



FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

e-ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda
Düşünce Köprüsü

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 6 Sayı: 11
Temmuz-Aralık 2025
e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 6 Num: 11

July-December 2025

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 6 Sayı: 11 / Year: 6 Number: 11
Temmuz-Aralık 2025 / July-December 2025

Sahibi/Owner

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Editör/Editor

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Prof. Dr. Hamdi ONAY

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Arş. Gör. Merve Hilal DEMİRPOLAT KOÇ

Uzman: Ebru KOÇ

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Çankırı Karatekin Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Karaşahin (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi),

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli

Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Nahmedov, Ahmet (Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye) Onay, Hamdi (Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, H. Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Piriç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Kardeşin, Emel (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger, Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ELAZIĞ

farabi.net





Editörden

Değerli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, 2022 yılının Aralık sayısı ile üçüncü yılını tamamlayıp dördüncü yıla merhaba demenin heyecan ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda Felsefe ve Din Bilimlerinin farklı alanlarından oluşan birbirinden değerli beş araştırma makalesi ile karşınızdayız. 2020 yılından beri akademisyenlere hizmet gayesi taşıma amacıyla yayın hayatına giren dergimiz ilk günkü heyecanı ile gayret ve azmini sürdürmeye devam etmektedir. Uzun bir süreci gerektiren ve yoğun bir şekilde fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz okuyucuların takdir ve beğenileri olacaktır. Dergimizin 5. Sayısının vücut bulmasında emek harcayan ve alın teri döken, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm yazar, hakem ve yayın kurulu üyelerimize katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editör

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

H.Ömer ÖZDEN-Erdoğan Serdar ÇALIK: Köklere Dönüş: Orta Asya Bilgelik Geleneğinin Anadolu Topraklarındaki Yeniden İnşası (1-27)

Mehmet Fatih SÖYLER-Sami KILIÇ: Sürgünler Sonrası Yahudilerin Göç Rotası: İran (27-54)

Mirpenç AKŞİT: Şaban Teoman Duralı'da Felsefenin Kesişim Noktaları (55-66)

Hümeyra KERÇİN DUMAN: Mary Daly'nin Kadın Varoluşunu Dile Yansımaları Bakımından İncelemesi (67-90)

Makale Gönderim Tarihi: 03.09.2025

Makale Yayın Tarihi: 29.12.2025

Araştırma Makalesi

Köklere Dönüş: Orta Asya Bilgelik Geleneğinin Anadolu Topraklarındaki Yeniden İnşası

H. Ömer ÖZDEN¹

Erdoğan Serdar ÇALIK²

Öz

Bu çalışma, Türk düşünce dünyasının temel taşlarından biri olan Orta Asya bilgelik geleneğini merkeze alarak, bu geleneğin Anadolu coğrafyasına nasıl taşındığını ve burada nasıl özgün bir senteze dönüştüğünü ele almaktadır. Orta Asya bilgelik anlayışı, birey ile doğa arasında kurulan uyuma dayalı, çok katmanlı ve ahlaki temelli bir felsefi yapı sunar. Hikmet, burada bilgi olmanın ötesinde, yaşanmışlık, ahlak ve ontolojiyle iç içe geçmiş bir yaşam biçimi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda çalışmamız giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında hikmet ve bilgelik kavramlarının temelinde Orta Asya merkezli temel açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Orta Asya’da felsefi zemin olarak düşünce ve hikmet temellendirmesi ele alınmış ve ikinci bölüme anayurt olarak anılan bu

Atıf/Reference: H.Ömer Özden-Erdoğan Serdar Çalık, “Köklere Dönüş: Orta Asya Bilgelik Geleneğinin Anadolu Topraklarındaki Yeniden İnşası”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.11, Aralık-2025.

¹ Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: omerozden25@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0269-5964>

² Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ersrdclik@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6055-1862>

topraklardan Anadolu'ya gelen bu bilgeliğin yeniden inşa süreci ve bu inşa noktasında rol üstelenen düşünörlere yer verilmiştir. Sonuç kısmında ise Batı düşüncesi ile de kısa bir karşılaştırma ile Anadolu topraklarındaki hikmet kavramının kültürel kodları ve günümüz bilgeliğine sağlayabileceği çözümlere kısaca değinilerek çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Türk Hikmeti, Orta Asya, Anadolu, Ahmet Yesevi.

Back To The Roots: The Reconstruction Of The Central Asian Wisdom Tradition In Anatolia

Abstract

This study focuses on the Central Asian wisdom tradition, one of the cornerstones of the Turkish world of thought, and examines how this tradition was carried to Anatolia and how it was transformed into a unique synthesis here. The Central Asian understanding of wisdom offers a multi-layered and morally based philosophical structure based on the harmony established between the individual and nature. Wisdom here is not only knowledge, but also a way of life intertwined with experience, morality and ontology. In this context, our study consists of an introduction, two main chapters and a conclusion. In the introduction, an attempt has been made to make basic explanations centered on Central Asia on the basis of the concepts of wisdom and wisdom. In the first part, the grounding of thought and wisdom as a philosophical ground in Central Asia was discussed, and in the second part, the reconstruction process of this wisdom that came to Anatolia from these lands, which is referred to as the homeland, and the thinkers who played a role in this construction were included. In the conclusion, with a brief comparison with Western thought, the cultural codes of the concept of wisdom in

Anatolian lands and the solutions it can provide to today's wisdom are briefly mentioned and the study is concluded.

Keywords: Philosophy, Turkish Wisdom, Central Asia, Anatolia, Ahmet Yesevi.

Giriş

İnsanlık tarihinin seyrinde oluşan kültürel birikim, yalnızca belirli coğrafi sınırlarla tanımlanan toprak parçalarıyla değil; aynı zamanda bireyleri ortak amaçlar etrafında bir araya getiren düşünce iklimi ile şekillenmiştir. Bu iklimin ürünü olan ve hikmet adıyla anılan bilgelik, sıradan bilgi türlerinden farklı olarak tecrübe, ahlaki değerler ve ontolojik temelleri içeren çok katmanlı bir felsefi kavrayışı ifade etmektedir. Bu kavrayışın seçkin örneklerinden biri olan Orta Asya hikmeti, yalnızca geçmişten günümüze taşınan bir miras değil; aynı zamanda tarihsel değişimlere uyum sağlayarak kendini sürekli yenileyen, günümüz düşünce dünyasına da ışık tutan dinamik bir hazinedir. Dolayısıyla hikmet, sadece teorik bir bilgi alanından ibaret değil, kültürel devamlılık, toplumsal kimlik ve değerlerin aktarımı açısından bir taşıyıcı görevi görmektedir.

Orta Asya bilgeliği, temelinde birey ile doğa arasındaki benzerliklerden hareket eden ve bu iki alan arasındaki uyumu esas alan bütüncül bir yaşam anlayışını temsil etmektedir. Bu anlayışta normatif ahlak ilkeleri, bireysel düzeyden ziyade toplumsal düzenin kurucu ilkeleri olarak ön plana çıkmıştır. Bireyin kendini gerçekleştirmesinde cesaret gibi erdemler belirleyici olmuş ve zaman içinde farklı kültürel birikimlerle etkileşim sonucu, inanç unsurlarının da katılımıyla zengin ve bütüncül bir değerler sistemi ortaya çıkmıştır. Bu sistem yalnızca Orta Asya’da değil, farklı coğrafyalara da yansımış ve özellikle Anadolu, bu kültürel mirasın sentezlenerek medeniyet zeminine taşındığı en önemli coğrafya olmuştur. Anadolu’nun bu süreçteki önemi, sadece bir göç ve yerleşim alanı olmasından değil, aynı zamanda kültürlerin, inançların ve düşüncelerin kesiştiği bir merkez olmasından kaynaklanmaktadır.

Köklerini Orta Asya’dan alan ve Anadolu topraklarında zirveye ulaşan bu düşünce yolculuğu, sadece somut olarak göç hareketinin gerçekleştiği fiziki bir durumu

değil aynı zamanda ontolojik, epistemolojik ve aksiyoloji alanlarında da bir aktarımın neticelendiği birikimi ifade etmektedir. Bu süreç, Hoca Ahmet Yesevî'nin (1093–1166) öncülüğünde başlamış, onun öğrencileri aracılığıyla Anadolu'ya taşınarak yeni bir boyut kazanmıştır. Bu miras, Ahi Evran'ın toplumsal düzeni iktisadi ilkeler etrafında şekillendiren anlayışından, Hacı Bektaş-ı Veli'nin (1209–1271) hoşgörü merkezli ve tüm insanlığı kapsayıcı yorumuna kadar uzanan örneklerle kesintisiz bir zincir halinde devam etmiştir. Dolayısıyla bilgelik geleneği, bireysel dindarlığın ötesine geçerek sosyal, ekonomik ve ahlaki yapıları da belirleyen bir sistem haline gelmiştir.

Bilgelik geleneğinin köklerinden Anadolu'ya nasıl aktarıldığını kavrayabilmenin ilk adımı, anayurt olarak tanımlanan Orta Asya topraklarında şekillenen felsefi zemin ve düşünce tasavvurunu doğru biçimde anlamaktan geçmektedir. Bu nedenle çalışmamız, öncelikle Orta Asya Türk dünyasındaki düşünce yapısının mahiyetini ortaya koymaya, ardından bu birikimin Anadolu'ya intikali sürecini ele almaya odaklanmakta ve dolayısıyla incelemenin merkezine Orta Asya bilgelik geleneğini yerleştirmektedir. Bu bakış açısı, tarihsel devamlılık ile kültürel dönüşüm arasındaki ilişkiyi görünür kılarken aynı zamanda hikmetin farklı coğrafyalarda nasıl yeniden üretildiğini anlamak için bize gerekli olan teorik çerçeveyi sunmaktadır.

1. Orta Asya'nın Felsefi Zemini ve Bilgelik Geleneği

Orta Asya, tarihin ilk dönemlerinden itibaren Türklerin yaşadığı bölgeye sonradan verilen addır. Kültürel bakımdan son derece mümbit olmasına rağmen dinlerin gönderildiği, medeniyetlerin toplandığı Orta Doğu bölgesine uzak olmasından dolayı bölgedeki düşünce zenginliği tanınamamış ve bilinmemiştir. Fikirlerin tanınması, bilinmesi ve yayılması için farklı düşüncelerle karşılaşması ve tartışılması, eleştiriye açık olması gerekmektedir. Böyle bir çaba için en uygun ortam, Akdeniz havzasında bulunmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken hususların başında uygun ortam olan Akdeniz havzasının yanında Orta Asya'nın konumudur. Orta Asya'daki düşünce üretiminin yetersiz olmadığı, aksine sözlü kültür, mitolojik anlatılar, destanlar ve sembolik dil aracılığıyla derin bir felsefi arka plan geliştiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bu nedenle Orta Asya felsefi zemini, yazılı metinlerden çok sözlü

gelenek ve toplumsal hafıza üzerinden varlığını sürdürmüştür. Halk inançları, doğa tasavvuru ve toplumsal normlar aracılığıyla aktarılan bilgelik biçiminde de kurumsallaşmıştır.

Uzakdoğu'dan ve Orta Asya'dan gelen düşüncelere Yunanlılar sahip çıkmış ve böylece Doğu hikmeti, Akdeniz havzasında tartışma zemini bularak yeniden yaşamaya ve gelişmeye başlamıştır; ancak bu kez de ana kaynaktan kopmuş ve çok uzun asırlar boyunca hikmetin ya da felsefenin ana kucağı olarak Yunanlılar gösterilmiştir. Buna ilk dikkat çeken ise ünlü Türk filozofu Fârâbî (850-970) olmuştur. Bu ilmin eski zamanlarda Irak halkı olarak anılan Kaldelilerde meydana geldiğini, sonradan Mısır halkına ulaşarak, oradan Yunanlılara, Süryanilere ve sonunda Araplara geçtiğini, anlatım olarak da bu ilmin içerdiği her nesnenin Yunan dilinde, sonra Süryancada ve sonunda da Arapçada anlatıldığını aktaran ³ Fârâbî, hikmetin ya da felsefenin asıl kaynağının Doğu toplumları olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin bu tespiti, sadece tarihsel bir aktarımın vurgusu değildir. Aynı zamanda felsefi düşüncenin tek bir medeniyetin ürünü olmadığını, aksine farklı kültür ve coğrafyalar arasında dolaşan bir bilgi mirası olduğunu da göstermektedir. Böylece Orta Asya'da üretilen düşüncenin, doğrudan ya da dolaylı biçimde Antik Yunan'a, oradan da Orta Çağ İslam dünyasına ve nihayetinde Batı felsefesine uzanan bir zincir oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre Uzakdoğu'da ve Orta Asya'da bir bilgelik geleneği çok eski zamanlardan beri bulunmaktadır. Nitekim Alman Hindoloji uzmanı Walter Ruben, Yunanlılarda felsefe yapılmaya başlanmadan önce Hindistan'da (MÖ. 700-550 yılları arasında) yüz on filozofun bulunduğunu belirtmektedir ⁴. Hindistan hakkında yapılan araştırmalarda sayılar tespit edilebilmiş olmasına rağmen Orta Asya Türk kültür çevresinde hikmet ya da felsefeye yönelik araştırmalar henüz yeterli düzeyde olmadığı için düşünür sayısının bile ortaya çıkarılamadığı bu bölgede daha henüz yapılan felsefenin mahiyeti bile tam anlamıyla bilinmemektedir. Bu durum, Orta Asya'daki düşünsel mirasın büyük ölçüde sözlü kültüre dayanmasından ve yazılı kaynakların

³ Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 51.

⁴ Walther Ruben, *Felsefenin Başlangıcı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1947), 3.

sınırlılığundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca bölgedeki tarihsel göç hareketleri, siyasi dönüşümler ve farklı inanç sistemleriyle etkileşim, felsefi birikimin sürekliliğini doğrudan kayıtlara yansıtmamış, fakat halk inançları, destanlar ve mitolojik unsurlar içinde korunmasına yol açmıştır. Dolayısıyla mevcut eksiklik, Orta Asya düşüncesinin yokluğunu değil, onun araştırılmaya muhtaç ve keşfedilmeyi bekleyen zengin bir alan olduğunu göstermektedir.

Tarih sahnesinde hiçbir düşünce yoktur ki bir başkasından etkilenmesin; bu bakımdan her fikrî yapının kendi öz değerlerinden beslendiği bir altyapısı ve kendisi dışında etkilendiği bir veya daha fazla dış kaynağı bulunur; hikmet ya da felsefe de bu suretle oluşur. Buna göre Türk hikmetinin de hem kendi öz varlığından beslendiği değerleri hem de bazı dış kaynakları bulunmaktadır. Milletimizin kendi varlığının gereği olanların en başında destanların olduğunu düşünüyoruz. Çünkü milletimizin varoluş macerasının en somut göstergeleri, ilhamını tarihimizin gerçekliklerinden, yaşanan sevinç veya üzüntü verici olaylardan alan ve bunların halkın muhayyilesinde biçimlenerek anlatıldığı destanlardır. Destanlar, bir milletin sahip olduğu inançlarını, Tanrı veya çok tanrılı dinlerde ilahlar karşısındaki davranışlarını, yaşadıkları bölgenin coğrafi özelliklerini, insanların erdemlerini, iyilik veya kötülüklerini, aşklarını, kıskançlıklarını, dramlarını ihtiva edip bunlar hakkında fikir edinmeyi sağlayan ürünlerdir ⁵. Bu nedenle destanlar yalnızca edebi metinler değil, aynı zamanda bir toplumun ahlaki değerlerini, varlık anlayışını ve dünyaya bakış biçimini yansıtan felsefi belgeler olarak da okunmalıdır. Türk hikmetinin temelleri bu anlatılarda gizli olup, birey-toplum ilişkilerinden kozmolojik tasavvurlara kadar geniş bir düşünsel alanı kapsayan destanlar, Türk milletinin kendine özgü felsefi bakışının en eski ve en güçlü kaynakları arasında değerlendirilmelidir.

Geçmişten bugüne intikal eden her millet veya toplumun mutlaka destan ya da destanları olmadığı gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda Türk milletinin bu konuda ne kadar önemli bir altyapıya sahip olduğu görülecektir. Medeniyet sahnesinde köklü bir geçmişe sahip olan milletler arasında Türkler, bu konuda oldukça zengin bir

⁵ H. Ömer Özden, "Türk Hikmetinin Kaynakları ve Özellikleri", *Türk Hikmeti*, ed. İsmail Erdoğan- Enver Demirpolat (İstanbul: İhlamur Kitap, 2024), 34.

mirasa sahiptirler. Bu zenginlik, yalnızca sayısal bir çoklukla değil; aynı zamanda içerdiği ahlaki değerler, toplumsal normlar, kahramanlık ve adalet gibi evrensel temalarla da dikkat çekmektedir. Türk destanları hem tarihsel tecrübeyi hem de ideal düzen arayışını yansıtarak, bir toplumun felsefi ve kültürel derinliğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle Türk milletinin destan geleneği, yalnızca edebiyat tarihi açısından değil, aynı zamanda düşünce ve felsefe tarihi açısından da merkezi bir kaynak niteliğindedir.

Toplulukları toplum, toplumu da millet hâline getiren sürecin en başında destanlar ve mitolojiler bulunmaktadır. Türk milleti, tarih içinde kendisini Orta Asya bozkırları içerisinde konuşturmuş ve diğer coğrafyalara buradan başlattığı göçlerle ulaşmıştır. Gerek Orta Asya’da kökleşme gerekse göç yolları ve yeni yerleşilen yerlerdeki binlerce yıllık varoluş sürecinde Türk milleti pek çok olayla içli dışlı olmuş, halk, bu olayların önemli olanlarını kendi muhayyilesinde şekillendirerek kendine özgü duygu ve düşüncelerini de ekleyerek destanlar yaratmıştır. Bu nedenle destanlar, Türk felsefe anlayışının aranması gereken ilk müracaat eserleridir. Türk hikmeti veya felsefesini metaforik olarak anlatmayı deneyerek destanların asırları aşan bir çınarın kökleri olduğunu söyleyebiliriz ki bu dönem, İslam öncesi dönemi ihtiva etmektedir. İkinci aşama Türklerin İslamiyet’le tanışma ve gelişme dönemidir ki bu da ağacın gövdesini oluşturmaktadır. Üçüncü aşama ise yeni bir yurt olarak belirlenip yerleştiğimiz Anadolu’daki düşünce sürecidir ki bu da ağacın dallarını ifade etmektedir⁶. Belki bir dördüncü aşama olarak da 19. ve 20. asırdan itibaren yer bulmaya çalıştığımız Batı medeniyeti gösterilebilir ki bu aşama, bu çalışmanın sınırları dışındadır. Böylesi bir sınıflandırma, Türk düşünce tarihini yalnızca kronolojik bir çizgi olarak değil, aynı zamanda organik bir gelişim süreci olarak anlamamıza imkân vermektedir. Her aşama, önceki dönemin mirasını bütünüyle terk etmeden dönüştürmüş ve yeni bir kültürel sentez ortaya koymuştur. Bu bakımdan Türk hikmeti, kökleri derinlere inen ama dalları çağlar boyunca farklı yönlerle açılan canlı bir gelenek olarak idrak edilmelidir.

⁶ Mevlüt Uyanık, “Hakikat Mektebi Olarak Türk Hikmeti”, *Türk Hikmeti*, ed. İsmail Erdoğan-Enver Demirpolat (İstanbul: İhlamur Kitap, 2024), 58-59.

Destanlar ve mitolojiler, milletimizin sadece tarihine değil, aynı zamanda sanatkârlarına; aşk, aile, yurt ve devlet anlayışına; inançlarına, ahlakına, değişmez milli karakter ve vasıflarına; bir bütün olarak hayata bakış açılarına ve düşünce macerasına da ışık tutmuş, ilham kaynağı olmuştur. Bunların örneklerine Batı kültür ve medeniyetinde rastlamak mümkündür. Nasıl ki Yunan felsefesinin, tıbbının, inanç haritasının, sanat eserlerinin ortaya çıkışında destanların, mitolojilerin payı varsa Türk hikmetinin dayanaklarından birinin de bugüne kadar ihmal edilmiş ve sadece birer edebiyat ürünü olarak görülerek diğer alanlarda yeterince değerlendirilmemiş olan Türk destanları olması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Türk hikmet ya da felsefi düşüncesinin kökleri, Türk destanlarının içerisinde gizli olarak bulunmaktadır ⁷. Dolayısıyla Türk destanları, yalnızca geçmiş anlatan sembolik metinler değil; aynı zamanda toplumsal değerlerin sürekliliğini sağlayan birer düşünce kaynağı olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle destanlar, felsefi çözümlemelere açıldığında Türk milletinin varlık, bilgi ve değer anlayışlarını gün yüzüne çıkarabilecek potansiyeli barındırmaktadır.

Türk hikmetinin kökleşme döneminin ikinci önemli eseri de Orhun Kitabeleridir. Bu kitabeler yalnızca siyasi ve tarihî belgeler değil, aynı zamanda toplumun değer dünyasını, erdem anlayışını ve varlık tasavvurunu yansıtan felsefi bir miras niteliğindedir. Kökleri sağlamlaşan Türklük çınarının ikinci aşaması olan gövdenin de İslamlaşma süreciyle başladığını belirtmiştik. Dolayısıyla Türk hikmetinin, destanlar dışında dayandığı başka kaynaklar da vardır. Bu ikinci aşamada Kutadgu Bilig, Divanü Lügati't-Türk, Divan-ı Hikmet gibi eserlerden söz edilmesi gerekmektedir ki yeni bir yurt olarak seçilen Anadolu'daki düşünce yapısı, bu iki aşamayla yakından ilgilidir. Gövdeden çıkan dallar bu üçüncü aşamayı ifade etmektedir ki Anadolu'da başlayan Türk-İslam sentezi bu dallanmayı içermektedir. Böylece Türk hikmeti, sözlü gelenekten yazılı kültüre doğru genişleyen hem toplumsal hafızayı hem de bireysel erdem anlayışını kurumsallaştıran çok katmanlı bir yapıya kavuşmuştur.

⁷ Özden, "Türk Hikmetinin Kaynakları ve Özellikleri", 35.

Türk milletinin Orta Asya bilgelik geleneğini, efsaneler (mitoloji), destanlar üzerinden okumak gerekir. Nasıl ki Yunan toplumu, Doğu'dan gelen anlatıları kendi mitolojileriyle birleştirip bir felsefe geleneği oluşturmuşsa, Türk milletinin felsefeyle ilgilenen akademisyenleri veya bu alana gönül veren her bir neferinin de aynı tarzda bir felsefe geleneği oluşturmak için gayret etmesi gerekmektedir. Böyle bir gelenek oluşturmak kolay olmasa bile imkânsız değildir. Zor olan tarafı, mitoloji ve destanlarda doğrudan doğruya felsefi ifadeler bulunmamasıdır. Bunu aşmanın yolu da çözümleme ve yorumdur. Buna göre Türk mitoloji ve destanlarında anlatılan varlık ve kavramların neye yönelik olduğunun tespit edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu yolu takip ederek Orta Asya bilgelik geleneğinin neliğini ortaya koymaya ve gelecek nesillere aktarılmasının imkânlarını aramaya çalışmak son derece önemlidir. Bu noktada yapılacak olan, destanları yalnızca tarihi veya edebi metinler olarak değil, bir toplumun varlık anlayışını, kozmolojiye bakışını ve ahlaki değerlerini kodlayan felsefi belgeler olarak ele almaktır. Böyle bir yaklaşım, Türk düşüncesinin kendine özgü felsefi temellerini açığa çıkaracak ve modern araştırmalar için yeni yorum imkânları sağlayacaktır.

Orta Asya bilgelik geleneğinde dikkat çeken ilk varlık, Tanrı'dır. Türk milleti Tanrı'yı Gök ile birlikte kullanarak Gök Tanrı inancını benimsemişler ve yaratıcı olan bu tek Tanrı'ya inanmışlardır. Orhun Yazıtlarında Bilge Kağan tarafından yazdırılmış olan "Üstte mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldığında; ikisi arasında kişioğlu yaratılmış!"⁸ sözü, bunun en açık ifadesidir. Nitekim aynı kitabenin güney yüzündeki "Ben Tanrı gibi Tanrı'dan olmuş Bilge Kağan..."⁹ ibaresi de bütün varlıkların Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu göstermektedir. Bu ifadeyi dikkate aldığımızda Orta Asya Türk hikmetinin temeline doğayı ve doğadaki varlıkları yerleştirmek doğru olacaktır. Bu anlayış hem kozmik düzeni hem de insanın varlık içerisindeki konumunu Tanrı merkezli bir bütünlük içinde açıklamaktadır. Gök Tanrı inancı, yalnızca teolojik bir kavram değil, aynı zamanda sosyal düzenin, ahlaki normların ve siyasi otoritenin de meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Böylelikle Türk düşüncesinde Tanrı hem metafizik hem de toplumsal yaşamın merkezinde yer alan kurucu bir ilke haline gelmiştir.

⁸ Talat Tekin, *Orhun Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008), 25.

⁹ Tekin, *Orhun Yazıtları*, 21.

Doğadaki varlıkların ilki gök ve gökte bulunan varlıklardır. Oğuz Kağan destanında gök, Türk milleti için dünyanın üzerini örten bir çadır olarak değerlendirilmektedir. Gök, Tanrı ile bir arada telaffuz edilen bir varlık olduğu için hem Tanrı'nın yaratıcılığı hem koruyuculuğunu hem de kapsayıcılığı göstermektedir. Gök ile Tanrı, birbirini tamamlamaktadır. Bu tamamlayıcılık ve kapsayıcılık, göğün, yeri de ihtiva etmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Orhun Kitabelerindeki “Üstte (üze) mavi gök, aşağıda (asra) yağız yer” ifadesinden, gök ile yer arasında bir birlik olduğunu ve ikisi arasında bir ayrılık ya da aykırılık bulunmadığını, birbirlerini gerektiren varlıklar olduklarını anlamak mümkündür. Diğer taraftan bu ifadeden, gök ile yer arasında da bir bağlılık ve bütünlük olduğu anlaşılmaktadır; çünkü ikisi birlikte hareket etmektedir¹⁰. Bu anlayış, Yunan felsefesi ve biliminde bulunmamaktadır ancak günümüz bilim anlayışıyla uygunluk içindedir. Dolayısıyla gök, yalnızca kozmik bir unsur değil, aynı zamanda varlığın düzenliliğini, sürekliliğini ve kutsallığını sembolize eden bir kavram olarak da görülmelidir. Türk düşüncesinde gök ile yer arasındaki bu tamamlayıcılık, insanın da bu bütünlük içinde anlam kazandığını göstermekte, insan-doğa-Tanrı ilişkisinin kopmaz bir üçlü yapı halinde tasarlandığını da ortaya koymaktadır.

Yerdeki bütün canlılığın kaynağında su bulunmakla birlikte, suyun kökeni de göktedir; çünkü canlılığın kaynağı, gökten yağan sudur. Güneş, yine gökten ısı ve ışığını göndererek yere değen suyun etkisini artırmaktadır. Hava ise yeri ve göğü sarmaktadır. Bunlar, Yunan felsefesindeki dört unsuru hatırlatan ifadelerdir. Ancak Türk mitolojilerinde ve bu kaynaktan beslenen sonraki eserlerde yer, toprak, ateş ve su bir arada değil, farklı bağlamlar altında kullanılmışlardır. Sözel geliş Oğuz Kağan Destanında gölün ortasından çıkan bir ağacın kovuğunda oturan güzel bir kız görmesi ve onun bu kızla evlenerek doğan üç erkek evladına Gök, Dağ, Deniz adlarını vermesi¹¹; yine Oğuz Kağan'ın ormanda gezerken amcası Or Han'ın kızını bir ırmağın kenarında görüp onunla izdivaç yapması;¹² Oğuz Kağan'ın askerlerinden birinin ölmesi sonrasında hamile eşinin içi boş olan bir ağacın içinde doğum yapmasından dolayı çocuğa, içi boş

¹⁰ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2023), 2/179.

¹¹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2/25.

¹² *Oğuz Kağan Destanı*, çev. Tufan Gündüz (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2024), 61.

ağaç kabuğu anlamındaki Kıpçak adının verilmesi¹³ su, güneş, toprak, hava ve ağacın ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Bu örnekler, Türk mitolojik evreninde doğa unsurlarının yalnızca fiziksel varlıklar olarak değil, aynı zamanda kimlik belirleyici semboller ve toplumsal hafızayı şekillendiren metaforlar olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Su, yaşamın sürekliliğini; toprak, yurt ve aidiyeti; güneş, bereket ve güç kaynağını; ağaç ise soyun devamını ve kutsallığı temsil etmektedir. Böylece Orta Asya bilgelik geleneği, doğa unsurlarını felsefi ve toplumsal bir dil aracılığıyla anlamlandırarak insanın evrendeki yerini kutsal bir bütünlük içinde tanımlamıştır.

Türk mitolojilerinde Dede Korkut hikâyelerinin de önemli yeri bulunmaktadır. Bu hikâyelerde adları geçen ak sakallı, gök sakallı ihtiyarlar, hikâyelerin bir yerinde ortaya çıkıp çözülemez gibi görünen sıkıntılı işlerde yol gösterir, yeni doğan çocuklara veya önceden doğmuş ama ad almamış gençlere ad verir ve tekrar ortadan kaybolurlar. Eski Türk toplumunun gelenek ve inançlarında bulunan ak sakallı, gök sakallı kocalar, İslamiyet'in kabulünden sonra Hızır, Hıdır gibi isimlerle yaşatılmış ve bu gizemli insanların sıkıntısındaki insanlara yardım örfü de devam etmiştir¹⁴. Bu figürler, toplumsal hafızada bilgelik ve rehberliğin sembolleri olarak yaşamış; bireylerin hayatındaki dönüm noktalarında ortaya çıkarak ilahi bir yönlendirme işlevi üstlenmişlerdir. Böylece destan ve hikâyelerdeki bu karakterler, yalnızca anlatı unsurları değil, aynı zamanda ahlaki normların, toplumsal dayanışmanın ve kutsal otoritenin temsilcileri olmuştur. Dede Korkut'un sözleri ve müdahaleleri, Türk kültüründe bilgelik somut bir yüzü olarak kabul edilmiş ve zamanla İslamî inanç unsurlarıyla bütünleşerek kültürel sürekliliği pekiştirmiştir.

Eski Türk mitolojilerinde hayvanlara, bunların en başında da kurt ve özellikle de Bozkurt, geyik, doğan, kartal ve özellikle de çift başlı kartal özel önem verilmiştir. Geyik, Türklerin dostu ve uyarıcısı olarak görülmüş, alageyik mitolojisinde don değiştirme (yani geyiklikten çıkıp insan kılığına girme) yöntemiyle peşindeki avcı nice tehlikelerden uzaklaştırılmıştır. Bozkurt, diğer kurtlardan farklı olarak asil bir karakter yapısına sahiptir. Ergenekon'dan çıkışta, büyük göçler sırasında yeni yurtlar

¹³ Oğuz Kağan Destanı, 72.

