



T.C.

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü

Süryânî Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

SÜRYÂNÎLER’DE GÜNEŞ VE AY SEMBOLİZMİ

Nurgül ÇELEBİ

13731002

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Sait TOPRAK

Mardin - 2017

T.C.

Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü

Süryânî Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**SÜRYÂNÎLER’DE GÜNEŞ VE AY
SEMBOİZMİ**

Nurgül ÇELEBİ

13731002

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Sait TOPRAK

Mardin – 2017

TAAHHÜTNAME

TÜRKİYE’DE YAŞAYAN DİLLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Süryânîler’de Güneş ve Ay Sembolizmi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Projemin sadece Mardin Artuklu Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 1 (Bir) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

Nurgül ÇELEBİ

KABUL VE ONAY

Nurgül Çelebi tarafından hazırlanan “Süryânîler’de Güneş ve Ay Sembolizmi” adındaki çalışma, 10.02.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Süryânî Dili ve Kültürü Anabilim Dalı **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak

Prof. Dr. Kadir Albayrak (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Zafer Duygu

Doç. Dr. M. Nesim DORU

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ	VIII
ÖZET	X
ABSTRACT	XII
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI.....	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	2
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE KAYNAK DEĞERLERİ.....	2
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	3
ARAŞTIRMANIN KISITLARI	4
BİRİNCİ BÖLÜM	
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	5
1.1. SEMBOL KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ VE ANLAMI	5
1.2. DİNSEL SEMBOLİZM	7
1.3. DİNSEL SEMBOLLERİN KAYNAĞI	9
1.4. DİNSEL SEMBOLLERİN ÖZELLİKLERİ.....	10
1.4.1. Temsil Etme Özelliği	11
1.4.2. Somut Olma Özelliği.....	11
1.4.3. Yapay Olmama Özelliği.....	11
1.4.4. Yapıcı ve Yıkıcı Olma Özelliği	12
1.4.5. Açıklama Özelliği	13
İKİNCİ BÖLÜM	
SÜRYÂNİLER'DE DİNSEL SEMBOLLERİN KÖKENİ	14
2.1. SÜRYÂNİLER	14
2.2. HRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞUNA KADAR SÜRYÂNİCE KONUŞAN TOPLULUKLARIN GENEL DURUMU	16
2.3. HRİSTİYANLIK ÖNCESİNDE MEZOPOTAMYA DİNLERİNİN SÜRYÂNİCE KONUŞAN TOPLULUKLAR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ	17

2.3.1. Çoktanrılı İnançların Etkisi.....	18
2.3.2. Yahudiliğin Etkisi	20
2.3.3. Sır Dinlerinin Etkisi	21
2.4. SÜRYÂNÎLER'İN KULLANDIKLARI DİNÎ SEMBOLLER	22
2.4.1. Güneş Sembolü	23
2.4.2. Süryânî Yazarların Güneş Sembolüne Dair Atıfları	29
2.4.3. Yeni Ahit'te Güneş Figürüne Dair Sembolik İfadelerin Kullanımı.....	39
2.4.4. Ay Sembolü	43
2.4.5. Süryânî Yazarların Ay Sembolüne Dair Atıfları	46
2.4.6. Yeni Ahit'te Ay Figürüne Dair Sembolik İfadelerin Kullanımı	49
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	52
EKLER	55
Ek 1:.....	55
Ek 2:.....	56
Ek 3:.....	57
Ek 4:.....	58
Ek 5:.....	59
Ek 6:.....	60
Ek 7:.....	61
Ek 8:.....	62
Ek 9:.....	63
Ek 10:.....	64
KAYNAKÇA.....	65

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
AÜDTCF.	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
d.	: Doğum
Ed.	: Editör
hk.	: Hakkında
M.Ö	: Milattan Önce
mak.	: Makale
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss	: Sayfaları arasında
TDK	: Türk Dil Kurumu
Ter.	: Tercüme
Trans.	: Translation
v.b	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

ÖNSÖZ

Dinlerin ve inanç sistemlerinin izahı ve yorumlanması için Mezopotamya bölgesinde kullanılan sembollerin, bilhassa Süryânîler tarafından onlara hangi anlamlar yüklenerek kullanıldığı ve Hristiyanlık dini ve ritüellerini kavramada ne tür bir önem arz ettikleri sorunsalı, bizi böylesi bir çalışma alanına sevk etmiştir. Yaptığımız literatür araştırması sonucu, Süryânîler'in dinsel ritüellerinde yer alan sembollerin akademik düzeyde bir makale, kitap, yüksek lisans ve doktora tezi düzeyinde ele alınmamış olması, bu konuda çalışmayı cazip hale getirmektedir. Ne var ki; bu konudaki kaynakların dağınık olması ve yüzlerce kaynağın satır arasından buna dair konuların tespit edilebilme güçlüğü, kanaatimizce bu konunun müstakil olarak ele alınmamasının sebeplerden biri sayılabilir.

Nitekim, Mezopotamya bölgesinde Hristiyanlık öncesinde ve sonrasında kullanılmış pek çok sembol arasından Süryânîler tarafından en çok kullanılan Güneş ve Ay sembolleri araştırmamızın esas konusunu oluşturmuştur. Bu nedenle, çalışmamız bu iki sembol özelinde ele alınacak olup, diğer sembollere çok gerekli olmadığı takdirde, sadece bu iki sembol bağlamında yer verilecektir.

Çalışmamız; bir ilk adım ve giriş mahiyetinde olacağından, elbette yeni kaynakların ve pek çok elyazması eserin incelenmesi ve belki de kilise babalarının eserlerinin ve Süryânîler'in ortaya koyduğu geniş spektrumlu literatürün tek tek bu iki sembol özelinde incelenmesi ve satır aralarında yer alan bilgilerin müstakil makale konuları olarak ele alınması gerektiğinin farkındalığında olarak, '*Süryânîler'de Güneş ve Ay Sembolizmi*' adlı araştırmamızın bu konuya sadece bir ışık tutacağını düşünmekteyiz.

Akademik hayatıma başladığım günden bu yana benden desteğini esirgemeyen, çalışmalarım esnasında bilgi ve deneyimleriyle beni yönlendiren değerli tez danışmanım **Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak**'a teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca değerli zamanını ayırarak eleştiri ve önerilerini sunan, literatür taramasının önemini hatırlatan, kaynaklar konusunda çalışmama büyük katkı sağlayan **Yrd. Doç. Dr. Birgül Açıkyıldız Şengül**'e, **Yrd. Doç. Dr. Zafer Duygu**'ya ve çalışma yöntemi konusunda beni yönlendiren, hatalarımı görmemi sağlayan **Yrd. Doç. Kutlu Akalın**'a, tez izleme jürisinde yer alarak tavsiyeleriyle çalışmama katkı sunan **Prof. Dr. Kadir**

Albayrak'a teŝekkürü borç bilirim. Araŝtırmalarım esnasında İngiltere'de bulunduğum süreyi verimli kılan, *British Museum*'da sergilenen Asur ve Babil dönemine ait tablet ve heykelleri incelerken bana değerli bilgiler sunan, *Cambridge Üniversitesi*'nde araştırma görevlisi olan **Nineb Lamassu**'ya teŝekkür etmeden geçemeyeceğim. Ayrıca, her türlü maddi ve manevi desteğı benden esirgemeyen *Salzburg Üniversitesi Süryânî Dili ve Edebiyatı Bölümü* kurucularından **Gabriel Malas**'a en içten ŝükranlarımı sunuyorum.

Nurgül Çelebi



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Süryânîler’de Güneş ve Ay Sembolizmi

Nurgül ÇELEBİ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü

Süryânî Dili ve Kültürü Anabilim Dalı

2017: 71+ XIII Sayfa

Tezimiz, “Süryânîler’de Güneş ve Ay Sembolizmi” çerçevesinde ele alınacağından, genel anlamda dinsel sembolizm ve sembollerin yorumlanması meselesi bahis konusu edilmeyecektir. Araştırmanın bu iki sembol ile sınırlandırılmış olması; Süryânîler’in, göksel güçlerden ‘Güneş’ ve ‘Ay’a yüklemiş oldukları anlamlar ile bu iki sembol arasındaki ilişkisi sebebiyledir.

Özellikle, kutsal semboller olarak kabul edilen Güneş’e ve Ay’a Süryânîler ve Mezopotamya halkları tarafından farklı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Süryânî kültürü ve inanç sistemindeki sembollere dair ülkemizde ulaşabildiğimiz herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Bu çalışmada, Hristiyanlık tarihi açısından oldukça önemli olan ve Ortadoğu’nun en eski halklarından biri olarak anılan Süryânîler tarafından; Hristiyanlık öncesi ve sonrası kullanılmış olan dinsel sembollerden bazıları incelenmiştir. Sözkonusu sembollerin coğrafi etkenler, kültürel etkileşimler yoluyla dinler ve din sistemleri arasındaki geçişindeki tesirini incelediğimiz bu çalışma; giriş, iki bölüm, sonuç ve değerlendirme kısımlarından oluşmaktadır.

Tezimizin **Giriş** kısmında; sembol kavramının etimolojisi ve dinsel sembolizmin ne olduğu üzerinde durulmuştur.

Birinci Bölüm'de; dinsel sembollerin yapısal özellikleri, kaynağı, formları, sınıflandırılması, temel özellikleri ve epistemolojik değerleri irdelenmiştir.

İkinci Bölüm'de; Süryânîler'de dinsel sembol olarak Güneş ve Ay sembolleri; Süryânî literatürü içinde Efrem'in Mani, Marcion ve Bardaysan'a karşı kaleme aldığı reddiyesi, bunun yanısıra iki şiiri, Afrahat'ın *İspatlar (Demonstrations)*, Aday'a atfedilen *Aday Doktrini (The Doctrine of Addai)* ve Bardaysan'ın öğrencisi Philip tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarının Kitabı (veya Kader Üzerine=The Book of the Laws of the Countries/On Fate)* isimli eserler özelinde incelenmiştir. Bunun yanında, tezimizde, yorumlarımızı derinleştirmek adına, kimi zaman bu saydığımız kişilerin eserlerinin dışında kalan bazı eserlere de atıfta bulunulmuştur.

Sonuç ve değerlendirme kısmında ise; çalışmamızda derli toplu olarak elde ettiğimiz bilgiler ışığında Süryânîler'de önemli bir yere sahip olan bu iki sembol yorumlanmıştır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Süryânîler, Hristiyanlık, Güneş, Ay, dinsel semboller.

ABSTRACT

Master Thesis

The Sun and The Moon Symbols in Syriac-Speakers

Nurgül ÇELEBİ

Mardin Artuklu University

Institute of Living Languages

Department of Syriac Language and Culture

2017: 71+XIII Pages

This dissertation mainly deals with the symbols of the Sun and the Moon which were used by Syriac-speakers, and does not devote much attention to a preliminary interpretation of religious symbols. The research will be presented within the interpretation of these two symbols because of the great importance attributed to these symbols by the Syriac-speakers and the relationship between these two.

Syriac-speakers and other Mesopotamian peoples have attributed a variety of symbolic values to the Sun and the Moon which were accepted as sacred symbols. This is the first study in Turkey regarding symbols in Syriac culture and system of belief.

In this study, a few religious symbols used by the Syriac-speakers who are one of the oldest peoples of the Middle East both during their pre-Christian and Christian periods have been examined. This study, in which we examine the influence of these

symbols in geographical settings, cultural influences and interaction between religions and religious systems, consists of an introduction, two chapters and the conclusion.

The Introduction of the thesis deals with the etymology of the term “symbol” and what is meant by religious symbolism.

The First Part examines the structural properties, source, forms, classification, basic attributes and the epistemological value of the symbols.

The Second Part examines the Sun and the Moon as religious symbols for the Syriac-speakers, by making use of such texts as Ephrem’s *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, two poems by Ephrem, *The Doctrine of Addai*, Aphrahat’s *Demonstrations* and *The Book of the Laws of Countries* by Philip, generally attributed to his teacher Bardaisan. In addition to these, in order to reach a deeper interpretation, sometimes we touched upon other authors and pieces in our thesis.

In **The Conclusion**, we made final comments on these two symbols in the light of the orderly accumulation of the results of our survey.

KEYWORDS: Syriacs – Christianity – Religious Symbols – Sun – Moon.

GİRİŞ

İnsanın genelde dini anlamlandırırken dinin doğasından kaynaklanan metafizik açıklamalara ve yersel dille ifade edilemeyecek sembolik anlatımlara başvurması olgusu, bizi Süryânîler’de Güneş ve Ay Sembolizmi konusunu ele almaya sevk etmiştir.

Çalışmamızda Hristiyanlığın ilk asırlarından bu yana Ortadoğu’nun çeşitli bölgelerinde varlık gösteren Süryânîler’in kullandıkları dinsel semboller ve bunları yorumlama biçimleri; Efrem, Afrahat ve Bardaysan gibi yazarların eserleri ve Aday’a atfedilmiş *Aday Doktrini* özelinde ele alınmış, ayrıca araştırmamızı temellendirmek amacıyla diğer bazı yazarların eserlerine de zaman zaman atıfta bulunulmuştur.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Geçmişte Süryânîler tarafından kullanıldığını bildiğimiz çok sayıda dinsel sembol arasından özellikle ‘güneş’ ve ‘ay’ı tercih etmemiz ve bu sembolleri bilhassa III. ve IV. yüzyıllar çerçevesinde ele almamız temelde iki ana sebebe dayanmaktadır. Birincisi, bu semboller Hristiyanlık sonrası dönemde Hristiyanlığın yorumlanması noktasında başlıca vasıtalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincisi, bu sembollerin III. ve IV. yüzyıllarda yaşayıp o dönemin kristolojik tartışmalarında mühim yerler işgal eden Efrem, Afrahat ve Bardaysan’ın eserleri ile Aday’a atfedilen doktrinde belirginleşmesine rağmen bunların nasıl belirginleştiği hususu henüz bilimsel çalışmalara konu olmamıştır. Bu durum yürüttüğümüz çalışmayı alanında özgün kılmıştır.

Aynı bağlamda geçmişte güneş ve ay sembollerini kullanmış olan kültürlere de yer vermeye çalıştık. Çünkü bunların da Süryânîler’in inançları üzerinde önemli tesirler husule getirdiğini biliyoruz. Buradan hareketle Asur tanrıları, Şamaş ve Sin inançları ve mekân analizi yapılarak Soğmatar’da yer alan Sin tapınağı güneş ve ay sembolleri özelinde incelenmiştir.

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Eserimizde öncelikli olarak Süryânîler'in geçmişte kullandıkları 'güneş' ve 'ay' sembollerinin tanımlanması ve bu sembollerin Hristiyanlıktan önce ve sonra yansıttıkları karakter bakımından yorumlanmaları konuları ele alınmıştır. Ancak konunun çok geniş kapsamlı olması bizi bu araştırmayı önde gelen bazı Süryânî yazarlar üzerinden yapmaya yönlendirmiştir. Dolayısıyla eski Süryânî toplulukların güneş ve ay sembolleriyle olan ilgisini Efrem, Afrahat ve Bardaysan özelinde ele almaya çalıştık. Ayrıca Pşıtto metnini de aynı amaçla inceledik ve buradan ulaştığımız sonuçları da çalışmamızda yansıttık.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE KAYNAK DEĞERLERİ

Köklü bir geleneği temsil ettiği anlaşılan Süryânî literatürü, anonim bazı yazarlar tarafından canlı tutulmuş, II. ve III. yüzyılların ardından, IV. yüzyılla birlikte, büyük bir ivme kazanmıştır. Nitekim II. – IV. yüzyıllar arası dönemde faaliyet gösteren belli-başlı Süryânî yazarlar çalışmamız için kaynak teşkil etmişlerdir. Bu bağlamda; kronolojik açıdan baktığımızda Bardaysan ilk sırada yer almaktadır. Bardaysan III. yüzyılın çok verimli bir düşünürüydü ve felsefi yönüyle temayüz etmişti. Ancak Hristiyanlığın zamanla ana akım haline dönüşen bazı düşünceleriyle örtüşmeyen bir takım öğretileri benimsediği için "sapkın" ilan edilmişti. Bu yüzden Bardaysan'dan günümüze ulaşan herhangi bir çalışma yoktur. Fakat öğrencisi Philip tarafından "felsefi diyalog" tarzında kaleme alınan bir çalışma, "Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap" ve "Kader Üzerine" isimleriyle bilinmektedir ki, çalışmamızda da kullanılmıştır.¹

Efrem ile Afrahat şüphesiz Süryânî literatürünün erken yüzyılları ve hatta geneli açısından seçkin yazarlardır. Efrem'in bilhassa şiirleri, Afrahat'ın ise özellikle münzevi tarzına dair söylemleri sonraki Süryânî yazarlar için adeta birer standart olmuştur. Ancak her ikisinin de teoloji başta olmak üzere çok çeşitli konularla ilgilendiklerini ve muhtelif eserlerinde bu konuları da işlediklerini biliyoruz. Süryânîler arasında kristolojik bölünmelerin ortaya çıktığı V. yüzyıldan önce

¹ *The Book of the Laws of Countries*, çalışmasının İngilizce tercümesi için bkz. William Cureton, *Spicilegium Syriacum: Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, London 1855, ss.1-34.

yaşamaları sebebiyle söz konusu bu iki yazar farklı gelenekler yaşatan tüm Süryânîler'den müşterek şekilde saygı görürler ki, bu durum bu yazarların önemini bir kat daha arttırmaktadır. Bilindiği gibi, Efrem önce Nusaybin, sonra Urfa'da olmak üzere Roma İmparatorluğu dâhilinde; Afrahat ise Sâsânîler tarafından yönetilen eski İran sahasında yaşamıştı. Çalışmamızda Efrem'e ait bazı eserlere Sebastian P. Brock'un değerli çalışmaları üzerinden nüfuz etmeye çabaladık.²

Afrahat'ın "İspatlar" diye bilinen ve 23 kitaptan oluşan eserini ise Philip Scaff & Henry Wace³ ve Kuriakose Valavanolickal⁴ editörlüğünde verilen metin üzerinden inceleyip kullandık.

IV. yüzyılda kayda geçirildiğini tahmin ettiğimiz *Aday Doktrini* adlı efsaneyi de burada zikretmek isteriz. Bu efsanede İsa ile Urfa Kralı Abgar arasındaki bağlantıyı yansıttığı iddiasını taşımaktadır.

Tez çalışmamızda çok sayıda telif eser de kullandık. Bunlar arasında Süryânî literatüre dair yaptıkları araştırmalarla temayüz eden William Wright⁵ ve Sebastian P. Brock⁶ öncelikli yere sahiptirler.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma esnasında takip edilen nitel araştırma yöntemi çerçevesinde, araştırma konumuzla ilgili literatüre ulaşılmaya çalışılmış ve temel alınan eserlerde Güneş ve Ay sembolizmine dair kısımların İngilizce tercümelerinden faydalanılmıştır. Ulaşılan bilgiler ışığında sözü geçen sembollerin Süryânî geleneğinde nasıl yorumlandığı sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bir diğer taraftan 'sembolizm' kavramının Yeni Ahit kitabındaki mahiyetini de gün yüzüne çıkarmaya çalıştık. Bunun

² Sebastian P. Brock, *The Harp of the Spirit: 18 Poems of St Ephrem*, Studies supplementary to Sobornost; 2nd ed., London 1983; Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye- The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cistercian Publications, Oxford 1989; Sebastian P. Brock, *St. Ephrem the Syrian, Hymns On Paradise*, New York 1990.

³ Philip Scaff & Henry Wace, *Aphrahat Demonstrations*, Christian Literature Publishing Co, Buffalo NY 1890.

⁴ Kuriakose Valavanolickal, *Aphrahat Demonstrations*, Catholic Theological Studies of India-3, Mar Thoma Vidyaniathan Changanassery 1999.

