madde: Bazı bahane zuhuruyla yevm-i cemiyet-i mezburede bulunamayacağını fehm eden sükkân-ı mahalle meclis-i umumi azalığına şayan göreceği zevatın rey pusulasını ve bulunmağa vaki olan özür ve mânii ne idüğünü mübeyyin Maredi Etra hahamına hitaben bir kıta tezkiresine leffen kable'l cem'iyye irsal ede. Ve mumaileyh dahi pusula-i rey-i mersuleyi hin-i kira'ada sairleri veçhile vaz-ı sandukça edecektir.

82. Madde: Anifa beyan olunan cemiyet günü bi't-tahsis ilan-ı mahsus ve vasıta-i gazete ile neşr olunduktan sonra bulunamadık bahanesiyle artık tekrar kur'a keşidesi iddiasına kimse tarafından salahiyet kalmayacaktır. Ve bu misillilerin kesret-i reye razı olmadıkları addolunur.

83. Madde: Meclis-i mezbur azalığına intihaba şayan olmak için asla cinayatta bulunmamış ve umur-ı milliyeye ve efradiyede hile ve hud'ası vuku bulmamış ola. Ve mümkün mertebe umur-ı milliyeye aşına ve cümlesi olmaz ise de bazıları lisan-ı mukaddese-i İbraniyle beyne'l-mille teceddüden tekellüm olunan İspanyol lisanını kıraat ve kitabete muktedir bulunacaktır.

84. Madde: Meclis-i umumi mahallat ve kuranın müntehep azasından mürekkep olup millet umuruna cümlesi ber-heyet ve ber-salahiyet-i müttefika olacağından bir mahallenin azası yalnız müntehep olduğu mahallenin umuruna nezareti hasr-ı iddia ve eserrine muktedir olamayacaktır.

85. Madde: Rey vaz olunacak sandukça dört kimse mührüyle temhir olunmalıdır. Birincisi Maredi Etra hahamı ve ma-bakisi o mahallenin senavi mütevellilerinden üç kişi taraflarından suret-i aleniyede temhir kılınmalıdır. Ve usul-i kur'aya nezaret etmek üzere hahamhane tarafından bir memur ve yasağçı hazır bulunmalıdır. Ve madde-i kur'a hitamında memhur sandukçayı memuran-ı mezburan bil-istishab rab-i müşarünileyh veyahut kaymakamı huzuruna takdim etmelidir. Ve müşar ve mumaileyhim dahi sandukça-i mezbureyi temhir eden dört zevat-ı merkumeyi nezdine celple ref-i mühür ve reyleri tadad ettirerek kendisine en ziyade rey isabet edenleri meclis-i umumi azalığına müntehep addolunur.

86. Madde: İşbu müntehep azaların esamilerini mübeyyin defterini dört zevat-ı merkumeden temhir ve rab veyahut kaymakamı efendiler taraflarından tasdik ile o mahallenin en ekber senavi duvarına âvihte olunur. Ve münteheplerin esamileri dahi millet defterinde mestur bulunacağından iki nüsha defter tanzim olunarak bir nüshası meclis-i cismanide hıfz olunup diğer nüshası dahi bera-yı ilan gazete-haneyeye gönderilir.

87. Madde: Meclis-i umumi-i mezburun vezaifi beher sene ilk inikadında meclis-i cismaninin irae ve ibraz edeceği ithalat ve ihracat muvazene defterini mütalaa ile ma'an sene-i atıye için bir tertip ve karar verilerek nizamname ahkâmına tevfikân ifa-yı memuriyetle beraber hilaf-ı nizamname yapmamak ve yaptırmamak hususuna dikkatte bulunmalarından ve câiü'l-beyan maarif komisyonunun esasına mümkün mertebe iane ve ikdam etmekten ibarettir.

88. Madde: Meclis-i umumi beher sene mah-ı temmuz-ı rumi guresinde feth ve gayesinde terk ve tatil olunacaktır. Mah-ı mezburun cereyanında hangi gününde içtima-i meclis olunacağı reiseyn-i mumaileyhim taraflarında la-ekall iki gün evvel ilan oluna. Ve mecalis-i ruhani ve cismani azaları dâhil-i meclis-i umumi bulunduğundan mah-ı mezburun guresinden gayetine değin mecaliseyn-i mezbureyn tatil olunacaktır. Ve işbu meclis-i umumi meftuh bulunacak mah-ı temmuzun hitamında sene-i atıye temmuzuna kadar feth ve küşad-ı meclis-i umumi olunamayacaktır. Hengâm-ı tatilinde fevkalade meclis-i umumi teşkili lazım geldiği halde meclis-i cismani rab-i müşarünileyhle bi'l-mütalaa teşkil-i meclis-i umumiye fevkalade olan sebebi mübeyyin tahrir ile Babialı'den istizan ederek ruhsat buyrulduğu surette ba-buyruldu-yı ali Hahamhaneye bildirilir.

89. Madde: Meclis-i mezbur azalarını infisal edebilecek töhmet Ceza Kanunname-i Hümayunu hükmünce memnu cinayatta bulunmak ve milletin umur-ı nafiasına devam-

dikkat etmemek ve emval-i mevkufe-i milliyeyi terfi şeref ve şöhretine dikkat eylememek, haklarında töhmet addolunarak mucib-i infisalleri olduğu misilli aza-yı mezbureden özür ve bahane-i kaviyyesini beyan ve izhar etmeksizin birbirini müteakiben nihayet dört defa hazır bulunmayan istifasını vermiş addolunup muallak defterde mestur esamileri zirine şerh verilecektir.

90. Madde: Zikri sebkate ettiği vecihle meclis-i umumi azaları her iki senede bir humsu nasp olunmak üzere 10 sene için intihap olunurlar. Yani intihaplarından iki sene mürurunda tebdili lazım gelen humsun tefriki için evvela müntehep buldukları mahalleden diğer mahallere nakledenler veyahut sebep-i ahar ile yerleri mefkud kalan azaların bi't-tefrik badehu cemi' azaların esamileri sandukçaya vaz olunur. Ve mezbur humsun itmamına değin sandıktan ol ihraç olunan esamiler ashabi azalıktan muhreç addolunurlar. Ve işbu ihraç olunan hums azanın mahall-i mefkudlarına (boş) bendlere tatbikan yevm-i cemiyet-i mezburda kur'a icrasıyla intihap kılınır.

91. Madde: Meclis-i umumi-i mezburda rüyet olunan muhasebat ve tertibat-ı atiyenin karar-gir olan mazbatası la-ekall ekser azasından mümza ve rab-i müşarünileyhin veyahut kaymakamın taraflarından musaddak defterhane-i milliyede mahfuz kılınmak için bir nüshası meclis-i cismaniye ve bera-yı ilan nüsha-i saniyesi gazete-haneye irsal olunur.

92. Madde: Meclis-i umuminin hin-i intihabında vaz-ı sandukça olunan rey kâğıtları matlup olunan miktardan ziyade esami tahrir olunması caiz olamayacağından bu misilli zaid görülen rey pusulaları ilk ihraç olunan isimden beda ve matlup olunan miktar aza adedine kadar tadad ve makbul olunup ma-baki ziyade yazılmış bulunanlar ke-en lem yekün hükmünde tutulacaktır. Bunun için rey pusulaları birbirini müteakip sıra ile esami tahrir olunur.

93. Madde: Milletten her kim olursa olsun iki mahalle için rey vermeye salahiyeti olmayacağı misilli iki mahalle için dahi bir adam müntehep olamayacaktır.

94. Madde: Salahiyet-i rey ve hakk-ı intihaba iki esas tutulur: Birincisi kabiliyet-i zatiye ve ikinci iane-i milliyedir. İşbu iki esastan birisi olsun kendisinde mevcut olmayan efrad-ı millet rey salahiyetinden ve hakk-ı intihaptan mahrum kalacaktır.

95. Madde: Esaseyn-i mezbureyn evlası bulunan kabiliyet-i zatiye denilen milletçe asar-ı müfide vücuda getirenler ve zaten ashab-ı kadr ve haysiyet olarak mevadd-ı milliyeye aşına olanlar ve mukaddem-i umur-ı milliyede hakkaniyet üzere ifa-yı memuriyet edenler ve kütüb-i nafta telif ve tercüme edenlerdir. Bu misilli efrad-ı milletin esas-ı saniye addolunan iane-i milliyenin tediyesine iktidarı olmayan veyahut tediyeden milletçe affolunan efrad-ı millet kabiliyet-i zatiyeli addolunarak sair hem-mezhepleriyle gayr salahiyette ve hakk-ı intihapta müsavat üzere olacaktır.

96. Madde: Esas-ı sani olan iane-i milliyeyi yani efrad-ı millet hak ve salahiyette müsavat olmak ve hiçbir birinden mümtaaz ve müstesnaları vuku bulmamak için vaz ve tesis olunan ve fasl-ı mahsusasında beyan kılınan senevi 50 guruh iane-i milliyeyi eda edenlerdir. Esas-ı mezbur kendisinde bulunan efrad-ı millet rey salahiyetinde ve hakk-ı intihapta sairleriyle müsavi tutulacaktır.

97. Madde: Esaseyn-i mezbureyn kâmilin kendisinde bulunmuş iken hak ve salahiyetten mahrum kalacak efrad-ı millet dört sınıftır: Birincisi, Ceza Kanunname-i hümayunu hükmünce memnu cinayat-ı vakiasından dolayı hukuk-ı medeniyeden müebbeden sakıt kalanlardır. İkincisi, mesalih-i milliyenin idaresinde hilesine heyet-i meclis-i milletin birisinden hükmolunmuş olanlardır. Üçüncüsü, mehakim-i devlet-i aliyyede haklarında

mücazat-ı tedbiye terettüp edip de henüz müddet-i cezaiyesi hitam bulmamış olanlardır. Ve sınıf-ı rabi'i, tecennün cihetiyle hukuk-ı şahsiyeden sakıt olup kâmilin şifa-yab olduklarına dair diplomalı yani şahadetnameli etibba taraflarından tasdiknameler getirmemiş olanlardır.

98. Madde: Meclis-i umuminin azasını itham edebilmek salahiyeti ruhani ve cismani komisyonlarıyla Maredi Etra hahamına racidir. Azadan birisinin veyahut birden ziyadesinin nizamnameye muhalif hal ve hareketi müşahede olundukta bi'l-mütalaa ba-rapor meclis-i cismaniye ifade olunur. Ve meclis-i mezbur dahi fimaba'd usul-i hakkaniyete irca'a ve muhafaza-i nizamnameye ba-tezkire teklif ve davet eder. Ve şayet havale-i sami'a olunmadığı halde müttehem bulunanları bi'l-azl Maredi Etra hahamına ba-tezkire bildirilir. Gerek millette mahfuz Musevi defterinde ve gerek senavi duvarına muallak pusulada vaki esamileri nezdine mazul lafzı kayd u tahrir olunacaktır. Ve o mahallenin aza-yı umumiye-i bakiyesi marifetleriyle aza-yı mefkudenin yerine ber-muceb-i nizamname müceddeden aza intihap ederler. Ve işbu ithamat-ı vakıayı bir mahallenin ekser veyahut kâffe-i aza-yı umumiyesi tereddüt edip azilleri lazım geldikte o halde meclis-i ruhani riyaset vekili meclis-i cismaninin kâffe-i azası ve mahallesi Maredi Etra hahamı ile ma'an rab-i müşarünileyhin taht-ı riyasetine bi't-tecemmu' keyfiyeti dermiyan ve kararı mazbataları ilan olunur.

99. Madde: Bu misilli hal vukuunda nizamname usulünce mahall-i mefkudlarına müceddeden azanın intihabına dair Maredi Etra ile mahallesi muteberanına hitaben rab-i müşarünileyh bir kıta tezkire ile maddeyi tebliğ eder.

Fasl-ı Sadis

Mahallât Mecalisi Beyanındadır

100. Madde: Mahallat mecalisi azası her mahallenin aza-yı umumiyesinden şu vecihle intihap kılınır. Yani aza-yı umumiyesinden gayrı her mahallede sakinun bulunan kâffe-i heyet-i millet azaları Maredi Etra'nın taht-ı riyasetinde bi'l-içtima mahalle-i mezburenin aza-yı umumiyesinin esamilerine kur'a usulünü bil-icra haklarında ziyade rey isabet edenler mahalle meclisine aza intihap ve tayin kılınacaklardır.

101. Madde: Mahallat mecalisinin adâd-ı azası her mahallenin yehud sekenesine nispeten la-ekall üç ve nihayet beş azadan mürekkep olup hududeyn-i mütebayineteyni tecavüz etmemek farzdır.

102. Madde: Mecalis-i mahallat azası iki sene için intihap olunup beher sene nisf azası zikr-i ati üzere tebdil olunacaktır. Yani beher sene başında ol meclisi intihap eden ittihadıyla aza-yı mevcudesinin esamileri derun-ı sandukçaya vaz'la nisf-ı adedine değin alenen birer birer sandukçadan keşide-birle azalıktan muhreç addolunacaktır. Bunların yerlerine ber-muceb-i nizamname müceddeden aza intihap kılınır. Şu kadar ki balada zikri sebkat ettiği vecihle tecdiden intihap olunacak aza dahi her halde meclis-i umumi aza-yı mevcudesinden bulunması elzemdir.

103. Madde: Mecalis-i mahallatın vacibat-ı zemaimi, mugayir-i nizamname harekette bulunmamak ve bulundurmamanın dikkatinde olmak ve hem-mezheplerinin umur-ı mevtalarına nezaret ve tesviye eden "Habre Kudusa" yani cemiyet-i mukaddese namıyla benam olan kadim cemiyet lağv ile mecalis-i mezburana ilhak kemaliyle icabını icra etmek ve taraf-ı devlet-i aliyyeden kendülere tebliğ buyrulan evamir ve nevahii memur buldukları mahallenin hem-mezhepleri beyninde tenfize tahrik-birle maarif komisyonunun tesisat-ı nafıası devamına bilfiil muavenet ve millete bais-i mezellet ve hakaret olan esbabı külliyyen men' hakkında meclis-i cismaniden taraflarına vürud edecek raporlara imtisalen hareket ve memur buldukları mahallelerde beyne'l mille vuku bulan veyahut vukuu tasavvur olunan

uygunsuzlukları ketm ü ihfa etmeyerek meclis-i cismaniye ihbara müsaraat ve memuriyetlerinin suret-i ifası hakkında meclis-i cismaniden kendilere gelecek talimat ahkâmına muvafakat eylemek ve memur buldukları mahallat ve kura senavileri ve sair kâffe-i emval-i mevkufeleri teleften bi'l-vikaye her sene başında mütevelliler muhasebelerini rüyetle başka başka gazetelere tab' ve ilan ve tefhim etmek, gerek rab-i müşarünileyh ve ruhani ve cismani mecalis ve komisyon-ı milliye taraflarından tesviyesi kendülere havale olunan mevadd-ı umumiye ve efradiyenin iktizasını icra ile kararı mazbatalarını iade emrini tehir etmemek ve mahallelerinde sakinun bulunan fukara-yı millet ahval-i zaruretlerini mümkün mertebe def'e medar olmak ve mahalle sandığını teleften vikaye zımında ithalat ve ihracatında kemaliye dikkat sarf olunmak hususatından ibarettir.

104. Madde: Bend-i sabıkta beyan olunduğu vecihle fukara-yı millet müzayakaları hakkında ifası lazım olan muavenet, hususat-ı atiyetü'z zikrden ibarettir. Yani kar ü kesbe muktedir olmayan sığar ve kibar, alil ve amel-mande fukaranın taayyüşleri ve hastalıkları vukuunda muhtaç oldukları muayene-i etibba ve edviyeleri meccanen tesviye olunmak ve bîmekân bulunan gureba ve yolcu sokak ortasında kalmamak için haklarında mümkün mertebe icra-yı mihman-perveri olmak ve hamile nisvana meccanen kabale tehiyye kılmak ve zaruret-i vakıalarından naşi fariza-i mezhebiyelerinden mahrum kalmamaları için kâffe-i umur-ı resmîye-i mezhebiyelerini meccanen ifa etmek ve ettirmek ve etfal-i fukaranın talim-i mezhep ve fütüvvetlerine dikkatte bulunacak maarif komisyonuna bilfiil muavenet-i icabiyeyi icra etmek mevaddından ibarettir.

105. Madde: Kâffe-i Maredi Etra hahamlarının vacibat-ı zimmetleri mecalis-i mahallata iane-i muktaziye icrasına müsaraat ve umur-ı ruhaniye hakkında meclis-i ruhaniden gelen evamire imtisalen hareket etmek ve memuriyet-i milliyede bulunmayan efrad-ı hahamın fimaba'd hariç-i vezaifi addolunan mevadd-ı umumiye ve efradiyede mugayir-i mezhep bir hareketi müşahede etseler dahi meclis-i ruhaniye ihtar ve ifadeden başka bir harekette bulunmağa salahiyetleri kalmamış olduğundan bu misilli efrad-ı hahamın hariç-i vazifeleri addolunan mevadd-ı umumiye ve efradiyeye kat'a vaz-ı yed edememek ve mugayir-i nizamnamede bulunmalarına (bulunmamalarına olmalı) dikkat ve itina etmekten ibarettir.

106. Madde: Maredi Etra hahamlarının mugayir-i nizamname harekette buldukları halde rab-i müşarünileyh meclis-i cismani refakatiyle ba'de'l-muhakeme azl ve ber-muceb-i usul-i nizamname mefkud mahalline diğerini intihap ederler.

107. Madde: Mahallat mecalisinin nısıf azasının tebdili hakkında rey senede ber-vefk-i ittihad lazım gelen ve 102. Bendde beyan kılınan heyet in'ikadlarında sene-i maziyenin muvazene defterini rüyetle sene-i atiyeye mütalaa ve karar kılınan tertibi taraflarından memhur ve Maredi Etra hahamından musaddak mazbataları meclis-i cismaniye takdim ve nüsha-i saniyesi li ecli'l ilan gazete-haneyeye irsal olunur.

Fasl-ı Sabi'

Habre Kudusa Yani Umur-ı Mevtayı Tesviye Eden Cem'iyet-i Mukaddese Dairdir

108. Madde: Taaallüm-i mezhep ve birbirlerine iane etmek için mine'l-kadim millet-i museviyede cari olan uhuvvet cemiyetlerinden başka fimaba'd her mahallenin umur-ı mevta-yı umumiyyeye dair olan şirketler külliyan lağv ve mahallat mecalisi taht-ı nezaretlerine ilhak olduğundan cemiyet-i mukaddese-i mezbure dahi mahallat mecalisine ilhak olunmuştur. Bu surette milletin umur-ı mevtalarına lazım olacak eşya ve sair levazımat-ı defniye ihtiyaten ve daima mecalis-i mezburede mevcut bulunacaktır. Ve umur-ı mezburenin idaresine kemal-

i gayret ve müsaraat etmek mahallat mecalisinin başlıca vezaifindedir. İthalat ve ihracatı kendi defterlerine kayd ve ihtilat edeceklerdir.

109. Madde: Bu misilli hal vukuunda meclis-i mahalle azalarından hangisi olursa olsun haberdar olduğu anda tarafından memur irsaliyle meyyitin defnine lazım olan umur-ı resmiye-i mezhebiyesinin derece-i matlubesini havi ashab-ı meyyitten senet ahzıyla vuku bulacak masarifin tediyesine temin olundukta devlet ve milletin nizamına tatbikan hiçbir vesile ile tehir etmeyerek hemen defnine müsaraat olunur. Ve masarif-i defniyeyi bizzat yediyle tesviye matlubunda bulunan ashab-ı meyyite kat'a mümanaat ve müdahale olunamayacaktır. Ve her halde mevtaya elzem olacak eşya ve levazimat-ı mezhebiyesi meclis-i mezkûr idaresinde müteheyi' bulunması elzemdir.

110. Madde:(Boşluk) bende tatbikan nizamname-i mezburun ahkâmına inkıyat eden her sınıf ve tebadan hem-mezhepler hukuk-ı mezhebiyede cümlesi müsavi buldukları hasebiyle cemi kabristan-ı Yahudi bila-istisna her sınıf tebaadan bulunan Yahudilerin mevtaları defnine serbest olup nizamnamenin müstesna tutacağı sınıftan başka mevtanın medfenine dair hiçbir akçe ve bir habbe masarif ve avaid namiyla ahz olunamayacağından maada defnine dair mümanaat ve rencide olunamayacaktır. Bunun için milletin cemi mekabiri meclis-i cismaninin taht-ı nezaretinde bulunacağından beher sene canib-i evkaf-ı şerifeye tediyesi lazım gelen icarat ve muhataat ve hin-i hacette bazı mekabirin tevsiine lüzum görülen arsanın iştirası için bedel-i lazımı canib-i meclisten tesviye olunacaktır.

111. Madde: Nizamname-i mezbureye inkıyada mecbur olmayan zi-kudret garibü'd-diyar kesianın ücret-i medfine-i meyyiti için meclis-i cismani tarafından tahsis olunacak avaid-i cüz'iyeyi tediyeye edecektir.

112. Madde: Bir meyyitin defni maddesi hitamında umurunu tesviye eden aza meclisin ilk inikadı günü masarif-i vakıasının pusulasını ibraz ile ba'de'l mütalaa sıhhat ve hakkaniyeti mübeyyin meclis mührüyle tasdik ve memur-ı mahsus ile ashab-ı meyyite irsal ve teşvik kılınıp vusulünde edasına mecbur olarak hilafı vukuunda imtina addolunup (boşluk) bendin ahkâmı icra olunur.

113. Madde: Bir meyyitin masarif-i defniyesinin tesviyesi ashabı tarafından rüyet olunmayıp mahalle meclisi tarafına havale olduğu halde namus-ı millete sekte getirmeyecek miktarı sahibinin menfaati için vikaye olunarak idaresine dikkat ve itina olunacaktır.

Fasl-ı Samin

Komisyon-ı Cismani Beyanındadır

114. Madde: Komisyon-ı cismani yedi azadan mürekkep ve meclis-i cismaniye bir şube olacağından bunların intihabı dahi fakat meclis-i cismaniye rab-i müşarünileyhe raci ise de herhalde ekseriyet-i ara ile intihabı meşruttur.

115. Madde: Komisyon-ı mezbur azaları umur-ı umumiyyeye miktar-ı kâfi aşına ve içlerinden bazıları lisan-ı letafet-resan-ı Türki ve İbrani'ye ve elsine-i ecnebiyyeye malumatlı ve başlıca memuriyetleri bulunan tesisat-ı müfide-i cedidenin ihdasına muktedir ve ekall 25 yaşını tekml etmiş ve nihayet 60 yaşını tecavüz etmemiş zevattan intihap olunur.

116. Madde: Komisyon-ı cismani vacibat-ı zimmeti; evvela nizamname usulünce tesis olunacak kâffe-i heyet-i milletin mugayir-i nizamname hal ve harekette bulunmayarak milletin mugayir-i nizamname hali vuku bulmamasına nezaret ve beyne'l mille teksir-i ulum ve islah-ı ahvale mani olacak mevaddı külliyyen terk ve milletin menafine tesisi lüzum görülen mevaddı bit-tezekkür karar mütalalarını ba-takrir meclis-i cismaniye arz etmekten ve kaşer

namıyla mekûlat ve meşrubat-ı farziye ve gayr-i farziyeyi kaşer bahanesiyle fiyat-ı mukarreresinden ziyade bahaya fûruht etmemekten ve sıhhat-i bedeniyeye insanıyeye muzır olacak mekûlat-ı kaşeriyenin külliye indifa'ıyla meclis-i cismani tarafından tesviyesi kendülere havale olunan mesalih ve muhasebatı kemal-i dikkat ve itina ile sıhhat ve hakkaniyetle komisyonlara bi'l-izhar icabını ba-mazbata bildirmekten ibarettir. Ve işbu bildirdikleri mevaddı meclis-i cismani dahi bi'l-mütalaa muvafık-ı nizamname görülür ise iktizası taraflarından mevki-i icraya vaz olunur.

117. Madde: Komisyon-ı cismani zikri sebkat ettiği vecihle meclis-i cismani şubesinden bulunduğu kâffe-i mütalaa ve muamelatını yalnız meclis-i cismani ile muhabere edip mecalis ve heyet-i saire-i milliye ile muhaberat etmesi caiz olamayacaktır.

118. Madde: Komisyon-ı mezburun haftada bir defa tecemmuuyla ifa-yı memuriyetten ve karar mütalaaalarını meclis-i cismaniye arz ve takdimden başka hod-be hod bir maddeyi icraya salahiyetleri olamayacaktır.

119. Madde: Komisyon-ı mezbur azaları birbirini müteakip üç ve nihayet dört hafta icra-yı memuriyet etmemek ve kendülere ihbar olunan veyahut mugayir-i nizamname bulunan su-i harekâtı izhar eylememek ve Ceza Kanunname-i Hümayunu muktezasınca cinayat-ı memnu'ada bulunmak kendilerine töhmet addolunup meclis-i cismani marifetiyle ba'de'l-mütalaa azl ve yerine tecdid-i aza olunur.

Fasl-ı Tasi'

Tesviye-i Umuru Vasî ve Müdür ve Mütevelliyeye Muhtaç Olan Emval-i Mevkufe ve Gayrimevkufeye Dairdir.

120. Madde: Tesviye-i umuru vasî ve müdür ve mütevelliyeye muhtaç olan emval-i mevkufe ve gayrimevkufenin keyfiyeti evvela meclis-i ruhaniye bi'l-ifade milletten dirayetli ve şayan-ı emniyet zevattan vasî ve mütevellî ve müdürün intihap ve nasbı meclis-i ruhaniye ait ve raci ise de ancak mine'l kadim ancak meclis-i mezburdan atıyyü'z zikr bendler ahkâmına tatbikan icra-yı memuriyet etmeleri hususu vasî ve mütevellî ve müdürler yedlerine itası lazım gelen ilam-ı şer'ide derç ve beyan olunmak şarttır.

121. Madde: Emval-i mezburenin umuru tesviyesine memur bulunan vasi ve mütevellî ve müdür teleften vikaye-i emval veyahut tezayüd ve teksir-i menfaat gördüklerinde emval-i mezbureden menkul veya gayrimenkul her ne ise bey ü şirasına vasi ve mütevellî ve müdür mezun iseler de evvel-be evvel bey ü şıra murad olunan emval gayrimenkuleden madud olduğu halde bir veya iki aza yanlarına terfik ile ol bey ü şıra maddesinde mevcut olmak üzere vasi ve müdür ve mütevellî taraflarından keyfiyeti ba-rapor meclis-i cismaniye bil-ifade tayin olunan işbu azalarla bi'r-refaka ol eşya-yı menkuleyi bi'l-fûruht miktar ve esman-ı balığasını mübeyyin defter müfredatı aza ve mütevellî ve vasi müdür taraflarından bi't-temhir meclis-i cismani mazbata defterine kayd olunmak üzere irsal ve takdim olunur.

122. Madde: Emval-i mezkurenin tesviye-i umumruna meclis-i ruhani tarafından intihap olunan vasi ve müdür ve mütevellilerin başlıca vazifeleri; yedlerine tevdi olunan emvalin teleften vikayesiyle tezayüt ve terakkisine dikkat ve itina etmek ve beher sene meclis-i cismaninin vasiyet defter-i mahsusasında ol maddenin zir-i esamisine tahrir ve ilave kılınmak üzere sene-be sene meclis-i cismaniye hesap rüyet ettirmek hususları kâffe-i vasiler ve mütevelliler ve müdürlere farizadandır.

123. Madde: Vasi ve mütevellî ve müdürlerin infisallerini mucep olacak atıyyü'z zikr mevadd-ı kabihadan ibarettir. Evvela emval-i mezbureden cüzi ve külli umur-ı zatiyelerine sarf veya istimal etmek ve saniyen bermutat meclis-i cismaniye ibraz ettikleri

muhasebelerinde bazı hile müşahede edilmek kendülere töhmet addolunur. Ve ol hile sebebiyle tenakus ve istihlak olunan her neye baliğ olursa olsun istirdad ile beraber mütecasir olanları bi'l-infisal yerlerine diğ̈er münasibinin intihabı hakkında cismani meclis ba-rapor ruhani meclisine tebliğ ve teklif olunur.

124. Madde: Bey ü şırası vasi vesair taraflarından murad olunan emval-i gayrimenkuleyi evvela mezhepçe ruhsal tahsil zımnında vasiler taraflarından ba-rapor meclis-i ruhaniye sarahaten ifade-i hal ederler. Ve karar mazbatalarını mütalaa ile karar-ı şer'isi mezbur rapora leffen meclis-i cismaniye bi'l-irsal marifetiyle senavi ve emsali mahall-i cemiyette ba-ılan-ı mahsus neşir ve ilan-birle alenen bi'l-müzayede nizamnameye tevafuk eyledikte o malın bey ü şırasına ruhsatname-i icabiye taraf-ı meclis-i cismaniden verilecektir.

Fasl-ı Aşır

İane-i Milliye Beyanındadır

125. Madde: İane-i nakdiye-i milliye iki kısımdır. Birincisi herkesin sakin buldukları mahalle sandığına ve ikincisi umumi sandığına ifası lazım gelen iane-i nakdiyedir ki bu dahi dört sınıftır. Sınıf-ı evvelisi mine'l-kadim mekûlat ve meşrubat-ı kaşeriye üzerine tarh ve tahsili mukarrer olan Gabile rüsumatıdır. İkincisi efrad-ı nas hukuk-ı milliyede müsavi bulunmak için resm-i kur'a namıyla senede bir defa millet sandığına 50 guruş vermesidir. Üçüncüsü emval-i gayr-i menkulenin bey ü şırasında ve zevcenin hin-i izdivaçta zevcine getirdiği cihazdan kemakân ipkası mukarrer olan rüsumatıdır. Ve dördüncüsü efrad-ı milletin hal ve servetine göre tarh olunacak iane-i efradiyenin ifasıdır.

126. Madde: Sınıf-ı evvel denilen gabile rüsumatı kaşer ve turfanın pak ve temizi fariza-i mezhebiyeden addolunan lahm-ı ganem ve bakar ve peynir ve hamur ve hamursuz ve müskirat meclis-i umumide tensip görülecek miktarda beher kıyye üzerine bir rüsumat tarh ve taksim olunacaktır.

127. Madde: Sınıf-ı sani addolunan senede 50 guruş resm-i kur'a evvel-be evvel rab-i müşarünileyh veyahut kaymakamı sıra ile mahallat mecalisini birer birer nezdine celp edip her meclisin mahallesi sakinlerinden olarak cüzi ve külli iane-i mahalle verenlerin veyahut ifaya muktedir iken bazı vesile ile edaya imtina edenlerin ve kar-kesp-i mahsusta veyahut baba ve taallukat-ı sairesiyle birlik ahz u itada ve meşgüliyet-i nafia-i sairede bulunan 25 yaşı ikmal eden nüfus-ı zükûrenin kâffeten defter-i müfredat-ı esamileri tanzim-birle ber-muceb-i defter isim ve cismi mezkûr matbu makbuz pusulaları itasıyla ba-marifet-i tahsildaran istihsale mübaşeret olunur.

128. Madde: Üçüncü sınıf olan emlak ve cihaz rüsumatı bayi ve müşterisi tarafından mukarrer olan esmanın kemakân yüzde bir buçuğu ita ve kezalik hin-i izdivaçta nikâh semeninden beyne'z zevç ve zevce yüzde bir buçuk eda oluna. Şu kadar ki grup-ı fukaraya isabet-i rencide olunmamak için esman-ı mukarresi 5.000 guruştan dûn olan mübayaat ve nikahattan kat'a bir akçe vermeleri teklif ve talep olunamayacaktır.

129. Madde: Dördüncü sınıf addolunan iane-i efradiye yani madde-i atiyede beyan kılınacağı vecihle cismani meclisinin umumi meclisine ibrazı mukarrer olan muvazene defterini ithalat ve ihracatını bi'l-mütalaa birinci ve ikinci ve üçüncü sunûfun ianelerinden hâsıl olabilecek esmandan sene-i atiyenin masarifine inde'l-muvazene açık görünen semenin ikmali için ehl-i kudret ve servetin hal ve tahammülüne göre bir iane-i efradiye-i ikmaliye tarh ve taksim olunacaktır.

130. Madde: Meclis-i cismani üç senede bir defa sinin-i atiyeye selesenin masarifatı için ihtiyaten yüzde on zam ve ilave-birle bir ihracat defteri tanzim ve meclis-i umumiye ibraz

ettikte meclis-i umumi dahi sıyanet ve himayeten mecbur bulunduğu fukara ve aceze-gâni hatırdan feramüş etmeyerek 126. Maddede beyanı sebkât eden mekûlat ve meşrubata tarh olunacak rûsumatın miktarını ba'de-t tahsis esman-ı hasılasından ihracat-ı lazimesiyle bi'l-muvazene açık zuhur edecek esman 129. Bendde zikrolunan işbu iane-i efradiyeyi ashab-ı servetin hal ve tahammülüne nazaran tarh oluna.

131. Madde: İane-i efradiyeyi hakkaniyetle tarh ve taksim için dört kişiden mürekkep teşkili lazım gelen komisyon-ı muvakkat azasının üçü avamdan olarak meclis-i umumi ekseriyet-i ara ile intihap edeceği misilli meclis-i cismani dahi kendi azasından münasip bir zat ilave ve tayin eder.

132. Madde: İşbu komisyon-ı muvakkatin azalığına intihap olunacak zat sıfat-ı matlubeye ve emniyet-i umumiyeye şayeste ve her halde bî-garaz olan avamdan intihap kılınır.

133. Madde: Fasl-ı mezburda beyan kılınan iane-i umumiyeden başka mine'l-kadim milletçe tahsili kaide-i mer'iyeden addolunan icar ve isticar-i emlakten ve bila-veled vefat edenlerin emval-i metrukesinden yüzde onun ve buna mümasil ithalatın fımaba'd ahz ve istihsali külliyyen memnudur.

134. Madde: İane-i milliyenin kısım-ı sanisi olan iane-i mahalledir ki herkes sakin olduğu mahallenin umur-ı cariyesi masarifinin tesviyesine ve fukaraya iane için mahalle meclisinin sandığına hal ve kudretine göre iane-i mahalle namıyla senede bir defa kendülere isabet edecek miktar-ı semeni ifa etmekten ibarettir.

135. Madde: Her mahallenin mebusanı senede bir defa mahalle meclisi azalarıyla bi'r-refaka Mardi Etra'nın taht-ı riyasetinde akd-i cemiyetle mahalle meclisinin ibraz edeceği sene-i maziye muvazene defterini bi'l-mütalaa sene-i atiyenin masarifatına lazım gelen miktar ianeyi tertip ve tahsis ederek karar mazbatalarını la-ekall ekseriyet tarafından bi't-temhir ilan kılınmak üzere nüsha-i saniyesi gazete-haneye irsal kılınır.

136. Madde: Mahalle iane-i mezburesi herkesin hal ve tahammülüne göre hakkaniyet-i tarh ve taksimi için yevm-i cemiyet-i mezburede ol mahallenin nüfus-ı zükûruna nispeten altıdan on kişiye kadar avamdan bit-tefrik bunlardan usul-i kur'a ve ekseriyet-i ara ile üç kişiden beş kişiye kadar intihap kılınır.

137. Madde: Müntehep-i mumaileyhim mahalle iane-i mezburesini sükkân-ı mahalle üzerine adalet ve hakkaniyetle tarh ederler. Ve kendülere isabet edecek miktar-ı ianeyi bila-tehir tediye ve ifa etmek herkese vaciptir. Tereddüt ve imtina eden hakkında tahsili müyesser oluncaya kadar 140. Maddede beyan olunan muamele-i tefrikiye icra olunur. Şu kadar ki bend-i mezburda zikrolunan madde-i tefrikiye yalnız hukuk-ı mahallece olarak hukuk-ı milliyeden mahrum kalmayacaktır.

138. Madde: Efrad-ı milletin umur ve mesalih-i vakıasında hakkaniyete muvafık muhtaç oldukları muavenetin icrası rab-i müşarünileyhle kâffe-i heyet-i millete vacip olduğu misilli istihsal-i esbab-ı menafi ve tezayüd-i şeref hakkında lazım gelen ianesi dahi bila-istisna ve la-fark efrad-ı millete farzdır. Yani efrad-ı milletin her biri nizamname usulünce müntehep bulunduğu hizmet-i milliyeyi memnunen kabul ve meccanen ifa-yı memuriyet etmek ve balada zikri mesbuk iane-i milliyeyi bila-tereddüt vaktinde tediye eylemek ve efrad-ı milletten hem-mezhepleriyle bi'l-ittihad hukuk-ı milliyede müsavat olmak isteyenler nizamnamece med'uvv bulunduğu hizmet-i milliyede sadakat ve hakkaniyet ibraz etmek hususlarına zatını tehiye edeceğinden başka zikrolunan iane-i milliyenin tamamı-i ifasına kâffe-i emval-i mevcudesi mütekeffil ve zamin olacaktır. Ve farıza-i mezbure hal-i imtinaları vukuunda rab-

i müşarünileyhin devlet-i aliyye tarafından nail olduğu nüfuzuyla veyahut ayrıca bir istid'a ile i'âdet-i zimmeti görülen semeni hükümet marifetiyle istihsal edecektir. Ve her halde tahsil edinceye değin 140. Maddede muharrer muamelat-ı tefrikiyeyi imtina edenin hakkında icra edilecektir.

139. Madde: Müddet-i vefire Dersaadet'te veyahut sair memalik-i mahrusa-i şahanede müteehhilen mukim ve hiçbir vakitte devlet ve milletin aleyhine cüzi ve külli su-i hareketi maznun olmayarak nizamname-i milliyenin ahkâm-ı mündericisine muti' ve münkad ve iane-i milliyeyi gerek iane-i mahalliyeyi bila-tereddüt ifa ile millete muhibb bulunan teba-i düvel-i ecnebiye hem-mezhepler hukuk-ı milliyeden ve hakk-ı intihaptan mahrum kalmayacaklardır. Şu kadar ki bulunduğu memuriyet hengâmında üzerine bir hal vukuunda tabiiyet-i ecnebiye iddiasında olamayacağı misilli keyfiyet-i vakıadan dolayı dahi hakkında tebaa-i devlet-i aliyye sıfatıyla muttasıf olanlar gibi muamele olunacaktır.

140. Madde: Muamele-i tefrikiye şunlardır ki; yani efrad-ı milletin her hangi sınıftan olursa olsun ifa-yı ianede imtina ve tereddüt halleri vukuunda hahamhane gerek kâffe-i heyet-i millet şahs-ı merkumdan kat'-ı hukuk edeceklerinden imtina ve tereddüdü bend-i atide mezkûr dereceye büluğ günden beda ile hüsn-i rızası veya hükümet marifetiyle deyn-i vakiin tahsiline muvaffak olununcaya kadar eğer bir memuriyette ise tard oluna. Ve eğer bir memuriyette değilse eda-yı deyn edinceye değin hakk-ı intihaptan ve salahiyet-i reyden mahrum kılınacaktır. Ve bu hengâmda meyti vuku bulur ise kabristan-ı millete kabul ve defni şayan olamayacağından maada hem-mezhepler vasıtasıyla umur-ı defniye-i meyyiti bile tesviye olunmayacaktır. Ve kezalik veled-i zükûru tevellüd ederse iktiza eden resm-i hatânına dahi muavenet olunmayacaktır. Ve mezhepçe bir davası vukuunda mehakim-i milliyenin hiç birinde tesviyesi caiz olamayacaktır. Velhasıl medyun olduğu semen-i ianeyi eda edinceye kadar iane-i milliyeye muhtaç olacak kâffe-i ahvaline müsaade olunmayacaktır.

141. Madde: Bend-i sabıkta beyan olunan malumat-ı tefrikiyeye bir şahs-ı Musevinin müstahak olması şöyledir ki vukuu bulacak imtina ve tereddüdü bend-i atide muharrer dereceye reside olmağa menuttur. Yani üç defa birbirini müteakiben millet tahsildarıyla kendisine irsal olunacak makbuz pusulası vusulünde hisse-i ianesini tediye etmez ve bila-özür mezkûr pusulayı red ve tahsildarı tehi-dest iade eder ise dördüncü defada şahs-ı merkum meclis-i cismaniye celb ve teklif-i ifa-yı zimmeti olundukta dahi eda-yı deyne taannüt veya evcibe-i vahiye irad ederek emr-i tediye-i ianede tereddüdü veyahut meclis-i cismaniye gelmeye muhalefeti vukuunda meclis-i mezburdan beyan-ı hali havi rab-i müşarünileyhe hitaben tertib ve takdim olunan mazbatanın vusulü anda bend-i sabıkta muharrer olan muamelat-ı tefrikiyenin şahs-ı merkum hakkında icra olunmak zımınında rab-i müşarünileyh tarafından kâffe-i heyet-i millete ba-tezkire başka başka tebliğ olunur ve mamafih ba-marifet-i hükümet semen-i hisse-i mezkûra-i matlubenin emr-i istihsaline müsaraat kılınır.