¹⁴ Ögel, Türk Mitolojisi, 2/109-120.

bulunmasında... Bozkurt'un izinden gidilmiş ve sıkıntılardan kurtulunmuştur. Doğan, özel bir kuştur ve tuğ yani sancağın, gökten bozdoğan ile birlikte geldiği anlayışına inanılmıştır. Don değiştirme mitlerinde genel olarak insanın doğan kılığına girdiği görülmektedir. Sözelimi Abdülkadir Geylani gibi bazı velilerin doğan donuna girdikleri söylencesi yaygın olarak bilinmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin de güvercin donuna girip Anadolu'ya geldiği ve burada doğan donuna giren Tuğrul Baba'nın kendisini tam yakalayacağı esnada tekrar insan donuna geçip Tuğrul Baba'yı yakaladığı ve onu kendisine bende kıldığı söylencesi de bilinmektedir. Tuğrul Baba'nın da aslında yine Türklerin efsanevi kuşu Tuğrul olduğu bunun Anadolu'da Hüma kuşu olarak da bilindiği görülmektedir. Tuğrul ya da Hüma kuşu, küllerinden yeniden canlanan Simurg'dan başkası değildir. Kartal, göklerin hâkimi olarak Türkler arasında saygı gören kuşlardan biridir ve özellikle Selçuklu Türkleri hem Doğu ülkelerinin hem de Batı memleketlerinin egemeni olduklarını çift başlı kartal simgesiyle ifade etmişlerdir ¹⁵. Hayvan sembollerine yüklenen bu anlamlar, yalnızca doğa ile ilgili gözlemlerden değil; aynı zamanda toplumun ideallerini, kahramanlık anlayışını ve kutsal düzen algısını yansıtmaktadır. Bozkurt'un rehberliği, milletin yeniden doğuşunu; geyik, saflığı ve yol göstericiliği; doğan ve kartal ise göksel otoriteyi ve hâkimiyeti temsil etmiştir. Böylece hayvan figürleri, Türk mitolojik dünyasında hem toplumsal kimliği besleyen hem de felsefi anlamda varlık düzenini açıklayan temel simgeler haline gelmiştir.

Türklerin değer verdiği doğa varlıkları arasında ırmaklar, yıldızlar ve özellikle Kutup Yıldızı (Demirkazık), dağlar, yıldırım ve şimşekler, göller, kazlar ve ördekler, ağaç ve ateş gibi birçok başka varlık da bulunmaktadır. Bunların her birine burada yer vermek, makalenin boyutlarını aşacağından dolayı Anadolu kültüründe önemli yeri bulunan su, dağ ve ağaçtan söz etmek yeterli olacaktır. Su, yaşamın sürekliliğini ve toplumsal birliği; dağlar, kutsallığı ve koruyuculuğu; ağaç ise bereketi, soyun devamını ve ilahi bağın somut simgesini ifade etmektedir. Bu üç unsur, yalnızca doğa unsurları değil, aynı zamanda Türk kültür ve düşüncesinin temel felsefi kavramlarıdır. Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan bilgelik geleneğinde bu semboller, halk inançlarından

¹⁵ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2/123-174.

mimariye, destanlardan tasavvufi yorumlara kadar geniş bir alanda varlığını sürdürmüş ve kültürel sürekliliğin taşıyıcıları olmuştur.

Eski Türk inanışlarında yer-su inancı da önemli bir yere sahiptir. Yer-su inancı, aslında vatan duygusunun somutlaştırılmasıdır. Orhun Yazıtlarındaki *“Atalarımızın, dedelerimizin aldığı yerler ve sular sahipsiz kalmasın diye... Hakan unvanını biz verdik”*¹⁶. *“Yukarıda Türk Tanrısı, Türk’ün kutsal yeri ve suyu sahipsiz kalmasın, Türk halkı yok olmasın diye, Babam İlteriş Hakan’ı ve annem İlbilge Hatun’u göğün tepesinden tutup daha yükseğe kaldırmış...”*¹⁷ ve Türk milletine kağan yapmışlar. Diğer yandan Türklerdeki Yer-su inancı, su ile toprağın birlikte bulunduğunu göstermektedir. Orhun Yazıtlarındaki ifadeleri de dikkate aldığımızda vatanın, sadece coğrafyadan ibaret olmadığını ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, Türk düşünce sisteminde vatanın kutsallığının yalnızca fiziki unsurlara değil, aynı zamanda manevi bir aidiyet bilincine dayandığını ortaya koymaktadır. Uygur mitolojilerinde yer alan Yada taşının Çinlilerin eline geçmesiyle yağmurların kesilip kuraklık başlaması, toprağın su ile beslendiğini gösterdiği gibi, Yada taşının yabancıların eline geçmesinin sembolik anlamı da ülke ve millet bütünlüğünün kaybolması anlamını taşımaktadır. Çünkü Türkçede su, aynı zamanda ordu anlamına da gelmektedir. Ordusu başkalarının eline geçen milletin artık bağımsızlığını da yitirdiği anlamı da buradan çıkarılsanabilir. Dolayısıyla yer-su inancı, hem doğa ile insan arasındaki bağın, hem de millet ile vatan arasındaki ilişkinin felsefi bir ifadesi olarak, Türk kültürünün en güçlü sembollerinden biri haline gelmiştir.

Türkler, dağlara da değer vermiş ve hatta Ötüken’deki sıra dağlara Tanrı Dağları adını vermişlerdir. Birçok dağ kutlu sayılmış ve bu kutlu dağların doruklarında şamanlar Tanrı ile irtibat kurmuş ve ibadet yapmışlardır. Dağlar bazen geçit vermez olmuş, bazen Türk milletini yok olmaktan korumuş ve nihayetinde Ergenekon’daki gibi dağdaki demir ateş ile eritilerek Türklerin yeni yurtlar kurmaları için zemin hazırlamıştır. Türk mitolojilerinde Kaf Dağı gibi ulaşılamayan dağlar da vardır. Dağların bu kutsallığı, yalnızca coğrafi engelleri değil; aynı zamanda direnişi, sabrı ve yeniden

¹⁶ Tekin, *Orhun Yazıtları*, 57.

¹⁷ Tekin, *Orhun Yazıtları*, 27.

doğuşu simgelemektedir. Türk düşünce geleneğinde dağ, bir yandan Tanrı'ya yaklaşmanın mekânı iken diğer yandan da milletin varoluş mücadelesinin sembolü olmuştur. Bu nedenle dağ motifi hem dini ritüellerde hem de destanlarda, kutsal merkez ve koruyucu unsur olarak sürekli tekrarlanmıştır.

Oğuz Kağan destanında görüldüğü üzere Türk mitolojilerinde ağacın da oldukça önemli bir yeri ve hatta kutsallığı bulunmaktadır. Türklerin soylarını göstermek üzere 'soy ağacı' terimini kullandıklarını da bilmekteyiz. Böyle bir motif kullanılmasının sebebi, ağacın yaş olması ve canlılığı temsil ediyor olması olabilir. Nitekim yine Türk mitolojilerinin bir yansıma motifi olarak Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin taç kapısında bulunan 'hayat ağacı'ndan söz edilebilir. Türk milletinin her bakımdan devamlılığının göstergesi olan hayat ağacı, her dönem kullanılmış bir motiftir ¹⁸. Hayat ağacı motifi, yalnızca biyolojik canlılığı değil, aynı zamanda kozmik düzeni, gök ile yer arasındaki bağlantıyı ve insanın evrendeki yerini de simgelemektedir. Kökleri yeraltına, gövdesi dünyaya, dalları ise gökyüzüne uzanan bu sembol, Türk düşüncesinde varlığın bütün katmanlarını birleştiren bir eksen olarak görülmüştür. Bu nedenle hayat ağacı hem mitolojik hem de tasavvufi yorumlarda insanın Tanrı'ya ulaşma yolculuğunu temsil eden güçlü bir metafor haline gelmiştir.

Akarsu, göl, nehir, yağmur gibi suyu hatırlatan her şeyin Türklerde ayrı bir değeri bulunmaktadır. Su, evin ve toplumun birliğini ifade ettiği için uzak yere gidenlerin ardından su dökülür ki bununla kastedilen şudur: "Sen buradan ayrılarak birliğimizi bozma; su gibi birlikli git, su gibi birlikli dön." Bu bakımdan suya kutsallık atfedilmiştir. Türk kültüründe suya tükürülmez. Su kir tutmaz. Bebek, doğduktan sonra yıkandığı gibi yarı kırkında ve kırkinci gününde de yıkanarak aileye ve topluma tertemiz bir birey kazandırılmış olur. Bu uygulamalar, suyun yalnızca fiziksel temizliği değil, aynı zamanda ruhsal arınmayı da temsil ettiğini göstermektedir. Su, hayatın kaynağı olarak doğumdan ölüme kadar insan yaşamının her aşamasında kutsal bir unsur kabul edilmiş; bireyin toplumla bütünleşmesi, yeniden doğuşu ve manevî saflığı su üzerinden simgeleştirilmiştir. Dolayısıyla su kültü, Türk bilgelik geleneğinde hem

¹⁸ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 2/401-619.

doğa-insan ilişkisini hem de toplumsal dayanışmayı güçlendiren temel bir öge olarak değerlendirilmelidir.

Eski Türk söylencelerinden önemli kesitler taşıyan geçiş dönemi eserlerinden Divânü Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig'de de hava ve suyun önemine işaret edilmekte ve hava, 'kalig' terimi ile karşılanmaktadır¹⁹. Kaşgarlı Mahmud'un (1008-1105?) Dîvânü Lügâti't-Türk'ünde terim birkaç şekilde örneklendirilmektedir. Bu örnekler, Türk toplumunda doğa unsurlarının yalnızca pratik hayatın bir parçası değil, aynı zamanda dil ve edebiyat aracılığıyla kültürel bir değer olarak yaşatıldığını göstermektedir. Dilin doğa ile kurduğu bu güçlü bağ, bilgelik geleneğinin de temelini oluşturmuş; insanın çevresini algılama biçimini, doğa ile kurduğu ilişkiyi ve felsefi tasavvurunu derinleştirmiştir. Dolayısıyla Divânü Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig gibi eserler, Türklerin doğayı kavrayış biçimini felsefi bir zemine taşıyan geçiş noktalarıdır. Örneğin, bulut gürleyerek akıp yükselir, yağmur ve dolu etrafa koşuşur. Halk, bu olaya yönelir ama nereye varacağı bilinmez.²⁰ Kerkes kuşu, leşi yüksekten görüp aşağıya iner; bilge kişi ise öğüt vererek her şeyi doğru biçimde anlar.²¹ Gökyüzü üzerindeki kara örtüsünü yırtar, peçesini kaldırarak parlak yüzünü açığa çıkarır²². Ardından gök kaşlarını çatar, yüzünü karartır ve bütün insanların gözünü bağlar²³.

Türklerin suya verdikleri önemin nedeni canlılığın kaynağı olmasından; güneşin önemi, ısıtıcılığından; göğün (hava) değeri, Tanrı olarak telakki edilerek bütün evreni kuşatıcılığından; toprağın kıymeti ise bütün canlılara hayat vermesinden dolayıdır. Nitekim Altay mitolojilerinde insanın yaratılışı anlatılırken Tanrı ile birlikte gökte bulunduğu bahsedilmektedir. Bu anlayış, dört unsurun (su, güneş/ateş, hava ve toprak) yalnızca fiziksel bir varlık düzeni değil, aynı zamanda kutsal bir kozmik bütünlüğü temsil ettiğini göstermektedir. Türk mitolojisinde her unsur, yaşamın

¹⁹ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 1/383.

²⁰ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, 2013, 1/384.

²¹ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 3/46.

²² Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 841.

²³ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 945.

devamlılığı için zorunlu kabul edilmiş; bu nedenle doğaya duyulan saygı, aynı zamanda Tanrı'ya duyulan saygının bir tezahürü olarak görülmüştür. Böylelikle Türk bilgelik geleneğinde doğa unsurları, metafizik bir sistemin parçaları haline gelmiş ve insanın evrendeki konumunu belirleyen temel değerler olarak düşünce dünyasına yerleşmiştir.

Evren yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti; yer, gök, güneş ve ay henüz yoktu. Bu ilk durumda en yüce tanrı Tengri Kayra Han, kendisine benzer bir varlık yaratıp ona “kişi” adını verdi. Kayra Han ile kişi su üzerinde huzurla süzülmekteydi; ancak kişi daha yükseğe çıkmak isteyince uçuşma yetisini kaybederek dipsiz sulara düştü. Kayra Han'ın yardımıyla kurtuldu ve onun buyruğuyla sudan toprak çıkararak yeryüzü yaratıldı. Başlangıçta düz olan bu toprak, kişinin gizlediği parçaların etrafa saçılmasıyla bataklık ve tepeciklerle doldu. Kayra Han, bu tutumu nedeniyle ona “Erlık” adını vererek ışık âleminden kovdu. Ardından dokuz dallı bir ağaçtan dokuz insan yarattı; bunlar yeryüzündeki dokuz boyun ataları kabul edildi ²⁴.

Önce insanı yaratıp sonra ona kendi niteliklerinden kazandıran Kayra Han'ın tek yaratıcı olarak yeri ve gökleri de yarattığı anlaşılan bu metinde, insanların yeryüzüne nasıl dağıldıklarına da temas edilmektedir. Altay mitolojilerinde, sadece insanın durumu değil aynı zamanda göğün katlarından da söz edilmektedir. Buna göre gökler, on yedi katmandan meydana gelmektedir ve her bir katman bir tanrı ile ifade ve idare edilmektedir. En üst katman olan on yedinci gök katmanında Kayra Han bulunmaktadır. Ondan sonra Bay Ülgen on altıncı katmandadır ve dokuzuncu katmana kadarki gökleri o yönetmektedir. Buradan itibaren de her katta bir tanrı olduğu ifade edilmektedir. Kanaatimizce sözü edilen bunlar, halk tarafından başka bir ad verilemediğinden ve yüceliklerinden dolayı tanrı olarak isimlendirilmiştir. Bunlar arasında tek gerçek tanrı, yaratıcı olan Kayra Han'dır ²⁵.

Anlatılan mitolojide zaman zaman birbiriyle çelişen bilgilerin bulunduğu da görülmektedir ki bunu da mitlerin kişilerin anlatımlarından kaynaklanan değiştirme veya yanlış hatırlamalar olabileceği hatırdan uzak tutulmamalıdır. Bu çok katmanlı gök

²⁴ Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan Seçmeler*, çev. Ahmet Temir (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 215-216.

²⁵ Radloff, *Sibirya'dan Seçmeler*, 216.

tasavvuru, Türk mitolojisinde evrenin hiyerarşik bir düzen içinde kavrandığını göstermektedir. Katmanların her birinde farklı güçlerin bulunması, aslında kozmik düzenin çeşitliliğini ve insanın bu düzen içindeki yolculuğunu sembolize etmektedir. Ancak bütün bu katmanların üzerinde Kayra Han'ın tek yaratıcı olarak konumlanması, Türk inanç sisteminde tektanrıcılığın merkezî yerini ortaya koymaktadır. Böylelikle Altay mitolojisi hem çok katmanlı bir kozmoloji hem de Tanrı'nın mutlak otoritesiyle şekillenen bir varlık anlayışını aynı anda yansıtmaktadır.

Tıpkı Aristoteles (MÖ. 384-322) ve Fârâbî'de (870-950) olduğu gibi aslında bu mitlerde anlatılmak istenen, göklerdeki katmanlar ve gök cisimleridir. Gök katmanları, felekler yani yörüngelerdir; gök cisimleri de bu feleklerde hareket eden ve maddi varlığı bulunan gezegenlerdir. Gerçek birer tanrı olmayıp göğün her bir katının adıdır ve Fârâbî'nin Aristoteles'ten ilham alarak adlandırdığını düşündüğümüz on akıl ve feleklerin gerçek kaynağını göstermektedir. Fârâbî, aslında çok iyi bildiği Türk mitolojisini, Aristoteles'in göksel akıllar (on akıl, dokuz felek) teorisiyle birleştirip eserlerine öyle almıştır. Diğer taraftan Fârâbî'nin insanda bulunan akıl mertebelerini sıralarken (bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl) üçüncü sırada yer verdiği müstefad akıllı iki bölümde değerlendirmektedir. Birincisi Türk şamanlarında İslam öncesinde bulunan akıl ki bu akıl ile şamanlar Faal Akıl ile kendi çabalarıyla irtibata geçip, kendilerine geldiklerinde insanlara gayb aleminden haberler verirlerdi. İkincisi de semavi dinler ve İslamiyet'te bulunan Tanrı tarafından seçilmiş özel insanların (peygamberler) akıllarına gönderilen vahiy. Birincisinde insanın kendi gayretiyle Tanrı'dan aldığı bilgiler, ikincisinde ise Tanrı'nın kendi seçtiği peygamberlerine verdiği bilgiler ön plandadır. İşte birinci gruptaki şamanların aldığı bilgiler sayesinde Türkler Geleneksel Türk Dini içerisinde bir inanç modeli geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin teorik felsefesi ile Türk mitolojisindeki kozmolojik anlatılar arasında derin bir paralellik kurulabilir. Şamanların Faal Akıl ile kurduğu irtibat, aslında insan aklının sınırlı imkânlarını aşarak evrensel bilgiyle temas etme çabasının mitolojik yansımasıdır. Fârâbî, bu mirası sistematik bir felsefi dile dönüştürmüş ve akıl mertebeleri öğretisini geliştirirken hem Aristoteles'in teorilerini hem de kendi kültürel köklerinden gelen

şamanik bilgeliği sentezlemiştir. Böylece Türk düşüncesi, mitolojik unsurlar ile felsefi kavrayış arasında köprü kuran özgün bir epistemolojik zemin üretmiştir.

Şamanlar, güçlerini geçmiş atalarından alır; şamanlık davuluna onların ruhundan aldığı güçle vurur, şiirler ve hikmetli sözler söyler, onların yardımıyla kendi ruhunu bedeninden ayırıp yüce makamlarla irtibat kurar ²⁶. Türklerin İslamiyet'i kabul ederken en önemli dayanak noktalarından biri şamanların bu tavırlarıdır. Çünkü Türklerin İslamiyet ile tanışmalarında, sufi geleneğin çok önemli bir payı olmuştur. Birçok bakımdan İslam inancına benzerlik gösteren Geleneksel Türk Dini'nde noksan olan tek şey, bir peygamberin yokluğudur. Türklere gönderildiği bilinen bir peygamberin bulunmayışı, Tanrı ile insanlar arasındaki bağı şamanların kurması ve İslam sufilerinin şamanlara benzer tavırlar sergilemeleri, Türklerin İslamiyet'e girişlerini kolaylaştırmıştır ²⁷. Bu noktada başat rolü üstlenen de Hoca Ahmet Yesevî olmuştur. Yesevî, İslam'ın temel öğretilerini Türk halkının aşına olduğu şamanik ritüeller ve semboller üzerinden yorumlayarak, yeni dinin kabulünü kolaylaştırmış ve onu bir kültürel sentez zeminine oturtmuştur. Bu durum, Türk bilgelik geleneğinde sürekliliğin kopmadığını; aksine eski inanç biçimlerinin İslam tasavvufuyla bütünleşerek yeni bir anlam kazandığını göstermektedir. Böylelikle şamanik miras, tasavvufi bilgelikle birleşmiş ve Anadolu'da şekillenecek olan Türk-İslam düşüncesinin temel taşlarından biri olmuştur.

2. Orta Asya'dan Anadolu'ya Hikmetin Yolculuğu: Bir Bilgelik Geleneğinin İzinde

Önce bireysel olarak sonra topluca kabul ettiği İslam inancıyla birlikte hikmet/felsefe yolculuğuna daha fazla değer veren milletimiz, onuncu asırdan itibaren Fârâbî ve İbni Sînâ (980-1037) gibi önemli filozoflar yetiştirmiştir. Sadece Türkler arasında değil bütün Müslüman toplumlar içerisinde on ila on ikinci asırlar arasında önemli mesafeler kaydeden hikmet/felsefe, on ikinci asır başlarında filozoflar hakkında

²⁶ Radloff, *Sibirya'dan Seçmeler*, 322.

²⁷ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1978), 1/226.

yaptığı şiddetli eleştirileriyle tanınan Gazali'nin (1058-1111) filozoflara yönelik aşırı sert saldırıları ve onları tekfir etmesiyle yavaş yavaş gerilemeye başlamış ve Anadolu'nun fethinden sonra hikmet/felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınılmıştır. Bunun en bariz örneklerinden birini 14. asrın tanınmış şairlerinden Ahmedî'nin (1334- 1413) meşhur eseri İskendername'de geçen aşağıdaki mısralarında görmek mümkündür. *Din onundur; diğer dinler bunun yanında bir değer taşımaz. Söz ve hüküm onundur; Yunan hikmeti ise bununla kıyaslandığında bir şey ifade etmez. Yunan'ın düşüncesi, Zerdüş'tün mezhebinden ibarettir. Felsefe ile şariat birbirine zıttır. Felsefe, yeryüzüne ait kanunların temelidir. Arşa ulaşmak ise ancak şariat yoluyla mümkündür* ²⁸.

Bu olumsuzluk uzun yıllar devam etmiş olsa da hikmeti/felsefeyi yaşatmak isteyen düşünürler de Anadolu'ya gelmiştir. Ata yurdu olan Orta Asya'dan başlayıp 1071 Malazgirt Zaferi'yle kapıları açılan ve anayurt olarak kabul edilen Anadolu'nun bir Türk-İslam coğrafyası hâline getirilmesi, oldukça uzun bir süreci başlatmış ve belirttiğimiz gibi bu süreçte nirengi noktasını Hoca Ahmet Yesevî'nin düşünce dünyası ve yaşama biçimi oluşturmuştur. Böylece kültür tarihçiliği açısından, özellikle Türk topluluklarının kimliğini anlamak bakımından son derece önemli bir meseleye ulaşmış bulunuyoruz.

İlim dünyasında Türklerin esasen göçebe bir kavim olduğu görüşü yaygın biçimde kabul edilmektedir ve bu kanaate katılmayan Türk araştırmacılar da oldukça azdır. Ancak göçebeliğin yalnızca ekonomik faaliyetlerle sınırlı bir yaşam biçimi olmadığı, aynı zamanda sosyal muhtevası tam anlamıyla çözümlenmemiş bir toplum modeli olduğu çoğu kez gözden kaçırılmaktadır. Türk toplumu hakkında hüküm verilirken, genellikle yalnızca ekonomik göstergelerin etkisi altında kalınmakta; o topluluğu yaşatan kültürel dinamiklerin anlaşılması için gerekli olan ölçütler ihmal edilmekte ve bu durum çoğu kez bilimsel temelden yoksun önyargılara yol açmaktadır. Nitekim, kültürel bakımdan “yerleşik” vasfı daha ağır basan Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki Türk toplulukları dahi, bu indirgemeci bakış açısının etkisinden

²⁸ Ahmedî, *İskendernâme*, çev. Furkan Öztürk (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 23.

kurtulamamıştır ²⁹. Yesevî'nin düşünce çizgisi, Anadolu'ya taşınan bilgelik anlayışının temelini oluşturmuş; onun öğretileri, yalnızca tasavvufi bir yöneliş değil, aynı zamanda toplumsal birlik, ahlaki disiplin ve kültürel kimliğin inşasında da belirleyici olmuştur. Bu sebeple Anadolu'nun Türk-İslam kimliğine kavuşmasında Yesevî geleneği, bir düşünce aktarımı olmanın ötesinde, bir medeniyet inşası süreci olarak değerlendirilmelidir.

Ahmed-i Yesevî ve özellikle halifelerinin Çin Türkistanı, Maverâünnehir ve Harezm gibi, Orta Asya'daki çeşitli bölgelerde yaşayan göçebe Türk toplulukları arasında heterodoks bir nitelik kazanmış olan İslam yorumunu yerleştirmede oynadıkları rol, belki Türk tarihindeki en önemli olaylardan biridir.³⁰ Bu sürecin önemi, yalnızca dini bir dönüşümle sınırlı kalmayıp aynı zamanda Türk bilgelik geleneğinin yeni bir inanç zemini üzerinde yeniden inşa edilmesine de katkı sağlamasında yatmaktadır. Yesevî geleneği, eski şamanik unsurları bütünüyle dışlamadan onları tasavvufun ahlaki ve manevi öğretileriyle kaynaştırmış, böylece hem göçebe yaşam tarzına hem de yerleşik hayata uyaranabilen esnek bir düşünce modeli üretmiştir. Anadolu'ya taşınan bu yorum, toplumsal dayanışmayı, ahlaki bütünlüğü ve kültürel sürekliliği besleyen en önemli kaynaklardan biri haline gelmiş ve Türk-İslam düşüncesinin özgün sentezinin temelini oluşturmuştur.

Orta Asya'nın ikliminde olgunlaşmaya başlayan Türk hikmeti, tarihsel süreç içerisinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'ya taşınarak içerisinde din, edebiyat, tasavvuf, felsefe, irfan ve bilimin bulunduğu çok yönlü bir kültür ortamının temel dinamiği olmuştur. Buna göre eski Türk hikmeti, Anadolu'ya taşınan sığ bir görüş değil, aksine köklü bir gelenektir. Tekrar belirtmek gerekirse bu hikemî gelenek, uzun asırların imbiğinden geçerek Hoca Ahmet Yesevî'nin dilinde şekillenmiş ve Anadolu'da onun duygu ve düşünceleri Yunus Emre (1240/41?-1320/21?), Ahî Evrân (1171-1261), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273), Hacı Bektaş-ı Veli gibi düşünürler aracılığıyla yeniden yorumlanmış ve Anadolu'nun manevi dünyasında köklü bir iz bırakmıştır. Bu

²⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 32.

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 51.

düşünürlerin eserlerinde, Orta Asya'daki bilgece yaşam anlayışının ve insan-doğa ilişkisinin felsefi izdüşümleri görülmektedir.

Yesevî'nin şiir diliyle temellendirdiği hikmet anlayışı, Yunus Emre'de sade bir Türkçe ile derin bir ahlak ve sevgi öğretisine dönüşmüş; Mevlânâ'da evrensel bir hoşgörü felsefesi kazanmış, Ahî Evran'da toplumsal ve iktisadi düzenin temeli haline gelmiş, Hacı Bektaş-ı Velî'de ise eşitlikçi ve bütün insanlığı kucaklayan bir anlayışla yeni bir boyut kazanmıştır. Böylelikle Anadolu'daki düşünce iklimi, yalnızca Orta Asya'dan taşınan unsurları değil, aynı zamanda yerel ihtiyaçlara cevap veren özgün sentezleri de barındırmış ve Türk-İslam düşüncesinin evrensel boyuta taşınmasında köprü işlevi görmüştür.

Bu izdüşümlerin temelinde yer alan hikmet, yalnızca sahip olunan bilginin aktarılması değil; hayatın bütün pratik alanlarında karşımıza çıkan alanları ve kavramları kapsamaktadır. Bu yüzden Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan bu yolculuk aynı zamanda bir kültür, irfan, mânâ ve ülkü hedefinin coğrafyalar arası serüvenini temsil etmektedir. Hikmet, bu bağlamda yalnızca teorik bilgi değil; bireyin ahlaki tutumlarında, toplumsal ilişkilerde, dini pratiklerde ve hatta sanat ve edebiyatta kendini gösteren çok boyutlu bir yaşam anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu serüven, bir düşünce aktarımından ziyade, hayatın her alanına nüfuz eden bir medeniyet inşası süreci şeklinde değerlendirilmelidir.

Temsiliyet noktasında başat rolü üstlenen Hoca Ahmet Yesevî'nin bu bilgelik geleneğinin taşınmasında üstlendiği rol çok önemlidir. Orta Asya'da baskın olan şamanlık ve Gök Tengri inancının temelini oluşturan düşüncelerin, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte yeniden yorumlanması noktasında Hoca Ahmet Yesevî öncü isim olmuştur. Müslümanlığı henüz kabul etme aşamasında bulunan Türk milleti, Yesevî'nin kendi milletin anlayabileceği bir tarzda İslamiyet'i anlatmıştır. Sözgelişi şamanlar nasıl akıl, duygu ve ruhlarıyla Gök Tanrı'yla irtibat kurup bazı bilgiler aktarmışsa Yesevî de benzer tarzda hikmetler söyleyerek yeni dini anlatmıştır. Onun anlattıklarını anlayan Türkler, İslamiyet'i kabul aşamasından benimseme aşamasına geçiş yapmışlardır. Yesevî, hikmet kavramını insanın iç dünyasında yakalayacağı huzur ile toplumsal hayatın da parçası olarak yaşamını idame ettiren adil bireyler üzerine

kurmuştur. Bu düşüncelerin aktarımı noktasında ise genellikle şiir yolu tercih edilmiş ve dil olarak da Türkçe kullanılmıştır ³¹. Böylelikle sıradan halkın bile anlayabileceği metinler ortaya çıkmış, Hoca Ahmet Yesevî'nin öğrencileri tarafından da aynı tutum devam ettirilince geniş kesimler tarafından bu hikmet anlayışı benimsenmiştir.

Yesevî'nin hikmet geleneğinde özellikle şiiri tercih etmesi, onun öğretisinin halkın ruh dünyasına doğrudan temas etmesini sağlamış; dini, felsefi ve ahlaki ilkeler soyut tartışmalar olmaktan çıkıp gündelik hayatın bir parçası haline gelmiştir. Bu yönüyle Yesevî, hem İslam düşüncesinin Türk coğrafyasında kökleşmesine aracılık etmiş hem de Orta Asya bilgeliği geleneğini yeni bir içerikle zenginleştirerek Anadolu'daki manevi kimliğin oluşumuna kalıcı katkılar sunmuştur.

Ahmet Yesevî, kendi çağında yaşayan öğrencilerine ulaşılması gereken yerin Anadolu olduğunu söylediği için onun ölümünden sonra bile bu hedef unutulmamış ve Anadolu'ya her gelen hikmet ve irfan sahibi, kendisinin Yesevî tarafından gönderildiğini ifade etmiştir. Bunun en bariz örneklerinden birini, hayatında menkıbelerin önemli yeri bulunan Hacı Bektaş-ı Velî'de görmekteyiz. Bu menkıbelerden biri, Ahmet Yesevî'nin ölümünden yaklaşık elli yıl sonra doğmuş olmasına rağmen Ahmet Yesevî'nin, Hacı Bektaş-ı Velî'den, Bedehşan'da esir tutulan oğlunu kurtarması için yardım talep etmesidir. Menkıbelerden ikincisi de Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya Ahmet Yesevî tarafından görevlendirilerek gönderilmesidir. Horasan diyarında bulunan doksan dokuz bin Türkistan piri, toplandıkları meydanda içlerinden birinin Ahmet Yesevî'nin yerine vekil tayin edilmesini ummaktadırlar. Ahmet Yesevî, Hz. Peygamber'den kendisine emanet olarak intikal eden taç, hırka, çerağ, sofrası, peygamber sancağı ve seccadenin sahibinin biraz sonra geleceğini ifade etmiş ve az bir zaman sonra da Hacı Bektaş-ı Velî meydana gelmiş. Geleneğe göre meydana bulunan bu emanetler, kime kendiliğinden giderse onun olurmuş. Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî'yi ayağa kalkarak karşılayınca diğerleri de kalkmışlar ve tam o sırada hırka uçup Hacı Bektaş-ı Velî'nin sırtına konmuş. Diğer emanetler de gelip önünde durunca Hacı Bektaş, Yesevî de erkana uygun olarak "Ey Bektaş, tam olarak nasibini aldın. Müjde olsun ki en büyük kutup

³¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 149-161.

sensin; kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye dek bizimdi, bundan sonra senindir. Biz bu yokluk yurdunda çok eğlenmeyiz, ahirete gideriz. Var, seni Rum’a saldı, Suluca Karahöyük’ü sana yurt verdik, Rum abdallarına seni baş yaptık; Rum’da sıkıntı çoktur, artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü” demiş ve onu Anadolu diyarına göndermiştir³².

Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli hakkında üretilen menkıbelerin benzerleri, Ahi Evran ve Yunus Emre için de geçerlidir. Bütün bu menkıbeler, bu şahsiyetlerin benimsenip halkla bütünleşme hususunda son derece etkili olmuş ve Anadolu’nun bir bilim ve hikmet merkezi olması yolunda önemli mesafeler alınmasına yol açmıştır. Menkıbeler, yalnızca olağanüstü olayları aktaran halk anlatıları değil, aynı zamanda bu düşünürlerin öğretilerinin halk tarafından içselleştirilmesini sağlayan güçlü kültürel araçlardır. Bu yönüyle menkıbeler, bilgelik geleneğini kuşaktan kuşağa aktaran bir köprü işlevi görmüş; felsefi ve tasavvufi düşünceler soyut bir düzlemde kalmayıp halkın gündelik yaşamına nüfuz etmiştir. Böylelikle Anadolu’da hikmet, sadece medrese ve tekke çevrelerinde değil, halkın dilinde ve hafızasında da canlı bir unsur haline gelmiştir.

Bilindiği üzere o dönemlerde Anadolu, Türklerin yeni yurdu olmuş, fakat henüz tam bir Türk birliği sağlanabilmiş değildi. Bir taraftan Bizans’la, bir taraftan Moğollarla mücadele edilirken, bir taraftan da Türk Beyliklerinin kendi aralarında iktidar mücadelesi vardı. Kısacası Anadolu’da sosyal ve siyasi açıdan tam bir birlik sağlanabilmiş değildi. Anadolu’da birliği sağlamak için bir yandan Hanefi-Matürîdî fıkıh ve akaid geleneği, bir yandan Ahmet Yesevî tasavvuf anlayışının devamı niteliğindeki Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran, Yunus Emre geleneği, diğer yandan Fârâbî’nin felsefi düşüncelerinin bir devamı niteliğindeki İbni Sînâ ve Yusuf Has Hâcib’in (1017-1077) felsefe, siyaset ve ahlaka dair görüşleri etkili olmuştur. Böylece Anadolu coğrafyasında hem milli birlik sağlanmış hem de felsefe ve hikmet, Anadolu topraklarında yeniden canlanma fırsatı bulmuştur³³.

³² *Vilayet-nâme-Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, çev. Abdulkadir Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 10-20; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 48-54.

³³ Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak* (Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2020), 125.

Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen bu hikmet ve bilgelik birikimi, tasavvuf alanındaki dergâhlar ve Ahilik teşkilatı gibi yapılanmalar aracılığı ile sistemli bir hâle gelerek toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Tekke ve zaviyeler sadece dini eğitimin verildiği yerler değil, aynı zamanda ahlak alanında bir yaşam anlayışının ve bilgelige dayalı bir hayatın öğretildiği ve bunların nesiller boyu aktarıldığı yerler olmuşlardır. Bu anlayış neticesinde Anadolu'da oluşan bu yapılar, bilginin sadece teorik olarak insanlara aktarıldığı merkezler değil; aksine pratik olarak bir yaşam tarzının öğretildiği hikmet evleridir. Ahilik teşkilatı, iş ve meslek hayatını ahlaki ilkelerle bütünleştirerek bilgelik geleneğinin ekonomik alandaki yansımalarını temsil etmiş; dergâhlar ise bireyin ruhsal olgunluğunu toplumsal sorumluluk bilinciyle birleştirmiştir. Böylece hikmet, yalnızca bireysel erdemin değil, aynı zamanda toplumsal düzenin de temeli haline gelmiş ve Anadolu'nun kültürel kimliğini şekillendiren en güçlü dinamiklerden biri olmuştur.

Gerek Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerinde ve dergâhında gerek Ahi Evran'ın açtığı zaviyelerde verilen derslerde ve eserlerinde gerekse Yunus Emre'nin şiirlerinde öncelik ahlaki değerlere verilerek hem Anadolu'da birliğin, bir arada yaşama alışkanlığının kazandırılması hem de Orta Asya Türk hikmetinin devamlılığı sağlanmıştır. On yedinci asrın başlarında hikmet, yeni bir kırılma yaşamış ve hikmet/felsefe, eğitim kurumlarından dışlanmış³⁴. Bu süreç, Tanzimat dönemine kadar devam etmiş, yeni dönemde hikmet/felsefe ve fen bilimleri ile ilgili bazı atılımlar yapılmış, birçok eser yazılmışsa da yeterli olmamıştır. Bu durum, bilgelik geleneğinin sürekliliğinde kesintilere yol açmış; düşünsel mirasın yalnızca tasavvufi çevrelerde değil, akademik ve entelektüel alanlarda da görünürlüğünün azalmasına sebep olmuştur. Tanzimat'la birlikte yapılan yenilikler, hikmeti yeniden canlandırma girişimleri açısından önemli bir dönüm noktası olsa da Batı merkezli bilim anlayışının etkisi, yerli hikmet geleneğinin ikinci planda kalmasına neden olmuştur. Böylelikle Anadolu'da filizlenen Türk-İslam bilgelik geleneği, modernleşme süreciyle birlikte yeni bir sınavla karşı karşıya kalmıştır.

Sonuç

³⁴ Kâtip Çelebi, *Kırmızılar Yayıncılık*, çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2024), 19-25.

Orta Asya’da filizlenen bilgelik geleneği, yalnızca bir düşünce biçimi değil, doğa-insan-Tanrı ekseninde şekillenen ve toplumsal düzeni olduğu kadar bireysel varoluşu da kuşatan bütüncül bir dünya tasavvurudur. Destanlar, mitolojik anlatılar ve sözlü kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan bu miras, Türk milletinin kimliğini, ahlâk anlayışını ve değerler sistemini besleyen en güçlü kaynaklardan biri hâline gelmiştir. Anadolu’ya taşındığında ise bu gelenek, yeni coğrafyanın ihtiyaçlarıyla birleşerek hem dini hem de sosyal yönleriyle özgün bir senteze dönüşmüştür.

Bu sentezin oluşumunda Hoca Ahmet Yesevî’nin düşünce çizgisi merkezi bir rol üstlenmiştir. Yesevî’nin şamanik unsurları dışlamadan tasavvufî öğretilerle kaynaştırması hem göçebe hayat hem de yerleşik düzen için uyarlanabilir bir model üretmiştir. Onun öğretileri Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahi Evran gibi isimler aracılığıyla Anadolu’da farklı yönlerde çoğalmış; dilde sadelik, sevgide derinlik, hoşgöründe evrensellik ve iktisadî-ahlâkî örgütlenme yoluyla kurumsallaşmıştır. Tekke ve zaviyeler, yalnızca dini merkezler değil, aynı zamanda ahlâkî yaşamın öğretildiği hikmet evleri hâline gelmiş; Ahilik teşkilatı ise iş hayatını değerlerle bütünleştiren toplumsal bir omurga oluşturmuştur.

Tarihsel süreçte, özellikle 17. yüzyıldan itibaren felsefe ve hikmetin eğitim kurumlarından dışlanması ve modernleşme döneminde Batı merkezli bilgi anlayışının baskınlaşması, yerli bilgelik damarının görünürlüğünü zayıflatmıştır. Buna rağmen sözlü kültürden yazılı metinlere, tasavvufî gelenekten toplumsal kurumlara uzanan aktarım mekanizmaları sayesinde bu miras bütünüyle kaybolmamış; halk inançlarında, edebî ürünlerde ve kültürel pratiklerde yaşamaya devam etmiştir. Böylece hikmet, yenilenebilir bir entelektüel kaynak olarak varlığını sürdürmüştür.

Orta Asya’dan Anadolu’ya taşınan bilgelik, günümüz açısından yalnızca tarihsel bir aktarımın ürünü değil, aynı zamanda modern krizler karşısında ilham verici bir kaynak olarak da değerlidir. Değer merkezli yaklaşımı, toplumsal sorumluluğu önceleyen yönü ve doğayla uyumlu varlık anlayışı, bugünün dünyasında sürdürülebilir yaşam ve etik toplumsal düzen arayışlarına katkı sunabilecek potansiyele sahiptir. Gelecek araştırmalar açısından, destanların felsefî çözümlemelerle yeniden okunması,

tekke–ahilik arşivlerinin sosyal tarih ile birlikte incelenmesi ve Yesevî geleneğinin farklı coğrafyalardaki yerel yorumlarının karşılaştırılması büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Ahmedî. *İskendernâme*. çev. Furkan Öztürk. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Fârâbî. *Tahsîlü's-Saâde*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Vilayet-nâme-Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. çev. Abdulkadir Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Oğuz Kağan Destanı. çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 10. Basım, 2024.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 16. Basım, 1997.
- Kaşgarlı Mahmud. *Dîvânü Lüğâtî't-Türk*. çev. Besim Atalay. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Kaşgarlı Mahmud. *Dîvânü Lüğâtî't-Türk*. çev. Besim Atalay. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Kâtip Çelebi. *Kırmızılar Yayıncılık*. çev. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2013.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 2 Cilt. Ankara: Altınordu Yayınları, 10. Basım, 2023.
- Özden, H. Ömer. "Türk Hikmetinin Kaynakları ve Özellikleri". *Türk Hikmeti*. ed. İsmail Erdoğan- Enver Demirpolat. İstanbul: İhlamur Kitap, 2024.
- Radloff, Wilhelm. *Sibirya'dan Seçmeler*. çev. Ahmet Temir. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Ruben, Walther. *Felsefenin Başlangıcı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1947.
- Tekin, Talat. *Orhun Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.

- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 2. Basım, 1978.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*. Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2020.
- Uyanık, Mevlüt. "Hakikat Mektebi Olarak Türk Hikmeti". *Türk Hikmeti*. ed. İsmail Erdoğan- Enver Demirpolat. İstanbul: İhlamur Kitap, 2024.
- Yusuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. çev. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Makale Gönderim Tarihi: 05.12.2025

Makale Yayın Tarihi: 29.12.2025

Araştırma Makalesi

Sürgünler Sonrası Yahudilerin Göç Rotası: İran*

Mehmet Fatih SÖYLER¹

Sami KILIÇ²

Öz

Tarih boyunca milletler çeşitli savaş ve doğal olaylar gibi sebeplerle yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. İsrailoğulları da Kral Süleyman'dan sonraki tarihlerde Kenan diyarından göç etmek veya ettirilmek mecburiyetinde kalan toplumlardan birisidir. Kral Süleyman'ın ölümü sonrasında devleti ikiye ayrılan Yahudiler öncelikle M.Ö. 722'de Asur kralı tarafından, M.Ö. 586'da Bâbil kralı tarafından ve M.S. 70 yılında da Roma valisi Titüs tarafından sürgüne gönderilmişlerdir. Bu sürgünlerde Yahudilerin bir kısmı Mısır, Arabistan, Bâbil bölgesine, bir kısmı Suriye, Türkiye, Irak, İran, Ermenistan ve Gürcistan bölgesine gitmiş, bir kısmı da Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gönderilmiştir. Bu göç yerlerinden yoğun bir Yahudi nüfusunun geldiği ve önemli olaylarının geçtiği yerlerden birisi İran'dır. Dolayısıyla İran ya da eski adıyla Pers ülkesi, antik Yahudi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bâbil sürgünü sonrası köle konumunda olan Yahudiler, Kurus'un Buhtunnasır'a karşı zaferi sonrası Pers

Atıf/Reference: Mehmet Fatih Söyler-Sami Kılıç, "Sürgünler Sonrası Yahudilerin Göç Rotası: İran", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.11, Aralık-2025.

* Bu makale, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanmakta olan "Bâbil Sürgününden Günümüze İran Yahudileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ DİB,,e-posta: soylerfatihh@gmail.com ORCID: 0000-0003-0463-3764

² Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: skilic959@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9954-5312>

imparatorluğu hakimiyetinin ilk dönemlerinde özellikle Kurus döneminde altın çağlarını yaşamışlardır. Binlerce yıl boyunca gelişen ve Bâbil sürgününün ardından önemli ölçüde şekillenen İran Yahudi cemaati, dayanıklılık, uyum sağlama ve çift kimlik dönüşümü ile birlikte günümüze kadar gelmiştir. Bu çalışma, Yahudilerin tarihi süreç içerisinde Kenan diyarından sürgünleri ve bu sürgünler neticesinde geldikleri İran coğrafyasına yerleşmeleri ve devam eden süreçte öne çıkan kuzey yolu güzergahında yer alan İran'ın Alboraz dağları çevresine yerleşimlerini incelemektedir. Yazılı ve görsel olarak dökümantasyon tekniği ile elde edilen veriler, Dinler Tarihinin betimleyici ve açıklayıcı deskriptif metoduyla yazıya geçirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Yahudi, Sürgün, Asur, Bâbil, İran

Abstract

Throughout history, nations have been compelled to relocate due to various factors such as wars and natural disasters. The Israelites were among the communities that, in the periods following King Solomon, were forced to migrate or were deported from the land of Canaan. After the death of King Solomon and the subsequent division of the state into two kingdoms, the Jews were exiled on several occasions: first in 722 BCE by the Assyrian king, then in 586 BCE by the Babylonian king, and later in 70 CE by the Roman commander Titus. During these exiles, some Jews migrated to regions such as Egypt, Arabia, and Babylonia, while others settled in Syria, Anatolia (Turkey), Iraq, Iran, Armenia, and Georgia; still others were sent to various parts of Europe. Among these destinations, Iran stands out as one of the regions that received a dense Jewish population and where significant historical events took place. Consequently, Iran known in antiquity as Persia—occupies an important place in ancient Jewish history. Following the Babylonian exile, the Jews, who were in a state of servitude, experienced a golden age during the early period of Persian imperial rule, particularly under Cyrus the Great, after his victory over Nebuchadnezzar. Developing over millennia and significantly shaped after the Babylonian exile, the Jewish community of Iran has endured to the present day through resilience, adaptation, and the transformation of a dual identity. This study examines the exiles of the Jews from the land of Canaan throughout the

historical process, their settlement in the Iranian geography as a result of these exiles, and, in the subsequent period, their settlements around Iran's Alborz Mountains located along the prominent northern route. The data obtained through written and visual documentation techniques have been recorded using the descriptive and explanatory descriptive (deskriptif) method of the History of Religions.

Keyword: Jewish, Exile, Assyria, Babylon, Iranian.

1- Giriş

İbrahim peygamber ile birlikte Sümerlerin Ur şehrinde tarih sahnesine çıkan Yahudiler, Yusuf peygamberden başlayarak Musa peygamber dönemi ile son bulan Mısır hayatları hariç, genel olarak Kenan diyarı olarak tanımlanan Filistin coğrafyasında yaşamışlardır (Meral, 2021, s.14). Kutsal kitaplarında “Erest İsrail” veya “Kutsal Topraklar” olarak tanımlanan bu bölgeyi Yahudiler, Mısır’dan çıktıktan sonra, Yeşu önderliğinde savaşıarak ele geçirmeye başlamışlardır. Hakimler döneminde devam eden bu ele geçirme faaliyetleri ikinci kralları Davut döneminde tamamlanmıştır (Kurt ve Aykıt, 2020, s.164). Kral Süleyman sonrası Yahudi krallığı kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahuda olarak ikiye ayrılmıştır. Kuzeydeki İsrail devleti M.Ö. 722’de Asur krallığı tarafından yıkılmış ve buradaki on kabile Asur’un çeşitli yerlerine sürgüne gönderilmiştir (Bkz. EK: 1). Güneydeki Yahuda krallığı ise M.Ö. 586 yılında Bâbil krallığı tarafından ortadan kaldırılmış ve burada yaşayan iki kabile Bâbil’e sürgüne gönderilmiştir (Bkz. EK:2). Pers krallığının Bâbil krallığını ortadan kaldırmasıyla Yahudiler Kenan diyarına tekrar gelmişler, kaybolan Tevrat, Ezra tarafından tekrar yazılmış, yıkılan mabet tekrar inşa edilmiş ve Yahudi tarihinde ikinci mabet dönemi başlamıştır. Bâbil sürgününe giden Yahudilerden sadece üçte biri kutsal topraklara dönmüş, üçte ikisi sürgündeki yerlerinde kalmıştır. Bölgenin Roma idaresine girmesinden sonraki süreçte Roma valisi Titus tarafından II. Mabet yıkılmış ve Filistindeki Yahudiler dünyanın çeşitli yerlerine dağılmışlardır. Bu makalede yukarıda bahsettiğimiz sürgün dönemlerinde Yahudilerin İran coğrafyasına gelişleri, Pers devleti ile ilişkileri ve buradaki yerleşim yerleri üzerinde durulacaktır. Makalenin verileri

dökümantasyon tekniği ile elde edilmiş ve Dinler Tarihi'nin deskriptif metoduyla objektiflik esas alınarak yazıya geçirilmiştir.

2.Yahudi Sürgünleri ve Yahudilerin İran'a Yerleşim Süreci

İran, Asya'nın batısında yer alan ve Orta Doğu'nun en çok nüfusa sahip olan ülkelerinden biridir. Tarihi süreç içerisinde Medler, Persler, Partlar, Sasaniler ve Selçuklular gibi birçok devlet İran coğrafyasında hüküm sürmüştür. Diğer taraftan İran Hindistan ile Akdeniz havzasının ortasında yer alması nedeniyle gerek Asya'dan Avrupa'ya, gerekse Avrupa'dan Asya'ya göç eden kavimlerin uğrak noktası olmuştur. Dolayısıyla bu kadim coğrafya tarihi süreç içerisinde çeşitli dini geleneklere de ev sahipliği yapmıştır (Furon, 1943, s.1). Tanah ve diğer Yahudi kaynaklarına göre İran, İsrailoğullarının uzun bir tarihi süreç içerisinde ve yolculuklarla sürüldükleri topraklar olarak ifade edilmektedir (Levy, 1999, s.1). Yahudiler, Ester kitabında da belirtildiği gibi, Sudan'dan Pakistan'a kadar uzanan ve birçok eyaletten oluşan bu geniş Pers coğrafyasına ya sürgün edilmiş ya da gönüllü gelmişlerdir (Ester, 1:1,8:9). Yahudilerin bu geniş bölgeye sürgün edilmeleri ilk olarak M.Ö.722'de kuzeydeki İsrail devletinin Asurlular tarafından yıkılması ve buradaki on kabilenin Asur'un çeşitli şehirlerine sürülmesiyle başlamıştır. Yahudiler bu sürgün neticesinde Mezopotamya'dan Medler'in topraklarına, İran'ın kuzeyine, Harezm'e, eski Horasan'a ve Hindistan'a gitmişlerdir. Bu nedenle araştırmacıların ortaya attıkları teorilerde, sürgüne gönderilen Yahudilerin en yakın yer olarak İran topraklarına gittikleri ifade edilmektedir. Diğer taraftan on kabileden oluşan bu İsrail devletindekilerin sürgün ile Asur topraklarına gönderilmesi Yahudilikte "kayıp on kabile" efsanesinin oluşmasına sebep olmuştur (Levy, 1999, s.38; Meral, 2021, s.29).

2.1. Asurlular Dönemi ve Kayıp On Yahudi Kabilesi

Kuzey Mezopotamya'da hüküm süren Asur İmparatorluğu, M.Ö. 2025 ile M.Ö. 612 yılları arasında var olmuş ve yaklaşık olarak günümüzden 4000 yıl öncesine uzanan tarihi ile Sami halklardan oluşmuş bir Antik Çağ Mezopotamya imparatorluğudur. Devlet ilk başta Irak'ın kuzeyinde, Dicle kıyısında bulunan Asur şehrinde kurulmuş,

daha sonra Güney Mezopotamya ve doğu ile olan ticari ilişkiler neticesinde zenginleşmiş ve tarihi süreçte toprakları genişleyerek bir imparatorluk haline gelmiştir. Tarihçiler Asur tarihini genel olarak “Eski Asur”, “Orta Asur” ve “Yeni Asur” olmak üzere üç dönem halinde incelemektedirler. Antik Asur tarihi erken tunç çağından geç demir çağına kadar uzanmaktadır. Asurlular M.Ö. VIII. yüzyılın ortasından, M.Ö. VII. yüzyılın sonuna değin III.Tiglat Pileser, II. Sargon ve Sinahherib gibi güçlü kralların önderliğinde Basra Körfezin’den Mısır’a kadar uzanan toprakları egemenlikleri altına alarak Yeni Asur İmparatorluğu olarak adlandırılan bir imparatorluk kurmuşlardır. Bu imparatorluğun başkenti Ninova’dır. Ayrıca Anadolu'daki en büyük ticari kolonileri Kültepe'de (Kayseri) bulunmaktadır (Gökçek, 2015, s. 3).

Yukarıda bahsettiğimiz M.Ö. 722’de İsrail devletinin yıkılmasıyla birlikte on kabilenin Asur topraklarına sürgün edilmesi Yahudi tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Zira bu sürgün ile yerinden edilmiş olan on Yahudi kabile hakkında Asur hakimiyeti altındaki topraklarda kayboldukları yönünde bir takım iddialar ortaya çıkmıştır. Kayıp on kabile için bilim adamlarınca farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bilim adamlarından Yahudi tarihçi Abraham Galant’e göre kayıp Yahudi kabilesi efsanesinin temelini oluşturan olay M.Ö.730 yılında başlamıştır. O tarihte Ermeni kralı olan Salmanasser Filistin’e yaptığı bir seferinde İsrail Kralı Osea’yı öldürmüş ve Kuzey İsrail Krallığında yaşayan on kabileyi esir ederek Fırat nehrinin öte tarafında yer alan Doğu Anadolu bölgesine yerleştirmiştir (Gallant, 2023, s. 26).

Asurlularca sürgün edilen Yahudilerin izlerinin kaybolduğu yönündeki efsaneleri araştırmak isteyen Yahudi gezgini Tudela’lı Benjamin M.S. II. yüzyılda İran’ı ziyaret etmiştir. Benjamin, ziyaret ettiği yerler ile ilgili notlarını “Sefer ha-Massa’ot” adlı seyahatnamesinde toplamıştır. Bu kitabında kayıp on kabile hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Seyahatlerine M.S.1165 yılında başlayan ve İran’a Sultan Sencer döneminde giden Tudela’lı Benjamin, Asurlularca sürgün edilen Yahudilerin İran’a kadar uzanan göç sürecinde yerleştikleri yerlerdeki Yahudilerin sayısının çokluğuna dikkat çekmekte ve İran’ın Gorgan şehrinde ve Özbekistan’da yer alan Semerkant ve Buhara’da Yahudi nüfus yoğunluğundan bahsetmektedir. Ayrıca o Irak’ın kuzeyi, Ermenistan ve

Azerbaycan şehirlerini de gezmiş ve burada yaşayan Yahudilerden de bahsetmiştir. Ayrıca Tudelalı Benjamin buradaki Yahudiler ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Bağdat’tan yola çıktıktan yaklaşık beş gün sonra yirmi bin Yahudi’nin yaşadığı Amariya’ya (Irak’ın Musul şehri dolaylarında bir yer) varırız. Bu topluluk, Chaptan (Azarbaycan’da yer alan Kuton) dağlarında yaşayan ve sayıları yüzden fazla olan Yahudiler, Batı ve Kuzey İran’a hükmetmiş Med devletinin sınırlarına kadar uzanan bölgelerde yerleşim sağlayan Yahudi cemaatinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu Yahudiler, Ermeni Kralı Şalmanesser tarafından esarete götürülenlerin soyundan gelirler, Aramice konuşurlar ve aralarında birçok mükemmel Talmud bilgini vardır.” Diğer taraftan o, bu Yahudilerin Asurlular döneminde Asur kralına itaat ettikleri; belli bir miktar vergi ödedikleri ve Pers imparatorluğuna bir günlük mesafede bulunan “Amaria” şehrindekilerle komşu olduklarını da bildirmektedir (Benjamin, ty, s.121-123).

İranlı Yahudi tarihçi Habip Levy’e göre, İran coğrafyasına on kabilenin dağılması, Yahuda’da yaşayan ve Bâbilliler tarafından esir alınan Yahuda ve Benyamin kabilelerinin dağılmasından farklılık göstermektedir. Levy’e göre, İsrail devleti Yahudileri Samiriye’den Halep, Ninova, Irak’ın kuzeyine ve Azerbaycan’a, oradan da İran topraklarında yer alan Gilan, Mazandaran, Morgan ve Horasan’a giderken, Yahuda Yahudileri ise Kudüs’ten Bâbil’e (Irak), buradan Elam, Şuş, Stakhar, Pasargada, Yezd, Kerman, Kaşan ve İsfahan gibi İran’ın şehirlerine sürgün edilmişlerdir (Bkz. EK: 2). Ayrıca o, Kafkasya, Gürcistan, Buhara, Semerkand ve Kabil’de yaşayan Yahudilerin bir kısmının da kayıp on kabilenin soyundan olabileceklerini ifade etmektedir (Levy, 1999, s.28). Levy’nin yukarıda bahsettiği bilgiler genel hatlarıyla Tanah’taki II. Krallar Kitabı’nda şöyle yer almaktadır: “Hoşea’nın krallığının dokuzuncu yılında Asur Kralı Samiriye’yi ele geçirdi. İsrail halkını Asur’a sürdü. Onları Halah’a, Habur Irmağı kıyısındaki Gozan’a ve Med* kentlerine yerleştirdi” (II. Krallar,17:6). Diğer taraftan

* Medler, Urumiye gölü ve Hazar denizi arasında yer alan İran’ın merkezi ve kuzeybatısı arasındaki dağlık bölgede yaşayan halk.

Levy'nin, İran Yahudilerinin bölgeye geliş yolları ve tarihleri farklı olmakla birlikte bunların bağlı oldukları kabileleri belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira Habip Levy, İsfahan Yahudilerinin kendilerini Yahuda kabilesinden sayarken, Hemedan Yahudilerinin de Şimon kabilesinden olduklarına inandıklarını belirtmektedir. Buradan hareketle Hemedan Yahudilerinin de kendilerini "Şimon kabilesi"nden olduklarına inandıklarını ifade etmeleri, bir bakıma kayıp on kabile tezini çürütmektedir (Levy, 1999, s.28-29).

Levy'nin yukarıda on kabile hakkında vermiş olduğu bilgiler, The Jewish Encyclopedia da yer alan bilgilere göre, 1835 yılında misyoner olarak Mezopotamya'da bulunan Asahel Grant tarafından da teyit edilmektedir. Grant, İran'ın Urumiye şehri civarında karşılaştığı Yahudilerin, kayıp on kabilenin mensupları olduklarını, Asurluların egemen olduğu Med topraklarında yaşadıklarını, dillerinin Aramice'nin bir kolu olduğunu ve Yahudi isimlerini kullandıklarını ifade etmektedir. Grant'a göre burada yaşayan Yahudiler, hala eski günlerindeki gibi Tanrı Yahve'ye kurbanlar ve ilk meyveler sunmaktadır. Ayrıca Cuma akşamından Şabat için hazırlanmakta ve dolayısıyla Yahudiliği yansıtan davranışlar sergilemektedirler. Diğer taraftan Asahel Grant'a göre, aynı bölgedeki Yezidiler de on kabile'den gelmektedir. Bu görüşünü temellendirmek için de Grant, bu insanların sünnet ayinini yerine getirdiklerini, Tanrı'ya kurbanlar sunduklarını ve Yahudiler için yasak olan domuz eti gibi yiyeceklerden uzak durduklarını ifade etmektedir (Grant, 1845, s.368-372).

Bölgeyi ziyaret eden bir başka Yahudi gezgin olan Baruch Cad, gözlemlerini Kudüs hahamlarına bir rapor halinde sunmuştur. Sunduğu rapora göre, Fırat'ın ötesinde İran'ı da kapsayan bölgede Levi kabilesine mensup Yahudiler bulunmaktadır ve bu kabile mensupları hahamlara iletmesi için ona bir mektup vermiştir. Diğer taraftan Tudela'lı R. Benjamin İran, Irak ve Türkiye'nin bazı bölgelerini kapsayan Yahudi yerleşimcilerin, Asur sürgünü zamanından itibaren buraya yerleşen on kabile'nin torunları olduğunu ifade etmektedir. Böylece Benjamin'in bu iddiası ile Yahudilerin bu kabilesinden ilk bahseden gezgin olarak tarihi kayıtlarda yer almıştır. Benjamin'e göre, Burada yaşayan Yahudiler, Farsça, Türkçe, Arapça ve İbranice

kelimelerden oluşan bir dil konuşmaktadır. Bu dile, “Targum’un dili”, “Lişno Yehudiyye,” “Yahudilerin dili” ve “Leşon ha-Galut” denilmektedir. Ayrıca Irak’ın kuzeyindeki Yahudiler ise Aramice’ye eklemeler yapılmış bir dil konuşmaktadır (Levy, 1999, s.30-31). Yahudi tarihinde II. Benjamin olarak bilinen bir başka gezgin, Irak’ın kuzeyinde yer alan bir topluluğun Asur sürgünü ile bölgeye gelen on kabileden Yahudiler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca II. Benjamin, Irak’ın kuzeyinde yaşayan Nesturilerin, Dan ve Naftali kabilelerinin soyundan geldiğini ve din değiştirmelerine rağmen bazı Yahudi geleneklerini sürdürdüklerini belirtmektedir. O, buradaki Nesturilerin içinde yaşayan Yahudilerin diğer bir topluluk olan Hristiyanlarla karışmadıkları ve Yahudi soylarını koruma adına başka milletlerden evlilik yapmayıp, kendi içlerinde evlilik yaptıklarını ifade etmektedir. Ayrıca II. Benjamin’e göre, Asur kralları tarafından bölgeye sürgün edilen Yahudilerin, başka dinlere geçtiğine dair pek çok hikayeler de anlatılmaktadır (Levy, 1999, s.30-31).