⁵ William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London 1894.

⁶ Sebastian P. Brock, "An Introduction to Syriac Studies", *Horizon in Semitic Studies: Articles for the Student*, University Semetics Study Aids 8, Birmingham: Department of Theology, University of Birmingham 1980.

ardından sözkonusu sembollerin Süryânî geleneğindeki yorumlanış biçimini Yeni Ahit'e ilişkin ulaştığımız sonuçlarla mukayese ettik.

ARAŞTIRMANIN KISITLARI

Modern literatürde “Dinsel Semboller” konusunu işleyen çok sayıda bilimsel çalışma mevcuttur. Ancak doğrudan “Süryânîler’de Dinsel Semboller” alanını esas almış pek bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden çalışmamızı ilk andan itibaren belli sınırlar dâhilinde yürütmek zorunda kaldık.

Tez konumuzun çok geniş kapsamlı olması diğer önemli bir problemimizdi. Bu yüzden kendimize bir sınırlama koyduk ve çok geniş bir spektrumda karşımıza çıkan Süryânî literatürünün tamamına değil de III. ve IV. yüzyılda öne çıkan bazı yazarlara yöneldik. Ancak ileriki yıllarda devam edecek çalışmalarımızda bu konunun tek tek yazarlar ve eserler özelinde müstakil çalışmalar yapılarak ele alınması gerektiği hususunu, bizzat yakından görerek tespit ettiğimizi belirtmek isteriz.

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. SEMBOL KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ VE ANLAMI

Eski Yunanca'daki “*sumbolon (sum-ballein)*” kelimesi; IV. yüzyılda Latince'ye “*symbolum*” şeklinde geçmiştir.⁷ Sembol kelimesinin Latince karşılığı olan “*symbolum*” kelimesi ise; Grekçe'de “birlikte” anlamına gelen *σιν (sin)* ve “fırlatma, atma” anlamına gelen *βολή (bole)* köklerinden türemiştir.⁸ Bu iki kelime birleşerek “birlikte atmak” anlamını da bünyesinde barındıran; “kabul etme, anlaşma işareti, işaret, sembol, simge, amblem” anlamlarına gelen, Yunanca *σύμβολον (sumbolon)*⁹ kelimesini oluşturmuştur. Ayrıca “bir araya getirmek, birleştirmek, yaklaştırmak; karşılaştırmak, kıyaslamak, mukayese etmek; açıklamak, yorumlamak” gibi anlamları bulunan *συμβάλλω (sumballo)* kelimesi olduğu da bilinmektedir.¹⁰

Sembol kelimesinin asıl anlamı, yukarıda ifade edildiği üzere “birlikte” anlamına gelen *sin* ve “atmak, fırlatmak” anlamına gelen *ballein* kelimelerinden oluşan *symbalein* fiilinin orijinal anlamında, yani bir araya getirmek ve birleştirmek anlamlarında gizlidir.¹¹

İnsanlar, ortak paydada buluştuklarının göstergesi olarak taşıdıkları bir nesnenin iki ayrı parçasını bir araya getirmiş ve birbirini tamamlayan eş değer iki parçayı temsil eden semboller kullanmıştır. Keza geçmişte insanların ortak bir görüşe sahip olduklarını göstermek maksadıyla, o görüşü ifade ettiğine inandıkları bir takım objelerin parçalarını taşımış oldukları bilinmektedir. İnsanlar aralarındaki bağın ispatı olarak, iki parçaya ayırıp sakladıkları objeleri de *sumbolon* olarak kabul etmekteydi. Ayrıca elçilerin kendilerini tanıtmak veya kim olduklarını ispatlamak için kullandıkları objeler, güvence sağlayan her şey, bir yere girerken insanların yanlarına aldıkları rozetler de *sumbolon* sayılırdı. *Sumbolonun* kök anlamının Türkçe karşılığı “alamet, nişane, mühür, rütbe veya makam işareti, teminat, vergi tahsili, iane, toplantı”

⁷ Bkz. Perseus Digital Library, “Symbole” maddesi: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=Symbole> 24.11.2016

⁸ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yay. İstanbul 2011, s. 123.

⁹ “Sumbolon” maddesi için bkz. Çelgin, s.622.

¹⁰ Çelgin, s. 621.

¹¹ Bkz. Online Etymology Dictionary, “Symbol” maddesi:

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=symbol 05.09.2016

iken; sembol kelimesi de “remiz, misal, timsal, alamet, işaret, nişane” anlamlarını taşır.¹² Türk Dil Kurumu tarafından kabul gören tanımlamaya göre sembol; duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne olarak da ifade edilir.¹³

Sembol kelimesinin Süryânîce’de birçok farklı karşılığı bulunmakla birlikte; günümüzde en sık kullanılanı ܕܘܪܐܘܢܐ (*remzo*) olup ܕܘܪܐܘܢܐ (*rmaz*) kökünden türetilmiştir.¹⁴ Bununla beraber Süryânîce’de işaret ve harf anlamlarında da kullanılan ܐܘܬܐ (*otho*)¹⁵ kelimesi ve nişane kelimesinin kökü olan ܢܝܫܐ (*nişo*)¹⁶ kelimeleri de sembol anlamına gelmektedir.

Sembol, insanın bilincinde görüngüsü oluşamayan bir şeyi, onunla ilişkilendirilen bir nesne aracılığıyla tasvir etmek suretiyle; zihinde o şeyin görüngüsünü oluşturmaktadır. Yani, insan düşüncesinde herhangi bir görüngüsü oluşmayan kavramları, kendisiyle ilişkili olan bir nesne nispetinde ona bir biçim kazandırarak tasvir edebilir.¹⁷

Sembol günümüzde iki ögenin birbirini uyumlu bir şekilde tamamlaması bağlamında kimi zaman alegori, amblem, işaret, ikon ve fetiş kavramlarıyla eş anlamlı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime, anlamını öz itibariyle yitirmenin yanında dini alanda ve din dilinde yeni anlamlar kazanmıştır. Din, metafizik, dinî tecrübe ve mistisizm gibi alanlarda ise, bir bütünün anlaşılmasını sağlayan, bütünden bir parça olan, o olmaksızın “bütün”den hiçbir şekilde bahsedilmeyen, “bütünün varlığının bilgisinin ona borçlu olduğu” ve bütünü ifşa eden anlamında kullanılan her şey birer semboldür.¹⁸ Bu tanımlamada geçen “ifşa eden” tabiri bize gizli olanı işaret eder. Jung’un sembolleri kesin biçimde tanımlanamayan veya tam olarak açıklanamayan daha geniş bir “bilinçaltı” yönüyle tanımlamasından hareketle, sembollerin kendilerini

¹² İsmail Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 688.

¹³ Sembol kavramı için bkz. Türk Dil Kurumu Sözlüğü, Ankara 2005, s. 1727.

¹⁴ *Remzo* maddesi için bkz. Dayroyo Yuyakim d’Beth Yahkub, *Key of Language (ܕܘܪܐܘܢܐ ܕܠܘܘܘܐ) Syriac Dictionary (ܕܘܪܐܘܢܐ ܕܠܘܘܘܐ)*, St. Augin Monastery Press, Nusaybin 2016, ss. 1169-1170.

¹⁵ *Otho* maddesi için bkz. Yahkub, age, s. 157.

¹⁶ *Nişo* maddesi için bkz. Yahkub, age, s. 1115.

¹⁷ William Benton, “Symbol”, *Encyclopedia Britannica*, London 1965, s. 701.

¹⁸ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, ss. 10-12.

onları anlayacak yeterliliğe sahip kişilere ifşa eden bir yönü olduğu çıkarımına ulaşılabilir.¹⁹

1.2. DİNSEL SEMBOLİZM

Carl G. Jung, insanın kendini ifade etme aracı olan dilin sembollerle dolu olduğunu ifade eder. Hayatın hemen hemen her alanında karşımıza çıkabilecek olan semboller bilhassa dinde önemli bir yere sahiptir. Zira din, semboller olmaksızın ifade edilemez.²⁰

Dinin objesi, hem gerçektir, hem de her gerçekliğin temellendirilmesinin ön şartıdır. Fakat dinin objesi, herhangi bir bireysel durum anlamında gerçek değildir. Evrensel sentez, bir veri değil fakat bir semboldür. Hakiki bir sembolde gerçekliği kavrarız; fakat sembol, elverişli ifadenin gerçekten imkânsız olduğu yerde, daima gerekli olan ifadenin elverişsiz bir biçimidir. Dinî tasavvurların sembolik özelliği, onların gerçekliklerinden hiçbir şeyi yok etmez; fakat bu gerçekliği, şartlı olanın ötesine, şartsız alana, yani dinî alana yükseltir. Dinî olandan sembolik olmayan bir tarzda söz etme niyeti, dine aykırıdır.²¹

Dinî gizlerin bilgisiz kişilerin eline düşmesini ve yanlış yorumlanıp farklı amaçlar uğruna kullanılmasını engellemek maksadıyla *saf, gerçek* olduğuna inanılan bilgi; yüzlerce yıl boyunca sembollere ve mecazlara gizlenmeye çalışılmıştır. Birbirinden farklı ve hatta rakip dinsel görüşlere sahip insanlar da ifşa olmaktan korunmak amacıyla da çoğu zaman sembollere başvurmuşlardır. Dolayısıyla semboller, din fenomeni için vazgeçilmez unsurlar olarak karşımıza çıkar. Tillich, Tanrı'yı kavramanın mümkün olmayacağını ancak onun bir obje aracılığıyla sembolize edilebileceğini belirtir. Bu ifadeden yola çıkılarak Tanrı'nın dinsel semboller olmaksızın kavranamayacağı neticesine ulaşılabilir. Tanrı, dinsel semboller aracılığıyla kendisini insanların zihinsel algılarına açar. Tanrı'yı şartsız olanın sembolü olarak değerlendiren Tillich; imanı her fiilin temeli ve uçurumu olarak düşünmek yerine fiilin kendisi olarak düşünmek gerektiğini belirterek, imanın sembolik bir fiil olması gibi Tanrı'nın da bir sembol olduğunu belirtir.²²

¹⁹ Carl G. Jung, *Man and His Symbols*, Anchor Press, New York 1988, ss. 17-18.

²⁰ Jung, *age*, s. 21.

²¹ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 80.

²² Tillich, *age*, s. 89.

Buna benzer bir diğerk tanımlama, ‘dinsel sembol’ kavramını dinsel eylemlerin ve dinin insan üzerinde yaratmış olduğu duygularla doğrudan bağlantılı olan semboller şeklinde sınırlamaktadır.²³ İnsanlar bu türden sembolleri, dinî gelenekler doğrultusunda ortaya çıkan ibadetler esnasında kullanırlar. İnsan algısında aşkın olan varlığa karşı saygı uyandıran, ona itaat edilmesi gerektiğini hatırlatan herhangi bir obje de, dinsel bir sembol olarak kabul edilebilir. Ancak herhangi bir objenin dinsel sembol olup olmadığı, yalnızca o sembol araştırılarak belirlenemez. Bu durumda söz konusu sembolün fonksiyonu ve kullanılışı dikkatle incelenmelidir. Böylece oldukça karmaşık bir yapı taşıyan din kavramının kompleks görünen gerçeğı anlaşılır kılmak ve insan zihninin kavrayacağı forma sokmak maksadıyla dinsel sembollerden yardım aldığı görülür. Zira insan aklı bazı kavramları veya varlıkları yorumlama noktasında yetersiz kalabilir. Bu yüzden, bu tür onları belli bir çerçevenin içine yerleştirerek anlamaya çalışır. Bunun en iyi yöntemi de elbette sembollerle ifade etme yöntemidir.²⁴

Dinsel semboller, aslında belirli şartlarda veya ortamlarda ortaya çıkan yerel karakterli unsurlardır. Ancak doğru bir yöntemle ele alınıp yorumlanırlarsa, ‘yerel’ ve ‘tarihsel’ olma niteliğinden evrensel boyuta aktarılabilirler. Dinsel semboller işte bu yönleriyle geçmiş toplumların daha iyi anlaşılması bağlamında önem taşımaktadırlar.²⁵ Örneğın Hristiyanlık inancında önemli bir yere sahip olan ‘haç’ sembolünün aslında İsa Mesih’in çarmıha gerilmesi olayına bir gönderme olarak kabul edilirken zaman içinde ‘tarihsel’ bir sembole dönüşmüştür.

Sembol insan hayatının derin dokusunun özündedir diyerek sembolün önemini dile getiren Whitehead, metafiziğın evrensel ifadesini sembol olarak işaret eder.²⁶ Felsefe disiplinlerinden biri olarak tanımlamış olduğumuz metafizik kavramı, din kavramının tamamlayıcı bir unsuru olarak düşünülecek olursa; dinsel sembollerin insan hayatındaki önemi anlaşılabilir. Ancak sürekli değışen dünya ve bu değışimin etkisinde farklılaşan insan zihni zamanla sembollerin önemini unutmuştur. Bununla beraber; Birinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen yeni hareketler ve düşünce

²³ Evelyn Underhill, *Worship*, Hyperion Press, London 1980, s. 22.

²⁴ Underhill, *age*, s. 39.

²⁵ Mircea Eliade, *Images and Symbols*, Princeton University Press, New Jersey, s. 35.

²⁶ A.North Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, The Macmillan Pub. New York 1985, s.62.

tarzlarının etkisiyle, sembolün önemi yeniden anlaşılmaya ve değerlendirilmeye başlamıştır.²⁷

1.3. DİNSEL SEMBOLLERİN KAYNAĞI

Tanrı'ya dair olanı bilme eğilimi insanları sembollere iter. Zira semboller gizli olanı ifşa etmede, ortaya çıkarmada önemli birer araçtır. Böylece evren, semboller aracılığıyla, onların ifşa etme özelliği sayesinde daha şeffaf hale gelir. Dolayısıyla sembollerin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanması bu sembolleri kullanan toplulukların evren ve Tanrı tasavvurlarını anlama noktasında bize yardımcı olmaktadır. Söz konusu sembollerin kaynağının bilinmesi de onların anlaşılabilmesi için gereklidir. Dolayısıyla dinsel sembollerin kaynağının bilinmesi gerekliliği önemli bir konu olarak karşımıza çıkar.²⁸

Underhill, dinsel sembollerin dinî gelenekten çıkan ibadet maksadıyla kullanıldıklarını belirtir. Buradan hareketle, dinsel sembollerin kaynağı insanların 'ilahîyât' tasavvurları olmalıdır. Öyleyse ibadetlerde kullanılan semboller de aynı kaynaktan çıkmaktadır. Din ve onu anlaşılır kılmak için kullanılan dinsel semboller de bu şekilde Kutsal olanı, Tanrı'ya dair olanı kavramakta insanın baş vurabileceği en temel kaynaklardan birisi olmaktadır.²⁹

Ünlü Teolog Paul Tillich, dinsel sembollerin kaynağı konusunda kararsızdır. Ancak yine de, bu köken meselesinde 'aşkın alan' dediği bir tasavvur mertebesinde ziyade 'kolektif bilinçaltı' tabir ettiği bir zihinsel kademeyi vurgular. Ona göre 'kolektif bilinçaltı' insanın deneyimlerini barındıran ve bu deneyimler neticesinde sembollerin kendiliğinden ortaya çıktığı bir alandır.³⁰

Tillich'in bu önerisini Hristiyanlık'ta karşımıza çıkan 'Haç' sembolü üzerinden anlamaya çalıştığımız takdirde ise sembollerin kaynağını salt 'kolektif bilinçaltı' olarak tanımlamak yeterli görülememektedir. Zira Tanrısal kudretin kendini gösterdiği

²⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, (Çev. Ali Berktaş), c. 2, İstanbul 2003, s. 9.

²⁸ Kadir Albayrak, "Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi", *Dinî Araştırmalar*, C.7, S.19, 2004, s. 105.

²⁹ Underhill, age, s. 39.

³⁰ Paul Tillich, "İmanın Sembolleri", (Çev. Aliye Çınar), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak.*, c. 9, S. 9, 2000, s. 42.

İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi olayı 'haç' sembolünün zamanla Hristiyanlığın temel sembolü haline dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Tillich ve sembollerin kaynağının kolektif bilinçaltı olduğu tezinde kendisiyle benzer şekilde düşünen Gustav Jung'un savunduğu gibi sembollerin ortaya çıkışı her ne kadar kolektif bilinçaltı yoluyla açıklanabilse de³¹, sembollerin kaynağının yalnızca bilinçaltı olduğunu öne sürmek; konuyu dar bir bakış açısıyla değerlendirmek olacaktır. Keza Tillich de *Din Felsefesi* adlı eserinde sembollerin "vahiy" yoluyla yaratıldığını belirterek, sembollerin kaynağının sadece kolektif bilinçaltı olamayacağını gösterir.³²

Her dinin insanüstü aşkın bir kaynağa sahip olduğunu ve bu unsuru kendi bünyesinde barındıracak şekilde oluştuğunu belirten René Guénon; benzer bir durumun bütün dinsel semboller için de geçerli olduğunu belirtir. Buradan yola çıkarak; bütün dinsel sembollerin kaynağının da aşkın bir alana ait olduğu görüşü savunulabilir. Guénon da haç sembolünün, dinsel sembollerin kaynağının "ilahî" olduğuna iyi bir örnek teşkil ettiğini ifade etmekte ve sembollerin kökenini oluşturan arka planın, her hangi bir zaman ve mekânla sınırlı bir çerçevede değerlendirilemeyecek bir alan olduğu görüşünü savunur. Haçın dikey unsuru insanın makro kosmosla olan ilişkisini, yatay unsuru ise mikro kosmostaki konumunu gösterir. Dinsel sembollerin kaynağıyla ilgili İlahî kudrete atıfta bulunan Guénon'un görüşü de, dinsel sembollerin bilinçaltında kendiliğinden oluşamayacağını gösterir. Haliyle aşkın bir alanın dinsel sembollere kaynaklık edeceği fikri pekişir. Gerçek anlamda sembolizm insan tarafından yapay olarak icat edilmekten uzaktır. Doğanın kendi bünyesinde ve doğanın tümsel gerçekliği içinde var olur.³³

1.4. DİNSEL SEMBOLLERİN ÖZELLİKLERİ

Dinde sembolizmin kullandığı öğeler bir hayli fazladır. Bu zengin öğeleri işaretler, renkler, melodiler, nesnelere, özel mekânlar, nehirler, dağlar, ağaçlar, yıldızlar, hayvanlar, heykeller... v.b birçok form olarak sıralamak mümkündür. Dolayısıyla farklı formlarda olabilen semboller oldukça zengin bir hazine ihtiva eder. Böylesine geniş bir yelpazeye dağılmış olan öğeleri sınıflandırmak ve anlayabilmek için söz

³¹ Jung, age, ss. 16-21.

³² Tillich, age, ss. 37-40.

³³ René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 27.

konusu sembollerin özelliklerini incelemek gerekir. Bu maksatla çalışmamızın bu bölümünde dinsel sembollerin tanımlanmasına katkı sağlaması açısından bunların temel özellikleri ele alınmaktadır.

1.4.1. Temsil Etme Özelliği

Tek başına bir sembol pek çok anlamı kendi bünyesinde taşıyabilir. Bu bağlamda, semboller, simgelerin aksine işaret ettikleri şeyi tam olarak yansıtmayabilirler. Dolayısıyla sembollerin gönderme yaptıkları şeyi tam olarak ifade edemedikleri durumlarda, o şeylerin yerine geçtikleri anlaşılmaktadır. Semboller, gönderme yaptıkları şeyi ‘temsili’ ve ‘figüratif’ olarak ifade edebilirler. Elbette burada kullanılan ‘yerine geçme’ ifadesi, sembolün işaret ettiği şeyi her zaman bütünüyle ifade ettiği anlamına gelmez. Bu türden sembollere, tıpkı mitolojik ve sanatsal sembollerde olduğu gibi “temsili sembol” denilir. Dinsel semboller birebir ilişki ile ifade edilemeyecek bir alanı, yani kategorik yapının ötesinde olanı temsil edebilirler.³⁴

Sonuç olarak, semboller kendisi dışında ve kendisini aşan bir gerçekliği temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetine sahip olabilir.