Fasl-ı Ahadi Aşer

Maarif Komisyonu Beyanındadır

142. Madde: Maarif komisyonu azalarının ikisi hahamdan ve beşi avamdan olarak yedi zevattan mürekkeptir.

143. Madde: Komisyon-ı maarife intihabı Hahamdan lazım gelen iki azanın meclis-i umumi-i ruhani azalarından olmak şartıyla meclis-i ruhanide ekseriyet-i ara ile intihab kılınırlar ve avamdan tayin olunacak aza-yı hamsenin dahi ber-vech-i zikr-i ati intihabları elzemdir. Yani meclis-i cismani rab-i müşarünileyhle akd-i cemiyet ederek bend-i atide mezkûr vezâifin ifasına muktedir ve sıfat-ı matlubeye şayan on beş nefer kimseyi bi't-tefrik

nizamname usulünce keşide-i kur'a olundukta kendisine en ziyade reyî isabet edenlerden beş neferî tefrik ve komisyon-ı mezkûra aza intihab olunacaktır.

144. Madde: Maarif komisyon azalarının başlıca vezaif-i zimmetleri sıbyan-ı milleti ulum-ı mezhebiyeye teşvik ve tahrik ile müceddeden malumatlı hahamlar yetiştirmek ve kâffe-i mekatib-i milliyenin suver-i taallümleri hakkında tanzim ve teati kılınacak talimnameler ahkâmına imtisalen harekete mekatib-i mezbureyi devam ettirmek ve kat'a hilafında bulunmamalarına sarf-ı dikkat ve itina eylemek ve ebna-yı İsrailiyyeyi ulum ve fûnun ve sanayi ve asr-ı halce elverişli ve taallümü elzem olan elisine-i saire istihsali zımında büsbütün ulum-ı mezhebiyeden mahrum kalmalarının başlıca sebebi olan mekatib-i ecnebiyeye duhullerine muhtaç olmamaları için mekatib-i milliyenin mümkün mertebe ıslah ve intizam-ı hallerine say etmek ve tekâsülden veyahut takayyütsüzlükten naşi metruk hükmünde kalan muallimin-i mütekaddiminin hatt-ı desti kesb-i nafia-i atıklarının mümkün mertebe tab ve neşr çaresini rüyet ve istihsal etmek ve lisan-ı mukaddese-i İbrani ve lisan-ı İspanyol-ı şarki üzere tab olunacak her nev kütubat ve matbuat-ı saire-i milliyeyi taht-ı nezaretlerinde bulundurarak Babıalî'nin ahkâm-ı bend-i mezbureye dair rab-i müşarünileyhten bazı keyfiyet istilamı şeref-vukuunda ba-takrir Babıalî'ye li-eclil arz ve'l inha komisyon-ı mezbura rab-i müşarünileyhe müracaat ettikte mütalaa ve müzakereleri kararını bildirmek ve ruhani meclisten ruhsat tahsil etmedikçe hiçbir mahalle ve karyede müceddeden mektep ihdas ve itihaz etmemek hususâtından ibarettir.

145. Madde: Milletın her ahvali ilerlemesiyle teksir-i menafî esbabı istihsaline teşebbüs ve müsaraat olunmak kâffe-i heyet-i millete farz bulunduğundan imtisalen lil-arz maarif komisyonuna vezaif-i memuriyetini icra etmek için elzem görünen esman-ı mesarifat tesviye olunmak üzere senede bir defa meclis-i cismanî azalarıyla birlik bil-mütalaa tarafeynden layık görülen miktar-ı esman cismanî meclis sandığından ita kılınır.

Fasl-ı isna aşer

Millette Müezzinlerin Vezaif-i Zimmetleri Beyanına Dairdir.

146. Madde: Memuriyet-i mahsusası olan veyahut adi merasim-i mezhebiyede bulunan kâffe-i müezzin-i millet her halde memur bulunduğu mahallenin meclisine tabi olacaktır. Ve vezaif-i zimmetleri dahi mevadd-ı atıye-i malumeden ibarettir. Yani müezzinlere müteallik haham veya fukara-yı avamdan birinin resm-i mezhebi vukuunda serian ve meccanen icabını icra eylemeleri müezzinun-ı mezburun metbuu bulunduğu meclis-i mahalleden ruhsat tahsil etmedikçe hiçbir kimse hakkında icra-yı memuriyet etmemeleri ve fukaradan olmayıp da bir kimsenin hasbel-icap meccanen resm-i ayinini icrası hakkında taraf-ı meclis-i mahalleden kendilere bir teklif vukuunda mucibince inkıyad ve icra eylemeleri ve bir ilan veya tenbihnameyi meclis-i selasenin birinden yani ruhani ve cismanî ve mahalle meclislerinden hangisine raci ilan ve tenbih ise o meclisten memhur olmadıkça ne senavi ve ne sair mahalle cemiyetlerinde kata' kıraat etmemeleri ve ehass-ı memuriyeti olan fenn-i musıkide yevmen fe yevmen kesb-i malumata müdaviim olmaları ve memuriyetlerinin suver-i icraiyelerine dair yedlerine verilecek talimata imtisalen ifa-yı hidemat etmeleri ve haric-i insaniyet addolunan harekete kat'a salık olmamaları keyfiyatından ibarettir.

147. Madde: Mugayir-i mezheb ve nizamname ve na-seza-yı insaniyet harekâta bulunmak ve bahusus bulunduğu mahallenin meclisi tarafından ruhsat verilmediği adamın resm-i mezhebi icra etmek müezzinlere töhmettir. Ve bu misilli hal vukuunda metbuu buldukları meclis-i mahallede bil-muhakeme takdim eyledikleri karar mazbataları mucibinde meclis-i cismanî müttehem müezzini memuriyetinden tard eder.

Fasl-1 salis aşer

Zebbah Memurlarının Fariza-i Zimmetleri Beyanındadır.

148. Madde: Memuriyet-i zabihada bulunan eşhas-ı zebbah memuriyetleri meclis-i cismani taht-ı memuriyetlerindedirler ve milletten bir şahıs fenn-i zebhi talim ve tahsil birle mezbuh-ı minh behaimi beyne'l-millet ekle şayan olmak için evvela ol memur-ı zebbah yedinde kemakân bir şehadetname-i meşrua mevcut bulunmalıdır. Ve taşradan olduğu halde yedindeki taşra diploması Dersaadet'te meclis-i ruhaniye ibraz ile tashih olundukta cismani meclisine bil-irsal zebbahlara mahsus tanzim ve taksim olunan talimnamenin bir nüshası kendisine verilerek mazmununca icra ve hilafında kat'a hareket edemeyeceğine rab-i müşarünileyh huzurunda alenen tahlif ettikten sonra zebh-i behaim ve saireye dair serbest olup kimesne tarafından mümanaat olunmamak için meclis-i cismani tarafından memhur ruhsat tezkiresi ita olunur.

149. Madde: Eşhas-ı zebbahinin feraiz-i zimmatı her zebah-ı fenn-i mezburda daima mahir ve rab-i müşarünileyh veyahut ruhani meclis tarafından davet olduğu anda imtihana hazır bulunmak ve meclis-i cismani tarafından kendilerine ihale olunacak memuriyeti sadakatle icra etmek ve meclis-i mezburun bazı mütalaasına mebni fimaba'd Dersaadet ve mahallat ve kura-yı Museviyesinde icra-yı memuriyet-i zabiha etmemelerine dair tenbihi vukuunda bil-imtisal muhalefet eylememek hususatından ibarettir.

150. Madde: Bir şahs-ı zebbahın yedine verilecek talimatnamenin hilafında hareket etmesi veyahut fasl-ı mezkûrun şerait-i muharreresinden rücu eylemesi kendisine töhmet addolunarak hamil olduğu zebbah gediğinden mahrumiyetle beraber icra eylediği yemin ve kasm-i mukaddeme kizbiyet-i vakıası beyanıyla fimabad mezbuhun-minh behaim efrad-ı millet ahzla ekl etmemelerine dair gazetelere derc ve ilan kılınır.

Fasl-1 rabi aşer

Me'külat ve Meşrubat-ı Kaşeriyenin Furuhtuna Dair Tacirlerin Farizaları

151. Madde: Herhangi tebaa ve milletten olur ise olsun Musevi milletine mahsus erzak ve meşrubat-ı kaşeriye beynelmilel furuht murad eden şahıs evvela furuhta talip olduğu erzak ve meşrubat-ı kaşeriyenin miktarı ve cinsini cismani meclisine arz ve ifade ile tediyesi lazım gelen rüsumat-ı mahsusa kâmilan meclis-i cismaniye eda ve emanet kılınır. Ve mezhepçe muayene olduğu ve semen-i resp-i me'huzeyi havi meclis-i ruhaniye hitaben bir kıta pusula yedine ita ile meclis-i muhatab-ı mezburdan dahi muayene-i icabiyesi ba'de'l icra zir-i pusula-i mezburaya derc-i ruhsat ve temhir kılınır. Ve şayet mezhebe mutabık olmadığı halde makbuz-ı tezkire-i mezbura heyet-i asliyesiyle meclis-i cismaniye iade olundukta emanette mahfuz semen-i resp-i mezbur tamamıyla red ve iade kılınır.

152. Madde: Kaşer mekulat ve meşrubattan Musevi milletine furuhtu murad eden tacir hakkında bend-i sabık ahkâmı tamamıyla icra olundukta fimabad bir nam veyahut bahane ile kendisinden akçe mütalebe olunamaya ve ruhsatname itasında tehir ve mümanaat vukuu caiz olamayacaktır.

Fasl-1 hamis aşer

Beyne'l Millet Teati Olunan Düyûn ve Kontrato ve Nikâh Senedatıyla Senedat-ı Saireye ve Mevadd-ı Müteferrikaya Dairdir.

153. Madde: Nizamname-i mezburenin neşri tarihinden itibaren istikraz ve akd-i şirket ve nikâh ve cihat-ı saire ile lisan-ı mukaddese-i İbrani ve İspanyol-ı şarki veyahut elisine-i sairece mine'l kadim milletçe teati oluna gelen kâffe-i evrak-ı mezbureden müteahhidi

bulunan şahıs imzası veyahut mührü mevcut olmadıkça ruhani ve cismani ve kâffe-i heyet-i Millet'in şuhudu olsa dahi asla mamulün-bih tutulmayacaktır.

154. Madde: Nizamnamenin neşri gününden itibaren evrak-ı mezbureden müteahhidi imzasıyla mümza iken şuhuda muhtaç olan evrakın mazmununu kıraat ve fehmden aciz şuhudü'l hal imzasıyla mümza bulunsa dahi kata muteber tutulmayacaktır.

155. Madde: Bu misilli evrak-ı müteahhidelerde mümziyü'l esami bulunan şuhud ol maddenin hin-i icrasında mevcut buldukları ve müteahhidi dahi huzurlarında vaz-ı imza eylediği beyan ve tashih-i madde etmek şattır.

156. Madde: Ruhani meclisinde rüyet ve fasıl olunacak deavi-i efradiyeye minel kadim meşrut olduğu vechle tayin olunacak vekil hiçbir vakit sınıf-ı hahamdan tevkil olunamaz.

157. Madde: İdare-i milliye hakkında nizamname mantukunca ahzı lazım gelen rüsumat beher sene bil-müzayede talibine maktuan ihale ve tefviz kılınacağından la-ekall iki hafta evvel senavi ve sair mahall-i cemiyette ve gazetelerde ba'de'l ilan karar karar-ı müzayedesi meclis-i umumide icra olunur.

158. Madde: Nizamnamenin tarih-i neşrinden itibaren beher beş senede bir defa zirde beyan kılınan usulü veçhile nizamname-i mezburede bazı efkârdan feramuş olunan veyahut ol vaktin icabınca ilave veyahut tağyir ve tebdile muhtaç bulunan maddelerin ilave ve tashihine mezuniyet var ise de herhalde atiyü'l beyan maddeye müracaat olunacaktır.

159. Madde: Nizamname-i mezburun tarih-i neşrinden itibaren mazmun-ı nizamname-i mezburede murad olunan ıslah-ı umur-ı millete dair olup bir ilave veyahut bir bendin tebdil-i ibaresini şayan ve elzem gören ruhani ve cismani ve sair heyet-i millet işbu mütalaa eyledikleri tebeddülâtı bir kıta tezkire-i memhura ile meclis-i cismaniye bildirip meclis-i mezbur dahi tebdil için mahsusen tutacağı deftere numara ile kayıt ederek tezkireleri hıfz edecektir. Ve beş sene hitamında bir komisyon-ı muhtelit teşkil ile bu misilli tezkire-i mevrudeleri defteriyle ma'an tezekkür ve kendi efkârlarınca ıslahat-ı icabiye ve vakt-i hale nazaran tebdil ve tezyidine lüzum gördükleri mevaddı nizamnamenin esasına sekte getirmemek üzere layıkıyla bil-mütalaa kararı mazbatalarını Babialı canibine arzla icabı icra kılınır.

Millet-i acizanemizin ıslah-ı usulüne lüzum görülen ve nizamname-i mezburun 159 bendinde münderiç bulunan kavaid ve nizamatin kâffesi komisyon-ı muvakkatte bi't-tezekkür ittifak-ı ara ile karar verdiğimiz ve merkez-i icraya vaz ve tesisi hususunun menut olduğu şerefsudur buyrulacak irade-i ihsan-ade-i hazret-i tacidariye muntazır bulunduğumuz malum-ı ilm-i ali-i âlemşümül-ı hıdivileri buyruldukte ol babda ve her halde emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir. Fi 3 Ramazan 1280 ve fi 3 Adar II 5624." (11 Şubat 1864)



Antik Mısır İnançında Önemli Bir Devrim: Tanrı Aton ve Tek Tanrıcılık İnanç

► Araştırma makalesi / Research article

Muammer ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Anabilim Dalı / Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Science and Letters, Department of Ancient History | ROR ID: 009axq942 | Muş, Türkiye

ORCID: 0000-0003-3392-0519 | m.ozdemir@alparslan.edu.tr

Atf: Özdemir, Muammer. "Antik Mısır İnançında Önemli Bir Devrim: Tanrı Aton ve Tek Tanrıcılık İnanç". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 305-329.

Öz

Antik Mısır'ın dini yapısında en radikal değişim, 18. Hanedanlık döneminde Kral Akhenaton'un (M.Ö. 1353-1336) çok tanrılı inanç sistemini terk edip, Aton'u tek tanrı olarak kabul etmesiyle yaşanmıştır. Akhenaton'un bu monoteistik reform girişimi, Atonizm olarak bilinen ve Aton'u üstün tanrı ilan eden bir inanç sistemini devletin resmi dini haline getirmiştir. Bu dini devrimin merkezi olarak inşa edilen Akhetaten kenti, Atonizm'in yayılması ve kabulü açısından büyük öneme sahiptir. Ancak Akhenaton'un ölümünü takiben kent terk edilmiş ve zamanla yağmalanmıştır. Bu da reformun toplum üzerindeki kalıcı etkilerini sınırlamış ve çok tanrılı inançlara geri dönüşü hızlandırmıştır. Antik Mısır'daki bu kısmi değişiklik tabana pek inmemiş, Amon rahiplerinin etkisini kırmaya yetmemiştir. Ayrıca ekonomik yapının da buna pek müsaade etmediği anlaşılmaktadır. Çok fazla tanrı arasında güneş ile ilgili olan Aton/Aten'in ön plana çıkarılmasının toplumsal karşılığı da dikkat edilmesi gereken önemli bir husus olduğu görülmüştür. Bu makale, Akhenaton'un tek tanrıcılığa geçiş sürecini, Aton'a dayalı dini reformlarının Mısır toplumundaki yansımalarını ve kalıcılığını ele almaktadır. Çalışma, Atonizm'in Mısır'ın toplumsal ve dini yapısında oluşturduğu derin etkilerini ve uzun vadede sonuçlarını incelemektedir. Akhenaton'un reformlarının hem dini hem de toplumsal düzeyde köklü değişimler yaratmasına rağmen, reformların kalıcı bir dönüşüm sağlamadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın amacı, Akhenaton'un monoteistik girişimlerinin Mısır'ın tarihsel süreçteki rolünü ve etkilerini değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Antik Mısır, Atonizm, Aton, Tek Tanrıcılık, Akhenaton.

An Important Revolution in Ancient Egyptian Belief: The God Aton and Monotheism

Cite as: Özdemir, Muammer. "An Important Revolution in Ancient Egyptian Belief: The God Aton and Monotheism". *Milel ve Nibal* 21/2 (2024), 305-329.

Abstract

The most radical transformation in ancient Egypt's religious structure occurred during the 18th Dynasty when King Akhenaten (1353-1336 BCE) abandoned the traditional polytheistic belief system in favor of recognizing Aton as the sole deity. Akhenaten's monotheistic reform, known as Atenism, established Aton as the supreme god and the official state religion. The city of Akhetaten, constructed as the center of this religious revolution, held significant importance in promoting and institutionalizing Atenism. However, following Akhenaten's death, the city was abandoned and eventually looted, which limited the reform's lasting impact on society and accelerated the return to polytheistic beliefs. This partial transformation in ancient Egyptian society did not permeate all social layers, nor was it sufficient to diminish the influence of the Amun priests. Additionally, it appears that the economic structure did not support such a sweeping change. The elevation of the solar deity Aton among many gods also indicates a noteworthy social response that warrants closer examination. This article analyzes Akhenaten's shift to monotheism, focusing on the impact and durability of his Aton-based religious reforms on Egyptian society. The study examines the profound effects of Atenism on Egypt's social and religious structure and its long-term implications. Despite the substantial religious and social shifts initiated by Akhenaten's reforms, the findings suggest that these changes did not yield a lasting transformation. Consequently, this study aims to assess the historical significance and influence of Akhenaten's monotheistic endeavor within the broader Egyptian context.

Keywords: Ancient Egypt, Atonism, Aton, Monotheism Akhenaten.

Giriş

Tarih boyunca, farklı medeniyetler kendi karakterlerini oluştururken, bir yandan oluşturdukları bu karakteri muhafaza etmeye çalışmışlar, öte yandan başka medeniyetlerle karşılıklı olarak etkileşim içerisinde daha büyük medeniyetler inşa etmişlerdir. Bu medeniyetlerden bazıları içe kapanık bir görünüm sergilerken, bazıları da dışa dönük bir görünüştedir. Antik dönem medeniyetlerine bakıldığında gerek medeniyetler arası münasebetler gerekse iç dinamikler çeşitli örüntüler ile birleştiğinde insanlığın ortak paydası olan medeniyetlerin inşa süreci daha anlaşılır olacaktır. Kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasi çerçevede ele alınan bu birleşimler, etnik, dini ve coğrafi unsurlarla kimi zaman yükseliş ivmesi gösterirken kimi zaman da düşüşe geçerek bizim kimliğimizi ve hafızamızı oluşturur. Antik Mısır da bu döngüde, önceden başlamış olan toplumsal dönüşüm sürecinde başat rol üstlenmiş ve medeniyet çizgisinde insanlık tarihine olan katkısını yüksek referans noktasında tutmuştur. Elbette ki, bu süreçte coğrafi imkânların etkisi yadsınamaz. Ancak coğrafya tek başına yeterli değildir. O halde, hem çevre medeniyetler ile etkileşimi sıcak tutan Antik Mısırlılar toplumun her alanında büyük başarılar elde etmiş, hem de siyasi olarak kendine has yönetim tarzıyla binlerce yıl sürecek yeni medeniyet ivmelerine ortam hazırlamıştır. Bu ivmelerden birisi de dinsel yapıdır. Antik Mısır'ın din ve tanrı algısı, toplumsal ve siyasi normlarla birleştiğinde oldukça karmaşık bir görünümde. Gerek halkların dinsel ve toplumsal kabulleri, gerekse hanedanların yönetimlerini Tanrısal dinamiklerle güçlendirerek oluşturması günümüz penceresinden bakıldığında oldukça teknik, sanatsal, dinsel ve siyasi olarak son derece gelişmiş bir uygarlığın varlığını bize göstermektedir. Bu dengeler içerisinde adeta sistemin işleyişini bozan, Tanrıların egemenliğini ortadan kaldıran ve özellikle dinsel geçmişini bir kenara atıp dinde reform yapan bir kralın hayata olan bakış açısı, hayatının önceki ve sonraki evreleri ve dönemseller dengeleri bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. IV. Amenhotep adıyla tahta çıkıp Akhenaton adıyla vefat eden bu kralın çok tanrılı sisteme karşı çıkıp monoteist bir sistemi devletin politik düzenine entegre çabaları yani bütün Tanrıları bir kenara bırakıp tek bir yaratıcıya tapınıma arzusu, Antik Mısır'da görülen bir şey değildir. Atalarından aldığı güneş ile ilgili bu inancı tek bir tanrıya doğru evirip cesurca bir girişim sergileyen Akhenaton, öldükten sonra bütün izleri silinmeye ve adeta Antik Mısır'ın hafızasından kazınmaya çalışılmıştır. Ancak günümüzde dahi ilgiyle araştırılan, üzerinde spekülasyonlar yapılan önemli bir kral, tarihi figür olarak Akhenaton karşımızdadır.

Çalışmada, kâfir ya da sapkın olarak nitelendirilen kralın, günümüze kadar kimliği ve yaptıkları üzerindeki tartışmaların dini yönü anlaşılmasına ve bu noktada tarihçilerin üzerinde henüz fikir birliğine varamadıkları meseleler üzerine bazı çıkarımlarda bulunulma amaçlanmaktadır. Özellikle dönemin sosyal ve dini oluşumları, Akhenaton'un bu kararı almasındaki en temel sebepler sorgulanacaktır. Özellikle tek tanrıcılık sürecindeki etkiler, babasının yaklaşımları, annesinin akrabalarının etkileri ve yer yer Aton'un süreçselliği ve işlevselliği üzerine anlatımlar yapılacaktır. Tüm bu bileşenlerin oluşturduğu karmaşıklığın muğlaklığının giderilmesine dair katkı sunulma hedeflenmektedir.

1. IV. Amenhotep'in Akhenaton'a Dönüşüm Süreci

IV. Amenhotep,¹ III. Amenhotep ve kraliçe eşi Tiye'nin ikinci oğludur. 15. yy.'in sonlarına doğru doğduğu düşünülmektedir. Kaynaklar IV. Amenhotep'in babasının iktidarının 20. Yılından önce doğduğuna işaret eder. III. Amenhotep'in iktidarında kral naibi olarak atandığı varsayılırsa ve 16 yaşında olduğu kabul edilirse o da 28. İktidar yılına denk geldiği düşünülmektedir. Bu doğrultuda babasının kraliyet yılının 12. senesine denk düştüğü ve 1394 yılında doğduğu anlaşılmaktadır. Amenhotep'in sınır kenti Zarw'da doğduğu düşünülmektedir.² Kendisinden önce kardeşi Tutmosis'in iktidar sahibi olması beklenirken onun genç yaşta ölmesiyle IV. Amenhotep tahta çıkmıştır. III. Amenhotep döneminde Mısır'ın genişleyen toprakları, elde edilen ganimet ve zaferleri, imar ve inşaa faaliyetleri, Fırat'tan Sudan'a uzanan toprakların hâkimiyeti ve görkemli tapınakları ile birlikte Güneş'in kutsallığı üzerine geçmişten gelen bir armağan gibi adeta yeniden alevlenen "Aton" inancı IV. Amenhotep'e miras kaldı. Amenhotep babasının yerine geçerek yaklaşık 1352-1336 yılları arasında 17 yıl hüküm sürmüştür. 17 yıllık iktidarı ve akabindeki belki de 10 yıllık çalkantılı dönem Antik Mısır tarihinin en garip, en muğlak ve en dinamik dönemlerinden olabilir.³

IV. Amenhotep hakkında son zamanlara kadar pek fazla bilgi yoktu. Çünkü ölümünden sonra ona ait olan her ne iz varsa adeta hafızalardan silinmek istercesine kazanmış, yok edilmiştir. Ancak son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılar neticesinde bazı izlere rastlanılmıştır. Rölyef ve kabartmaların bulunması, Akhataten adlı Aton'a adanmış bir şehrin keşfi ve Karnak'ta yapılan kazılar ile IV. Amenhotep hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. Hatta bu bilgilerden sonra neredeyse modern zamanların en dikkat çeken kralı olarak tarih sahnesinde hak ettiği yeri almıştır. Babası III. Amenhotep'in heykel ve kabartmalarda oğlu IV. Amenhotep'e yer vermemesi de bu durumun yaşanmasına etken olabilir. Uzmanlar babasının Amenhotep'in görünüşünden dolayı ikonlarda yer vermediğini düşünülmektedir. Dış görünüm itibariye olağandışı bir görüntüye sahip olduğu, kafatasının ve çenesinin uzatılmış ve bacaklarının ise tuhaf bir derecede ince bir görünümde olduğu görülmektedir. Dudakları ise oldukça kalın bir şekilde tasvir edilmiştir. Uzmanlar çift cinsiyet üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlar ve bu kadınsı görünüm için endokrin bozukluğu olarak ifade etmişlerdir.⁴ Onun eşcinsel bir eğiliminin olduğunu iddia eden bazı tarihçiler, kanıt olarak kralın tasvirlerini, kadınımsı bazı terimlerin metinlerde geçmesini ortaya koymuşlardır. Abartılı bir şekilde imajının kadın imajında olduğu da söylenmektedir.⁵ Bu yönde farklı tezler ileri sürülmüştür. Bunlardan biri dönemin sanatsal üslubunun bu tasvirleri dayattığı yönündedir. Diğer görüşlerden bir diğeri ise IV. Amenhotep'in hastalık ya

¹ IV. Amenhotep olarak bilinen ancak bazı kaynaklarda IV. Amenofis olarak da geçen kralın tek tanrıcılığa geçiş sürecine kadar olan aşaması metin içerisinde doğum adı olan Amenhotep olarak verilmiştir. Kralın Tek tanrıcılığı ilanından sonraki ismi ise Akhenaton olarak kullanılmıştır.

² Ahmed Osman, *Kayıp Şehir-Mısır'dan Çıkışın Ardındaki Arkeolojik Kanıtlar*-, çev. Mesut Akın (İstanbul: Omega Yayınları, 2016a),132.

³ Toby Wilkinson, *Eski Mısır - M.Ö. 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*, 345; Marc Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, çev. Ali Oğuz Bozkurt (İstanbul: Homer Yayınları, 2019), 194.

⁴ Donald B. Redford, *Akhenaten: The Heretic King*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press,1984),58; Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2011),184.

⁵ Dominic Montserrat, *Akhenaten- History, Fantasy and Ancient Egypt*- (London and New York: Routledge, 2005),170-171.

da doğuştan gelen bir sendroma yani Froehlich ya da Marfan sendromuna sahip olduğudur. Tasvirlerde hem eşi Nefertiti'nin hem de kendisinin bu şekilde gösterilmesinin sanatsal bir zorunluluk olduğu yönünde görüşler daha makul karşılanabilir. Çünkü diğer varsayımlar tarihi akış içerisinde kralın faaliyetleri, aile hayatı ve kişisel yetileri göz önünde tutulduğunda pek mümkün görünmemektedir.⁶ Akhenaton'un sağlık sorunlarının olduğu, bu sorunların yönetim tarzını ve sanatsal üretkenliği üzerindeki etkisinin olduğu, hatta liderlik yeteneklerinin ve karar alma süreçlerinin bu yönde etkilendiğini iddia eden Aldred ve Sandison, bütün sanatsal faaliyetlerdeki bu dışavurumun kralın sağlık sorunları ve zayıflıkları ile başa çıkmanın bir yansıması olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu durum Akhenaton'un hem bir devrimci hem de tarihe kazınmış trajik bir figür olarak nitelenmesine sebep olmuştur.⁷

IV. Amenhotep'in kral olduğu ilk yıllar Mısır'ın bütün tanrılarıyla iyi geçinmeyi tercih ettiği ve babası III. Amenhotep'in yolunu takip ettiği düşünülmektedir. Babasının hükümdarlığının son üç senesinde aktif bir prenslik yaptığı için bazı araştırmacılar tarafından ortak kral olarak adlandırılrsa da bu zayıf bir ihtimaldir. Tahta geçiş sürecinin Mısır'ın en sorunsuz halefiyet süreçlerinden olduğu görülmektedir.⁸ Hükümdarlığının ilk 5 senesindeki imar ve inşaa faaliyetlerinde gerekli olan iş gücü ihtiyacını karşılamak için askeri seferleri ötelemiş, ancak orduya önem vermeyi ihmal etmemiştir. Buna rağmen bugünkü Akdeniz'in doğu kıyıları olan Levant'a sefere çıktığına dair bulgular vardır. Öte yandan Şam halkını Nubya'ya sürmüş ve oranın valisine güneye doğru sefere çıkması emrini vermiştir. Her ne kadar barışçıl bir firavun gibi görünse de geleneksel firavun tavrını bu yönde kullandığı ve savaş karşıtı olmadığı bilinmektedir.⁹ Öte yandan Kuzey Suriye'de hüküm süren Asur ile diplomatik ilişkilerin devam ettiği de söylenebilir. Tüm bunlar Akhenaton döneminde dış ilişkilerde diplomasinin de belirgin bir şekilde yapıldığını göstermektedir.¹⁰

IV. Amenhotep, saltanatının 5. Yılında ismini Akhenaton olarak değiştirmiştir. Akhenaton ismi "Aten'e yararlı olan", "Aten'in kullandığı", "Aten'in ışını" ya da "Aten'in etkili ruhu" anlamına gelmektedir. Krallığın ilk 5 yılında Amenhotep ismini kullanan kral artık unvanlardan ve hayatından "Amon" ait olan her ne varsa çıkarmıştır. Hatta zamanından önce yapılan Firavunların devam eden yönetiminin kutlandığı SED şenlikleriyle de bunu duyurmuştur.¹¹ IV. Amenhotep'in babasının iktidarında da benzer SED şenliklerini babasından bağımsız yaptığı ve Tanrı Aton'a armağan ettiği bilinmektedir. Kralın kendi iktidarında da benzer durumlar çeşitli tasvirlerden ve rölyeflerden anlaşılabilir.¹² Akhenaton, kenti yapıldığında tapınakların üzerine Amenhotep yazıldığı ve daha sonra

⁶ Donald B. Redford, "The Monotheism of Akhenaten", *Aspects of Monotheism: How God is One*, ed. Hershel Shanks and Jack Meinhardt (Washington, D.C.: Biblical Archaeological Society, 1996), 14-16; Kathryn A. Bard, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt* (USA: Wiley-Blackwell, 2015), 240.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Cyril Aldred and A. T. Sandison, "The Pharaoh Akhenaten A Problem in Egyptology and Pathology", *Bulletin of the History of Medicine* 36/4 (1962), 293-316.

⁸ Van De Mierop, *Eski Mısır Tarihi*, 194-196.

⁹ Amelie Kuhrt, *Eskiçağ'da Yakınoğnu (M.Ö. 3000-330)*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 257.

¹⁰ David Warburton, "Love and War in the Late Bronze Age: Egypt and Hatti", ed. Roger Matthews and Cornelia Roemer, *Ancient Perspectives on Egypt* (London, UCL Press, 2003), 83.

¹¹ Wilkinson, *Eski Mısır*, 350.

¹² Joceyn Olive Gohary, *Akhenaten's Sed-festival at Karnak* (London and New York: Routledge, 1992), 167-168.

Amenhotep isminin kazınıp Akhenaton olarak yeniden yazıldığı bilinmektedir. Bu isim değişikliklerinin yapıldığı dönemde diğer tanrıların da isminin kazındığı düşünülmektedir.¹³

Saltanatının ilk yıllarında dini anlamda değişiklikler hız kazanmıştır. Tanrı Aton'un tasvirleri bambaşka bir formda işlenmeye başlanmış, Tanrı Aton ön plana çıkarılmıştır. Hornung bu noktada şunları ifade eder: "Yeni bir sanat üslubu geliştirmek dışında, tapıtığı güneş tanrısının görünüm ve tanımını da değiştirir. Şahin başlı Ra-Harahti-Aton'un yerini ışınlı güneş diski" alır. Böylece kral, edebiyatta uzun zamandır ifadesini bulan bir imge yaratır: güneş, ışınlarıyla tüm varlıkları korur ve onlara yaşam verir. Tanrı, Kamak Kolossları'nda her şeyi yaratan, "ışınlı güneş diski"nde ise her şeyi koruyandır."¹⁴ Bu değişiklikler din, dil ekonomi ve sanat alanlarını da etkilemiştir.¹⁵ Geleneksel motiflerin ve sanatsal akımların aksine Amarna dönemindeki sanatçılar Akhenaton ve ailesinin motiflerini gelecek nesillere aktarma eğilimi gösterirken, öte yandan Aton harici diğer tanrıların betimlemelerini yok sayarak döneme özgü bir üslup benimsemişlerdir. Güneş ışınları ve Akhenaton merkezli bu üslubun yerleşmesi her ne kadar kolay olmamışsa da özellikle tapınak ve mezar komplekslerinde firavun ve ailesinin betimlenmesi aşamasında el ve ayakların detayları, kötü ruhlardan koruyucu nitelikte semboller ile dönemin sanatı, bambaşka bir form kazanmıştır. Özellikle Aton'a sunulan buketlerin olduğu simgesel öneme sahip bu tasvirler yenilikçi bir görünümdedir.¹⁶ Akhenaton'un yalnızca dini değil, aynı zamanda sanatı da devrimleştirdiği ileri sürülmektedir. Onun hükümet döneminde gelişen yeni resim ve heykelticilik anlayışı, tamamen onun inisiyatifıyla başlamış ve yönlendirilmiştir. Akhenaton'un sarayındaki sanatçılar, gerçekçi bir şekilde gözlemediklerini eserlerine yansıtabilmeleri için Akhenaton'dan nasıl çalışacaklarını öğrenmişlerdir. Bu dönemde sanat, geleneksel Mısır sanatının idealize edilmiş, simgesel anlatımlarından farklı olarak, doğrudan gözlemlerle şekillenen bir anlatımına dönüşmüştür.¹⁷

Öte yandan IV. Amenhotep yani Akhenaton'un kimliği ile hakkında ileri sürülen bazı tartışmalara değinilmesinde fayda var. Herhangi bir kanıt olmasa da Akhenaton ile Musa'nın aynı kişi olabileceğine dair Ahmed Osman¹⁸ tarafından ortaya atılan iddialar bulunmaktadır. Musa'nın İbraniliği ya da Mısırlılığı ya da Medyenliği tartışılarsun onun Akhenaton ile birbirine çok yakın yaklaşımları aralarında paralellik kurulmasına yol açmıştır. Jan Assmann, kutsal kitaptaki bahsedilen Mezmurlar 104'teki ilahinin, Eski Mısır dilindeki Aton ile İbranice Adonai isminin aynı olduğunu ileri sürerek bu tartışmalara değinmiştir.¹⁹ Freud'un, Musa ile Akhenaton arasındaki ilişki kurması da bu yönde değerlendirilebilir. Musa'nın bir Mısırlı olduğunu hatta sarayda firavuna yakın olan tesirli bir yönetici olduğuna dair iddiaları vardır. Musa'nın bir Atonist olduğu ancak Akhenaton ile aynı kişi olmadığını

¹³ James K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism* (New York: Oxford University Press, 2015),195.

¹⁴ Erik Hornung, *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*: (İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2004),107.

¹⁵ Van De Mierop, *Eski Mısır Tarihi*, 195.

¹⁶ Cyril Aldred, *Egyptian Art* (New York: Thames and Hudson, 1986), 175-177.

¹⁷ Leslie A. White, "Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process", *Journal of the American Oriental Society* 68/2 (1948), 93-94.

¹⁸ Ahmed Osman, Musa ve Akhenaton kitabında bu konuya çeşitli yönleriyle deliller getirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed Osman, *Musa ve Akhenaton-Mısır'dan Çıkış Zamanında Mısır'ın Gizli Tarihi*- (İstanbul: Omega Yayınları, 2016b).

¹⁹ Jan Assmann, *Mısırlı Musa- Batı Tek Tanrıcılığında Mısır'ın İzi*, çev. Bozkurt Leblebicioğlu (İstanbul: İthaki Yayınları,2016), 42.

söylemektedir.²⁰ Geleneksel bakış açısı, bu reformların tek bir güneş tanrısı olan Aton'un²¹ yüceltilmesine odaklandığını ve Batı'daki İncil geleneğini öngören erken bir tür tektanrıcılık olarak değerlendirilebileceğini öne sürülür. Ancak, bu görüş fazla basitleştirici bir yaklaşım sergiler. Zira Mısır politeizminin daha önceki henoteistik eğilimlerini, Atonizm'in güçlü Amon Ra rahipliği karşısında firavunun otoritesini pekiştirme işlevini ve Musa'nın tektanrıcılığı ile Akhenaton'un kültü arasındaki temel farklılıkları göz ardı edilir.²² Ancak bu konuda ortaya atılan iddialı bir yaklaşıma göre Musa peygamber ile Akhenaton'un birbirinin adını dahi duymuş olamayacakları, Yahudiler arasındaki gerçek tek tanrıcılığın çok daha sonra ortaya çıktığı ve buna dair gerçek kaynağın İncil'den öğrenilebileceği söylenmiştir.²³

Akhenaton'un iktidarının ilk yıllarında annesinin ve anne tarafından akrabalarının yönlendirmeleri oldukça etkili olmuştur. İktidarı boyunca ise eşi Nefertiti'nin yadsınamaz katkıları olmuştur. Gerek iç siyaseti dengede tutması gerekse dış siyasette hem Anadolu hem Suriye ve Filistin hem de Nubya etkisini kırmak için mücadele etmiştir. İmar ve inşa faaliyetlerine önem veren IV. Amenhotep iktidarının 5. Yılından itibaren tüm tanrıları reddeden manifesto niteliğinde girişimi ile tarihi hafızaya kazınmıştır.

2. Aton Kültü

Kadim Mısır, karmaşık ve anlaşılması zor bir inanç sistemine sahiptir. Bu inanca dair anlatıların, mitolojik düzlemde kökenlerinin Yukarı ve Aşağı Mısır'ın birleşmesinden ve hiyeroglif yazısından çok daha önceye kadar uzandığı düşünülmektedir. Tarihi süreçte çok farklı inançsal yaklaşımların ve bu yaklaşımlara ev sahipliği yapan pek çok dini merkezin varlığı bilinmektedir. Heliopolis, Hermopolis, Memphis ve TEB kentleri özellikle kozmogoni üzerine anlatıların kurgulandığı önemli kült merkezleridir. Özellikle Yunanca isimle bilinen Heliopolis'teki mitolojik anlatıların, devletin kuruluş sürecinde sorunlara çözüm aramaya dönük yanıyla devletin kutsal bir temel üzerine oturtulmasını amaçlandığı söylenebilir²⁴. Heliopolis, Kahire'nin kuzeydoğusunda yer alan Mısır'ın en eski tapınak harabelerinin olduğu bölgede bulunur. M.Ö. 3000'lerde dönemin fikir insanları evrenin doğuşuyla ilgili teoriler geliştirmişler ve bu teorileri V. ve VI. Hanedanlık dönemine tarihlendirilen Piramit Metinlerine kaydetmişlerdir. Heliopolis'teki anlatılarda evren yaratılmadan önce karanlık ve uçsuz bucaksız bir okyanustur. Başlangıçta kaosun adı olarak da bilinen Nu ya da Nun vardır. Yaratılmadan önceki yokluğu temsil eder. Bu anlatılarda "Heliopolis'in efendisi" ve "Göğün hudutlarının efendisi" olarak yaratıcı tanrı Atum Nun'dan doğmuş ve evreni oluşturan elementleri yaratmıştır. Atum, bütünselliği ifade eder ve Güneş Tanrısı olarak üstün varlık ve doğadaki güçlerle elementlerin en güzel örneğini

²⁰ Sigmund Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, çev. Merve Solmaz (İstanbul: Olimpos Yayınları, 2022), 43-45.

²¹ Aton'un güneş diski olarak evrenin her şeyin rabbi olduğunu söyleyen görüş olduğu gibi güneş tanrısı olduğunu söyleyen görüş de mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Louis V. Zabar, "The Theocracy of Amarna and the Doctrine of the Ba", *Journal of Near Eastern Studies* 13/2 (1954), 92.

²² Yahudi topluluklarında tek tanrıcılığın ilk biçimleri olarak kabul edilebilecek tanrısal yaklaşımlar ve Musa'nın dini ile Atonizm arasındaki farklar için bkz. Erin Sobat, "The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten", *HIRUNDO The McGill Journal of Classical Studies*, V. Twelve (2013), 70-73.

²³ Jean Soler and Janet Lloyd, "Why Monotheism", *A Journal of Humanities and the Classics* 14/3 (Winter, 2007), 46.