Bazı Batılı araştırmacılara göre, Bâbil sürgünü sonrasında kaybolan “on kabile’ye” ilişkin tartışmalar, yalnızca Yakın Doğu coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; Orta Asya’daki bazı topluluklarla da ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, Afganistan’da yaşayan bazı kabilelerin, özellikle “kayıp on kabile” teorisiyle özdeşleştirildiği ileri sürülmektedir. Söz konusu görüşe göre, Bâbil Kralı Nabukadnazar tarafından sürgün edilen bazı Yahudiler, Ghur (Afganistan) dağlarına yerleştirilmiştir. Özellikle topraklarının bir kısmı İran’da bir kısmı Afganistan’da yer alan Horasan kayıp on kabilenin yeri olarak öne çıkmaktadır. Horasan kenti Antik İran’ın bir parçası konumundadır. İran’ın doğu bölgelerine atıfta bulunmak için kullanılan yaygın bir isimdir. Bu bölgenin kayıp on kabilenin yeri olduğu Habip Levy gibi bazı Yahudi tarihçiler tarafından nakledilmektedir. Afganistan yıllıklarında da bazı Afgan kabilelerinin, özellikle Durrani, Yussafzai ve Afridi’ni kabilelerinin İbrani soylu oldukları ifade edilmiş ve ayrıca kökenlerinin Kral Saul’a (Talut) dayandığı aktarılmıştır. Diğer taraftan Orta çağ kaynakları Afganistan’da Belh’in Yahudiler için önemine dikkat çekmektedir. O dönemde Belh’in, önemli Yahudi merkezlerinden biri olduğu kaynaklarda nakledilmektedir. Müslüman kaynaklarda da Gazne’de bir Yahudi cemaatinin bulunduğu bahsedilmektedir. Bu da Yahudilerin I. ve IX. yüzyıllarda

orada yaşadığını göstermektedir. İbrani kaynaklarına göre Gazne’de çok sayıda Yahudi yaşamaktadır ve sayıları güvenilir olmamakla birlikte, Musa ibn Ezra, M.S. 1080’de Gazne’de haraç ödeyen 4000’den fazla Yahudi olduğunu belirtmekte ve Gazne’yi, Gozan Nehri üzerindeki büyük bir şehir olarak tanımlamaktadır. Ayrıca burada yaklaşık 80000 Yahudi olduğundan da bahsetmektedir (Levy, 1999. s. 32-33).

İran Yahudileri üzerine bireysel ve kapsamlı çalışmalar gerçekleştiren araştırmacılar, bölgedeki Yahudi yerleşimlerinin tarihsel derinliğini ortaya koymak amacıyla öncelikle kutsal metinlere başvurmuşlardır. Bu bağlamda, Tanah’ta yer alan ifadelerden hareketle, İran’da Yahudi varlığının en azından M.Ö. VIII. yüzyıla kadar uzandığına dikkat çekilmiştir (Poursharwati, 2014, s. 1-2). Tanah’ın aktardığı veriler, yalnızca dini bir referans olarak değil, aynı zamanda Yahudi diasporasının İran coğrafyasındaki erken dönem yerleşimlerine dair tarihsel bir veri olarak değerlendirilmiştir. Bu tarihsel çerçeve, akademik çalışmalarla da desteklenmiştir. Özellikle Alman tarihçi Walter J. Fischel’in öncülük ettiği araştırmalar, Yahudilerin eski Med topraklarında; Huzistan, Azerbaycan (Fischel, 1953, s.1-21), Ermenistan, Irak’ın kuzeyi ile İran’ın iç bölgelerinde yer alan Gilan, Taberistan ve Horasan gibi vilayetlerde yerleşim kurduklarını göstermektedir (Ben-Yaacob, vd. 2007, s. 389-393). Bu bulgular, İran topraklarının antik çağlardan itibaren Yahudiler için yalnızca bir sürgün yeri değil, aynı zamanda ikinci bir vatan olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır. Alman tarihçi Walter J. Fischel, İran Yahudileri üzerine yaptığı değerlendirmelerde, bu topluluğun tarihine ilişkin mevcut bilgilerin belirli ölçüde aydınlatıcı olmakla birlikte, hâlâ birçok karanlık noktanın varlığını sürdürdüğünü vurgulamıştır. Ona göre, Yahudi diasporasının Fırat ve Dicle nehirlerinin ötesi, yani İran coğrafyasına kadar yayılması ve “kayıp kabileler” teorileriyle ilişkilendirilmesi, tarihsel olarak tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır. Bununla birlikte, günümüze ulaşan arkeolojik, filolojik ve tarihsel veriler ile önemli ölçüde nüfus sayısının varlığı ve özellikle sürgün sonrası İran’daki Yahudi yerleşimlerinin varlığı “kayıp on kabile” efsanesinin büyük ölçüde geçerliliğini yitirdiği yönünde görüş belirtmek yerinde olacaktır (Fischel.1953, s. 1). Ayrıca İranlı Yahudi tarihçi Habip levy’nin tespitleri de bu görüşü destekler niteliktedir (Levy, 1999, s. 39).

3. Bâbil Krallığı ve Yahudiler

Nebukadnazar, Bâbil Krallığı'nın kurucusudur. O, babasının saltanatı sırasında orduda komutan olarak görev yapmıştır. Ordu komutanı olarak görev yaptığı sıralarda büyük bir zafer kazandığı nakledilmektedir. Kaynaklarda yer alan ifadelerle göre Nabukadnazar'ın kumandan olarak elde ettiği bu zafer, Mısır Firavun'u II. Nechao'nun Fırat'a doğru ilerlemesi üzerine Mısır ordusunu Suriye içlerinde Kargamış'ta yenilgiye uğratması ile gerçekleşmiştir. Nabukadnazar Mısır Firavun'u II. Nechao'ya karşı kazandığı zaferden sonra Suriye ve Filistin ile Yahuda Krallığı'nı da yönetimi altına almıştır. Bu arada kaçan Mısırlıları takip eden Nabukadnazar babasının ölümü üzerine Bâbil'e dönerek tahta geçmiştir. O, saltanatının ilk yıllarında M.Ö. 604 yılında Askalon'u almıştır. Krallığı süresince Suriye'ye çeşitli seferler yaparak hâkimiyetini güçlendirmiş, M.Ö.601'de tekrar Mısır üzerine yürüyen Nebukadnazar. M.Ö.599'da kendi hakimiyetine itaat etmeyen ve Mısır tarafında yer alan kabilelerin kontrolünü sağlamak için tekrar Suriye'ye sefer yapmıştır. Nabukadnazar, Yahuda krallığını itaat altına aldıktan sonra Peygamber Yeremya'nın öğütlerine rağmen Yahuda krallığı bir süre sonra Edom, Moab, Ammon gibi halklarla anlaşarak Mısır devletinden yana tavır almıştır. Yahuda Kralı Yehoyakim'in vergi ödememesi üzerine Kral Nabukadnazar, Kudüs'e yürümüş ve birkaç hafta süren kuşatmadan sonra M.Ö. 16 Mart 586'da şehri almıştır. Süleyman Mabedini yıkmış ve hazineyi yağmalamıştır. Kudüs'ün düşmesinden kısa bir süre önce yaşamını yitiren Kral Yehoyakim'in yerine oğlu Yehoyakin geçmiş, ancak onun hükümranlılığı yalnızca üç ay sürebilmiştir (Harman, 1992, s. 381).

Yakın Doğu'daki devletler arasında güç mücadelelerinin yoğunlaşması, Kudüs merkezli bölgesel ittifakların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Bâbil kralı ile Mısır kralı, Kudüs kralı Yoakim'e karşı bir ittifak oluşturmuş ve bölgedeki güç mücadelesi daha da şiddetlenmiştir. Söz konusu savaşa, Ermeni kralı Hıraçya da Bâbil kralının yanında yer alarak katılmıştır. Ermeni kralının Bâbil ordusuna sağladığı askerî destek, Bâbil kralının takdirini kazanmış; bunun bir sonucu olarak Yahuda kralına karşı elde edilen zaferin ardından esir alınan on bin Yahudi'nin yarısı ödül mahiyetinde,

Ermeni kralına hediye edilmiştir (Gallant, 2023, s. 26). Bâbil ordusunun Yahuda Krallığı'nı ele geçirmesinden sonra, toplumun alt kesimlerini oluşturan işçi, çiftçi ve zanaatkâr sınıfına mensup Yahudiler Kudüs'te bırakılmış; buna karşın, peygamber Hezekiel'in de içinde bulunduğu seçkin zümre, yani Yahuda ve Benyamin kabilelerinden ileri gelenlerin büyük bir bölümü esir olarak Bâbil'e sürülmüştür (Kurt ve Aykıt, 2020, s. 166). Ayrıca Tanah'ta ismi geçen ve önemli bir şahsiyet olarak ifade edilen Daniel'in, Babil sürgününe maruz kalanlar arasında olduğu kaynaklarda nakledilmektedir (Daniel, 1:6-8). Yahudi kaynaklarına göre Daniel, M.Ö. VI. yüzyılda Babil Kralı II. Nabukadnazar'ın Kudüs'e düzenlediği ilk kuşatma sırasında esir alınmış ve Babil'e götürülmüş ve saray hizmetinde çalıştırılmıştır. Ayrıca kaynaklarda ona Tanrı tarafından kitap, hikmet ve özellikle de rüyaları yorumlama kabiliyeti verildiği belirtilmektedir. Bu özellikleri ile Nabukadnazar'ın huzuruna çıkarılan Daniel, onun rüyasını doğru yorumlayınca Bâbil'in hâkim ve hikmet sahibi insanların başkanı yapmıştır (Daniel, 2:46-48). Yahuda krallığının yıkılması ve burada bulunan Yahudilerin Babil'e sürgün edilme süreci Tanah'ta açık bir biçimde ifade edilmektedir: "O Nabukadnazar, kılıçtan kaçan kalıntıları Bâbil'e sürgüne götürdü ve Pers krallığı iktidara gelene kadar ona ve oğullarına köle oldular" Bu ifade, Bâbil sürgününün yalnızca bir askerî yenilgi değil, aynı zamanda Yahudi halkının toplumsal ve dinsel hafızasında derin izler bırakan bir kırılma noktası olduğunu göstermektedir (II. Tarihler 36:20).

4. Pers Döneminde Yahudiler

İran'ın en eski etnik gruplarından biri olan Yahudilerin, Pers İmparatorluğu'nun kurulmasından yaklaşık iki yüz yıl önce İran'ın tarihi sınırları içinde yaşadıkları bildirilmektedir. M.Ö.VI. yüzyıldaki Pers Ahameniş yönetimi sırasında, Yahudi kolonilerinin Pers İmparatorluğu'nun tüm eyaletlerine ve tüm halklarına dağılmış olduğu iddia edilmektedir. Ahameniş döneminden Sasani döneminin sonlarına kadar bin yılı aşkın bir süre boyunca, birkaç istisna dışında, İran'da Yahudiler görece özgürlük ve dini hoşgörüden yararlanmıştır (Amanat, 2011, s. 18). Pers kralı Kurus, başkent Pasargadae'de (Ecbanata) Med kralına karşı kazandığı zaferden sonra kuzeye

yönelmiştir. Kurus M.Ö. VI. yüzyılın ortalarında Hemedan'ı ele geçirip Astyages'i yenerek Med egemenliğine son vermiş ve Pers Ahemeniş imparatorluğunu kurmuştur. Pers ve Med halklarını tek bir devlet altında birleştiren Kurus, Anadolu'daki Lidya kralını da yenerek bu toprakları Pers topraklarına katmıştır. Bu zaferden sonra Kurus, Bâbil devleti üzerine yürümüş ve M.Ö. 539'da Bâbil krallığını ortadan kaldırmıştır. Kurus sekiz yıl süren bir askeri seferle Pers İmparatorluğu'nun sınırlarını kuzeye doğru Jaxartes (Seyhun) Nehri'ne ve doğuya doğru İndus Nehri'ne kadar genişletmiştir. Diğer taraftan Bâbil'in kontrolü ile Yahuda ve Fenike de dahil olmak üzere diğer birçok ülkenin de kontrolünü sağlamıştır. Böylece İran İmparatorluğu'nun sınırlarını Mısır'a kadar genişletmiştir (Levy, 1999, s.43-46).

M.Ö. 539'da Bâbil devletini ortadan kaldıran Pers kralı Kurus, Bâbil idaresinden memnun olmayan başta Yahudiler olmak üzere diğer halkların kurtarıcısı olmuştur (Levy, 1999, s. 44-46). Elde ettiği zafer sonrası Kurus, sadece Yahudi esirleri değil, Bâbil halkını da serbest bırakmıştır (Garthwaite, 2005, s. 1-2). Kral Kurus'un ele geçirdiği bölgelerde yaşayan halklara karşı hoşgörü siyasetini uygulaması, halkların sevgisini kazanmasına neden olmuştur" (Pirniya, 1935, s.75). Özellikle Yahudilerin Pers kralı Kurus'a duydukları sevgi ve hürmet onun kendilerine göstermiş olduğu hoşgörüden kaynaklanmaktadır (Garthwaite, 2005 s.1-2) Yahudilerin durumu Pers kralı Kurus'un zaferi ile şekillenmeden önce Bâbil sürgünüyle başlayan ve yaklaşık elli yıl süren sürgün dönemi, Yahudi tarihinin en sarsıcı kırılmalarından biri olarak kabul edilmektedir. Sürgünün sona ermesiyle birlikte, Pers Kralı Kurus'un Bâbil'i ele geçirmesi Yahudi toplumu açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Kurus'un zaferi sonrasında yayımladığı fermanla, sürgündeki bazı Yahudi ailelerin Yerusâlim'e (Kudüs) geri dönmelerine izin verilmiş ve böylece Yahudi halkının bir kısmı anavatanlarına dönüş imkânı bulmuştur (Meral, 2021, s. 34).

Yahudi cemaatinin önemli bir bölümü Bâbil'de yerleşik düzen kurmuş ve anavatana geri dönmemeyi tercih etmiş, böylece Bâbil Yahudiliği uzun yıllar boyunca varlığını sürdüren güçlü bir diaspora kimlik haline gelmiştir. Pers Kralı Kurus'un Yahudi topluluğuna yönelik tutumu, dönemin diğer imparatorluk politikalarından

farklı olarak, kapsayıcı ve müsamahakâr bir karakter taşımaktadır. Kurus'un Yahudilere esir muamelesi yapmaması, onların Pers topraklarında serbestçe seyahat etmelerine ve yerleşmelerine izin vermesi, Yahudi toplumunda derin bir minnettarlık duygusunun oluşmasına zemin hazırlamıştır (Levy, 1999, s.45). Bu olumlu yaklaşım, özellikle Süleyman Mabedi'nin yeniden inşa edilmesi sürecinde Kurus'un bizzat destek sağlamasıyla daha da pekişmiştir. Bu nedenle Kurus, Yahudi geleneğinde sadece siyasî bir kurtarıcı değil, aynı zamanda ilahi misyonun taşıyıcısı olarak görülmüştür (Garthwaite, 2005, s. 1-2). Böylece Yahudilerce tanımlanan bu ilahi misyon Pers Kralı Kurus'un ruhunu harekete geçirmiş ve o bütün krallığı boyunca geçerli olacak bir bildiri ile bu misyonu yazılı hale getirmiştir. Pers Kralı Kurus şöyle diyor: "Göklerin Tanrısı Rab yeryüzünün bütün krallıklarını bana verdi; Yahuda'daki Yerusâlim'de kendisine bir ev yapmam için beni görevlendirdi. Aranızda O'nun halkından kim varsa Tanrı onunla olsun. İsrail'in Tanrısı Rabbin evini inşa etmeye gitsin, Yerusâlim'deki Tanrı O'dur" (Ezra 1:1-3).

Kurus'un yayınladığı bu fermanın ardından, Bâbil'de sürgün halinde bulunan Yahuda ve Benyamin kabilelerinden önemli bir grup, mabedi yeniden inşa etmek amacıyla Yerusâlim'e dönmüş ve Süleyman Mabedi'nin yeniden inşa süreci başlamıştır. Kurus'un bu eylemleri ve Tanah'ta ona atfedilen ilahî misyon, onun İsrail'in Tanrı'sının iradesini yerine getiren dindar bir hükümdar olarak yüceltilmesine neden olmuştur. Böylece Kurus, hem tarihsel hem de dinsel söylemde, özgürlük ve kurtuluşun sembolü haline gelmiştir. Ayrıca Pers Kralı Kurus'un politikaları, yalnızca Yahudilerin sürgünden dönmelerini sağlamakla kalmamış; aynı zamanda Pers ve Yahudi toplumları arasında karşılıklı bir saygı ve dini anlayış ortaklığının gelişmesine katkıda bulunmuştur (Levy, 1999, s. 53). Kurus'un adalet ve hoşgörüye dayalı yönetim anlayışı, onun dönemin diğer imparatorluk hükümdarlarından farklı bir konumda değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu yaklaşımın etkisiyle Kurus, yalnızca tarihsel bir fatih olarak değil, aynı zamanda Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir kurtarıcı (Mesih) figürü olarak da Yahudi kutsal metinlerinde yer bulmuştur. Nitekim Tanah'ın Yeşaya kitabında, Kurus'un Tanrı tarafından seçildiğine dair şu ifade yer almaktadır: "O benim çobanımdır ve bütün zevklerimi yerine getirecektir" (Yeşaya, 44:28). Tanah'ın Yeşaya

kitabında yer alan bu pasuk, Yahudi inanç sisteminde Kurus'un Tanrı'nın iradesini yerine getiren bir aracı olarak görüldüğünü açıkça göstermektedir. Bu bağlamda, Kurus'un otoritesi yalnızca siyasî bir hâkimiyetin ötesinde, kutsal bir meşruiyet temelinde anlam kazanmıştır. Bu kutsal meşruiyet algısı, Yahudi toplumunun bir kısmının Pers yönetimine karşı duyduğu derin sempatiyi pekiştirmiştir. Öyle ki, bazı Yahudiler anavatanları olan Yahuda'ya geri dönmek yerine Kurus'un ordusuna katılarak gönüllü olarak Babil'den İran topraklarına gitmeyi tercih etmişlerdir (Garthwaite, 2005, s.1-2).

Yahudiler bu süreçte yalnızca sürgünden kurtulan bir topluluk değil, aynı zamanda Pers İmparatorluğu'nun kültürel ve idari yapısı içinde yer alan bir unsur haline gelmişlerdir. Ayrıca bu gelişme, Yahudilerin Pers-Ahameniş İmparatorluğu'nun kuruluş sürecinden itibaren imparatorluğun geniş topraklarına yayılmalarına zemin hazırlamıştır. Yahudi kaynaklarında yer alan Babil zaferi sonrası Yahudilerin İran'a sürgün edildiği yönündeki birtakım iddialar olsa da bu iddialar güvenilirlik noktasında zayıf kalmaktadır. Öte yandan, bu göç hareketi yalnızca Bâbil sürgünü sonrasındaki gelişmelerle sınırlı değildir. Daha önce, M.Ö. 722 yılında Asur Krallığı tarafından İsrail'in kuzeyinde yaşayan on kabilenin İran topraklarına kadar sürülmesiyle başlayan demografik hareketlilik, Yahudilerin bölgedeki varlığının tarihsel temelini oluşturmuştur. Böylece, Asur sürgünleriyle başlayan ve Bâbil sonrasında Pers hâkimiyeti döneminde gönüllü göçlerle devam eden süreç, Yahudi toplumunun İran coğrafyasındaki kalıcı yerleşiminin zeminini hazırlamıştır. Bu göç hareketleri ile Yahudiler, Kudüs ve Bâbil'den sonra Irak'ın kuzeyi, Horasan, Sus ve Pers başkenti Pasargadae'ye (Ecbanata) kadar imparatorluğun tüm şehirlerine yerleşmişlerdir. Bu görüşü destekleme adına Xerxes'in (Aheşveroş) hükümdarlığı sırasında Sus şehrinde büyük bir Yahudi nüfusu bulunduğu kaynaklarda yer almıştır (Levy, 1999, s.53-54).

Kral Kurus döneminde rahat ve özgür olan Yahudi toplumunun İran coğrafyasındaki kalıcı yerleşiminin zeminini hazırlanmış olsa da bu durum Kral Kurus'tan sonra Darius'un oğlu (Xerxes) Ahaşveroş'un Pers kralı olması ile birlikte tam tersine dönmüştür. Kurus'un Yahudi cemaatına tanıdığı ayrıcalıklar ve hoşgörü siyaseti

bu dönemde sona ermiştir. Yahudi kaynaklarına göre, Pers kralı Ahaşveroş'un, veziri Haman kadar hatta bazı yorumlara göre ondan daha fazla Yahudi düşmanlığı tutumunu benimsediği ifade edilmektedir. Pers döneminde yazıldığı aktarılan Ester kitabı, yalnızca metinsel olarak okunduğunda, Yahudilere yönelik yok etme planının yalnızca Haman'ın şahsi düşmanlığına dayandığı izlenimini verebilir. Ancak hahamların yorum geleneği, Ahaşveroş'un da bu karardan tam anlamıyla haberdar olduğunu ve Yahudiler'e karşı verilen ölüm fermanını bilinçli bir biçimde onayladığını aktarmaktadır (Purim Megilat Ester, 2010, s.103). Yahudi kaynaklarda Xerxes'in (Ahaşveroş) bu tutumunun ardında iki temel neden bulunduğu belirtilir. Birincisi, Peygamber Yirmeyau'nun Asur sürgünü ile kehaneti doğrultusunda, sürgündeki Yahudilerin bir gün ülkelerine döneceklerine dair inancın, Pers yönetimi içinde Yahudilere yönelik bir endişe ve düşmanlık oluşturmuş olmasıdır. İkincisi ise, dönemin astrologlarının Ahaşveroş'a tahtının bir Yahudi tarafından devralınacağı yönündeki kehanetleridir. Kral Aheşvaroş bu öngörünün, aslında kendi soyundan gelen ve Yahudi olan eşi Ester'den doğacak oğlu II. Daryaveş ile gerçekleşeceğini öngörememiştir (Purim Megilat Ester, 2010, s.103).

Darius'un oğlu Xerxes'in (Ahaşveroş) hükümdarlığı sırasında Yahudi toplumunun maruz kaldığı siyasal ve toplumsal baskılar Tanah'ın Ester bölümünde edebi bir biçimde yansıtılmaktadır. M.Ö. V. yüzyılın ilk yarısında geçen bu anlatıya göre, Ahaşveroş, sarayında imparatorluğundaki eyalet yöneticilerinin de katıldığı bir şölen düzenlemiştir. Bu şölen sırasında Kral'ın buyruğuna itaat etmeyen Kraliçe Vaşti öldürülmüş, yerine Yahudi asıllı Ester kraliçe olarak seçilmiştir. Ester'in kraliçe olarak seçilmesi, Yahudiler'e İran sarayına yerleşme ve orada nüfuz sahibi olabilmenin yolunu açmıştır (Levy, 1999, s. 66, Purim Megilat Ester , 2010, s.175).

Tanah'ta yer alan ifadelerle göre, Pers kralı (Xerxes'in) Aheşveroş'un eşi olarak saray'da yetkili olan ve özellikle Yahudiliğini gizleyen Kraliçe Ester'in, Yahudilerin toplu imhasını önleyen ve tarihsel bir dönüm noktasına dönüşen rolüne dikkat çekilmektedir. Kraliçe Ester'in krallıkta yaşayan Yahudiler'i katletmek amacıyla en uygun ayı ve günü belirlemek için zar atan kralın veziri Haman'a üstün gelmesi ve

onun Yahudiler'e karşı tertipleği oyunları etkisiz hale getirmesi siyasi bir manevra yeteneğinin ürünüdür. Tanah'ta yer alan bu tarihi olay Purim bayramının da kaynağını oluşturmaktadır. Tarihsel olarak aktarılan Purim bayramının ortaya çıkışına sebep olan olaylar Kral Aheşveroş döneminde gerçekleşmiştir. Kral Aheşveroş, veziri Haman'ın İmparatorluktaki statüsünü gösterme adına, sarayda bulunan tebaanın Vezir Haman'a saygı göstermesi ve önünde eğilip yere kapanmalarını istemesi üzerine orada bulunanlar kralın emrini yerine getirmiştir. Ancak Yahudi Mordehay kralın bu emrini yerine getirmemiştir (Meral, 2021, s.251).

Vezir Haman, Kral Aheşveroş'un emrini geri çeviren Mordehay ve diasporada yaşayan Yahudilerin ortadan kaldırılması için kraldan ferman almıştır. Bu durum Yahudi toplumunca diasporada karşılaşıcağı asimilasyon tehlikesi ve varoluşsal tehdit olarak algılanmıştır. Bu noktada Kraliçe Ester'in saray içindeki konumu, azınlık bir grubun iktidar merkezine nüfuz etmesi ve bu konumu siyasi bir avantaja dönüştürmesi bakımından dikkat çekicidir. Ester'in düzenlediğı ziyafet, yalnızca bireysel cesaretin değil, aynı zamanda siyasi manevra yeteneğinin bir göstergesi olarak da ifade edilmektedir. Siyasi manevra yeteneğini sergileyen Kraliçe Ester, vezir Haman'ın Yahudileri öldürmesine engel olmak için sarayda bir ziyafet tertiplemiştir. Ziyafet esnasında Pers Kralı'nın sarhoşluğundan istifade ederek siyasi manevra yeteneğinin bir göstergesi olarak lehte ferman imzalatan Ester, ülkedeki Yahudilerin öldürülmesine engel olmuştur. Diasporada Yahudi soykırımını önlemekle kalmamış, vezir Haman'ı da idam ettirmiştir. Vezir Haman'ın idam edilmesi ve Yahudilerin kurtuluşu olarak kabul edilir. Bu olayların anısına dünyanın her yerindeki Yahudiler, Adar ayının 14. ve 15. günlerini Purim (zarlar) bayramı olarak kutlamaktadır (Levy, 1999, s.66-70).

5.İran'ın Alboraz Dağları Çevresindeki Yahudi Yerleşimi

İran'daki Yahudi varlığının kökeni, genel olarak M.Ö. 722 yılındaki Asur sürgünü ile M.Ö. 586 yılındaki Babil sürgünü dönemlerine dayandırılmaktadır. Kaynaklara göre, Yahudilerin İran coğrafyasındaki yerleşim düzeni; ekonomik olanaklar, güvenlik koşulları, toplumsal ilişkiler ve nüfus sayıları gibi çeşitli etkenler

doğrultusunda şekillenmiştir. Yahudi yerleşimlerinin İran platosunda belirgin bir yoğunluk kazandığı dönemlerin, Asur, Pers, Babil, Part ve Sasani hâkimiyetleriyle eş zamanlı olarak geliştiği görülmektedir. Bu durum, söz konusu dönemlerde bölgenin siyasal istikrarı, ticaret yollarının canlılığı ve idari yapılanmanın sunduğu güvenli ortamın, Yahudi topluluklarının bölgeye yerleşmesini desteklediğini göstermektedir. Yahudilerin bu yerleşimleri incelendiğinde, Yahudi topluluklarının özellikle İran'da eski çağlardan itibaren önemini koruyan kuzey kara ticaret yolu boyunca, Alboraz Dağları'nın eteklerini takip eden bölgelerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Sürgünler sonucunda İran'a ulaşan Yahudiler hem coğrafi konum hem de güvenlik açısından elverişli gördükleri bu kuzey ticaret hattı çevresine yerleşmişlerdir. Diğer taraftan İran'da ulaşımı sağlayan güney yolu ve çevresi Yahudilerce yerleşim için tercih edilmemiştir (Pourshariati, 2014, s. 3-4).

Kaynaklarda yer alan ifadelere göre, Yahudi yerleşimlerinin İran coğrafyasındaki tarihsel sürekliliğini sağlayan unsurlar, gerek ticaret yollarının sağladığı ekonomik imkânlar gerekse bölgenin stratejik konumu dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Araştırmacıların aktardıklarına göre, Yahudilerin İran ve çevresine yerleşim süreci, Asur İmparatorluğu'nun M.Ö. 722 yılında Kuzey İsrail Krallığı'nı yenilgiye uğratmasıyla başlamıştır. Bu dönemde Asurlular, bölgedeki İsrailoğullarını sürgün ederek çeşitli yerlere dağıtmışlardır. İlk etapta Bit Adin bölgesine (günümüz Suriye topraklarında bir yerleşim alanı) on kabileden oluşan geniş bir Yahudi topluluğu yerleştirilmiştir. Zamanla bu topluluklar Dicle ve Fırat nehirleri boyunca uzanan Mezopotamya havzasına sürgün edilerek yerleştirilmiş, böylece Yahudi nüfusunun bölgeye yayılımı hız kazanmıştır. Anadolu'da ise Asur sürgünüyle birlikte bazı Yahudi grupların Mardin ve Nusaybin civarına yerleştirildikleri bilinmektedir. Bu süreçte, Kuzey İsrail'in önde gelen kabileleri Habur Irmağı çevresindeki Halah ve Harran bölgelerine, ayrıca Gozan Irmağı çevresine yerleştirilmiştir. Kaynaklarda Asur sürgünü, hem Yahudi diasporasının Mezopotamya'dan İran platosuna doğru yayılmasının başlangıç noktasını oluşturmuş hem de sonraki yüzyıllarda İran'daki Yahudi yerleşimlerinin tarihsel temelini hazırlamıştır (Kütük, 2015, s. 93, 115).

Ünlü Yahudi gezgini Tudelalı Benjamin M.S. 1165-1173 yılları arasında Asurluların başkenti olan Ninova'ya gezi yapmıştır. Harebe halinde olan şehirde gezdiği esnada yıkık vaziyette iki sinagoga rastladığını, sinagog etrafında yerleşim alanları olarak Yahudilere ait köylerin bulunduğunu bildirmiştir. Bir diğer gezgin Ratisbonlu Petachia'nın aktardığına göre, M.S. 1147-1187 yıllarında Asur'un başkenti Ninova'ya yaptığı ziyarette burada 6 bin civarında Yahudi'nin yaşadığını bildirmektedir. Her iki gezginin gözlemleri bu Yahudilerin, Asurlularca yerleştirilmiş olduğu izlenimini vermektedir (Arslantaş, 2001, s.60-97).

Yahudi tarihçi Abraham Galant'a göre, M.Ö. 730 yılında Ermeni kralı Salmanasser, Kenan diyarına yaptığı bir saldırıda İsrail kralı Osea'yı öldürerek Kuzey İsrail'de bulunan on Yahudi kabilesini esir almıştır. Bu esir aldığı kabileleri Doğu Anadolu bölgesine yerleştirmiştir. Galant'ın bu ifadelerinden yola çıkarak Yahudilerin göç rotası ve Yahudilerin yerleşim yerleri Doğu Anadolu, Ermenistan, Gürcistan ve İran toprakları olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan sürgün sonrası Yahudilerin İran topraklarına yerleşmeleri ve kurdukları yerleşim alanlarına dair örnekler de bulunmaktadır. Örneğin Ermenistan'ın Egehis bölgesinde araştırma yapan Rus araştırmacılar, M.Ö.1497 tarihli mezar taşları görüntülemiştir. Bu mezar taşları üzerindeki Farsça kelimelerden yola çıkarak Yahudilerin Ermenistan'a İran'dan geldikleri tezini ileri sürmüşlerdir (Galant, 2023, s. 20-26).