1.4.2. Somut Olma Özelliği

Sembollerin bir diğer özelliği de, duyuların ötesinde algılanması güç olan soyut kavramları somutlaştırmalarıdır. Burada belirtilmiş olduğu üzere semboller soyut, algılanması güç olan, aşkın şeyleri somutlaştırma özelliğine sahip olup bu türden şeylerin nesnellik kazanmasını sağlarlar. Bu sayede sembol aracılığıyla sembolize edilen bir şey sıradan anlamı dışında empirik gerçekliği aşan bir takım çağrışımları ifade edebilir. Ünlü filozof Farabi’ye göre, tahayyül gücünün akılsalları dönüştürerek oluşturduğu dinsel semboller duyusallara dayanır.³⁵

1.4.3. Yapay Olmama Özelliği

Canlı organizmalar gibi semboller de yapay değildirler. Semboller insanlar tarafından kolayca inşa edilemezler. Dolayısıyla semboller herhangi bir sebepten

³⁴ Tokat, age, ss. 157-158.

³⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev. Ahmet Arslan), Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, ss. 64-65.

çözülebilir ve kaybolabilirler. Sembollerin icat edilemeyeceği olgusuna değinen Tillich; sembollerin tıpkı canlı varlıklar gibi doğup öldüklerini ifade eder. İşlevlerini yitirdikleri zaman öldüklerini belirttiğimiz semboller ne şekilde ortaya çıktıysa aynı şekilde kaybolurlar. Dolayısıyla sembolün “var olma” süreci de, onun canlı olduğunu ve yapay nitelik taşımadığını gösterir. Keza, sembolün kendiliğinden doğup büyümesi ve zamanla kendiliğinden ortadan kalkması, ona hiçbir şekilde doğrudan müdahale edilemeyeceğine işaret etmektedir. Bu takdirde, sembollerin kaynağı insanüstü bir alandır. Canlı bir organizma gibi doğup büyüdükleri ve işlevlerini bitirdiklerinde öldükleri teorisine göre, sembollerin yapay olmadıkları sonucuna ulaşılabilir.³⁶

1.4.4. Yapıcı ve Yıkıcı Olma Özelliği

Sonuçları açısından dinsel sembollerin en önemli özellikleri “yaratıcı”, “yapıcı”, “birleştirici”, “bütünleştirici” fakat diğer bir taraftan da “tahrip edici”, “yıkıcı”, “bölücü”, ve “parçalayıcı” olabilmeleridir. Semboller, bir toplumu birleştiren ve kenetleyen en önemli faktörlerdendir. Dolayısıyla semboller toplumların bireylerini ortak hareket etmeye yönlendirerek onları birleştirici, bütünleştirici özelliğe sahiptir. Böylece toplum içindeki zıtlıkları azaltan ve uyum içinde yaşamaya olanak sağlayan yönleri vardır. Bu durum sembollerin “yapıcı” olma özelliğiyle ilgilidir.

Ancak semboller yapıcı olmakla birlikte “yıkıcı” bir güce de sahiptirler. Aynı zamanda bireysel anlamda “huzursuzluk” yaratıcı ve toplumsal anlamda ise, “parçalayıcı” bir etkiye sahip olabilir. Toplumların din ve inanç sistemlerindeki farklılıkları nedeniyle, belli bir görüş ve fikir çevresinde insanları birleştirme gücüne sahip olan semboller, farklı görüş ve fikri benimseyen toplumlar arasındaki ayrılığın belirginleşmesine neden olabilir. Bu ayrımın belirginleşmesi toplumsal fanatizmin oluşmasına ve büyük savaflara yol açabilecek kadar güçlü bir yıkıcı özelliğe sahiptir. Sonuç olarak dinsel semboller son derece güçlü yaratma ve aynı zamanda tahrip etme gücüne sahiptirler.³⁷

³⁶ Tokat, age, ss. 173-179.

³⁷ Paul Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 5; Aktaran, Tokat, age, s.178.

1.4.5. Açıklama Özelliği

Sembollerin bir özelliği de bize kapalı kalacak olan gerçeklik düzeyini, saf bilgiyi açıklamalarıdır. Keza dinsel semboller de, insan zihnine kapalı olan saf bilginin, gerçekliğin anlamını insan zihnine açar. Saf bilgiye, gerçekliğe kavramsal olarak ulaşmak ve onu doğrudan ifade etmek mümkün olmadığından, sembollerin açıklama özelliğinden faydalanarak erişmenin aksi halde mümkün olmadığı alana ulaşır ve gizli kalan alanı açığa çıkarır.³⁸



³⁸ Albayrak, agm, s. 105.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜRYÂNÎLER'DE DİNSEL SEMBOLLERİN KÖKENİ

2.1. SÜRYÂNÎLER

Süryânîler'in Suriye ve Mezopotamya'nın eski kavimlerinden Asuriler'in (ܐܘܪܝܝܢܐ) ve/veya Aramiler'in (ܐܪܡܝܝܢܐ) mirasçıları oldukları yönünde bir takım önermelerle karşılaşılmaktadır.³⁹ Miladî I. yüzyıl ortalarında Pavlus'un Hristiyanlığı kabul etmesinin ardından hız kazanan dini yayma çalışmaları neticesinde; Aramiler'in bir kısmının da Hristiyanlığı kabul ettikleri sanılmaktadır. Nitekim modern bazı araştırmacılar, Hristiyanlığı kabul eden bu Aramiler'in kendilerini putperest ırkdaşlarından ayırmak için *Suryoyo* (ܣܘܪܝܝܐ) adını kullanmaya başladıklarını söylemektedirler.⁴⁰

Süryânîler'in Hristiyanlığı kabul etmelerinden sonraki süreçte bir yandan Antakya Kilisesi'ne bağlı cemaatler teşkil ettikleri, öte yandan Hristiyanlık bünyesinde I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan teolojik tartışmalara aktif olarak katıldıkları anlaşılmaktadır. Daha ziyade kristoloji üzerinden sürdürülen fakat gerçekte büyük kilise merkezleri arasındaki rekabeti yansıtan bu ilahiyat tartışmaları, I. Efes (431) ve II. Efes (449) konsilleri sürecinde Hristiyan Süryânîler'i ana hatlarıyla iki gruba bölmüştür. Bunların ilki, Mesih'te bir şahsiyette iki tabiatın birleşmesinde sonra ilahî nitelikli bir tabiat bulunduğunu öne süren Miafizit (Yakubî) Süryânîler'dir.⁴¹ 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'ni itikadî ve idarî içerikli kararlarını reddeden Miafizit Süryânîler, bu konsilin sonrasında yaklaşık iki asır müddetince, imparator Zenon (476 - 491) veya özellikle imparator Anastasios (491 - 518) dönemleri gibi istisnaları da olmak kaydıyla söz konusu bu konsili dinî siyasetinin merkezine yerleştiren Bizans merkezinden zulüm görmüşlerdir.⁴² İkincisi ise ilahî ve

³⁹ Bu husus, diğer bazı faktörlerle beraber en fazla 'Süryânî literatürü üzerindeki Arami etkisi' bahsi vesilesiyle gündeme gelmektedir. Bkz. Zafer Duygu, *Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasî Tarih*, Divan Yay., Ankara 2016, s. 16; Ayrıca Asuri veya Arami köken tartışması için bkz. A.R. Millart, *Assyrians and Arameeans*, Iraq 1983, Vol. 45, No. 1, s. 29.

⁴⁰ Bu hususta bkz. Mehmet Çelik, *Süryânî Tarihi*, Ayraç Yay., Ankara 1996, s. 16.

⁴¹ Bu Süryânîler modern literatürde genellikle "Monofizit" ismiyle anılmaktadırlar.

⁴² Bkz. Zafer Duygu, 'Zuqnin Kroniği III. Bölüm', *Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, ss. 74-75; Ayrıca aynı eserde bkz. 'II. Tel Mahreli Dionysios' ss. 92-98.

beşerî tabiatların Mesih'te karışmaksızın bir arada bulunduğu düşüncesini benimseyen Doğu Kilisesi mensuplarıdır.⁴³ Doğu Kilisesi mensupları, imparator Zenon tarafından Kadıköy Konsili taraftarlarıyla karşıtları arasında orta yol bulma amacıyla ilan edilen Henotikon'u (Birlik Fermanı) kabul etmedikleri gerekçesiyle 489'da Urfa'daki meşhur okullarının kapatılmasıyla beraber eski İran ülkesine göç etmek zorunda kalmışlardır.⁴⁴ Bunlar, Sâsânî Hanedanı tarafından idare edilen eski İran ülkesinde ayrı bir öğretinin ve tarihsel sürecin mümessilleri olmuşlardır.⁴⁵

Antakya Süryânî Kilisesi bünyesinde yaşanan ayrışmalar bununla sınırlı değildir. Kadıköy Konsili (451) sonrasında bu kiliseden "Melkitler" (*Melkoye*) ismi verilen yeni bir grup ayrılmıştı ki, bunlar doğuda Kadıköy Konsili'nin kristolojik tanımını kabul eden Hristiyanlardı.⁴⁶ Aynı bağlamda, imparator Herakleios (ö. 641) döneminden itibaren Süryânî Kilisesi'nden ayrılarak tarih sahnesinde görülmeye başlayan Maruniler'i⁴⁷ veya daha sonraki tarihlerde Katolik inancı benimsemek suretiyle ayrı bir kol oluşturan Keldaniler'i yine aynı çerçevede değerlendirmek mümkündür.⁴⁸

Dinî açıdan bölünmüş durumdaki Süryânîler VII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren cereyan etmeye başlayan Müslümanların askeri faaliyetleri sonucunda İslam hâkimiyeti altına girmişlerdir. Süryânî topluluklar bunun sonrasında Emevî, Abbasî, Selçuklu, Haçlı Kontlukları ve Moğollar gibi unsurlar tarafından yönetilen devletlere

⁴³ Bu Süryânîler modern literatürde genellikle "Nesturî" ismiyle anılmaktadırlar.

⁴⁴ Bkz. Duygu, 'Urhoy Kroniği' ss. 69-70.

⁴⁵ Bu konuda özellikle terminolojiye yönelik önemli tespitler için bkz. Sebastian P. Brock, "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands University of Library of Manchester*, 78.3 1996, ss. 23-35; Ayrıca bkz. aynı yazar, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and It's Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Viyana 1994, ss. 69-85 (Brock, bu makalesinin ilk bölümünde Doğu Kilisesi'nin tarihini ana hatlarıyla sunmuş, ikinci bölümünde ise özellikle terminolojiye ilişkin son derece önemli bir takım açıklamalar yapmıştır).

⁴⁶ Melkitler (*Melkoye*), kral yanlısı, kralcı gibi manalara gelen ve bunların Bizans yanlısı bir dinî öğretiyi savduklarını ortaya koymak amacıyla, rakip mezhep taraftarlarınca kendilerine verilen isimdir. Zira Melkitler, Kadıköy Konsili kararlarını kabul etmişlerdir. Bu hususta bkz. Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton University Press 2008, ss. 137-140.

⁴⁷ Bkz. Matti Moosa, *The Maronites in History*, Syracuse University Press 1986.

⁴⁸ Bu hususta genel olarak bkz. Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yay., Ankara 1997; Ayrıca bkz. Çelik, age, ss. 145-153.

tabi olarak Ortaçağ sonuna kadar varlıklarını kendi kiliseleri etrafında kurumsallaşmak suretiyle sürdürmüşlerdir.⁴⁹

2.2. HRİSTİYANLIĞIN DOĞUŞUNA KADAR SÜRYÂNÎCE KONUŞAN TOPLULUKLARIN GENEL DURUMU

Süryânî tabir edilen halkın Hristiyanlık öncesinde kökenleri nedeniyle Arami ve Asuri olarak tanımlandıkları görülmektedir. Bilinen en eski tarihi kayıtlardan biri olan Eski Ahit'te yer alan rivayetlerde Sami kökenli kavimlerin bir kolu olarak ifade edilen Aramiler'in⁵⁰, M.Ö XIX. yüzyıldan itibaren Suriye'nin doğusunda görülmeye başladıkları anlaşılmaktadır.⁵¹ Bunların zamanla Suriye'nin batısına doğru yayılmak suretiyle Mezopotamya bölgesindeki varlıklarını güçlendirdikleri düşünülmektedir ki, bu olgu büyük oranda Sami göçlerinin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh Mezopotamya bölgesine tarihte üç defa büyük Sami göçü gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bunların ilki M.Ö III. binyılın başlarında Akadlar tarafından yapılmıştır. İkincisi M.Ö 2500-2000 yılları arasında yaşanmıştır ve "Amurru Göçleri" diye adlandırılmaktadır. Konumuzla yakın ilgisi sebebiyle bizim açımızdan daha büyük önem taşıyan göç dalgası ise M.Ö X ve XI. yüzyıllarda cereyan eden "Arami Göçleri"dir.⁵²

Tevrat'taki bazı rivayetlerden hareket eden kimi araştırmacılar, Arami toplulukların Mezopotamya bölgesine Arap yarımadasından geldiklerini tahmin etmektedirler. Buna karşın, Aramiler'in Mezopotamya'nın dağlık kesimlerinde çok daha eski tarihlerden itibaren zaten mevcut olduklarını öne süren araştırmacılara da rastlanmaktadır. Nitekim bazı etimolojik bulguların bu ikinci görüşü desteklediği müşahede edilmektedir.⁵³ Örneğin, "aram" sözcüğünün Süryânîce'de "yüksek ülke" anlamına geldiği bilinmektedir ki, Kuzey Mezopotamya'nın dağlık bölgelerinde ve

⁴⁹ Bkz. Zafer Duygu, "İslam Yönetimlerinde Süryânîler", Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa 2010.

⁵⁰ Aramlılar maddesi için Eski Ahit'te bkz. 2 Samuel 10:6-19; 1 Krallar. 20:20-29; Ayrıca bkz. Herbert Niehr, *The Aramaeans in Ancient Syria*, Brill, Leiden 2014, s. 339.

⁵¹ Merrill F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus: A Study in Archaeological Illumination of Bible History*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2014, ss. 38-47.

⁵² Arami göçleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Millart, age, ss. 101-108; Ayrıca Ekrem Memiş, *Genel Tarih*, Konya 2002, s. 228.

⁵³ Arami kelimesinin etimolojik tartışmaları için bkz. Edward Lipinski, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Peeters Publishers, Leuven 2000, ss. 26-28.

dağınık bir şekilde yaşayan bu halka daha alçak havzalarda yaşayan komşuları Kaldeliler tarafından “Arami” denmiş olabileceği varsayılmaktadır. Bu çerçevede, “aram” kelimesinin “dağlılar” mânâsını verecek şekilde kitabelere geçtiği ve bu sayede de tarihe mâl olduğu düşünülebilir.⁵⁴

Aramiler’in bundan sonraki tarihsel serüveni daha ziyade siyasî hadiseler etrafında cereyan etmiştir. M.Ö 1180’de Büyük Hitit İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla birlikte Ön Asya’ya egemen olan Aramiler, bu vesileyle Kuzey Suriye’den başlayarak Ürdün (Şeria) Nehri’ne kadar uzanan topraklara yerleşmişlerdir. Anlaşılan o ki, Aramiler’in bu başarısı M.Ö 1296’da yaşanan meşhur Kadeş Savaşı’ndan⁵⁵ sonra Hitit ve Mısır devletleri arasında yapılan barış anlaşmasının Aramilerce iskân edilen sahalara getirdiği barış ortamının ve bu ortamdan faydalanan Aramiler’in tedricen yerleşik hayata geçmeye başlamalarının bir sonucu olmuştur. Buna karşın, bölgedeki küçük prenslikler de varlıklarını korumuş ve hatta bazı yörelerde egemenlik tesis etmişlerdir. İşte bu dönemde Şam, Hama, Soba, Moab, Amman ve Edom gibi yerlerde ortaya çıkan bazı küçük prensliklerin Aramiler’e ait olduğu sanılmaktadır.⁵⁶ Aramiler bu süreçte doğuya doğru da yayılma imkânı bulmuşlardır. Nitekim doğu istikametinde yayılan Aramiler bağımsızlıklarını korumak noktasında batıdakilere kıyasla daha başarılı olmuşlardır. Nitekim batıda yer alan Arami prenslikleri siyasî ve askerî açılarından zamanla güçten düşerek nihayetinde Asurlular tarafından tarihten silinmişlerdir.⁵⁷ Bunun sonrasında da Aramiler’in Hristiyanlığın doğuşuna kadar yabancı istilaları altında yarı göçebe bir yaşam sürdükleri kabul edilmektedir.⁵⁸

2.3. HRİSTİYANLIK ÖNCESİNDE MEZOPOTAMYA DİNLERİNİN SÜRYÂNÎCE KONUŞAN TOPLULUKLAR ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Hristiyanlık öncesi dönemde Mezopotamya bölgesindeki bazı dinlerin ve kült inançların diğer bazı topluluklar gibi Hristiyanlık sonrası kendilerine Süryânî adı

⁵⁴ Lipinski, age, s. 206; Niehr, age, s. 339; M. Çelik ise (s. 17) bu konuda Nesib Vehime el-Hazin’in *Mine 's-Samiyyin ile'l-Arab*, (Beyrut 1390, s. 77) isimli çalışmasını referans göstermiştir.

⁵⁵ Kadeş Savaşı hakkında detaylı bilgi için bkz. Eski Ahit Yaratılış 14:7-20-1.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Unger, age, ss. 38-47.

⁵⁷ Unger, age, s. 41.

⁵⁸ Sürecin ana hatlarıyla tasviri için bkz. Yaratılış 11; Çelik, age, ss. 17-18.

verilen Arami toplulukları üzerinde de etkili oldukları bilinmektedir. Bu olguyu şu şekilde gruplandırabiliriz.

2.3.1. Çoktanrılı İnançların Etkisi

Doğa kanunlarının henüz yeterince keşfedilmediği Eskiçağ toplumlarında insanlar kavramakta güçlük çektikleri çeşitli tabiat olayları karşısında metafizik bir takım güçlere inanma ihtiyacı hissetmiş olmalıydılar. Bu anlayış, söz konusu metafizik güçlerin birer ilah şeklinde tasavvur edilmeleri, bunların gündelik hayatın belirli alanlarından sorumlu oldukları ve sadece o işe baktıkları esasına dayanmıştı. Örneğin, bazı eski topluluklarda mesela tarım faaliyetinin belirli sayıdaki ilahî güçlerin denetimi altında gerçekleştiği düşünülmüştü. Buna göre, ilahî varlıkların her biri nadasa bırakıldıktan sonra toprağı sürme, hasat etme, ürünü arabaya yükleyip taşıma şeklinde devam eden sürecin belirli bir aşamasını yönetiyordu. Buradan hareketle, ilahların kendi aralarında iş bölümü yaptıkları ve bazen dünyevî bir hadiseye ait süreci çeşitli aşamaları açısından kendi uhdelere alarak yönettikleri düşüncesinin eski insanlarda büyük rağbet gören bir dinî anlayış olarak belirginleştiğini söyleyebiliriz.⁵⁹ Keza “politeizm” adı verilen “çok tanrıcılık” fikrinin ortaya çıkışı veya hiç değilse geniş topluluklar arasında yayılması belki antik çağ insanların sözü geçen bu anlayışlarından neşet etmişti.⁶⁰

Bu bağlamda, Hristiyanlığın ortaya çıkışından önceki yüzlerce yıl boyunca çok tanrıcı bir dinî anlayış Aramiler’in inanç sistemini belirleyen başlıca olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber, bu dinî anlayışın bütün Arami toplulukları açısından homojen bir yapı taşıdığı da söylenemez. Zira Bit-Zamani (Diyarbakır civarında), Bit-Adini (Fırat nehrinin kıyısında), Bit-Agusi (Fırat ile Karasu arasında), Bit-Gabar (Gaziantep civarında) ve Bit-Brutaş (Kayseri civarında) gibi Arami kabileleri arasında siyasî açıdan birlik bulunmaması, bunlar arasında müşterek bir tanrılar panteonu anlayışının gelişmesine de engel olmuştur. Aramiler bu yüzden birbirlerinden ziyade ilişkide bulunup kısmen kaynaştıkları çeşitli başka toplulukların

⁵⁹ Detaylar için bkz. Zafer Duygu, “Konstantinos’tan Teodosyus’a: Hristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci”, *Celal Bayar Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi*, Manisa 2015, s. 25 vd.