²⁴ Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horusu Öldürmek* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 42.

teşkil edecek şekilde Monad ismiyle de adlandırılmıştır.²⁵ Atum zamanla Ra ile eşleştirilmiştir. Böylece Atum- Ra bir Güneş Tanrı olarak Mısır iktidarının en sağlamlaştırıcı ögesi, sistemin ve düzenin bekçisi konumuna gelmiştir. Atum-Ra “Batan Güneş” ve “Doğmadan Önceki Güneş” olarak da bilinmektedir. Rahipler Ra’nın Heliopolis’teki Benben taşının ardında ilk kez kendini gösterdiğine inanmışlardır.²⁶ Akhenaton’un büyük ihtimalle Heliopolis rahipleri tarafından yetiştirildiği bu nedenle güneş tanrısına olağanüstü anlamlar yükleyerek onu tek tanrı olarak kabul ettiği ve güneşin en saf halinin güneş diski olmasından ötürü bu dine ve tanrıya ait olan unsurları kullanarak monoteistik bir din oluşturmuştur. Başlangıçta güneş tanrısı ile hiçbir bağlantısı olmayan Sobk’un rahipleri, onu Sobk-Re olarak adlandırmaya başladılar. Benzer şekilde, Thebes’in önceki zamanlarda önemi olmayan yerel tanrısı Amon, şimdi bir güneş tanrısı haline gelmiş ve rahipleri tarafından Amon-Ra olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu hareketin, pantheistik güneş monoteizmine doğru bir eğilim gösterdiğini ve bunu olağanüstü bir şekilde nasıl doruğa taşıdığını monoteistik görünümde olan Aton diniyle öğreniyoruz.²⁷ Monoteizm’den kasıt eğer tek bir tanrıya inanmaksa ve diğer bütün tanrıların bu uğurda reddedilmesiye Akhenaton bunu büyük oranda başarmıştır. Bu din monoteist eğilimi olan bir dindir. Ancak tevhid dini değildir.²⁸ Öte yandan Akhenaton’un bu dinsel girişiminin temel noktasında şekilsiz ve soyut bir Tanrı imajının ön plana çıkarılması vardır. Bu tarihte bilinen ilk büyük tek tanrı girişim olarak nitelendirilebilir. Bu kadim Mısır’ın kral tanrı geleneğine karşı bir başkaldırı, bu dini organizasyonun yozlaşmış kurumlarının ötesinde yerleşik kurum, sınıf ve hiyerarşinin reddi olarak kabul edilebilir. Bu bir iktidar mücadelesinin bir dışavurumu olarak da görülebilir.²⁹

Kökenleri derine inen ve köklü spiritüalizminin bir parçası olan Güneş’e olağanüstü anlam yükleme meselesi Mezopotamyalılar ve Hint Avrupalı toplumlarda görülse de Mısır dini kadar hiçbir din güneş tapınımının etkisinde bu denli kalmamıştır. Eliade, bu yaklaşıma dinler tarihi açısından baktığında şöyle der: “Göksel karaktere sahip gök varlıklarının tamamen unutulmadıklarında, dölleyici atmosfer tanrılarına dönüştürmüşler ya da güneşle özdeşleştirilmişlerdir.³⁰” Eski Mısırlılar da güneşe bu bakış açısıyla tanrısal anlamlar yüklemişler ve Ennead arasında yüce bir konuma yerleştirmişlerdir. Zamanla güçlenen Ra evrensel bir nitelik kazanmış ve ülkenin kuzeyinde bulunan başkent TEB’in yerel tanrısı olan Amon ile birleştirilmiştir. Bu doğrultuda bu iki Amon -Ra adıyla bilinen her şeye gücü yeten bir tanrı haline gelmiştir.³¹ Amon-Ra Mısır’ın yeniden güçlendiği dönemde en önemli güç haline gelmesi bir yana, kralların yaşayan tanrı olarak kendilerini görmesi Mısır’daki inanç sistemini daha da karmaşık hale getirmeye devam etmiştir. Öte yandan devletin resmi dininin temsilcisi olarak görülen ve Mısır siyasetinde ve iktidarında belirgin bir etkiye sahip olan rahiplerin de varlığı düzenin ve birliğin önünde bir engel teşkil etmektedir.³²

²⁵ George Hart, *Mısır Mitleri*, çev. Mehmet Sait Türk (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 16-17.

²⁶ Erhan Altunay, *Mezopotamya ve Mısır Paganizmi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2021), 239-241.

²⁷ White, “Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process”, 102.

²⁸ Mukadder Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 47-49.

²⁹ Göktuğ Halis, *Dinin İki Kaynağı- Büyü ve Şaman Sembolizmi-* (İstanbul: 2019), 196.

³⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 168.

³¹ Reza Aslan, *Tanrı- Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi-*, çev. Elif Berkaş (Ankara: Panama Yayıncılık, 2022), 118.

³² Olgun, *Hz. Musa’nın Mubalefeti: Horus Öldürmek*, 42.

Akhenaton'un kendisinden önceki kralların güneş üzerine kurguladıkları inançlarına, Amon- Ra bağılıklarına rağmen kendisi, güneşe farklı bir formda bakmış, ışınları bütün dünyayı kuşatacak bir şekilde güneş kursu olarak bütün insanların üzerine doğan bir biçimde tasarlanmıştır. Akhenaton tanrısını tasvir ederken insan şeklini yok etmiş, onun yerine sahnenin üstünde ışınları tapınak, sunak ve sarayın yanı sıra kraliyet ailesinin fertlerinin üstüne dek uzanacak bir altın disk biçiminde gösterilmiştir. Bu ışınlar yaşam ve gücü sembolize etmektedir. Akhenaton, babasının güneş tanrısı ile ilişkilendirilmesinin ötesinde kendisi tek bir tanrıyı yani Aton'u bulduğunu söylemiştir. Önceki krallar doğruluk, adalet, yaratılmış düzen anlamına gelen Maat'ı korumadaki rolleri üzerine odaklanmışken, Akhenaton tıpkı tanrılar gibi kendisinin de Maat'la yaşadığını ilan etmiştir.³³ Doğru artık kralın olmasını istediği şeyin ta kendisiydi. Dünya, Aton ile kralın eş hükümdarlığı vasıtasıyla, yaratılışa yani bozulmamış zamana doğru geri götürülmüştür.³⁴ Maat sadece doğruluk ve adalet tanrıçası olmaktan ziyade bunların çok ötesinde bir şeydi. İlahi hüküm tarafından kozmik düzene biçim vermek Maat'ın esas görevi olarak kabul edilmektedir. Kozmik düzenin sağlanması noktasında her şeyin merkezi ve başladığı yer bakımından yeni kentin kurulması aşamasındaki yer tercihi bu doğrultuda değerlendirilebilir.³⁵ Bu bakımdan politik ve kozmik düzenin birbirini güçlendirme aşamasında eğilimli olduğu bilinmektedir. Eski Mısır'da statükoyu devam ettirmek için firavunun rolünü sürdürmesine gerek duyulmaktadır. Firavun ve maat Mısır'da birbirine bağlıdır ve birinden biri olmazsa düzen başarısızlığa uğrar ve tanrılar insanları düzensizliğe terk eder. Firavun, tanrılara maatı sunarken aslında toplumu bir nevi korur ve kaotik bilinmezliğin önüne geçer.³⁶ Bu noktada Akhenaton'un da tek tanrıcılığı ileri sürüp diğer tanrılar reddetmesinin ve diğer tanrıların rahiplerini ve onların düzenlerini yok saymasının oldukça riskli bir girişim olabileceğini bildiğinden bu yönde ilanlar ile kendisini ve toplumu düzenin devamı noktasında korumaya alarak Maat'ı hayatının merkezine yerleştirme gibi bir girişimde bulunmuştur. İlahi metinlerde Maat ile ilgili şöyle geçer: "Maat hükümdarı, Aton gibi doğar, Aton'un formuna benzer bir şekilde ebediyette kalır ve yaşayan Aton'un onun için belirlediği milyonlarca jubile yapar."³⁷

18. Hanedanlık dönemiyle birlikte ve Hiksosların ülkeden uzaklaştırılmasıyla hem ülkede birliğin sağlanmış hem de bölgede çok sayıda imar ve inşaa faaliyetleri gerçekleştirmek suretiyle eski parlak günlere dönme amaçlanmıştır. Sadece Mısır topraklarında değil aynı zamanda Nubya'dan Filistin'e, Suriye'den Fırat'a kadar bütün topraklarda yenedünya düzeninde varlığını kabul ettirmeye çalışan bir Mısır yönetimi ile karşılaşmıştır. Özellikle Geç Yeni Krallık dönemi olarak da bilinen ve adını Tell Amarna şehrinden alan Amarna Devri'nde dini anlamda olağanüstü devrim sayılabilecek nitelikte yenilikler yaşanmıştır. Önceki krallar

³³ Akhenaton, Maat'ın Mısır inanç sistemindeki gücünü ve etkisini göz ardı etmemiştir. Akhenaton'un Tanrı Aton için yazdığı ilahide, yaşamını Maat'a uygun bir şekilde sürdüren bireylerin mutlu bir akıbete erişmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Maat fikri, toplum düzeni ve erdem üzerine bkz. Ercüment Yıldırım, "Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansması: Maat Anlayışı", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık, 2022), 238-254.

³⁴ Wilkinson, *Eski Mısır*, 355.

³⁵ Andrew Collins, *Cennetin Tanrıları-Mısır'ın Kayıp Mirası ve Uygarlığın Doğuşu* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2002), 186-187.

³⁶ Hakan Olgun, "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Maat Doktrini", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 15/ 2 (2018), 165.

³⁷ Louis V. Žabkar, "The Theocracy of Amarna and the Doctrine of the Ba", *Journal of Near Eastern Studies* 13/2 (1954), 89.

döneminde iyice sağlamlaştırılan uluslararası konum ve kurulan büyük şehirler ile Mısır artık eskisinden daha güçlü hale gelmiştir. Öte yandan III. Amenhotep ile başlayan dini çalkantıların olduğu zamandan itibaren sadece Mısır'ı değil bütün insanlığı ilgilendirecek radikal bazı değişiklikler görülmüştür.³⁸ IV. Amenhotep'in babası olan ve güneş ile özdeşleşen inançsal yaklaşımlara sahip olan III. Amenhotep zamanında teolojide geleneksel dinin yanı sıra o zamana kadar alışılmamış olan yeni ifade biçimleri de görülmeye başlanmıştır. Yeni güneş teorisi olarak da adlandırılan bu yaklaşımların Amon- Ra'ya ayrı anlamlar yüklediği görülmektedir. Dini metinlerde Amon-Ra "Var olan her şeyi yaratan sensin, olanı yaratan bir sensin" diyordu. Tıpkı Aton kültüründe olduğu gibi güneşin seyri imgelerle ifade edilmiş, bütün evreni kuşatan bir biçimde tasvir edilmiştir. Adeta tek bir Tanrı tasavvurunda olduğu gibi Tanrı'nın kolları bütün evreni kuşatmış gibi görünmekle kalmayıp, yalnız olan tek bir yaratıcı ile bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. "Dünya uyurken geceyi uyanık geçiren ve sürüsünün iyiliğine çabalayan çok kollu tek bir Tanrı" vardı.³⁹ Tanrı Aton yalnızca insanın yaşamsal öğelerini değil bizzat insan yaşamının yaratıcısıdır. Dünya üzerindeki tüm varlıkları ve Nil'i yaratan da O'dur.⁴⁰

Tarihsel süreç içerisinde devrim niteliğinde pek çok olayın aslında bir sürecin zaruri bir sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Akhenaton ve din devrimine geçmeden önce bu yeniliğin de kökenlerini bu minvalde aramak mecburidir. III. Amenhotep dönemindeki güneş ile ilgili yenilikçi ve evrensel yaklaşımların Akhenaton dönemini hazırladığını söylemek mümkündür. Güneş tanrısının çok öncelerde kalmış ismi olan Atum ya da Aton ön plana çıkarılırken bir yandan da TEB'deki Amon ve rahipleri ile de rekabete girilmiş, bu yönde o inancın bir takipçisi olarak bu eğilimi benimsenmiştir. Bu kararda III. Amenhotep ve öncesinde gelişen sınırların, Mezopotamya ile yakın ilişkilerin ve akrabalık durumlarının etkili olduğu düşünülmektedir. Kralın eşlerinin bazılarının Asyalı olması, tek tanrıcılığın kökenlerinin belki de bu coğrafyadan ithal edildiği yönünde bazı düşünceler vardır. Nitekim Nefertiti'nin de soyunun benzer bir şekilde bu coğrafyaya uzandığı düşünülmektedir⁴¹. Bu noktada benzer bir görüş Ahmed Osman tarafından dile getirildiği görülmektedir. Akhenaton'un doğduğu şehir olarak bilinen Zarw şehrinde Akhenaton'un annesi Tiye için bir saray inşa edilmiştir. Tiye'nin Mısırlı olmadığı ve ailesinin kökenlerinin Mezopotamya'ya uzandığı düşünülmektedir. Zarw şehrinde Akhenaton'un din yöneliminin öncülü sayılabilecek birçok öge bulunmaktadır. Heliopolis'in güneş tapınmasında olması, özellikle kraliçe Tiye'nin kardeşi Anen'in muhtemelen burada Ra'nın başrahibi olması ve Akhenaton'un bu şehirde eğitim görmesi bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Annesinin şehri Zarw'da Akhenaton'un uzun yıllar eğitim görmüş olabileceği ve Aton kültürüne dair benimsediği inançsal yaklaşımları burada aldığını söyleyebiliriz. Karnak'taki Aton tapınağının öncülleri sayılabilecek pek çok tapınağın da varlığına dair izler bulunmuştur. III. Amenhotep'in de gemisinin isminin Aten Gleams olması bu görüş sahiplerine dayanak oluşturmaktadır. Bir başka dayanakları ise bir şarap kavanozunun kapağındaki metinde şöyle yazmaktadır: "5. Sene. Zarw'daki Aton Evinin tatlı şarabı. Şef şarap tüccarı Penamun". Bu da Aton tapınağının öncüllerine dair bazı izler taşımaktadır. O halde, III. Amenhotep döneminde kraliçe Tiye ve kraliçenin babası Yuya'nın bu düşüncenin gelişmesindeki

³⁸ Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, 178-179.

³⁹ Schlögl, *Eski Mısır- Kraliçe Kleopatra'nın İntiharına Dek Dört bin Yıl*, 106.

⁴⁰ Halis, *Dinin İki Kaynağı- Büyü ve Şaman Sembolizmi-*, 199.

⁴¹ Freud, *Musa ve Tek Tanrıcılık*, 34.

“Asyalı” katkısı dikkate alınmalıdır. Bu noktada Akhenaton’un yeni tanrısı ve yeni dininin ilk ilhamlarını Zarw’dayken aldığı ve annesinin akrabalarının yoğun yaşadığı bu kentte Aton dininin ön planda olduğu söylenebilir.⁴² Kaldı ki, bölgedeki yüz yıldan fazla bir süre Hiksos etkisinin olduğu, Asyalı bu kavimlerin Doğu Deltasına yerleştiğini ve ülkeyi yönettikleri bilinmektedir. Jan Assmann’da bu konuya dikkat çekmiş, Akhenaton’un ileri sürdüğü dinin kökenlerinin 17.yy’a kadar gidebileceğini ve İsrailoğulları’nın atası olabilecek olan Hiksoslar ile Mısır’da ön plana çıktığını ancak kesinlikle dini bir çatışma yaşanmadığını söylemektedir. Zaten çok tanrılı dinlerde böyle bir çatışmanın toplumsal manada yaşanması beklenemez. Hiksoslar, Mısırlıların da yakından bildiği Baal kültüne sadık kaldılar ve iktidarlarında Mısırlıları kendi kültürlerinden döndürmediler.⁴³ Tüm bu veriler Akhenaton’un Aton dinini ilan etmeden önce de güneş kültü üzerinden güçlü bir inancın olduğunu ve tek tanrıcılıkla eşleştirilebilecek bazı verilerin bulunduğunu göstermektedir. Ancak Akhenaton, babası dönemindeki çok tanrılı yapı içerisinde ön plana çıkarılan Aton kültünü kendi iktidarında tek tanrılı bir yapıya büründürerek ve diğer tanrılar ile onların kültlerini yok sayarak adeta tarihsel hafızaya kazımıştır. Öyle ki Büyük Tanrı, Cennetin Efendisi Aten yani Aton kültüne geçiş sürecinde yıllarca düşündükten sonra iki ufuktan yalnızca güneş tanrıları Tem, Ra ve Horus’un saygı görmeye değer olduğunu ve Amen’in ibadetinin yerini bir şekilde başka bir ibadetin alması gerektiğini düşünen Akhenaton, bu doğrultuda solar diski yani Heliopolis’in Ra’sının meskeni olan ısı ve ışığın kaynağı gibi görülen hayatın ta kendisi olan bu inancı inanç sisteminin odağına yerleştirmiştir. Öte yandan Tem, Ra, Ptah, Amen’in niteliklerini Aton’a atfetmiş ve bir ve yalnız olan Aton’u sonsuzlukla ve ebedilikle eşleştirmiştir.⁴⁴

Memphis şehrinin kutsallığı ve o şehirdeki tanrısal anlayışların ön planda olması, Memphis teolojik metinlerinin varlığı son zamanlara kadar devam etmiştir. Hatta Akhenaton’un Tanrı Aton’u tekleştirme çabalarında dahi var olmuştur. Bunun temelinde ise Ptah’ın bütün tanrıları yarattığına olan inanç vardır. Eski Mısır’da tapınım gören tanrıların en önemlilerin panteona alınması ve güçlü bir kozmolojik anlatım geleneği bulunmaktadır.⁴⁵ Bu da göstermektedir ki her ne kadar tek tanrıcılık üzerinden bir girişim olduysa da diğer tanrıların etkilerinin toplumun hafızasından silinmesi kolay değildir. Bu noktada Montserrat’ın görüşü önemlidir. Ona göre Akhenaton tam anlamıyla bir monoteist olmadığı, diğer tanrıların kültlerini kesin biçimde reddetmediği, monoteistik fikirlerin Mısır genelinde tutarlı bir şekilde uygulanmadığı, özellikle 1890’lardan itibaren popülerleşen, kültürel gelişmelerin farklı zamanlarda ve yerlerde bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğini, sadece bir kaynaktan yayılabileceğini öne süren eski “yayılmacı” doktrinlerin bir kalıntısı olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶ Gerek Thoth gerekse Ptah ve Amon Ra geleneksel toplum düzeninde oldukça yerleşmiş tanrılardan olduğundan izlerinin silinmesi mümkün olmamıştır. Aton’un statüsündeki artışın kademeli bir süreç olduğu özellikle vurgulanması gerekir. Örneğin, Akhataten’in yeni başkent olarak ilan edilmesinden önce Amun-Ra’nın

⁴² Osman, *Musa ve Akhenaton-Mısır’dan Çıkış Zamanında Mısır’ın Gizli Tarihi-*, 171-172.

⁴³ Assmann, *Mısırlı Musa- Batı Tek Tanrıcılığında Mısır’ın İzi*, 42-43.

⁴⁴ E. A. Wallis Budge, *Tutankhamun- Amen ve Aten İlahilerinin Hiyeroglif Metinleriyle Birlikte Amenizm, Ateizm ve Mısır Monoteizmi* (İstanbul: Onbir Yayınları, 2023), 93.

⁴⁵ Ercüment, Yıldırım, “Eski Mısır’daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi”, *Milel ve Nihal* 18/2 (2021), 258.

⁴⁶ Montserrat, *Akhenaten- History, Fantasy and Ancient Egypt-*, 41.

ilahi hiyerarşideki hâkimiyeti devam ediyor ve Akhenaton'un Thebes'de diğer tanrılara ibadet ettiğini gösteren tasvirler bulunuyordu. Bu durum, Amon-Ra'nın gelişim sürecindeki önceki henoteistik eğilimlerle benzerlikler taşımaktadır. Zamanla, diğer tanrıların Aton ile özdeşleştirildiğini belirten yazıtlar, bu eğilimin, onların kültlerinin açık bir şekilde baskılanmasına kadar ilerlediğini göstermektedir⁴⁷. Ayrıca bu bir yanı politik olan radikal girişimin RA ile ilişkisi olduğunu iddia edilmektedir. Zabkar, Aton ile Akhenaton'un tıpkı Yeni Ahit'teki duruma benzer şekilde anlatıldığını, Eski Krallık döneminde kralların kendilerine RA'nın oğlu unvanını verdiğini, metinlerde Aton ile RA'nın eşleştirilerek Aton'a "Sen Ra'sın," ve "Maat'a yaşam veren Ra sensin," şeklinde hitap edildiğini, RA ile Aton'un Amarna metinlerinde yan yana olduğunu ve Akhenaton'un ilahi soy olarak Aton ile kurduğu bağın kökenlerinin derinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca Amarna Teolojisi, geleneksel Mısır dini çizgileri üzerinde gelişmiş, ancak "baba-oğul ilişkisi" temasına güçlü bir vurgu yaparak gelenekten ayrılmıştır. Bu teolojiyi ayırt eden ve temel öneme sahip olan yönü, Mısır panteonunun karmaşıklığından aşamalı olarak sıyrılması ve tek bir dogmayı, yani ilahi soy ilişkisini tecrit ederek üzerine inşa etmesidir. Ancak hiçbir zaman Akhenaton kendisini diğer firavunlar gibi Tanrı olarak görmemiş, Tanrı'nın oğlu olarak nitelemiştir.⁴⁸

Atonizm dini yüceltmek, Tanrı Aton'u tekleştirmek gayesiyle yeni bir başkent inşa edilmiş, TEB'ten günümüzde Tell Amarna olarak bilinen Akhataten kentine taşınmıştır. Akhenaton, tek tanrıcılığı ilan etmeden önce, muhtemelen naiplik döneminde alt yapısını oluşturduğu Amon rahiplerinin etkisini kırmak ve TEB kentindeki dini işleyişten uzaklaşmak amacıyla oldukça kısa bir sürede yeni bir kentin kurulması emrini vermiştir. Yeni bir din, yeni bir tanrı ve tanrıya adanan yeni bir şehir ve başkent olarak inşa edilen bu şehir, Akhenaton'un dini icraatlarının öncüllerindedir. Özellikle güneş ışınlarını doğrudan alabilmesi bu tercihte etkindir. Akhenaton'un saltanatının ilk yıllarında dahi tek tanrısı Aton'a ait sunakların ve adakların Memphis'ten Delta'ya kadar uzanan geniş sınırlarda görülmesi Aton kültürünün TEB kentiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Ra'nın sunaklarının yerine Aton'un sunaklarının ülkenin geniş bir kesimine yayılmasına rağmen bazı metinlerde kraliyetin 5. Yılında dahi tanrılara ve onların kültlerine karşı herhangi bir propaganda başlatılmadığına dair vurgular yapılmaktadır. Bu süreç Akhataten kentinin inşası ile birlikte iyice belirginleşecek ve Aton haricindeki diğer tanrılara sunulan adaklar ve onlar için yapılan tapınaklar yasaklanacaktır. Öte yandan kentin inşasında 13.000 civarında insanın çalışması ve vergilerin büyük kısmının Aton için yapılan tapınaklara gitmesi halkta her ne kadar huzursuzluk oluştursa da yeni kente geçiş sürecinden sonra bu tür girişimler pek fazla görülmemektedir.⁴⁹ Akhenaton'un reformları, vergi sisteminde de değişikliklere yol açmıştır. Yeni inşa edilen tapınaklar ve başkent için gerekli olan iş gücü, yerel halktan zorla alınmış ve bu durum, toplumda huzursuzluk yaratmıştır. Vergi yükünün artması, özellikle tarım ve ticaretle uğraşan kesimlerde ekonomik sıkıntılara yol açmış, bu da sosyal huzursuzlukları artırmıştır.⁵⁰

⁴⁷ Sobat, "The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten", 70-73.

⁴⁸ Zabkar, "The Theocracy of Amarna and the Doctrine of the Ba", 87-89.

⁴⁹ Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, 166-167.

⁵⁰ North, "Akhenaten secularized?", *Biblica* 58/2 (1977), 247-248.

3. Aton Adına İnşa Edilen Kent: Akhataten

Akhenaton, Tanrısı Aton adına Akhataten kentini inşa ettikten ve kendisine Aton'un hizmetkârı unvanını verdikten sonra diğer dini merkezlerini ve özellikle Karnak tapınağının olduğu TEB kentini terk etmiştir. Krallığın başkentini doğrudan Aton'un vahiy yoluyla emrettiği özel bir bölgeye taşımıştır. İlk etapta imparatorlukta diğer tanrılara tapınmasına engel olmasa da beşinci yıldan sonra tektanrı görüşü Mısır sınırları içerisinde geniş çaplı bir baskı aracına dönüşmüştür. Mısır'da Aton'dan başka bir tanrıya tapınması yasaklanmıştır. İmparatorluk sınırları içerisindeki diğer tanrılara adanan tapınaklar kapatılmıştır.⁵¹ Sadece güneş kursuna adanan tapınaklar hizmet vermiştir. Diğer tapınakların rahipleri dağıtılmıştır. Mısır sınırları içerisinde tek tek bütün şehirler ve yerleşmeler gezilmiş, eski dinlere ait heykeller yıkılmıştır. Çünkü bu yeni dinde tanrıya tapmak için heykellere ve araçlara ihtiyaç yoktur. Güneş ile doğrudan iletişim kurulabileceği ve güneşin ışınlarının bütün insanlığı kuşatacağı inancı halkın bilincine yerleştirilmiştir. Tanrısal izler silinmiş, görseller tahrip edilmiş ve belgelerden kazınmıştır. Çünkü Eski Mısır'da tanrının adının bir yerden silinmesi ile onun var oluşunun da ortadan kalktığına inanılırdı. Aton haricindeki diğer tanrılara Mısır sınırları içerisinde tapınması yasaklanmıştır.⁵² Akhenaton diğer tanrıların heykellerini yıkmakla kalmadı. Aynı zamanda kendi tanrısı Aton adına da heykel/put yapılmasını yasakladı. Bu yaklaşımın sonraki dönemlerdeki semavi dinlerin öncülü olabilecek nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak bir nokta oldukça dikkat çekicidir. Diğer tüm tanrıların heykellerinin yasaklanmasına rağmen Akhataten kentinin kurulması, başarıya ulaşması ve bilgelik ile kültürel verinin yaratıcısı konumunda olan Thoth'a ait heykellerin muhafaza edilmesi, hatta O'na sirlara vakıf payesi verilerek övgüler dizilmiştir. Bu durum Tanrı Kral anlayışının terk edilmesinden sonra tanrılar panteonundaki en büyük tanrı Aton'un yanında diğer tanrıların da varlığının bir şekilde kabul edildiğini gösterebilir.⁵³ Kralın bu şekilde bir metot izleyerek kendi ruhban sınıfını oluşturup kendisini bir tanrının en yüce ruhbanı olarak atfetmiş, siyasi olarak da Tanrı Aton ile Akhenaton'un birlikteliğinin oluşturduğu inanma biçimini iktidarın siyasi gücü ile donatarak, tüm Mısır'da Aton'a dayanan birliğin sonsuza dek sürmesini amaçlamıştır.⁵⁴

Akhataten (Tell Amarna)'e geçiş süreci Akhenaton için hiç de kolay olmamıştır. Akhataten kentindeki imar ve inşa faaliyetleri sona erinceye ve Aton adına tapınaklar yapıncaya dek TEB kentinde Amon rahipleri başta olmak üzere kendisine karşı çıkanlar ile mücadele etmiştir. Özellikle oluşturulan dedikodulardan ve şer sözlerden o denli bıkmış olacak ki "Babamın işittiklerinden daha fena, ondan önce dedemin ve büyük dedemin işittiklerinden daha fena" diyerek aslında güneş tanrısını ön plana çıkaran ilk kişi olmadığını da bu yönde ortaya koymuştur. Çünkü güneş tanrısı üzerinden geliştirilen inanç sisteminin kökenlerinin daha eskiye dayandığı ancak Akhenaton'un bu tanrıya bir form kazandırdığı

⁵¹ Diğer tanrılara ait tapınakların kapatılma sürecinde ülkede toplanan aynı ya da nakdi vergiler Amarna'ya yönlendirilmiş, o tapınaklara aktarılmamıştır. Ekonomik olarak desteklenmeyen bu tapınakların zamanla önemini bu yöntemle kaybedeceği umulmuş, ekonomik menfaatler sunan yeni dine geçişin hızlanacağı amaçlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ercüment Yıldırım, *Nil'in Tanrı Kralları* (İstanbul: 2019), 111.

⁵² Aslan, *Tanrı- Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi*, 120.

⁵³ Halis, *Dinin İki Kaynağı- Büyü ve Şaman Sembolizmi*, 197.

⁵⁴ Yıldırım, *Nil'in Tanrı Kralları*, 107.

bilinmektedir⁵⁵. TEB şehrinden çıkışın olası bir ayaklanma tehdidinden mi yoksa Amon rahiplerinin baskılarından kurtulma isteğinden dolayı mı olduğu tartışılmaktadır. Kendi halkına karşı doğrudan bir askeri müdahalenin olmasını istemeyen kralın böyle bir yol izlediği düşünülmektedir.⁵⁶

Antik Çağ'da Mısır'da kurulan tüm kentler bir ya da birden çok tanrının himayesi altındadır. Yeni bir dini benimseme ve yeni bir tanrının varlığını kabul eden Akhenaton, kendi tek tanrısı Aton için bir kent kurmak ve burayı imparatorluğun dini merkezi yapmak için saltanatının ilk yıllarında hemen faaliyetlere girişti. Bugün Amarna olarak bilinen ve arkeolog tarafından detaylı kazılan bu kent, tüm şehir planı bilinen tek Mısır kenti olma özelliğindedir. Bu kente, Akhataten ismini verilmiştir. Akhataten Aton'un ufku anlamına gelmekte olup, şehrin sınırına dikilen bir dikilitaşta kentin planının Tanrı tarafından bizzat planlandığı söylenmektedir. Akhataten kenti muazzam gösterişli, kısa sürede yapılmasına rağmen Tanrının ve kralın şanına yakışır şekilde inşa edilmesi oldukça dikkat çekicidir.⁵⁷ Sözü edilen bu steller şehrin planı hakkında bize ön bilgiler vermesi bakımından önemlidir. Şehrin dört bir etrafına çöl kenarındaki kayalıklara oyulmuş bu bildirge mahiyetinde olan stellerde, Aton tapınağı, kraliyet sarayları, aile ve kraliyet mezarları ve hayvan nekropolü gibi yapılardan bahsedilmektedir. Bu stellerde Aton rahipleri için de mezarın olduğundan söz edilmektedir.⁵⁸ TEB ile Memphis arasında konumlandırılan bu kent, TEB kentinin stratejik önemini yitirmesinden de kaynaklı olarak yeni başkent olmuştur. Ancak işin aslı kentin işlevselliğini kaybetmesinden öte kentin dini yapıları ve tercihleridir; dolayısıyla tek tanrıcılığa uygun olmayışıdır.⁵⁹ Akhataten kentinin stratejik konumunun da bu inşada etkisi fazladır. Daha önce kimsenin yerleşmediği, Nil'in kıyısında bulunan ve etrafı sarp dağlarla çevrili yarım daire şeklinde tasarlanmıştır. Artık bu kent yeni başkent olarak Aton'a inananların özgürce ibadet edebilecekleri bir alan haline getirilmiştir.⁶⁰ Akhataten kentinin yer seçiminde Akhenaton'un oldukça kararlı olduğu hatta kraliçe Nefertiti'nin bile bu yer seçiminin önünde durmasına engel olamadığı bilinmektedir. Öyle ki, stratejik ve coğrafik olarak avantajlarının yanı sıra her sabah güneşin doğduğu bu yerde ufukta güneş ile ufuk düzleminin uyumunun "Aton'un ufku" için son derece uygun bir dekor olarak görüldüğü düşünülmektedir. Kentin yapımı için kralın kontrollere geldiği, Tanrı Aton için adaklar adadığı ve yeminler ettiği bilinmektedir. Akhataten kentinin yapımı için gerekli olan taşlar kuzey kesiminde açılan taş ocağından getirilerek küçük tuğlalar hazırlamak suretiyle iki yıl gibi kısa bir sürede hazır hale getirildi. Kral ve ailesinin yaşam alanı olan bu kentin Aton'a inananlar tarafından doldurulduğu, sadece kraliyet konutunun ve dini merkezlerin olmadığı aynı zamanda kıyıda mahallelerin bulunduğu, devlet memurlarına ve halka ait evlerin yer aldığı ve tahıl ambarı ile bahçelerin oluşturduğu alanlarla çevrili sosyal bir şehir görünümü kazandırılmıştır. Akhataten şehrinin imar ve inşasının kralın iktidarı boyunca devam ettiği

⁵⁵ Joann Fletcher, *Antik Mısır Tarihi- Dünyayı Şekillendiren Uygarlık*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023), 300.

⁵⁶ Ercüment Yıldırım, "The Power Struggle Between Government Officials and Clergymen in the Ancient History", *Journal of Ancient History and Archaeology* 4/3 (2017), 12-13.

⁵⁷ Van De Mierop, *Eski Mısır Tarihi*, 196.

⁵⁸ Steven Snape, *Ancient Egyptian Tombs: The Culture of Life and Death* (USA: Wiley-Blackwell, 2011), 208.

⁵⁹ Arnold Toynbee, *İnsan Soyu ve Toprak Ana*, çev. Ahmet Aybars Çağlayan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 132.

⁶⁰ Osman, *Kayıp Şehir-Mısır'dan Çıkış'ın Ardındaki Arkeolojik Kanıtlar*, 134.

bilinmektedir.⁶¹ Kralın konutu şehrin kuzey ucunda olup, nehrin kıyısına konumlandırılmıştır. Şehir merkezine gidebilmek için büyük Aton tapınağından geçip gidilmiş ve şehrin güney kısımlarında ise bahçeler ile çevrili dinlenme alanları inşa edilmiştir. Şehrin doğu ucunda ise devlet görevlilerine ve krala ait mezarlar bulunmuştur. Akhenaton'un mezarı güneşin doğduğu tarafa doğru yerleştirilmiş, Aton'un varlığından gün boyu faydalanılma amaçlanmıştır. Yapılan kazılarda bulunan bir tasvirde yola çıkılarak ve şehrin planları göz önünde bulundurularak kralın evi adlı bir yapıda halka hediyeler dağıtılan bir zuhur penceresinin olduğu düşünülmektedir.⁶²

Akhataen kentinde tüm şehrin en seçkin binaları Nil Nehri'ne paralel inşa edilmiştir. Bu binalar içerisinde en seçkini ise Aton tapınağıdır. Aton tapınağının Kral Yolu'na 400 metre mesafede inşa edildiği bilinmektedir. Binaya giriş ana yolda vasıtasıyla yapılmıştır. Bu ana yolun haricinde Ge-Aton olarak da bilinen ikinci bir alay yolu da vardır. Buradaki avluda Aton'a yapılacak adaklar için masalar yerleştirilmiştir.⁶³ Tapınak etrafında bir mezbanenin bulunması Aton için yapılan ritüellerin sadece vejetaryen karakterli olmadığını ve kanlı ritüellerin de olabileceğini düşündürmektedir. Kral, tapınakta tanrısı Aton'a armağanlar sunmak için çok sayıda sunak yaptırmıştır. Bu sunakların çokluğu ile bahsi edilen kanlı ritüellerin ilişkisi olduğu düşünülmektedir.⁶⁴ Özellikle bazı bölümlerde sıg döşemeler, yükseltilmiş kenarlar ve rampa şeklinde yapılmış tabanın bulunması, mekânda sıvı ritüellerinin olabileceğini göstermektedir.⁶⁵ Ayrıca sunu masalarındaki yiyeceklerin özellikle yaz aylarında hava sıcaklığından ötürü bozulma ihtimalinin de olduğu ve yaz aylarında ritüellerin bahçede yapıldığı söylenebilir.⁶⁶ Akhataen kentinde kentin ana tapınağı olarak inşa edilen yapının üstünün açık olduğu, geleneksel anlayışın tersine gökyüzü ve güneş ışınlarıyla doğrudan teması sağlamak adına bu şekilde inşa edildiği düşünülmektedir. Çünkü Aton algısı gece değil gündüz, ölüm değil yeniden doğuş, karanlık değil aydınlık ve hayatın olumlu yönlerini vurgulayan bir şekildedir. Kabartmaların çoğunda da bu vurgu vardır. Aton insanlığı kuşatan bir görünümüdür.⁶⁷

Akhataen kentinde, mezarlardaki duvar dekorasyonunda kralın etkisi oldukça baskındır. Akhenaton'un ve ailesinin resimleri, adak metinleri ve ilahi metinleri sadece Aten'e değil aynı zamanda krala ithaf edilerek yazılmıştır. Özellikle Akhenaton tarafından yazıldığı düşünülen ve Aton'a bestelenen Büyük Aton ilahisi bu duvarlara işlenmiştir. Bu metinlerin klasik Mısır dilinden daha çok günlük konuşmaya daha yakın bir üslup barındırdığı ve Amarna'dan sonraki yıllarda da yepyeni bir edebi dil kazandırarak resmi dil ile yerel dil arasında sınırların esnetildiği söylenmektedir. Ayrıca Antik Mısır için çok önemli bir tanrı olan ve ölümler dünyası tanrısı olarak kabul gören Osiris'in bu dönemde etkisinin kaybolduğu ve Akhenaton tarafından yasaklandığı bilinmektedir. Çünkü Aten hayat veren ışığın ta kendisiydi ve gece boyunca nerede olduğu belli değildir. Karanlık ve ölüm, göz ardı edilmiştir. Geceleri ölümler

⁶¹ Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, 199.

⁶² Van De Mieroop, *Eski Mısır Tarihi*, 199.

⁶³ Osman, *Musa ve Akhenaton-Mısır'dan Çıkış Zamanında Mısır'ın Gizli Tarihi*, 181-182.

⁶⁴ Jacobus van Dijk, "The Amarna Period and the Later New Kingdom (C.1352-1069 BC)", *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw (New York: Oxford University Press, 2003), 276.

⁶⁵ Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt* (USA: Wiley-Blackwell, 2015), 78.

⁶⁶ Charles Gates, *Antik Kentler- Antik Yakınoğu, Mısır, Yunan ve Roma'da Kentel Yaşamın Arkeolojisi*, çev. Barış Cezar (İstanbul: KÜY Yayınları, 2021), 165.

⁶⁷ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma- Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Yayınları, 2003), 53.

de tıpkı Aton gibi uyuyup, sabah ise Aton'un ortaya çıkmasıyla yeniden dirilmişlerdir. Ölülerin, ölümler dünyasında değil yaşayanlar arasında yaşadığına inanılmıştır. Mezarlar yalnızca gece dinlenme yeri olarak kullanılmıştır. Ölülerin varoluş şekli, onların günlük sunularla besledikleri Aten ve kralla sürekli bir mevcudiyet içerisinde olduğundan, saray ve tapınak sunu alanlarıyla dolup taşmıştır. Ayrıca ölümler gece dinlenme alanına geri döndüğünden mumyalamanın da devam etmiş, cenaze ritüelleri bu alanlarda devam etmiştir. Ancak bu döneme ait lahit veya tabut örneği ele geçirilmediğinden döneme ait bu konudaki yaklaşım nasıl olduğu bilinmemektedir. Sadece Akhenaton'un lahitinde Nefertiti figürleri dikkat çekmektedir. Osiris'e ve ölümden sonraki yargılamaya dair herhangi bir betimleme yoktur.⁶⁸ Ölen kişinin Maat'ı kazanması için Akhenaton'un yolundan gitmesi yeterli görülmüştür. Akhenaton yaşamı ve yaşlılıktan sonra cenaze töreni bahsedilen tanrısal yükümlülüğe sahip olduğundan Maat'ı somutlaştırdı ve yaşamı, yeryüzündeki varlığı ve ölüm ile alakalı uygulamaları kendinde topladı. Tüm bu yönleriyle Akhataten kenti, Aton dinine ait olan vurguları kapsarken, ölüm ve ölümden sonraki zaman için de bilgiler sunmaktadır.⁶⁹

Akhataten kenti hem kısa sürede yapılması hem de inşa sürecinden 10-11 yıl kadar sonra terk edilmesi aslında Mısır'ın bir kentinin nasıl olması gerektiğini bize göstermez. Ancak bu kentin hem devlet hem de sivil yapılarının üzerine sonraki yıllarda inşa faaliyeti olmadığı için diğer kentlere göre daha fazla korunagelmıştır. Bu yapılar içerisinde bir önemli yapı da saray yapısıdır. Büyük tapınağın hafif güneyinde kraliyet yolunun her iki tarafına konumlandırılmıştır. Saray kalıntılarından anlaşılacağı üzere oldukça büyük bir yapıdadır. Ancak günümüzde tarım arazileri altında kaldığından tam olarak planı anlaşılabilmiş değildir. Akhenaton heykelleri ile donatılmış evler, avlular, bahçeler, kalın sütunlarla çevrili kabul salonları ile donatılmış görkemli bir yapı olduğu düşünülmektedir. Duvarları süslenmiş, kapı eşikleri ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca kentte saray ve tapınağın haricinde ambarlar, muhafız birliklerinin toplandığı alanlar, idari binalar ve eşsiz nitelikte Amarna Mektupları'nın⁷⁰ oluşturduğu arşiv odası bulunmaktadır. Bu kraliyet arşivinde III. Amenhotep, Akhenaton ve Tutankamon'a ait Suriye, Filistin, Mezopotamya ve Anadolu'daki liderler arasındaki yazışmalar vardır⁷¹. Yerleşim planları kuzey-güney nehre paralel bir hat üzerine yayılmıştır. Çöl kısmında ise kayalara oyulmuş mezar alanları inşa edilmiştir. Evler ise statüye göre değişkenlik gösteren belirli bir planda inşa edilmiş olsa da sade olarak nitelendirilebilecek düzeydedir. Günümüze benzer biçimde sıhhi tesisat sistemi olmadığından atık sular kabaca toprağa akıtılmıştır. Ayrıca evlerin bir kısmında Aton'a ait küçük bir tapınım alanından da bahsetmek mümkündür⁷². Akhataten yeni planlanmış bir şehir olmasına rağmen, ızgara planlı inşa edilmemiştir. Amarna'nın planı daha çok irili ufaklı

⁶⁸ Montserrat, Akhenaton'un kraliyet dışı mezarlarda Osiris'in yerine geçtiği sahnelerin olduğunu söylemektedir. Montserrat, *Akhenaten- History, Fantasy and Ancient Egypt*, 41.