Tarihçi Brosius'a göre, İran'daki Yahudi yerleşimcilerin önemli bir kısmını, Babil'de esir olarak yaşayan ve daha sonra Pers kralı Kurus tarafından serbest bırakılan Yahudiler oluşturmuştur (Brosius, 2023, s. 96). Yahudiler, Pers kralı Kurus tarafından serbest bırakıldıktan sonra anavatanlarına dönmek yerine Kurus'un ordusuna eşlik ederek İran topraklarına gitmişlerdir. Bazı Yahudi aileler Kudüs'e (Yeruşalim) geri dönmeyi tercih etmiş olsa da sürgün sırasında Babil'de yerleşmiş olan birçok Yahudi aile geri dönmemiştir (Levy, 1999, s. 45). Kaynaklarda yer alan ifadelere göre, Yahudilerin İran'a ulaşmaları, Kenan diyarından doğuya doğru gerçekleşen zorunlu sürgünler veya gönüllü göçlerin bir sonucudur. Bu nedenle Yahudilerin İran coğrafyasına ilerleyişleri sırasında izledikleri güzergâhlar da farklılık göstermiştir. Bu yollar arasında en dikkat

çekenî, kuzey rotası olarak adlandırılan ve İran platosunu Mezopotamya'ya ve batıya bağlayan, aynı zamanda Zagros sıradağlarını aşan birkaç önemli ticaret yolundan biridir. Ayrıca kuzey güzergâhı, Antik Çağ'dan itibaren bölgesel ticaretin ve göç hareketlerinin ana hattını oluşturmuştur (Strange, 2011, s. 747-779).

Kaynaklarda Horasan otoyolu veya Kumis yolu Erken Orta Çağ döneminden itibaren kuzey güzergâhı adıyla anılmıştır. Bu takip edilen güzergâh hem coğrafi konumu hem de stratejik işlevi bakımından yalnızca ekonomik bir yer olmanın ötesinde, Yahudilerin İran'daki yerleşim alanlarının ve bölgesel etkileşimlerinin anlaşılması açısından da belirleyici bir unsur olmuştur. Tarihsel süreç boyunca bu rotayı izleyen Yahudi toplulukları, kuzey ticaret hattı boyunca yerleşim kurarak İran'ın sosyal, kültürel ve dini dokusuna önemli katkılarda bulunmuşlardır. Sosyal, ekonomik ve siyasi gerekliliklerden kaynaklanan küçük farklılıklara rağmen, bu ana kuzey ticaret yolunun üzerinde yer alan şehir merkezleri oldukça eski bir tarihe sahiptir. Mezopotamya'dan doğuya uzanan bu kadim karayolu, bölgenin en eski ticaret merkezlerinden biri olan Babil'den başlayarak Selefiye, Ctesiphon (Arapça'da Mada'in, Aramice'de Mahoza) ve Bağdat üzerinden ilerlemektedir. Güzergâh, buradan itibaren Ervand Rud (Fırat ve Dicle nehirlerinin Basra körfezinde birleştiği yer) veya günümüz Irak sınırları içindeki Diyala Nehri boyunca kuzeydoğu yönünde devam eder ve İran platosuna ulaşmak üzere Zagros dağlarını aşmaktadır. Bu yol üzerinde karşılaşılan ilk büyük şehir, antik çağlardan beri önemli bir geçit merkezi olarak bilinen Hulvan'dır. Bu stratejik rota, yalnızca ticaret ve askeri hareketlilik açısından değil, aynı zamanda dini ve kültürel etkileşimlerin taşındığı bir kanal olarak da önemini korumuştur. Zira Yahudi topluluklarının İran içlerine ilerleyişi, bu tarihî güzergâhın sağladığı ulaşım olanakları ve güvenli geçiş imkânlarıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir (Pourshariati, 2014, s. 3).

Hulvan kenti, Batı İran'da bulunan Paytak'ın Zagros dağlarında yer alan ulaşımında kolaylık sağlayan doğal geçidin giriş kısmına yakın kent merkezlerinden biridir. Sasani döneminde Bâbil ve Med arasında tabii bir sınır oluşturan (Morony, 1982, s.21-41) Hulvan (Shadh Piruz/Kusrov Sadh Piruz), Sasani krallarının yazlık olarak kullandıkları konutların bulunduğu şehirdir. Tarihi kaynaklar, Horasan

otoyolunun stratejik ve önemli ilk geçidinin yer aldığı Hulvan şehrinin eski ve çok önemli bir Yahudi topluluğuna sahip olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. Bu gerçeğin en eski göstergesi Part dönemine kadar uzanmaktadır. Bu tarihsel bilgi ile Bâbil Talmudu'nda nişan yasalarının ele alındığı bölüm olan Kiduşin'de Hulvan şehrine daha somut ve doğrudan atıflarda bulunmaktadır. Bu durumda Hulvan Yahudi toplumu o zamana kadar eski ve önde gelen bir cemaat gibi görünmektedir. Neusner gibi araştırmacıların tesbitine göre Bâbil'deki Yahudi nüfusunun bir bölümü arasında yaygın olan soy savaşında, saf ve iyi soyağacına sahip olduğu kabul edilen birkaç guruptan birinin Hulvan Yahudi toplumu olduğu nakledilmektedir (Neusner, 1997, s.241-243). Ayrıca Kidushin'de Hulvan şehri özellikle seçilmiştir. Bundan dolayı "Bei Huzae, Kuzistan, Mesene, Elam, ve Media, Yahudi soyu söz konusu olduğunda ölü, ölmekte olan veya hasta olarak kabul edilirken, (BenSasson,1985,s.374) Hulvan, Nahravan ve Yukarı Mezopotamya'daki topluluklar Bâbil Yahudiliğinin sağlıklı soyuna sahip olarak kabul edilmektedir. Kaynaklarda yer alan bu bilgiler ışığında, kuzey yolunun çok önemli ve stratejik giriş noktalarından biri olan Hulvan'da, Part ve Sasani dönemlerinde kayda değer büyüklükte bir Yahudi cemaatinin olduğu anlaşılmaktadır (Pourshariati, 2014, s.7).

Hemedan'ın, milattan sonraki dönemde İran Yahudilerinin en eski yerleşim merkezlerinden biri olduğunu ortaya koyan, başta Tanah olmak üzere çeşitli tarihsel kaynaklarda önemli bilgiler bulunmaktadır. Medlerin önde gelen kentlerinden biri olan Hemedan'a Yahudi yerleşimine ilişkin bilgiler özellikle Tanah'ta yer almaktadır. 2. Krallar 18:11'de, M.Ö. 722 yılında Asur Kralı Şalmanasser tarafından bir grup İsrailoğlu'nun buraya getirildiği ve Medlerin şehirlerine yerleştirildikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu Med şehirlerinden birinin de Hemedan olduğu genel kabul görmektedir (Pourshariati, 2014, s.8). Tarihsel süreç içerisinde Hemedan Yahudiler açısından önemli bir dini ve kültürel merkez haline gelmiştir. Örneğin Ezra Kitabı'nda (6:2) bahsi geçen ve muhtemelen M.Ö. 465-425 yılları arasında hüküm süren I. Artahşasta döneminde görev yapmış Yahuda valisinin kâhinine atfedilen bazı anlatılar (Hintz, 1994, s. 34-39), apokrif gelenekler içerisinde yer almakta olup, Part döneminde kaleme alınmıştır. Anlatılarda Hemedan'ın İran Yahudilerinin milattan sonraki

yaşamında Medler'in bölgesindeki merkezi konumunun devam ettiğinin özellikle vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca tarihsel olarak Kraliçe Ester ve Mordehay'ın mezarlarının bu kentte bulunduğuna dair inanç, İran Yahudilerinin toplum hafızasında güçlü bir yer edinmiştir. Bu inanç, Babil ve Kudüs Talmudu'nda yer almamakla birlikte, İran dışındaki Yahudi toplulukları arasında da geniş ölçüde tanınmayan yerel bir geleneğin doğmasına da neden olmuştur (Almut, 1994, s. 34-39). İran topraklarında Hulvan, Dinawar ve Hemedan'dan sonra, Kumis veya Horasan yolu üzerinde kuzeydoğuya giden bir sonraki önemli iki şehri Avestan ve Raga ya da Rey şehridir (Rante, 2025,). Hemedan'da olduğu gibi Rey de İran Yahudilerinin antik tarihinin merkezi haline gelmiştir. Rey, Judith'te "Ragau"(Judith 1:5,15) ve Tobit'te "Rages" olarak geçmektedir (Barton ve Muddiman, 2001, s.32, 626).

İran coğrafyasında ulaşım ağları bakımından stratejik bir konuma sahip olan kuzey yolu üzerindeki en önemli merkezlerden biri, antik Gorgan ya da diğer adıyla Hircania kentidir. Hircania'nın, Pers-Ahameniş döneminden itibaren Doğu Akdeniz ile yakın ilişkiler içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma ilişkin en eski kanıt, Yunan coğrafyacı ve gezgin Strabon'un M.Ö. 64-63 ile M.S. 24 yılları arasında, birinci yüzyılın ilk on yıllarında kaleme aldığı önemli eseri "Strabon'un Coğrafyası" isimli eserde yer almaktadır. Strabon burada, Lidya'daki Hircanian ovasının (Hiera Kome) adının, Hircania'dan getirilen Pers kolonistler tarafından bölgeye verildiğini aktarmaktadır (Strabon, 1856, 13: 4.13). Bu yerleşimlerin, M.Ö. 550-330 yılları arasına tarihlenen Ahameniş dönemine ait olduğu ve Küçük Asya olarak isimlendirilen bölgede Pers-Ahameniş kolonizasyon sürecinin yalnızca bir parçasını oluşturduğu kabul edilmektedir. Söz konusu dönemin sonlarında Yahudilerin Hircania bölgesine yerleştiklerine dair bulgular bulunmaktadır (Pourshariati, 2014, s. 14).

İran coğrafyasında önemli yerleşim yerlerinden bir diğeri Güzgan şehridir. Güzgan Merv ile Belh arasında yarı yolda yer almaktadır. İran Yahudilerinin Part ve Sasani dönemlerinde Merv'e yerleştiğine dair çeşitli kanıtlar vardır. Eski Merv'in kalesi olan "Erk-qala"da yapılan arkeolojik kazılarda M.S. I. ve III. yüzyıllara tarihlenen Part yazıtlarında İbranice isimlerin yazılı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu

keşif burada Yahudi varlığını kanıtlar nitelik taşımaktadır (Livshit ve Osmanova, 1994, s. 99-105). Diğer taraftan Bâbil Talmudu'nun Avodah Zarah bölümü, Bâbil Amoralarından (sözcü) biri olan Pumbedita (Peruz-Şapur, Mezopotamya'da Anbar) Yahudi akademisi üyesi Shmuel bar Bisena'nın Merv'e yaptığı seyahatle ilgili bilgi vermektedir. Bisena, Merv'de bulunduğu sırada burada önemli sayıda Yahudi nüfusunun bulunduğunu nakletmiştir (Puschning, 2006, s.230). Araştırmacı Pourshariati'ye göre, Merv'in batısında yer alan bir toplu mezar yerlerinde M.S. VI. yüzyıla tarihlenen ve İbranice yazıtlar içeren bulgular ortaya çıkarılmıştır. Bu bulguların tamamı, Perslerden itibaren Part ve Sasani dönemlerinde Merv'de bir Yahudi topluluğunun varlığını doğrular niteliktedir (Pourshariati, 2014, s. 15).

İran'daki önemli şehirlerinden olan İsfahan'daki Yahudi topluluğunun tarihsel varlığı, Pers-Ahameniş döneminden başlayarak milattan sonraki yüzyıllara kadar kesintisiz devam etmiştir. Klasik Arap kaynaklarından bazılarında, ilk Yahudi sürgünlerin Kudüs'ün suyu ve toprağından bir örnek taşıyarak şehir şehir dolaştıklarını, sonunda İsfahan'ın suyu ve toprağını kutsal şehirlerinkine benzer bulduklarında burada yerleştikleri bilgisi yer almaktadır (Pourshariati, 2014, s.16). İsfahan'ın kuruluşu, bölgedeki Yahudi yerleşimiyle yakından ilişkilidir. Şehrin günümüzde Jubareh adıyla anılan Yahud-bareh mahallesi Yahudilerin en eski yerleşim yerlerinden birisidir. Bu da Pers döneminden itibaren şehirde önemli bir Yahudi nüfusun var olduğunu göstermektedir. İsfahan Yahudileri, Pers döneminden başlayarak erken İslam dönemine ve günümüzde de İran'da etkin olan Mesihçi bir grup olarak bilinmektedir. Bu durum, Pers döneminden itibaren Mesih inancının İran Yahudileri arasında sürekliliğini göstermesi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir (Amanat, 2011, s. 26).

Sonuç

Yahudilerin İran coğrafyasındaki varlığı, Asur İmparatorluğu döneminde gerçekleşen sürgünlerle başlamış ve bu süreç Babil sürgünü ile devam etmiştir. Bu sürgünler, sadece demografik bir hareketlilik değil, aynı zamanda Yahudi kültürel kimliğinin Filistin dışına taşarak İran platosuna yayılmasının da başlangıcı olmuştur. Bu tarihi süreç, ilerleyen yüzyıllarda Pers-Ahameniş, Part ve Sasani dönemlerinde kurumsal ve kültürel bir nitelik kazanarak İran Yahudiliğinin temelini oluşturmuştur. Ayrıca Tanah'ın Ester kitabında bahsedilen olaylar bağlamında Ester'in uyguladığı siyasi stratejiler, yönetsel olarak Yahudilerin İran coğrafyasındaki etkisini anlama noktasında önem arz etmektedir. Asurlular ve Babil sürgünü ile Yahudilerin İran topraklarında ilk kez görülmeye başlamalarının ardından ve Kurus'un Babil zaferi sonrası Yahudilerin İran'ın farklı bölgelerine nasıl ve ne ölçüde göç ettiklerine dair tartışmalar uzun süredir devam etmektedir. Bununla birlikte sürgünler ile Yahudilerin, genellikle belirli ticaret ve ulaşım güzergâhlarını takip ederek güvenli gördükleri bölgelere yerleştikleri bilinmektedir. Tarihi süreç boyunca bu Yahudi göç hareketliliği, özellikle İran'ın iç kesimlerinde ve kuzey yönünde ve Alboraz Dağları çevresinde yoğunlaşmış, güney yolu üzerine yerleşim rağbet görmemiştir. Bu bağlamda, kuzey ticaret yolu üzerinde yer alan ve Alboraz Dağları çevresinde konumlanan bölgeler, Yahudiler için önemli yerleşim merkezleri haline gelmiştir. Öne çıkan başlıca şehirler arasında Hemedan, İsfahan, Şiraz, Rey ve Gurgan yer almaktadır. Bu şehirler İran'ın en eski kültürel bileşenlerinden biri olan Yahudi topluluklarının tarihsel varlıklarını, yerleşim alanlarını, demografik gelişimlerini ve çevre toplumlarla karşılıklı etkileşimlerini daha derinlikli bir biçimde anlamamıza yardımcı olacaktır. Böylece, İran Yahudilerinin tarihsel süreçteki kimliklerinin ve bölgesel etkilerinin daha bütüncül bir perspektiften değerlendirilmesi mümkün hale gelecektir.

Kaynakça

Almut, H. (1994) *Irano-Judaica* III. Jerusalem. s. 34-9. The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and Its Iranian Background.

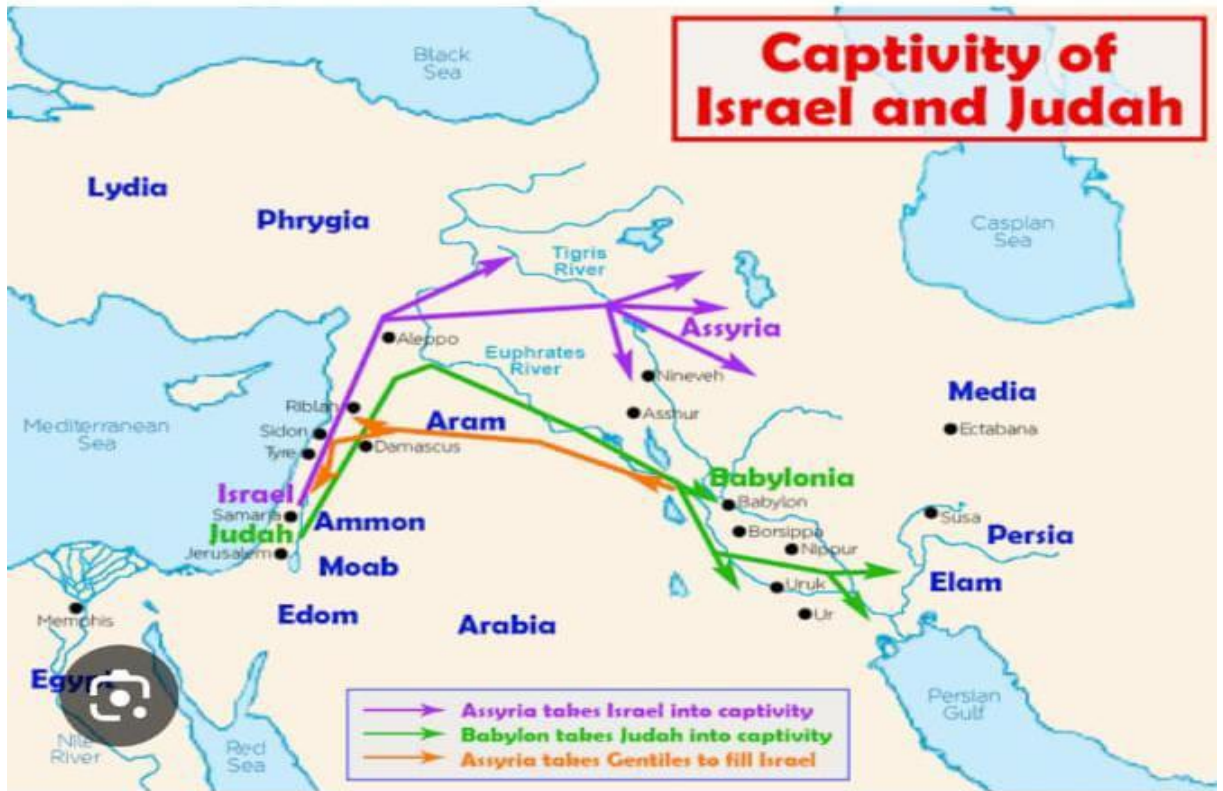
- Amanat, M. (2011) *Jewish Identities in Iran*, New York, London, Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith. I. B. Tauris & Co. Ltd. 6. Salem Road. W2. 4.B.U.
- Bağır, M. A. (2024) *İran Yahudileri Tarihsel Bir Anlatı*. İstanbul. Kabalıcı Yayınları.
- Ben Sasson, H. (1985) *A History of the Jewish People*.s.374. England. Universty of Cambridge.
- Ben-Yaacob, A.& Netzer A. & Gerson, E.K. (2007) *Kurdistan*. Encyclopaedia Judaica. USA. Detroit. online facsimile. ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik 2. Baskı.
- Brosius, M. (2023) Çev. *The Persian Empire From Cyrus II To Artaxerxt's*. New York. Shaftesbury Road, Cambridge, CB2 8EA, Birleşik Krallık One Liberty Plaza, 20th Floor.
- Fischel,W. J. (1953) *Azarbaijan in Jewish History*. s.1-21. NewYork. USA. American Academy for Jewish Research. 21.p. Photocopy from: Proceedigs American Acadmy for Jewish Research v.22.
- Furon, R. *İran*. (1943) Çev.Galip Kemali Söylemezoğlu, s. 1. İstanbul. Hilmi Kitabevi.
- Garthwaite, G. R. (2005) *Pers İmparatorluğundan günümüze İran Tarihi*. İstanbul. s.1-2. İnkılap Yayınevi.
- Grant, A. (1844) *The Nestorians. Or The Lost tribes*. New york. <https://archive.org>. İnternet sitesinden arıvlendi. Er. 12.05. 2025.
- Gökçek, L. G. (2015) *Eskiçağ Mezopotamya Mısır Tarihi*. Erzurum. I. Baskı. s. 2-3. Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1992) <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhtunnasr>. Erişim .17.04.2025.
- Kurt, A. O. (2007) *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul. IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Kutsal Kitap*. (2016) Kitabı Mukaddes Şirketi. Yeni Yaşam Yayınları. Beyoğlu. İstanbul.
- Kütük, A. (2015) *İslami İlimler Dergisi*. 2.93-115.
- Levine, A. J. (2001) *Tobit*. England, Londra. s. 626 -632. The Oxford Bible Commentary.

- Levy, H. (1999) *Comprehensive History of The Jews of Iran*. The Outset of the Diaspora. trc. George W. Maschke. s.1-5. USA. Los Angeles.
- Livshits, V. A. ve Osmanova, Z. İ. (1994) *Irano-Judaica*, vol. 3: s. 99-105. Jüraselem. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture through the Ages. New Parthian Inscriptions from Old Merv.
- Meral, Y. (2021) *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul. Milet Nihal Yayınları.
- Morony, M. (1982) *Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irag Iran*. s. 1-49.
- Neusner, J. (1997) *A History of the Jews in Babylonia*. s. 241-3. The Early Sasanian Period. *Studia Post Biblica*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism. 11:2.
- Pirniya, H. (1874,1935) *Mushir al Davlah. Tarikhe Mufasssal İran'e Gadim*. İran-Tahran. Ketabforushi'ye Khayyam.
- Poursheriati, P. (2014) *New Perspectives On The History Of Late Iranian Jewishness Ancient Period, Part: Jewish Settlement Patterns In Iran*, ed.Houman Sarshar, New York- London, *The Jews of Iran the History, Religion,and Culture*. s.14-16. IB.Touris.
- Purim Megilat Ester*. (2010) Çeviri ve Düzenleme Moşe, F., İstanbul. Gözlem Gazetecilik Basın Yayın Aş.
- Puschnigg, G. (2006) *Ceramics of the Merv Oasis*. Londra. s.230. Recycling the City.
- RoccoRante,R.Archeology.*EncyclopaediaIranica*(çevrimiçi),[http://www.iranicaonline.org/articles/ray-i-archo](http://www.iranicaonline.org/articles/ray-i-archo;).; ve Pourshariati, *Decline and Fall, passim*.
- Skolnik, F. & Michael, B. (2007) *Encyclopaedia Judaica*. ed. Skolnik, F. & Michael B. cilt 10. USA. Detroit: Macmillan Reference.
- Strabo, (1856) *Geography*. (e.d.) H. C. Hamilton, Esq., W. Falconer. M.A. Londra, XIII: 4:13.
- Strange, G.Y. (2011) *The Lands of the Eastern Caliphate*. Mesopotamia. Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur . England. Universty of Cambridge.

Tudela'lı B. (2001) *Ratisbon'lu Petachia, Ortaçağda iki Yahudi Seyyahının Asya, Avrupa ve Afrika Gözlemleri*. s. 60,97. Çev. Nuh Arslantaş. İstanbul.

Tudela'lı.B. (19.ty.) *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. Amerika Birleşik Devletleri. Newyork. Translated and Edited by A. Asher. Hakasheth Publishing.

EKLER



Ek: 1

(Damrosch D.(2025)Around the Woorld in 80 Books. June 22: The Hebrew Bible.
Hsites.Harvard.edu.tr. Er. 23.06.2025).



Ek: 2

(Resources C. (2025). Pro Series Diğital Maps. 41 Bible. Headwatersresources.org Er. 23.
06.2025).

Makale Gönderim Tarihi: 30.10.2025

Makale Yayın Tarihi: 29.12.2025

Araştırma Makalesi

Şaban Teoman Duralı'da Felsefenin Kesişim Noktaları

Mirpenç AKŞİT¹

Öz

Bu çalışma, Çağdaş düşünce dünyasının önemli isimlerinden biri olan Şaban Teoman Duralı'nın felsefe anlayışını, özellikle de felsefe, metafizik ve bilim arasındaki kesişim noktasına dair görüşlerini ele almaktadır. Duralı, düşünce sistemini insan, canlılık, bilgi ve varlık kavramları üzerine inşa etmiştir. O, felsefeyi, bilimin sınırlarını aşan fakat onu tamamlayan bir etkinlik olarak değerlendirmiştir. Düşünürümüze göre metafizik, bilimin dayandığı kavramsal zemin olup hakikati anlamlandırma çabasının merkezinde yer alır. Felsefe-bilim ilişkisinde akıl ve sezgi birbirini tamamlayan iki yön olarak ortaya çıkmaktadır. Akıl, bilimin alanını belirlerken, sezgi ise metafiziğin alanını mümkün kılar. Duralı, bu bağlamda Platon ve Aristoteles'ten itibaren süregelen düşünce çizgisini yeniden yorumlayarak, modern çağın mekanik ve materyalist paradigmasına karşı bütüncül bir varlık ve insan tasavvuru sunar. İnsan, onun sisteminde hem fiziksel hem de metafizik boyutlarıyla, "beşer" ve "insan" yönlerinin birlikteliği içinde kavranır. Böylece çalışma, Duralı'nın felsefî sisteminde metafizik ile bilimin karşıt değil, tamamlayıcı alanlar olarak konumlandığını göstermektedir. Bu çalışmada, filozoflara ve farklı felsefe biçimlerine dair Duralı'nın kendi bakış perspektifine sadık kalarak bir okuma biçimi gerçekleştirdik.

Anahtar Kavramlar: Bilim, Felsefe, Metafizik, İnsan, Canlılık

Atıf/Reference: Mirpenç Akşit, "Şaban Teoman Duralı'da Felsefenin Kesişim Noktaları", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.11, Aralık-2025.

¹ Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: mirpencaksit@hotmail.com ORCID: 0000-0002-3682-0479

The Crossroads of Philosophy in Şaban Teoman Duralı

Abstract

This study examines the philosophical understanding of Şaban Teoman Duralı, one of the prominent figures in contemporary thought, focusing particularly on his views concerning the intersection of philosophy, metaphysics, and science. Duralı grounds his intellectual system on the notions of being, life, knowledge, and humanity, asserting that philosophy transcends yet complements science. For him, metaphysics provides the conceptual foundation upon which science operates, serving as the core of humanity's quest for truth. Within this framework, reason and intuition are mutually reinforcing: reason defines the domain of science, while intuition enables metaphysical insight. Revisiting the intellectual trajectory initiated by Plato and Aristotle, Duralı formulates a holistic view of existence and humanity that challenges the mechanistic and materialist paradigms of modernity. In his philosophy, the human being is understood through both its physical (the physical aspect of human existence) and metaphysical (human) dimensions. Accordingly, this study reveals that in Duralı's system, metaphysics and science are not antagonistic but complementary fields of human inquiry. In this study, we conducted a reading that remains faithful to Duralı's own perspective on philosophers and various forms of philosophy.

Keywords: Science, Philosophy, Metaphysics, Human, Life.

Giriş

Felsefe ve bilim, insanın varlığı, bilgiyi anlama biçimi ve evreni kavrama çabası açısından birbirini tamamlayan iki temel alan olarak tarih boyunca gelişmiştir. Bu alanların kesişim noktası, özellikle metafizik, insanın düşünce dünyasında hem bilginin hem de bilgelik anlayışının kaynağı olarak öne çıkar. Teoman Duralı'nın çalışmaları, felsefe-bilimi yalnızca soyut bir düşünce faaliyeti olarak ele almaz; onun metafizik ile kurduğu ilişki sayesinde bilimsel ve felsefi kavramların temellendirilmesini, değerler sisteminin oluşumunu ve insan aklının gelişimini birlikte inceler. Duralı, Platon ve Aristoteles'in düşünsel mirasını referans alarak, bilgelik ve felsefe arasındaki bağlantıyı tarihsel ve kavramsal bir bağlamda ortaya koyar. Platon'un diyalektiği ile Aristoteles'in sistematik yaklaşımı, metafiziğin felsefe-bilimin merkezindeki işlevini gösterirken,

insanın akıl ve sezgi yoluyla hakikate ulaşma çabası bu sürecin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Bu bağlamda felsefe, yalnızca teorik bilgi üretmekle kalmaz; aynı zamanda etik, estetik ve toplumsal değerlerle iç içe geçen, yaşamı ve insanı anlamlandıran bir disiplin olarak işlev görür.

Bu makale, Duralı'nın felsefe-bilim ve metafizik anlayışını temel alarak, bu üç alanın nasıl bir bütünlük içinde işlediğini, birbirine nasıl kaynaklık ettiğini ve insan düşüncesine kattığı yönleri tartışmayı amaçlamaktadır. Felsefe ve bilimin, tarih boyunca farklı toplumlarda nasıl şekillendiğini ve metafiziğin bu süreçteki belirleyici rolünü ortaya koymak, çalışmanın temel hedefini oluşturur.

1. Felsefe-Bilim Kesişimi

Düşünürümüz, felsefeden söz etmeden önce felsefeyi anlamlandıran özne (bilge) kavramına değinir. Bilge, ahlâk ilkelerine bağlı kalarak, gündelik telaşlardan uzaklaşıp, disiplinli bir yaşam tarzını benimsemiş bir birey olarak tanımlanabilir (Duralı, 2010, s. 235). Bilge ile bilgi ilişkisini ise varlık teorisi üzerinden izah etmeye çalışır.

Bilgi öğretisi, varlık öğretisi olmadan anlaşılmaz, varlık öğretisi de bilgi öğretisi olmadan anlaşılmaz. İkisi birbirini tamamlıyor. Çünkü bilgiyi çekip çıkardığımız menşei, köken varlıktır. Varlığı var olan yoluyla düşünüyoruz. Var olanla karşılaşmasak varlığı tanıyamayacağız. Bu varlığı anlama serüveninin temel argümanı ise çoğunlukla sezgisel akıldır.

Felsefe-bilim ilk defa akli en üst seviyeye çıkaran etkinlik alanıdır. Felsefe-bilimde kavramların dile getirilmiş şekline düşünce diyoruz. Yani temelde akıl hâkim unsur, dinamodur. Bilgeliliğin kaynağı, bilgeliliğin felsefe-bilimdeki uzantısı akıldır (Duralı, 2022, s. 222) .

Bilgelik ve onun bir ürünü olan felsefe, “logos” kavramından türetilmiştir. Ancak bilgelik ve felsefe bu noktada birbirinden ayrılır. Bilgelikte logos, “monologos” temellidir; yani süreç 'ben'den başlar ve yine 'ben'e döner. Felsefede ise Sokrates'le birlikte “diologos” esas alınır. Monologos'tan farklı olarak, diologos bir tartışma yöntemidir ve karşılıklı etkileşimle gelişir (Duralı, 2021, ss. 134-137).