⁶⁰ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, (Çev. Kolektif), İmge Yay., Ankara 2003, s. 159.

inaniş biçimlerinden etkilenmişlerdir. Bu çerçevede, Aramiler'in dinî anlayışları üzerinde Sümer, Akad, Asur, Hitit, Hurri, Mitanni ve Sami kökenli başka toplulukların önemli oranda etkili oldukları söylenebilir.⁶¹

Sözü geçen bu topluluklar arasında Sümerler, Hristiyanlığın ortaya çıkışından önce Mezopotamya bölgesinde karşımıza çıkan çok tanrılı dinler üzerinde en büyük tesire sahip bir unsur olarak belirginleşmektedir. Rivayete göre, Sümerler Sami kavimleriyle temaslarının ardından onların politeist inançları üzerinde etkili olmaya başlamışlardı.⁶² Asur ve Babil panteonu gibi Aramiler'in tanrılar panteonu da büyük oranda Sümer etkisi altında gelişmiş olmalıdır. Nitekim Sümer geleneğinde ilahların "yaratıcı" ve "yaratıcı olmayan" ilahlar şeklinde sınıflandırılması, buna bağlı olarak da yer, gök, deniz ve hava gibi unsurlardan oluşan kozmik bir platform görülen evrenin denetimini elinde bulunduran ilahların "yaratıcı" oldukları prensibi Aramiler arasında da yaygın bir dinî anlayış olmuştur.⁶³

Aynı kapsamda, Sümerler arasında evrenin yapısına ilişkin olarak kabul edilen bazı prensiplerin Aramiler arasında da yaygın şekilde benimsendiği anlaşılmaktadır. Sümer inanişında evrenin yapısı bahsinde yönleri gösterdiği düşünölen ziggurat⁶⁴ isimli yapının yedi katlı olarak kozmik dağı temsil etmesi bu bakımdan dikkate değer bir örnektir. Bu anlayışa göre, zigguratın en üst katında en büyük tanrı (An) oturuyor, farklı âlemleri temsil ettiği varsayılan diğer katlarda da birçok göksel ilahın ikamet halinde olduğu zannediliyordu. Nitekim bu anlayışın paralel şekilde Arami kavimleri arasında da yer yer kabul gördüğü söylenebilir. Ancak bu noktada Aramiler'in kullandıkları tanrı isimleri açısından daha ziyade benzer isimli tanrılara tapmakta olan Babil ve Asur topluluklarına ait panteondan⁶⁵ etkilendikleri anlaşılmaktadır. Bu kanyaya

⁶¹ Memiş, age, ss. 228-229; Çelik, age, s. 20.

⁶² Samuel H. Hooke, *Ortadoğı Mitolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 2015, s. 24.

⁶³ Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Samuel N. Kramer, *Sümerler-Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, s. 155.

⁶⁴ Zigguratlar eski Mezopotamya'da Sümerler, Babiller ve Asurlar tarafından kullanılan, yedi kattan oluşan bir çeşit tapınak kuleleridir.

⁶⁵ Rosenberg, age, s. 160.

göksel ilahlar için her yıl düzenlenen “Kader Levhaları”⁶⁶ sayesinde ulaşabiliyoruz.⁶⁷ Buradan hareketle bölgede meskûn Aramiler’in tanrılar inancı hakkında da bilgi elde etme şansı yakalıyoruz.

2.3.2. Yahudiliğin Etkisi

Ortadoğu’da Hristiyanlık öncesi dönemde karşımıza çıkan politeist karakterli dinî inançlar Yahudiler arasında pek kabul görmemişti. Zira İsrailoğulları kavmi tek tanrı inancını esas alan monoteist bir dine mensuptu. Bu inanç ve hatta Yahudiliğin kökeni, Yahudi geleneği tarafından İsrailoğulları’nın atası olarak gösterilen İbrahim’e dayandırılmaktadır.⁶⁸

Tıpkı tarihin sonraki dönemlerinde olduğu gibi, Hristiyanlığın ortaya çıkışından hemen önceki süreçte de Yahudiler’in Akdeniz Havzası’nın çeşitli bölge ve şehirlerinde cemaatler halinde dağınık bir şekilde yaşadıkları görülmektedir. Şüphesiz bu husus bölgede yaşanan siyasî gelişmelerin bir sonucuydu. Yahudiler’in kendi aralarında yaşadıkları siyasî, sosyal ve dinî içerikli anlaşmazlıklar ise onların çeşitli mezheplere ayrılmaları neticesini vermişti. Bu mezheplerden bazısını Hristiyanlığın kutsal metinlerinde de isimleri zikredilen Ferisiler, Saddukiler, Esseniler ve Zealotlar gibi gruplar oluşturmuştu.⁶⁹ Nitekim Hristiyanlığın ortaya çıkışı sürecinde bu Yahudi grupların ve bunlar arasındaki ilişki ve mücadelelerin önemli oranda etkili oldukları görülmektedir.

Yahudiliğin tıpkı Hristiyanlık üzerinde olduğu gibi, daha düşük bir ölçüde de olsa Hristiyanlığın ortaya çıkışından önceki süreçte politeist karakterli inançlar üzerinde de bir takım tesirler husule getirdiği sezilmektedir. Buna rağmen, politeist inançlar üzerindeki Yahudi tesiri önemlidir. Zira bu sayede olmalıdır ki, antik çağda ‘Gentiles’ arasında yaşayıp Musa Şeriatı’na bağlılık hissetmeyen bazı monoteist inançlılara

⁶⁶ Mezopotamya mitlerinde tanrıların yaşamlarına dair kil tabletler üzerine çivi yazısı kullanılarak her yıl kader levhaları düzenlenirdi. Sümer geleneğinin devamı olarak bölgedeki Babil ve Asur tanrıları için de hazırlanan bu levhalar yasal belge niteliği taşımaktaydı. Bu hususta bkz. Cornelis Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Eisenbrauns 1997, s. 46

⁶⁷ Mezopotamya bölgesinde tapılan göksel tanrılara dair bkz. Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, (Çev. Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara 2006, s. 236; Çelik, age, s. 20.

⁶⁸ Duygu, *Konstantinos’tan Teodosyus’a*, s. 50.

⁶⁹ Bu mezhepler için bkz. Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity*, London 1986.

tesadüf edilmektedir. Nitekim bunlar, bazı modern araştırmacılar tarafından “Tanrı’dan korkanlar” şeklinde isimlendirilmişlerdir.⁷⁰

Bu hususa ilişkin en çarpıcı örneklerden birisi ise siyasî bir gelişmenin dinî bağlamda karşımıza çıkan yansımada belirginleşmektedir. Şöyle ki, Tevrat’ta geçen bir anlatıya göre, İsrailoğulları’nın yegâne Tanrısı olan “Yahve”⁷¹, Pers hükümdarı Koreş’i⁷² vesile kılarak Babil’deki putların yıkılışını kozmik bir programla irade etmişti. Rivayete göre, bu yıkılışı görüp de yaşanan gelişmeleri Babil tanrılarının güçsüz ve hareketsiz putlardan ibaret olduğuna yoran pagan inanışlı bazı halk kitleleri yüzyıllardır benimsedikleri politeist dinî anlayıştan şüphe duymaya başlamışlardı. Bazı araştırmacılar buradan hareketle monoteist karakterli bir dinî anlayışın dönemin pagan inanışlı insanları arasında nispeten ivme kazanmış olabileceğini düşünmektedirler.⁷³ Söz konusu olayın Babil tanrılarında inanmakta olan Arami toplulukları üzerinde de etkili olduğu düşünülmektedir. Bu durumun onları da tek tanrılı dinlere yöneltmiş olduğu kanısı oluşmaktadır.

2.3.3. Sır Dinlerinin Etkisi

Roma İmparatorluğu tarafından kontrol edilen eski Akdeniz havzası, devletin resmi dini ile çeşitli bölgelerde varlığını hissettiren yerel karakterli inançlardan başka bugün ismine ‘Sır dinleri’ denilen kült merkezli bazı inanç geleneklerine de ev sahipliği yapmıştı. Sır dinlerinin Akdeniz Havzası’nda geniş çaplı olarak yayılması, bilhassa Roma’nın resmi imparatorluk dininin materyalist bir anlayış barındırmasından ve insanların manevi beklentileri ile ölüm sonrası kaygılarına yeterince tatmin edici izahlar getirememesinden kaynaklanmıştı. Antikçağ’da pek çok farklı bölgede karşımıza çıkan bu Sır dinleri arasında Mitra, Osiris-İsis, Kibele-Attis, Demeter-Dionysos gibi kültler sayılabilir. Bunun Sümer mitolojisindeki bir benzeri ise

⁷⁰ Bu konuda bkz. Ferdinand Christian Baur, *The Church History of The First Three Centuries*, Biblio Life 2009, ss. 245-256.

⁷¹ Tekvin 22:14, Çıkış 3:15-18.

⁷² Yahve’nin Pers Kralı Koreş’i seçerek Babil putlarını yıktırması hadisesi için bkz. İşaya 43:14; 45:1-25.

⁷³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1*, s. 288.

İnanna isimli tanrıçadan türediği tahmin edilen İştar'dı⁷⁴ ve İştar Asur ve Babil'in en gözde tanrıçasıydı.⁷⁵

Bütün bu kült inançları arasında Mitra kültü Roma ülkesinin çeşitli bölgelerinde yaşamakta olan insanlar tarafından en fazla benimsenen Sır dini olarak belirginleşmektedir.⁷⁶ Bu kült, İnan ve Hindistan başta olmak üzere başka bazı yerlerde de benimsenmişti.⁷⁷ Nitekim Mitra kültürünün Arami toplumu üzerinde önemli tesirler husule getirdiği tahmin edilmektedir. Buna dair en çarpıcı örnek, Mitra isimli kurtarıcı tanrı figürü ile Arami inancında güneş tanrısı olan Şamaş arasındaki benzerliklerdir. Köken olarak İnan kaynaklı olduğu düşünülen Mitra'nın, Avesta'da⁷⁸ geçen rivayetlerde Ahura Mazda tarafından kötülüğe karşı yaratılmış bir yarı tanrı olarak geçtiği bilinmektedir.⁷⁹ Zerdüştlüğün Fırat vadisi boyunca yayılması sonucunda Mitra'nın Babil Tanrısı Marduk ile karşılaşması neticesinde değişime uğradığı ve sonraki dönemde ise doğruluk ve adalet tanrısı olan Şamaş ile özdeşleştirildiği düşünülmektedir.⁸⁰ Buradan hareketle Mitra'nın, Aramiler tarafından benimsenmiş olan Güneş Tanrısı Şamaş üzerinde etkili olduğu kanısına varılabilir.

2.4. SÜRYÂNİLER'İN KULLANDIKLARI DİNİ SEMBOLLER

Anlaşılan o ki, Süryânîler tarafından tarih boyunca kullanılan dinsel semboller arasında 'güneş' ve 'ay' sembolleri öncelikli bir yere ve öneme sahip olmuşlardır. Buradan hareketle bu iki sembolün Hristiyanlık öncesi ve sonrası dönemler açısından incelenmesi, tezimizin en temel konusu olmuştur.

Hristiyanlığın erken tarihlerinden itibaren Aramiler'in bu dini geniş çaplı bir şekilde kabul edip⁸¹ dini yayma faaliyetlerine aktif olarak katılmaları, bir takım geleneklerinin Hristiyanlık öğretisi üzerinde etkili olduğu ihtimalini akla

⁷⁴ Bkz. Ek 1.

⁷⁵ Detaylı bilgi için bkz. Sarıkçıoğlu, age, s. 34; Çelik, age, ss. 21-22.

⁷⁶ Çok Tanrılı inançların hâkim olduğu eski İnan'da M.Ö 2000 yılından itibaren tapım gören bir Hint-İnan Tanrısıdır.

⁷⁷ Sır dinleri hakkında bkz. Duygu, *Konstantinos'tan Teodosyus'a*, ss. 45-47.

⁷⁸ Avesta, Zerdüştlükte kutsal sayılan kitaba verilen isimdir.

⁷⁹ Waltern Woodburn Hyde, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, Oxford University Press, London 1946, s. 71.

⁸⁰ A. Powel Davies, *The First Christian*, Mentor Boos, 1959, s. 122; W. G. De Burgh, *The Legacy of The Anicient World II*, Penguin Books, London 1947, s. 339.

⁸¹ Antakya'da Hristiyanlığı kabul eden topluluklar hakkında bkz. Elçilerin İşleri 11:19-27.

getirmektedir. Buradan hareketle Arami toplulukların inançları ile Hristiyanlık öğretisi arasındaki benzerlikler, Hristiyanlık sonrası dönemde Arami geleneğinin Süryânî geleneği olarak devam ettirildiği görüşünü akla getirmektedir.

2.4.1. Güneş Sembolü

Eski çağlarda yaşamış toplumların çoğunlukla göksel tanrılara inandıkları ve bu inancın ağırlıklı olarak Güneş Tanrısı etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Diğer göksel güçlerden farklı bir yere konulan güneş, yaşam veren bir kaynak olarak kabul edilmiş ve insanlardan büyük saygı görmüştür. Bu yüzden Güneş'e tapınma, dinsel inanın ifadesi noktasında en eski ve en doğal biçimlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihin muhtelif dönemlerinde pek çok toplum her şeyin gelişip büyümesini sağlayan evrensel bir güç kabul ettiği Güneş'e tapmıştır. Isı kaynağı olarak canlılık, tutku ve gençliği simgelerken ışık kaynağı olarak da aydınlanmayı temsil eden Güneş'in birçok tanrıyı temsil ettiği görülmektedir.⁸²

Tarımsal verimin yüksek olduğu topraklarda Güneş Tanrısının genellikle en yüksek kademeye oturtulduğu görülmektedir. Güneşin topraktan alınan verimi arttıran en önemli unsur olması, insanların onu yaşamın ana kaynağı olarak görmesine yol açmıştır. Güneşin yeryüzündeki sureti, geceyi gündüze kavuşturan ışık enerjisi, karanlıkta görünmeyi görünür kılması, yeryüzüne yaymış olduğu ısı sayesinde toprağın canlanmasını sağlaması ve bunun neticesinde topraktan fıskıran yaşam, asırlar boyunca insanların ilgisini çekmiş ve güneşi onlar açısından kutsallaştırmıştır. Keza güneşin günlük hareketinin yeryüzündeki yaşamsal faaliyetleri ifade etmesi; batışının ölümü, doğuşunun ise yeniden doğumu işaret etmesi gibi durumlar insanların güneşe tapmasına sebep olmuş ve eski çağlardan itibaren 'Güneş Tanrısı' diye bir kült ortaya çıkarmıştır.⁸³

⁸² Kathryn Wilkinson, *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, Alfa Basım Yay., İstanbul 2009, s. 16.

⁸³ Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s. 11.

2.4.1.1. Sümer Mitolojisinde Güneş Tanrısı

Sümerler'in çok tanrılı bir dine mensup olduklarını biliyoruz. Onların uygarlık tarihine yaptıkları en büyük hizmet belki de ilk defa yazıyı kullanmış olmalarıdır.⁸⁴ Bunun çalışmamız açısından önemi ise, bilinen eski yazılı kayıtların Mezopotamya'daki dinî inanışlar hakkında eşsiz bilgiler nakletmeleridir.

Buradan anlaşıldığı üzere Sümer rahipleri evrenin kökeni ve işleyişi üzerine oluşturdukları düşünce sistemiyle, Eskiçağda Ortadoğu'nun büyük bir bölümünde yaygın inanç sistemlerinin temelini olan bir kozmoloji ve teoloji geliştirmişlerdir. Bu kozmoloji anlayışına göre evrenin düzeni biçimsel açıdan insana benzeyen, fakat aslında insanüstü özellikler taşıyan ve ölümsüz tanrılardan oluşan bir panteon tarafından sürdürülmekteydi. Bu panteonun başında monark vasfı taşıyan bir baş ilah bulunurdu. Bu monark tanrı, Sümerler'in evrene dair yetersiz bilgileri tarafından belirlenmişti. Sümerler gökyüzündeki en büyük varlıklar olarak güneşi, ayı ve yıldızları görürlerdi. Bu yüzden bunları diğerlerine kıyasla daha büyük ve güçlü tanrılar kabul etmişlerdir.⁸⁵

Anlaşılan o ki, güneş Sümerler açısından önemli bir yere sahipti. Örneğin Sümerler'in ziggurat adı verilen tapınakları güneşi merkeze yerleştirip onun eksenindeki yedi gezegeni simgeleyen bir yapıda inşa edilirdi. Sümer mitolojisinin temelini oluşturan Gılgamesh destanındaki Utu, güneş tanrısıydı. Babil inanışında Şamaş'ın muadili olan bu tanrı, ay tanrısı Nanna'nın oğlu ve Aşk Tanrıçası İnanna'nın ikiz kız kardeşi olarak bilinmektedir.⁸⁶

2.4.1.2. Babil/Asur Mitolojisinde Güneş Tanrısı

Fırat nehrinin yatağına kurulan Babil şehri M.Ö 1800 döneminde siyasi açıdan birçok krala olduğu kadar dinî yönden de çok sayıda tanrıya ev sahipliği yapmıştı. Nitekim Asurlular aynı bölge üzerinde kendi krallıklarını kurduklarında (M.Ö 900)

⁸⁴ Sümer tarihi hakkında ilk bulgular Beşinci Uruk tabakasında yer alan yazıların Sümerler'e ait olduğu yönündedir. Bu tabakada yer alan yazının Proto-Fıratlılar tarafından kullanılmış olduğuna dair her hangi bir iz rastlanmaması da bu kanıyı kuvvetlendirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Benno Landsberger, "Mezopotamya'da Medeniyetin Doğuşu", *AÜDTCF Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, (Çev. Mebrure O. Tosun), 1944, ss. 422-423.

⁸⁵ Kramer, age, ss. 152-155.

⁸⁶ Jeremy Black-Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, Aram Yayınları, İstanbul 2003, s. 222.