⁶⁹ Van Dijk, "The Amarna Period and the Later New Kingdom (C.1352-1069 BC)", 276-278.

⁷⁰ Amarna mektupları, Mısır için önemli bir arşiv niteliğindedir. Çoğunluğu Akadca ve Babilce olmak üzere 400'e yakın mektup tespit edilmiştir. 200 civarı Berlin'de olup, 100 civarında mektup ise Londra'da bulunmaktadır. Amarna şehrinin terk edilmesine kadar olan süreçte, yazışmalar, antlaşmalar, hediyeleşmelerin kayıt altına alındığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ronald T. Ridley, *Akhenaten- A Historian's View*. (New York: The American University in Cairo Press, 2019), 315-323.

⁷¹ Rosalie David, *The Experience of Ancient Egypt*, (London and New York: Routledge, 2002), 27; Bard, *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*, 244.

⁷² Gates, *Antik Kentler- Antik Yakındoğu, Mısır, Yunan ve Roma'da Kenttsel Yaşamın Arkeolojisi*, 165.

evlerin oluşturduğu bir köye benzetilmektedir. Her bir evde tahıl siloları, hayvan ağılları, atölyeler, barakalar ve su kuyuları mevcuttur. Evlerin boyutları ile statüsel anlamda ilişki vardır.⁷³

Akhenaton'un ölümüyle birlikte ülkenin içine girdiği olağanüstü kargaşa ortamında, geleneksel inançlara geri dönülmüştür. Akhataten kenti terk edilerek TEB kenti yeniden Amon adına başkent olmuştur. Yaklaşık olarak 20 yıl kadar devlete dini başkentlik yapmış, Akhenaton'un ölümünden sonra kullanılmamıştır. Tüm yapıların taşları sökülmüş, şehir tahrip edilmiştir. Akhenaton'dan sonra oğlu Tutankamon'un bir müddet burada yaşadığı öne sürülmüştür. Ancak kısa iktidarı ve genç yaşta ölümüyle birlikte dini merkezin TEB'e taşındığı ve Amarna olarak bilinen kentin yaşam olarak tercih edilmediği sadece bir Roma kalesinin sonradan inşa edildiği bilinmektedir. Hem Akhenaton'un hem de Aton'un izlerini silmeye dönük bu girişimler sonucunda kent mezar alanları dahil olmak üzere tarihin hafızasından silinmeye çalışılmıştır. 18. Sülale Tutankamon'un ölümünden sonra bitince 19. Sülalenin ilk kralı Horemheb tahta çıkmış ve Aton tapınağını da yıktırarak sütunlarını kendi amaçları için kullanmıştır. Şehrin geri kalan sivil ve dini yapıları da benzer şekilde Akhenaton'un ölümünden sonra yok edilmiştir.⁷⁴

4. Edebi ve İlahi Metinlerde Atonizm

Akhenaton'un dini yaklaşımını anlayabilmek, dönemin yaklaşımını bilebilmek için son olarak ona atfedilen şiirlerden bahsetmek gerekir. Bu dini ve tanrıya olan yaklaşımı bu ilahilerden daha iyi başka bir şey anlatamazdı. İlahiler, dini kompozisyonun güzel örneklerindedir ve tek tanrıci diğer dinlerin Tanrı yaklaşımıyla karşılaştırıldığındaki Tanrısal övgü benzerliği dolayısıyla oldukça dikkat çekmektedir. Ancak eski Mısır'ın geleneksel tanrılarına ithafen yazılan satırlarla benzerliği de bulunmaktadır. Bu ilahi metinlerinin bir kısmı Akhenaton'un sözlerinden oluşurken diğer kısmı da sadık hizmetkari Ai'nin(muhtemelen kraliçe Nefertiti'nin babası) mezarındaki yazılardan öğrenilmektedir. Metin içerisindeki spiritüel vurgular tek tanrı ve evrensel her şeye gücü yeten ışınları her yere uzanan tanrı figürü ön plana çıkmaktadır.⁷⁵ Bu yönde Atonizm dinine ve Tanrı Aton'a dair geliştirilen fikirlerde bu metinlerin ana temasının katkısı yadsınamazdır. Bu sebeple, güneşe yazılmış en güzel övgü örneklerinden biri olan ve Aton kültürünün hem evrenselliği hem de kendine özgü tavrını anlamamıza katkı sağlayan bu metinlerden bazı kesitler vermek kaçınılmazdır. Bu ilahi gizemli kılan bir başka yön ise İncildeki Mezmurlar 104 ayetinde yazılan ilahi ile neredeyse aynı özellikler taşımasıdır. Her iki ilahinin de aynı kaynaktan olduğuna dair spekülasyonlar yapılmıştır.⁷⁶ Tanrı Aton'a ithaf edilen ve bazı kaya mezarlarının ve Karnak tapınağının duvarında bulunan yazıtlarda Akhenaton'un tanrısı Aton ile ilgili methiye dolu sözlerindeki bazı vurgular şu şekildedir: “Yaşayan Aton, Ondan başkası yoktur”. “Kendi kendisini meydana getirmiştir.” “Yaşamı buyuran güneş ışınlarının efendisidir”. “Dünya senin ellerinden çıkmıştır”. Dünyayı ve insanları, hayvanları, tüm sürüleri ve dünyadaki bacaklarıyla hareket eden veya kanatlarıyla uçan her şeyi sen yarattın. Suriye (kuzey) ve Kush (güney) gibi yabancı ülkelerde ve Mısır ülkesinde her insanı yerine

⁷³ Van Dijk, “The Amarna Period and the Later New Kingdom (C.1352-1069 BC)”, 275-276.

⁷⁴ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma- Antik Akdeniz Uygarlıkları*, 54.

⁷⁵ E. A. Wallis Budge, *Tutankhamun- Amen ve Aten İlahilerinin Hiyeroglif Metinleriyle Birlikte Amenizm, Ateizm ve Mısır Monoteizmi*, 123-124

⁷⁶ David, *The Experience of Ancient Egypt*, 27.

koyup sen rızık verdin. Herkesin karnı doydu ve ömrü hesaplandı ve dilleri de yapısal olarak tamamen ayrıydı. Renkleri farklıydı, yabancı insanları sen farklı yaratmıştın.” Sen ayların ve günlerin yaratıcısı ve saatlerin hesaplayıcısı”⁷⁷. Jean Soler and Janet Lloyd iddiasına göre, Aton’un kendisi Amon veya Ra’dan başkası değildi. Mısır panteonunun aynı yüce tanrısıydı, Güneş tarafından temsil ediliyordu. Ancak farklı zamanlarda, farklı yerlerde, farklı isimler altında, güneşin gündüz ve gece oradaki seyrine bağlı olarak ibadet ediliyordu. Dahası, Akhenaton’a atfedilen Aton ilahileri, Amon veya Re’ye ait kesinlikle daha önceki ilahilerin çok yakın kopyalarıdır⁷⁸. Bu noktada Aton’a adanmış, Akhenaton’un dinsel samimiyetine delil olarak sıklıkla gösterilse de, yeni unsurlar içermelerine rağmen, eski dini formülleri yeniden yorumlayıp dönüştürdükleri göz ardı edilmemelidir. Bu metinler, doğal dünyayı lirik bir şekilde tasvir eden büyük dini şiirlerdir. Ancak onların asıl konusu, krallık ve Akhenaton’un Aton adına tek muhatap rolüdür. Söz konusu metinler, evrensel bir içeriğe sahip olduğu varsayılmasına rağmen, elit kültürün dışındaki insanlara pek az hitap etmektedir⁷⁹.

Öte yandan Akhenaton’a ait olduğu düşünülen bir metinde kısaltılmış olarak şu ifadeler yer almaktadır:

“Görkemli bir şekilde ayağa kalkıyorsun en yaşayan Aten, ebediyetin Efendisi! Parıldayansın ya da ışıldayansın, güzel ve güçlüsün. Senin sevgin güçlü ve büyüktür. Çeşitli renklerdeki ışığın tutsak eder ya da büyüler tüm yüzleri. Tüm kalpleri yaşatmak için tenin ışıltılı parlar. İki ülkeyi sevginle doldurursun, Ey kendini inşa eden Tanrı. Her toprağın yaratıcısı. Onda bulunan her şeyi yani erkekleri ve kadınları, sığırları, her çeşit hayvanı ve karada yetişen her çeşit ağacı yaratan.

Sen üzerlerine parladığında yaşıyorlar. Sen yarattıklarının anne ve babası; gözleri kalktığı zaman bakışlarını sana çevirir. Şafak da senin ışınların tüm dünyaya aydınlatır. Her kalp seni görünce çarpar, çünkü onların efendisi olarak kalkarsın. Göğün batı ufkuna yerleşirsin, ölümler gibi yatarlar. Başları beze sarılmış, burunları tıkalı, ta ki sen dirilişin Şafak Vakti göğün doğu ufkuna gerçekleşinceye kadar.

....

Sen yalnızsın, ama sen de onları yani yarattıklarını yaşatacak milyonlarca güç yaşam var. Senin parıldığını görmek onların burun delikleri için hayat nefesidir. Tomurcuklar çiçek açar ve çorak topraklarda yetişen bitkiler sen yükselirken filizleri büyütür; gözünün önünde sarhoş olurlar. Bütün hayvanlar ayakları üzerine sıçrar; tüm tüylü kuşlar yuvalarından kalkarlar neşeye kanat çırpırlar ve yaşayan Ateni överek çevrelerinde dönerler.⁸⁰”

Tanrı Aton’a evrenselliğin ve eşsizliğin ithafında bulunan ve sadık hizmetkâr Ai (Ay) ‘nin mezar odasının duvarlarına betimlenen, aynı zamanda tek tanrıçılık düşüncesinin satırlara çok güzel bir şekilde işlenmiş olan metinde Aton’un vasfı ile ilgili satır aralarında önemli yaklaşımlar bulunmaktadır. Uzun bir metin olan bu betimleme kısaca şu şekildedir:

Yeryüzü ışıltılar sen Işıklar ülkesinde ağırırken
Gündüzün Aton’u olarak parlarken
İki ülke bayram eder

⁷⁷ Osman, *Musa ve Akhenaton-Mısır’dan Çıkış Zamanında Mısır’ın Gizli Tarihi*, 237.

⁷⁸ Jean Soler and Janet Lloyd, “Why Monotheism”, *A Journal of Humanities and the Classics* 14/3 (2007), 45.

⁷⁹ Montserrat, *Akhenaten- History, Fantasy and Ancient Egypt*, 41.

⁸⁰ Budge, *Tutankhamun- Amen ve Aten İlahilerinin Hiyeroglif Metinleriyle Birlikte Amenizm, Ateizm ve Mısır Monoteizmi*, 128-131.

Sen karanlığı kovarken
 Işınlarını saçarken
 Uyanıp ayağa kalkarlar
 Sen uyandırırısın herkesi;
 Bedenler aranır, giyinir,
 Senin görüntüne uzanır kolları.
 Bütün ülke işe koyulur,
 Hayvanlar gezinir otlaklarında;
 Tomurcuklanır ağaçlarla bitkiler
 Kuşlar uçar yuvalarından,
 Senin yaşam gücünü (ka) selamlar kanatları.
 Sürüler sızır sekerek
 Uçan ve koşan her şey
 Sen onlara ışırken canlanır.
 Gemiler kuzeye seyrederek, güneye de yönelirler
 Sen ışığında yollar görünür;
 Sudaki balıklar senin önünde sızır,
 Işınların denizin ortasına erişir

 Ne çok işin vardır,
 Gözle görünmese de,
 Ey Ulu Tanrı senden başkası yok!
 Yeryüzünü yarattığın dileğince, tek başına
 Bütün insanları hayvanları kuşları;
 Yeryüzünde yürüyen ne varsa,
 Kanat açıp uçan her şeyi
 Khor (Suriye) ve Kuşi illerini,
 Mısır ülkesini.
 Her insanı yerine koyar,
 Gereksinimlerini verirsin.
 Herkes yemeğini alır;
 Zamanı sayılıdır
 Dilleri farklı konuşur,
 Karakterleri de öyle;
 Tenleri ayrıdır
 Çünkü sen ayrı tutarsın onları⁸¹ (Kuhrt,2019:265-267).

İlahiler içerisinde en dikkat çekenlerinden birisi de Tanrıyla doğrudan diyaloga geçme yöntemidir. Metinde “Oğlun Akhenaton’un kuru/ Sen ona, tedbirinle ve kudretinle akıl verdin/ Cihan senin elindedir/ yarattığından beri.” Bu ve başka metinlerde Tanrı’nın oğlu gösterilmiştir. Hatta dünyayı oğlun için yaptın diyerek bu konuda oldukça iddialı bir yaklaşım sergilemiştir.⁸²

5. Akhenaton ve Atonizm’in Sonu

Akhenaton’un kısa sayılabilecek iktidar döneminin son 5 yılı oldukça sıkıntılı geçmiştir. Nubya ile ilişkilerin iyi gitmemesi, Mezopotamyalı müttefiklerinin Anadolu’da git gide güçlenen Hititlerin safına geçmesi, askeri seferlerden istenilen başarıların elde edilememesi,

⁸¹ Kuhrt, *Eskiçağ’da Yakınoğnu* (M.Ö. 3000-330), 265-267.

⁸² Halis, *Dinin İki Kaynağı- Büyü ve Şaman Sembolizmi-*, 201.

iç siyasette dengelerin değişmesi ve Amon rahiplerinin çeşitli faaliyetleri gibi sebeplerle Akhenaton'un son yıllarının kargaşa içerisinde geçmesine yol açmıştır. Bu süreçte kraliçe Nefertiti'nin adının kayıtlardan silinmesi ve iktidardan uzaklaştırılmasının da etkisi olduğu düşünülmektedir. Akhenaton'un son 5 yılında ikinci eşi Kiya'yı ön plana çıkarması, Akhenaton'un ölümünden sonraki taht kavgasının ve çalkantının da bir sebebi olarak gösterilmektedir.⁸³

Akhenaton'un ölümü ile ilgili bilgiler neredeyse hiç yoktur. Muhtemelen M.Ö. 1336'da hükümdarlığının 17. Senesinde gerçekleştiğine dair bazı görüşler vardır. Nasıl öldüğüne dair de çeşitli görüşler öne sürülmektedir. Doğal nedenlerle, vebadan ya da hayatı boyunca muzdarip olduğu bazı sendromların ilerlemesi sonucu ölmüş olabileceği düşünülmektedir. Hatta Akhenaton ölmeden başlayan taht naipliği ve tahtta hak iddia etme girişimlerinin bir sonucu olarak suikasta kurban gitmiş olabileceği ileri sürülmektedir.⁸⁴

Akhenaton'un mezar eşyaları ile birlikte kraliyet mezarına defnedildiği, çok sevdiği Nefertiti'nin figürleri ile süslenmiş bir taş lahde yerleştirildiği ve etrafında shabti heykerciklerinin hizmet etmeleri için konulduğu söylenmektedir.⁸⁵ Bazı tarihçilere göre Akhenaton, hayatını adadığı ve çok sevdiği tanrısı Aton adına inşa ettirdiği Akhataten kentine değil de krallar vadisine gömülmüştür. Bu iddia henüz kanıtlanmasa da Akhenaton'un ölümünden sonra Amarna karşıtları ve Aton dinine mensup olmayanlar tarafından mezarının yağmalandığı, bütün izlerin silinmeye çalışıldığı ve talan edildiği bilinmektedir. Farklı zamanlarda farklı arkeologlar tarafından bulunan mezarlar ve ortaya atılan fikirlerde Akhenaton'un mezar kompleksinin ve lahedinin varlığı tartışılmıştır. Ancak bugüne kadar kesin bir yargıya varılamamıştır.⁸⁶

Akhenaton'un 17 yıllık iktidarının son bulmasıyla oluşan kaosun sonucunda Aton'a ait her ne varsa silinip yok edilmiş, Akhenaton insan ve tarih hafızasından kazınmaya çalışılmıştır. Ona ve ailesine ait olduğu düşünülen mezar yapıları talan edilmiş, Akhataten kentinin tapınakları yıktırılarak duvar taşları ve sütunları Amon tapınaklarının yeniden inşasında kullanılmıştır. 12 yıl boyunca devletin resmi tanrısından ve dininden bu kadar kolay vazgeçilmesinin sebepleri sorgulanmalıdır. Sosyolojik arketipinde dönemi kasıp kavuran muhtemel bir veba salgının olduğu ve Aton'un bu yönde işe yaramadığı düşünülebilir. Akhenaton'un ve ailesinden bazı kişilerin de bu salgın sonucu ölmesi; insanları, tanrıyı ve dini sorgulamaya sevk etmiş, Amon rahiplerinin bu durumu fırsat bilmesiyle oluşturduğu kamuoyu neticesinde Akhenaton'un halefleri de dâhil olmak üzere Aton dini terk edilmiştir. Sadece maddi olan bu nedene bağlamak doğru olmaz. Belirleyici başka etkenler de olabilir. Tek tanrı fikrinin Mısır geleneği karşısında tutunamaması, dinin halk nezdinde karşılık bulmaması, Amon rahiplerinin kırılan gücüne içteki ve dıştaki istikrarsızlık ile yeniden ulaşması başka faktörler arasında gösterilebilir. Ancak toplumsal refah etkisini göz ardı etmemek gerekir. Tapınaklara ayrılan bütçenin fazlalığı, ekonomik olarak dar boğazın olması ve Hitit etkisinin toplumsal ve siyasi yansımaları bu vazgeçişin başka yönlerini oluşturmaktadır. Öte yandan baskı politikasının güdüldüğü, halkın geleneksel dininden zorla uzaklaştırıldığı, gizliden de olsa Amon-Ra'ya tapınılmaya devam edildiği ve

⁸³ Schlögl, *Eski Mısır- Kraliçe Kleopatra'nın İntiharına Dek Dört bin Yıl*, 113.

⁸⁴ Fletcher, *Antik Mısır Tarihi- Dünyayı Şekillendiren Uygarlık*, 307.

⁸⁵ Wilkinson, *Eski Mısır - M.Ö. 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*, 367.

⁸⁶ Osman, *Musa ve Akhenaton-Mısır'dan Çıkış Zamanında Mısır'ın Gizli Tarihi-*, 189-193; David, *The Experience of Ancient Egypt*, 167.

bu noktada konsensüsün tam anlamıyla sağlanmadığı olası sebepler arasında gösterilebilir. Akhenaton'un ölümüyle bu dine olan öfkenin büyüklüğü Akhataten kentinin yağmalanmasıyla ve Akhenaton'un adının tüm kayıtlardan silinmesiyle anlaşılabilir. Ölümünden sonra kâfir, sapkın kral olarak anılan bu firavunun çağının çok ötesinde, anlaşılamayan ve devrimci bir kral olduğu en nihayetinde kabul görmektedir. Tanrısına olan bağlılığın bir ifadesi olan, Akhenaton'un yazmış olduğu düşünülen ilahilerin ise sonraki çağdaki bazı kutsal metinlerle olan benzerliği, tek tanrıcılık üzerine inşa edilen bu dinin Mısır ile sınırlı olmadığı, evrensel bir görünümde olduğu ve ilahi kaynaklı diğer dinlerin ön kabulünde etkisinin olduğu yönündeki savlara imkân sağladığı bu noktada söylenebilir. Akhenaton'un tek tanrıcılık anlayışı, Mısır tarihinde kalıcı bir etki bırakmamış olsa da onun dönemi, monoteizmin erken örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir. White, Akhenaton'un düşüncelerinin, sonraki dinlerdeki monoteist anlayışların gelişimine zemin hazırladığını öne sürer. Bu bağlamda, Akhenaton'un mirası, sadece Mısır tarihi için değil, dünya tarihi için de önemlidir.⁸⁷

Sonuç

Günümüz perspektifinden Antik Mısır'a bakıldığında, bazı gelişmeleri anlamak kolay görünse de dönemin koşulları çerçevesinde kadim bir medeniyeti değerlendirmek oldukça güçtür. Stratejik bir coğrafyada yer alan Antik Mısır, medeniyetin gelişimi ve toplumsal yapının dönüşümü açısından önemli bir konumdaydı. Bu doğrultuda, Mısır'ın üretim, siyasi yapılanma, dinsel düşünceler ve toplumsal algı açısından tarih boyunca kat ettiği mesafe, onu uygarlık tarihinde köklü bir medeniyet haline getirmiştir. Erken dönemlerden itibaren tarihsel ve stratejik açıdan dikkate değer bir yerleşim alanı olan Mısır toprakları, özellikle Yeni Krallık döneminde önemli değişimlere tanıklık etmiştir. Bu dönemde Akhenaton olarak bilinen firavunun uyguladığı dinsel reformlar, geleneksel tanrı inancını tek tanrıcılığa dönüştürmesi açısından dikkat çekicidir.

Akhenaton'un çok da uzun sayılamayacak iktidarında, Mısır tarihinde eşi benzeri görülmemeyen dinsel reformlar bir devrim olarak nitelendirilebilir mi? Kuşkusuz bu sorunun tek bir cevabı yoktur. Ancak kadim Mısır'ın geleneksel, binlerce yıllık tanrılarına, yerleşmiş köklü düzenine, güçlenmiş rahip sınıfına ve bu dinlerin ya da tanrıların toplum içerisinde yerleşikliğine meydan okurcasına bir faaliyete girişmek oldukça zor bir girişim karardır. Akhenaton'un dini reformlarının, sadece bir inanç değişikliği değil, aynı zamanda bir güç mücadelesi olduğunu vurgulamak gerekir. Dinsel gelişmelerde önceden bilinen ve güneş ile ilişkilendirilen Aton'un tek bir tanrı olarak kabul edilmesi, ilan edilmesi ve adına Akhataten isminde bir kent inşa edilmesi son derece cesurca bir iştir. Bu eylemin başarılı olup olmamasından ziyade kısa bir süre içerisinde Akhataten kentinin tüm birimleriyle inşa edilmesi, başkentini TEB kentinden buraya taşınması hatta tüm bunların yanında sanatsal üslubu ve bütün ritüelleri değiştirmesi Akhenaton'un tahayyül sınırlarını zorlayan yaklaşımlarıdır. Ancak bu reformun kısa sürmesi, toplum tarafından ilk etapta sahiplenilmiş gibi görünse de sonraki dönemde kolayca terk edilmesi, kralın oğlunun dahi bu tek tanrıcılığı sürdürmemesi, Akhenaton'un adının her yerden kazınılmaya çalışılması bu uygulamanın halka zorla kabul ettirildiğinin göstergesi olabileceği gibi Amon rahiplerinin de etkisinin kırılmadığını da düşündürmektedir. Öte yandan idare tarafından yok sayılmaya çalışılan ve

⁸⁷ White, "Akhenaton: The Great Man vs. The Culture Process", 112-113.

adeta diğer tanrıların önünde baş tanrı olarak görülmesi istenen Aton'un halkın nezdinde saygınlığının yeteri kadar sağlanamadığı ve Aton ile birlikte diğer tanrıların varlığını bir şekilde devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Mısır toplumunda kralın seçtiği baş tanrı yönetilenlerin de baş tanrısı olduğundan dolayı Aton baş tanrı olarak ilan edilmiş olsa da, diğer tanrılara tapınım noktasında ilk zamanlar insanlar serbest bırakılmıştır. Ancak sonradan Aton'un inanç sahası genişledikçe diğer tanrılara ait olan tapınaklarda Aton'a daha fazla yer verilmesi istenmiş gibi görünmektedir. Bunda Aton'un sahip olduğu kapsayıcılığın, tabiat kökenli değil de kozmolojik temelli olmasının ve yeryüzündeki her şeyi yaratan en üstün güç olmasının etkisi vardır. Dolayısıyla diğer tanrılara aslında ihtiyaç da yoktur⁸⁸.

Arkeolojik bulgular, Aton adına kurulan Akhataten kentine ilişkin önemli bilgiler sağlamaktadır. Amarna mektupları, mezar kompleksleri, tasvirler ve dinsel metinler, bu dönem hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Akhenaton'un, diğer tanrıların adlarının ve tapınaklarının ortadan kaldırılmasına yönelik çabası, Mısır tarihinde radikal bir monoteist girişim olarak öne çıkmıştır. Ancak Aton'un üstün güç olarak kabul edilmesi ve halkın tanrıyı yeterince benimsememesi gibi etkenler, bu dinsel reformun geçici kalmasına neden olmuştur. Halkın geleneksel tanrılarına geri dönüşü, rahiplerin toplumsal etkisini koruduğunu gösterirken, devletin ekonomik yapısının da Atonizm'e elverişli olmadığını düşündürmektedir. Kral, her şeyin üstündeki güç ve tek ilah kabul edilen Aton'u ve ışınlarını, halka hakikat ve doğruluğun tek yolu olarak sunarken, çok tanrıcılığı yıkarak tek tanrıcılığı evrenin tek doğru yasası olarak kabul ettiğinde bunun sonradan oluşturacağı infialin farkında mıydı değil miydi bilinirse de ortaya attığı bu büyük dönüşüm uzun yıllar Mısır siyasetine ve dinine etki etmiş gibi görünüyor. Bu dinin ilahi ya da vahiy kaynaklı olup olmadığı da tartışma konusudur. Ancak vahiy temelli dinlerden bariz farklılıklarının olduğunu daha çok etkilenmeyken önceki uygulamaların bu ekseninde ön plana çıkarılmasıyla geliştirilen bir dini anlayış olduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan Akhataten kentinin yerinin belirleme sürecinde Aton'un emriyle bu lokasyonun seçimindeki dışavurum oldukça sarsıcıdır. Maat fikriyle, Aton ile adeta özdeşleşen kralın sarayında ya da yakınında bir başka tek tanrı var mıydı? Ya da kral kutsal kitaplarda ismi geçen Musa peygamberin ta kendisi miydi? Bu soruların cevapları belki de hiçbir zaman bulunamayacaktır. İbrani topluluğu ile Mısır'ın yakın ilişkisi, 3. Ara dönemdeki etkileri, dış topluluklar ile yakın ilişkiler ve özellikle Suriye ve çevresiyle olan yakın irtibat, Akhenaton'un bu kararını etkilemiş olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Mısır'ın dinsel algısının ve Akhenaton'un tek tanrıcılık çabalarının geniş kapsamda, disiplinlerarası değerlendirilmesi önemlidir.

Akhenaton'un kısa süren iktidarında uyguladığı bu reformların dini ve toplumsal boyutta derin etkileri olmuştur. Ancak kralın ölümüyle Aton'a adanmış tapınaklar ve metinler hızla yok edilmiştir. Hatta Akhenaton'un adı ve izleri, sonraki dönemlerde sistematik bir biçimde silinmeye çalışılmıştır. Akhenaton'un devr aldığı büyük devlet bütçesini tanrısı adına yapılan devasa yapılar için kullanması halkta hoşnutsuzluğa yol açmış olabilir. Rahiplerin yönlendirmesi ve zor işlerde çalışan halkın tepkisi, Akhenaton'un mirasına karşı geniş bir reddiye tetiklemiş görünmektedir. Zira tanrılar ile özdeşleşmiş bir kralın ölümünden sonra hem izlerinin yok edilmesi hem de sapkın olarak nitelendirilmesi, toplumda büyük bir etki yarattığını göstermektedir. Bu reformun ekonomik ve sosyal

⁸⁸ Yıldırım, *Nil'in Tanrı Kralları*, 106.

temellerinin daha detaylı incelenmesi gerekmektedir⁸⁹. Bu dinin genellikle elit ve yönetici kesim tarafından benimsendiği, toplumsal kaygılardan dolayı halka pek fazla inmediği anlaşılmaktadır. Rahipler ile siyasi iktidarın güç savaşının kazananı ise rahipler olmuştur. Halkın bu inancı benimsememesinin en büyük sebebi rahip sınıfıdır. Çünkü din adamları temsil ettikleri tanrıların itibarsızlaştırılacağını ve gözden düşeceği kaygısını hiçbir zaman göze alamazdı.

Antik Mısır'da tam anlamıyla tek tanrıcılığa dayalı bir inanç sistemine dair doğrudan bir gelenek olmasa da Akhenaton'un monoteist reformları ilginç bir öncül olarak kabul edilebilir. Akhenaton tarafından yazıldığı düşünülen, tek tanrıyı yücelten ilahiler, daha sonra ortaya çıkan kutsal metinlerle benzerlikler taşımaktadır. Bu dinin sembolik ifadelerle aktarılan ve evrensel bir karakter taşıyan tek tanrıcılık yönü, bilinenin ötesinde bir monoteizm düşüncesine işaret etmektedir. Ancak bu dinin diğer tanrıları tamamen reddettiği ve onların varlığını yok saydığı söylenemez. Aksine, Antik Mısır'da kısmen Henoteist bir yaklaşımın hâkim olduğu, Aton'un yalnızca belirli dönemlerde ön plana çıktığı görülmektedir. Akhenaton'un dini, temel unsurları bakımından tevhid inançlarına benzemektedir, ancak tamamen aynı özellikleri taşımamaktadır.

Aton dininin ilahi kaynaklı dinlerle olan yakınlığı, günümüz bilim dünyasının dikkatini çekmiştir. Ayrıca Mısır gibi belirli bir dini sistemi olan uygarlıklarda istisna olarak çıkan kişiler tarihin hafızasında daha da belirgin yer almaktadır. Mısır'ın bu döneminde bu dini anlayışın dış etkenlerle şekillendiği görülse de krallık erken dönemlerinden itibaren geliştirilen güneş ile ilgili anlayışın, RA'nın panteondaki konumunun ve sembolik anlamda dönemin rahip sınıfının aşırı yetkilendirilmesi aşamasında adeta bir çözüm olarak kabul edildiğini söylemek gerekir. Ayrıca firavunun sarayında bulunan ve monoteizm düşüncesinde olan, etki gücü yüksek kişilerin varlığının da kabul edilir bir gerekçe olduğu söylenebilir. İbrani toplumunun Tanrı anlayışına da önemli etki ettiğini, Mısır'dan çıkan bu topluluğun ana düşüncesine bu inancın sirayet ettiği göz önüne alındığında devletin resmi dininin Atonizm olarak kabul edilse dahi bu kabul edişin geniş Mısır coğrafyasında sınırlı kaldığı, halkın bu dini çok fazla benimsemediği ve sonrasın da geleneksel tanrılara geri dönmek suretiyle izlerinin silindiği görülmektedir. Bu sebeple din anlamında oldukça önemli bir devrim sayılabilecek bu uygulamanın tarihin seyrinde insanın kolektif zihninde önemli bir mertebede olduğunu açıkça belirtmek gerekir.

19. yy'ın sonlarında ortaya çıkan Monoteizm ekolünde Lang ve Schmidt'in başını çektiği bilim insanlarının fikrine göre en eski kültür dönemlerinden itibaren, avcı toplayıcı toplumlardan beri, insanların tek bir tanrıya olan meyillerinin olduğu ve dinin ilk kaynağının tek tanrıcılık fikrinin olduğunu bilmekteyiz. Antik Mısır'da da yaratılış meselesinden başlayarak bütün mitolojik anlatılarda her şeyin üstünde bir gücün olduğu, politeistik bir görünüm olsa da esasında güneş eksenli bir tek yaratıcının baskın olduğu fikri ileri sürülebilir. Akhenaton, her ne kadar devrimci, mücadelecî, gözü kara bir karakterde olsa da babasının ve ondan önceki firavunların ön planda çıkardığı güneş tapınımı ve ilahlaştırma üzerine bir fikir

⁸⁹ Robert North, tek tanrıcılık girişimi ve diğer tapınakların ekonomisinin bozulması, halkın üzerinde ağır vergi yükleri ve iş gücü ihtiyacı, merkezi otoritenin sağlanması ve kaynakların dağıtımında ekonomik kontrolün sağlanması amacıyla yapılan faaliyetlerin halkın üzerinde zaman içerisinde rahatsızlık oluşturduğu, isyanlara sebep olduğu yönünde görüşü vardır. Ve Nort, bu girişimin sadece dini anlamda değil sosyal ve ekonomik temelli olduğunu da iddia etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Robert North, "Akhenaten secularized?", *Biblica* 58/2 (1977), 246-258.

geliştirdiği, ancak bu fikrin diğer dönemlerinden farklı olarak ilk defa bu dönemde bu denli savunulduğu ve bedeller ödendiği görülmektedir. Son olarak, bütün bu inançsal yaklaşımların sonraki dönemdeki anlayışları da etkilediğini bir defa daha vurgulamak gerekir.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milevenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Aldred, Cyril. *Egyptian Art*. New York: Thames and Hudson, 1986.
- Altunay, Erhan. *Mezopotamya ve Mısır Paganizmi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2021.
- Aslan, Reza. *Tanrı- Geçmişten Günümüze Dinler Tarihi-*: Çev. Elif Berkaş. Ankara: Panama Yayıncılık, 2022.
- Assmann, Jan. *Mısırlı Musa- Batı Tek Tanrıcılığında Mısır'ın İzi*. Çev. Bozkurt Leblebicioğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Bard, Kathryn A. *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*. USA: Wiley-Blackwell, 2015.
- Budge, E. A. Wallis. *Tutankhamun- Amen ve Aten İlabilerinin Hiyeroglif Metinleriyle Birlikte Amenizm, Ateizm ve Mısır Monoteizmi*. İstanbul: Onbir Yayınları, 2023.
- Collins, Andrew. *Cennetin Tanrıları-Mısır'ın Kayıp Mirası ve Uygarlığın Doğuşu*: İstanbul: Avesta Yayınları, 2002.
- David, Rosalie. *The Experience of Ancient Egypt*. London and New York: Routledge, 2002.
- Dijk, Jacobus van. "The Amarna Period and the Later New Kingdom (C.1352-1069 BC)", *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw. New York: Oxford University Press, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihinin Giriş*. Çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Fletcher, Joann. *Antik Mısır Tarihi- Dünyayı Şekillendiren Uygarlık*. Çev. Süleyman Genç: İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma- Antik Akdeniz Uygarlıkları-*. Çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Yayınları, 2003.
- Freud, Sigmund. *Musa ve Tek Tanrıcılık*. Çev. Merve Solmaz. İstanbul: Olimpos Yayınları, 2022.
- Gates, Charles. *Antik Kentler- Antik Yakınoğu, Mısır, Yunan ve Roma'da Kentsel Yaşamın Arkeolojisi*. Çev. Barış Cezar. İstanbul, KÜY Yayınları, 2021.
- Gohary, Joceyn Olive. *Akhenaten's Sed-festival at Karnak*. London and New York: Routledge, 1992.
- Hart, George. *Mısır Mitleri*. Çev. Mehmet Sait Türk. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- Halis, Göktuğ. *Dinin İki Kaynağı- Büyü ve Şaman Sembolizmi-*. İstanbul: Ozan Yayınları, 2019.
- Hoffmeier James K. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Hornung, Erik. *Ana Hatlarıyla Mısır Tarihi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Kuhr, Amelie. *Eskiçağ'da Yakınoğu (M.Ö. 3000-330)*. Çev. Dilek Şendil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Mierooop, Van De Marc. *Eski Mısır Tarihi*. Çev. Ali Oğuz Bozkurt. İstanbul: Homer Yayınları, 2019.
- Montserrat, Dominic. *Akhenaten- History, Fantasy and Ancient Egypt-*. London and New York: Routledge, 2005.
- North, Robert. "Akhenaten secularized?". *Biblica* 58/2 (1977), 246-258.
- Olgun, Hakan. "Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Maat Doktrini". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 15/ 2 (2018), 149-169.
- _____. *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horusu Öldürmek*. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2021.
- Osman, Ahmed. *Kayıp Şehir-Mısır'dan Çıkış'ın Ardındaki Arkeolojik Kanıtlar-*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Omega Yayınları, 2016.
- _____. *Musa ve Akhenaton-Mısır'dan Çıkış Zamanında Mısır'ın Gizli Tarihi-*. Çev. Zeynep Anlı, İstanbul: Omega Yayınları, 2016.
- Quirke, Stephen. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. USA: Wiley-Blackwell, 2015.
- Redford, Donald B. "The Monotheism of Akhenaten", *Aspects of Monotheism: How God is One*, ed. Hershel Shanks and Jack Meinhardt. Washington, D.C.: Biblical Archaeological Society, 1996.
- _____. *Akhenaten: The Heretic King*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Ronald T. Ridley. *Akhenaten- A Historian's View-*. New York: The American University in Cairo Press, 2019.
- Schlögl, Herman A. *Eski Mısır- Kraliçe Kleopatra'nın İntiharına Dek Dört bin Yıl-*. Çev. Firuzan Gürbüz

- Gerhold, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Sipahioğlu, Mukadder. *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Snape, Steven. *Ancient Egyptian Tombs The Culture of Life and Death*. USA: Wiley-Blackwell, 2011.
- Sobat, Erin. "The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten", *HIRUNDO The McGill Journal of Classical Studies*, V. Twelve (2013), 70-75.
- Soler Jean - Lloyd, Janet. "Why Monotheism". *A Journal of Humanities and the Classics* 14/3 (Winter, 2007), 46.
- Teeter, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Toynbee, Arnold. *İnsan Soyru ve Toprak Ana*. Çev. Ahmet Aybars Çağlayan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Warburton, David. "Love and War in the Late Bronze Age: Egypt and Hatti", *Ancient Perspectives on Egypt*, ed. Roger Matthews and Cornelia Roemer. London: UCL Press, 2003.
- White Leslie A. "Ikhnaton: The Great Man vs. The Culture Process". *Journal of the American Oriental Society* 68/2 (1948), 91-114.
- Wilkinson, Toby. *Eski Mısır - M.Ö. 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2023.
- Yıldırım, Ercüment. "Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi". *Milel ve Nihal* 18/2 (2021), 239-263.
- _____. "The Power Struggle Between Government Officials And Clergymen in the Ancient History". *Journal of Ancient History and Archaeology* 4/3 (2017), 8-17.
- _____. "Eski Mısır'da Erdem Ahlakının İnanç Sistemine Yansıması: Maat Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 238-254.
- _____. *Nil'in Tanrı Kralları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019.
- Yiğit, Turgut. *Eski Mısır Tarihi*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Žabkar, Louis V. "The Theocracy of Amarna and the Doctrine of the Ba". *Journal of Near Eastern Studies* 13/2 (1954), 87-101

§



Sikh Community Between Integration and Assimilation: A Case Study of Belgium

► Araştırma makalesi / Research article

Muhammad Usman Ali

Doktora, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı / Ph.D., Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions | ROR ID: 03a5qrr21 | İstanbul, Türkiye

ORCID: 0009-0006-6481-9527 | muhammadusman.ali@ogr.iu.edu.tr

Cite as: Ali, Muhamad Usman. "Sikh Community Between Integration and Assimilation: A Case Study of Belgium". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 331-348.

Abstract

This study investigates the Sikh community in Belgium, emphasizing their endeavors to achieve a balance between integration and assimilation while preserving their cultural and religious identity. Using a case study approach, it analyzes the Sikh diaspora's interaction with Belgian norms and institutions through the lenses of assimilation, multiculturalism, and transnationalism. The research identifies various challenges, including the preservation of identity, experiences of discrimination, and the effects of Belgium's integration policies on the community. Since the 1970s, approximately 10,000 Sikhs from India have settled in Belgium, initially finding limited opportunities and working in labor, military, and agriculture. Over time, the second and third generations have transitioned towards business and social integration. Nevertheless, the community continues to experience political marginalization and remains disconnected from the Khalistan movement due to its limited political clout. While certain groups, such as the Sikh Youth of Belgium and Babbar Khalsa International (BKI), continue to support Khalistan, their influence is relatively minor. Grounded in diaspora theory and aided by the interview data, this research provides significant insights into immigrant integration, cultural preservation, and the intricate dynamics between assimilation and multicultural coexistence within the Belgian context.