Bu çerçevede “bilgelik”; Tanrısallığın mütalaa edildiği ilahiyat ve felsefe arasında geçiş evresidir. Ağırlık merkezi sezgi olan “bilgelik”, ondan türemiş felsefe gibi öğretilip öğrenilmez. Yani biçimsel değildir bu alanda yeteneğiniz varsa, onu yaşayan bir örnekten yaşayarak öğrenir yine aynı şekilde öğretilir. Bu demektir ki felsefenin tersine, bilgelik yapılmaz, ancak yaşanır (Duralı, 2017a, s. 64). Duralı, bilgelige felsefeden güç alarak yaşanan bir pratik olarak değinir. Bu görüşünü desteklemek için Platon'u örnek

gösterir. Logos'u temel alarak ilerleyen ve felsefe-bilimin başlangıcını oluşturan kişi, "Akademia" adlı okulu kuran Platon'dur. Platon'un düşünce dünyasında hem mistisizmin hem de felsefe-bilimin izleri görülür. Mistisizm, tek Tanrılı dinlerde tasavvuf ve süfilik olarak kendini gösterirken, felsefe-bilimin yöntemi Platon'un sistemleştirdiği diyalektikte ortaya çıkar. Ancak Platon'un diyalektiğinde, mistisizmin yani gerçeküstü kutsal âlemin (idea) etkileri fark edilir. Bu nedenle Platon, felsefe-bilimin yalnızca başlangıç aşamasında yer almıştır. Medeniyetler tarihine bakıldığında yüksek ve gelişmiş medeniyetler üç temel sacayağı üzerine inşa olunmuştur. Bunlar zanaat, müesseseleşmiş inanç sitemi olan din, bilgelik ve sonradan aldığı hal üzere felsefe-bilim ihtiyacıdır. Bu kurucu unsurların eksiksiz bulunduğu toplumlarda felsefileşmiş yüksek medeniyetlerden söz edilebilir (Duralı, 2021, s. 123).

Duralı, Platon'u bilge olarak kabul eder ve onun bilgelığının, ilahiyat, felsefe, metafizik ile toplumsallık yönünden iç içe geçmiş dört çember halinde geliştiğini ifade eder. Birçok bilge ve mistikte olduğu gibi Platon'un asıl amacı ahlâkı sağlam temeller üzerine inşa etmektir. Platon'un ortaya koyduğu hedefe, kendisinden sonra gelip onun yolunu izleyen Hristiyan, İslam ve klasik Batı felsefe yapma tutumları yönelmişlerdir. Esasında, Platon bu yönüyle düşünce tarihinde bilgelikten felsefeye ya da felsefenin yüreği olan metafiziğe sıçrayan adımı atan önemli bir figürdür (Duralı, 2021, s. 123; Eren, 2023, s. 309).

Onun öğrencisi Aristoteles ise idea öğretisini reddederek tamamen akla dayalı bir sistem kurmuştur (Duralı, 2020a, s. 42). Duralı 'ya göre Aristoteles, felsefe-bilimi kurarak tarihte ilk kez seküler bir kurum oluşturmuştur. Duralı'nın burada ifade ettiği sekülerlik, tanrıtanımazlık anlamına gelmez; aksine, felsefe-bilim alanının akıl ile sınırlandırılmasını ifade eder. Felsefe, gerçeklik alanında etkin olduğu için akıl bu sınırların dışına çıkmaz. Ancak akıl, sezginin rehberliğinde hakikat âleminden malzeme toplar ve bunlar üzerine düşünür. Akıl, duyular aracılığıyla elde ettiklerini düzenleyerek bilimi oluştururken, hakikat âleminden edindikleriyle de "ahlâk" ve "estetik" gibi değerleri şekillendirir. Düşünürümüz, Platon'un çatısı altında felsefe, mistiklik ve ilahiyatla bir arada ikamet etmiştir. Bu geleneği sürdüren ve felsefeyi sistemli bir düşünce yapısına dönüştüren ise onun öğrencisi Aristoteles olmuştur. Aristoteles, felsefi sistematiği temel alarak bilimi inşa etmiş ve bu alana yapı kazandırmıştır (Duralı, 2017a, s. 12). Aristoteles, felsefeyi ilahiyattan ayırarak, öncelikle mantık kurallarını belirlemek suretiyle bilimi felsefeyle bütünleştirmiştir. Böylece tarihte ilk kez, ilahiyata başvurmadan ve uhrevî unsurlardan etkilenmeden bir düşünce mimarisini inşa ettiğini ifade etmiştir. Düşünürümüz, Aristoteles'in felsefe dizgesini; tamamen aklın rehberliğinde ve az ya da çok deneyimle desteklenerek oluşturulan bu kapsamlı yapıyı, metafizik ve fizik unsurları bir arada

barındıran bir sistem olarak tanımlar (Duralı, 2011, s. 18). Aristoteles, ana unsur olarak merkezine akıl yürütmeyi yerleştiren felsefe ile gerçekleri çalışma alanına koyar. Duralı, Aristoteles'in bu felsefe anlayışından yola çıkarak kendisi bir tanım ileri sürer: *"Felsefe, gerçekliklere dair yerel ve sınırlı bilgileri bilimden alır ve bu bilgileri tutarlı bir şekilde birleştirerek sürekli genişleyen bir bilgi bütünlüğü oluşturur"*(Duralı, 1992, s. 50). Aristoteles yukarıda ifade ettiğimiz gibi felsefeyi Platon'dan farklı olarak bütün bölümleriyle, şubeleriyle, kesimleriyle dini olmayan bir zemin üzerine inşa eder. Bu durum modern paradigmanın aksine din düşmanı anlamında değil, dini temel olarak almıyor. Aristoteles'in felsefe yapısı iki bölüme ayrılıyor: Metafizik ve Fizik. Fizik, felsefenin dünyaya, olaylara, görünenlere yönelik kesimidir. Buradan toplanan malzeme bir ilk işleminden geçer ve felsefe-bilim dediğimiz yapının beyni olur. Bu beyin metafiziktir (Duralı, 2022, s. 220). Duralı, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini bir potada eriterek; metafizik ile bilimin (fizik) düşünceye dair konumlarını tespit etmeye çalışır.

Teoman Duralı *"Felsefe ve Bilimin Odağında Metafizik"* adlı kitabında, felsefe-bilimi gerçekliğin iki ayrı yüzü olarak tanımlayarak, bu önemli sahaları dikkate almayan toplulukların gelişim ve değişim noktasında enerjilerini yitirdiklerine; bu nedenle de diğer topluluklara bağımlı hale gelerek geri kaldıklarına dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifade ile felsefe ve bilimin olmadığı toplumlarda kendilerine ait uzay, bilgisayar vb. teknolojik ürünlerin olmayacağı gibi güçlü bir düşünce sistemi, medeniyeti daha da ilerisi sağlıklı ahlâkî sistemlerinin de olamayacağını iddia etmektedir (Duralı, 2020a, s. 101). Duralı, adeta akla farklı bir anlam yüklemektedir. Buradan hareketle denilebilir ki felsefe, gerçeklik sahasında etkin rol aldığı için akıl bu sahanın dışına çıkamaz. Aklın ürettikleri duyular vasıtasıyla düzenlenmesi, bilimi ortaya çıkarırken; gerçeklik (hakikat) âleminden edinilen şeyler ahlâk, estetik gibi değerler sistematüğini inşa etmektedir. Bu safhada akıl, değerler sistematüğünü meydana getirirken sezgi yardımıyla hakikat âleminden toplanan malzemeler hakkında düşünmektedir (Yıldız, 2023, s. 510). Duralı, İslam düşünürlerinin benimsediğı faal akıl anlayışını, Aristoteles ve Platon'un akıl kavrayışlarıyla kümülatif bir bütünlük içinde ele alarak, bu üç düşünce geleneğini kendi felsefi sistemi içerisinde özgün biçimde sentezlemeye çalışır. Duralı, bazı toplumların felsefe ile ilgili farklı anlayışlara sahip olduğunu belirtir. Bunlardan bazıları, felsefenin boz bulanık kullanışlarda edebiyatla, dünya görüşüyle, yaşama üslubuyla, siyasi ve iktisadi tavır alışla, tasavvurumsu anlatımla, gündelik basmakalıp kahvehane bilgiçlikleriyle karıştırıldığını belirtir. Düşünürümüze göre esasında felsefenin bu açıdan teorik bilimlerden farkı bulunmamaktadır. Teorik bilim, deneysel araştırmalara biçimsel ifade imkânı sunarken, felsefe ise olaylar dünyasının verilerini ihmal etmeksizin teorik bilimin

dayanağı olan temel ilkeleri oluşturur. İkinci ise felsefi bilimlerde mekanik düzenin ilerlemesi, insana atfedilen değerin ortadan kalkmasına yol açmıştır (Topuz, 2018, s. 28). Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Avrupa’da, Yeniçağ felsefe-bilim sisteminde dinin aktif bir şekilde reddedildiği yeni bir gelenek ortaya çıkmıştır. İdeoloji ve teknoloji temelli, din dışı, maddeci ve mekanikçi bu Yeniçağ felsefe-bilim sistemi, tarihte daha önce benzeri görülmemiş bir tahribata yol açmıştır (Duralı, 2017, s. 12). Duralı ’ya göre bu paradigma, felsefeyi ve bilimi asli bağlamından koparmaktadır. Felsefe-bilim, doğru ve meşru temellere dayandığında, sunduğu manevi ve fikri değerler ile bunların maddi karşılıkları, başka hiçbir insan başarısıyla kıyaslanamayacak derecede yüksek ve yücedir. Ancak bunun tersine, yanlış temeller üzerine inşa edildiğinde ortaya çıkan zarar, son derece yıkıcı boyutlara ulaşır. Bugün, insanlık olarak içinde bulunduğumuz durum, işte bu olumsuz tablonun bir örneğidir. Burada bir kez daha vurgulayacak olursak bilim ile felsefeyi birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Örneğin bilimi felsefeden ayırdığınız zaman, geriye kalacak olan tek şey teknik olur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu anlayışta bilim, ne kadar ideolojiye hizmet ettiyse o ölçüde işe yararlığı vardır ve yapılması gereken şey işe yarayan kısmını almak ve uygulamaktır. Böylesi bir düşünce siteminde ilme yer olmayacağı gibi felsefe ve metafiziği dışlamaktır. Düşünürümüz, batı geleneğinin aksine, kök anlamı bakımından felsefe-bilim olarak anlaşılması gereken felsefe, bir dünya görüşü, bir yaşam tarzı ya da herhangi bir meseleyi çeşitli bakış açıları ile donduran bir öğreti değildir. Felsefe, kendinden temel meselelerin doğduğu, ama onları hep ilk ve asli kökte birleştiren ilk bilim, yani bilim doğuran bilimdir (Duralı, 2017, s. 84; Eren, 2023, s. 309). Düşünürümüz buraya kadar ifade ettiği düşünce dizgesini, fizik-metafizik kesişimi üzerinde anlamlandırmaya çalışır.

2. Fizik –Metafizik Kesişimi

Teoman Duralı, ‘*Felsefe Nedir*’ sorusundaki ‘*nedir?*’ in felsefenin bilincini oluşturan metafiziğin özünden geldiğini belirtir. Ona göre, gündelik yaşamın ‘*niçin?*’ inden, deneysel bilimin ‘*nasıl?*’ ı ile teorik olanın ‘*neden?*’ inden tamamıyla ayrı bir alanı oluşturan ‘*nedir?*’ i, tecrübî bir imkân ve ihtimalinin üstünde yer alan ‘*öz*’ ü irdelediğini ifade etmektedir. Bu sebeple felsefeyi aynı zamanda metafizik ile birlikte bir bütünlük içerisinde değerlendirir. Duralı’ya göre, ‘*nedir?*’ anlaşılmaz, fakat kavranılır türden bir sorudur. Deney ötesi âlem, ‘*nedir?*’ in kavranılması noktasında anahtar görevi üstlenir. Kavrama yönünden algılayamaması onu, ‘*nasıl?*’, ‘*neden?*’, ‘*niçin?*’ sorularının yerine kullanır. Düşünürümüze göre, ‘felsefe nedir?’ sorusu, ‘insan nedir?’ sorusu ile birbirine denktir (Çapku, 2022, s. 10). Duralı ’ya göre, tanıma, bilgiye dayanma zorunluluğundadır.

Mantık- matematik ve dini-ahlâkî alanlar dışında kalanları, bilgisel açıdan tanınmalar ile temellendirilmesi gerekir. Bu temellendirmeler, felsefe düzleminde yer edinirler (Duralı, 2009, s. 166). Gerçekliğin arkasında duran, onu taşıyıp ona kaynaklık eden hakikate nüfuz etme çabası, felsefe-bilimin beyni veya yüreği metafiziktir. Hakikate nüfuz, onu tefekkür etmekle mümkündür. Tefekkür ise salt düşünmedir. Gerçeklik aşkın olmasından dolayı, hakikat düşünülürken, tecrübeye müracaat olanaksızlaşır. Tefekkürün koordinatlarını belirlemede mantık devreye girer. Mantığa dayalı tefekkür metafiziğin işidir. Mantık, aşkın tefekkür sahasında metafizik ile yol alamaz. Yerini başka bir gerçeklik alanı olan mistisizme bırakır. Felsefenin en genel konusu olan varlığı düşünme, metafiziğin transandantal idealizm sahasıdır. Metafiziğin diğer bir etkinlik alanını ahlâk oluşturur. Esasında varlık ve ahlâk birbirlerinin varlığını zorunlu kılar. Çünkü ikisi de hakikat alanına aittir. Buna göre ne varlık ne de ahlâk fenomenal dünyada algılanmazlar. Başka bir deyişle gerçeklik ötesindedirler (Duralı, 2009, s. 63).

Duralı, metafizik kavramını felsefede gerçekliğin oluşma safhalarını, ona bağlı kavramların işletildiği ve tecrübi yol aracılığıyla teorileri ve buna bağlı sistemleri oluşturan saha olarak tanımlamaktadır. Mevcut gerçekliğe, onu aşan bir perspektiften yönelmek, felsefenin metafizik alanına dâhildir (Duralı, 2009, s. 179). Metafizik ile teorik bilimde bu iş, mantık çerçevesinde akıl, fizikteyse, akıl bağlamında tecrübe (deney) yoluyla ilerletilir. Kurama dönüştürme noktasında mantık zemininde akıl yürütmenin sınırları, felsefe-bilimin alanını belirler (Duralı, 2022, s. 278).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi aşkın seviyeden gerçekliği temaşa etme felsefenin kökü metafiziğin işidir. Bilim, gerçekliği açıklayan dili kurar. Bu dilin dayandığı kavramsal yapı ise metafiziktir. Teoriler ve sistemler, deney (fizik) sonuçlarının bu kavramsal örgü içinde anlam bulmasıyla oluşur. Filozofumuzun izah ettiği mesele; modern paradigmanın aksine paradigmadaki bazı farklılıklar hariç, felsefe-bilimin iki ana cephesi, metafizik ile (genelde bilim özelde ise) fizik kaynaşıp birleşme, bütünleşme temayülünde olmuşlardır (Duralı, 2020b, s. 32).

Duyumlanabilir dünyanın gerçekliğine fizik denir. Fiziğin gerçeklik alanı ve dünyanın gerçeklik alanı bir ve aynı şeydir. Şu durumda, duyumlanır olan, aslında, gerçeklik dünyasındandır. Duyuların konusu olan bu dünya görelidir; varlık alanı sürekli oluş ve bozuluşa tabidir. Bu seviyenin üstünde bir gerçeklik yani oluş, bozuluş söz konusu olamaz zira duyumlanabilir dünyanın dışında gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir (Duralı, 2022, s. 220, 2017a, s. 58). Algıladığımız olaylar dünyası fiziğin bir parçasıdır. Olaylar, oluşum ve bozulma süreçleriyle meydana gelir. Duyularımızla elde ettiğimiz gerçeklikler, sadece birer bilgi parçasıdır. Bizi gerçek bilgiye ulaştıracak olan ise, somut

dünyadan sıyrılarak soyutlama yapmaktır. Soyutlama, deneysel bir çalışma değil, tamamen zihinsel bir süreçtir. Bu söylemden hareketle fiziksel dünyanın sunduklarından metafizik dünyaya girilebileceğini söyleyebiliriz. Bu tam olarak, metafizik bilgiyi maddi dünyanın bilgisinden elde ettiğimiz anlamına gelmez; aksine maddi dünyanın bilgisi, metafizik dünyanın bilgisinden gelir (Topuz, 2018, s. 12). Burada, maddî varlıkların gerçek ilkeleri belirlendikten sonra, evrenin genel yapısı, yeryüzündeki mıknatıslar ve diğer madenler, hava, su, ateş gibi cisimlerin yapısı ve doğası incelenir. Bunun ardından bitkiler, hayvanlar ve insan doğasının araştırıldığı alan gelir. Böylece felsefe, yeni bilimlerin doğmasına yol açar. Felsefeyi bir ağaca benzetmek mümkündür. Bu ağacın kökleri metafiziktir, gövdesi fizik ve gövdeden çıkan dallar ise tıp, mekanik ve ahlâk gibi diğer bilimleri oluşturur (Duralı, 2017a, ss. 90-91). Buradan yola çıkarak metafizik aslında fiziğe yön verir ve ilerlemesinin kaynağını oluşturmaktadır. Metafizik olmasaydı fizik boş kalırdı. Metafizik bize doğanın (fiziğin konusu) ötesinde bilgi sağlayan kaynaktır. Bu bilgiye giden yol, varlığın dayandığı ilk prensip, ilk neden ve en temel, ilk prensip olan Tanrı'dan gelir. Dolayısıyla metafizik nedenlerin bilimidir (Topuz, 2018, ss. 12-13).

Fiziksel alan doğaya, gördüklerimize, duyduklarımıza, yaptıklarımıza deneyim alanını verirken, metafizik alan bunları aşarak dil ve kavramlar alanını ortaya çıkarır. İnsanlar soru soran ve anlam arayan varlıklardır (Duralı, 2021, s. 45). Burada, felsefenin özü olan metafizik, insanın dünya karşısındaki konumunu derinden sorgulayacaktır. Metafiziğin incelediği iki temel konu, akılcı bir varlık olarak insan aklının ve ahlâkının sınırlarını ve temel hükümlerini belirlemektir (Topuz, 2018, ss. 27-28). Fizikten-bilimden-çıkan iki yoldan biri metafizik, diğeri gözlem ve deneye dayanır. Biri eksik kaldı mı yapılan ya da yapılmak istenen bilim olmaz. Bunun nedeni de her ikisinin de birbirinden istifade eden kaynaklar olmasındandır. Örnek verecek olursak bilimin metafizik kısmını teori ve sistem oluşturur. Bunlardan her biri kavramlar arası kurulan bağlardır (Duralı, 2009, s. 99). Buna mukabil metafizik, gerçekliği anlamlandırıp aşma çabasıdır. Çünkü gerçeklik sınırları içerisinde kalarak onu anlamlandırmak imkânsızdır. Anlamlandırma olmadan belirli bir araştırmayı, tanımayı, incelemeyi ve tanıtmayı yapamayız. Anlamlandırma etkinliği insanın en önde gelen özelliklerindendir. Daha net bir şekilde ifade etmemiz gerekirse, metafizik gerçeklik üstünü, hakikati araştırma sanatıdır, bu alan bilimin işi değildir. Fakat bilimin odaklandığı fiziği sırtlayan, onu anlamlı kılan alan olup bu manada gerçekliğin araştırılması metafiziğin görevidir (Duralı, 2020a, ss. 83-84).

Duralı kendine özgü bir kavramsallaştırmayla metafiziği, “spekülatif olan metafizik” ile “spekülatif olmayan metafizik” şeklinde iki çatala ayırmıştır.

“Bilime zemin hazırlaması, ona kavram genişliği kazandırması bakımından gerekli olan metafiziğin spekülâtif veya spekülâtif olmayan şeklinde ayrışması oldukça önemlidir. Bazı spekülâtif metafizik yaklaşımlar, felsefe-bilim yapma amacından sapmış, gitgide dogmatik yapılara dönüşen sistemleri üretirken, spekülâtif olmayan metafizik, felsefe-bilim eşliğinde bilimsel teorilere kaynaklık etmiştir” (Duralı, 2017a, s. 84).

Spekülâtif metafizik, doğrudan doğruya tümüyle evreni bilme denemesidir. Bu şekildeki bir deneme türü olan spekülâtif metafizik, bir şeyin bilinip bilinemeyeceğini dikkate almadan, görünür tümelliğine evren denilen gerçekliğin toptancı ifadelerle dile getiriliş biçimidir. Böyle bir felsefe yapma tarzı, gerçeklikle temas bağlarını gevşeterek spekülasyonlara kaymıştır (Duralı, 2017a, ss. 82-83).

Spekülâtif olmayan metafizikçi felsefi yaklaşımın amacı, evrene ilişkin çeşitli bilgiler edinmiş olup onunla ilgili dile getirilen ifadeleri belli bir mantık süzgecinden geçirerek incelemektedir. Evrenle ilgili dile getirilen her ifade bir yönüyle metafizik uğraşı alanına girer. Doğanın ötesine işaret eden bu kavram felsefe ile birlikte, her çeşit din, bilim ve sanat ifadelerini de kapsar. Spekülâtif olmayan metafizikte evrenin bilinebilir belirli yöreleri hakkında dile getirilmiş gerçekler üstüne çözümleyici, birleştirici, tutarlı ve kapsamlı bir deneme söz konusudur (Duralı, 2017a, ss. 82-83). Bu niteliği ile spekülâtif olmayan metafizik kaynaklı felsefe-bilim teşebbüsü, düşünceyi hadsizlik yapmaktan alıkoyar. Evreni açıklamaya yönelik inanç-düşünce diyalektiği ve bundan neşet eden varsayımlar yumağı gerçekliğe uygun bir tarzda yeniden gözden geçirilir, düzeltilir ya da yerlerine yeni düşünceler geliştirilir (Duralı, 2017a, s. 84). Başka bir açıdan değerlendirildiğinde, insanın bilme arzusunu karşılamaya yönelik olan felsefe ile bilim, soyutlama ve genelleme yapma süreçleri ile bilgi için gerekli malzemeleri derleyip bunu oluşturma becerileri açısından farklılık gösterir. Bu farklılıkların başında, bilimin gözlerini doğrudan fiziksel evrende olup bitene çevirmesi gelirken, felsefe ise gözlemlenemeyen değerler ve dünya ötesi metafizik alanlarla, yani soyut kavramlarla ilgilenmektedir (Duralı, 2017b, s. 50). Sistem kavramı felsefenin sabit bir parçası olmakla beraber asıl üzerinde durulması gereken metafizik kısmıdır.

Bilim dünyasında değerlerin ezici çoğunluğu kısa sürede yerini yenilerine bırakırken, kalıcı değerler genellikle felsefede, özellikle de metafizik alanda bulunur. Bu bağlamda, bir felsefe-bilim sistemi yalnızca bilimin mevcut sorunlarını çözme ya da çözmeye yönelik öneriler sunma yeteneğiyle değil, daha da önemlisi, barındırdığı metafizik temelin bu çözüm önerilerini mantıksal olarak bağdaştırma ve bundan hareketle yeni sorular üretme gücüyle de değerlendirilmelidir. Bir başka söylemle; bilime ait kesimler tarihin seyri içerisinde işlevselliğini yitirip gündem dışına çıkarken tarihsel seyir

içerisinde önemli bir konumda bulunan felsefe-bilim sistemleri, metafizik güçleriyle hayatiyetini koruyarak insanlığa kılavuzluk etmeye devam etmişlerdir (Duralı, 1992, ss. 6-7). İnsanlığa kılavuzluk eden metafiziğin izleri İslam düşünürlerinde de rahatlıkla görülmektedir.

Duralı 'da insan, iki katmanlı karmaşık bir yapıdan oluşan canlı bir varlıktır. Bu katmanlardan biri insanın “beşer” yanını; diğeri ise “insan” yanını oluşturur. İnsanın beşer kısmı diğerk canlılar ile ortaktır. Yer, içer, uyur, çoğalır. İnsanın bedeni, yapısı, anatomisi, kalıtsallığı görünen beşerliğinin parçası olarak gerçeklik âleminde gözlemlenip açıklanabilir. Kişiyi beşerlikten çıkarıp “insan” olmasını sağlayan, onun kültür var edici yanındır. Bu yanıyla insan, maneviyat sahibi, eşsiz bir konumdadır. İnsanın canlılığı/beşerliği, gerçeklik âlemine (bilime, fiziğe) konu edilebilirken; insanlığı, hakikat âleminin (metafizik) konusu olmaktadır (Duralı, 2020b, s. 351; Kerimoğlu, 2025, s.85-102).Modern dünyanın geldiğı son kertedeki bakışı; varlık görüşünü “beşer” üzerine kurmasıdır.

Modern dünyanın düşünsel liderliğini Galileo ve Descartes'in üstlendiğı, felsefe ve sistemlerini tamamen mekanik bir yaklaşım metodu ile deney ve gözleme dayandıran oluşum, bilimi canlı olmayanlar üzerine bina etmiştir. Buna göre *canlının* can'ı, nefs'i, cansız adı verilen madde de uyur vaziyettedir. Duralı ruh'a, nefs'e sahip insanın cansız bir alana alınmasıyla “beşer” pozisyonuna indirgendiğini fakat insanın maddeci-mekanik anlayışı bünyesinde barındıran ideolojilerin kıskaçına sıkıştırılamayacak nitelikte karışık bir yapıya sahip bir varlık olduğu fikrini savunur. “Bizler bu teknolojik çağda bile hücresel bir yapının nelerden meydana geldiğini biliyor fakat nasıl oluştuğunu bilmiyoruz” (Duralı, 2017b, ss. 29-30; Kerimoğlu, 2025, s.85-102) der. Buradan hareketle diyebiliriz ki felsefe nasıl ki tekniğe indirgenmişse, metafizik de felsefenin dışına itilince insan madde ve mekanik arasına sıkıştırılmıştır. Bu süreç metafizik noktasında, felsefe-bilimde insanı “beşer” pozisyonuna indirgemıştır.

Sonuç

Şaban Teoman Duralı, çağdaş Türk düşüncesinde felsefe, metafizik ve bilim arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlayarak, modern dünyanın parçalanmış bilgi anlayışına karşı bütüncül bir düşünce sistemi geliştirmiştir. Duralı'ya göre felsefe, bilimin ötesinde yer alan ancak onu dışlamayan bir etkinliktir. Bilimi anlamlandıran, bilime veren ve onu insani bir bağlama yerleştiren zemin, metafiziktir. Felsefe ile bilimi birbirinden kesin çizgilerle ayırmak, insanın varlık karşısındaki konumunu eksik bırakmak anlamına gelir. Bu nedenle Duralı, akıl ve sezgiyi, fizik ve metafiziğı, madde ve maneviyatı karşıtlık içinde değil, tamamlayıcılık temelinde ele alır. Duralı'nın sisteminde, metafizik bilimin

teorik çerçevesini belirleyen, varlığı anlamlandıran bir “üst bilgi” alanıdır. Bilim, fiziksel dünyanın yasalarını incelerken; metafizik ise bu yasaların anlamını, kaynağını ve değerini araştırır. Böylece felsefe, bilimin teknik niteliğini aşarak ona insanî bir yön kazandırır. Düşünürümüz, modern bilimin mekanikleşmiş yapısını eleştirir. Duralı, insanı yalnızca biyolojik veya maddi bir varlık olarak gören anlayışların yetersizliğine dikkat çeker. Ona göre insan, hem “beşerî” hem de “insanî” yönleriyle ele alınmalıdır. İnsanın bu çift katmanlı yapısı, felsefe ve metafizik arasındaki bağı zorunlu kılar. Duralı’nın düşünce sistemi; metafiziği dışlayan modern pozitivist anlayışa karşı bir insan merkezli bilgi felsefesi teklifidir. Felsefe, bilimin temellerini derinleştiren; bilim ise felsefenin somut verilerle beslendiği bir alandır. Bu bağlamda Duralı, bilginin sadece faydaya indirgenemeyeceğini, hakikatin bilimin değil felsefenin konusu olduğunu vurgular. Onun düşüncesi, İslam medeniyetinin bilgi, insan ve değer anlayışını modern çağın epistemolojik sorunlarıyla buluşturarak, hem yerli hem de evrensel bir felsefe perspektifi ortaya koyar.

Kaynakça

- Çapku, A. (2022). Şaban Teoman Duralı Düşüncesinde Temel Meseleler. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 17.
- Duralı, Ş. T. (1992). *Biyoloji Felsefesi*. Akçağ Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2009). *Sorun Çağının Anatomisi- Çağımızın Felsefeye Teşrihi* (M. S. Genç, Ed.). Şule Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2010). Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 17.
- Duralı, Ş. T. (2011). Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebû Hâmit Gazâlî. *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 20.
- Duralı, Ş. T. (2017a). *Bilim Felsefe Nedir?* Dergah.
- Duralı, Ş. T. (2017b). *Sorun Nedir*. Dergah.
- Duralı, Ş. T. (2020a). *Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik*. Şule Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2020b). *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*. Dergah.
- Duralı, Ş. T. (2021). *Sorun Nedir? Felsefe—Bilim Düşünüşü*. Dergah.
- Duralı, Ş. T. (2022). *Din ve Felsefe –Bilim Açısından Doğu Batı ve Medeniyetleri* (E. A. Coşkun, Ed.). Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

- Eren, M. (2023). Şaban Teoman Duralı'nın Din Felsefesi. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2).
- Kerimoğlu, Ö. (2025). Ahlak Felsefesi Yazıları. İlahiyat Yayınları.
- Topuz, A. (2018). Ş. Teoman Duralı'da Felsefe-Bilim [Yüksek Lisans Tezi Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Kırklareli Üniversitesi.
- Yıldırım, Z. (2021). Şaban Teoman Duralı'nın Medeniyet Tasavvuru [Yüksek Lisans Tezi]. Kocaeli Üniversitesi.
- Yıldız, İ. (2023). Teoman Duralı'nın Metafizik Din ve Ahlâk Anlayışı. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2).

Makale Gönderim Tarihi: 18.11.2025

Makale Yayın Tarihi: 29.12.2025

Araştırma Makalesi

Mary Daly'nin Kadın Varoluşunu Dile Yansımaları Bakımından İncelemesi*

Hümeysra KERÇİN DUMAN¹

Öz

Feminist teolojinin önde gelen isimlerinden Mary Daly eserlerinde kadın var oluşunu, kadının ataerki tarafından toplumda konumlandırılışını ve kadına yönelik kullanılan dilin problemlerini ele almıştır. Bu bağlamda, bir zamanlar bağlı olduğu Hristiyanlığı, Hristiyanlığın hükümlerini yerine getirme aracı olan kiliseyi, Hristiyanlığın kutsal metinlerinde ve buna bağlı yorumlarda, Tanrı'nın eril zamirlerle tanımlanmasını, din adına kadınlara uygulanan zulüm ve haksızlıkları eleştirmiş, bunların aktarımında kullanılan dil üzerine çalışmalar yapmış, dilin sadece kadınlara yönelik bir dönüşüm içerisine girmesi gerektiğine değinmiştir. Kadınlara yönelik ataerki dilin kullanımında yaratıcı değişiklikler yapmış, alternatif kullanımlar geliştirmiştir. Çalışmalarında kelime oyunlarına ve çift anlamlı kelimeler üzerinde yorumlar yapmayı benimseyen Mary Daly ataerki kültürde feminist var oluşu dil üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Düşüncelerimizin konuşmalarımızı şekillendirdiği gerçekliği ile Mary Daly sadece, genelde din özelde Hristiyanlık hakkındaki görüşleri ile değil, bir dil bilimci olarak parçaladığı ve yeniden oluşturduğu kelimelerle, kadın varoluşuna yönelik dil çalışmalarıyla da öne çıkmaktadır.