Babil inanisından yadigâr pek çok tanrı ile karşılaşmışlardı. Bununla beraber, Sümer uygarlığına ev sahipliği Dicle-Fırat deltası ise zamanla Sami kökenli topluluklarının egemenliğine girmişti. Bunlar da kendi kültürlerini yaymak yerine, daha üstün bir kültür olması muhtemel Sümer etkisini kabullenmiş ve Sümer tanrılarını benimsemişlerdir. Bu tanrıların isimlerinin zamanla Sami isimler aldığı görülmektedir. An, Anu şeklinde telaffuz edilmeye başlamış ve Sümer tanrılarının isimlerinden; Enki Ea'ya; İnanna İştar'a; Güneş Tanrısı Utu Şamaş'a; Ay Tanrısı Nanna Sin'e dönüştürülmüştür. Sami toplumların isimlerini değiştirdikleri bu tanrılarının yanı sıra tanrılarının sayısının da azaldığı görülmektedir.⁸⁷

M.Ö 1700 yıllarında Yukarı Zap ve Aşağı Zap arasında yerleşik olan Sami topluluğunun Babilonya'yı fethedip Mezopotamya bölgesinde ilk Asur İmparatorluğunu kurması neticesinde Sümer inanişı Babil ve Asur inanişlarına da sirayet etmiştir. Dolayısıyla Sümer tanrılarının yerini farklı isimlerle Babil ve Asur tanrıları almıştır.⁸⁸

Babil ve Asur dönemlerinde inaniş biçiminde büyük değişim olduğu görülmektedir. Babil'in baş tanrısı olarak bilinen Marduk⁸⁹ diğer tüm tanrıları kendi bünyesinde barındırmaya başlamış olduğu ve en büyük tanrı olarak kabul görmeye başladığı tabletlerde yer alan metinlere de yansımıştır.⁹⁰

“Ninurta çapanın Marduk'udur,
Nergal saldırının Marduk'udur,
Zababa yumruk yumruğa dövüşün Marduk'udur,
Enlil efendilik ve öğüdün Marduk'udur,
Nabu hesap işlerinin Marduk'udur,
Sin, gece aydınlanmasının Marduk'udur,
Şamaş adaletin Marduk'udur,
Adad yağmurun Marduk'udur...”⁹¹

⁸⁷ Jean Bottero, *Kültürümüzün Şafağı Babil*, (Çev. Ali Berktaş), Yapıkredi Yay., İstanbul 2009, s. 241.

⁸⁸ Hooke, age, s. 24.

⁸⁹ Bkz. Ek 5 Babil'in baş tanrısı Marduk'un tasvir edildiği bir tablet olup kabartmanın sağ üst köşesinde Şamaş'a ait güneş sembolü görülmektedir. Hemen sol tarafında yer alan sembol ise Asur'un baş tanrısı Aşur'u sembolize etmektedir.

⁹⁰ Bottero, age, ss. 241-243.

⁹¹ Joan Oates, *Babil*, (Çev. Fatma Çizmeli), Arkadaş Yay., Ankara 2004, s. 182.

Mezopotamya bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde ortaya çıkarılan kalıntılar, bir takım heykel ve tabletler bu tanrılara dair bize bilgi sunmaktadır. Bilhassa *British Museum*'da sergilenen bu kalıntılarda Babil ve Asur Tanrılarının üzerindeki giysi ve aksesuarlarda güneş sembolleri dikkat çekmektedir.⁹²

Tarihteki esas önemini; ay, güneş ve gezegenlerin kutsal sayıldığı Asur ve Babilliler'in çoktanrılı inancında baştanrı olan 'Mar alaha'nin⁹³ merkezi olmasından alan Urfa Soğmatar ve Şuayip Antik Kentinde yapmış olduğumuz araştırma esnasında karşımıza çeşitli semboller ve ritüeller arasındaki benzerlikleri gösteren işaretler çıkmıştır. Tıpkı Mitra ritüellerinde olduğu gibi; Soğmatar'da yer alan Sin (Ay Tanrısı) ve Şamaş (Güneş Tanrısı) tapınaklarının da iç yüzeyine çeşitli semboller ve Tanrı figürleri kazınmıştır. Bu figürler Asuri geleneğinde Şamaş (sol tarafta görülen heykel) ve Sin Tanrılarına (sağ tarafta görülen heykel) aittir.⁹⁴ Bu figürlerin yanı sıra mağaranın iç yüzeyine kazınmış olan *estrangelo* stilindeki Aramice/Süryânice yazılar, bu semboller ve dinî ritüeller hakkında da tarihsel bir bilgiye ulaşmamız konusunda bize ışık tutmaktadır.⁹⁵

2.4.1.3. Mitra Kültü

Kökeninin Keldanice'de yağmur anlamına gelen kelimedenden türemiş olduğu bilinen Mitra kelimesi aynı zamanda "ışık" (nur) anlamını da taşımaktadır.⁹⁶ Hristiyanlık öncesinde Mezopotamya bölgesinde yaygın olan tanrılarının yanısıra Güneş Tanrısı inancının ağırlık merkezi olduğu Mitra kültü de halk arasında rağbet gören inançlar arasındaydı. Bu kültürün Roma İmparatorluğu'nun resmi dinlerinden biri olarak Pagan Roma askerleri arasında yaygın olması Roma İmparatorları üzerinde de önemli bir etki yaratmaktaydı.⁹⁷

⁹² Bkz. Ek 6 ve Ek 11 (Fotoğraflar Nurgül Çelebi)

⁹³ Süryânice'de 'tanrılarının efendisi' anlamına gelen Mar alaha'yi temsil eden açık hava mabedi, Soğmatar'daki kalıntıların odak noktasını teşkil etmektedir. Kalenin güneyindeki 'Kutsal Tepe-Merkez Tepe' olarak adlandırılan bu açık hava mabesinde; kaya zeminine oyulmuş Süryânice yazılar ile zirvenin kuzey yamacında, kayalara oyulmuş tanrı rölyefleri günümüze ulaşmıştır.

⁹⁴ Bkz. Ek 2. (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

⁹⁵ Bkz. Ek 3, Ek 4. (Fotoğraflar Nurgül Çelebi)

⁹⁶ René Guénon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, (Çev. İsmail Taşpınar), İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 26.

⁹⁷ Duygu, *Konstantinos'tan Teodosyus'a* adlı çalışmasında (s. 121) Roma İmparatoru Konstantinus üzerinde Pagan Roma askerlerin etkisini değerlendirmiştir.

İkinci yüzyıl itibariyle yükselmeye başlayan Hristiyanlık dininin en büyük rakiplerinden biri olarak Mitra'yı işaret eden Nabarz'a göre Hristiyanların sayısı arttıkça Mitra tapınakları yerle bir edilmiş ve bunların yerini Hristiyan kiliseleri almıştır.⁹⁸ Roma İmparator'u Konstantinus'un Milano Fermanı⁹⁹ (313) ile birlikte Hristiyanlara tanımış olduğu haklar ve bazı kiliselerin yapımına ve yıkılmış olan kiliselerin restore edilmesine yardım etmesi¹⁰⁰ de onun Hristiyanlığı desteklediğini göstermektedir.

Mitra tapınakları Hristiyan kiliselerine dönüşmekle kalmamış aynı zamanda bir takım ayinsel özellikleri de Hristiyanlığa adapte edilmiştir. Mitra kültü kâhinlerinin, Pazar günleri ve Hristiyanlıkta İsa'nın doğum günü sayılan 25 Ocakta her yıl ilahiler, çan sesleri ve mumlar eşliğinde özel ayinler düzenledikleri düşünülmektedir.¹⁰¹

Mitra Kültü bünyesindeki Güneş Tanrısı inancı Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde bulunan topraklarda hızla yayıldığı ve buna paralel olarak bu külte ait güneş sembolünün de Mezopotamya bölgesinde sıklıkla kullanılmaya başladığı bilinmektedir.¹⁰²

Guénon'a göre Mitra; Güneş'in çeşitli suretlerini temsil eden 12 Adityalardan biridir. Rivayete göre Adityalar; Aditi'den yani 'görünmeyen'den türetilmiştir. Bu 12 Aditya'nın adı; Dhatri, Mitra, Aryaman, Rudra, Varuna, Sûrya, Bhaga, Vivasuat, Pûşan, Savitri, Tvaştri ve Vişnu'ydu. Görünmeyen ve tek bir öze sahip olanın çeşitli tecellileri olan bu 12 Aditya, güneşin dönüşü bittiğinde aynı anda tezahür edecektir. Guénon'un Âlemin Hükümdarı olarak betimlediği Mesih'in de amblemleri arasında, Mitra'yı temsil eden güneş figürü bulunmaktadır. Bu durumda Yeni Ahit'te Tanrı'nın sözü olarak betimlenen¹⁰³ İsa Mesih'in "manevi güneş" olduğu ve âlemin merkezinde bulunduğu belirtilebilir. Güneş'in 12 ışınını temsil eden 12 Adityalar'ın da İsa

⁹⁸ Payam Nabarz, *The Mysteries of Mithras*, Rochester 2005, ss. 11-13; Mitra kültü hakkında ayrıca bkz. Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford University Press 2006.

⁹⁹ Constantinus ile Licinius'un arasında imzalanan Milano Fermanı hakkında detaylı bilgi için bkz. Milton V. Anastos, "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", *Revue des etudes byzantines*, C. 25, 1967, ss. 13-41.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Gregory T. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 33. 1, 1974, ss. 5-16.

¹⁰¹ Duygu, *Konstantinos'tan Teodosyus'a*, s. 48.

¹⁰² Duygu, *Konstantinos'tan Teodosyus'a*, ss.47-49.

¹⁰³ Yuhanna 1:1-3.

Mesih'in 12 havarisini temsil ettiği düşünülmektedir. Keza havariler için kullanılan *apostolos* kelimesi de “gönderilmiş” anlamına gelmekte ve Güneş olarak betimlenen İsa Mesih tarafından “gönderilmiş” olan güneş ışınlarına gönderme niteliğinde olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁴

Pavlus'un vaftiz ve Rabbin Yemeği gibi sakramentlere yüklediği anlamların da çeşitli sır kültleriyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. O, bu ayinleri Mesih ile birleşip bütünleşme törenleri olarak yorumlamakta; ayinler esnasında yenilen ekmek ve içilen şarabın İsa'nın eti ve kanı olduğunu ifade etmekteydi.¹⁰⁵ Ona göre çarpmıha gerilerek öldürülen ve tekrar dirilen İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşen ekmek ve şaraptan içip yiyen kişiler İsa ile bütünleşmektedir. Aynı şekilde vaftiz töreni de vaftiz olan kişi ile Mesih'i gizemli bir şekilde birleştirmektedir. Bu iki durum da Mitra kültüründe karşımıza çıkmaktadır. Güneş Tanrısı olan bu kültürte tanrısal varlıkla birleşip bütünleşmek veya tanrı cemaatine katılmak gibi nedenlerden ötürü; tanrısallığın temsili olan varlığın rituel olarak kurban edilmesi ve etinin yenilmesi bu törenlerde önem arz etmekteydi.¹⁰⁶

Mitra Kültü ve Hristiyanlık arasında dinî hadiseler ve sembolik ifadeler bakımından birçok benzerlik olduğu görülmektedir. Bunun en büyük nedeni olarak; aynı bölgede ortaya çıkan dinlerin birbirlerinden etkilenmesi ve çeşitli sembollerle, kutsal sayılan hadiselerin birbirine yansımaları gösterilebilir. Mesela Hristiyanlık öğretisinin öncüsü olan Pavlus'un doğup yetiştiği dönemde, Mitra kültürünün bölgede oldukça yaygın olan dinsel bir gelenek konumunda olması onun doktrinini de etkilemiş gibi görülmektedir. Kültürün en temel karakteristiği, yüce Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olarak düşünülen Ahura Mazda'yı temsil eden bir boğanın kurban edilmesi törenidir. Ayrıca İsa'nın 12 havarisiyle birlikte katıldığı “Son Akşam Yemeği” gibi; Mitra Kültü bağlıları da kurtarıcı tanrı Mitra'nın, Helios ve diğer tanrısal varlıklarla birlikte katıldığı son yemeği kutlamak amacıyla ekmek-şarap ayini düzenlemekteydi. Bu ayin sırasında içilen şarabın, kurban edilen ilahi boğanın kanını temsil ettiği düşünülürdü. Hristiyanlıkta da tüm Hristiyanların günahları için kurban edildiğine inanılan, Tanrı'nın kuzusu olarak betimlenen İsa'nın kanı ayinlerde kullanılan şarapla

¹⁰⁴ Guénon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, s. 36.

¹⁰⁵ Bkz. İbranilere mektup 9:11-22.

¹⁰⁶ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 102.

temsil edilmektedir. Bu ayın Hristiyanlığa aktarılan bir ritüel olarak dikkat çekmektedir. Hristiyanlık öğretisinde İsa Mesih'in eti ve kanının yenilip içildiği bir "kurban töreni" olarak görülen Evharist, Pavlus tarafından Mesih ile birleşme ve ölümsüzlük bağlamındaki kurtuluşa erişme ayini olarak yorumlanması Mitra kültüründeki yaklaşımla paralellik arz etmektedir.¹⁰⁷

2.4.2. Süryânî Yazarların Güneş Sembolüne Dair Atıfları

Politeist tanrılar ve Mitra kültürünün etkili olduğu Mezopotamya bölgesinde Hristiyanlık sonrası dönemde de güneş sembolünün dinî ritüellere yansıdığı ifade edilebilir. Süryânî yazarlar¹⁰⁸ da eserlerinde güneş sembolüne sıklıkla atıfta bulunmuşlardır. Bilhassa Şamaş ve Sin tanrılarının ana toprağı olan Harran ve çevresinde yaşayan Süryânî yazarlardan Mor Efrem, Bardaysan, Afrahat'ın geleneksel yapılara ve inançlara sıklıkla atıfta buldukları görülmektedir.

Süryânî geleneğinde Güneş sembolizminin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u temsil eden bir yanı olduğu bilinmektedir. Güneş küresinin Baba'yı, ışığın Oğul'u ve ısısının ise Kutsal Ruh'u temsil ettiği bu düşünce muhtemelen Kilise Babaları kanalıyla İskenderiye ve Antakya okullarına sirayet etmiş; daha sonraki zamanlarda ise Nusaybin Okulu kanalıyla Mor Efrem tarafından da benimsenmiştir.¹⁰⁹ Afrahat ve Efrem'in eserlerinde bu düşünce İsa Mesih'in 'Güneş ışınları' olarak betimlenmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bardaysan (ܒܪܕܝܣܢ) (154-222): Erken dönem Hristiyanlık tarihinin önemli teologlarından biri olan Bardaysan¹¹⁰, çalışmalarının büyük çoğunluğunu Urhoy'da gerçekleştirmiş olup Patristik Felsefenin ortaya çıkışında öncü teologlardandır.¹¹¹ Grekçe ve Süryânîce dillerini bilen ve daha çok Süryânî dilinde eserler kaleme aldığı

¹⁰⁷ Hooke, age, ss. 248-249; Gündüz, age, ss. 97-103.

¹⁰⁸ Erken dönem Süryânî Kilise Babaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*, T&T Clark, London 2006, ss. 1-68.

¹⁰⁹ Süryânî Geleneğinde Güneş analogisi için bkz. M. Nesim Doru, *Süryânî Düşüncesinde Metafizik*, Divan Kitap, İstanbul 2016, ss. 119-128.

¹¹⁰ Bardaysan'ın yaşamı hakkında detaylı bilgi için bkz. Jan Wilhelm Drijvers, *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum, 1965, ss. 217-218.

¹¹¹ Ilaria L. E. Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of Evidence and A New Interpretation*, Gorgias Press, USA 2009, s. 17.

bilinen Bardaysan'dan günümüze ulaşan bir çalışma yoktur.¹¹² Ancak bir öğrencisi Philip tarafından yazıldığı bilinen *Ülkelerin Yaslarına Dair Kitap* adlı çalışma Bardaysan'ın öğretilerini ve diyaloglarını içermektedir.¹¹³

Geleneksel Süryânî inanişında yıldızbilimi önemli bir yere sahipti. Göksel tanrılar olduğu bilinen Hadad, Atargatis, Şamaş kültleri Hierapolis'te ve Urhoy'da (Edessa) ibadet edilen en önemli tanrılar arasındaydı.¹¹⁴ Bu inanişın önemli oranda bir etkisi Bardaysan'ın öğretilerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bardaysan'ın öğretileri, kendisinin yıldızbilimine ilgi duyduğu yönünde bir düşüncenin oluşmasına sebep olan göksel tanrılara dair atıflar içermektedir. Örneğin Urhoy'da ibadet edilen Göksel tanrılardan biri olan Şamaş'a dair Bardaysan'ın atıfları bize güneş sembolizmi hakkında bilgi vermektedir.¹¹⁵

Bu durum Bardaysan'ın Hristiyanlık öncesinde yaygın olan göksel tanrılar ve geleneksel inançlardan etkilenmiş olduğu kanısını kuvvetlendirmektedir. Onun, eski uygarlıkları ortak bir paydada toplayan kavramın kader ve yıldızbilimi olduğu yönünde bir görüşe sahip olduğu öne sürülmektedir.¹¹⁶ Bununla birlikte güneşin de bir ölümlü olduğu yönündeki inancı, göksel tanrıların bedensel yaratıcılar olduğu görüşünü destekleyen bir olgu olarak yorumlanabilir.¹¹⁷ Dolayısıyla Bardaysan'ın güneşi bu tanrılar arasında değerlendirmiş olduğu yönünde bir kanıya varılabilir.¹¹⁸ Ancak Yaratılış 1:14'te "Dünyanın ışıkları" olarak betimlenen güneş ve ay Bardaysan'ın öğretilerinde politeist inançtaki tanrılardan farklı değerlendirilmektedir. Ona göre bu göksel güçler, Tanrı'nın hikmetine tabi olan ve ondan bağımsız bir iradesi bulunmayan yaratıcı güçlerdir.¹¹⁹

¹¹² Epiphanius Panarion, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, Einar Thomassen ve Johannes Von Oort edisyonu,(Çev: Frank Williams),Brill 2013, s. 88.

¹¹³Tim Hegedus, "Necessity and Free Will in The Thought of Bardaisan of Edessa", *Laval théologique et philosophique*, 59, 2, 2003, s. 333; Ayrıca bkz. Cureton, age, ss. 5-7.

¹¹⁴ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, ss. 150-151; Ayrıca Bardaysan ve Hierapolis hakkında bkz. Jan Wilhelm Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, s. 42; Hadad ve Atargatis Kültü hakkında bkz. aynı eser, ss. 26-27 ve ss. 85-96.

¹¹⁵ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, ss. 61-62.

¹¹⁶ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, s. 83.

¹¹⁷ Bardaysan'ın sözkonusu inancına göre insan beyni güneşten, teni ise aydan gelmektedir. Bu konu hk. bkz. Agapius, *Patrologia Orientalis VII: Kitâb al-'Unwan* bölümü, (ed. A. Vasiliev) Paris 1911, ss. 518-521; ayrıca bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, (53 numaralı dipnot) s.163 ve 352.

¹¹⁸ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, s. 20.

¹¹⁹ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, s. 172.

Kader olgusunun yararlı ve zararlı gezegenlerden kaynaklandığını ifade eden Bardaysan'ın bu görüşü, onun göksel güçlere olan inancını gösteren bir olgu şeklinde yorumlanmaktadır.¹²⁰ Bu bağlamda Avida tarafından kendisine yöneltilen sorulardan birine verdiği cevap örnek olarak gösterilebilir.

İnsan yaşamının koşullarını değiştirmeleri için yıldızlara verilmiş kutsal ve kozmik bir güç olan kader doğanın bittiği yerde başlar. Gezegenlerin gücü sınırlı olduğundan kaderin de etkisi sınırlıdır. İnsanın doğuşu sırasında ortaya çıkar. Düşünsel ruh vücuda inen bitkisel ruhun içine girer.¹²¹

Ancak onun, bir Hristiyan olarak putlara tapmanın günah ve yasak olduğunu ifade ettiği bilinmektedir. Bu durumda Bardaysan'ın yıldızbilimi ile kader, dolayısıyla da tanrısal kudret arasında bir ilişki kurmuş olduğu düşünülebilir. Bardaysan'ın doktrini ilk bakışta Gnostik bir yapıt olarak görünse de; aslında onun öğretilerinin Hierapolis'te tapınılan Atargatis'in (Ay-Ana Tanrıça) mecazî bir yorumuna sahip olduğuna dair izler taşıdığı düşünülmektedir.¹²²

Efrem (ܘܦܪܝܘܢ) (306-373): Bardaysan gibi bazı Hristiyan ilahiyatçıları Helenizm'den fazlasıyla etkilendikleri gerekçesiyle eleştirdiği bilinen Efrem, bu yüzden onları putperest ilan etmiştir.¹²³ Onun bu teologlara karşı yazmış olduğu reddiyeleri Hristiyanlığın ilk asırlarında Süryânî geleneğinde göksel tanrılara olan inanca ve dolayısıyla da güneş sembolizmine dair önemli çalışmalar olarak görülmektedir. Efrem'in güneş figürünü Tanrı'nın bir sembolü olarak gördüğü bilinmektedir. Efrem'in "Tanrıların efendisi sana şükran olsun" sözleri güneş ve aya olan hayranlığı şeklinde yorumlanmaktadır. Burada "Tanrıların efendisi" şeklinde yapmış olduğu atfin politeist görüş etkisinden kaynaklı olma ihtimali muhtemeldir.¹²⁴

Efrem'in sembolik anlatımlarında güneş sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Onun İsa'yı güneş ile betimlediği görülmektedir. Örneğin "Güneşimiz (İsa Mesih) doğumuyla birlikte etrafa ışık saçtı [...] Gizli sünnet ile gerçek sünnet ortadan

¹²⁰ Yararlı ve zararlı yıldızlar hakkında Bardaysan'ın görüşleri için bkz. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, s. 43.