Keywords: History of Religion, Sikh Diaspora, Sikhism in Belgium, Migrants, Khalistan Movement, Integration, Assimilation.

Entegrasyon ve Asimilasyon Arasında Sih Topluluğu: Belçika'dan Örnek Bir Olay İncelemesi

Auf: Ali, Muhammad Usman. "Entegrasyon ve Asimilasyon Arasında Sih Topluluğu: Belçika'dan Örnek Bir Olay İncelemesi". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 331-348.

Öz

Bu çalışma, Belçika'daki Sih toplumunu incelemekte ve onların kültürel ve dini kimliklerini korurken entegrasyon ve asimilasyon arasında bir denge kurma çabalarını vurgulamaktadır. Bir vaka çalışması yaklaşımı kullanılarak, Sih diasporasının Belçika normları ve kurumlarıyla etkileşimini asimilasyon, çok kültürlülük ve ulusöteslilik mercikleri üzerinden analiz etmektedir. Araştırma, kimliğin korunması, ayrımcılık deneyimleri ve Belçika'nın entegrasyon politikalarının topluluk üzerindeki etkileri de dahil olmak üzere çeşitli zorlukları tanımlamaktadır. 1970'lerden bu yana, Hindistan'dan gelen yaklaşık 10.000 Sih Belçika'ya yerleşmiş, başlangıçta sınırlı fırsatlar bulmuş ve işçilik, askerlik ve tarımda çalışmıştır. İkinci ve üçüncü nesiller zamanla iş hayatına ve sosyal entegrasyona geçiş yapmıştır. Bununla birlikte, topluluk siyasi olarak marjinalleşmeye devam etmekte ve sınırlı siyasi gücü nedeniyle Khalistan hareketinden kopuk kalmaktadır. Belçika Sih Gençliği ve Babbar Khalsa International (BKI) gibi bazı gruplar Khalistan'ı desteklemeye devam etse de etkileri nispeten azdır. Diaspora teorisine dayanan ve mülakat verileriyle desteklenen bu araştırma, Belçika bağlamında göçmen entegrasyonu, kültürel koruma ve asimilasyon ile çok kültürlü bir arada yaşam arasındaki karmaşık dinamikler hakkında önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sih Diasporası, Belçika'da Sihizm, Göçmenler, Khalistan hareketi, Entegrasyon, Asimilasyon.

Introduction

Sikhism, established in the late 15th century by Guru Nanak in the Punjab province of the Indian subcontinent, is fundamentally based on the teachings of a lineage of ten human Gurus. The Granth Sahib, the holy scripture of Sikhism, is honored as the ultimate and everlasting Guru, serving as a source of spiritual and moral direction for Sikhs worldwide.¹ With an estimated 26 million adherents globally, the Sikh community is primarily found in India, although substantial populations have developed in numerous countries worldwide as a result of historical migrations.² Most of modern Sikh writers think that the inception of Sikhism was essentially a reaction to the socio-political and religious oppression experienced by the community, particularly under the Mughal rulers.³ They mostly did not give much attention to the fact that Mughals had good relationships with Sikh Gurus until they adopted the title of *Patsbah* (king), founded their army, and started intervening in affairs directly related to the state.⁴ Leaving aside these facts, they think that Mughal oppression ultimately led to the creation of the Khalsa in 1699 by the tenth Guru, Guru Gobind Singh. The Khalsa embodies a military brotherhood of both men and women who are devoted to protecting and promoting the Sikh faith in the face of adversity.⁵ Members of the Khalsa embrace a unique identity defined by the Five K's—Kesh (uncut hair), Kara (a steel bracelet), Kanga (a wooden comb), Kaccha (cotton undergarments), and Kirpan (a ceremonial sword). These emblems not only represent their dedication to Sikh values but also enhance a sense of unity and community among Sikhs.⁶

The rise of Banda Singh Bahadur (1670-1716), a Sikh commander, helped Sikhs to establish a *misel*⁷ system, which ultimately guided them to find the first Sikh empire in 1801 by Ranjit Singh (1780-1839). It is reported by historians that Banda Singh adopted the title of Guru.⁸ Many Sikhs started following him, and a separate group of his followers came into existence called “Bandai Khalsa.” He also changed the Sikh slogan to “fath-I darshan.”⁹ After the demise of Ranjit Singh, many Sikhs joined the British army. During the partition of India, Sikhs grew extremely hostile to Muslims. They were not in favor of the partition as it will be going to divide Punjab, their sacred homeland. When partition culminated, they accepted their faith. However, the oppression of Sikhs by the newly founded Indian

¹ Joseph Davey Cunningham, *A History of the Sikhs: From the Origin of the Nation to the Battles of Sutlej*, ed. H. Milford (1918), 98.

² Gurharpal Singh and Giorgio Shani, *Sikh Nationalism: From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 1.

³ The Empire of Mughals (1526–1857) arose in modern-day Pakistan and northern India. It was founded by Sultan Babur (1483–1530) in 1526. The Mughal Empire ruled over a large portion of South Asia between the 16th and 19th centuries.

⁴ Giani Gian Singh, *Tawarikh Guru Khalsa* (Wazir-i-Hind Press, 1923), see sections on the fifth, ninth, and tenth gurus.

⁵ Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age* (New York: Routledge, 2008), 28–52.

⁶ Amardeep S. Dahiya, *Founder of the Khalsa: The Life and Times of Guru Gobind Singh* (Haryana, India: Hay House Publishers, 2014), 183.

⁷ Misel (also called Misals or Mislās) were the twelve sovereign states of the Sikh alliance, which emerged in the Punjab region of the northern Indian subcontinent in the eighteenth century. Their combined army was called the Dal Khalsa (Grand Army).

⁸ Hashim Ali Khan, *Muntakhib al-Lubab*, trans. Mehmood Ahmad Farooqi (Karachi: Nafees Academy), 4:203.

⁹ Ganda Singh, *Life of Banda Singh Bahadur Based on Contemporary and Original Records* (Patiala: Publication Bureau, Punjabi University), 58.

government resulted in the creation of the Khalistan movement.¹⁰ This movement sought to create an independent Sikh homeland in the Punjab region, spanning both India and Pakistan. This movement gained considerable momentum during the 1970s and 1980s, particularly following Operation Blue Star, a military operation conducted by the Indian government aimed at expelling Sikh militants from the Golden Temple complex in Amritsar and the subsequent violence directed at Sikhs across India. The resulting political repression and social turmoil prompted many Sikhs to leave Punjab in search of safety, with Belgium, one of the prominent locations in Europe, emerging as a significant destination for Sikh migrants, which already had a small diaspora before 1984. Comprehending Belgium's geographical and political landscape is crucial for appreciating the importance of the Sikh diaspora in the nation and its changing involvement in the more significant Khalistan movement. Belgium, a compact but strategically positioned nation in Western Europe, is segmented into three linguistic regions: Dutch-speaking Flanders, French-speaking Wallonia, and a German-speaking area in the east. This linguistic diversity impacts numerous facets of Belgian society; including politics, education, and cultural traditions, while also fostering a climate of multiculturalism and inclusivity that makes Belgium a refuge for immigrants seeking safety and opportunities.

The Sikh community in Belgium represents an important segment of the nation's diverse religious and cultural landscape, encountering a distinct array of challenges and opportunities in its engagement with the Belgian government. As Belgium grapples with the intricacies of multiculturalism, the dynamics of the Sikh community's relationship with the state have transformed over the years. Factors such as religious liberty, political involvement, integration strategies, and the preservation of cultural practices have significantly influenced this relationship.

Statement of the Problem

This study aims to investigate the Sikh community in Belgium, emphasizing its efforts to maintain its heritage while achieving integration. It addresses the challenges of discrimination and political marginalization, employing diaspora theory to analyze the community's identity and changing perspectives on movements such as Khalistan.

To investigate the dynamics of Sikh integration and assimilation in Belgium, researchers utilized ethnographic techniques, which included visits to Gurdwaras and interviews with community members. These approaches are designed to illuminate the present condition of the Sikh community, its developing identity, and its methods for managing the intricacies of life in Belgium. This analysis of the Sikh diaspora in Belgium highlights the interplay of cultural identity, community strength, and the obstacles associated with integration in a multicultural environment. To cover the theoretical aspect of the research, the Diaspora Theory has been applied, which is most relevant in this case study.

Diaspora Theory and its Application on Sikh Diaspora in Belgium

Diaspora theory, which originated from the examination of Jewish exile, has broadened to include the global movements of diverse communities. Initially, the term "diaspora" was specifically associated with the involuntary displacement of Jews from their native land.

¹⁰ Sangat Singh, *The Sikhs in History* (Amritsar: Singh Brothers, 2010), 176.

However, it has since been extended to encompass other displaced populations, such as those from Africa and Armenia, who have been affected by various factors including colonization, slavery, and political oppression.¹¹ In the 20th century, the notion of diaspora gained significant traction within academic discussions. It came to represent communities that sustain strong connections to their homeland while living in foreign territories. This transformation was propelled by the emergence of postcolonial studies, globalization, and migration studies, which highlighted the themes of identity, belonging, and cultural preservation within host nations.¹² A prominent aspect of diaspora theory is the focus on homeland orientation, wherein diaspora communities sustain emotional, cultural, and occasionally political ties to their country of origin.¹³ These connections frequently endure through generations and encompass a collective memory of the homeland along with a shared identity linked to the place of origin. Displacement, whether it occurs involuntarily or by choice, constitutes the fundamental experience of a diaspora. Communities are often uprooted as a result of conflict, colonization, persecution, or economic difficulties, prompting them to establish new social and cultural frameworks in their adopted countries.¹⁴

Cultural retention and hybridization are other salient features of diaspora theory. Diasporic communities actively preserve their cultural heritage, language, and traditions within host societies while simultaneously engaging in cultural hybridization. This blending of cultures often results in new identities that reflect both the homeland and the host country's influences.¹⁵ Moreover, transnationalism marks modern diasporas, which maintain cross-border relationships through trade, communication, and travel, significantly facilitated by globalization and technology.¹⁶ Lastly, diasporas frequently exercise political and social agency, advocating for homeland issues and rights while influencing political structures in their host countries, thereby exerting influence on both local and global scales.¹⁷ Diaspora theory examines the migration, settlement, and cultural adaptation of ethnic groups that have relocated from their original homelands. This theory investigates the intricate dynamics involved in sustaining cultural identity while integrating into new societies. Fundamental aspects of diaspora theory encompass displacement, cultural preservation, transnationalism, and the negotiation of identity within a different socio-cultural environment.¹⁸ Notable scholars, including William Safran and Robin Cohen, have made substantial contributions to the field of diaspora studies by elucidating how diaspora communities manage to assimilate into host countries while maintaining ties to their places of origin.¹⁹

¹¹ Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London: Routledge, 1997), 2–3.

¹² *Ibid.*, 7–9.

¹³ William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1, no. 1 (1991), 83.

¹⁴ Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (London: Routledge, 1996), 17–19.

¹⁵ Steven Vertovec, *Transnationalism* (London: Routledge, 2009), 12–14.

¹⁶ *Ibid.*, 12–14.

¹⁷ Khachig Tölölyan, "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1, no. 1 (1991), 5–6.

¹⁸ Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 32–34.

¹⁹ William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1/1 (1991), 83–99.

The Sikh community in Belgium, primarily established by migrants from India and Uganda during the 1970s, serves as a significant example for the study of diaspora theory. This diaspora illustrates the delicate equilibrium between assimilation and the preservation of cultural identity. Although the community has somehow integrated into Belgian society on both economic and social levels after initial challenges and issues over the years, particularly in fields such as business and technology, they remain deeply connected to their Sikh heritage, notably through the support of institutions like Gurdwaras.²⁰ Many Sikhs in Belgium have effectively integrated by establishing businesses, acquiring Belgian citizenship, and contributing to the local economy.²¹ However, this integration has not resulted in complete assimilation, as the Sikh community continues to be distinctly recognizable through their religious practices and cultural traditions, exemplified by the Five K's (Kesh, Kara, Kanga, Kaccha, Kirpan) and their active involvement in Sikh festivals.²² This suggests that although the Sikh diaspora in Belgium has adapted to the socio-economic landscape of their host country, they have not entirely merged into the prevailing cultural framework. The distinction between integration and assimilation is a fundamental issue in diaspora studies, especially pertinent to the Sikh community in Belgium. Integration involves the process of joining the host society while preserving one's cultural identity, whereas assimilation suggests a relinquishment of that identity in favor of embracing the host culture.

Diaspora theory highlights the importance of maintaining cultural identity within a new country, frequently through transnational relationships.²³ The Sikh community in Belgium exemplifies this by successfully preserving their cultural heritage, primarily through religious institutions that function as vital centers for spiritual and cultural activities. The Gurdwaras in Belgium serve as focal points for the community, providing religious services, language instruction, and social events that contribute to the continuity of Sikh values and traditions.²⁴ The Sikh diaspora in Belgium still encounters some challenges, including discrimination and sporadic social exclusion, which are prevalent issues faced by diaspora communities worldwide.²⁵ These experiences of exclusion reinforce the community's commitment to preserving its identity rather than pursuing complete assimilation. Furthermore, as the Sikh community distances itself from political movements such as the Khalistan movement,²⁶ their identity negotiation extends beyond the maintenance of religious and cultural connections; it also encompasses a political disengagement from separatist ideologies that may further hinder their acceptance within Belgian society.

The utilization of diaspora theory in examining the Sikh community in Belgium illustrates a complex interplay between integration and the preservation of cultural identity. Although the community engages in economic and social integration, it simultaneously upholds its unique cultural and religious characteristics, thereby avoiding total assimilation.

²⁰ Ashwin Manekar, "Cultural Identity in Diaspora: Sikhism and the Transnational Community", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35/9 (2009), 1210.

²¹ Gunter De Vylder and Wim Naudé, "Entrepreneurship and Migration: A Case Study of the Sikh Community in Belgium", *European Journal of Entrepreneurship* 15/3 (2012), 45.

²² Louis E. Fenech, *The Five K's of Sikhism: Symbols of Faith and Identity* (New Delhi: Oxford University Press, 2013), 33–36.

²³ Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London: Routledge, 1997), 42–45.

²⁴ Manekar, "Cultural Identity in Diaspora", 1214.

²⁵ "Europe", *Diaspora Studies* 11/2 (2018), 85–89.

²⁶ Ibid.

This case study highlights essential aspects of diaspora theory, including transnationalism, cultural preservation, and identity negotiation, set against the particular socio-political backdrop of Belgium.

Migration Perspective of Sikhs in Belgium

The recent decades have witnessed a multifaceted migration of Sikhs to Belgium, shaped by a variety of economic, social, and political factors. The quest for improved economic opportunities and a better quality of life has significantly driven Indian Sikhs to relocate to Belgium. Historical connections between Europe and the Punjabi community can be traced back to World War I when Sikhs served in the British Army. The partnership between Britain and Belgium during this conflict enabled direct engagement between Sikh soldiers and Belgian military personnel. Sikhs played a crucial role in supporting the British war effort, particularly in key battles such as Neuve Chapelle, Ypres, the Somme, and Passchendaele in 1915. Their loyalty to the British Empire further inspired Sikhs to protect Belgium, and their contributions are commemorated in the historical narratives of both British and Belgian accounts of World War I.²⁷ The initial group of Punjabi settlers arrived in Belgium in 1972, having been expelled from Uganda by Idi Amin rather than coming directly from India. This group consisted of eight Sikh families who laid the groundwork for the Sikh community in Belgium. Although stricter immigration regulations were enacted in 1974, Sikhs managed to exploit certain loopholes to facilitate the arrival of new migrants from Punjab. A significant surge of Sikh immigrants to Belgium took place in the mid-1980s, coinciding with the violent tensions between the Indian government and the Sikh community, particularly in the aftermath of the Khalistan movement. Many of these newcomers, fleeing political persecution, frequently faced rejection of their asylum applications, which left them in a vulnerable legal position. They primarily found work in manual labor industries, including factories, mines, and agriculture, particularly in the Saint-Trond region, where there was a high demand for seasonal labor.²⁸

The economic expansion experienced in Belgium during the 1990s prompted a new influx of Sikh migrants, a significant number of whom secured employment in the textile and diamond sectors. These individuals primarily originated from Punjab, where challenging economic circumstances compelled them to pursue improved prospects overseas. The legal status of these Sikhs was ambiguous until the year 2000, when a regularization program enabled many to establish their residency and citizenship formally. This advancement fostered additional migration, especially via family reunification, resulting in a growing presence of women and children within the Sikh community, which notably altered the community's dynamics and viewpoints.²⁹ The movement of Sikhs to Belgium is influenced by various push and pull factors, such as the scarcity of economic prospects in Punjab, inadequate governance, and the prevailing law and order issues in India, as well as communal strife between Sikhs and the Indian authorities. The military actions undertaken by the Indian government during the 1980s, coupled with the assassination of Prime Minister

²⁷ Tim Cook, *At the Sharp End: Canadians Fighting the Great War, 1914–1916* (Toronto: Viking Canada, 2007), 282.

²⁸ Gurharpal Singh and Darshan Singh Tatla, *Sikhs in Britain: The Making of a Community* (London: Zed Books, 2006), 193.

²⁹ Jonathan D. James, *Migration and Integration of Indian Sikhs in Belgium* (Brussels: Peter Lang, 2012), 89–91.

Indira Gandhi by her Sikh bodyguards, incited anti-Sikh riots in New Delhi, compelling numerous Punjabis to seek refuge abroad. Belgium emerged as a favorable destination, alongside countries like Canada and Lebanon, due to its comparatively lenient asylum policies and available economic opportunities.³⁰

The Sikh migration to Belgium represents a multifaceted phenomenon shaped by various historical, economic, and political influences. The combination of individual, familial, and societal motivations propels numerous Punjabi youths to seek opportunities overseas. They aim to enhance their economic conditions and social standing while fleeing communal violence and the scarcity of opportunities in India.

Religious Perspective of the Sikh Community in Belgium

The Sikh community in Belgium, while relatively small in number, plays a crucial role in preserving cultural and spiritual traditions among its members. At the heart of this religious practice are the Gurdwaras, or Sikh temples, with seven located throughout Belgium. These Gurdwaras function not only as places of worship but also as vital community centers where Sikhs come together for religious services, ceremonies, and various social events. Notable Gurdwaras include *Gurdwara Sangat Sahib* in Sint-Truiden, *Gurdwara Guru Nanak Sahib Cultureel Centrum* in Vilvoorde, *Gurdwara Guru Ram Dass Sikh Study & Cultural Center* in Borgloon, *Gurdwara Sahib Luik* in Liege, another *Gurdwara Nanak Sahib* in Sint-Truiden, *Gurdwara Mata Sahib Kaur* in Ghent, and *Gurdwara Singh Sabha* in Alken, Limburg.³¹ These locations represent the dedication of Sikhs to their religious practices and the unity of their community, serving as cultural foundations for the diaspora.

The Granthi, serving as the religious scholar and custodian of the *Guru Granth Sahib*—the sacred scripture of Sikhism—plays an essential role within the Sikh community in Belgium. This individual is responsible for leading religious services, conducting life cycle ceremonies such as weddings and funerals, and providing spiritual counsel. The duties of a Granthi underscore the importance of the *Guru Granth Sahib*, which is regarded not merely as a religious text but as the living embodiment of the eternal Guru for Sikhs. These scholars are instrumental in imparting religious knowledge and nurturing a bond between the local diaspora and their ancestral homeland, India. A significant number of *Granthis* in Belgium have undergone religious education in India, thereby strengthening connections with Sikh institutions, spiritual mentors, and the rich cultural and spiritual legacy of Punjab.³²

Diaspora theory, with its focus on the preservation of homeland connections and cultural identity in a foreign setting, helps explain the significance of these religious roles. Sikh Granthis in Belgium often maintain transnational links with their homeland, exemplifying a core feature of diaspora theory: the maintenance of emotional and practical ties with the place of origin, even across borders. This connection serves multiple purposes. It enables the transmission of traditional religious practices and helps keep the diaspora linked to broader Sikh religious discourses. However, the extent of these connections varies. While some *Granthis* remain heavily involved with religious communities and institutions

³⁰ Veena Kukreja, *Contemporary India and Its Neighbours* (New Delhi: Sage Publications, 2008), 132–135.

³¹ Jonathan D. James, *Migration and Integration of Indian Sikhs in Belgium* (Brussels: Peter Lang, 2012), 54–55.

³² Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 112.

in India, others are more focused on serving the local Belgian Sikh community.³³ The transnational aspect of the Sikh diaspora in Belgium can also be viewed through the lens of cultural retention and hybridization, another salient feature of diaspora theory. As Sikh *Granthis* work to preserve religious traditions in a European context, they must navigate the dual challenge of maintaining authenticity while engaging with Belgian societal norms. This often involves a degree of cultural hybridization, where elements of the homeland's religious practices are adapted to fit the host country's environment. For example, Gurdwaras in Belgium might host events that not only cater to religious needs but also serve as cultural integration points, reflecting the intersection of Belgian and Sikh identities.³⁴

In conclusion, the religious life of the Sikh diaspora in Belgium is characterized by a combination of transnational ties to their homeland and adaptation to the local context, with Gurdwaras and *Granthis* playing central roles in this dynamic. The application of diaspora theory sheds light on how this community maintains its religious and cultural identity while navigating the challenges and opportunities of life in Belgium. The Sikh community in Belgium is afforded a constitutionally protected right to religious freedom, which is consistent with Belgium's broader obligations under international human rights agreements, including the European Convention on Human Rights. This legal framework allows Sikhs to openly practice their faith, participate in congregational worship at gurdwaras (Sikh temples), and celebrate significant religious events such as Vaisakhi. However, they continue to face practical obstacles, particularly regarding the acknowledgment of specific Sikh customs that set them apart from other religious groups. For instance, the wearing of turbans, a crucial religious requirement for Sikh men, has occasionally conflicted with Belgium's secular regulations, including those governing dress codes in educational institutions, workplaces, and public sectors. Belgian authorities have initiated measures to assist minority religious communities, such as providing certain subsidies to recognized religious organizations and engaging in dialogue with Sikh representatives through minority advisory councils. Nonetheless, these initiatives are sometimes viewed as inadequate in addressing systemic biases. Instances of discrimination against Sikhs, especially concerning their turbans in professional settings or during identity verification, reveal persistent societal prejudices. These occurrences illustrate the tension between secularism and multiculturalism in Belgium, where secularism is often interpreted in ways that unintentionally marginalize visible religious minorities.³⁵

Moreover, Sikhs in Belgium have encountered difficulties in obtaining official recognition for their religious institutions and leadership, which impacts their access to state funding and other advantages available to recognized religions. While the government acknowledges the Sikh community's role in enhancing Belgium's cultural diversity, activists within the Sikh diaspora contend that more inclusive policies are essential to combat discrimination and promote a sense of belonging.³⁶

³³ Kim Knott and Sean McLoughlin, *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities* (London: Zed Books, 2010), 75–78.

³⁴ Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994), 395–396.

³⁵ Christophe Jaffrelot and Darshan Tatla, *Sikhs in Europe: Migration, Identities, and Representations* (London: Routledge, 2012), 138–142.

³⁶ *Ibid.*

Social Perspective of the Sikh Community in Belgium

The Sikh community in Belgium, as part of the diaspora, confronts a variety of social challenges that can be analyzed through the framework of diaspora theory. This theory examines how displaced groups preserve their cultural identity while engaging with the society in which they reside. With a history of migration that extends over several decades, this community has faced difficulties concerning integration, discrimination, language obstacles, and preserving cultural practices while adapting to a different social context. A fundamental element of diaspora theory is the conflict between preserving a unique cultural identity and assimilation demands within a host society. Sikhs residing in Belgium have encountered considerable discrimination rooted in their religious and ethnic identities, especially due to prominent symbols such as the Turban and the Kirpan, which is a ceremonial dagger worn by Sikhs. An illustrative example of this is the incident in 2017 where a Sikh man was denied entry to a courtroom in Belgium because he refused to remove his turban. This situation underscores the difficulties Sikhs experience in openly demonstrating their religious identity in a society that may perceive such symbols as incompatible with Belgian identity.³⁷ This represents a common challenge faced by diasporic communities: the need to reconcile the preservation of cultural and religious traditions with the expectations and regulations of the host nation. The Sikh turban, for instance, has ignited public discussions and instances of discrimination, highlighting the ways in which diasporic identities may be misinterpreted or sidelined within host societies. Diaspora theory highlights the importance of maintaining cultural heritage and connections to one's homeland. For Sikhs residing in Belgium, the challenge of adhering to Belgian societal norms, particularly regarding debates over religious symbols, can lead to a conflict between preserving their cultural identity and achieving acceptance within the broader community. Furthermore, the Belgian authorities' closure of Gurdwaras, based on suspicions that undocumented migrants were seeking refuge in these religious spaces, exacerbates the sense of alienation and mistrust experienced by the Sikh community.³⁸

A notable challenge faced by the Sikh diaspora in Belgium pertains to language acquisition and educational integration. Numerous Sikhs who have relocated to Belgium primarily communicate in Punjabi, which complicates their assimilation into the broader Belgian society, where French and Dutch are the official languages. This language barrier has impacted adult Sikhs regarding employment opportunities and access to services, as well as the younger generation, who frequently encounter difficulties within the Belgian educational system.³⁹ Children of Sikh immigrants have encountered challenges in maintaining parity with their peers, primarily due to language barriers and cultural disparities. This situation can result in a feeling of alienation from both their country of origin and their new environment.

From a *diaspora theory* perspective, language plays a critical role in the social integration of diasporic communities. While maintaining their native language, which connects them to their cultural heritage, Sikh migrants are also expected to learn the language of the host

³⁷ Thomas M. Wilson and Hastings Donnan, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture* (Oxford: Blackwell, 2005), 93.

³⁸ Rinku Lamba, "Gurdwaras as Sites of Refuge for Undocumented Migrants: A Diasporic Dilemma" *Religion and Society in Diaspora* (Leiden: Brill, 2011), 120–22.

³⁹ Jonathan D. James, *Migration and Integration of Indian Sikhs in Belgium* (Brussels: Peter Lang, 2012), 63–65.

country to access social, economic, and educational opportunities. For the Sikh community in Belgium, this has been a difficult balancing act. However, recent generations have made strides in language acquisition and have begun shifting from traditional agricultural work to modern sectors, including politics, showing a level of socio-economic integration. Diaspora theory further explores the representation and perception of minority communities within media and political contexts. In Belgium, Sikhs have faced challenges related to their underrepresentation in both political and social arenas, which can intensify feelings of exclusion. The Belgian media, for example, has offered minimal coverage of the Indian diaspora, frequently depicting them through skewed and negative perspectives, linking them to illicit activities such as human trafficking or unauthorized residency.⁴⁰ The absence of representation in media and other public platforms silences the Sikh community, hindering their ability to influence their own narrative within Belgian society. Public debates surrounding religious symbols such as the Kirpan and the Turban, along with police actions targeting Gurdwaras, exacerbate the stigma faced by the community, portraying them as a challenge rather than as valuable members of Belgian society. According to diaspora theory, this negative portrayal can deepen the rift between the host society and the migrant community, obstructing authentic integration. The Sikh population in Belgium has actively sought to integrate into Belgian society by engaging in local organizations, participating in intercultural events, and enrolling in language and job training initiatives.⁴¹ However, there is a growing concern within the community, particularly among elders, that the push for integration may lead to the loss of Sikh traditions. For example, some younger Sikhs have begun to adopt Western clothing and shave their beards, which has caused concern among older community members who fear that these changes represent a departure from traditional Sikh values.⁴²

The absence of representation in media and other public platforms effectively silences the Sikh community, preventing them from influencing their own narrative within Belgian society. The social experiences of Sikhs in Belgium illuminate several fundamental issues addressed in diaspora theory, including the challenge of preserving cultural identity amidst discrimination, the conflict between integration and assimilation, and the critical role of language and education in achieving social mobility. Although the Sikh community has made considerable strides toward integrating into Belgian society, the obstacles they encounter—especially regarding religious expression, media portrayal, and cultural preservation—highlight the intricate realities of life in the diaspora. Diaspora theory serves as a valuable lens for comprehending these experiences, as it underscores the significance of maintaining ties to one's homeland while simultaneously managing the challenges of existence in a host nation.

Belgian authorities have implemented measures aimed at fostering an inclusive atmosphere for religious minorities, including the Sikh community. The government's approach prioritizes secularism, guaranteeing the freedom of religion and belief for all

⁴⁰ Jaipal Singh, "The Sikh Diaspora and Media Representation in Belgium: A Content Analysis of News Reports", *Journal of South Asian Studies* 21/2 (2018), 210-212.

⁴¹ Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 145.

⁴² Kim Knott and Sean McLoughlin, *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities* (London: Zed Books, 2010), 85-87.

citizens while upholding a neutral public space. Although this neutrality has allowed Sikhs to observe their faith without direct persecution, it has also resulted in difficulties in fully accommodating specific religious practices, such as the wearing of turbans and kirpans (ceremonial daggers).⁴³ Belgian authorities have actively participated in advisory councils and interfaith dialogues with Sikh representatives to gain a deeper understanding of their needs, despite facing various challenges.⁴⁴ From a societal standpoint, the Sikh community in Belgium has endeavored to preserve its cultural identity while assimilating into Belgian society. A considerable number of Sikhs are engaged in sectors such as logistics, agriculture, and commerce, thereby making substantial contributions to the local economy.⁴⁵ Sikh gurdwaras function not only as religious sites but also as hubs for social and cultural interactions, nurturing a sense of community and offering assistance to new migrants. Nevertheless, Sikhs in Belgium encounter sporadic discrimination, especially concerning their physical appearance, which may result in their marginalization within educational and employment opportunities. The Sikh diaspora is actively engaged in initiatives to raise awareness about their religious identity and societal contributions, underscoring the necessity for enhanced public comprehension and institutional backing.⁴⁶

Economic Perspective of the Sikh community in Belgium

The Sikh community in Belgium exemplifies key aspects of diaspora theory by preserving connections to their country of origin while simultaneously adjusting to and influencing their new surroundings, such as a collective sense of history and culture, economic resilience, and a dedication to enhancing the economy and cultural landscape of their host society. The Sikh diaspora in Belgium, primarily hailing from Punjab, India, exemplifies how diaspora communities can influence the economies of their host countries through skilled labor and entrepreneurial activities. Individuals migrating from Punjab have brought their specialized knowledge in areas such as textiles, metalworking, and construction, effectively integrating their expertise into Belgium's production and manufacturing sectors. The diaspora theory posits that the migration of individuals contributes not only labor but also cultural and economic resources that can rejuvenate particular areas of the host economy.⁴⁷ The Sikh community's proficiency in textiles, a sector of significant historical relevance in Punjab, facilitated their swift integration and enabled them to respond effectively to labor shortages within Belgium's industrial production sectors.

Diasporic communities frequently demonstrate a significant capacity for adaptability and upward mobility within the economies of their host countries. This is exemplified by the Sikh community's transition towards entrepreneurship and engagement in various

⁴³ Christophe Jaffrelot and Darshan Tatla, *Sikhs in Europe: Migration, Identities, and Representations* (London: Routledge, 2012), 138-142.

⁴⁴ Open Society Foundations, "Ensuring Religious Freedom in Europe: Sikh Perspectives" (Accessed December 9, 2024), <https://www.opensocietyfoundations.org>.

⁴⁵ European Network Against Racism (ENAR), *Forgotten in the Shadows: The Situation of Sikh Communities in Europe* (Brussels: ENAR, 2018), 12-15.

⁴⁶ Jasjit Singh, "The Role of Sikh Institutions in the Diaspora: A Case Study of Belgium", *Diaspora Studies* 10/1 (2017), 52-70,

⁴⁷ For example, Sikh immigrants from Punjab bring extensive knowledge from a textile-based economy, which has allowed them to thrive in Belgium's industrial sectors.

sectors, including food processing, hospitality, healthcare, and information technology.⁴⁸ Their participation in food processing, especially in halal meat production, illustrates how diasporic entrepreneurs tailor their products to cater to specific niche markets within the host nation.⁴⁹ Adaptability is a fundamental aspect of diaspora theory, enabling migrant communities to engage in economic activities that correspond with their skills and the demands of the host economy.⁵⁰ In Belgium, Sikh entrepreneurs have not only created job opportunities for fellow community members but have also made substantial contributions to local economies and promoted cross-cultural interactions through Indian cuisine and Sikh-owned enterprises.

Diaspora theory suggests that migrant populations exhibit a “dual orientation,” where they navigate their allegiance to their country of origin while also adapting to the culture of their host nation.⁵¹ In the case of Belgian Sikhs, especially those from the second and third generations, there is a notable retention of cultural ties, exemplified by their ongoing participation in agriculture, a sector deeply rooted in Punjabi traditions. Despite being raised in Belgium, these younger individuals carry forward the agricultural knowledge inherited from their forebears, often manifesting this through small, family-operated farms that prioritize sustainable methods.⁵² Furthermore, regular meetings at Gurdwaras in Belgium provide a venue for community members to strengthen their cultural identity and partake in religious activities, thereby promoting continuity across generations within the diaspora. A significant element of diaspora theory is the involvement of migrant communities in the civic frameworks of their host countries to advocate for rights and enhance working conditions. In Belgium, Sikh laborers have mobilized to secure better labor standards through union activities and have participated in organizations such as the Belgian-Indian Chamber of Commerce and Industry (BICCI) and the Punjab Farmers Association of Europe (PFAE). These efforts bolster the community’s economic and political connections between Belgium and India.⁵³ This level of engagement illustrates how diasporic groups frequently champion the cause of improved social status and labor rights, benefiting not only their own community but also all workers within the host nation.⁵⁴

Younger Belgian Sikhs are actively engaging with their Sikh identity and exploring opportunities in sports and martial arts, which exemplifies a contemporary understanding of diaspora theory. As they assimilate into Belgian society, their career aspirations broaden to include sectors such as information technology, healthcare, and education, thereby enriching the economic presence of the Sikh diaspora in Belgium.⁵⁵ Their participation in professions

⁴⁸ Scholars argue that diaspora communities adapt quickly to fill gaps in the economy, showing resilience and economic flexibility.

⁴⁹ Dirk Jacobs, “Diaspora Entrepreneurship: Case Studies of Belgian Indian Entrepreneurs in the Food Processing Industry”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34/7 (2008), 1087-1108.

⁵⁰ Steven Vertovec, *Transnationalism* (London: Routledge, 2009).

⁵¹ Kim Knott and Seán McLoughlin, *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities* (London: Zed Books, 2010).

⁵² Amy Chua, “Sikh Diaspora and Agriculture: Cross-Cultural Adaptation of Farming Practices in Belgium”, *Globalization Studies* 13/1 (2012), 29-43.

⁵³ J. Singh and Sandra Ponzanesi, *The Role of Diaspora in Transnational Relations* (New York: Springer, 2016).

⁵⁴ David Ley, “Transnational Ties and Civic Engagement: The Sikh Diaspora in Global Perspective”, *Transnational Studies* 17/2 (2015), 112-130.

⁵⁵ Megan Carpentier, “IT and Health Sector Engagement of Young Sikhs in Belgium”, *Journal of Diaspora Studies* 8/4 (2020), 444-458.

that have significant social implications resonates with the core tenets of diaspora theory, highlighting the generational adaptation to local cultures while preserving connections to their cultural heritage and values.⁵⁶

The Sikh community in Belgium serves as a prime illustration of the Theory of Diaspora through their significant labor contributions, economic resilience, and commitment to cultural preservation. Their involvement across diverse sectors highlights the ways in which diasporic communities enhance the fabric of their host societies while simultaneously safeguarding distinctive cultural traits that link them to their homeland. In accordance with diaspora theory, the Sikh population in Belgium exemplifies how migrant groups can act as conduits between different cultures, promoting economic, cultural, and social ties that are advantageous to both the host nation and their country of origin. The Sikh diaspora in Belgium mirrors many themes found in diaspora theory: economic contribution, occupational diversification, and the challenges of preserving cultural identity while integrating into the host society. The community's role in key sectors like textiles, agriculture, and entrepreneurship highlights their economic importance, while the tension between cultural preservation and integration continues to shape their diasporic experience.

Belgian authorities have established initiatives designed to promote the economic integration of immigrant communities, including those of Sikh descent. The Sikh population, which started to migrate to Belgium in substantial numbers in the 1970s, has been instrumental in various economic sectors, including logistics, transportation, agriculture, and retail.⁵⁷ Acknowledging the economic impact of migrant communities, Belgian officials have facilitated access to vocational training initiatives and resources aimed at small business development, thereby empowering Sikhs to create successful enterprises.⁵⁸ Challenges persist despite these initiatives. Discriminatory hiring practices and insufficient acknowledgment of qualifications earned overseas can obstruct Sikhs from obtaining higher-paying and skilled employment opportunities.⁵⁹ Furthermore, challenges such as insufficient cultural sensitivity within workplace settings, particularly concerning Sikh religious garments, persist in impacting their economic opportunities.⁶⁰

Political Perspective of the Sikh Community in Belgium

The political involvement of the Sikh community in Belgium is significant when viewed through the lens of diaspora theory. Diaspora theory provides insights into how migrant communities navigate identity, integration, and political engagement in host societies. Diaspora theory often examines themes of transnational identity, cultural preservation, and integration, as well as connections to a homeland, all of which influence the political dynamics of the Sikh community in Belgium. In Belgium, Sikhs face minimal legal barriers to political participation, but social challenges persist, as evidenced by discrimination and

⁵⁶ Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction* (London: Routledge, 1997).

⁵⁷ Christophe Jaffrelot and Darshan Tatla, *Sikhs in Europe: Migration, Identities, and Representations* (London: Routledge, 2012), 140-145.

⁵⁸ European Network Against Racism (ENAR), *Forgotten in the Shadows: The Situation of Sikh Communities in Europe* (Brussels: ENAR, 2018), 18-20.

⁵⁹ Katharina Pistor, "Barriers to Economic Integration for Sikh Communities in Europe", *Journal of European Migration Studies* 12/2 (2019), 123-145,

⁶⁰ Open Society Foundations, "Economic Integration Challenges for Minority Communities: A Focus on Sikhs in Belgium" (Accessed, December 9, 2024), <https://www.opensocietyfoundations.org>.

prejudice, particularly after the 2016 Brussels attacks. The theory of diaspora explains that, while integration is a key goal, diasporic communities often encounter periods of heightened scrutiny, which can hinder political engagement and heighten the need for community solidarity.⁶¹ Belgian Sikhs have nonetheless made strides in mainstream politics, with individuals like Manu Beersaerts running as a candidate for the Green Party in Mechelen in 2018, and Jasbir Singh serving as a council member for the N-VA in Vilvoorde in 2012. Such engagements reflect the integration aspect of diaspora theory, where diasporic communities actively participate in host-country politics, asserting their presence and addressing community interests.⁶²

The establishment of the Belgian Sikh Association (BSA) exemplifies the concept of maintaining a diasporic identity while adapting to the host country's cultural context. Founded in 2013, the BSA seeks to represent Sikhs in Belgium, advocating for the recognition of Sikhism and promoting integration into Belgian society. According to diaspora theory, such organizations are critical for collective identity formation and for fostering political activism, particularly when legal and social acceptance of cultural identities may be lacking in the host nation.⁶³ The BSA's advocacy work and its demonstrations in 2019 for minority rights reflect a broader commitment to social justice, as diaspora communities often engage in activism that resonates with their cultural and ethical values. This is particularly important for the Sikh community, whose values include social justice and equality, motivating political and social activism within Belgium.⁶⁴

In line with diaspora theory, which addresses the complex ties between migrant communities and their homelands, some members of the Belgian Sikh community maintain connections to the political and social issues of Punjab. The Khalistan movement, which seeks a separate Sikh state, has received varied support among Sikhs in Belgium. While certain Belgian Sikhs have engaged in pro-Khalistan activism, including protests following incidents like the 2017 arrest of Jagtar Singh Johal, the diaspora remains heterogeneous in its political alignments. Diaspora theory asserts that the degree of attachment to a homeland cause often varies between generations, as younger Sikhs may feel a stronger connection to Belgian society than to the Khalistan cause. This is supported by anecdotal statements from Belgian Sikh leaders, who emphasize that while they value religious preservation, active support for the Khalistan cause could jeopardize their position in Belgian society.⁶⁵

Diaspora theory also emphasizes the shifting political perspectives of subsequent generations within a migrant community. Belgian Sikhs of the second and third generations, who are more socially integrated in Belgium, tend to prioritize Belgian social and political engagement over transnational political movements like the Khalistan cause. This reflects diaspora theory's understanding that successive generations often adapt to the host country's social norms and political structures. For example, a young Belgian Sikh businessman

⁶¹ Emmanuel Ma Mung, "Diaspora, Diversity, and Political Engagement", *Global Diaspora Studies* 5/1 (2015), 37–39.

⁶² Jean Pierre, "Ethnic Minority Representation in Belgian Municipal Politics", *Journal of Belgian Studies* 12/2 (2018), 23–26.

⁶³ James Clifford, "Diasporas", *Cultural Anthropology* 9/3 (1994), 302–303.