Atıf/Reference: Hümeysra Kerçin Duman, "Mary Daly'nin Kadın Varoluşunu Dile Yansımaları Bakımından İncelemesi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.11, Aralık-2025.

* Bu çalışma 'Feminist Teoloji Bağlamında Mary Daly'nin Felsefesi' (Malatya 2016) adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümü geliştirilerek hazırlanmıştır.

¹ İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Öğrencisi, e-posta: humeyrakercin@yahoo.com
ORCID: 0009-0001-5058-1021

Anahtar kelimeler: Feminizm, Ataerki, Din, Hristiyanlık, Varoluş, Dil

Mary Daly's Examination of Female Existence in Terms of Its Reflection in Language

Abstract:

Mary Daly, a leading figure in feminist theology, has addressed the existence of women, their positioning in society by patriarchy and the problems of negative language used towards women in her works. In this context, she has criticized Christianity, to which she once belonged, the church as a means of fulfilling Christian precepts, the Christian scriptures and their interpretations, the depiction of God with masculine pronouns, and the oppression and injustice inflicted on women in the name of religion. She has also studied the language used to convey these beliefs, arguing that language needs to undergo a transformation aimed solely at women. She has creatively modified the use of patriarchal language towards women, developing alternative uses. In her work, Mary Daly embraces puns and commentaries on equivocal words, attempting to express feminist existence within a patriarchal culture through language. Recognizing that our thoughts shape our speech, Mary Daly stands out not only for her views on religion in general and Christianity in particular, but also for her linguistic work, which she dismantles and reconstructs, and her linguistic studies of women's existence.

Key words: Feminism, Patriarch, Religion, Christianity, Being, Language

Giriş

Geçmişten günümüze feminist tarihçiler, kadınların zihinsel dünyalarını kavramaya çalışarak ve cinsiyet farklılığının örgütlenmesinin toplumsal dünyada merkezi bir rol oynadığını kabul ederek, farklı dinsel söylem ve pratiklerde kadınların davranışlarının ve öznelliklerinin farklılığını anlamaya yönelerek dinin kadınların

yaşamında hem özgürleştirici hem de baskıcı bir güç olabileceğini ortaya koydular. Daha da önemlisi dinsel söylem ve pratiklerin toplumsal cinsiyet kalıpları ve ataerki aracılığıyla kurgulanıp meşrulaştırıldıklarını da gösterdiler.²

1975 yılında Amerika’ da ortaya çıkan feminist teoloji içinde en göze çarpan feminist teologlardan birisi olan Mary Daly, ataerki, kadın varoluşu, baba Tanrı, öze seyahat, ‘wanderlust’ (gezgin olma hali), kendi-öteki karşıtlığı gibi kavramları gündeme getirmesiyle öne çıkmış; dilin kadınlar üzerinde nasıl bir baskı aracı olarak kullanılabileceğini gösteren çalışmalar yapmıştır.³ Eserlerinde öncelikle eşitlikçi cinsiyet anlayışını tanımlayabilmek için temel teolojik kavramları yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. Örneğin, Tanrı’nın sadece eril terimlerle isimlendirilmemiş, aynı zamanda baba, kral, lord, savaşçı, efendi gibi iktidarı çağrıştıran rollerle de tanımlanmış olduğu gerçeğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda özellikle Kitab-ı Mukaddes’in, kilise babaları denilen bir kısım erkek tarafından içinde bulundukları çağın koşullarına uygun olarak yazılmış, çevrilmiş veya yorumlanmış olması zihinlerde Hristiyanlığın gerçekte ataerki olup olmadığı konusunda soru işaretlerine neden olmaktadır. Bu yüzden Daly’ye göre cinsiyete önem veren tarihsel eleştiri metotları da kullanılarak kadınların sadece toplumsal hayatta değil kutsal metinler içindeki gerçek yerleri de belirlenmelidir.⁴

Çalışmamız kapsamında Mary Daly’nin bu minvaldeki görüşleri öncelikli olarak kadın varoluşu üzerinden ele alınacaktır. Devamında Daly’nin özellikle dil alanında yaptığı çalışmalar baz alınarak kadın varoluşunun dile nasıl yansıtıldığı aktarılacaktır. çalışmada öncelikli olarak filozofun kaleme almış olduğu birincil kaynaklar referans olarak alınmıştır. Literatürde Mary Daly ve feminist teoloji üzerine yapılan çalışmaların sayıca azlığı çalışmayı görece sınırlandırmış ve bizi ikincil kaynaklar kullanmaya yöneltmiştir. Örnekler ve betimlemeler yardımıyla filozofun görüşlerinin okuyucu tarafından daha anlaşılır olmasına gayret gösterilmiştir.

1. Mary Daly’nin Kadın Varoluşuna Bakışı

² Berktaş, Fatmagül Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Metis Yayınları, İstanbul 2014, ss.171-172.

³ King, Ursula, Women and Spirituality, Macmillan, London 1998, s.165.

⁴ Alıcı, Mustafa, Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisiinde Feminist Yaklaşım, Milet ve Nihal, 2 (2), 81-110, 2005, s.84

Geleneksel Katolik inancına sahip bir şekilde yetişmiş olan Mary Daly zaman içerisinde bu inancından uzaklaşmış ve çalışmalarını özellikle Hristiyan teoloji içindeki erkeğin üstünlüğünü ve kadının bu durumdan kaynaklanan sıkıntılarını anlatmak için kaleme almıştır. Bir dünya dini olarak nitelendirdiği ataerkilliği ifşa ederken etimolojik kelime oyunlarından bolca faydalanmıştır. Ona göre tüm dinler kadın enerjisiyle beslenen ataerkilliğin araçlarıdır.⁵

Tanrı, kötülük, ahlak ve kilise gibi birçok konuyu ele alan Daly'e göre kadın sadece, yerleşik ataerkil yapılara karşı çıkararak özgürleşebilir. Bu yapıların en temelinde de dünyanın ve cennetin hakimi, mutlak ayrımların yaratıcısı Tanrı bulunmaktadır. Tabi Mary Daly'nin çalışmalarına baktığımızda onun Tanrı kavramının geleneksel Tanrı kavramından farklı olarak, ben-o, özne-nesne, kendi-öteki gibi karşıtlıklar üzerinden kurulan düşünceleri destekleyen bir Tanrı kavramı olduğunu görmekteyiz. Bu sistemde kadın hep olumsuzun, ötekinin bulunduğu tarafta yer alırken, erkek aynının yanında yer almaktadır.

Daly, *Gyn/Ecology* adlı kitabında 'kadının varoluşunun (becoming) seyahati' kavramını sıklıkla kullandığına tanık oluruz. Çalışmalarına bir bütün olarak baktığımızda ise onun bu kullanımının aslında kendisinin Katolik kiliseden ve geleneksel düşünce sisteminden ayrılmasını da simgelediğini çıkarsayabiliriz. *Gyn/Ecology*'de Daly, kendi feminist yaklaşımını ortaya koyarken bu varoluşsal seyahati gerçekleştirmek isteyen kadınların yaşadıkları zorlukları, örneğin Ortaçağ Avrupa'sında cadı damgası yiyerek sistematik bir kırıma uğradıklarını aktararak: "Erilliğin evrenselliğini kırmak için kadınların kendi mitlerini adlandırmaları gerekmektedir".⁶ demektedir. Dolayısıyla kadınların kendi mitlerini adlandırmalarının ancak dil yoluyla gerçekleştirileceği fikri, Daly'de tam anlamıyla yerleşik bir konumdadır diyebiliriz.

⁵ Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The Metaethics Of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1978, ss.59-60.

⁶ Daly, 1978, s.61.

Daly için kadının gücü, radikal feminizm vasıtasıyla ataerkil kurum, anlam ve değerlerden tamamen ayrılmasıyla başlar.⁷ Tüm dini sistemler altındaki kadını değerlendirmenin ilk adımı, onları evrenin yüce ruhunun tüm bu saçmalıklardan sorumlu olmadığına ikna etmektir.⁸ Nihayetinde dini söylemlere kadın aleyhine yön veren ataerkinin kendisidir. Bu sebeple ancak zihnimize sahip olan ataerkil şeytanları aforoz edersek orijinal, doğal geçmişimize ulaşabileceğimizi düşünür.⁹

Mary Daly "*Beyond God The Father (Baba Tanrı'nın Ötesinde)*" adlı eserinde de diğer eserleriyle aynı doğrultuda olarak, kadınların sahip oldukları özgürlüğün farkına vardıkları bir uyanıştan söz etmektedir. Bu uyanış gerçekleştiği takdirde kadınlar kendi aralarında sağladıkları dayanışma sayesinde kendi bilgilerini, deneyimlerini ortaya koyabileceklerdir. Bu noktada Daly kadının konumunu ve bunu değiştirmek için neler yapması gerektiğini şöyle anlatmıştır:

*"...Kadınlar, Tanrıyı, dünyayı ve kendilerini adlandırmak için sahip oldukları iktidarı kullanmakta özgür olmamışlardır. Yaradılış kıssasında Âdem, hem hayvanları hem de kadını adlandırmıştır. Fakat kadınlar şimdi bu evrensel dayatmaların taraflı olduğundan dolayı yanlış olduğunun farkına varmaktadırlar. Erkek egemen toplum ve din tarafından kabul edilen bu adlandırmaların gerçeğin üzerine empoze edilen temelde baskıcı ve kabul edilemez olduğu yargısına varmışlardır. Bir bütün olarak algılanan bu önyargılı kavramlar, semboller ve objektif olmayan gerçekler özgürleştirilmelidir. Kadınlar birbirlerinin seslerini işiterek kendi geleneklerini, düşüncelerini ve kendi dünyalarını mümkün kılacaklardır. Gelecekte insanlığın manevi gelişiminin göstergesi olabilecek kız kardeşlik oluşumu kültürler arası bir fenomendir. Felsefe ve teolojide kadınlar "yeniden" değerlendirilmeyecek fakat yeni oluşumda katılımcı olabileceklerdir."*¹⁰

⁷ Daly, A.g.e., s.2

⁸ Daly, A.g.e, s.13

⁹ Hoagland, Sarah Lucia, Marilyn Frye, Feminist Interpretations of Mary Daly, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000, s.35.

¹⁰ Daly, Mary, Beyond God the Father, Beacon Press, Boston 1985, ss.8-11.

Dolayısıyla Daly'nın felsefesinde adlandırmanın dil dönüşümü ve akabinde kadın var oluşu için oldukça önemli olduğunu görüyoruz. O bu adlandırmayı öncelikle içinde bulunduğu çağa da uygular. Onun adlandırmasıyla 'Biophilic Era' yani yaşam sevici çağ, 'Necrophilic Era'nın yani ölü sevici-ataerkillik çağının sona erdiğini işaret eder.¹¹ Böylelikle ataerkil baskının karşısına 'biophilic' kadın kavramını çıkarır. 'Biophilic kadın' yaşamı seven kadındır ve önceliği tüm 'biophilic' yaşamı adlandırmaktır. Daly, bu kelimeyi seçmesini şöyle açıklar:

*"Gyn/Ecology kitabımı yazarken pek çok sözlükten biophilia-yaşam sevgisi kelimesini aradım ve sözlüklerde olmadığını keşfettim. Bu durum beni rahatsız etti. Bununla beraber bütün bu sözlükler biophilia kelimesinin yerine necrophilia-ölü sevmek kelimesini barındırıyordu. Bu durum ataerkil dünyadaki hayat sevgisinin yokluğu ile bağlantılıydı. Kullanılan bütün sözlüklerin ataerkil sözlükler olduğunu fark ederek bu kelimeyi oluşturdum. Kitaplarda yer verdim ve o zamandan beri kullanıyorum."*¹²

Gördüğümüz kadarıyla Daly sadece yeniden adlandırma yapmakla kalmayıp, yeniden adlandırdığı kelimelerin günlük yaşam içindeki kullanımlarını da bir o kadar önemsiyor. Dolayısıyla bu adlandırmayı sadece kağıt üzerinde bırakmayıp, tam anlamıyla gerçekleştirebilmek için Daly'e göre yaşamı seven kadını ataerkil baskıyı ve düşüş miti gibi kadın düşmanı tüm dini öğretileri reddetmelidir.¹³ Olmayan bilgiler hakkında daha önce sorulmamış sorular sormalı, ataerkil dil ve mitlerin şifrelerini çözmeli, kendi itibar kaynağının yine kendisi olduğunu görmelidir.¹⁴

Fakat Daly'e göre tüm kadınlar biophilic kadın olamazlar. Çalışmalarında sadece erkekleri değil 'Ataerkilliğe karşıyım erkeklere değil.' diyen kadınları da kendilerine

¹¹ Daly, Mary, Quintessence, Realizing The Archaic Future: A Radical Elementeal Feminist Manifesto, Beacon Press, Boston 1998 s.1.

¹² Daly, Mary, Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy, Beacon Press, Boston 1997, s.5.

¹³ Daly, 1985, ss.50-51.

¹⁴ Wood, Hannelie, Revisiting Mary Daly: Towards A Quadripartite Theological And Philosophical Paradigm, HTS Teologiese Studies/ Theological Studies 71(1), Art. 2911, 2015, ss.1-10.

yabancı olmakla suçlayarak ataerkil kadınlara dönüştükleri için eleştirir.¹⁵ Ona göre ataerkillikle bağlarını tamamen koparmayan kadınlar kendi acılarının ya da diğer kadınların acılarının farkında değildirler.¹⁶ Elbette kadınlar arasında farklılıklar olması kadar doğal bir şey yoktur. Bu durum ataerkil toplum içinde var olan bir kadın olmanın tarihinden, biyolojik ya da sosyal farklılıklardan doğabilir. Daly, bu farklılıkları göz ardı ederek erkekleri ve kendi kadın merkezci düşüncelerini paylaşmayan herkesi dışlar.¹⁷ Bu anlamda son derece katı bir tutum içinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu düşüncelerinde yalnız da değildir. Feminist yazar Bell Hooks da; Daly'nin görüşlerini paylaşarak kadınlar arasındaki dayanışmanın önemini vurgulamaktadır. Ona göre, kadınların ataerkiyi değiştirebilmesi için ilk önce kendi bilinçlerini yükseltmeleri gerekmektedir. Hooks bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamıştır:

“...Erkek-egemen zihniyetin ve cinsiyetçiliğin gündelik yaşamda yansıtılması, kadınların mağdur edilmeleri, sömürülmeleri ve ezilmelerine dair bir bilinç yaratmıştır. Fakat dışarıdaki bu düşmanla yüzleşmeden önce kadınların kendi içlerindeki düşmanı yani cinsiyetçi düşünce ve tavırları değiştirmeleri gerekmektedir. Çünkü ataerkil düşünce kadınları, “kendisini erkeklerden daha aşağı gören, ataerkinin gözüne girmek için birbiriyle kıyasıya rekabet eden, kıskançlık, korku ve husumet besleyerek birbirini hor gören kadınlar olarak sosyalleştirdi.”¹⁸

Görüyoruz ki Daly ve görüşlerini paylaştığı diğer feminist teologlar için savaş sadece kadın-erkek arasında değil aynı zamanda kendini ataerkinin etkisinden kurtaramayanlar kadınlar ile var oluşunun farkına varan kadınlar arasında da yaşanmaktadır. Belki de bu sebepten Daly kadın olmak ve kadınlık kavramlarının birbirlerinden farklı kavramlar olduğunu düşünür.¹⁹ Bu anlamda yine feminist bir

¹⁵ Daly, 1978, s.29.

¹⁶ Daly, 1997, s.170.

¹⁷ Wood, 2015, ss.1-10.

¹⁸ Hooks, Bell, Feminizm Herkes İçindir, Çitlembik Yayınları, İstanbul 2000, s. 14.

¹⁹ Daly, A.g.e., ss.149-150.

filozof olan Simone de Beavouir’le hemfikir olarak kadın olmanın doğuştan gelen bir durum olmadığını söyler. Kadın olmak, Daly için bir durum değil devam eden bir süreçtir çünkü ‘olmak’ ona göre aktif bir fiildir.²⁰ Bu sebeple devamlı bir oluş içinde bulunan kadını sadece annelikle tanımlamanın yanlış olduğunu, annelik sıfatıyla kutsallık yakıştırılan kadının eşitliği cennette araması gerektiği gibi yanlış bir inancın zihinlere aşılandığını söyler.²¹ Bu noktada Daly:

“ Negatif ya da pozitif manada kadını bakire- gelin –anne kategorileriyle tanımlamak bu yüzden onu sadece cinsiyet ilişkileri içinde düşünmek.... Kadını bu şekilde tasvir eden yazarlar aynı sistemi erkeğe uygulayıp onu bakir – koca - baba olarak tanımlamıyor.”²²

diyerek kadının toplumdaki konumlandırılışına bir kez daha dikkat çeker ve konumlarına göre kadınların ya fahişe ya da azize olarak kategorilendirildiğine vurgu yapar. İşte tüm bu sebeplerden ötürü kadın kaynaklı bir tarihe ihtiyaç duyulduğunu söyler.²³ Kadını amacından alıkoyan her şeyi şeytani olarak adlandırır.²⁴ Örneğin ona göre Havva miti şeytanı ve daha pek çok şeyi yanlış adlandıran ilk yalandır.²⁵ Bu anlamda Daly için söz konusu olan kadın aleyhine bir suçlama ise, onun, bu suçlama ister dini metinlerde olsun ister çocuk masallarında, her şekilde bu duruma tepki gösterdiğini görürüz. Bu tepkileri dile getirmenin en görünür yolu da defaatle vurguladığımız üzere dildir.

Bu bağlamda Daly günlük hayatta kullandığımız kelimelere yeni anlamlar yüklemeyi benimsemiş bir düşünür olarak, kadının amacını açıklamada kullandığı ‘seyahat’ kavramını yeni kadınların dünyasına yaratıcı bir adım, bu dünyayı kadınların

²⁰ Daly, 1978, s.340.

²¹ Hudson, Rebacca, In the World But Not Of It: A Critique of American Evangelical Views of God and the Material, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi July 2012), Stirling, United Kingdom, s.30.

²² Mary Daly, The Church and the Second Sex, Revised edition, Harper & Row, New York 1975, s.153.

²³ Dörschel, Funda Başak “Female Identity: Rewritings Of Greek And Biblical Myths By Contemporary Women Writers”, The Graduate School Of Social Sciences Of Middle East Technical University, (Yayımlanmamış Doktora Tezi April 2011), s.28.

²⁴ Daly, 1985, s.115.

²⁵ Daly, A.g.e., s.47.

isimleriyle yeniden adlandırma,²⁶ dünyayı kadın bireyselliğinin ve varoluşa katılımının yeri haline getirme olarak tanımlar.²⁷ Dünya üzerinde herkesin bilmekte olduğu dört yönün yanında bir de hiç anılmamış ‘merkezi’ yön olduğunu belirtir. Onun için seyahat benliğin merkezine doğru gerçekleşmektedir.²⁸ Bunun için kadınlar kaybedebilecekleri hiçbir şeyin olmadığına inanarak her şeyi riske etmelidirler.²⁹ Bu seyahatin belki de en önemli araçları çalışmanın ileriki kısımlarında değineceğimiz metaforlardır. Varış noktası ise kadının varoluş gücüne aktif olarak katılabileceği var oluş ötesidir³⁰ yani ataerkinin ötesindeki dünyadır. Kadının seyahati Daly’e göre devam eden bir seyahattir. Bu seyahat zaman içinde doğrusal bir şekilde hareket etmez. Geçmişte, günümüzde, gelecekte aynı anda etkili olur.³¹ Zannımızda Daly’nin bu düşüncelerinin arkasında tarihin her döneminde kadına dair olumsuz uygulamaların yaşandığı ve yaşanabileceği fikri yer almaktadır. Nitekim bugün çözüldüğü düşünülen bir problem yarın ilk günkü canlılığı ile karşımıza çıkabilir. Bu sebeple Daly’nin kısır döngüden kurtulmanın tek yolunun bu seyahati devamlı suretle gerçekleştirmek olduğuna inandığını düşünmememiz için her hangi bir sebep yok gibi görünmektedir. Bu doğrultuda kadınların ataerkil cinsiyet rollerini aşmaları için bir zamanlar sahip oldukları ama zaman içinde zorla ya da subliminal bir biçimde ellerinden alınmış olan varoluşsal cesaretlerini hatırlamaya ihtiyaçları vardır.³² Kadınlar eril zihniyetin kendilerine dayatmış olduğu tüm kavramlardan sıyrılarak hiçlikle yüz yüze gelmeli ve tam da bu noktada ataerkilliği aşp var oluşa katılmalıdırlar. Zaten var oldukları kişiye dönebilmelerinin yegane yolu budur.³³ Buna bir nevi yeniden doğum diyebiliriz.

Geldiğimiz noktada Daly’nin özellikle ataerkinin kadın varoluşu üzerindeki etkilerini kıyasıya eleştirdiğini görüyoruz. Ancak çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi o ataerkiyi hali hazırda dinin kadınlara yönelik bir uygulaması olarak görüyordu. Bu uygulama kadınlar arasındaki ilişkilerde de ayrışmalara yol açıyordu. Örneğin

²⁶ Daly, A.g.e., s.138.

²⁷ Daly, A.g.e., s. 158.

²⁸ Daly, 1978, s.2.

²⁹ Daly, A.g.e., s:17

³⁰ Daly, 1997, s.26.

³¹ Daly, 1978, s.1.

³² Daly, 1985, s.104.

³³ Daly, A.g.e., s. 27-28.

ataerki dinleri dediği özellikle Yahudi- Hristiyan gelenek ve onun korkunç çiçeği olarak adlandırdığı 'Freudçu Teori'nin* kızları annelerinden ve anneleri kızlarından çaldığını da düşünmekteydi.³⁴ Ona göre kısır döngülerin yaşanmasına sebep olan temel kayıp bağ anne-kız arasındaki bağdır.³⁵ Bu bağ; Pamuk Prenses, Sinderalla gibi çocuk masallarında subliminal mesajlar vasıtasıyla sadece ölü annenin iyi, yaşayanın ise zaten kötü üvey anne olduğu fikri küçük yaşlardan itibaren kadınların zihinlerine işlenilmeye çalışılmıştır.³⁶ Kadınlar bu tarz subliminal mesajlara maruz bırakılarak kendi hemcinsleri arasında ayrılık tohumları ekilmiştir. Demek oluyor ki Daly kadın aleyhine sadece fiziksel değil zihinsel de olmak üzere topyekün bir saldırı olduğunu düşünmektedir. Bu saldırı karşısında kadınlar anne ve kızlarının birbirlerinin yüzüne gururla baktıkları bir günün hayalini kurmaya başlamalıdır.³⁷ Ancak böyle bir dünyada kadın ataerki semboller sistemini yıkarak yeni bir gelecek oluşturabilir.³⁸ Bu sembol sistemini yıkmak hali hazırda erkek tanımlı bir kadın yerine, kadın tanımlı bir kadın sistemi kurularak mümkündür. Bu zamana dek isimlendirme gücü, erkeklerin imtiyazındaki cinsiyet rolleri ataerkillik tarafından belirlenmiştir. Daly, kadınlığın (femininity) erkek yapımı olduğunu ve dişilikle (femaleness) gerçekte alakalı olmadığını söyler. Ona göre erkekler kadın üretebilir ama kadın yaratamazlar. Bu yüzden kadınlar kendilerine ait yeni kategoriler oluşturmalı ve 'tam' olabilmek için ataerki cinsiyet kategorilerini atmalıdırlar.³⁹ Bu noktada Daly ortaya kız kardeşlik kavramını atar. Kız kardeşlik komünal, yaratıcı, politik, hiyerarşik olmayan bir varoluşun görünümüdür.⁴⁰ Bu kavramda kadınlar kendilerini erkeklerden ayırmalıdırlar. Ancak o zaman kendi

* Sigmund Freud'un kurucusu olduğu psikanalitik teoriye göre karşı cinsteki ebeveyni sahiplenme ve kendi cinsinden ebeveyni saf dışı etme konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve fantezilerin toplamı. Freud'a göre her çocuğun ilk aşkı karşı cinsteki ebeveynidir. Erkek bebeğin sürekli annesine şımarması, babasının annesiyle ilgilenmesinden rahatsız olup ağlaması veya araya girmesi örnek olarak verilir. Erkek çocuk genellikle evde güçlü bir otoritesi olan güçlü rakibi babadan çekindiğinden her iki ebeveyninden de uzaklaşmak zorunda olduğunu hissederken, annesinden çekinen kız çocuk hayran olduğu güçlü babasına daha çok yaklaşır. Bkz. Freud, Sigmund, Psikanaliz Üzerine, (çev. A. Avni Öneş), (18. Basım) Say Yayınları, İstanbul 2014.

³⁴ Daly, A.g.e., ss. 149-150.

³⁵ Daly, 1978, s.346.

³⁶ Daly, A.g.e., 165

³⁷ Daly, 1985, ss.149-150.

³⁸ Dörschel, A.g.e., s .28.

³⁹ Daly, 1978, s.68.

⁴⁰ Daly, 1985, s.35.

seslerini bulabilir, kendilerini, diğerlerini ve Tanrı'yı adlandırabilirler.⁴¹ Sonuç olarak kız kardeşliğin gelişmesi, hiyerarşiyle tahakkümün temel toplumsal ve zihinsel modelini hedef aldığı için ataerkiye yönelik emsalsiz bir tehdittir.⁴² Son zamanlarda sıklıkla duyduğumuz üzere kadın kadının bir anlamda yurdu olmalıdır.

2- Mary Daly'nin Dili Kullanımı

Kültürel mirasımız olarak dil, düşüncemize, algılamamıza ve dolayısıyla gerçekliğimize etki etmektedir. Kadınların dille ilgili problem yaşamalarındaki nokta çalışmamızın önceki bölümünde belirttiğimiz gibi dilin ataerkinin diğer kurumlarında da olduğu gibi erkeklerce oluşturulmuş olmasıdır. Dilin nasıl kullanılacağına, işleyişine ve manaya eril zihniyet karar vermiştir. Dolayısıyla Daly'nin de temsilcilerinden olduğu radikal feministler dilden erkeğin çıkarılmasını ve eril anlamın çözümlemesinin yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü hali hazırdaki düşünce ve ifade sistemimizi algılamamız da bu eril zihniyetin bir ürünüdür. Bunun yanı sıra radikal feministler, kadınların dil kullanımında dezavantajlı bir yere sahip olduklarını da iddia ederler. Kadınlar eril olan dile mahkûmdurlar ve bu zorunluluk kadınların deneyim ve algılamalarını bozarak, anlatılmalarını zorlaştırır. Bu yüzden kadınlar ya kendilerine ve topluma yabancılaşırlar ya da kendilerini, algıladıkları sahte gerçeklerle örtüşecek biçimde ifade etmeye çalışırlar.⁴³ Her iki şekilde de aslında konuşan kadın değil kadın görüntüsü altındaki erilliktir diyebiliriz.

Feminist teoloji bu anlamda dille ve onun insan bilinçliliğine şekil verme gücüyle yakından ilgilenmiş, özellikle de Tanrı ile ilgili olan din dilimizin erkekler tarafından geliştirildiğini iddia etmiştir. Bu yüzden dil reformu, özellikle Tanrı dili, feminist teolojinin ilgilendiği en önemli konudur. Tanrıyı özellikle eril terimlerle isimlendirmek hiyerarşik kilise yapılarını olduğu kadar ayinlerle ilgili düzenlemeleri de

⁴¹ Wood, A.g.e., s.169.

⁴² Daly, A.g.e., s.33.

⁴³ Öçal, Kübra Arslan, Dişil Din Ve Eko-Feminist Bağlamda Latife Tekin Ve Muniar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2011, s. 45.

yasallaştırmıştır. Tanrı'yı eril olarak adlandırma kadına 'öteki' rolü vermiş ve kadınların Tanrı'yı 'yaratıcı' olarak düşünememesine yol açmıştır. ⁴⁴ Tabi tüm ifadelerin Daly tarafından öncelikli olarak Hristiyanlığı eleştirmek için kullanıldığını unutmayalım.

2-1 Ataerkil Dilin Kadın Deneyimlerindeki Yansımaları

Sadece bir filozof ve teolog değil aynı zamanda yetenekli bir dilbilimci olan Daly⁴⁵ için dilin yerinin ve rolünün her zaman büyük bir ilgi kaynağı olduğunu belirttik. Dil sosyal olarak iletilen bir sistem olduğundan dolayı Daly'nin devrimsel değişiklikler için dilbilimsel stratejiler kullanmanın önemini vurguladığını söyledik. Gerçekliği değişmeyen bir durumdan ziyade bir süreç olarak gördüğünü⁴⁶ söyleyen Daly bu konu hakkındaki hedeflerini ve "Gerçekliği sadece kelimelere dökerek tam bir hale getirebilirim."⁴⁷ sözüyle daha net bir şekilde ortaya koyar.

Daly, dil ile ilgili çalışmalarına *Gyn/Ecology* ile başlamış *Pure Lust (Saf Arzu)*, *Wickedary*, *Outercourse* eserleri ile devam etmiştir. Daly'nin dili kullanım şekli ve analizi felsefesinin ayırıcı özelliği olan bir tür benlik bilincini geliştirir.⁴⁸ *Gyn/Ecology* ve *Pure Lust* kitapları Daly'nin dil konusundaki gelişimini gözler önüne serer. Bu çalışmalarında kelimelerle oynar. Fiillerin isimler üzerindeki önemini vurgular ve dili dile karşı kullanır.⁴⁹

Dilin, Daly'e göre ataerkinin kadın üzerindeki egemenliğini devam ettirmesinin temel yolu⁵⁰ olduğunu daha önce vurgulamıştık. Politik ve temelde ataerkil olan dil, gücü ve kontrolü de beraberinde getirir. Adem' den beri isimlendiren ve güce sahip olan hep erkekler olmuştur. Bu sebeple dil Daly'ye göre cinsiyet ayrımını körükleyecek şekilde dizayn edilmiştir. O buna örnek olarak içinde yaşadığı topluma ait batı dilini gösterir. Nitekim gerçekten de batı dilinde bu ayrıma neden olarak gösterilebilecek

⁴⁴ Wood, A.g.e., s. 124.

⁴⁵ Wood, A.g.e., s.125.

⁴⁶ Sarah Lucia Hoagland, Sarah L., Marilyn Frye, A.g.e., s.29.

⁴⁷ Daly, 1997, s.173.

⁴⁸ Wood, A.g.e., s.127.

⁴⁹ Wood, A.g.e., s. 113.