¹²¹ Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, s. 41.

¹²² Robert Murray, *age*, s. 318.

¹²³ Detaylı bilgi için bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, ss. 156-157.

¹²⁴ Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, s. 172.

kaldırıldı”¹²⁵ sözlerinde İsa’nın mucizevi doğum hikâyesine gönderme bulunmakla birlikte güneş sembolizmi de Efrem’in ifadelerine yansımıştır. Efrem, bu şiirinde olduğu gibi İsa Mesih’i çoğunlukla Yahudi şeriatını ortadan kaldıran ve halkı refaha kavuşturan, onları aydınlatan bir güneş olarak betimlemiştir.¹²⁶

Ancak, Efrem’in İsa’yı güneş olarak betimlemiş olması politeist inançta yer alan güneş tanrısı olgusundan farklıdır. Kendisi bu ayırımı ifade etmek maksadıyla rakiplerini ayrı ayrı ele almış olduğu hususi bir eleştiriye sahiptir. Mesela Efrem, Maniheiztlerin¹²⁷ güneş ve aya ibadet etmelerini ve paganizminden etkilendiği gerekçesiyle Bardaysan’ı da ağır bir dille eleştirmektedir.¹²⁸ Bu hususta Efrem’in, yıldızbilimine ilgi duyduğu gerekçesiyle Bardaysan’ı putperest olarak tanımladığı görülmektedir. Zira yıldızbilimciler güneş ve ayı tanrı/tanrıça olarak adlandırmaktaydı. Bu sebeple Bardaysan’ın öğretilerini de putperest öğretiler şeklinde eleştirdiği ve onun öğretilerini benimseyenleri “karanlıkta kalmış olanlar” şeklinde tanımladığı öne sürülmektedir.¹²⁹

Efrem’e ait mimrolarda¹³⁰ güneş sembolizmine sıklıkla başvurulmuştur. Aşağıda vermiş olduğumuz şiir (Madroşe d’al fatire) buna örnek olarak gösterilebilir.

مَصْعَلُ مَحْبُودٍ وَ تَلَا
هَاتِئِنِّمُ الْوُكُودُ مَحْبُودٍ

¹²⁵ Efrem’in *Virgin* isimli şiiri 9:1-3 bölümünün İngilizce tercümesi için bkz. Christine Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy Ephrem's Hymns in Fourth Century Syria*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, s. 78.

¹²⁶ Shepardson, age, ss. 78-79.

¹²⁷ Mani (Manichean), İranda M.S. 3'üncü yüzyılda Zerdüştlük, Budizm ve Hristiyanlıktan esinlenerek kurulan, dünyevî hazlardan vazgeçmekle ruhun maddiyattan sıyrılacağına inanılan mezhebe verilen addır.

¹²⁸ Efrem'in; Mani, Marcion ve Bardaysan'ın paganist olarak gördüğü inançlarına karşı eleştirileri için bkz. C. W. Mitchell, *Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, Vol. 1, Williams and Norgate, London 1912; Ayrıca bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, ss. 156-257; Murray, age, s. 337.

¹²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, s. 165/173.

¹³⁰ Mimro, Süryânîce şiir anlamına gelmektedir.

¹³¹ Orijinal Süryânîce metin için bkz. Ed. J. Edward Walters, *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread*, Gorgias Press, USA 2012, s. 68

“Güneş kendisine bakan herkesi ve karanlığı aydınlatır ve karanlık kılar. Öyle ki, karanlıkta kalan halkın (hayret içinde) gözü kamaşır”¹³² şeklinde tercüme edilen bu mısralarda bahsi geçen Güneş, İsa Mesih’i temsil etmektedir. Efrem’in, şiirlerinde karanlık ve aydınlık arasında keskin bir tezatlık işlediği görülmektedir. Efrem’in düşüncesinde ‘Yeryüzünün Güneş’ şeklinde tanımlanan İsa Mesih’i çarmıha gerdikleri öne sürülen Yahudiler¹³³ karanlıkta kalmış bir halk olarak betimlenmektedir. Hristiyanlar ise İsa Mesih’in ışınlarıyla aydınlanmış bir halk olarak tasvir etmiştir.¹³⁴ Keza buradaki güneş metaforuna benzer bir metafor, Efrem’in cüzzam hastalığına dair yazmış olduğu şiirinde 28:16 iman üzerine isimli bölümde de yer edinmiştir.¹³⁵

ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ
ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ

Her şeyi kutsayan Mukaddes Tapınaktır
Haram iş yapan cüzzamlı çıktı.
Ve her şeyi doğrultan öğreti
Zihinlerdeki tartışmayı belirsiz kıldı
Her şeye yardım eden yağmurun fazlası bize zarar verdi
Her şeyi süsleyen güneş de göz kamaştırıp ışığıyla bizi körleştirdi

¹³² İngilizce tercüme için bkz. Walters, age, s. 68-69.

¹³³ Bazı apokrif İnciller ve Talmud gibi Yahudi rivayetlere göre İsa Yahudiler tarafından çarmıha gerilmiştir. Ancak O’nun Romalılar tarafından çarmıha gerildiği yönünde de bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler için bkz. Matta 26:1-16 ve 27:35; Markos 14:1 ve 15:15; Luka 22:1-2 ve 23:23-26; Yuhanna 11:45-53 ve 19:17-18.

¹³⁴ Shepardson, age, ss. 53-54.

¹³⁵ Aho Shemunkasho, *Healing in The Theology of Saint Ephrem*, Gorgias Press, USA 2004, s. 199.

¹³⁶ Efrem’e ait bu mimronun orijinal metni için bkz. Shemunkasho, age, s. 203.

Hepimize hayat veren ekmek dahi kendisini ağgözlülükle yiyenleri öldürdü¹³⁷

Sembolik ifadelerin yoğun olarak kullanıldığı görülen bu şiirde de Efrem'in, Güneş figürünün yanısıra ekmek şarap ayininde İsa'nın bedenini temsil eden ekmeğe de atıfta bulunduğu görülmektedir. Shemunkasho'nun da ifade etmiş olduğu gibi Efrem'in doğadan bazı örneklere başvurarak sembolize ettiği bu şiirinde de güneş figürü dikkat çekmektedir.¹³⁸

Efrem'in şiirlerinde İsa Mesih'i hastalıkları iyileştiren, karanlıkları aydınlatan, buzları eriten bir güneş olarak tasvir ettiği görülmektedir. Aşağıdaki satırlarda da görülebileceği gibi Efrem, Güneş olarak sembolize etmiş olduğu İsa'nın iyileştirici gücüne atıfta bulunmuştur.

وَمَا كَانَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا فِي يَدَيْهِ

وَمَا كَانَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا فِي يَدَيْهِ

¹³⁹ وَمَا كَانَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا فِي يَدَيْهِ

Bu mısradaki Efrem İsa'yı, ruhları ölümün dondurucu etkisinden kurtaran, gizli ışınlarını yayarak tüm yaraları kurutan bir güneş olarak betimlemiştir.¹⁴⁰

Efrem'in İman üzerine yazmış olduğu 65. ilahide kör bir insanın dahi imanla yaklaştığı takdirde yüreğinin gözlerini; Güneş olarak tabir ettiği İsa Mesih'in ışınlarına açacağına dair sözleri dikkat çekmektedir. Gözleri görmeyen bir insanın gözlerini kapalı iki pencereye benzeten Efrem imanla bu pencerelerin açılacağını ve güneşin ışınlarının ruhu aydınlatacağını ifade etmektedir.¹⁴¹

Efrem'in, İsa Mesih'i halkına ışık saçan bir güneş olarak betimlemesi ve yazılarında güneş ile sembolize etmesi hususundan hareketle; eski bir tanrı olan 'güneş

¹³⁷ Shemunkasho, age, s. 203.

¹³⁸ Shemunkasho, age, s. 212.

¹³⁹ Efrem'e ait Virgin isimli mimronun Süryânîce orijinal metni için bkz. Shemunkasho, age, s. 272.

¹⁴⁰ Shemunkasho, age, ss. 272-275.

¹⁴¹ Shemunkasho, age, ss. 285-289.

kültü'nün İsa Mesih şekline dönüştüğü ifade edilebilir. Babası da bir pagan olan¹⁴² Efrem'in, eserlerinde yer alan atıflar onun da babası gibi bir pagan olduğu yönündeki görüşlerin ortaya çıkmasına da neden olduğu görülmektedir. Efrem'in kendisinden sonra gelen çoğu Süryânî yazarı etkilediği ve diğer yazarların da İsa Mesih'i bir Güneş Tanrısı olarak betimlediği görülmektedir.

Afrahat (ܐܦܪܗܬ) (270-345): Persli Bilge Afrahat olarak bilinen yazar hakkında pek bir bilgiye sahip olmamakla birlikte kendisinin Kuzey Irak'ın Musul yakınlarındaki Mor Mattay manastırının başrahibi olduğu düşünülmektedir.¹⁴³ IV. yüzyılda yaşamış, Doğu Kilisesi'nin bilinen ilk Hristiyan yazarı¹⁴⁴ olan Afrahat, teoloji ve ahlak üzerine yirmi üç vaaz kaleme almıştır. "İspatlar" olarak adlandırılan bu vaazlardan bilhassa ilk ispat olan *İmanın İspatı*¹⁴⁵ başlıklı çalışması, İsa'nın ışık yayan bir güneş olarak tasvir edildiği önemli bir eserdir. Keza *Ölüm ve Sonraki Yaşam* adlı 22. İspatında da güneş ve ay sembolleri sıklıkla kullanılmıştır.¹⁴⁶

Afrahat *İmanın İspatında*, İsa Mesih'in öğretisini ve Hristiyanlık teolojisini çeşitli betimlemelerle izah etmeye çalışmaktadır. İsa Mesih'in inşa ettiği imanı izah ederken onu en yüksek mertebede bulunan ve etrafına ışık saçarak halkını aydınlatan bir güneş veya ışıksal bir güç olarak tasvir etmektedir. Onun bu tasvirlerinde Hristiyan olmadan evvel inanmış olduğu pagan tanrıların etkili olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁴⁷

¹⁴² Sebastian Brock, *The Luminous Eye- The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cistercian Publicantions, Oxford 1989, s. 16.

¹⁴³ Afrahat'ın yaşamı ve eserleri hakkında genel olarak bkz. Stephanie K. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God*, Gorgias Press 2008.

¹⁴⁴ Bu hususta bkz. Kathleen E. McVey, *Ephrem the Syrian: Hymns*. Paulist Press, New York 1989, ss. 3-57.

¹⁴⁵ İmanın İspatı'nın orijinal Süryânîce metni için bkz. Accurate R. Graffin, *Patrologia Syriaca*, Pars Prima, Tomus Primus, Paris 1894, ss. 5-46; Ayrıca bu ispatın İngilizce tercümesi için bkz. Kuriakose Valavanolickal, *Aphrahat Demonstrations*, Catholic Theological Studies of India-3, Mar Thoma Vidyanikeyan Changanassery 1999, ss. 20-35.

¹⁴⁶ 22. İspatın İngilizce tercümesi için bkz. Philip Scaff & Henry Wace, *Aphrahat Demonstrations*, Christian Literature Publishing Co, Buffalo NY 1890.

¹⁴⁷ Afrahat'ın kaleme almış olduğu İspatlar arasından 16. ve 17. İspatlarda yer alan satırlar onun bir pagan olarak doğmuş olduğunu göstermektedir. Musa'nın sözlerine atıfta bulunarak Yahudiler'in, kendisi gibi pagan olanların tapmış olduğu putlara tapmayarak uyandırılmış olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Valavanolickal, age, s. 5.

Süryânî geleneğinde İsa Mesih'in, 'güneş ışınları' şeklinde betimlendiği konusuna daha önce değinilmişti. Bu betimleme Afrahat'ın ilk ispatının 10. bölümünde karşımıza çıkmaktadır.

Mesih hakkında şu da söylendi. İşıya peygamberin söylemiş olduğu gibi o, halkların hepsine ışık olarak verildi. "Kurtarıcım olası diye dünyanın dört bir yanına, halkların hepsine seni ışık olarak verdim." Keza Davut peygamberin de "senin sözün adımlarım için lamba ve yollarım için ışıktır." Söylediği gibi onun sözü ve söylevi Efendi Mesih'tir. Tıpkı hayat veren müjdeli haberin başında yazıldığı gibi; "Başlangıçta söz vardı." Orada da ışık (İsa) üzerine tanıklık etti. "O ışık karanlıkta dahi parlıyordu ve karanlık onu yok edemedi." Peki bu sözlerde bahsi geçen kimdir? Bu olsa olsa İsrail halkı içinde ışıllı parlayan Mesih'tir. Geçmişte yazıldığı gibi Mesih'in ışığını İsrail halkı idrak edemediği için anlamamışlardı. Bu ışık onlara geldi, ancak onlar bu ışığı kabul etmediler. Böylece İsa Efendimiz de onları 'karanlık' diye adlandırdı. Öğrencilerine "Halklar arasında ışığınız parlasın diye benim size karanlıkta söylediğim şeyi siz alenen söyleyin." dedi. Çünkü onlar halklara ışık olan Mesih'in aydınlığını kabul ettiler. Elçilerine "Dünyanın ışığı sizsiniz" dedi "Ve ışığımız insanların önünde parlayacak. Onlar sizin iyi amellerinizi görecekler ve gökyüzündeki babanızı tesbih edeceklerdir" diye devam etti. Yine ışığın kendisi olduğu hakkında açıklamada bulundu. "Sizde ışık varken ve karanlık etki etmemişken yürüyün. Ve onlara "Işığın oğulları olası diye ışığa iman edin. Çünkü dünyanın ışığı benim. Hiç kimse kandili yakıp da onu sepet içine veya yatak altına, gizli bir yere koymaz. Herkes kandilin ışığını görsün diye onu şamdanın üzerine koyar." dedi. Davud'un; "Senin sözlerin adımlarıma kandil ve yoluma ışıktır" dediği gibi kandilin saçtığı ışık Mesih'tir.¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Afrahat İsa Mesih'i aydınlık saçan bir ışık olarak sıklıkla tasvir etmiştir. Yukarıda verilmiş olan pasajın devamı olan 11. bölümde ise Afrahat'ın halkı göksel tanrılara tapmaları nedeniyle eleştirdiği görülmektedir. Bir Babil tanrısı olan Baal'e tapan kişilerin, İsa Mesih'in ışığını göremeyeceğine dikkat çekmektedir.¹⁴⁹

أَوْحَا وَاسْمُهُ : مَدِينَةُ مَعْمُورَا
حَلْمُهُ وَاسْمُهُ كُنْ أَوْحَا حَمْمُورَا
نُورُهُ أَسْمُ وَحَلْمُ كَرْمُورَا
بَحْمُ : وَتَمُّورُهُ حَمْمُورَا هُوَ أَمِينُ
مَدِينَةُ أَدْنُوتُ مَعْمُورَا حَلْمُهُ وَاسْمُهُ

¹⁴⁸ İngilizce tercüme için bkz. Valavanolickal, age, ss. 26-27.

¹⁴⁹ Bkz. Valavanolickal, age, s. 27.

Zekeriya Peygamber'in aracılığıyla yazılmış olduğu gibi¹⁵¹, o İsrail toprağında/ülkesinde öğle vakti güneşi batıracak ve o ülke aydınlık bir günde karanlıkta kalacak: "İşte o gün ben öğlen vakti güneşi batıracağım ve aydınlık gündüzü karanlık kılacağım" dedi Rab.¹⁵²

'İmanın İspatı' 11. bölümün sonunda yer alan bu pasaj, Afrahat'ın çarmlıha gerilmiş İsa'nın ışığı ile yeryüzünün aydınlandığını ifade ettiği sözlerle başlamaktadır. Karanlığın İsa Mesih'in ışığına galip gelemediğini ve dolayısıyla da İsa'nın kendisine iman edenleri bir güneş misali aydınlattığına değinilen bu pasaj sembolik ifadelerin yer aldığı görülmektedir.

"Güneş aydan üstündür ve ay da kendisiyle birlikte olan yıldızlardan daha büyüktür. Ay ve yıldızlar güneşin gücü altındadır ve onların ışığı güneşin parlaklığı içine çekilmektedir. Güneş, ay ve yıldızlar olmaksızın bir güce sahiptir ve belki de bu yüzden geceleri güneş onlara eşlik etmemektedir. Güneş yaratıldığında ona ışıksal ad verildi. Güneş ve yıldızlar da ışıksal olarak adlandırılmışlardır ancak bunlar güneşe tabidir. Güneş, ayın ışığını belirsizleştirir tıpkı ayın da yıldızların ışığını belirsizleştirdiği gibi."¹⁵³

'Ölüm ve Sonraki Zamanlar' başlıklı 22. İspat'ın 19. bölümünde yer alan bu pasajda Afrahat, güneşin diğer göksel güçler arasında en önemli konuma sahip olduğunu ifade ederken muhtemelen bölgede yaygın olan paganizmde güneş ve ayın en üst kademedede birer tanrı olmaları durumundan etkilenmiştir. Ayın ve diğer göksel güçlerin güneşe tabi olduğu inancı Şamaş inancında olduğu gibidir.

Aday (آدای) (?): Göksel güçlere ve tanrılara tapınması hususunda eleştirilerin de yer aldığı, Aday'a atfedilen *Aday Doktrini* isimli çalışma güneş sembolizmine dair önemli çalışmalardan biridir. Her ne kadar yazarının kim olduğu tartışmalı olsa da bu çalışma Aday'a atfedilmiş bir doktrin olması nedeniyle Aday öğretisi hakkında önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doktrinde yer alan atıflardan anladığımız üzere pagan tanrıları daha çok teolojik açıdan ele alınmıştır. Oysa yukarıda değinmiş

¹⁵⁰ Orijinal metin için bkz. Graffin, age, ss. 5-46.

¹⁵¹ Bkz. Zekeriya 14:6-7.

¹⁵² İngilizce tercüme için bkz. Valavanolickal, age, s. 28.

¹⁵³ İngilizce tercüme için bkz. Scaff&Wace, age, 19. Bölüm.

olduğumuz Efrem'in, bu tanrıların daha çok sembolik yönlerine atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Aday Doktrininde Babil tanrıları, Şamaş ve Sin'e dair atıflarda 'güneş kültü' karşımıza çıkmaktadır.