⁶⁴ Gurinder Singh Mann, "The Sikh Diaspora: A Perspective", *International Journal of Sikh Studies* 18/4 (2020), 15.

⁶⁵ Resham Singh, interview by the author, Vilvoorde, March 2023.

expressed indifference toward supporting Khalistan, highlighting a pragmatic focus on cultural preservation within Belgium and integration into the local community rather than pursuing separatist goals. This attitude demonstrates that diasporic identities and political inclinations can be dynamic, shaped by both the host society's opportunities and the community's generational evolution.⁶⁶ The Sikh community in Belgium continues to face challenges in political representation, including struggles for official recognition of Sikhism as a religion, limited resources, and community size. Despite these obstacles, diaspora theory suggests that over time, as migrant communities become more established, they gain greater socio-political visibility and influence within the host country. Currently, the Sikh diaspora in Belgium remains small and in the formative stages of establishing its political presence, but as demonstrated through the BSA and various political candidacies, there is potential for this community to expand its influence in Belgium's political landscape.⁶⁷

Belgian authorities have implemented measures to enhance political involvement and representation of immigrant communities, including Sikhs. Although the Sikh population in Belgium is comparatively modest, their active engagement in local and regional politics reflects their commitment to integrating into the democratic framework of the nation.⁶⁸ The government has implemented initiatives aimed at promoting civic engagement among minority communities, which encompass educational programs focused on voting rights and the processes for naturalized citizens.⁶⁹ Sikhs continue to encounter obstacles to achieving complete political integration, despite these initiatives. The insufficient acknowledgment of their community as a unique religious and cultural group has at times, impeded their capacity to push for particular policy modifications, including provisions for religious attire within public institutions.⁷⁰ The absence of Sikh representation in national politics highlights a more extensive issue of minority underrepresentation within Belgium's political framework. Nevertheless, leaders from the Sikh community have progressively interacted with Belgian officials and taken part in interfaith councils and multicultural discussions to enhance their visibility and impact on policymaking regarding matters such as religious freedom and anti-discrimination initiatives.⁷¹

In summary, the Belgian Sikh community's political engagement reflects a balancing act central to diaspora theory: the desire to integrate into the host society while preserving a distinct cultural and religious identity. The community's role in local politics, activism for minority rights, and limited but significant engagement with homeland-related causes like the Khalistan movement underscores the complexities of diasporic political participation and identity maintenance in Belgium.

⁶⁶ Palwinder Kaur, "Generational Shifts in Political Identity", *Sikh Diaspora and Cultural Identity* (London: Sage Publications, 2021), 56–58.

⁶⁷ Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (London: Routledge, 1996), 102.

⁶⁸ Christophe Jaffrelot and Darshan Tatla, *Sikhs in Europe: Migration, Identities, and Representations* (London: Routledge, 2012), 148–150.

⁶⁹ European Network Against Racism (ENAR), *Forgotten in the Shadows: The Situation of Sikh Communities in Europe* (Brussels: ENAR, 2018), 22-24.

⁷⁰ Katharina Pistor, "Political Participation of Religious Minorities in Secular States: A Study on the Sikh Community in Belgium", *Journal of European Political Studies* 14/3 (2020), 105-130.

⁷¹ Open Society Foundations, "Multiculturalism and Political Inclusion in Belgium: Sikh Perspectives" (Accessed December 9, 2024), <https://www.opensocietyfoundations.org>.

Conclusion

This research, grounded in diaspora theory, reveals the nuanced and evolving dynamics of the Sikh community in Belgium as it navigates the balance between integration into Belgian society and the preservation of its distinct cultural and religious identity. Diaspora theory offers a critical lens through which to understand the challenges faced by the Sikh diaspora, particularly in terms of maintaining transnational ties to their homeland while negotiating their place within a multicultural society like Belgium. The study highlights the community's efforts to assimilate economically and socially, especially among the second and third generations, who have increasingly shifted from traditional labor sectors into business and social spheres. However, the community continues to face political marginalization, compounded by discrimination and limited recognition of Sikhism as a formal religion in Belgium. The analysis of the Sikh community's engagement with the *Khalistan movement* underscores the complex nature of diasporic identity, where transnational political movements intersect with local realities. While some groups within the community maintain their advocacy for Khalistan, the majority of Belgian Sikhs prioritize integration into Belgian society over active involvement in separatist causes. This divergence within the diaspora reflects a broader theme in diaspora theory—the diversity of political engagement and identity negotiation within migrant communities, influenced by generational differences and varying levels of attachment to the homeland.

Overall, this case study contributes to the broader understanding of immigrant integration and cultural preservation, illustrating the delicate balance between assimilation and multicultural coexistence that characterizes the Sikh experience in Belgium. The findings emphasize the importance of recognizing the heterogeneity within diaspora communities and how they navigate complex socio-political landscapes, both locally and transnationally. Through this research, we gain valuable insights into the Sikh diaspora's evolving role in Belgian society and the broader implications for immigrant communities worldwide.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışma, Prof. Dr. Şinasi Gündüz danışmanlığında sürdürülmekte olan "Analysis of the Theo-Political Role of Sikhism on the Sikh Communities in the Indian Subcontinent and Diaspora (1984-2020)" (İstanbul Üniversitesi) adlı doktora tez çalışmasından faydalanılarak hazırlanmıştır. <i>This study is based on his PhD dissertation entitled "Analysis of the Theo-Political Role of Sikhism on the Sikh Communities in the Indian Subcontinent and Diaspora (1984-2020)" (Istanbul University), conducted under the supervision of Prof. Dr. Şinasi Gündüz.</i> Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milelvenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Bibliography

- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996.
- Carpentier, Megan. "IT and Health Sector Engagement of Young Sikhs in Belgium". *Journal of Diaspora Studies* 8/4 (2020), 444–458.
- Chua, Amy. "Sikh Diaspora and Agriculture: Cross-Cultural Adaptation of Farming Practices in Belgium". *Globalization Studies* 13/1 (2012), 29–43.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Routledge, 1997.
- Cook, Tim. *At the Sharp End: Canadians Fighting the Great War, 1914-1916*. Toronto: Viking Canada, 2007.
- Cunningham, Joseph Davey. *A History of the Sikhs: From the Origin of the Nation to the Battles of Sutlej*. Edited by H. Milford. Oxford: Oxford University Press, 1918.
- Dahiya, Amardeep S. *Founder of the Khalsa: The Life and Times of Guru Gobind Singh*. Haryana, India: Hay House Publishers, 2014.
- De Vylder, Gunter, and Wim Naudé. "Entrepreneurship and Migration: A Case Study of the Sikh Community in Belgium". *European Journal of Entrepreneurship* 15/3 (2012), 45.
- "Europe." *Diaspora Studies* 11, no. 2 (2018): 85–89.
- European Network Against Racism (ENAR). *Forgotten in the Shadows: The Situation of Sikh Communities in Europe*. Brussels: ENAR, 2018.
- Fenech, Louis E. *The Five K's of Sikhism: Symbols of Faith and Identity*. New Delhi: Oxford University Press, 2013.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, 395–396. New York: Columbia University Press, 1994.
- Jaffrelot, Christophe, and Darshan Tatla. *Sikhs in Europe: Migration, Identities, and Representations*. London: Routledge, 2012.
- Jacob, Dirk. "Diaspora Entrepreneurship: Case Studies of Belgian Indian Entrepreneurs in the Food Processing Industry". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34/7 (2008), 1087–1108.
- James, Jonathan D. *Migration and Integration of Indian Sikhs in Belgium*. Brussels: Peter Lang, 2012.
- Kaur, Palwinder. "Generational Shifts in Political Identity". *Sikh Diaspora and Cultural Identity*. London: Sage Publications, 2021.
- Knott, Kim, and Sean McLoughlin. *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*. London: Zed Books, 2010.
- Kukreja, Veena. *Contemporary India and Its Neighbours*. New Delhi: Sage Publications, 2008.
- Ley, David. "Transnational Ties and Civic Engagement: The Sikh Diaspora in Global Perspective". *Transnational Studies* 17/2 (2015), 112–130.
- Ma Mung, Emmanuel. "Diaspora, Diversity, and Political Engagement". *Global Diaspora Studies* 5/1 (2015), 37–39.
- Manekar, Ashwin. "Cultural Identity in Diaspora: Sikhism and the Transnational Community". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35/9 (2009), 1214.
- Mann, Gurinder Singh. "The Sikh Diaspora: A Perspective". *International Journal of Sikh Studies* 18/4 (2020), 15.
- Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Open Society Foundations. "Ensuring Religious Freedom in Europe: Sikh Perspectives". Accessed December 9, 2024. <https://www.opensocietyfoundations.org>.
- _____. "Economic Integration Challenges for Minority Communities: A Focus on Sikhs in Belgium". Accessed December 9, 2024. <https://www.opensocietyfoundations.org>.
- _____. "Multiculturalism and Political Inclusion in Belgium: Sikh Perspectives". Accessed December 9, 2024.
- Pierre, Jean. "Ethnic Minority Representation in Belgian Municipal Politics" *Journal of Belgian Studies*

- 12/2 (2018), 23–26.
- Pistor, Katharina. “Barriers to Economic Integration for Sikh Communities in Europe”. *Journal of European Migration Studies* 12/2 (2019), 123–145.
- _____. “Political Participation of Religious Minorities in Secular States: A Study on the Sikh Community in Belgium”. *Journal of European Political Studies* 14/3 (2020), 105–130.
- Safran, William. “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1/1 (1991), 83–99.
- Sheffer, Gabriel. *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Singh, Gurharpal, and Darshan Singh Tatla. *Sikhs in Britain: The Making of a Community*. London: Zed Books, 2006.
- _____, and Giorgio Shani. *Sikh Nationalism: From a Dominant Minority to an Ethno-Religious Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Singh, Jasjit. “The Role of Sikh Institutions in the Diaspora: A Case Study of Belgium”. *Diaspora Studies* 10/1 (2017), 52–70.
- Tölölyan, Khachig. “The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface”. *Diaspora* 1/ (1991): 5–6.
- Vertovec, Steven. *Transnationalism*. London: Routledge, 2009.
- Wilson, Thomas M., and Hastings Donnan. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell, 2005.

§



Dönüm Noktalarıyla Yahudilerin Amerika'ya Göç Serüveni

► Araştırma makalesi / Research article

Muhammed GÜNGÖR

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı/ Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Religions | ROR ID: 00j0c673 | Kırıkkale, Türkiye

ORCID: [0000-0002-1228-0869](https://orcid.org/0000-0002-1228-0869) | muhammedgungor.tr@gmail.com

Atf: Güngör, Muhammed. "Dönüm Noktalarıyla Yahudilerin Amerika'ya Göç Serüveni". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 349-372.

Öz

Yahudilerin Amerika'ya göç serüveni 1654 yılında 23 kişilik Yahudi bir topluluğun Kuzey Amerika'daki New Amsterdam'a (New York) gelmesiyle başlamış ve daha sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bu göç serüveni başlıca üç döneme ayrılmıştır. Bu dönemlerin isimlendirilmesinde Avrupa'dan Amerika'ya göç eden Yahudilerin Avrupa'daki etnik kökenleri etkili olmuştur. Bu dönemler 1654-1820 yılları arasında Sefarad Dönemi, 1820-1880 yılları arasında ifade eden Alman Dönemi ve son olarak 1881-1924 yılları arasında niteleyen Doğu Avrupa Dönemi'dir. 1654-1820 yılları arasında Sefarad Dönemi kendi içinde Sömürge Dönemi (1654-1776) ve Erken Ulusal Dönem (1776-1820) şeklinde iki döneme ayrılmaktadır. Sömürge Dönemi de ayrıca Hollanda Dönemi (1654-1664) ve İngiltere Dönemi (1664-1776) şeklinde tasnif edilmiştir. Almanya'da ve daha sonraki süreçte Çarlık Rusya'da yaşayan Yahudilerin düştüğü zor durumlar, bunların aleyhine çıkarılan yasalar, baskı ve zulüm altında yaşamak zorunda bırakılmaları ve büyük ekonomik sıkıntılar Yahudilerin Yeni Dünya olarak bilinen Amerika'ya göç etmelerini zorunlu kılmıştır. Her bir göç dalgasında Yahudiler, büyük sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Eğitimsiz ve parasız olmaları, ailelerini geride bırakmak zorunda olmaları, İngilizce bilmemeleri ve hatta kimliklerinin Yahudi olması yaşadıkları sıkıntıların başlıca sebepleridir. Bütün bunlara rağmen Amerikan Yahudileri, zamanla ekonomik, eğitim, siyaset ve kültür bağlamında yeni hak ve özgürlükler elde etmişlerdir. Bu özgürlük ortamında neredeyse her alanda hayal edemeyecekleri kadar büyük başarılar kazanmışlardır. Amerika'da seyyar satıcı olarak işe başlayan Yahudiler, mağazalar açacak ve hatta bankalar kuracak kadar zenginleşmişlerdir. Eğitimsiz Yahudilerin çocukları doktor, avukat ve öğretmen olarak kendilerini ispatlamışlardır. Bu başarıları kazanırken zaman zaman büyük sıkıntıların üstesinden gelmek zorunda kalmışlardır. Bütün bunların sonucunda Amerika yedi milyona yaklaşan Yahudi nüfusuyla İsrail'den sonra Yahudilerin ikinci vatani olmuştur. Öte yandan, dünya siyasetinde ve ekonomisinde etkin rol oynayan Amerikan Yahudilerinin göç tarihini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, bizzat Amerikan Yahudilerinin ve bunların gücünün anlaşılmasına katkı sağlama açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Yahudi Tarihi, Amerika, Göç.

The Adventure of Jewish Immigration to America with Turning Points

Cite as: Güngör, Muhammed. "The Adventure of Jewish Immigration to America with Turning Points". *Milel ve Nihal* 21/2 (2024), 349-372.

Abstract

The Jewish immigration journey to America began in 1654 when a Jewish community of 23 people arrived in New Amsterdam (New York) in North America and continued in the following years. This immigration adventure is mainly divided into three periods. The naming of these periods was influenced by the ethnic origins of the Jews who immigrated to America from Europe. These periods are the Sephardic Period, which covers the period between 1654-1820, the German Period, which refers to the period between 1820-1880, and finally, the Eastern European Period, which characterizes the period between 1881-1924. The Sephardic Period, which covers the years between 1654 and 1820, is divided into the Colonial Period (1654-1776) and the Early National Period (1776-1820). The Colonial Period is further classified as the Dutch Period (1654-1664) and the British Period (1664-1776). The difficult situation of the Jews living in Germany and later in Tsarist Russia, the laws enacted against them, their being forced to live under oppression and persecution, and great economic hardship forced Jews to migrate to America, known as the New World. In each wave of immigration, Jews faced great difficulties. Being uneducated and penniless, having to leave their families behind, not speaking English, and even their Jewish identity are the main reasons for their difficulties. Despite all this, American Jews have gained new rights and freedoms in the context of economy, education, politics, and culture. In this environment of freedom, they have achieved unimaginable success in almost every field. Jews who started as peddlers in America became rich enough to open stores and even establish banks. The children of uneducated Jews proved themselves as doctors, lawyers, and teachers. While achieving these successes, they had to overcome great hardships occasionally. As a result of all this, America has become the second homeland of the Jews after Israel, with a Jewish population of nearly seven million. On the other hand, this study, which aims to outline the immigration history of American Jews who play an active role in world politics and economy, is important in contributing to the understanding of American Jews themselves and their power.

Keywords: History of Religions, Judaism, Jewish History, America, Immigration.

Giriş

Yahudi kelimesi hem bir ırk hem de dinî bir kimliği ifade etmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) Yahudi nüfusu belirtilirken bu ayrıma dikkat edilmelidir. Buna göre, dinî bağlamda kendini Yahudi olarak betimleyen ABD'deki Yahudilerin sayısı 4,2 milyondur. Yahudiliğin dinî uygulamalarını yerine getirmeyip kendini sadece kültürel veya etnik olarak Yahudi görenler ile birlikte bu sayı yaklaşık 5,3 milyona çıkmaktadır.¹ Amerika'daki Yahudi nüfusunun yaklaşık 7 milyon olduğunu belirten kaynaklar da mevcuttur.² Bu nüfus oranıyla Amerika, İsrail'den daha çok Yahudi barındıran bir ülke olmakta ve bundan ötürü de Amerikan Yahudileri dikkat çekmektedir. Öte yandan Amerika'ya gelişleri 350 yılı geçen Amerikan Yahudileri modern zamanların en zengin ve en etkili milletidir. Kendilerine bağlı yardım kuruluşları ile her sene milyonlarca dolar yardım yapmaları Amerikan Yahudilerinin kendi aralarında kurdukları birliğin, bağlılığın ve güçlü olduklarının kanıtı olarak sunulmaktadır.³ Bu bağlamda Amerikan Yahudilerinin, dinler tarihi açısından üzerinde durulması gereken önemli bir millet olduğu görülmektedir.

Yahudilerin MS 70 yılında Süleyman Mabedi'nin yıkılmasıyla başlayan vatansızlık ve sürgün hâli, Yahudi kimliğinde önemli bir yer edinmiştir. Yaklaşık iki bin yıl boyunca devam eden sürgün hayatında Yahudiler Afrika, Anadolu, Avrupa ve Amerika olmak üzere birçok bölgede varlık göstermiş ve muhtelif coğrafyalarda farklı hayatlar sürmüşlerdir.⁴ Bu bölgeler içinde Yahudiler, özellikle Avrupa ülkelerinde ciddi bir ayrımcılığa maruz kalmışlardır. Toprak sahibi olmaları yasaklanmış, çoğu zaman şehirlerin "getto" olarak bilinen bölgelerinde yaşamaya zorlanmışlardır. Çoğu Avrupa ülkesinde birçok Yahudi'nin meslek sahibi olmasına müsaade edilmemiş, dinlerini yaşamaları engellenmiştir. Ayrıca "pogrom" adı verilen şiddetli saldırıların kurbanı olmuşlardır.⁵ Bütün bunlar, Yahudileri daha özgür yaşayabileceklerini düşündükleri Amerika'ya göç etmeye mecbur etmiştir.⁶ Amerika'nın Yahudilere pek çok ekonomik imkân sunması da bu göçü tetikleyen unsurlar arasında zikredilmiştir.⁷

Yaşadıkları sıkıntılardan kaçarak Amerika'ya göç eden Yahudiler, Avrupa'daki zulme benzer bir durumu burada yaşamamıştır. Amerikan nüfusunun çoğunluğunu oluşturan Hıristiyan nüfusa rağmen Amerika'ya göç eden Yahudiler beraberlerinde inançlarını da getirmiştir. Kendi dinî bayramlarını kutlamışlar, kendilerine özgü yiyecekleri tüketmişlerdir. Sosyal yaşantılarında da diğer göçmenler gibi genellikle büyük Amerikan şehirlerinde kendi topluluklarını kurmuşlardır.⁸

Amerika'da yaşayan günümüz Yahudilerin çoğu, Amerika'nın orta sınıfında yer almakta olup pek çok meslek alanında faaliyet göstermektedir. Bazıları şirket yöneticisi ve alanında

¹ Şule Toktaş - Fatih Resul Kılıç, "Jewish Immigration to the American Continent", *Göç Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 52.

² Bk. Ira M. Sheskin - Arnold Dashefsky, "United States Jewish Population, 2018", *The American Jewish Year Book* 118 (2018), 251-347.

³ İsmail Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği, Tarihsel Süreç ve Gruplar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), 9.

⁴ Şahin Kızılabdullah, "Afro-Amerikalı Yahudiler", *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 62-63.

⁵ Richard Worth, *Jewish Immigrants*, ed. Robert Asher (New York: Facts On File, 2005), 12-15.

⁶ Worth, *Jewish Immigrants*, 12.

⁷ Toktaş - Kılıç, "Jewish Immigration to the American Continent", 32.

⁸ Worth, *Jewish Immigrants*, 12.

uzman olurken bazıları da vasıflı işçi olarak çalışmaktadır. Bunlar arasında başarılı iş adamı, doktor, avukat ve eğitimci olan Yahudiler de vardır. Bu Yahudilerin yanı sıra pek çok Amerikan Yahudi'si de sanat, edebiyat ve tiyatrunun yanı sıra eğlence sektöründe de varlık göstermektedir. Öncelikli ilgi alanları ise eğitim ve hayırseverlik olarak belirtilmektedir.⁹ Yahudilerin yaptıkları işler göz önünde bulundurulduğunda eğitime neden öncelik verdikleri daha iyi anlaşılmaktadır. Hayırseverliğe önem vermelerindeki amacın ise öncelikle kendi aralarında dayanışma ruhunu canlı tutmak ve aynı zamanda diğer din mensupları ve millet tarafından kabullenilmek arzusu olduğu söylenebilir.

Atalarının asırlar boyunca Ortadoğu'da yaşadığı dikkate alındığında Amerika'da yaşayan günümüz Yahudilerinin bu ülkeye ilk olarak ne zaman geldiği ve hangi tarihi dönemlerden geçerek bugüne ulaştıkları irdelenmesi gereken bir meseledir. Bu çalışma da Yahudilerin Yeni Dünya olarak nitelendirilen Amerika kıtasına göç etmelerini ve 1776 yılında kurulmasından sonra ABD'ye devam eden Yahudi göç serüvenini dönüm noktalarıyla ele almaktadır. Çalışmanın konusu, 1654 ile 1924 yılları arasında gerçekleşen Yahudi göçüyle sınırlandırılmıştır. 1654 yılı Yahudilerin Kuzey Amerika'ya ilk ayak bastıkları tarih olarak dikkat çekerken 1924 yılı ABD tarafından çıkartılan ve göçmenlerin Amerika'ya gelişini kısıtlayan yasanın çıkartıldığı tarih olarak önem arz etmektedir. Kuzey Amerika'ya ilk adımla birlikte Yahudilerin yaşadıkları kültürel ve dinî değişimler¹⁰ ise çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Yahudilerin Amerika'ya göç serüvenini tarihsel olarak ele alan bu çalışmanın, Türkiye'de bu konuda çalışmak isteyen araştırmacılara ilk başvuracakları eser olması amaçlanmıştır. Bununla birlikte çalışmanın, Amerikan Yahudi tarihine giriş mahiyetinde de olsa konunun derinliği, üslup ve kaynakların farklılığı açısından özgün olduğu söylenebilir.¹¹ Nitel bir araştırma olan bu çalışmada doküman yöntemi uygulanmıştır. Bu yöntem doğrultusunda muhtelif kaynaklardan yararlanılmış olup özellikle Richard Worth'un *Jewish Immigrants* (Yahudi Göçleri), Jonathan D. Sarna'nın *American Judaism: A History* (Amerikan Yahudiliği: Bir Tarih), Marcia J. Weiss'in *Jewish Immigrants* (Yahudi Göçleri), Eli Faber'in *America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820* (Amerika'nın İlk Yahudi Yerleşimcileri, 1684-1820), Lloyd P. Gartner'ın *Jewish Migrants en route from Europe to North America: Traditions and Realities* (Avrupa'dan Kuzey Amerika'ya Giden Yahudi Göçmenler: Gelenekler ve Gerçekler) adlı eserlerine ağırlık verilmiştir.

1. Yahudilerin Amerika Kıtasına Göçü

Öncelikle belirtilmelidir ki Yahudilerin Amerika kıtasına ilk yerleşimlerine dair kaynaklar oldukça yetersizdir. Bununla birlikte Amerika'nın keşfi ve sömürgeleştirilmesi gibi Yahudilerin Amerika kıtasına en erken yerleşimi de İspanya ile yakından ilişkilidir. Zira "İspanya'daki Yahudilerin tarihinin bittiği yerde Amerika'daki Yahudilerin tarihinin başladığı" düşünülmektedir.¹² Başka bir deyişle Yahudilerin Avrupa'dan Amerika'ya göç serüvenlerinin Kristof Kolomb'dan (1451-1506) kısa bir süre sonra başladığına dikkat

⁹ Marcia J. Weiss, *Jewish Immigrants*, ed. Carl L. Bankston (California-New Jersey: Salem Press, ts.), 615; Worth, *Jewish Immigrants*, 12.

¹⁰ Bk İsmail Başaran, "Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 127-140.

¹¹ Krş. Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği, Tarihsel Süreç ve Gruplar*, 17-28.

¹² Meyer Kayserling, "The Colonization of America by the Jews", *Publications of the American Jewish Historical Society* 2 (1894), 73.

çekilmektedir.¹³ Bu bağlamda 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyıldaki Avrupa Yahudileri hakkında kısa bir bilgi verilmesi konunun daha iyi anlaşılması için uygun olacaktır.

15. yüzyılın sonlarında İspanya Kralı Ferdinand (1452-1516) ve Kraliçe Isabella (1451-1504), İspanya'daki Yahudilerin Katolik Kilisesi'ne geçmelerini şart koştu. Bu şartı yerine getirip din değiştiren Yahudilere “konverso” denildi. Hıristiyanlığa geçmeyen tüm Yahudilerin İspanya'yı terk etmeleri emredildi.¹⁴ Kral Ferdinand ve Kraliçe Isabella “hangi yaşta olurlarsa olsunlar tüm Yahudileri” seyyah, mukim ya da başka bir vasıfla geri dönmeleri hususunda uyarılarda bulunarak 1492'de “krallıklarından ve beyliklerinden” kovdular. Böylece Kristof Kolomb'un Yeni Dünya'ya yelken açtığı 1492 yılı aynı zamanda İspanya'daki Yahudi yaşamının resmen sona erdiği yıl oldu.¹⁵

İspanya'dan kovulan Yahudilerin bazıları kısa bir süre içinde Portekiz'e gitti.¹⁶ Beş yıl sonra, İspanya ve Portekiz kraliyet aileleri evlilik sonucu birleştiğinde Portekiz'de sığınak bulduklarını sanan Yahudi mülteciler ve o ülkenin yerli Yahudileri sınır dışı edilmekle karşı karşıya kaldı. Ancak bu sefer Yahudiler, toplu hâlde zorla vaftiz edildiler ve devleti ekonomik kayıplardan korumak için bu Yahudilerin yıllarca göç etmeleri yasaklandı.¹⁷

1590'lı yıllarda¹⁸ “Sefarad” olarak bilinen İspanyol ve Portekizli Yahudilerden bazıları Hollanda'ya göç etti. Hollandalılar birçoğu öğretmen, yazar, tüccar ve zanaatkâr olan Yahudilere karşı oldukça hoşgörülü davrandı. Bu hoşgörü ortamı Yahudilerin kısa sürede Hollanda'nın Amsterdam şehrinde gelişen bir topluluk kurmasına imkân verdi. Hollanda Yahudileri zamanla ekonomik olarak da gelişim gösterdi. Hatta bazı Yahudiler, 17. yüzyılda *Hollanda Batı Hindistan Şirketi*'ne (Dutch West India Company) yatırım yapacak kadar zenginleşti.¹⁹ Bununla birlikte Amsterdam'da büyük bir güvenlik ve hoşgörü bulsalar da Yahudilerin halka açık ibadet etme hakkını elde etmeleri neredeyse yarım yüzyıl sonra gerçekleşti. Bu arada Hollanda'da yaşayan Yahudi sayısı 1600'lü yılların ortalarına doğru iki bin yahut üç binlere ulaştı.²⁰

Öte yandan yeni keşfedilen Amerikan kıtasında farklı gelişmeler yaşandı. 1500'de Portekizliler tarafından keşfedilen Brezilya²¹, 1630 yılında Hollandalılar tarafından ele geçirildi.²² 1630'larda bazı Hollandalı Yahudilerin Güney Amerika ülkesi Brezilya'daki Recife kolonisinde yaşamak için Amsterdam'dan ayrılmasıyla Avrupa'dan Güney Amerika kıtasına Yahudi göçü de başlamış oldu.²³

¹³ Lloyd P. Gartner, “Jewish Migrants en route from Europe to North America: Traditions and Realities”, *Jewish History* 1/2 (1986), 49.

¹⁴ Worth, *Jewish Immigrants*, 15.

¹⁵ Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience* (New York, 1992), 115-144.

¹⁶ Worth, *Jewish Immigrants*, 16.

¹⁷ Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History* (New Haven: Yale University Press, 2004), 4.

¹⁸ Eli Faber, “America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820”, *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, ed. Marc Lee Raphael (New York: Columbia University Press, 2008), 22.

¹⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 16.

²⁰ Faber, “America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820”, 22.

²¹ Arnold Wiznitzer, *Jews in Colonial Brazil* (New York: Columbia University Press, 1960), 2.

²² Wiznitzer, *Jews in Colonial Brazil*, 43-67.

²³ Worth, *Jewish Immigrants*, 16.

2. Amerikan Yahudi Tarihi'nin Dönemlere Ayrılması

Genel Amerikan tarihi için benimsenen dönemlendirmenin, Amerikan Yahudi tarihi için de geçerli olduğunu düşünmek pek makul görünmemektedir. Zira Amerikan tarihine paralel şekilde irdelenen Amerikan Yahudi tarihi, Amerikan tarihinin sadece soluk bir yansıması ve tekrarı olacaktır. Ayrıca Yahudilerin Amerika'ya göç serüveni hakkında kayda değer bir şey de ifade edemeyecektir. Bu nedenle Amerikan Yahudi tarihinin dönemlere ayrılmasında yalnızca Yahudilerin büyük bir bölümünde karakteristik olan faktörlerin ve belirli bir süre boyunca yalnızca Yahudilerle ilgili unsurların dikkate alınması uygun olacaktır.²⁴

Yahudilerin Amerika'ya göç serüveninin dönemlere ayrılması hususunda Amerikan Yahudi tarihi alanında çalışanların genel düşüncesi bu ülkeye üç Yahudi "göç dalgası" olduğu yönündedir. Bunu, her bir göç dalgası farklı Yahudi kültürleri ifade eden *Sefarad* (İspanyol-Portekiz), *Alman* (Aşkenaz) ve *Doğu Avrupa* şeklinde ifade etmek mümkündür.²⁵ Genel düşünce bu şekilde olmakla birlikte Amerika'ya yapılan Yahudi göçü ve topluluk inşası, tarihsel ve popüler düşünceye hâkim olan bu üçlü kavramsallaştırmadan daha karmaşık ve eşitsiz bir model izlemiştir.²⁶ Bu çalışmada ise genel bir çerçeve çizmek amacıyla Amerikan Yahudi Tarihi bu üç göç dalgası temel alınarak incelenecektir.

3. Sefarad Dönemi (1654-1820)

Amerikan Yahudi tarihinin ilk dönemi *Sefarad Dönemi* olarak adlandırılmaktadır.²⁷ Bu dönem 1654-1820 yılları arasında kapsamaktadır.²⁸ Bu dönemin 1654 yılında başladığı kabul görse de bittiği tarihin 1840 yılı olduğu, hâliyle Sefarad Dönemi'nin 1654-1840 tarihleri arası olduğu da düşünülmektedir.²⁹

Bu döneme *Sefarad* denilmesinin sebebi 17. ve 18. yüzyıllarda Amerika'ya yapılan ilk ve sonraki Yahudi göçlerinin İspanyol-Portekiz menşeli Yahudiler tarafından yapılmış olmasıdır.³⁰ Başka bir ifadeyle 1654 yılında Kuzey Amerika'ya göç eden Yahudilerin tamamına yakını Sefarad kökenli Brezilya'daki Yahudilerdir. Bu dönemin isimlendirilmesinde 1658'de kurulan Newport topluluğunun çoğunluğunun ve 1680'lerin başında New York'taki yeni Yahudi cemaatinin büyük ölçüde Sefarad olması önemlidir. Bunun yanı sıra geleneksel Yahudi dinî hukukunun önemli bir ilkesine göre, bir yerde kurulan gelenek, yerleşik geleneksel Yahudi hukukuna uyduğu sürece o yerin yasası haline gelir. Bundan ötürü 1720'den sonra Aşkenaz Yahudi göçmenler çoğunluk hâline gelse de başlangıçta tesis edilen Sefarad ayini ilk dönemlerde olduğu gibi sonraki dönemlerde de gücünü korumuştur.³¹ Sinagogdaki Sefarad ayininin üstünlüğünü kabul eden Aşkenazlar, bu durumu değiştirmeye çalışmadıkları gibi kendi cemaatlerini kurmak için de gayret etmemişlerdir.³²

²⁴ Jacob Rader Marcus, "The Periodization of American Jewish History", *Publications of the American Jewish Historical Society* 47/3 (1958), 126.

²⁵ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 125.

²⁶ Hasia R. Diner, *A Time for Gathering, the Second Migration 1820-1880* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, ts.), 1.

²⁷ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

²⁸ Diner, *A Time for Gathering*, 1.

²⁹ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

³⁰ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

³¹ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 28.

³² Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 33.

Sefarad Dönemi kendi içinde alt dönemlere ayrılmaktadır. Öncelikle *Sömürge Dönemi* (1654-1776) ve *Erken Ulusal Dönem* (1776-1820)³³ şeklinde iki dönem olarak zikredilmektedir. Sömürge Dönemi de ayrıca *Hollanda Dönemi* (1654-1664) ve *İngiltere Dönemi* (1664-1776) şeklinde nitelenmektedir.³⁴

3.1. Sömürge Dönemi (1654-1776)

Sömürge dönemi, ilk Yahudilerin Kuzey Amerika'ya geldiği 1654 yılı ile başlayıp İngiliz kolonilerin 1776 tarihinde bağımsızlığını ilan edip Amerika Birleşik Devletleri'ni (ABD) kurması ile sona ermektedir. Bu dönem kendi içinde *Hollanda Dönemi* (1654-1664) ve *İngiltere Dönemi* (1664-1776) olarak ikiye ayrılmaktadır.

3.1.1. Hollanda Dönemi (1654-1664)

Kuzey Amerika'ya göç eden ilk Yahudiler o günkü adıyla New Amsterdam'a (New York) 1654 yılında geldi.³⁵ Yahudilerin Kuzey Amerika'ya ayak bastığı 1654'ten 1664'e kadar geçen on yıllık süre *Hollanda Dönemi* olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni Kuzey Amerika'ya ilk gelen Yahudilerin yerleşim yeri olan New Amsterdam'ın Hollanda'ya ait olması, hâliyle bu Yahudilerin Hollanda hâkimiyeti altında yaşamasıdır. Bu dönem, New Amsterdam'ın İngiltere tarafından ele geçirildiği 1664 yılı³⁶ itibarıyla sona ermiştir.³⁷

1654 yılından önce Hollanda'nın hâkimiyeti altında olan Brezilya'da 5000'den fazla Yahudi'nin yaşadığı kabul edilmekle birlikte bu rakamın abartılı olup Yahudi nüfusunun zirve yaptığı 1645 yılında dahi 1450 olduğu nakledilmektedir.³⁸ Brezilyalı Yahudiler, 17. yüzyılın başlarında Brezilya'da üstünlük kazanan Hollandalılar tarafından, Avrupa'da olduğu gibi, hoş karşılandı.³⁹ Brezilya'daki Yahudiler burada kaldıkları dönemde başta şeker endüstrisi olmak üzere farklı sektörlerde ticaret ile uğraştı. Bunun yanında dini uygulamalarını da ihmal etmeyen Yahudiler bu ülkede iki sinagog inşa edip din hizmetlerinin görülmesi ve takip edilmesi için Amsterdam'dan da bir haham getirdi.⁴⁰

Portekiz'in Hollanda gücünü kırıp 1654'te Brezilya'yı ele geçirmesiyle Yahudiler başka bölgelere göç etmek zorunda kaldı.⁴¹ Yahudilerin çoğu, Portekizlilerin dinlerini yaşamalarına izin vermeyeceğini bildiklerinden Brezilya'daki Recife kolonisinden ayrıldı. Pek çoğu Amsterdam'a geri döndü.⁴² İngiltere'ye ve başka ülkelere giden Yahudiler de oldu.⁴³ Ancak

³³ Diner, *A Time for Gathering*, 1.

³⁴ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

³⁵ Charles P. Daly, *The Settlement of the Jews in North America*, ed. Max J. Kohler (New York: Philip Cowen, 1893), 6.

³⁶ Bk. L. H. Roper, "The Fall of New Netherland and Seventeenth-Century Anglo-American Imperial Formation, 1654-1676", *The New England Quarterly* 87/4 (2014), 666-708.

³⁷ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

³⁸ Wiznitzer, *Jews in Colonial Brazil*, 128-130.

³⁹ Leon Hühner, "Whence Came the First Jewish Settlers of New York?", *The Johns Hopkins University Press* 9 (1901), 75.

⁴⁰ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 23.

⁴¹ Samuel Oppenheim, "The Early History of the Jews in New York, 1654-1664, Some New Matter on the Subject", *Publications of the American Jewish Historical Society* 19 (1909), 37-39.

⁴² Worth, *Jewish Immigrants*, 16.

⁴³ Arnold Wiznitzer, "The Exodus from Brazil and Arrival in New Amsterdam of the Jewish Pilgrims Fathers, 1654", *Publications of the American Jewish Historical Society* 44/2 (1954), 85-86.

kadın, erkek ve çocuklardan oluşan⁴⁴ 23 Yahudi mülteci, başka yolcularla birlikte Recife'den ayrıldı.⁴⁵ Bu Yahudiler, küçük bir Fransız firkateyni olan⁴⁶ *Saint Catherine* isimli gemiyle ilk önce Karayipler'deki Jamaika adasına gitti. Yahudiler, bir İspanyol kolonisi olan Jamaika'da hoş karşılanmadı.⁴⁷ Bunun üzerine Saint Catherine, 1654 yılının Eylül ayında bir Hollanda kolonisi olmasının yanı sıra *Yeni Dünya*'nın en çeşitli ve çoğulcu kasabaları arasında sayılan Kuzey Amerika'daki New Amsterdam'a (New York) ulaştı.⁴⁸ Recife'den ayrılan 23 Yahudi'nin New Amsterdam'a ayak basmasıyla da Amerikan Yahudi tarihi başlamış oldu.⁴⁹

New Amsterdam'a beş parasız, sığınma ihtiyacı içinde ve gönülsüz olarak gelen ilk Yahudi mültecilerin tek amaçları yerel sakinler arasında ikamet edip ticaret yapmaktı. Bununla birlikte bir koloni kurmak niyetinde olmadıkları öne sürülse de ilk Yahudi mülteciler Kuzey Amerika'daki ilk Yahudi cemaat yerleşiminin temelini de atmış oldular.⁵⁰

Yahudilerin New Amsterdam'a gelmesi, dönemin valisi Peter Stuyvesant'ı (1610-1672) oldukça rahatsız etti. Stuyvesant Yahudilerin "aldatıcı", "çok tiksindirici" ve "Mesih'in adının nefret dolu düşmanları ve küfürleri" olduğunu belirterek onların New Amsterdam'a yerleşmesini engellemeye çalıştı. Bunun için Hollanda Batı Hindistan Şirketi'ne yazdığı bir mektupta Yahudilerin "bu yeni koloniye bulaşmamaları ve sorun çıkarmamaları" için şirket yöneticilerinin "onlardan dostane bir şekilde ayrılmalarını istemelerini" talep etti.⁵¹ Şirketin yöneticileri ise vali ile aynı fikirde değildi. Zira yöneticilerden bazıları Yahudi idi. Ayrıca New Amsterdam'daki koloninin hâlâ çok az yerleşimciye sahip olduğunu ve daha fazlasına ihtiyaç duyduğunu düşünen yöneticiler, bu nedenle yeni mültecilerin geri çevrilmesini anlamsız buldular.⁵² Stuyvesant'a yanıt veren yöneticiler "Yahudi ulusunun birçoğunun ana hissedar olduğu" gerçeğine dikkat çektikleri gibi Yahudilerin Brezilya'da maruz kaldıkları "önemli ölçüde kayıp"tan da bahsettiler. Bunun akabinde Stuyvesant'a Yahudilerin "seyahat etmelerine", "ticaret yapmalarına", "yaşamalarına" ve "kalmalarına" izin verilmesini emrettiler. Ancak Yahudilere tanınan bu imtiyaz "içlerindeki yoksulların şirkete veya topluluğa yük olmaması ancak kendi milleti tarafından desteklenmesi" şartına bağlandı.⁵³ Bu arada Yahudilerin Stuyvesant'a rağmen Amerika'ya göçleri, yıllar sonra şu şekilde anılmıştır: "Peter Stuyvesant ve diğer bazı erken yerleşimcilerin kısıtlayıcı arzularına rağmen bu ülke, Yahudi'ye, karakteristik dini ve kültürel geleneğinden herhangi bir şeyi değiştirmeye veya feda etmeye çağırılmadan Yahudi'nin kendisi olmasına izin verdi".⁵⁴

Kendilerine izin verilmesiyle New Amsterdam'daki Yahudiler, koloninin istedikleri herhangi bir bölgesinde ticaret yapma ve gayrimenkul sahibi olma hakkını elde ettiler.⁵⁵ Hollanda Batı Hindistan Şirketi, New Amsterdam Yahudilerinin yeni kolonide evler inşa etmelerine izin vermişti ancak Yahudilerden, tıpkı Hollanda ve Brezilya'da olduğu gibi,

⁴⁴ Daly, *The Settlement of the Jews in North America*, 6.