⁵⁰ Dörschel, A.g.e., s .28.

kelime yoğunluğu çalışmamızın devamında da değineceğimiz üzere oldukça fazladır. Bu ayrımcı kelimelerin kadınları nasıl sessizleştirdiğine⁵¹ yönelik Daly şunları söylemektedir:

“ Kadınların zihni bozuldu ve sessizleştirildi. Özgür ruh (free will) varoluşumuzun adından ziyade iç giyim markası oldu. Böylesi marka isimleri kadınları ‘moron’ olarak etiketlendirir. Moronlaşmış kadınlar erkek yazını metinlerin, ki bunlar İncil’e ait edebi, tıbbi, yasal, bilimsel metinlerdir, doğru olduğuna inanır. Bu yüzden işlevi bozulmuş kadın, erkek metinlerini okuyan uysal simgeler olarak kabule, erkek sonuçlu teknolojiyi benimsemeye, gerçekliğin doğru yapısı olarak erkek üretimlerini kabul etmeye istekli olurlar. Ataerki bizim evrenimizi (cosmos) çaldı ve yerine Cosmopolitan’ı ve kozmetiği koydu. İçi boşaltılan kadın terapi, kıyafet, makyaj gibi kandırmacalarla bu boşluğu doldurmaya çalışırken aslında kendini tükettiğini fark etmedi.”⁵²*

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Daly dildeki doğal ve masum görünümlü terimlerin ataerki çağrışımları gizlediğini düşünüyor. Bize örnek olarak sunduğu ‘cosmos’un bir dergi adına dönüşümü kadın evreninin sadece moda, kozmetik, ilişkiler vb. konulardan oluşan sığ bir düşünce yapısına doğru yol aldığını anlatıyor. Bu yüzden Daly, kadın merkezli bir dil ve yeni bir bakış açısı hedefler. Ancak kadın merkezli yazı bu düzen içinde risk almak anlamına gelir. Ancak bu riski almaya değer. Nihayetinde ataerki yazın, dil ve stil; kadınların heyecanını, içlerindeki enerjilerini tam olarak yansıtamaz⁵³ çünkü halihazırda o dünyaya ait değildir.

Tüm bunların ışığında Daly’nin kadın biçimli dilin (gynomorphic) yeni bir farkındalık uyandıracığına, ataerki ‘öteki’ yerine dişil bir ‘benlik’ yaratacağına inandığını söyleyebiliriz. Zaten o da bu amaçla kadınlar için yeni bir sözlük olarak

⁵¹ Daly, 1997, s.51.

* Uluslararası bir kadın dergisi, İlk kez 1886’da ABD’de bir aile dergisi olarak yayınlanmış, daha sonra edebiyat dergisine dönüşmüş ve 1960’ların sonunda kadın dergisi olarak yayın hayatına devam etmiştir.

⁵² Daly, 1978, s.145.

⁵³ Dörschel, A.g.e., s. 28.

düşündüğü 'Websters' First New Intergalactic Wickedary Of The English Language'ı (Websters İngiliz Dilinin İlk Yeni Ötekileştirilmiş Kötü Kadınlar Sözlüğü) oluşturmuştur.⁵⁴ *Gyn/Ecology* kitabında da ataerkilliğin dışında bir dünya keşfedilmesi için kullanılan dilin radikal bir biçimde yıkılması ya da yapısının çözülmesini önerirken bu sözlük ile kelimelerin etimolojik kökenlerine inmiş ve onları farklı bir bakış açısıyla yeniden okumamızı sağlamıştır. Daly okuyucularından cinsiyet farkındalığı ile ilgili düşünmelerini ister. Bu sayede hem o güne kadar alışlagelmiş düşünce sistemini hem de bu bağlamda kullanılan kelimeleri, kavramları yeniden yorumlayabileceğimizi düşünür. Bunu yaparken de Daly ataerkil meslektaşlarının aksine temel kaynak olarak kadınların deneyimlerini, geçmişlerini ve şimdilerini kullanır. İkincil kaynakları pek çok farklı alandaki erkek yazarlı metinlerdir. Daly, bu metinleri onların limitlerini, aldatmacalarını ortaya çıkarmak için ya da sıçrama tahtası olarak kullandığını savunur.⁵⁵ Bununla beraber bu metinlerin kadın düşmanı ve ataerkil bir bakış açısıyla yazıldığının da farkındadır.⁵⁶ Bu noktada erkek dünyaya karşı katı tutumunu ısrarla sürdürdüğünü rahatlıkla görebiliriz. Ama onun bu tutumu zannımızca eleştirdiği pek çok baskıcı uygulamayı kendisinin de aynı şiddetle olmasa bile gerçekleştirdiği yönünde bir intiba bırakmaktadır.

Daly'nin kelimelerin kökenine inmeyi ve onları analiz etmeyi sevdiğini söylemiştik. Örneğin *Gyn/Ecology* kitabının başlığı buna çok güzel bir örnektir. Gyno, Latince kadın demektir. Başlık tam olarak Daly'nin söylemek istediği şeyi, dini efsanelerden kötü şakalara kadar tüm katmanlarda ataerkil kaynaklı bir kirlilik olduğunu; organizmalar ve çevreleri arasındaki kompleks ilişkiler ağını tanımlar. Sabitleme ve parçalara ayırmaya dayanan ve erkekler tarafından kadın türünün bilimi olarak tanımlanan jinekolojinin aksine gyn/ecology kavramı her şeyin birbiriyle bağlı olduğunu teyit eder.⁵⁷ *Gyn/ecology* aynı zamanda jinekoloji kelimesinin Daly'ye göre yeniden isimlendirilmiş halidir. Burada kelime üzerinde oynamasının nedeni zannımızca doğurma gibi kendilerinin yapamadıkları bir eylemi mesleklerine

⁵⁴ Dörschel, A.g.e., s. 27.

⁵⁵ Daly, A.g.e., s. 27.

⁵⁶ Dörschel, A.g.e., s. 30.

⁵⁷ Daly, A.g.e. s.12.

yaptırmak adına, ki çoğu jinekolog erkektir, ataerkinin kadın üzerinde kurmaya çalıştıkları erkek kontrolüne bir kez daha karşı çıkma isteğidir.

Tüm bu yöntemlerle yeni bir dil geliştirmeye çalışan Daly, bu dil sayesinde sosyal düzensizliğin de giderilebileceğini düşünür. Nihayetinde dil düşüncelerimizin dışı vurumudur. Bunu daha iyi yansıtabilmek adına kendi çalışmalarında kelimeleri dilbilgisi kurallarına göre hecelemez, farklı şekilde hecelenip farklı duyulmasını sağlar. Bu yöneme ek olarak noktalama işaretlerini alışıldık şekillerinin dışında kullanarak ataerkinin mantığını, sesini ve tabularını yıkmayı amaçlamaktadır.⁵⁸ Dilbilimsel yöntemlerini açıklarken Daly: *'Ben genellikle aldatıcı kelimelerin gerçek yüzlerini onları eklerine ayırarak gösteririm. Ayrıca daha az bilinen anlamlarını kullanarak gizlenmiş evrimlerinin maskesini düşürürüm'*⁵⁹ der.

Daly'nin bu yöntemleriyle akademik sözlüğe gerçek bir feminist katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Örneğin 'homocide' (adam öldürme) ya da 'genocide' (soykırım) kelimelerinin yerine 'gyn/nocide' (kadın öldürme-kadın soykırımı) kelimesini kullanmıştır. Bu konudaki diğer güzel örnek ise hatırlamak anlamına gelen "remember" kelimesidir. Daly, bu kelimeyi parçalara ayırarak re-member (yeniden kendisinin üyesi olmak) anlamında kullanmıştır. Bu anlam ile kelime ataerkilliğin etkisi olmaksızın kendi organlarının ve vücut bölümlerinin her birinin anlamını tekrar kurarak yeniden kendilerinin üyesi olan, öz benliklerini hatırlayan kadınları anlattığını söyler. Dolayısıyla Daly'e göre kadınların özgürlüğü cinsiyetçi dünyanın yapılarında gömülü olan dilin ve simgelerin hadımını içerir.⁶⁰ Bunun için Daly 'Bazen okuyucuyu kelimeyi farklı bir şekilde dinlemeye davet ederim' der. Örneğin 'delight' kelimesi sevinç, zevk, keyif, haz, füsün, sihir anlamlarına gelir. Ama kelimeyi 'de-light' olarak ayırdığımızda 'ışıkta, aydınlıkta, idrakten mahrum bırakma' anlamına gelebilmektedir. Bununla beraber Daly gerçek olmayan, kadın varlığını karmaşıklaştıran ve kadınların üzerindeki baskıyı gölgeleyen kelimeleri de reddetmektedir.⁶¹ Bu kelime grubuna örnek olarak ise

⁵⁸ Daly, Mary and Jane Caputi, Websters ' First New Intergalactic Wickedary Of The English Language" Bacon Press, Boston 1987, ss.11-18.

⁵⁹ Daly, 1978 s. 24.

⁶⁰ Daly, 1985, s.9.

⁶¹ Daly, 1978, s.14-17.

‘başkan-reis’ anlamına gelen ‘chairman’ kelimesini verir. Kelimeye “man” (erkek) eklenerek kadın ikincil konuma atılmış dolayısıyla varlığı dışlanmıştır. Bu kullanımı yakın zamana kadar ‘bilim adamı’ ifadesinde de görmekteydik. Ancak kelime artık ‘bilim insanı’ olarak kullanılmaktadır. Yine ‘spinster’ (evde kalmış kız) kelimesi yaygın olarak küçümsemek amacıyla kullanılır ama bu onun yüzeysel anlamıdır. İşi, eğirmek olan kadın anlamına gelen kelime aslında anlam bakımından son derece güçlüdür. Bu zengin fiilin anlamını kısıtlamak için herhangi bir sebep yoktur. İşi, eğirmek olan bir kadın üretim sürecine katılır. Kendi benliğini, çocuklarına ya da erkeğe göre değil kendi seçer. Bu anlamda o adeta dönen bir derviş gibidir.⁶²

Anlam gücü elinden alınmış diğer bir kelime ‘glamour’dur. Sözlüğe baktığımızda bu kelimenin ilk anlamının ‘sihirli’ olduğunu görürüz. Ortaçağda ‘glamour’ gücüne sahip cadıların erkek bireyleri ortadan kaldıracabileceklerine inanılırdı. Modern kullanımda bu anlam hemen hemen yok olmuş gibidir.⁶³

Kadınlar için önemli görülen bir diğer kelimeye geçelim. Dokumak anlamına gelen Latince terim ‘texere’ hem textile (tekstil) hem de text’in (metin) köküdür. Anlam ayrılmasındaki bu ironiyi not etmek kadınlar için önemlidir. Daly ‘Dokuma sürecimiz tekstil devamlılığı seviyesine, çorap yamamaya indirgendi. Metinler erkek krallıklar için oluşturulurken ataerkil gelenekte dikiş ve yün eğirme işi kızlara verildi.’⁶⁴ diyerek kadın ve erkeğe ayrılan yaşam alanının ve faaliyetlerin farklılığını göstermeye çalışır. Yine ‘Hagiography’ kelimesi azizlerin hayatlarının anlatıldığı biyografi olarak tanımlanır. Yunanca hagios (kutsal) teriminden gelir. Mary Daly bu kelimeye karşı Hag-ography (cadıyoloji) kelimesini oluşturur.⁶⁵ Tüm bu örneklerle baktığımızda Daly’nin çalışmalarındaki adlandırmanın, bir tür kinaye olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim yeni bir kadın dili yaratma, onun ve diğer radikal feministlerin üstüne basa basa vurguladıkları bir meseledir.⁶⁶ Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız kelime örnekleri kendi başlarına küçük ve önemsiz değişiklikler olarak görülebilir. Ancak

⁶² Daly, 1978, s.7.

⁶³ Daly, A.g.e. s.7.

⁶⁴ Daly, A.g.e., s.8.

⁶⁵ Daly, A.g.e., s.13.

⁶⁶ Talbert- Betty Wuttler, Journal Of The Evangelical Theological Society, Secular Feminist Religious Metaphor And Christianity, jets. 38/1 March 1995, s.77.

Daly'e göre kadınların benliklerine, doğuştan getirdikleri cinsiyet özelliklerine yabancılaşmalarının en önemli nedeni kadınların kendi gerçekliklerini kuran dile bir şekilde yabancılaştırılmalarıdır.⁶⁷

Daly, *Gyn/Ecology* adlı çalışmasında eril mitler yerine kahramanlarının kadın olduğu mitler oluşturulması gerektiğinden de bahseder. Bu mitler yazılırken 'şirret', 'cadı', 'koca karı' gibi kelimelerin aynı eril mitlerin kendi kahramanlarını tanımlarken yaptığı gibi büyük harfle yazılmaları gerektiğini bu sayede aşağılamak için kullanılan anlamların değiştirilebileceğini vurgular.⁶⁸ Nitekim Mary Daly'ye göre bu kelimelerin anlamlarının değiştirilmesi önemlidir. Çünkü bu tarz aşağılama ifadeleri zamanla sanki normal, olması gereken ifadeler olarak algılanmaya başlamıştır. Bu sebeple Jane Caputi ile hazırladıkları sözlük de kadınlar için kullanılan terimlerin yıkılması ve yerine yenilerinin konulması amacını taşır.⁶⁹ Sözlük burada yer veremeyeceğimiz daha pek çok sözcüğün yeniden yapılandırılmış kullanımlarını barındırır. Bu çalışmanın Daly'nin çokça andığı 'Adlandırma' yöntemine büyük katkı sağladığı söylenebilir. Çünkü ona göre adlandırma derinlere gömülmüş anlamı yüzeye çıkarmanın yollarından biridir ve hem felsefi hem de politik bir harekettir.⁷⁰ Daly, ataerkinin elinde bulundurduğuna inandığı bu gücü kadın varoluşunun önündeki en büyük engellerden biri olarak görmüş '*İnsanca var olmak kendini, dünyayı ve Tanrı'yı adlandırmaktır.*' demiştir.⁷¹

Dile dişilliği getirmek amacıyla Daly; kadınların geçmiş deneyimlerini hatırlamalarının kilit bir rol üstlendiği görüşündedir. Sonuçta onları ikincil konuma iten nedenlerden birisi de eril dildir.⁷² Bu farkındalığı devamlı surette aktarmaya çalışan Daly dilin eşsiz formlarını kadınların kendi potansiyellerini ve varoluşlarını keşfetmeleri için bir araç olarak kullanır.⁷³

⁶⁷ Daly, A.g.e., s. 5.

⁶⁸ Atayurt, Didem, "Dişil Bir İtaatsizlik: Bir Örneklem Olarak Bejan Matur Şiiri" Kadın Araştırmaları Dergisi, yıl 2013/1 sayı:12, ss.83-102.

⁶⁹ Daly, Mary and Jane Caputi, A.g.e., ss.1-5.

⁷⁰ Durham, Paula Hope, Patriarchy and Self-hate : Mary Daly's Psychological Assessment of Patriarchal Religion Appraised and Critiqued In the Context of Karen H. Orneyy's Psychoanalytic Theory, Journal of Feminist Studies in Religion, Vol. 13, No. 1 Spring, 1997, s.37.

⁷¹ Daly, 1985, s.8.

⁷² Daly, Mary and Jane Caputi, A.g.e., p. 97.

⁷³ Gray, F."Elemental Philosophy: Language and Ontology in Mary Daly's Texts. In Hoagland, S.L. & Faye, M. (eds.) Feminist Interpretations of Mary Daly", The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000, ss.222-245.

Daly'e göre yanıltıcı kavramlar, algılar dil vasıtasıyla zihinlere yerleşirken din, edebiyat, medya ve dilbilgisi bu yerleşmenin araçları olarak önemli bir rol üstlenmişlerdir.⁷⁴ Yukarıda Daly'nin kelimelerin kökenine nasıl indiğini ve toplumda nasıl değişikliklere uğradıklarını görmüştük. Şimdi de subliminal kavramlara örnek olarak Daly, *Gyn/Ecology* kitabında kadınları aşağılamak için kullanılan şu eş anlamlı kelimelere göz atalım:

bunny: tavşancık- genç ve cazibeli kız

bitch: dişi köpek-fahişe

chick: piliç-geç kadın

cow: inek-çok şişman kadın

nag: binek atı - dırdırcı

foxy: dişi tilki - kıvrak vücutlu

bat: yarasa- çirkin geveze kadın

Bize örnek olarak gösterdiği diğer bir subliminal mesaj 'he'* zamirinin kullanımıyla alakalıdır. Ortaçağ boyunca 'he' hem kadın hem erkek için kullanılan bir zamirdi. 'She'* 12. Yüzyılda ortaya konulduktan sonra sadece kadınları niteledi. 'She' kadını, 'he' tüm insanlığı niteledi. Buradan subliminal olarak Daly'nin söylemiyle kadının insan olmadığı görüşü çıktı.⁷⁵ Nitekim 'insanlık' anlamında kullanılan İngilizce kelime 'mankind'(man-adam) şeklinde yazılır; 'womankind'(woman-kadın) olarak değil.

Tüm bu anlatılardan sonra Daly'nin Tanrı kelimesi ile ilgili endişesinin sadece dilbilgisel olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O, 'Tanrı' kelimesini sadece isim olarak kullanılmasında bariz bir problem görür. Fiillerin isimlerden daha önemli olduğunu vurgulayarak⁷⁶ şu ifadeleri vurgular:

⁷⁴ Daly, 1985, s.7.

• İngilizcede erkek için kullanılan 3. tekil şahıs zamiri

* İngilizcede dişi için kullanılan 3. tekil şahıs zamiri

⁷⁵ Daly, 1978, s.16.

⁷⁶ Wood, A.g.e., s.112.

“Tanrı niçin bir isim olmalıdır? Neden daha aktif ve dinamik olan bir fiil olmasın? Tanrı’yı bir isim olarak adlandırmak dinamik bir fiili katletmek değil midir? Ve fiil statik bir isimden ziyade kesinlikle daha kişiye yönelik değil midir? Tanrı’nın insan biçimindeki sembolleri kişiliği nakletmeyi hedefleyebilir fakat onlar Tanrı’nın varoluş olduğunu iletmede başarısız olurlar.”⁷⁷

Burada Daly’nin Tanrı kelimesini fiil olarak görme isteği zannımızca var oluşu vurgulama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Zaten Daly kadın var oluşu anlamında Tanrıça kelimesini kullanmayı tercih ederek Tanrı terimini kullanmayı da reddeder. Kasti bir şekilde olmasa da dışının süper insan olduğu fikrini iletir. Sonraki çalışmalarında vazgeçtiği Tanrıça terimini de kadının ne olabileceği ihtimali ve potansiyelini temsil etmesi için metamorfik olarak kullanır.⁷⁸ Aslında böyle yaparak ataerkinin eleştirdiği üstünlükçü söylemi de kendisi de uyguluyor gibi görünüyor.

2-2- Ataerkil Dil İçinde Metafor Ve Sembol Kullanımı

Daly’nin çalışmalarını referans alarak yaptığımız okumalar da bir kez daha göstermiştir ki dil kimliğimizi oluşturma üzerinde en etkili unsurlardan biridir. Toplumun, kültürün ve dilin kimliğimizi etkilediği doğruysa bu aynı zamanda Tanrı hakkında düşünme ve konuşma biçimimizi, Tanrı suretinde yaratılan var oluşumuzu da etkilediği anlamına gelir. Bu noktada Daly bir zamanlar mensubu olduğu dinin kutsal kitabı olan İncil’in Tanrı suretinin ne olduğunu açıkça belirtmediğini düşünür.⁷⁹ Bu konuda İncil’in gizemli ifadelerle yer vererek insan var oluşunun özünün Tanrıyla olan ilişkisinin özü olduğunu ifade ettiğini söyler. Ancak bu Tanrı ile bağ kurma sadece İsa’da, dolayısıyla erkekte mümkündür.⁸⁰ Yani İsa, Tanrı için belirgin bir biçimde eril bir imge, sembol ve metafordur.⁸¹

⁷⁷ Daly, 1985, s.33.

⁷⁸ F. Gray, 2000, s.223.

⁷⁹ Çalışmamız kapsamında Mary Daly özellikle bir zamanlar mensubu olduğu Hristiyanlığı eleştirdiği için burada da kutsal kitaplardan sadece İncil’e atıfta bulunulmuştur.

⁸⁰ Wood, A.g.e., ss.170-171.

⁸¹ Daly, A.g.e. s. 5.

Bu anlamda Daly toplumların özellikle din dillerine baktığımızda kadına zarar verici ve kimliğini baskılayıcı pek çok kullanımla karşılaştığımızı belirtir.⁸² Gerçekten de özellikle Tanrı hakkında konuştuğumuzda dilin bazı limitleri olduğunu görürüz. Bu yüzden insanlar bu limitleri aşabilmek adına sembol, metafor ve modeller yaratmışlardır. Metafor ya da sembolün genel bir tanımını yapmak zordur.⁸³ Yine de metafor, sembol ve modellerin bir şeyi tam anlamıyla anlamadığımızda bize yardımcı olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onlar, bir kavramı açıklamada doğru kelimelere sahip olmadığımızda bize bir konuşma yolu sunarlar. Bununla beraber metaforlar nötr değildir. Sembol genellikle tanımladığı nesneye benzerken metaforlar üstü kapalı benzerlik (analoji) yada karşılaştırma tarafından tanımlanabilen mecazi bir dili içerir. Dolayısıyla Wettler'e göre metafor kendi gerçekliklerine ve Tanrı fikirlerini şekillendirerek kendi kişisel dini potansiyellerinin farkına varabileceklerini düşünen kadınlar için teolojik bir araçtır. Bu kadınlar feminist metaforu kendi dini gelişimlerine dayanak olarak kullanırlar.⁸⁴ Nitekim metaforlar yoluyla Tanrı hakkında konuşmak önceden belirlenmiş anlamlar yaratabilir. Dolayısıyla Tanrı 'lord' gibi eril terimlerle tanımlandığında yani eril bir din dili kullanıldığında, kadınların öz benliklerine karşı bir bariyer oluşturabilir. Tabi bu durumda 'annemiz' gibi dişil terimler de aynı bariyeri erkeklerin öz benliklerine karşı oluşturabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Bu sebeple Mary Daly bu bariyerleri kaldırmak adına, Tanrı'yla ilgili metaforların yetersiz olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini söyler. Sheila d. Collins da ataerkil metaforların ast-üst, değersiz-değerli gibi birbirine bağlı yarımalar ikiliği olarak özetlenebileceğini söyler.⁸⁵ İşte Mary Daly'nin de öncüsü olduğu feminist teoloji bu ikiliklerin kadın doğasına zarar verdikleri gerekçesiyle reddedilmeleri gerektiğini düşünür. Nihayetinde Tanrı dili mecazi bir dildir⁸⁶ ve belki de bu sebeple yorumlanırken taraflı yorumlanabilir. Tarafsız bir yorumlama amacıyla Daly, yanlış olduğunu

⁸² Daly, A.g.e. s. 4.

⁸³ Donald. G. Bloesch "The Battle For Trinity ' The Debate Over Inclusive God-Language" Wipf and Stock Publishers, 1985, ss.13-21

⁸⁴ Wettler, A.g.e., s. 77.

⁸⁵ Sheila D. Collins, Personal Is Political, The Oppositional Imagination, Feminism, Critique And Political Theory, Joan Cocks, Routledge Library Editions, 2014, s.364.

⁸⁶ Phyllis, Trible, God And The Rhetoric Of Sexuality, Fortress Press, Philadelphia 1978, ss.31-33.

düşündüğü Hristiyanlığa ait Tanrı fikir ve sembollerini tahttan indirme çabasını şu şeklide ifade etmiştir:⁸⁷

“Yüce varlık dediğimiz Tanrı kavramımız değişmelidir. Kadınların araştırma güçleri, sezgilerinde kök salmıştır. Onların var oluş güçleri daimi bir biçimde gelişen, yaratan ve iletişim kuran bir varoluştur. Var oluş durağan bir eylem ifade eden geçişsiz bir fil bağlamında tanımlanır. Bu yüzden Hristiyanlığın Tanrı sembolleri durağan ve sınırlı olarak düşünülür. Çünkü ‘O’ (he) değişmez olarak açıklanır.”⁸⁸

Nitekim Daly bu durağan ve sınırlı olarak gördüğü metafor ve sembollerin anlamlarının kadın tanımlı olarak ters yüz edilmesine odaklanmıştır. Dönüştürme olarak adlandırdığı bu yöntem ataerkinin saflaştırma takıntısını, kadınlara hayat içindeki duruşlarının nasıl olması gerektiği hakkında onlara danışılmaksızın karar verilmesini ve bunların kayıtsız şartsız kabulü için bilimin bu söylemlere alet edilmesini hedef alır.⁸⁹ Ona göre dildeki yerleşik tanımlamaların anlam bakımından değişikliğe uğramaları çok zordur. Sembol ve metaforlar bir kültür içinde anlamlı oldukları sürece var olmaya devam ederler.⁹⁰ Bu sebeple değişim isteniyorsa bu ancak dilin yapısıyla oynanarak başarılabılır. Daly’e göre dil, üzerinde sayısız düzenlemelerin yapılabileceği bir alandır. Önemli olan kadınların değişikliğe uğramış kelimeleri tespit etmeleri onları çok boyutlu bir şekilde değerlendirmeleridir.⁹¹ Nihayetinde Daly’ye göre semboller ve metaforlar sabit değildirler. Bu da kadın temelli bir dil oluşturma denemeleri için bize gerekli olan alanı açabilecekleri anlamına gelir. Üzerinde yeterince düşünülmüş ve yorumlanmış, tersine çevrilmiş kelimelerin kullanımının benimsenmesiyle Daly toplumun ortak hayal gücünün değişebileceğini düşünür. Toplumun kullanmakta olduğu dini metafor ve modelleri değişirse, kadının ve toplumun dışıl benliğe olan

⁸⁷ Wettler, A.g.e., s.85.

⁸⁸ Daly, 1985, xvii

⁸⁹ Daly, 1997, ss.18-26.

⁹⁰ Morey Gaines, A.Jannie, ‘Metaphor And Radical Feminism: Some Cautionary Comments On Mary Daly’s “Gyn/Ecology”’, Soundings, 1982/65(3), ss. 340-351.

⁹¹ Daly, A.g.e., s.40.

bakışının yeniden inşa edilebileceğine inanır.⁹² Sonuçta Tanrı hakkında kullanılan semboller insan üretimidir. Bu yüzden din dilinin kadınlar için daha anlamlı hale gelebilmesi eril kullanımlardan arındırılmasını gerektirir. Günlük hayatta çok göze çarpmasa da toplumu derinden etkileyen mit ve metaforlar dışıl bir semboller sistemiyle yeniden oluşturulmalıdır.

Sonuç

Bu çalışmamızda varoluşçu feminist teolog Mary Daly'nin kadın varoluşunu ataerkil dil bağlamında incelemesini ele aldık. En temel tanımıyla Daly, kadınların ataerki içinde unutmuş oldukları özlerine yeniden sahip olmalarını istemektedir. Kadın sorunlarının, geçmişe gömülmüş güçlerinin aslında ne olduğunu merak etmeye başlayan kadınların benlikleri ve onları baskılayan her türlü unsurla ilgili sorular sormaya başlamasıyla çözüme kavuşacağını düşünen Daly'nin bu anlamda felsefesinin temeline erkekleri Tanrı olarak gösteren eril Tanrı'yı koyduğunu görmekteyiz. Ona göre Hristiyanlık içinde eril ifadelerle tanımlanan Tanrı anlayışı, kadınları dini ve sosyal hayatta ötekileştirmekte ve ikincil bir konuma itmektedir. Bu yüzden Daly, kadınların varoluşlarını gerçekleştirebilmeleri için erkek Tanrı'yı ve bu erkek egemen Tanrı'nın temsil ettiği erkek egemenliğini reddetmeleri gerektiğini söyler. Bu egemenliğin sınırları içerisine medya, eğitim, sağlık ve politika gibi ataerkinin emrinde olan kurumlar da girmektedir.

Daly'nin çalışmalarında dili sosyo-politik bir bağlamda ele alarak şu andaki düşünce ve ifade sistemimizin eril bir zihniyetin ürünü olduğunu öne sürer. Bu sebeple kadınlar politik gücü de beraberinde getiren ataerkil dili reddetmelidirler. Bu bağlamda Daly'nin kadın kurtuluşunu cinsiyetçi dilden kurtulmayla özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu doğrultuda kelimelerin kökenine inerek onları parçalayan, farklı şekillerde okunmalarını sağlayan Daly, kadınlar için kadın tanımlı bir sözlük hazırlamıştır. Kelimeleri tersine çevirerek farklı bir biçimde okunmalarını ve anlaşılmalarını sağlayan Daly, bu anlamda akademik sözlüğe gerçek bir katkı

⁹² Daly, 1985, s.19.

sağlamıştır. Bu aynı zamanda onun dili stratejik bir araç olarak kullandığının da bir ispatıdır.

Bu anlamda Daly'nin dil ve kadın varoluşu temelli çalışmalarını oldukça değerli bulmaktayız. Çünkü çalışmaları bize kadınları tanımlamada kullanılan hakim dile yeni alternatifler bulma konusunda ışık tutmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki geçişler her zaman, zaman alır. Yine de yerinde kullanılan kelimeler, metaforlar, öyküler bu geçiş sürecine bir netlik kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

- Alıcı, Mustafa, Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım, Milet ve Nihal, 2005/2 (2), ss.81-110.
- Atayurt, Didem, "Dişil Bir İtaatsizlik: Bir Örnekleme Olarak Bejan Matur Şiiri" Kadın Araştırmaları Dergisi, yıl 2013/1 (12)
- Daly, Mary, Gyn/Ecology: The Metaethics Of Radical Feminism, Beacon Press, Boston 1978
- Daly, Mary, Beyond God The Father, Beacon Press, Boston 1985
- Daly, Mary, and Jane Caputi, Webster's ' First New Intergalactic Wickedary Of The English Language, Bacon Press, Boston 1987
- Daly, Mary, Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy, Women's Press, 1997
- Dörschel, F. B.,(2011), "Female Identity : Rewritings Of Greek And Biblical Myths By Contemporary Women Writers", (Yayımlanmamış doktora tezi),Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İngiliz Edebiyatı, Ankara
- Durham, Paula Hope, "Patriarchy and Self-hate: Mary Daly's Psychological Assessment of Patriarchal Religion Appraised and Critiqued In the Context of Karen H. Orneyy's Psychoanalytic Theory" Journal of Feminist Studies in Religion, 1997/13 (1)
- Gray, F.,Elemental Philosophy: Language and Ontology in Mary Daly's Texts. In Hoagland, S.L. & Faye, M. (eds.) Feminist Interpretations of Mary Daly, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000

- Hoagland, Sarah Lucia, Marilyn Frye, *Feminist Interpretations of Mary Daly*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2000
- Hudson, Rebecca, *In the World But Not Of It: A Critique of American Evangelical Views of God and the Material*, Stirling, United Kingdom July 2012
- King, Ursula, *Women and Spirituality*, (1. Baskı), Macmillian Press, London 1998
- Morey Gaines, A.Jannie, 'Metaphor And Radical Feminism: Some Cautionary Comments On Mary Daly's "Gyn/Ecology"', *Soundings*, 1982/65(3), ss. 340-351.
- Öçal Arslan, K. "Dişil Din Ve Eko-Feminist Bağlamda Latife Tekin Ve Muniar, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı Ankara 2011
- Wettler, Betty Talbert, "Journal Of The Evangelical Theological Society, Secular Feminist Religious Metaphor And Christianity", *jets*. 1995/38(1)
- Wood, Hannelie., "Revisiting Mary Daly: Towards A Quadripartite Theological And Philosophical Paradigm", *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 2015/71(1)