“Bir put olarak ibadet ettiğiniz Nebo¹⁵⁴ ve saygı göstermiş olduğunuz Bel¹⁵⁵ kimdir? Bakınız! Sizden bazıları; Harranlıların yapmış olduğu gibi Bath Nikkal'e¹⁵⁶, Mabugluların tapmış olduğu Tar.atha'ya¹⁵⁷; Harran sakinleri gibi Ay ve Güneşe ibadet ediyor? Siz onlardan olmayın! Uzaklara hapsedilmiş, ışık kaynağı olan Ay ve Güneş'in ışınlarına ve yıldız parlaklığına; Tanrıdan önce bu varlıkların her birine ibadet edenler lanetlenmiştir”.¹⁵⁸

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Aday Doktrini'nde, bu tanrıları takip edenlerin lanetleneceğine olan inanç kuvvetlidir. Her ne kadar, Hristiyanlık öncesi inançlara karşı çıkılsa da Aday Doktrin'i göksel tanrılara ait bir takım hususları da belirtmesi sebebiyle paganizme dair bilgi veren önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Sin ve Şamaş Tanrılarına olan inançların yaygın olarak görüldüğü bölgeler ve bu tanrıları sembolize eden güneş ve ay hakkında bilgi edinmek mümkün olabilmektedir. Bu durum ilerleyen dönemlerde de bu inançların bilinmesini, unutulmamasını sağlamış olmakla kalmamış; ilerleyen dönemlerde yapılan tarih, arkeoloji araştırmalarına da ışık tutmuştur.

Crill/Kyrillos (IV. yüzyıl): IV. yüzyıl sonlarından günümüze intikal eden Süryânîce yazılmış altı şiirin, Efrem'den sonra Urfa Okulu'nu yöneten Barhadbsabba'nın öğrencisi Kyrillos tarafından kaleme alınmış olabileceği tahmin edilmektedir.¹⁵⁹ Bunlar dinî içerikli şiirlerdir ve İsa'yı 'güneş' ile sembolize etmişlerdir. “O'nun bedeni bir güneş misali parladı ve kolları birer ışına dönüştü” mısrasında İsa'nın Güneş ile sembolize edildiğine bir örnek olarak gösterilebilir. Tıpkı

¹⁵⁴ İşıya 46:1 bölümünde de adı geçen Nebo, ilahi bilge (veya Nabu, “parlak, aydınlık”) Urhoy panteonunun başında yer alan tanrılardan biridir.

¹⁵⁵ Bel (veya Baal) bir Babil tanrısıdır.

¹⁵⁶ Bath Nikkal, Harran'da kendisine ibadet edilen bir puttur.

¹⁵⁷ Tar'ata, Venüs Tanrısına ait isimlerden biridir.

¹⁵⁸ Adai, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, (İngilizce'ye çev. G. Phillips), London, 1876, ss. 23-24; Tamara M. Green, *The City of The Moon God Religious Traditions of Harran*, Brill 1992 s. 57.

¹⁵⁹ Afrem Barsavm, *Berule Bdire*, (Çev. F. Y. Dolabani), Bar Hebraus Verlag, Holland 1991, ss. 226-229; Murray, age, s. 34.

Efrem gibi Kyrillos da İsa'yı güneş ile bağdaştırmış ve şiirlerinde onu tüm insanlığı aydınlatan bir güneş olarak betimlemiştir.¹⁶⁰

Maruta (ܡܪܘܬܐ) (?-421): Süryânî geleneğinde önemli bir yere sahip olan Mifarkat Metropolit Maruta'nın da; İsa'yı güneş ile bağdaştırmış olduğu yazdıklarına yansımıştır. Karanlığa gömülen eski inancı ve Eski Ahit'i tamamlamak üzere gelen İsa'nın, karanlığı aydınlatan bir güneş olduğunu ifade ettiği görülmektedir. "Onlar karanlığın kötülüğünü kovan güneşin ışınlarıdır" satırlarında görüldüğü üzere İsa kötülüğün karanlığını aydınlatan bir güneş gibi tasvir edilmiştir.¹⁶¹

2.4.3. Yeni Ahit'te Güneş Figürüne Dair Sembolik İfadelerin Kullanımı

Tıpkı Serapeum ve putperestlere ait diğer tapınaklar gibi Aramiler tarafından mabet olarak kullanılan güneş tapınaklarının da Hristiyanlığın kabul edilmesiyle birlikte kiliseye dönüştürüldüğü görülmektedir.¹⁶²

Mardin ve çevresinde yer alan Süryânî köylerinde de Güneş Tapınağından dönüştürülmüş benzeri kiliselere rastlamak mümkündür. Deyrul Zafaran Manastırı içinde yer alan tapınağın da önceki dönemlerde güneş tapınağı olarak kullanıldığı tahmin edilmektedir.¹⁶³ Süryânîce adı *Saleh* olan Barıştepe köyünde Mor Yakup Manastırı'nın arka kısmında yer alan ve henüz daha kalıntıları ayakta duran putperest tapınak bunlardan yalnızca biridir.¹⁶⁴ Ayrıca Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi, *Kfarza* (Altıntaş) Köyündeki Mor İzozoel Kilisesi, *Zaz* (İzbırak) Köyünde yer alan Mor Dimet Kilisesi güneş tapınağından dönüştürülmüş olan kiliselerden birkaçıdır.

Güneş tapınaklarının kiliseye dönüştürülmesi¹⁶⁵ ve Güneş Tanrısı Kültüne ait ritüeller ile Hristiyanlık ritüellerinin benzerlik göstermesi Hristiyanlığa aktarılmış olduğu düşündürmektedir. Buradan hareketle güneş sembolünün de Hristiyan öğretilerine aktarılmış olma ihtimali göz ardı edilmemektedir. Keza Yeni Ahit'te güneş

¹⁶⁰ Murray, age, s. 169.

¹⁶¹ Murray, age, s. 170.

¹⁶² Panarion, age s. 334.

¹⁶³ Yakup Bilge, *Geçmişten Günümüze Deyrul Zafaran Manastırı*, Gerçeğe Doğru Kitapları, 2006, s.16 ve 39. Ayrıca bkz. Ek 7 Deyrul Zafaran Manastırında yer alan Güneş Tapınağı (Fotoğraf Anonim)

¹⁶⁴ Bkz. Ek 8 Barıştepe köyünde Mor Yakup Manastırı arkasında bulunan Güneş Tapınağına ait kalıntılar. (Fotoğraf Neslihan Kaya)

¹⁶⁵ Armstrong, agm, ss. 5-16.

sembolizmi sıkça karşımıza çıkmaktadır. Güneş ve ay gibi göksel tanrıların varlığına inananlar eleştirilirken¹⁶⁶ İsa Mesih'in güneş olarak tasavvur edildiği görülmektedir. İsa'nın Petrus, Yakup ve Yakup'un kardeşi Yuhanna'yı alarak yüksek bir dağa çıktıkları esnada vuku bulan hadise sonrası şu ifadeler kullanılmıştır.

“Onların gözü önünde İsa'nın görünümü değişti, yüzü güneş gibi parladı, giysileri ışık gibi bembeyaz oldu.”¹⁶⁷

Bu ifadelerde İsa'nın güneş ile sembolize edildiği görülebilir. Zira İsa göksel güçlerden biri olarak görülmekteydi. Göksel cennette yaşadığına inanılan Tanrı'nın Oğlu olarak betimlenmekteydi. Keza ayinlerde okunan ilahilerde Tanrı sıklıkla “Göklerdeki Babamız” tabiriyle ifade edilmektedir. Dolayısıyla İsa'nın kendisi tarafından gönderilmiş göksel bir ilah olduğu yönünde bir algının varlığı kendini hissettirmektedir. Çoğu ikonda İsa'nın başı etrafında aydınlık saçan bir hale ile betimlenmesi de onun göksel güçlerden bir olan güneş ile sembolize edildiğini gösteren bir unsurdur.

“Göksel bedenler vardır, dünyasal bedenler vardır. Göksel olanların görkemi başka, dünyasal olanlarınkı başkadır. Güneşin görkemi başka, ayın görkemi başka, yıldızların görkemi başkadır.”¹⁶⁸

Yeni Ahit'te yer alan bu ifadeler de göksel güçlere dair sembolik ifadeler taşıyan bir başka örnektir. Burada yer alan “göksel bedenler” tabiri ilahî bir yönü olan İsa'nın bedenlenmiş halini de ifade etmektedir. O, “dünyasal bedenler” olarak tabir edilen beşerî tabiattan farklı bir kutsallığa sahiptir. Keza devam eden ifadelerde güneşe yapılan atıf da İsa ile ilişkilendirilir. Bu kısımda ayrıca ay ve yıldızlara yapılan atıf da göksel tanrılara olan inancın etkisiyle her bir göksel gücü farklı bir öneme sahip olması şeklinde yorumlanabilir. İsa öncesinde tapınılmış olan göksel tanrılardan oluşan panteonda; her bir tanrının farklı kademelerde değere sahip olduğuna önceki bölümlerde değinilmişti. Bu tanrılar arasında güneş daima üst sıralarda yer almaktaydı.

¹⁶⁶ Bkz I. Korintliler 8:5-6.

¹⁶⁷ Matta 17:2, Markos 9:2-3, Luka 9:29.

¹⁶⁸ I. Korintliler 15:40-41.

Yukarıda yer alan ifadelerde İsa'nın güneş ile betimlendiği düşünülürse diğer göksel güçlere göre farklı bir öneme sahip olduğu görüşü çıkarılabilir.

“Çünkü tanrımızın yüreği merhamet doludur. Onun merhameti sayesinde, yücelerden doğan Güneş (Mesih), karanlıkta ve ölümün gölgesinde yaşayanlara ışık saçmak ve ayaklarımızı esenlik yoluna yöneltmek üzere yardımımıza gelecektir.”¹⁶⁹

Yeni Ahit'te geçen bu pasajda “Güneş” doğrudan İsa Mesih'e atıf niteliği taşıyor olmasından ötürü özel bir isim olarak yazılmıştır. O, tanrının tüm halklara aydınlık saçan bir güneş olarak göndermiş olduğu kutsal bir ruh olarak tanımlanmaktadır. Yeryüzünde yaşayan ve karanlığa gömülmüş olan herkesi aydınlatmak için Tanrı tarafından mucizevi bir şekilde doğurtulmuştur. Bu ifadelerde göze çarpan “yücelerden doğan Güneş” kavramı bu konuya işaret etmektedir. O'nun doğum hikâyesi sıradan değildir. Zira karanlıkları aydınlatmak ve insanlığa ışık olmak üzere gönderilen Güneş ancak ve ancak yüce bir şekilde doğabilir.

“Göklerdeki Babanız'ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur.”¹⁷⁰

Bilhassa Yeni Ahit Matta bölümlerinde güneşe dair sembolik ifadelerin sıklıkla tekrar etmiş olduğu görülmektedir. Matta'da yer alan yukarıdaki ifadelerde Göklerdeki Baba ve O'nun doğdurmuş olduğu Güneş'e yapılan atıflar Süryânî geleneğinde güneş sembolizminin teslis¹⁷¹ olarak yorumlanması hususu ile alakalı görülmektedir. Burada, hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğacak olan güneş İsa Mesih'i temsil etmektedir. Hristiyan Teolojisinde İsa'nın hem iyilere hem de kötülere geldiği bu sebeple tüm insanların günahları bağışlansın diye kendini kurban edeceği görüşü bu kanıyı desteklemektedir. Dolayısıyla Tanrı İsa Mesih'i tüm halkını, iyi kötü ayırmaksızın aydınlatan bir güneş misali doğurtmuştur.

Kutsal metinlerde geçen güneş ifadelerinin çoğunda güneş bilgelik sembolü olarak; enerjinin merkezi ve kudretin gizlendiği yer olarak betimlenmektedir. Yeni Ahit'te yer alan ve İsa'ya atıfta bulunulan bu pasajlarda İsa'nın bilge kişiliği ön plana

¹⁶⁹ Luka 1:78-79.

¹⁷⁰ Matta 5:45.

¹⁷¹ Güneş analogisi için bkz. Doru, age, ss. 119-128.

çıkarılmıştır. Göksel güçlere ait enerji O'nun bedeninde barınmıştır. Ekmek-şarap ayininde İsa'nın bedenini sembolize eden ekmeğin yenilmesi de bilgeliğin ve göksel enerjinin insanlar tarafından özümsemesine hizmet edeceği görüşü bulunur.

Göksel cisimler arasında en önemli konuma sahip olduğu düşünülen güneş eskiçağlarda tanrıların en yücesini ve Yaratıcının mutlak otoritesini sembolize etmeye başlamıştır. Bu bağlamda “göklerin egemenliği” şeklinde ifadelerin yer aldığı kısımlar Yaratıcının otoritesine atıf olarak gösterilebilir. Vaftizci Yahya'nın “Tövbe edin göklerin egemenliği yaklaşmıştır”¹⁷² sözleri de gerçek egemenliği kendinde barındıran Tanrı'yı müjdelemektedir. Bu müjde Matta 4:23 kısmında da devam etmektedir. Matta'da sıklıkla kullanılmış olan “göksel Baba'nız” ve “göklerdeki Baba'nız”¹⁷³ tabirleri de “göksel egemenlik” kavramını ve yeryüzünün tamamına hâkim olacak olan “göksel ilah” fikrini kuvvetlendirmektedir. Keza “Yukarıdan gelen herkesten üstündür. Dünyadan olan dünyaya aittir ve dünyadan söz eder. Gökten gelen ise herkesten üstündür”¹⁷⁴ ifadelerinde de İsa Mesih'in, bu göksel ilah ya da ilahî güç tarafından insanlığı aydınlatmak üzere doğdurulmuş bir güneş olarak betimlendiği görülmektedir.

Tartışılması gereken bir diğer önemli olgu ise Yeni Ahit'te geçen ἀποκατάστασις *apokatastasis* kelimesidir. Grekçe'de “önceki/eski durumuna getirmek” anlamına gelen ἀποκαθίστημι *apokatistemi* fiilinden türetilmiş olan bu kelime yeniden düzenleme ve restore etme anlamına gelmektedir.¹⁷⁵ Ancak Hristiyan teolojisinde bu kelime evrensel döngüyü ve İsa Mesih'in yeniden yeryüzüne dönüşünü simgelemektedir.¹⁷⁶ Yeni Ahit'te de defalarca kullanılmış olan bu kelime¹⁷⁷ güneşin yeniden doğması olarak yorumlanmaktadır. İsa Mesih'in güneş tasavvuru bu olgunun sembolik anlamında kendini göstermektedir. Evrensel döngünün, güneşin her gece

¹⁷² Matta 3:1.

¹⁷³ Matta 5:45, 5:48, 6:1, 6:9.

¹⁷⁴ Yuhanna 3:31.

¹⁷⁵ ἀποκαθίστημι (*apokatistemi*) kelimesi için bkz. Çelgin, age, s. 87.

¹⁷⁶ Hristiyan teolojisinde bu olgu hakkındaki tartışmalar için bkz. Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Boston 2013, ss. 1-3.

¹⁷⁷ Bkz. Elçilerin İşleri 3:21; Matta 17:11; Markos 9:12.

batıp şafak vakti yeniden doğması ile bağdaştırıldığı olgusundan hareketle İsa Mesih'in yeniden doğuşu evrenin yeniden düzenleneceği şeklinde yorumlanabilir.¹⁷⁸

Evrensel döngünün bir parçası olarak güneş ve ay döngüsünü ifade eden *apokatastasis* olgusu bağlamında İsa Mesih'in bir güneş tanrısı olarak yeniden doğacağı ve yeryüzünü aydınlatacağı düşüncesinin Yeni Ahit'te yer edindiği ifade edilebilir.

2.4.4. Ay Sembolü

Yeryüzüne en yakın gezegen olan ayın gizemi, insanların her zaman ilgisini çekmiştir. Güneşin batmasıyla birlikte yeryüzünü aydınlatma görevini ayın üstlenmesi, karanlık semada yarattığı aydınlıkla umudun ve aydınlanmanın sembolü olmuştur. Güneş gibi doğum, ölüm ve diriliş sembolü olarak ilişkilendirilen ay sembolü, suları kontrolünde tutuyor olmasından ötürü bereket sembolü olarak da bilinmektedir. Ayın doğumu ve bereketi sembolize eden yönü dışı niteliklerden ötürü Ana Tanrıça ile ilişkilendirilmektedir. Onun döngüsel fazları; hilal fazındayken bir aylık süre zarfında gündün güne büyümesi ve sonunda dolunay fazında görülmesi hamileliğin süreçlerini anımsatmasından ötürü doğumu temsil etmektedir. Ardından tekrardan küçülmesi yaşamı ve sonucunda ölümü işaret etmektedir. Büyüyen ay gelişmeyi temsil ederken küçülen ay da ölümü temsil etmektedir. Görüldüğü üzere ayın dünya etrafındaki dönüşü esnasında sürekli değişen biçimi insan yaşamının döngüsüne dair güçlü bir sembol sunmuştur.¹⁷⁹

Mezopotamya bölgesinde Ay sembolü çoğu inanç sisteminde sık sık görülmekle birlikte kimi zaman eril bir tanrıya kimi zaman da dişil bir tanrıya atıfta bulunmaktadır. Bölgedeki inançların çoğunda Ay birincil öneme sahip bir tanrı olarak yorumlanmaktaydı. Mezopotamya bölgesinde yaşamış olan toplumlarda Ay tanrısı ve tanrıçası etrafında oluşan geleneğin de en önemli kademedede yer almış olduğu görülmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Evrensel döngünün güneş ve ay döngüsü ile yorumlanması hk. Bkz. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, ss. 4-5 ve 46.

¹⁷⁹ Wilkson, age, s. 18.

¹⁸⁰ Ay Tanrısı inancı hakkında genel olarak bkz. Gündüz, age, ss. 148-152.

2.4.4.1. Sümer Mitolojisinde Ay Tanrısı

Sümer mitolojisinde ilahların, yaratıcı ilahlar ve yaratıcı olmayan ilahlar şeklinde sınıflandırıldığı konusuna değinmiştik. Bunlar arasında en önemli dört yaratıcı ilahın yanı sıra üç önemli göksel tanrı; Ay tanrısı Nanna, Nanna'nın oğlu Güneş tanrısı Utu ve Nanna'nın kızı tanrıça İnanna Sümer mitolojisinde temel oluşturmaktaydı.¹⁸¹

Ay tanrısı Nanna, Asur ve Babil geleneğinde Sin adıyla bilinen, göksel tanrıların en büyüğü olarak görülmekteydi. İlerleyen dönemlerde bu durum değişmiş ve diğer çoğu gelenekte olduğu gibi ay tanrısı önemini oğlu olan güneş tanrısına devretmiştir. Hooke bu durumu İbrani kozmogonisinde tersine çevrilmiş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre güneş ışık saçan tanrıların en önemlisi konumuna yükselirken ay tanrısı ise ikinci plana atılmış hatta bir tanrı değil tanrıça sayılmıştır.¹⁸²

Sümer mitolojisinde yaratılış mitosuna dâhil edilen ilk mitos ay tanrısı Nanna'nın doğuş hikâyesi mitosudur. Sümer panteonunun yüce tanrısı Enlil ve tanrıça Ninlil'in oğlu olan ay tanrısı Nanna, karanlığı aydınlatan bir tanrı olarak bilinmektedir. Dolayısıyla aydınlanmayı temsil etmektedir.¹⁸³

Mezopotamya bölgesinde yaşamış olan çoğu toplumda olduğu gibi Sümerlerde de ay tanrısı karşımıza güneş tanrısı ile birlikte çıkmaktadır. Birbirini tamamlayan iki unsur olarak yeryüzünü dönüşümlü aydınlatan bu tanrılar bir nevi doğadaki zıtlıkları temsil etmekteydi. Dolayısıyla bu iki tanrı bir arada denge unsuru niteliği de taşımaktaydı. Sümer geleneğinde Gılgamış destanında güneş ve ayın bir arada yer aldığı hususuna önceki bölümde değinilmişti. Burada görüldüğü üzere ölümler âlemini aydınlatma görevinde ay, güneşe katılmaktaydı. Hatta ölümleri yargılamak konusunda ay tanrısı Nanna, güneş tanrısı Utu'ya yardımcı olmaktaydı.¹⁸⁴ Bu durumu kuramsal çerçevede belirttiğimiz yorumlama teknikleri bağlamında değerlendirecek olursak; biri gece ve biri gündüz olmak üzere farklı zamanlarda yeryüzünde görünen güneş ve ay tanrılarının adalet terazisi niteliğinde oldukları kanısına varılabilir. Biri gün ışığında, her şeyin görünür olduğu anda görev alırken; diğeri karanlıkta görünmeyeni

¹⁸¹ Kramer, age, s. 165.