⁴⁵ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 21.

⁴⁶ Sarna, *American Judaism: A History*, 1.

⁴⁷ Worth, *Jewish Immigrants*, 16.

⁴⁸ Sarna, *American Judaism: A History*, 1.

⁴⁹ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 21.

⁵⁰ Sarna, *American Judaism: A History*, 8.

⁵¹ Sarna, *American Judaism: A History*, 2.

⁵² Worth, *Jewish Immigrants*, 17.

⁵³ Sarna, *American Judaism: A History*, 2.

⁵⁴ David De Sola Pool, "An Old Faith in the New World: Highlights of Three Hundred Years" 44/4 (1955), 211.

⁵⁵ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 25.

birbirlerine yakın yaşamalarını ve bir topluluk oluşturmalarını istedi.⁵⁶ Muhtemelen bunun neticesinde Yahudiler 26 Nisan 1655 tarihinde ilk Yahudi topluluğunu kurdu ve adını *Shearith Israel* (İsrail'in Kalıntısı) olarak belirledi.⁵⁷ Yahudilere kısmi de olsa dinî özgürlükler de verildi. Bu özgürlük bağlamında Yahudiler, dinlerini ancak evlerinde yaşayabilecekler ve New Amsterdam'da sinagog inşa etmeyeceklerdi.⁵⁸ Yahudiler, kısa bir süre sonra da 1657'de Amsterdam'daki Yahudilerin haiz oldukları yurttaşlık haklarının aynısına sahip oldular.⁵⁹

Amerika kıtasında Hollanda hâkimiyeti altında yaşayan İspanyol ve Portekiz kökenli Sefarad Yahudileri, sosyal hayatta kendilerine özgü Yahudi yaşamını kontrol altında tutup bu şekilde hayatlarına devam ettiler. Çabaları neticesinde Sefarad ritüelleri Amerikan Yahudi yaşamında geleneksel hâle geldi. Sefarad merkezli bu Amerikan Yahudi yaşamına ciddi bir itiraz da gelmedi. Hatta sayıları 1720'li yıllarda İspanyol ve Portekiz Yahudilerinden fazla olan Orta ve Doğu Avrupalı Aşkenaz Yahudi mülteciler de bu yaşam tarzını benimsedi.⁶⁰

3.1.2. İngiltere Dönemi (1664-1776)

İngiltere'nin 1664 yılında New Amsterdam'ı ele geçirip adını *New York* olarak değiştirmesiyle⁶¹ Amerika'daki Yahudiler için *Hollanda Dönemi* sona ererken *İngiltere Dönemi* de başlamış oldu. 1664'te başlayan bu yeni dönem Amerika'nın *Bağımsızlık Bildirgesi*'nin yayımlandığı 1776 tarihine kadar devam etti.⁶² 1700'de Kuzey Amerika'daki 250.000 civarındaki toplam nüfusun yalnızca 250'si Yahudi idi. Sayılarının bu kadar az olmasına rağmen New York'taki Yahudiler, 1706'dan önce Amerikan kolonilerinde ilk Yahudi cemaatini kurabilmişlerdi.⁶³

İngiltere döneminde İngilizce, Yahudilerin ana dili hâline geldi. Bu dönemde ayrıca özellikle Amerika kıtasındaki Atlantik kolonilerini ilerletmek isteyen İngiliz merkantilistleri, bu amaç doğrultusunda dönemin Amerikan Yahudilerine ekonomik fırsatlar sundular. Medeni ve dinî haklar verdiler, kültürel ilerleme için de geniş bir alan sağladılar. Bu alanlarda Yahudilere tanınan geniş haklar, siyasi özgürlükler söz konusu olunca oldukça sınırlı kaldı.⁶⁴ Bununla birlikte, ilerleyen yıllarda siyasi özgürlükleri kısıtlı olan Amerikan Yahudileri İngiliz sömürgesi döneminde *Plantasyon Yasası* ile diğer vatandaşlarla eşit haklara sahip oldular.⁶⁵

Öte yandan başlarda Yahudilerin ibadetlerini halka açık bir şekilde yerine getirmelerine izin verilmedi. New York'taki yaklaşık yirmi Yahudi ailenin halka açık yerlerde ibadet etmek için 1685'te verdikleri dilekçe de kamuya açık ibadetin sadece Hıristiyanlar için mümkün olduğu belirtilerek reddedildi. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi ve 18. yüzyılın başlarında İngilizler, herhangi yasal bir değişiklik yapmaksızın Yahudilerin alenen ibadet etmelerine izin verdi. Bu kısıtlamalar kaldırıldıktan yıllar sonra birçok Yahudi, "sessizliği" Yahudi gruplarının hayatta kalmasına yardımcı olan bir ilke olarak yorumladı ve bu konuya dair şu

⁵⁶ Worth, *Jewish Immigrants*, 17.

⁵⁷ Weiss, *Jewish Immigrants*, 615.

⁵⁸ Worth, *Jewish Immigrants*, 17.

⁵⁹ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 25.

⁶⁰ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

⁶¹ Sarna, *American Judaism: A History*, 11.

⁶² Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

⁶³ Worth, *Jewish Immigrants*, 18.

⁶⁴ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 127.

⁶⁵ Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Alfa Tarih, 2011), 175.

düşünceye dikkat çekildi: Kökleri anımsanmasa da tarihe dayanan Yahudilerin içgüdüleri, komşularını kışkırtmamak için inançlarını olabildiğince gizli tutmayı telkin etti.⁶⁶

Yahudiler, New York'taki örgütlenmelerinden kısa bir süre sonra ikinci yerleşim yeri olarak Savannah şehrini seçti. 1732'de kurulan bur yerleşim yerinin dikkat çeken bir özelliği vardı. Buna göre Savannah, borucunu ödeyemediğinden hapis cezası alacak Yahudilerin kaçıp sığınabilecekleri bir yerdi. Bu yönüyle dikkat çeken bu şehir aynı zamanda Avrupa'dan gelen Yahudi mülteciler için de bir sığınak oldu. Bu doğrultuda, Portekiz engizisyonundan kaçan Yahudilerle ilgilenmek zorunda kalan Londra'daki Sefarad topluluğun yöneticileri, aldıkları izin neticesinde 1733'te toplam 42 Yahudi'yi Savannah'a gönderdi.⁶⁷

Yerleşim yerlerini çoğaltan Yahudiler zamanla Atlantik kıyısındaki şehirlerde de varlık gösterdi. Örneğin, Rhode Island'daki Newport şehrinde 1658 yılında⁶⁸ bir Yahudi cemaati kuruldu. Cemaat adını *Yeshuat İsrail* (İsrail'in Kurtuluşu) olarak belirledi. Cemaatin oluşumunda Rhode Island'ın dinî farklılıklara oldukça hoşgörülü olması ve Yahudileri ötekileştirmemiş olması etkili oldu. Newport, Amerika'daki ilk sinagogun inşa edildiği şehir olmasıyla da dikkat çekti. 1763'te yapılan bu sinagogun açılmasında Yahudilerin diğer Yahudilere yardım etmesi gerektiğini vurgulayan *Kelal Yisrael* inancı etkili oldu. Newport'taki Yahudi cemaatin sinagogu inşa etmeye gücü yetmediği için diğer cemaatlerden yardım talep edildi. Bu çağrıya New York'taki Shearith Israel cömertçe karşılık verirken İngiltere'deki Yahudiler ve Karayipler'deki İngiliz kolonileri de duyarsız kalmadı. Bu arada Cemaat'in hahamı Isaac Touro'ya (1738-1783) nispetle sinagoga *Touro* adı verildi.⁶⁹

Sömürge döneminde Kuzey Amerika'daki Yahudiler, tüccar ve zanaatkâr olarak çalışabilecekleri New York, Newport, Savannah, Philadelphia ve Charlestown gibi şehirlerde yaşadı. Bu şehirlerin her biri Yahudilere istedikleri gibi ibadet etmeleri için izin verdi. Ancak diğer vatandaşların sahip olduğu hakların aynısı Yahudilere tanınmadı. Örneğin Yahudilerin kamu görevinde bulunmaları yasaktı. Öte yandan, bu şehirlerle kıyaslandığında diğer koloniler Yahudilere karşı hiç hoşgörülü değildi. Massachusetts kolonisindeki en büyük şehir olan ve Püritenler tarafından kurulan Boston buna bir örnekti. Oradaki yerleşimcileri kiliselere katılmasalar bile Püriten kiliselerini desteklemek için vergi ödemeye mecbur kılan Püritenler Yahudilerin Boston'a gelmesi istemiyordu. Bundan ötürü Boston'a giden Yahudi sayısı oldukça azdı.⁷⁰

3.2. Erken Ulusal Dönem (1776-1820)

Sefarad Dönemi'nin *Erken Ulusal Dönemi* (1776-1820), *Bağımsızlık Bildirgesi*'nden 1820 yılına kadar geçen dönemi ifade etmektedir. Bu dönemin dikkat çeken yönü Amerikan Birleşik Devletleri'nin kurulmasıyla birlikte Yahudilerin muhtelif alanlarda yeni haklar elde etmeleridir.

ABD'nin bağımsızlık savaşı, Amerika'daki birçok koloninin 1760'lar ve 1770'lerde İngiltere tarafından dayatılan bir dizi vergiyi ödemeyi reddetmesinden kaynaklandı. İngiltere ile koloniler arasındaki bu anlaşmazlık 1775'e gelindiğinde savaşa yol açtı.⁷¹ Savaşta

⁶⁶ Sarna, *American Judaism: A History*, 11.

⁶⁷ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 26.

⁶⁸ Geraldine S. Foster vd., *Jews of Rhode Island 1658-1958*, (Charleston: Arcadia Publishing, 1997), 11.

⁶⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 19-20.

⁷⁰ Worth, *Jewish Immigrants*, 21.

⁷¹ Worth, *Jewish Immigrants*, 23.

Yahudilerin çoğu İngilizlerin karşısında yer aldı.⁷² Örneğin New Yorklu zengin bir tüccar olan Polonya asıllı Yahudi *Haym Salomon* (öl. 1785), İngilizler 1776'da New York'u ele geçirdiğinde bağımsızlık mücadelesi veren Amerikan ordusuna malzeme sağlayarak ve İngilizler için savaşan askerleri ordudan ayrılmaya ikna ederek bağımsızlık savaşına destek verdi. Fransızlarla da iş birliği yapan Salomon, aynı zamanda Hollanda'nın Amerikan ordusuna mali yardımda bulunması için çaba sarf etti. Ayrıca yeni kurulan Amerikan hükümetini finanse etmek için kendi servetinden de maddi destekte bulundu.⁷³ Verdiği destekle dikkat çeken Haym Salomon, sonraki yıllarda "Devrimin Finansörü" olarak anıldı.⁷⁴

Amerika Birleşik Devletleri'nin yeni hükümetinin himayesinde Yahudiler ilk kez tam siyasi haklara sahip olmaya başladı. Vatandaşlığın ayrıcalıkları ve dokunulmazlıkları, yeni Federal Anayasa ile federal düzeyde ilk sırada yer alırken eyaletler altındaki hakların kazanılması çok daha yavaş ilerledi. Yahudilere tanınan haklar bağlamında New York öncülük etti. Örneğin, 1777'de kabul edilen *New York Eyaleti Anayasası*, siyasi katılım için dinin ön koşul olmasını yürürlükten kaldırdı.⁷⁵ 1787'de Anayasa'nın 6. maddesinde yapılan bir düzenleme ile Yahudilerin kamu görevlerinde bulunmaları güvence altına alındı. ABD'nin yeni başkanı George Washington (1732-1799) da Newport'u ziyaretinde Yahudilere yaptığı selamlama konuşmasında şunları dile getirdi: "İbrahim'in kabilesinin bu ülkede yaşayan çocukları, herkes kendi asması ve incir ağacı altında oturup kimse kimseyi korkutmadan, diğer vatandaşların saygısı ve iyi niyetiyle karşılaşmaya devam etsinler".⁷⁶ Öte yandan 1789'da çıkartılan bir yasa ile de din özgürlüğü garanti altına alındı. Bu bağlamda örneğin hiçbir eyalet Yahudilerden diğer dinlere mali destek sağlamasını talep edemeyecekti.⁷⁷

Öte yandan George Washington "Vicdan özgürlüğü ve vatandaşlık dokunulmazlığı" hususunda Yahudilere teminat verse de Yahudiler, 1790 yılında ona yazdıkları mektupta hâlâ siyasi ayrımcılığa maruz kaldıklarından şikâyet etti. Washington ise Yahudilerin de siyasi düzenin birer üyesi olduğuna vurguda bulundu.⁷⁸ "Aydınlanmış çağda ve bu eşit özgürlük ülkesinde... bir adamın dinî [inançları] o kişiyi Amerika Birleşik Devletleri tarafından bilinen en yüksek makamlara erişme ve sahip olma hakkından onu mahrum edemez" diyerek Yahudilere yönelik olumlu düşüncesini dile getirdi. Bununla birlikte, din özgürlüğü garanti altına alınmış ve Washington Yahudilerin haklarının korunacağını onaylamış olsa da Yahudiler, ABD vatandaşlarının tüm haklarından yararlanamadı ve birtakım ayrımcılığa maruz kalmaya devam etti.⁷⁹

Bu dönemde Amerikan Yahudilerinin ekonomik hayatında da bariz değişimler görüldü. Yahudiler esnaf ve tüccar olmaya devam etti ancak büyük çoğunluğu kendilerini kentsel iç arzla sınırladı. Sadece çok az kişi tüccar-nakliyeciler olarak meslek hayatına devam etti. Bunun

⁷² Jonathan D. Sarna, "The Impact of the American Revolution on American Jews", *Modern Judaism* 1 (1981), 149.

⁷³ Worth, *Jewish Immigrants*, 23.

⁷⁴ Bk. Madison C. Peters, *Haym Salomon, The Financier of the Revolution* (New York: The Trow Press, 1911).

⁷⁵ Sarna, "The Impact of the American Revolution on American Jews", 153.

⁷⁶ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 175.

⁷⁷ Worth, *Jewish Immigrants*, 24.

⁷⁸ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 39; Sarna, "The Impact of the American Revolution on American Jews", 157.

⁷⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 24-26.

dışında Yahudiler farklı mesleklerde de kendilerini gösterdi. Bazıları komisyoncu olurken bazıları da sanayiye yöneldi.⁸⁰

4. Alman Dönemi (1820-1880)

ABD'nin kurulduğu ilk günlerinde Amerika'daki Yahudi nüfusu tüm Amerikan nüfusunun küçük bir bölümünü oluşturuyordu. Örneğin 1790'da 4 milyona yaklaşan Amerikan nüfusu içinde Yahudilerin sayısı 1.300 ile 1.500 arasındaydı.⁸¹ Kuzey Amerika topraklarına ilk adımın atıldığı 1654'ten yaklaşık 160 yıl sonra dahi Yahudi nüfusunda dikkate değer bir artış olmadı. 1820'li yıllarda Amerika'daki Yahudi nüfusu sadece 3.000 idi.⁸² Ancak 1830'larda yeni bir Yahudi göçmen dalgası Amerika'ya gelmeye başladı. Bunun neticesinde Yahudi nüfusu 1847'de 50.000'e yükseldi. Yeni göçmenler öncelikle Almanya'dan, özellikle de güney Almanya'da bulunan Bavyera'dan geldi.⁸³ 1860 yılına gelindiğinde Amerikan Yahudilerin sayısı 150.000 olup bu sayısının 40.000'i New York'ta yaşıyordu.⁸⁴ 1820 ile 1880 yılların arasında Avrupa'dan Amerika'ya göç eden Yahudi sayısı ise 250.000'i bulmuştu.⁸⁵

Aşkenaz Yahudilerin Amerika'ya göç etmelerindeki etkenler siyasi baskılar ve yasalar karşısında yaşanan mağduriyetti.⁸⁶ Ayrıca ekonomik nedenler de oldukça etkiliydi.⁸⁷ Nitekim Avrupa ülkelerinde yaşayan Yahudiler, bu ülkelerin izin vermemesinden ötürü nadiren toprak sahibi olabiliyordu. Çok para kazandıran zanaatlarla uğraşmalarına da kısıtlama getirilmişti. Bu şartlar, geçimlerini temin etmek isteyen Yahudileri seyyar satıcılık yapmaya sevk etmişti. Yahudilerin bu işte de istedikleri gibi hareket etmeleri mümkün değildi, zira Yahudi olmayan kişilerle ticaret yapmaları yasaklanmıştı.⁸⁸

Öte yandan Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde 18. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ilk dönemlerine kadar geleneksel ekonomik yapıda büyük değişiklik oldu. Bu tarihlerde geçimlik tarımdan "ticari tarıma", küçük zanaat dükkanlarından "endüstriyel emeğe" geçiş süreci yaşandı. Bu değişiklik beş milyondan fazla insanın Avrupa'yı terk ederek Amerika'ya göç etmesine sebep oldu. Ekonomik yapının değişmesi Avrupalı Yahudileri de etkiledi. Demir yolları ve ulaşımdaki gelişmeler malları uzak pazarlara taşımayı mümkün kıldığından daha önce kırsal kesimde seyyar satıcılık yaparak çiftçilere mal sağlayan Yahudiler, artık bilindik eski işlerini yapamaz hâle geldi.⁸⁹ Çoğu yoksul seyyar satıcı ve esnaf, bazıları da zanaatkar, kasap veya terzi gibi becerikli insanlar olan Yahudiler, ekonominin giderek daha rekabetçi hâle gelmesi ve iş bulmanın zorlaşmasından ötürü Almanya'dan ayrılmak zorunda kaldı.⁹⁰

⁸⁰ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 128.

⁸¹ Faber, "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820", 28.

⁸² Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 174.

⁸³ Worth, *Jewish Immigrants*, 27.

⁸⁴ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 179.

⁸⁵ Hasia R. Diner, *The Jews of the United States* (Berkeley: University of California Press, 2004), 79.

⁸⁶ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 174.

⁸⁷ Diner, *A Time for Gathering*, 42.

⁸⁸ Dianne Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, ed. Marc Lee Raphael (New York: Columbia University Press, 2008), 48.

⁸⁹ Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 48.

⁹⁰ Worth, *Jewish Immigrants*, 27-28.

Öyle ki bu dönemde yapılan Yahudi göçlerinin bir seçenek olmayıp bir zorunluluk olduğuna dikkat çekildi.⁹¹

Yukarıda zikredilen olumsuz şartların yanı sıra Avrupa'daki Yahudilerin çoğu, Amerika'nın daha iyi bir yaşam için fırsatlar sunduğunu duymuştu.⁹² İnsanları Amerika'ya götürmek isteyen nakliye şirketleri de Yahudilerin ilgisini çekmişti. Bu şirketler Amerika'da mevcut fırsatların parlak yararlarından bahsetmişti.⁹³ Amerika "bireycilerin ülkesi" olarak dikkat çekmişti. "Eski Dünya"da gerek toplum yapısı gerek yasal engellerden ötürü elde edilmesi imkânsız olan fırsatların "Yeni Dünya" ile mümkün olabileceğine inanılmıştı. Nitekim bulaşıkçılıktan milyonerliğe veya seyyar satıcılıktan bankerliğe yükselme hayali, birçok Yahudi göçmen için gerçekleşmesi uzak bir hayal olarak kalsa da Yeni Dünya ile birlikte imkânsız değildi.⁹⁴

Almanya'dan Amerika'ya göç eden pek çok Hıristiyan orta sınıfa ait olup ailelerini de yanlarında götürmüşken Amerika'ya göç eden Aşkenaz Yahudiler genç, yoksul ve bekârdı.⁹⁵ Bunların içinde evli ve çocuğu olanlar da vardı. Bunlardan bazıları çok zor şartlar altında Amerika'ya göç etti. Bir göçmen Yahudi'nin anlattıkları göçün zorluğunu şöyle tasvir etmektedir:

Dayanılmaz kederim, yoksulluğum ve utancımın kaçmak ve ailemin lütfuna bağımlı olmamak için Amerika'ya göçmeye karar verdim. ... en büyük çocuğumu, annem ile babama götürdüm. Ağustos 1852'nin sonunda karıma daha uygun bir geçim yeri seçmek için bildiğim bir bölgeye -Danzig, Marienwerder- gideceğimi söyledim. Yanıma sadece 25 taler seyahat parası ile en zaruri çamaşırlarımı aldım ve karıma seyahat planımı çaktırmadım. Danzig'e değil, Hamburg'a gittim; karımı ve beşikteki iki çocuğumu yüreğim kan ağlayarak terk etmek zorunda kaldım. Param gemi biletine yetmedi, gümüş saatimi ve altın yüzüğümü sattım. Eylül ortasında yelkenli bir gemiyle, ara güvertede 28 taler karşılığında yola çıktım. 44 ızdıraplı günden sonra New York'a demir attık.⁹⁶

Amerika'ya önce genç ve fakir olan erkek ve kadınlardan küçük gruplar gitti ve bu kişiler daha sonra kardeşlerini, anne babalarını ve arkadaşlarını Amerika'ya gelmeleri için ikna etti. Böylelikle Amerika'da yeni aileler ve topluluklar oluştu.⁹⁷ Yahudilerin çoğu New York'a taşınıp geçimlerini burada ikinci el kıyafetler satarak temin etti. Bu Yahudileri Manhattan Adası'nın güney ucunda bir gözlemci şu kelimelerle tasvir etmiştir: "Yahudiler kasvetli bıyıklarıyla böğürtlen kadar kalındı; hava eski palto ve şapka kokuyordu ve [ara yollar] elbiseler ve kabanlarla dolup taşıyordu".⁹⁸

Bir tahmine göre, 1850'de Amerika'da yaklaşık 10.000 seyyar satıcı vardı ve bunların çoğu Yahudi idi. Kırsal alanlarda iş yapan seyyar satıcılar, bölge sakinlerinin alışveriş yapabileceği tek seçenektir. Bu Yahudi seyyar satıcılar, şehirlerden uzak çiftliklere ve küçük köylere kadar

⁹¹ Eric L. Goldstein, "The Great Wave: Eastern European Jewish Immigration to the United States, 1880-1924", *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, ed. Marc Lee Raphael (New York: Columbia University Press, 2008), 72.

⁹² Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 47.

⁹³ Worth, *Jewish Immigrants*, 27-28.

⁹⁴ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 179.

⁹⁵ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 174.

⁹⁶ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 173.

⁹⁷ Diner, *A Time for Gathering*, 36.

⁹⁸ Worth, *Jewish Immigrants*, 28.

giysiler, süpürgeler, kovalar, tencereler ve tavalar gibi pek çok eşya götürürdü. Genellikle çok ağır paketler taşıyarak uzun mesafeler kat ederlerdi.⁹⁹

Meşakkatli yönü de olsa seyyar satıcılık yüzlerce Yahudi göçmenin Amerika'nın birçok bölgesinde başarılı olması için bir fırsat oldu.¹⁰⁰ Hatta bu seyyar satıcılardan bazıları, Amerika'nın her yerinde ortaya çıkan küçük kasabalarda mağaza açacak kadar zengin oldu.¹⁰¹ Örneğin, 1837 yılında Baiersdorf'tan Amerika'ya göç eden Frankenli Seligman isimli bir Yahudi geçimini seyyar satıcılık yaparak temin ediyordu. Bir süre sonra tekstil imalathanesi kuran Seligman, sonraki yıllarda bir banka kurarak Amerikan rüyasını gerçekleştirdi.¹⁰² Bir başka örnek ise 1853 yılında Kaliforniya'ya göç eden, dönemin tipik Yahudi tüccarı olan Levi Strauss'dur.¹⁰³ Strauss, iki erkek kardeşiyle birlikte Amerika'ya gelen Bavyalı Yahudi bir göçmendi. İlk başta, kuzey New York'ta seyyar satıcılık yaptı. 1848'de Kaliforniya'da altın keşfedildiğinde Strauss altın madenlerinde çalışanlar için kanvasta pantolonlar yaptı. Madencilerin çok sayıda dayanıklı kanvas pantolona ihtiyaç duyduğunu fark eden Strauss, kardeşlerine "bulabildikleri tüm kanvası satın almalarını" söyleyen bir mektup gönderdi. Kısa süre sonra kardeşleri de ona katıldı ve birlikte *Levi Strauss* adında bir giyim imalat şirketi kurdular. Daha sonra *Levi's* markası altında kot pantolonu üretime devam eden şirket, günümüzde lider bir giyim üreticisi olmasıyla dikkat çekmektedir.¹⁰⁴

1861'de patlak veren *Amerikan İç Savaşı* Amerikan Yahudilerini ikiye böldü. Güney'in ekonomisi için önemli olan ancak Kuzey'deki birçok kişinin nefret ettiği kölelik, Kuzey'i Güney'den ayıran ve Amerikan İç Savaşı'na yol açan önemli bir konuydu. Kuzey'deki bazı Yahudiler kendilerini köleliğe son vermeye adanmış kölelik karşıtı insanlardı. Güneyde yaşayan Yahudiler ise genellikle *Birlik*'ten ayrılan güney eyaletlerinin oluşturduğu *Amerika Konfederale Devletleri*'nin yanında oldu.¹⁰⁵ *Konfederasyon*'u destekleyen Güney'deki Yahudilerin sayısı 25.000'den fazlaydı. Pek çoğu yeni göçmen olan 150.000 Amerikan Yahudisi'nin çoğunluğu ise Kuzey'de yaşıyordu ve Birlik'i destekliyordu. Bu destek sözde kalmadı ve Yahudiler her iki cenahta da bulunarak İç Savaş'ın içinde yer aldı.¹⁰⁶ Yaklaşık 6.000 Yahudi Birlik ordularına katılırken yaklaşık 3.000 Yahudi Konfederasyon askeri oldu. O dönemde Amerika'da sadece 150.000 Yahudi olduğu düşünüldüğünde bu sayıların çok büyük olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁷

İç Savaş'tan sonraki günlerde sanayi çağının büyük bir ivme kazanması, giderek artan sayıdaki Yahudi'yi imalata yöneltti. En çok hazır giyim endüstrisinde kendilerini gösterdiler.¹⁰⁸ O dönemde eşi görülmemiş iktisadi talepler Amerikan Yahudilerini daha da zenginleştirdi. 1860 ile 1870 yılları arasında bazı Yahudiler büyük servetler elde ederken pek çok Yahudi birkaç yıl öncesinde hayal dahi edemeyecekleri zenginliğe kavuştu. Sadece on yıl içinde Yahudilere ait işletme sayısı 374'ten 1.750'ye çıktı. 1870 yılına gelindiğinde

⁹⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 29.

¹⁰⁰ Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 48.

¹⁰¹ Worth, *Jewish Immigrants*, 30.

¹⁰² Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 179.

¹⁰³ Ava F. Kahn, *Jewish Voices of the California Gold Rush: A Documentary History, 1849-1880* (Detroit: Wayne State University Press, 2002), 245.

¹⁰⁴ Worth, *Jewish Immigrants*, 29.

¹⁰⁵ Worth, *Jewish Immigrants*, 33.

¹⁰⁶ Sarna, *American Judaism: A History*, 112-113.

¹⁰⁷ Worth, *Jewish Immigrants*, 33.

¹⁰⁸ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 129.

Amerika'nın büyük şehirlerinin hepsinde zengin Yahudi görmek mümkün oldu. Bu bağlamda İç Savaş kimi Yahudilerin öne çıkması için büyük fırsatlar sundu. Örneğin 1870'lerde New York City'de Seligmans, Lehmans, Kuhns ve Loeb gibi bankacıardan ve Strauses, Bloomingdales, Gimbels ve Altmans gibi büyük mağaza kodamanlarından oluşan ulusal bir Yahudi eliti görünür hâle geldi.¹⁰⁹ Yahudi bankacılar, demiryollarının büyümesi için ödeme yapılmasına yardımcı olacak kadar zenginleştiler. Goldman, Sachs & Co. ve Kuhn, Loeb & Co. gibi şirketler de Wall Street'te güçlü yatırım firmaları hâline geldi.¹¹⁰

Amerikan Yahudi tarihinin Alman döneminde ekonomik alanda kaydedilen Yahudi başarısı eğitim ve siyaset alanında da kendini gösterdi. Aşkenaz göçmenlerin çocuklarından bazıları daha iyi kolejlere ve üniversitelere giderek hukuk, tıp ve bilim alanlarına girdiler.¹¹¹ Başka bir ifadeyle seyyar satıcılar, mağazaları olan tüccarlara dönüşürken eğitimlerini tamamlayan Yahudiler de avukat ve doktor olacak kadar başarılı oldular.¹¹² Ayrıca eyaletler daha önceden Hıristiyan olmayanlar için getirilen yasal engelleri ortadan kaldırdıkça ve aynı zamanda Yahudi göçmenler ve çocukları kültürlendikçe Yahudiler giderek daha fazla siyasete girip bu alanda görevler üstlendi.¹¹³ Bunların neticesinde Amerika'yı vatan bilen Yahudi göçmenlerin çocukları da Amerika'yı vatan olarak benimsedi.¹¹⁴

Ayrıca çoğu genç yetişkin olan Yahudi göçmenler Amerika'ya geldiklerinde fikirleri ve enerjileriyle Amerikan Yahudi yaşamına yeni bir canlılık kazandırdı. Yeni Yahudi cemaatlerini, hayır kurumlarını, okullarını, derneklerini destekledikleri gibi kadın kulüpleri ve edebiyat derneklerine de önem verdiler. Öte yandan Yahudilerin yaşadıkları coğrafi hareketlilik Amerika'nın pek çok şehrinde görüldü. Bunlar içinde özellikle New York, 1887 yılında dünyadaki en büyük Yahudi nüfusunun yaşadığı şehir olarak tarihe geçti.¹¹⁵

5. Doğu-Avrupa Dönemi (1881-1924)

Amerikan Yahudi tarihinde *Doğu Avrupa Dönemi*, Rusya'da 1881'de patlak veren *pogromlar* ile başlayıp Amerikan hükümetinin göçmenlere sınırlama getirdiği 1924'e kadar devam etti.¹¹⁶ Bu dönem, Yahudilerin 1881'den itibaren Amerika'ya yaptıkları *büyük göç dalgası* ile dikkat çekti.¹¹⁷ Bu dönemde Yahudi göçünün merkezi başta Çarlık Rusya olmak üzere Doğu Avrupa ülkeleri idi.¹¹⁸

Bu dönemde Amerika'ya göç eden Yahudilerin çoğu, Doğu Avrupa'da ciddi ekonomik ve yasal engellere maruz kalan; Rusya, Polonya ve Ukrayna'nın batı bölgesinde kümelenmiş sayısız küçük Yahudi kasabasına karşı düzenlenen şiddetten kaçan yoksul Yahudilerdi.¹¹⁹ Bu bağlamda kitlesel göçün temel nedenleri aşırı nüfus, baskıcı yasalar, ekonomik altüst oluş,

¹⁰⁹ Deborah Dash Moore, *B'nai B'rith and the Challenge of Ethnic Leadership* (Albany: State University of New York Press, 1981), 25.

¹¹⁰ Worth, *Jewish Immigrants*, 36.

¹¹¹ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 129.

¹¹² Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 181.

¹¹³ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 129.

¹¹⁴ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 181.

¹¹⁵ Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 48-49.

¹¹⁶ Toktaş - Kılınç, "Jewish Immigration to the American Continent", 53.

¹¹⁷ Gartner, "Jewish Migrants", 50.

¹¹⁸ Tuğba Köse, "Yahudilerin Devletleşme Sürecinde Dönüm Noktaları: Pogrom, Aliya ve Siyasi Siyonizm (1881-1903)", *Orta Doğu Etütleri* 13 (2021), 123.

¹¹⁹ Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 55.

zorunlu askerlik, aşırı yoksulluk ve insanı bezdiren umutsuzluktu. Ayrıca Amerika'daki harika fırsat hikâyeleri ve buharlı gemi şirketlerinin indirimli biletleri de söz konusu nedenler arasındaydı. Yahudilerin bir kez daha Yahudi olmayanlara göre çok daha yüksek oranda göç etmeleri özellikle baskı altında olduklarının bir göstergesidir.¹²⁰ Bundan ötürü memleketlerine daha iyi bir servetle dönmek için Amerika'ya gelen diğer milletlerden farklı olarak bu Yahudiler, Amerika'ya daimi yerleşimci olmak düşüncesiyle göç ettiler.¹²¹ Buradan da anlaşılmaktadır ki 1880 öncesi ve 1880 sonrası dönemler arasındaki bazı önemli benzerliklere ve sürekliliklere rağmen yine de birkaç büyük farklılık vardı. 1880 sonrası göçmenlerin daha önceki göçmenlere göre daha zor koşulları geride bıraktıklarına ve göçü genellikle bir seçimden çok bir zorunluluk olarak gördüklerine dair güçlü kanıtlar vardır.¹²²

1881'de Avrupa'daki 8 milyon civarındaki Yahudi'nin 5 milyonu Çarlık Rusya'da yaşamaktaydı.¹²³ Bu sayı toplam nüfusun %5'ine, dünyadaki bütün Yahudi nüfusunun ise yarısına tekabül etmekteydi.¹²⁴ Doğu Avrupa'dan yani Rusya, Romanya ve Avusturya-Macaristan'dan yaklaşık 2 milyon (ya da 2,5 milyon)¹²⁵ Yahudi 1881 ile 1914 yılları arasında Amerika'ya göç etti.¹²⁶ Bu da söz konusu tarihler arasında Amerika'ya gelen toplam göçmen sayısının %9,4'ünün Yahudilerden oluştuğunu göstermektedir. Kitlesele göç neticesinde 1880'de Amerika'da 280.000 civarında olan Yahudi nüfusu 1914'te yaklaşık 3.5 milyona ulaştı.¹²⁷ Böylesine büyük bir Yahudi göçü "Mısır'dan Çıkış'tan sonraki en büyük Yahudi göçü" olarak betimlendi.¹²⁸ Hatta kitlesele göçün önemi "Hiçbir Yahudi göçmen grup, Amerikan Yahudiliğinin çehresini Doğu Avrupa'dan gelenler kadar dramatik bir şekilde değiştirmemiştir" denilerek vurgulandı.¹²⁹

1881 yılı Amerikan Yahudi tarihi için önem arz etmektedir.¹³⁰ Zira 1881'de Rus Çarı II. Aleksandr'ın (1818-1881) öldürülmesiyle Amerikan Yahudi tarihinde oldukça mühim olan Yahudilerin Amerika'ya kitlesele göçü başladı.¹³¹ Çar II. Aleksandr'ın 13 Mart 1881 tarihinde devrimci örgüt *Narodnaya Volya* üyeleri tarafından öldürülmesinin ardından Rusya'da karışıklık baş gösterdi. Yahudi karşıtı çevreler Çar'ın Yahudiler tarafından öldürüldüğünü ileri sürdü ve hükümetin Yahudilere saldırlabileceğine dair izin verdiği yönünde bir söylenti yaydı.¹³² Siyasi ve ekonomik açıdan bitap düşen Rus halkı ise devlet yetkililerine göstermeleri gereken hırslarını Yahudilerden çıkarmaya başladı.¹³³

Çar II. Aleksandr'ın öldürülmesi ve Yahudilerin de suçlular arasında gösterilmesi, *pogrom* denilen baskı ve zulümlerin ortaya çıkmasına neden oldu.¹³⁴ Pogrom, toplumda zuhur eden

¹²⁰ Sarna, *American Judaism: A History*, 152.

¹²¹ Gartner, "Jewish Migrants", 55.

¹²² Goldstein, "The Great Wave", 72.

¹²³ Joseph Edelman, "The Centenary of Jewish Immigration to the United States: 1881-1981", *Judaism* 32/2 (1983), 217.

¹²⁴ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 197.

¹²⁵ Goldstein, "The Great Wave", 70.

¹²⁶ Sarna, *American Judaism: A History*, 152.

¹²⁷ Gartner, "Jewish Migrants", 54-55.

¹²⁸ Peter Wiernik, *History of the Jews in America* (New York: The Jewish Press Publishing Company, 1912), 260.

¹²⁹ Goldstein, "The Great Wave", 70.

¹³⁰ Gartner, "Jewish Migrants", 50.

¹³¹ Sarna, *American Judaism: A History*, 152.

¹³² Yehuda Slutsky, "Pogroms", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Thomson & Gale, 2007), 16/279.

¹³³ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 195.

¹³⁴ Tuğba Köse, "Çarlık Rejimi Gölgesinde Rus Yahudileri: 1881-1882 Pogromları", *Filistin Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 55.

huzursuzluklara devletin kayıtsız kalıp müdahale etmemesi ya da -daha kötü bir şekilde- devletin suç ortağı olarak sivil ve masum insanların hayatlarını baskı ve zulümle yaşanmaz hâle getirmesidir.¹³⁵ Yahudilere yönelik pogromları da Rus ordusu ve polisi hızla sona erdirebilecekken bunu yapmayı bilinçli olarak arka planda kaldı.¹³⁶ Rusya'nın bu tutumu neticesinde 15 Nisan 1881'de Yelizavetgrad'da patlak veren pogromlar giderek yayılıp binlerce Yahudi'yi olumsuz etkiledi.¹³⁷ Daha açık bir ifadeyle, Rus toplumunda ortaya çıkan öfke ve şiddet Rus hükümetinin desteğiyle Çarlık Rusya'da *Yerleşim Sınırı* (Pale of Settlement) denilen bölgelerdeki küçük kasabalarda çiftçilik, imalat ve ticaret işiyle uğraşan Yahudilerin sistematik bir şekilde kırımına yol açtı.¹³⁸

Pogromlar ile Rus hükümetinin amacı, Rus Yahudilerinin üçte birini Rusya'yı terk etmeye, üçte birini Hıristiyanlığa geçmeye ve üçte birini de açlıktan ölmeye zorlamaktı.¹³⁹ Bu amaçlar doğrultusunda yeni çar tarafından kısıktılan Yahudi karşıtı nefret Rusya'yı sardı. 169 Yahudi topluluğu, yirmi bin Yahudi evini yok eden ve on binlerce kişiyi ekonomik açıdan perişan eden bir dizi pogromda saldırıya uğradı.¹⁴⁰ Rus hükümeti tarafından el altından desteklenen ve kısıktılan pogromların uygulandığı yerlerde Yahudilerin ev ve işyerleri tahribata uğradı, arazileri ellerinden alındı, okulları ve dinî merkezleri kapatıldı.¹⁴¹ Yaşam alanları sınırlandırıldı, üniversitede okuma hakları çok zor şartlara bağlandı,¹⁴² avukat olan Yahudiler meslekten ihraç edilirken yerel düzeyde seçilme hakları ellerinden alındı.¹⁴³ Ayrıca Yahudiler sürgüne maruz kaldı¹⁴⁴ ve hatta on binlerce Yahudi, Rus halkı tarafından öldürüldü.¹⁴⁵ Rus Yahudilerin pogromlar esnasında yaşadıkları yıkım, baskı, zulüm, şiddet, yağma ve tecavüz gibi eylemler ve yaşam haklarının sınırlandırılması hayatlarında bir dönüm noktası oldu.¹⁴⁶ Zira pogromların dayanılmaz boyuta ulaşması, Yahudileri kitleler halinde göç etmeye zorladı.¹⁴⁷ Neticede Rus Yahudiler öncelikle Avrupa'nın liman şehirlerine, oradan da Amerika'ya göç etmeye başladı.¹⁴⁸

Bu dönemdeki Rus Yahudilerinin kitlesel göçü, Amerika'daki Yahudi cemaati ile Avrupa'daki Yahudi cemaati arasında kriz yarattı. Krizin ortaya çıkmasında Yahudi göçmenlere dair fikir ayrılığı etkili oldu. Amerika'daki Yahudiler mümkün olduğunca az göçmen gönderilmesini talep ederken Avrupa'daki Yahudi komiteler, Amerika'ya mümkün olduğunca çok göçmen göndermek istedi.¹⁴⁹ Avrupa'daki Yahudi komiteler kendi ülkelerindeki Yahudi aleyhtarı söylemleri yakinen takip ediyordu. Rus Yahudilerin

¹³⁵ Köse, "Yahudilerin Devletleşme", 123.

¹³⁶ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 195.

¹³⁷ Köse, "Çarlık Rejimi", 55.

¹³⁸ Köse, "Yahudilerin Devletleşme", 123.

¹³⁹ Weiss, *Jewish Immigrants*, 617.

¹⁴⁰ Sarna, *American Judaism: A History*, 152.

¹⁴¹ Köse, "Çarlık Rejimi", 55.

¹⁴² Akdes Nimet Kurat, *Rusya Taribi Başlangıçtan 1917'ye Kadar* (Ankara: Tük Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 361.

¹⁴³ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 197.

¹⁴⁴ Köse, "Çarlık Rejimi", 55.

¹⁴⁵ Kurat, *Rusya Taribi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, 361.

¹⁴⁶ Köse, "Yahudilerin Devletleşme", 123.

¹⁴⁷ Köse, "Çarlık Rejimi", 55.

¹⁴⁸ Weiss, *Jewish Immigrants*, 617.

¹⁴⁹ Zosa Szajkowski, "The European Attitude to East European Jewish Immigration (1881-1893)", *Publications of the American Jewish Historical Society* 41/2 (1951), 130-131.

göçlerinin nasıl olması gerektiğine dair kararları da ellerindeki bilgilere göre alıyorlardı.¹⁵⁰ Buna göre, pogromlar neticesinde mültecilerin merkez sığınağı hâline gelen Rusya sınırındaki Brody'deki Yahudilerin, diğer Avrupa ülkelerine gönderilmesi Amerika'ya gönderilmesinden çok daha zordu. Zira hiçbir Avrupa ülkesi Yahudi mültecileri kabul etmiyordu. Avrupa'daki Yahudi komitelerinin ortak prensibi de kendi ülkelerine gelmemesi şartıyla Yahudi mültecilerin göçünü kolaylaştırmaktı.¹⁵¹ Amerika'daki Yahudi cemaati ise Amerika'nın o dönem için fazlasıyla Yahudi'yi barındırdığı düşüncesindeydi. Amerika'ya daha fazla Yahudi gelmemesi gerektiğine dair düşüncelerini ise şöyle dile getirmişlerdi: “Bu eğitimsiz [Rus Yahudileri], vasıfsız insanlarla ilgilenme görevi Amerikalı dindaşlarımız için çok ağırdı. Avrupalı Yahudilerin görevi, buraya gelenleri etkin bir şekilde hazırlayarak onlara yardım etmektir. Böylece onlar geçimlerini dürüst ve onurlu bir şekilde sağlayacak yetkinlikte olacak ve gettoya akın etmeyecektir”.¹⁵²

Doğu Avrupa'daki olumsuz koşulların sonucu olarak Yahudiler Amerika'ya kitleler halinde göç etmeye başladı. Ancak bu göçler kolay olmadı. Rus Yahudileri, Rusya'dan Almanya'ya kara yoluyla gitmek, İngiltere'ye bir tekneye binmek ve oradan Atlantik Okyanusu üzerinden Amerika'ya buharlı bir gemi bulmak zorundaydı. Pasaporta, yol boyunca yiyeceğe, geminin ayrılmasını beklerken kalacak bir yere ve vapur ücreti için 1880'lerde büyük bir meblağ olan 34 dolara ihtiyaç vardı. O zamanlarda göçmenler, Atlantik Okyanusu boyunca birkaç hafta sürecek bir yolculuğa katlanmak zorundaydı. Ayrıca Yahudi göçmenlerin okyanus manzaralı konforlu gemi odalarına sahip olmaları mümkün değildi. Bunun yerine, yolculukları dümen sınıfında güvertelerin altında bir arada geçiyordu. Bir göçmen ise yaşanan sıkıntıları şöyle anlattı: “Teknenin dibinde yattık ve biz çılgın atarken fareler üzerimize atladı. Büyük bir fırtına çıktı ve tekne yaşlı bir kadın gibi ağlıyordu... ve herkes çok yakında teknenin kırılacağını haykırıyordu.” Ayrıca birçok göçmen deniz tutmasından muzdarip olmuştu. Bazıları da ya çürük yiyeceklerin neden olduğu ya da diğer yolculardan geçen ciddi hastalıklara yakalandı.¹⁵³

Amerika, göçmenler tarafından her zaman “altın ülke” olarak görüldü.¹⁵⁴ Önceki göçmenler gibi Doğu Avrupa Yahudilerinin de Amerika'nın “fırsatlar ülkesi” olduğunu söyleyen akrabaları ve arkadaşları vardı. Bu durum Yahudileri Amerika'ya çeken güçlü bir mıknatıs gibiydi.¹⁵⁵ Hâliyle Doğu Avrupa'dan göçen Yahudiler kesinlikle daha iyi bir yere gittikleri inancındaydı.¹⁵⁶ Bu Yahudilerin Amerika'ya dair hayalleri de büyüktü. Nitekim şu cümleler Rus çarlığı altında ezilen Yahudilerin duygularını yansıtmaya açısından önemlidir: “Neden bizim de bu karanlık ülkeden gitme imkânımız olmasın?... Her insan özgür bir varlık gibi yaşamayı, gülmeyi ve nefes almayı özlemez mi?...Varımızı yoğumuzu satacağız; Amerika'ya gideceğiz. Her gün beyaz ekmeğe ve et yiyeceğiz; Amerika'da!”¹⁵⁷

Bununla birlikte, büyük hayallerle Amerika'ya göç eden Yahudiler, genellikle buradaki hayata dair gerçeklerin Doğu Avrupa'da hayal ettikleri gibi olmadığına şahit oldular. Yaşanan hayal kırıklığı, aslında göçmenlerin içinde bulunduğu ekonomik yoksunluktan ve

¹⁵⁰ Szajkowski, “The European Attitude”, 140.

¹⁵¹ Szajkowski, “The European Attitude”, 135-137.

¹⁵² Szajkowski, “The European Attitude”, 129-130.

¹⁵³ Worth, *Jewish Immigrants*, 37-38.

¹⁵⁴ Gartner, “Jewish Migrants”, 54.

¹⁵⁵ Worth, *Jewish Immigrants*, 37-38.

¹⁵⁶ Goldstein, “The Great Wave”, 73.

¹⁵⁷ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 183.

yerleştikleri şehir merkezlerinde karşılaştıkları kötü koşullardan kaynaklanıyordu.¹⁵⁸ Buna rağmen uyum sağlamanın zorlukları, dönemsel ekonomik bunalımlar ve aşırı derecede sıkı çalışma Yahudiler de dâhil olmak üzere milyonlarca Avrupalının zihninde Amerika'nın parıltısını hiçbir zaman bulandırmadı.¹⁵⁹

Bu dönemde Amerika'ya varan Yahudi göçmenler, önceki yüzyılların Yahudi göçmenleri gibi değildi. Önceki göçmenler de zulümden kaçmışlardı ancak bunların az da olsa eğitimleri ve paraları bulunuyordu ya da en azından bir ticari işleri yahut becerileri vardı. Doğu Avrupa Yahudi göçmenlerinin çoğunun ise neredeyse hiçbir şeyi yoktu. Zira Doğu Avrupa'daki kötü koşullar bunları eğitimsiz ve yoksul bırakmıştı.¹⁶⁰

Amerika'ya iltica eden eğitimsiz ve yoksul yeni göçmenlerin çoğu, fabrikaların vasıflı ya da vasıfsız işgücüne ihtiyaç duyması ve işçilerin çok az İngilizce bilmesinin yeterli olması nedeniyle Amerika şehirlerinin sanayi merkezlerinde, Philadelphia ve Boston'daki puro fabrikalarında, özellikle New York'un giriş limanına yakın hazır giyim endüstrisinde çalışmaya başladı.¹⁶¹ Bir işleri olsa da pek çok göçmen, New York'un Aşağı Doğu Yakası'nda bulunan atölyelerde çalışarak ancak kıt kanaat geçinebildi. Erkek, kadın ve çocukların yan yana çalıştığı atölyelerde her işçiye ürettiği parça sayısına göre para verildi. İşçiler, öğle yemeği için yarım saatlik molalar hariç sabah yediden akşam sekize kadar haftanın alt günü de çalışmak zorunda kaldı.¹⁶² Yahudi göçmenlerin oluşturduğu bu tabloya bakıldığında Amerika'nın, tarihinde ilk kez önemli bir Yahudi proleter kitlesine de sahip olduğu belirtildi. Bununla birlikte, bu Yahudi göçmenlerin belirgin bir dereceye kadar benzersiz olduğuna dikkat çekildi. Zira bu insanlar ne proleterlerin oğullarıydı ne de proletaryanın babaları olarak kalmaya mahkûmdu.¹⁶³

Öte yandan New York, Yahudi göçü neticesinde Yahudi topluluğun en büyük merkezi oldu. Öyle ki New York'un 1880'deki 80 bin Yahudi nüfusu 1914'te 1.4 milyona ulaştı.¹⁶⁴ Bu sayı şehrin toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 28'ine tekabül ediyordu. Doğu Avrupa Yahudi göçmenlerinin pek çoğu özellikle New York'ta kalıp başka yerlere gitmek istemedi. Zira bu şehirde fazlasıyla ekonomik fırsatlar olmasının yanında özellikle hızla büyüyen giyim ticareti vardı. Yidiş konuşan on binlerce Yahudi'nin varlığı da yeni göçmen Yahudiler için rahatlatıcı bir etkeni. Dikkat çeken bu yönüyle New York, Doğu Avrupa Yahudi göçmenleri için Kutsal Topraklar'a (Vaat Edilmiş Topraklar) nispetle "vaat edilmiş şehir" olarak değerlendirildi.¹⁶⁵

Yahudi göçmenler Amerika'ya gelerek aslında genişleyen bir fırsatlar dünyasına girdi.¹⁶⁶ Doğu Avrupa'dan gelen ilk nesil Yahudilerin asıl amaçları çocuklarını daha müreffeh bir ortamda yetiştirmektir. Birçoğu bu hedefe ulaşmada başarılı oldu.¹⁶⁷ Çocuklarının çoğu üniversite eğitimi aldı ve farklı mesleklerde yoğun bir şekilde kendilerini gösterdi. Ekonomik

¹⁵⁸ Goldstein, "The Great Wave", 74.

¹⁵⁹ Gartner, "Jewish Migrants", 54.

¹⁶⁰ Worth, *Jewish Immigrants*, 37-38.

¹⁶¹ Ashton, "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901", 55.

¹⁶² Worth, *Jewish Immigrants*, 43.

¹⁶³ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 130-131.

¹⁶⁴ Gartner, "Jewish Migrants", 55-56.

¹⁶⁵ Sarna, *American Judaism: A History*, 153-154.

¹⁶⁶ Worth, *Jewish Immigrants*, 76.

¹⁶⁷ Worth, *Jewish Immigrants*, 47-48.

ve sosyal ölçekte beyaz yakalı sınıfa yükseldi. Büyük bir kısmı ticaretle uğraşır hâle geldi.¹⁶⁸ Bazıları New York'taki Yahudi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olup haham olurken pek çok genç Yahudi de doktor, avukat ve öğretmen gibi meslekler edindi.¹⁶⁹ Nitekim 1905'te bile New York'taki City College öğrencilerinin yarısı, 1910'da da Amerikan üniversitelerindeki tıp öğrencilerinin neredeyse dörtte biri Yahudi idi. New York devlet okullarındaki öğretmenlerin, özellikle de kadın öğretmenlerin büyük bir bölümü Yahudi göçmenlerinin çocuklarıydı.¹⁷⁰ 1930'a gelindiğinde ise New York'taki avukatların yüzde 65'i, doktorların ise yüzde elli beşi Yahudi idi.¹⁷¹ Neticede Amerikan Yahudileri Amerika'nın en yüksek maaşlılar arasında yer aldı.¹⁷²

Amerikan Yahudi tarihinin üçüncü dönemindeki dikkate değer olaylardan biri 1914'te başlayan I. Dünya Savaşı idi. Amerika'daki Yahudiler savaş sırasında kendilerini alışılmadık bir konumda buldu. Amerika'nın müttefiklerle yakın bağları olsa da birçok Yahudi, aileleri Alman göçmeni olduğu için Almanya'yı destekledi. Doğu Avrupa'dan gelen Yahudiler ise Rusya'nın hükümdarı Çar II. Nicholas'tan (1868-1918) nefret ediyordu. Çarlık hükümeti tarafından teşvik edilen Rus pogromları sırasında acı çekmişlerdi. Bu nedenle aralarında Rusya da olduğu için Amerikan Yahudileri müttefikleri desteklemekte tereddüt etti.¹⁷³

1917'de ABD başkanı Woodrow Wilson (1856-1924) Almanya'ya savaş ilan ederek müttefiklere katıldı. Savaş için asker sağlamak için Amerikan hükümeti, erkekleri askere almaya veya zorunlu tutmaya başladı. Bu doğrultuda çıkartılan taslak bazı Yahudiler için sorun yarattı. Doğu Avrupa Yahudilerine çarın onları Rus ordusuna girmeye zorlama çabalarını hatırlattı için bazı Yahudi göçmenler taslağa karşı çıktı. Buna rağmen, savaş sırasında 250.000 Yahudi Amerikan ordusunda görev aldı.¹⁷⁴

Avrupa'da savaş devam ederken 1917'de Rusya'daki çarlık hükümeti devrildi. Amerikalı Yahudi göçmenler, çarlık rejiminin yıkılmasından memnun oldu. Yahudi göçmenlerden oluşan kalabalıklar, çarlık baskısının sonunu kutlamak için New York'un Aşağı Doğu Yakası'nda toplandı. Ancak, Rusya'nın yeni hükümeti sadece bir yıl sürdü. Sonra o da devrildi ve yerine komünist bir yönetim geldi. Bunun neticesinde Batı Rusya'da bulunan Ukrayna'da Yahudiler yeni pogromların kurbanı oldu. Ukrayna'daki Yahudilere yardım etmek için Amerikan Yahudileri milyonlarca dolarlık mali yardım topladı. 1918'de Müttefikler I. Dünya Savaşı'nı kazandı. Savaşın sona ermesi, Avrupa'yı terk etmek ve Amerika'da yaşamak isteyen Yahudi göçmenler için birçok değişiklik yarattı.¹⁷⁵

1904'ten I. Dünya Savaşı'nın patlak verdiği 1914'e kadar geçen on yıl, Yahudi göçünün doruk noktası kabul edilmekte ve Yahudi tarihindeki en büyük göç dönemi olarak görülmektedir. Amerika'ya göç eden Yahudi sayısı yıllık ortalama 106 bin Yahudi olmak üzere toplam 1.195.000 idi.¹⁷⁶ I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra binlerce Yahudi göçmen, savaşın parçaladığı Avrupa'dan Amerika'ya göç etmek için hazırlık yaptı. Ancak birçok Amerikalı, ellerindeki işleri alacakları korkusuyla çok sayıda yeni göçmenin

¹⁶⁸ Marcus, "The Periodization of American Jewish History", 132.

¹⁶⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 47-48.

¹⁷⁰ Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 201.

¹⁷¹ Worth, *Jewish Immigrants*, 60.

¹⁷² Worth, *Jewish Immigrants*, 76.

¹⁷³ Worth, *Jewish Immigrants*, 54.

¹⁷⁴ Worth, *Jewish Immigrants*, 55.

¹⁷⁵ Worth, *Jewish Immigrants*, 56.

¹⁷⁶ Gartner, "Jewish Migrants", 59.

Amerika'ya kabul edilmesine sıcak bakmadı. Göçmenlerin ayrıca Amerikan toplumu için bir tehdit oluşturduğu kanaati hâkim oldu. Ortak kanaati dile getiren Amerikalı bir yetkili, bu Yahudi göçmenlerin çoğunu şu şekilde tanımladı: “Olağan getto tipi Polonya Yahudileri... Pis, Amerikalı olmayan ve alışkanlıklarında genellikle tehlikelidirler... zihinsel olarak yetersiz, eğitimsiz... [ve] sosyal olarak istenmeyen... Yüzde doksani herhangi bir vatanseverlik ya da ulusal ruh anlayışından yoksun”.¹⁷⁷

Bunların ötesinde savaş sonrası yıllardaki hızlı toplumsal değişimlerin getirdiği büyüyen yerlilik ve yabancı düşmanlığı ikliminden etkilenen Amerikalı senatörler, Avrupalı göçmenlerin Amerika'ya girişine büyük ölçüde kısıtlama getirmek istedi.¹⁷⁸ ABD Kongresi de 1920'lerde özellikle Doğu Avrupa'dan gelenler olmak üzere Amerika'ya girmesine izin verilen göçmenlerin sayısını azaltan yeni yasalar çıkardı. Bunun neticesinde 1920'de 120.000 olan Yahudi göçmen sayısı 1922'de 24.000'e düştü ve sonraki on yılda da gitgide azaldı.¹⁷⁹ Nihayetinde Amerikan hükümeti, 1924 yılında *Johnson-Reed Yasası* adı verilen ve Amerika'daki her milliyetten toplam insan sayısının yalnızca %2'sinin ülkeye girişine izin veren bir yasa çıkardı. Bu düzenleme neticesinde 1924 yılındaki göç sayısı çarpıcı bir şekilde düştü.¹⁸⁰ Bu yasa ile Amerikan Yahudi tarihinin üçüncü dönemini oluşturan Doğu-Avrupa Yahudileri Dönemi (1881-1924) de kapanmış oldu.

Sonuç

Yahudilerin Amerika'ya göç serüveni başlıca üç döneme ayrılmıştır. Bu dönemlerin belirlenmesinde Avrupa'dan Amerika'ya göç eden Yahudilerin Avrupa'daki kökenleri etkili olmuştur. Buna göre her bir dönem bir Yahudi göç dalgası olarak görülmüş olup ilk dönem *Sefarad* (İspanyol-Portekiz), ikinci dönemin *Alman* (Aşkenaz) ve üçüncü dönem *Doğu Avrupa* şeklinde isimlendirilmiştir. 1654-1820 yılları arasında kapsayan Sefarad Dönemi kendi içinde *Sömürge Dönemi* (1654-1776) ve *Erken Ulusal Dönem* (1776-1820) şeklinde iki döneme ayrılmıştır. Sömürge Dönemi de ayrıca *Hollanda Dönemi* (1654-1664) ve *İngiltere Dönemi* (1664-1776) şeklinde tasnif edilmiştir. İkinci dönem olarak bilinen Alman Dönemi 1820 ile 1880 yılları arasında ifade ederken üçüncü dönem olarak bilinen Doğu-Avrupa Dönemi ise 1881 ile 1924 yılları arasında kapsamıştır. Bu tarih aralıklarının belirlenmesinde ise Yahudilerin Amerika'ya göç etmesini tetikleyen önemli olayların olduğu görülmüştür.

Sefarad Dönemi'nde Kuzey Amerika'ya ilk göç eden Yahudiler Güney Amerika'da yaşayan ve o dönemde Portekiz'in baskı ve zulümden korktukları için son derece zor şartlar altında ve gönülsüz olarak Kuzey Amerika'ya göç etmek zorunda kalan Yahudilerdir. Bu Yahudi göçüyle Yahudi toplumunun Amerika'daki ilk tohumu atılmıştır. İlk dönemlerde Kuzey Amerika'da sıkıntı yaşayan Yahudiler, daha sonra kendilerine verilen haklar ile istedikleri yerde ticaret yapıp gayrimenkul sahibi oldukları gibi az da olsa dinî özgürlükler elde etmişlerdir. Kuzey Amerika'da İngiltere hâkimiyeti altında yaşayan Yahudiler medeni ve dinî haklara sahip olsalar da siyasi özgürlükleri söz konusu olunca bu alanda istenilen seviyede imkâna sahip olamamışlardır. Fakat bu durum da ilerleyen yıllarda değişmiş ve İngilizler, diğer vatandaşlara tanınan hakları eşit bir şekilde Yahudilere de tanımıştır. Amerika Birleşik

¹⁷⁷ Worth, *Jewish Immigrants*, 58.

¹⁷⁸ Goldstein, “The Great Wave”, 87.

¹⁷⁹ Worth, *Jewish Immigrants*, 60.

¹⁸⁰ Toktaş - Kılınç, “Jewish Immigration to the American Continent”, 53.

Devletleri'nin kurulması Amerikan Yahudileri için olumlu sonuçlar doğurmuştur. Zira Amerikan Yahudileri siyasetten ticarete kadar pek çok alanda yeni özgürlük elde etmişlerdir. Bu arada Sefarad Yahudi kültürü Amerikan Yahudi yaşamında geleneksel hâle gelmiştir.

1820-1880 yılları arasını kapsayan Alman döneminde Amerika'ya Yahudi göçü Alman kökenli Yahudilerce gerçekleşmiştir. Bu göçün altında siyasi baskılar, Yahudiler aleyhine çıkartılan yasalar, Yahudilerin geçimlerini sağlayamayacak duruma gelmeleri ve o dönemlerde görülen geleneksel ekonomik yapıdaki büyük değişiklikler yatmaktadır. Bu şartlar altında Alman Yahudilerinin Amerika'ya göç etmesi bir zorunluluk olmuştur. ABD'ye göç eden Yahudiler burada seyyar satıcılık ile geçimlerini temin etmiştir. Bu meslek yüzlerce Yahudi'nin zamanla mağazalar açacak kadar zengin olmasına imkân vermiştir. Özellikle sanayi çağıyla birlikte imalata yönelen Amerikan Yahudileri inanılmaz servetler elde etmiştir. Ekonomik başarının yanı sıra Amerikan Yahudileri eğitim alanında da büyük başarılar sağlamışlar, özellikle hukuk ve tıp alanındaki başarılarıyla dikkat çekmişlerdir. Siyasette de varlıklarını gösteren Amerikan Yahudileri, zamanla Amerika Birleşik Devletleri'ni de bir vatan olarak benimsemişlerdir.

Yahudilerin Amerika'ya göç serüveninin üçüncü dönemini Doğu Avrupa Dönemi olarak nitelenmiştir. 1881 yılında Rusya'da ortaya çıkan pogromlar ile başlayan bu dönem Amerika'nın göçmenlere sınırlama getirdiği 1924 ile sona ermiştir. Bu dönemdeki Yahudiler, Çarlık Rusya ve Doğu Avrupa ülkelerini terk ederek Amerika'ya göç etmiştir. Bu dönemdeki göçün altında da ekonomik sıkıntılarının yanı sıra Yahudileri kısıtlayan yasaların olması ve Yahudilere uygulanan evlerinin yıkılmasından bazı mesleklerden menedilmesine ve hatta öldürülmelerine kadar gördükleri her türlü şiddet başlıca sebeplerdir. Alman Yahudi döneminde olduğu gibi bu dönemde de Amerika'ya göçün bir zorunluluk olduğu görülmüştür.

Yahudilerin Amerika'ya göçü bir bütün halinde değerlendirildiğinde Yahudilerin bu coğrafyaya gelmelerindeki sebeplerin genelde aynı olduğu görülmüştür. Kendilerine uygulanan baskı ve zulüm ile ekonomik olarak çok zor durumda olmaları Yahudilerin Yeni Dünya olarak bilinen Amerika'ya göç etmelerini zorunlu kılmıştır. Büyük umutlarla Amerika'ya ayak bastıklarında Yahudiler büyük sıkıntılarla karşılaşmış ancak zamanla bu sıkıntılarının üstesinde gelip gerek iktisadi ve eğitim gerek siyaset ve kültürel alanlarda büyük başarılar elde etmişlerdir.

Yahudilerin Amerika'ya göç serüvenini ana hatlarıyla irdeleyen bu çalışma, bu göç serüvenini daha detaylı araştırmak isteyen araştırmacılara fikir vermesi hasebiyle önemlidir. Öte yandan Yahudilerin Amerika'ya göçüyle birlikte Yahudilikte yeni mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda söz konusu mezheplerin ortaya çıkmasında Amerikan hayatının Yahudiler ve Yahudilik üzerindeki etkilerinin neler olduğunun araştırılması icap etmektedir. Ayrıca Amerikan Yahudilerinin İsrail Devleti'ne yardım ettikleri bilinmektedir. Yahudiliğin millet ile dinin iç içe geçtiği bir yapı olduğu düşünüldüğünde bu yardımın iktisadi, siyasi, kültürel ve dinî boyutlarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu bağlamda Amerikan Yahudilerinin İsrail'e yaptıkları yardımın ardında yatan dinî ve kültürel etkilerin neler olduğunun bilimsel veriler doğrultusunda araştırılması gerekmektedir. Bu araştırmaların yapılmasından önce Yahudilerin Amerika'ya göç serüveninin iyi bilinmesinin de zorunlu olduğu aşikârdır.

| | | |
|---|---|--|
| Değerlendirme / Review | : | Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / <i>This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.</i> |
| Etik Beyan / Ethical Declaration | : | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i> |
| Etik Bildirim / Complaints | : | dergi@milelvenihal.org |
| Benzerlik Taraması / Similarity Check | : | Ithenticate |
| Çıkar Çatışması / Conflict of Interest | : | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / <i>The author declares that there is no conflict of interest.</i> |
| Finansman / Grant Support | : | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / <i>No funds, grants, or other support was received.</i> |
| Telif Hakkı & Lisans / License | : | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / <i>The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.</i> |

Kaynakça

- Ashton, Dianne. "Expanding Jewish Life in America, 1826-1901". *The Columbia History of Jews and Judaism in America*. ed. Marc Lee Raphael. 47-69. New York: Columbia University Press, 2008.
- Başaran, İsmail. "Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 127-140.
- _____. *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği, Tarihsel Süreç ve Gruplar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Alfa Tarih, 2011.
- Daly, Charles P. *The Settlement of the Jews in North America*. ed. Max J. Kohler. New York: Philip Cowen, 1893.
- Diner, Hasia R. *A Time for Gathering, the Second Migration 1820-1880*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992. Basım, ts.
- _____. *The Jews of the United States*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Edelman, Joseph. "The Centenary of Jewish Immigration to the United States: 1881-1981". *Judaism* 32/2 (1983), 215-229.
- Faber, Eli. "America's Earliest Jewish Settlers, 1684-1820". *The Columbia History of Jews and Judaism in America*. ed. Marc Lee Raphael. 21-46. New York: Columbia University Press, 2008.
- Foster, Geraldine S. vd. *Jews of Rhode Island 1658-1958*. Charleston: Arcadia Publishing, 1997.
- Gartner, Lloyd P. "Jewish Migrants en route from Europe to North America: Traditions and Realities". *Jewish History* 1/2 (1986), 49-66.
- Gerber, Jane S. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York, 1992.
- Goldstein, Eric L. "The Great Wave: Eastern European Jewish Immigration to the United States, 1880-1924". *The Columbia History of Jews and Judaism in America*. ed. Marc Lee Raphael. 70-92. New York: Columbia University Press, 2008.
- Hühner, Leon. "Whence Came the First Jewish Settlers of New York?" *The Johns Hopkins University Press* 9 (1901), 75-85.
- Kahn, Ava F. *Jewish Voices of the California Gold Rush: A Documentary History, 1849-1880*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- Kaysersling, Meyer. "The Colonization of America by the Jews", *Publications of the American Jewish Historical Society* 2 (1894), 73-76.
- Kızılabdullah, Şahin. "Afro-Amerikalı Yahudiler". *Dini Araştırmalar* 25/62 (2022), 59-82.
- Köse, Tuğba. "Çarlık Rejimi Gölgesinde Rus Yahudileri: 1881-1882 Pogromları". *Filistin Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 33-58.
- _____. "Yahudilerin Devletleşme Sürecinde Dönüm Noktaları: Pogrom, Aliya ve Siyasi Siyonizm (1881-1903)". *Ortaoğu Etütleri* 13 (2021), 119-142.
- Kurat, Akdes Nimet. *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1987.
- Marcus, Jacob Rader. "The Periodization of American Jewish History". *Publications of the American Jewish Historical Society* 47/3 (1958), 125-133.
- Moore, Deborah Dash. *B'nai B'rith and the Challenge of Ethnic Leadership*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Oppenheim, Samuel. "The Early History of the Jews in New York, 1654-1664, Some New Matter on the Subject". *Publications of the American Jewish Historical Society* 19 (1909), 1-91.
- Peters, Madison C. *Haym Salomon, The Financier of the Revolution*. New York: The Trow Press, 1911.
- Pool, David De Sola. "An Old Faith in the New World: Highlights of Three Hundred Years" 44/4 (1955), 210-214.
- Roper, L. H. "The Fall of New Netherland and Seventeenth-Century Anglo-American Imperial Formation, 1654-1676". *The New England Quarterly* 87/4 (2014), 666-708.
- Sarna, Jonathan D. *American Judaism: A History*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- _____. "The Impact of the American Revolution on American Jews". *Modern Judaism* 1 (1981), 149-

160.

Sheskin, Ira M. - Dashefsky, Arnold. "United States Jewish Population, 2018". *The American Jewish Year Book* 118 (2018), 251-347.

Slutsky, Yehuda. "Pogroms". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 16/279-282. USA: Thomson & Gale, 2007.

Szajkowski, Zosa. "The European Attitude to East European Jewish Immigration (1881-1893)". *Publications of the American Jewish Historical Society* 41/2 (1951), 127-162.

Toktaş, Şule - Kılınc, Fatih Resul. "Jewish Immigration to the American Continent". *Göç Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 30-64.

Weiss, Marcia J. *Jewish Immigrants*. ed. Carl L. Bankston. 615-618. California-New Jersey: Salem Press, ts.

Wiernik, Peter. *History of the Jews in America*. New York: The Jewish Press Publishing Company, 1912.

Wiznitzer, Arnold. *Jews in Colonial Brazil*. New York: Columbia University Press, 1960.

_____. "The Exodus from Brazil and Arrival in New Amsterdam of the Jewish Pilgrims Fathers, 1654". *Publications of the American Jewish Historical Society* 44/2 (1954), 80-97.

Worth, Richard. *Jewish Immigrants*. ed. Robert Asher. New York: Facts On File, 2005.

§



John M. Hobson, Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri, Çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023)

► Kitap inceleme / Book review

Feyza BAŞKAN

Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Din Bilimleri / Post Graduate, İbn Haldun University, Institute of Graduate Studies, Department of Religious Sciences
| ROR ID: [02y5xdw18](https://orcid.org/02y5xdw18) | İstanbul, Türkiye
ORCID: [0009-0007-5566-062X](https://orcid.org/0009-0007-5566-062X) | feyza.baskan@stu.ihu.edu.tr

Atf / Cite as: Başkan, Feyza. "John M. Hobson, Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri, Çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023)". *Mil'el ve Nihal* 21/2 (2024), 373-375.

John M. Hobson tarafından kaleme alınan *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* adlı eser, orijinal adıyla *The Eastern Origins of Western Civilization*, ilk kez 3 Haziran 2004 tarihinde yayımlanmıştır. Eser, Cambridge University Press tarafından basılmış ve Türkçeye Esra Ermert tarafından çevrilerek, Yapı Kredi Yayınları tarafından 2007 yılında ilk kez yayımlanmıştır. 2023 yılında dokuzuncu baskısı yapılan kitap, Batı'nın temellerinin Doğu medeniyetinin katkılarına dayandığı görüşünü öne çıkararak geleneksel Avrupa-merkezci tarih anlatısına karşı çıkmaktadır. Kitabın önceki baskıları da incelenmiş, kapak tasarımı haricinde bir fark görülmemiştir. Burada, en güncel olması sebebiyle dokuzuncu baskı üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Anti-oryantalist bir bakış açısıyla yazılan eserde yazar, Ruth Benedict'in "*Tarih tek bir gruba (ya da insana) aitmiş gibi yazılamaz. Medeniyet kademe kademe oluşturulmuştur...*" sözünü vurgulayarak, tarih yazımının Batı'nın önderliğinde gerçekleştiği düşüncesine dair geleneksel bakış açısını (Avrupa-merkezci) reddetmiştir. Bu kitapta reddedilen bu bakış açısının aksine, oryantal küreselleşme iddiası ele alınarak 500-1800 yılları arasında Doğu'nun Batı'dan daha gelişmiş olduğu, dolayısıyla modern Batı medeniyetinin gelişiminde Doğu'nun önemli bir katkı sağladığı ifade edilmektedir. Hobson, Doğu'nun bilimsel, teknolojik ve kültürel miraslarının Batı'nın Rönesans, Aydınlanma ve Sanayi Devrimleri gibi ilerlemelerinde merkezi bir rol oynadığını belirtmiştir.

Avrupa-merkezci haritalardan farklılık arz eden Hobo-Dyer Dünya Haritası, Batı'yı merkezde tutan bakış açısının aksine, görsel bir araç olarak kitabın ilk sayfalarında yer alır. Ardından 'Önsöz ve Teşekkür' kısmıyla devam eden eser, 'Eski Batı'nın Avrupa-merkezci Mitine Karşı Koymak: Oryantal Batı'nın Keşfi' başlıklı bir girişle başlamaktadır. Bu bölüm, Batı'nın diğer medeniyetlerin katkıları olmaksızın geliştiği iddialarına cevap verir. Batı'nın gelişiminde iki yöntemin kullanıldığı, bunların ise yayılma/asimilasyon ve kendine mülk etme yöntemleri olduğu ifade edilir. Ancak Batı'nın sömürgeci eğilimleri ile kendine uyarlama kapasitesinin bir araya gelmesi, gelişiminin yalnızca bir asimilasyon süreci olmaktan çıkmasına yol açmaktadır. Yazar, bu faktörleri geri planda tutarak Batı'nın kendi politik, kültürel ve ekonomik yapılarının etkisine yer vermemiştir. Eser, Marx ve Weber'in Avrupa-

merkezci teorileri ile Doğu'nun tarihsel katkılarını göz ardı ettiğini ifade eder. Hobson, buradan hareketle Doğu ile Batı'nın karşılıklı etkileşimlerine dayanan bir tarih anlayışını önerse de eserde daha çok Doğu'nun Batı üzerindeki etkileri görülmektedir.

Kitap dört ana bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk kısmının ele alındığı 'Erken İlerlemeci Doğu 500-1800 tarihleri arasında Oryantal küreselleşme kanalıyla dünyayı keşfedip ona öncülük ediyor' bölümünde yazar, bilinenin aksine Doğu'nun Batı'dan önce nasıl ekonomik, teknolojik ve kültürel anlamda öncü olduğunu açıklar. Hobson, Doğu'nun 500 yılından itibaren kendi ekonomik gelişimine öncülük etmesi ve sonrasında küresel bir ekonomi oluşturması gibi daha birçok etkenin gizlenerek Doğu'nun pasif, taşıyıcı bir medeniyetmiş gibi gösterilmesini eleştirmiştir. Asya, Orta Doğu ve Kuzey Afrika gibi medeniyetlerin Batı'nın ekonomik, kültürel ve bilimsel gelişimine sunduğu katkıları detaylarıyla açıklamıştır. Doğu toplumlarının özellikle 6. yüzyıldan itibaren gelişen küresel ticaret ağına liderlik ettiğini savunur. Yazar, İslam medeniyetinin Çin'in ve Hindistan'ın geniş ticaret ağı sayesinde Batı'nın kendine özgü kabul edilen çoğu 'rasyonel' ve 'kapitalist' değerlerin kökenlerinin Doğu'ya borçlu olduğunu ileri sürer. Hobson'un Batı'nın üstünlüğünü öne süren tarih anlatısını devre dışı bırakma çabası, ikna edici bir bakış açısı sunmasına karşın, kimi yerlerde yetersiz kalmaktadır. Yazar, Batı'nın yükselişini yalnızca Doğu'dan gelen etkilerle hakkaniyetle açıklamıştır; ancak Avrupa'nın kendi içsel dönüşüm dinamiklerini (Reform, Rönesans, bilimsel devrimler) sadece Doğu'ya bağlayarak Batı'nın kendi dönüşümünü göz ardı etmiş gibi görünmektedir.

'Batı sondaydı: Oryantal küreselleşme ve Hıristiyanlığın keşfi, 500-1498' başlıklı ikinci bölümde, Batı Avrupa feodalizminin kökenlerinin ve Hıristiyan kimliğinin Doğulu etkiler bağlamında nasıl şekillendiği tartışılmaktadır. Tarım devriminin ana teknolojilerinin Doğu kökenli olduğunu savunan Hobson, bu teknolojilerin Avrupa'nın tarımsal üretimini artırarak feodal ekonominin temelini oluşturduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Hıristiyan kimliğinin oluşumunda İslam düşmanlığının önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekerek bu doğrultuda Haçlı Seferleri'nin İslam'a karşı bir birleşme unsuru olarak kullanıldığını savunmaktadır. Yazar, Doğu'nun rolünü ısrarla vurgulasa da Doğu'nun bu katkılarının Avrupa tarafından nasıl geliştirildiğine daha az yer vermiştir. Eğer kitapta Doğu-Batı medeniyetinin arasındaki ilişkiler daha dengeli bir bakış açısıyla ele alınmış olsaydı, Batı medeniyetinin kökenleri daha iyi kavranabilirdi.

Eserin üçüncü bölümü 'Geç İlerlemeci Olarak Batı ve Geriden Gelmenin Avantajları: Oryantal Küreselleşme ve Batı Avrupa'nın İlerlemiş Bir Batı Olarak Yeniden Yapılanması, 1492-1850' başlığıyla devam eder. Hobson bu bölümde, 1492 yılında Kristof Kolomb'un Amerika'ya ulaşmasının, Batı tarih yazımında modern çağın başlangıcı olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Yazar, Batı'nın mitine karşı çıkararak bu keşfin ancak Çin ya da Ortadoğu'daki İslam topluluklarının denizcilik teknolojileri (pusula, barut, gemicilik bilgisi, matematik) sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Bu sebeple, 1492 yılının modern çağın başlangıcı olmadığını, aksine Doğu küreselleşmesinin Avrupa'ya taşınmasının bir sonucu olduğunu savunur.

Hobson, bu bilgilerin Doğu'dan Batı'ya nasıl aktarıldığına dair somut ve kesin verilere yer vermemektedir. Örneğin barutun bulunmasıyla ilgili bir bölümde Batılıların bu buluşu 1267'de Roger Bacon'a atfettiğini belirtirken, barutun tarihinin Çin'de 850 yılına kadar uzandığını savunmaktadır. Ancak yazar, burada taraflı bir yaklaşım sergileyerek savunmasını yeterli kanıtlarla temellendirmemiştir. Barutun Batı'ya nasıl ulaştığına dair daha somut

deliller sunmak yerine, Avrupalıların Çin'e gerçekleştirdikleri seyahatlerle bu teknolojik gelişmeleri Batı'ya taşımış olabileceklerini olasılıklar üzerinden ifade etmektedir. Bu yaklaşım, konuya dair daha derinlemesine ve kanıtlanabilir bir analiz sunmamıştır. 18. ve 19. yüzyıllara gelindiğinde Batı kimliği inşa edilirken Doğu ve diğer toplumlar bu kimliğin karşısında tanımlanmış; hem açık ve hem de gizli şekilde ırkçılığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Emperyalizmin sadece ekonomik olarak değil, kültürel ve kimlik temelli bir baskı mekanizması olarak da kullanıldığını ifade eden Hobson, ırkçılık ve emperyalizmin bağlantılarını detaylı bir şekilde ele almıştır.

Eserin son bölümünde 'Sonuç: Oryantal Batı, Batı'nın Avrupa merkezci mitine karşı' başlığı altında Hobson, Batı'nın modernleşmesinde Doğu'nun vazgeçilmez katkılarını sıralarken, Batı'nın söz konusu etkileri görmezden gelmesini, hatta sistematik biçimde gizlemesini eleştirir. Doğu'nun sağladığı ticari ve kültürel katkıları vurgularken, Batı'nın Avrupa-merkezci ilerleme mitini sorgular ve bu mitin tarihin nesnel bir yorumu olmadığını, aksine siyasi bir araç olarak kullanıldığını öne sürer. Metin, Batı'nın askeri teknolojilerindeki Doğu etkisini vurgulayan önemli bir argüman sunmaktadır fakat bu argümanın daha güçlü bir şekilde savunulabilmesi için daha fazla somut kanıt ve kaynak kullanılmalıdır. Batı ve Doğu arasındaki etkileşimlerin çok boyutlu olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Batı'nın bu teknolojileri nasıl dönüştürdüğü ve geliştirdiği konusunda da daha ayrıntılı bilgiye yer verilmelidir. Bu sayede Batı ve Doğu arasındaki tarihi etkileşim daha doğru şekilde anlaşılabilir.

Son olarak eserde dipnotlar yer almasına rağmen kaynakçanın bulunmamasının önemli bir eksiklik olduğunu söyleyebiliriz. Kitap, geleneksel tarih yazımına eleştirel bir katkı sunmakta ve Doğu'nun Batı medeniyetinin oluşumundaki rolünü vurgulamaktadır. Hobson'ın bu çalışması, mevcut tarih anlatılarına getirdiği eleştirilerle dikkat çekici olsa da kitabın bazı noktalarının tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Bir yandan yazarın Doğu'nun Batı üzerindeki etkisini detaylı bir şekilde ele alması, önemli bir açığı doldururken, diğer yandan bu etkilerin mutlaklaştırıldığı ve Batı'nın kendi iç dinamiklerinin göz ardı edildiği görülmektedir. Eserde, Batı'nın ekonomik, bilimsel ve sosyal yeniliklerinin büyük ölçüde Doğu'dan alınan unsurlarla şekillendiği iddia edilerek, Doğu'nun tarihsel rolü yüceltilirken, Batı'nın yalnızca pasif bir alıcı konumuna düşürüldüğünü görmekteyiz. Yazarın, eleştirdiği 'Avrupa-merkezci' anlatıya karşı 'Doğu-merkezci' bir yaklaşımı benimsemesi, bu bakış açısının Doğu ile Batı arasındaki karmaşık etkileşimleri anlamada yeterince bütüncül bir tablo çizmemesine yol açabilir. Dolayısıyla, kitabın sunduğu gibi Batı medeniyetinin kökenlerinin yalnızca Doğu'ya borçlu olduğunu iddia etmek yerine, Doğu ve Batı arasındaki karşılıklı ilişkilerin daha bütüncül bir çerçevede ele alınması, tarihi ilişkilerin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına yol açabilir.