¹⁸² Hooke, age, s. 32.

¹⁸³ Hooke, age, s. 31; Kramer, age, s. 178.

¹⁸⁴ Kramer, age, s. 180.

aydınlatmak için yerini alır. Bu durumda hem karanlığa hem de aydınlığa eşit derecede hükmedilmiş olduğu düşünülebilir. Böylece aydınlık temsili olan iyilik ve karanlık temsili olan kötülük terazide dengede durmuştur.

2.4.4.2. Babil/Asur Mitolojisinde Ay Tanrısı

Babil geleneğinde Ay tanrısının Sin adıyla anıldığı ifade edilmişti. Özellikle de Urfa'da eski adıyla Edessa'da Sin Tanrısı oldukça yaygın görülmekteydi. Özellikle Harran ovasının kuzey doğusunda yer alan Tektok tepelerinde yer alan Soğmatar Harabeleri Ay tanrısı Sin'e ait tapınağın da bulunduğu yer olarak önem arz etmektedir.¹⁸⁵ Harran ovası pagan tanrılara ev sahipliği yapması nedeniyle Hristiyan yazarlar tarafından; "putperest şehir" anlamına gelen Hellenopolis¹⁸⁶ olarak adlandırmıştır.

Babil devrinde "ilu sa ilani" (tanrıların tanrısı), "sar ilani" (tanrıların kralı) ve "bel ilani" (tanrıların efendisi-rabbi) olarak isimlendirilen Ay tanrısı Sin, adına yapılan tapınaklar sayesinde (antik çağda hul-hul ve u-zu-mu gibi) paganların en büyük tanrısı olma özelliğini yüzlerce yıl boyunca sürdürmüştür. Romalılar döneminde ise Ay tanrısı Sin, "Mar Alahe"¹⁸⁷ olarak adlandırılmıştır. Başta E-hul-hul¹⁸⁸ olmak üzere bu bölgede yer alan Sin tapınakları Asur, Babil ve daha sonraları da Roma imparatorları tarafından sıkça ziyaret edilmiştir. Hatta zaman zaman devletlerarası bazı barış antlaşmalarının da burada imzalandığı görülmektedir. M.Ö XIV. yüzyılda Hitit ve Mitanni¹⁸⁹ krallıkları arasında yapılmış olan antlaşmada da Sin ve Şamaş tanrılarına yapılan atıflar dikkat çekmektedir.¹⁹⁰ 1970 yıllarında Drijvers tarafından Soğmatar harabelerinde yürütülen çalışmalarda Süryânîce kitabe ve rölyefler bulunmuştur.¹⁹¹

¹⁸⁵ Gündüz, age, s. 149.

¹⁸⁶ IV. veya V. yüzyılda Harran'ı ziyaret eden Egeria isimli Hristiyan yazarın şehrin tamamının putperestlerden oluştuğuna dair söylediği sözler de buna kanıt olarak gösterilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Gündüz, age, s. 152.

¹⁸⁷ Mar Alahe, Süryânîce dilinde "Yüce Tanrı" olarak ifade edilir.

¹⁸⁸ E-hul-hul, M.Ö II. bin yıla ait bir vesikada; bir Amori kavmi olarak anılan Banu İamina kabilesi ve bölgedeki diğer küçük krallıklar arasında yapılmış olan antlaşmanın gerçekleştiği Sin tapınağı olarak geçmektedir. "Sevinç evi, neşe mekânı" anlamına gelen E-hul-hul'un Akadca tercümesi *subat hidâtîdir*. Bkz. Gündüz, age, s. 140.

¹⁸⁹ Hurri-Mitanni olarak bilinen bu krallık (M.Ö 1500-1360) Fırat havzasındaki verimli bölgelerin tamamını, dolayısıyla da Harran'ı egemenliği altına almıştır ve Hitit Krallığıyla mücadele halinde olmuştur.

¹⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Gündüz, age, ss. 134-141.

¹⁹¹ Jan Willem Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980, s. 5; Gündüz, age, s. 135.

Bu harabelerin bulunduğu alanda yer alan Sin tapınağında Ay tanrısı Sin baş kısmında hale şeklinde ışınlar saçan bir insan figürü olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvirlerde, figürün başının etrafındaki daire şekli ayı sembolize etmekteydi. Görüldüğü üzere Mezopotamya bölgesinde bahsi geçen tüm geleneklerin çoğunda tasvirler benzerdir.¹⁹²

Harran civarındaki tapınak ve tanrı adına yapılan mabetlerde bereket ve benzeri törenler için heykeller kullanılır¹⁹³ bilhassa bahar aylarında bu ritüeller uygulanırdı. Tanrıları sembolize eden bu heykeller önünde çeşitli tapınma törenleri, kurban kesme, adak adamak gibi farklı ritüeller de yapılmaktaydı.¹⁹⁴ Bereketi sembolize ettiği için muhtemelen Ay Tanrısı Sin'e de bahar aylarında kurban sunulduğu kanısına varılabilir. Zira Soğmatar'da yaptığımız araştırma esnasında sin tapınağın damını oluşturan düzlükte kurban sunma ritüelleri maksadıyla hazırlanmış daire şeklinde çukur sunaklar buna işaret etmekteydi. Bu sunakların daire şeklinde olması Ay tanrısının sembolüne gönderme niteliği taşıdığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kurban edilen hayvanın kanı daire şeklindeki bu çukura akıtılarak Sin'e bahşedilmiş sayılıyordu.¹⁹⁵

2.4.5. Süryânî Yazarların Ay Sembolüne Dair Atıfları

Putperest inancında ve Mezopotamya bölgesinde tapım gören kültürlerde, inanç sistemlerinde güneş ve ay sembollerinin sıklıkla bir arada kullanıldığını belirtmiştik. Süryânî yazarların atıflarında da bu durumun kendini gösterdiği görülmektedir. Zira Hristiyanlığın kabul edilmesinin ardından bölge halkın üzerinde, güneş ve ay gibi göksel güçlere ait inançların etkisinin devam ettiği görülmektedir. Hatta Hristiyanlık dinin yayma çalışmaları esnasında Süryânîler arasında İsa Mesih'in aslında Güneş tanrısı olduğu ve önceki inancın devam ettirildiği yönündeki söylemler dikkat çekmektedir.¹⁹⁶

¹⁹² Sin Kültü için bkz. Lewy J. "The Late Assyro-Babylonian Cult of The Moon and Its Culmination at The Time of Nabonidus", *HUCA*. S. 19, 1945, ss. 405-491.

¹⁹³ Wilkinson, age, s. 120.

¹⁹⁴ Gündüz, age, s. 168.

¹⁹⁵ Bkz. Ek 9: Sin kültürü, Harran için şehrin adının Ay Tanrısı Sin Şehri olarak anılmasının yanı sıra bölgede son derece güçlü politik merkez konumunda olmasını sağlayacak derecede önemlidir. Harran yöresinde bulunan kitabelerde Kuzey Mezopotamya da yerel kralların tahta atanmaları törenlerinin Sin mabedinde yapıldığı vurgulanmaktadır. (Fotoğraf Nurgül Çelebi) Sin kültürü hakkında detaylı bilgi için bkz. Gündüz, agm.

¹⁹⁶ Mor Odisho Brixo, *Margonitho*. (Süryânîce) Mor Narsay Matbaası, Malabar Hindistan 1954, s. 8.

Üzerinde yaşanılan dünyadan oldukça uzakta, okyanusların, dağların ötesinde yukarıda ulaşılması imkânsız bir yere yerleştirilmiş olan ay küresi yıldızbilimcilerin daima ilgisini çekmiştir. Yeryüzünü kaplayan suların ve yıkma gücü olan sellerin aya etki etmediğini gören insanlar ona tapmış ve kutsallığına inanmıştır. Süryânî geleneğinde ay benimsenmiş olup insanların hayal gücünde göksel bir cennet olarak yer edinmiştir.¹⁹⁷

Efrem: Bardaysan'ın "Kutsal Ruh" doktrinine karşı yazmış olduğu reddiye Efrem'in güneş ve ay tanrıları hakkındaki görüşünü gösteren önemli bir kaynaktır. Bu reddiyeden anlaşılacağı üzere Efrem, Ay tanrısına inananları sapkın olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁸

İsa'nın öz ruhunda beşer yönünün ağır bastığını ve aslında Hierapolis'te tapınılan Atargatis'in (Ay-Ana Tanrıça) mecazî bir yorumuna sahip olduğuna dair bilgiler barındıran¹⁹⁹ reddiyede Efrem Bardaysan'ın öğretisini (yıldızbilimi etkisinde kaldığı gerekçesiyle) çürütmeye çalışmaktadır. Onun bu tutumu Efrem'in Ay tanrısına olan inancı nasıl değerlendirdiğini göstermektedir. Hristiyanlık öncesi dönemde tapım gören Atargatis'in²⁰⁰, Bakire Meryem ile bağdaştırıldığı görüşü kuvvet kazanmaktadır. Bu doğrultuda Meryem'in Ay ile sembolize edildiği anlaşılabilir ve ikonlarda başının üzerinde etrafına ışık saçan bir hale ile resmedilmesi yönünde izah edilebilir.

Sebastian Brock'a göre Efrem Eski Mezopotamya geleneğinin bir mirasçısıdır ve kendisine ait olan 52. Nusaybin ilahisi, bölgede yaygın olan putperest inançlara dair bilgiler içeren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Efrem, bu ilahisinde Ay Tanrısı Sin'e de atıfta bulunmuş ve Sin'in hileyle halkı günaha soktuğunu yazmıştır.²⁰¹

Güneş tanrısına taptıkları için Mani'yi eleştirdiğine değinmiş olduğumuz Efrem, onun mezhebine tâbi olan insanların Ay'a tapmalarını ve ona ibadet etmelerini de eleştirmektedir. Ona göre Tanrı'nın oğlu olarak tabir ettiği İsa Mesih'in kendisi

¹⁹⁷ Murray, age, 310.

¹⁹⁸ Efrem'in Bardaysan'a atfettiği reddiye için bkz. Mitchell, S. Ephraim's Refutations part ss. 29-50; Ayrıca bkz. Ramelli, *Bardaisan of Edessa*, ss. 156-157.

¹⁹⁹ Murray, age, 318.

²⁰⁰ Urfa'da tapım gören kültürler ve Atargatis hakkında detaylı bilgi için bkz. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, ss. 38-40.

²⁰¹ Brock, age, ss. 19-20.

zaten halkını aydınlatan bir göksel ilahdır. Dolayısıyla ondan başka bir tanrıya, göksel bir güce ibadet etmek insanları hataya sürükleyeceği görüşündedir.²⁰²

Afrahāt: Afrahāt, putperest bir kral olan Nebukadnazar'a da atıfta bulunduğu ispatlarda ona tabi olan halka, Güneş ve Aya tapmamaları gerektiğini bildirmekte ve yeryüzünün üstünde var olan göksel güçlere ibadet etmenin günaha düşmekle bir olacağını ifade etmektedir.

وَأَلْهَيْكُمْ وَحَمَمُوا هَلْ حَمَمُوا
هَلْ حَمَمُوا سَتَكُهُمْ وَحَمَمُوا : هَلْ لَأ
حَمَمُوا قَتْمٌ وَحَمَمُوا لَأَوْحَمُوا
حَمَمُوا²⁰³

Güneş'e ve Ay'a ve bütün göksel varlıklara ibadet etmeyiniz. Ve dahi yeryüzündeki bulunan bütün mahlûkata ibadet etmeyi dilemeyiniz.

Afrahāt'ın 18. İspatı'nda yer alan bu pasaj, Hristiyanlığı kabul etmiş olmasına rağmen Süryânîler'in bir kısmının göksel tanrılara/güçlere ibadet etmeyi devam ettirdiği yönünde bir kanı oluşturmaktadır.

Güneş sembolünü incelediğimiz bölümde yer vermiş olduğumuz *Ölümler ve Sonraki Yaşam* adlı 22. İspat'ta da Afrahāt'ın güneş ve ay sembollerini bir arada kullanmış olduğunu görmüştük. Bu pasajda güneş ve ay gibi göksel güçler arasında bir konumlandırma yapmış olduğu görülen Afrahāt'ın, her ne kadar bu güçlere ibadet etmenin hata olacağını belirtmiş olsa da onlara karşı ilgisi görülebilir.

حَمَمُوا حَمَمُوا : هَلْ حَمَمُوا وَحَمَمُوا . هَلْ حَمَمُوا وَحَمَمُوا
هَلْ حَمَمُوا وَحَمَمُوا (هَلْ حَمَمُوا) وَحَمَمُوا وَحَمَمُوا . هَلْ حَمَمُوا
حَمَمُوا حَمَمُوا حَمَمُوا وَحَمَمُوا وَحَمَمُوا وَحَمَمُوا

²⁰² Shepardson, age, s. 115; Mitchell, age, *The Second (Discourse) To Hypatius Against Mani, Marcion and Bardaisan*, ss. 29-50.

²⁰³ 18. İspatta yer alan bu pasajın orijinal metni için bkz. Graffin, age ss. 817-844.

لَمَحْضًا . كَمَا لَدُنَّ مَحْضًا نُنْزِلُ الْإِنْبَاءَ : وَسَاءَ وَمَحْضًا وَوَعْدًا كُفْرًا
نُنْزِلُ الْإِنْبَاءَ : أَلَا مَحْضًا نُنْزِلُ قَمَّ نُنْزِلُ : مَحْضًا مَحْضًا نُنْزِلُ وَوَعْدًا .²⁰⁴

“Güneş aydan üstündür ve ay da kendisiyle birlikte olan yıldızlardan daha büyüktür. Ayrıca ayın ve yıldızların güneşin gücü altında olduğu ve onların ışığının güneşin görkemli ışığıyla soğurtmasına bak. Güneş, ay ve yıldızlar kadar güce sahiptir ki, gündüzü geceden ayırabilmektedir. Ve güneş yaratıldığında ona “ışık kaynağı” adı verilmiştir. Güneş, ay ve yıldızların tamamının ışık kaynağı olarak anılmaktadır. Ve en üstün ışık kaynağına dikkat et. Güneş ayın ışığını önemsiz kılmaktadır.”²⁰⁵

Afrahât’ın *İman’ın İspatı* isimli ispatında yer alan bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Güneş gibi göksel bir güç olan Ay’a da tapınılmasını eleştirdiği görülmektedir. Bu durumun temel sebebi olarak; Hristiyanlığın ilk asırlarında Süryânîler’in (Hristiyanlığı kabul etsin ya da etmesin) göksel güçlere ve tanrılara/tanrıçalara ibadet etmesi ya da ilgi duyuyor olması konusu gösterilebilir.

Aday: Pagan tanrılara ve ışıksal güçlere olan sempatinin eleştirildiği Aday Doktrininde bu tür tanrılara tapanların günahkâr olarak tanımlandığı konusuna bir önceki bölümde yer verilmişti. Aday Doktrininde yer alan pasajdan da anlaşılacağı üzere ay tanrısı inancı tıpkı İsa Mesih’in Güneş tanrısı olarak tasavvur edilmesinin eleştirilmiş olduğu gibi ağır bir dille eleştirilmiştir.²⁰⁶

2.4.6. Yeni Ahit’te Ay Figürüne Dair Sembolik İfadelerin Kullanımı

Hristiyanlıkta Ay sembolü kendisini güneş sembolü kadar göstermemiş olsa da çoğu ritüelde aya ve onun sembolize ettiği bereket kavramına gönderme niteliği taşıyan izler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi paskalya yumurtası olarak görülmektedir. Paskalya yumurtasının sembolik anlamı, Hristiyanlık öncesi dönemde ilkbaharda yapılan bereket törenlerine dayanmaktadır.²⁰⁷ Bu törenlerin bir yansıması olan yumurtanın şekli ile bereket temsili olan ay dairesinin benzerliği dikkat çekmektedir. Hristiyan teologlar ve kilise babaları arasında ay gibi göksel tanrılara

²⁰⁴ 22. İspatın Süryânîce orijinal metni için bkz. Graffin, age, ss. 991-1050.

²⁰⁵ Bu pasajın İngilizce tercümesi için bkz. Scaff&Wace, age,

²⁰⁶ The Doctrine of Addai, ss. 23-24; Green, age s. 57.

²⁰⁷ Wilkinson, age, s. 121.

inananların lanetleneyeceği görüşü yaygındı. Ancak bu durum Hristiyanlıkta ay sembolü önemini azaltmamıştır. Bereket sembolü ay, Hristiyanlık öncesi dönemde kök salmış bir inanç olduğundan sonraki dönemlerde dâhi kullanılan bir sembol olarak yaşamıştır.²⁰⁸

Hristiyanlıkta ayın daire sembolünü andıran hale; ışık ve kutsallık sembolüdür. Yani Ahit'te meleklerin tasvir edildiği bölümlerde²⁰⁹ melekler çoğunlukla bir çeşit ay ile çevrili aydınlık varlıklar olarak betimlenmektedir. İkonlarda da çoğu melek ve kutsal şahsiyetler başlarının etrafında aydınlık saçan halelerle resmedilmiştir. Bu durum ay sembolü olan daire ya da halenin Hristiyanlık tarafından da kullanıldığını göstermektedir.²¹⁰

Yeni Ahit'te ay figürü tıpkı güneş ve yıldız figürleri gibi göksel güçler adı altında yer edinmiş ve çoğu pasajda atıfta bulunulmuştur. Yeryüzünde gerçekleşecek olan felaketselere dair yazılmış olan bölümler buna örnek niteliğindedir.

“Güneşte, ayda ve yıldızlarda belirtiler görülecek. Yeryüzünde uluslar denizin ve dalgaların uğultusundan şaşkına dönecek, dehşete düşecekler.”²¹¹

Bu pasajda göksel güçlerden biri olarak görülen ayın da yeryüzü üzerindeki etkileri sembolik bir gönderme niteliği taşımaktadır. Işık saçan ve tanrısal yönleri olduğuna inanılan güneş ve ayın insanları ve insanlığı artık aydınlatmayacağına sinyalleri verilmektedir. İnsanların tapmış oldukları bu göksel güçler etrafa saçtıkları ışığı yitirdiğinde tüm insanlığın da karanlığa gömüleceği ifadesi aslında bu pasajların mecaz yönüne de işaret etmektedir. İlahi yönüne inanılan bu göksel güçlerin dünyayı karanlığa gömmesi bir bakıma insanlığın kötülüğe ve lanete gömülmesi olarak yorumlanabilir. Keza bu pasajı takip eden satırlar da bu kanıyı kuvvetlendirmektedir.

“Güneş kararacak, ay ışık vermez olacak, yıldızlar gökten düşecek, göksel güçler sarsılacak.”²¹²

²⁰⁸ Wilkinson, age, s. 120.

²⁰⁹ Vahiy 10:1-11.

²¹⁰ Wilkinson, age, ss. 18-19.

²¹¹ Luka 21:25, Markos 13:24-25, Matta 24:29.

²¹² Markos 13:25, Matta 24:29.

Bu ifadelerde yer alan “göksel güçler” tabiri güneş, ay ve yıldızlardan oluşan panteona ait ilahi güçleri, yani Güneş, Ay ve Venüs gibi gezegenlere dair olan tanrıları ifade etmektedir. İnsanların tapmış oldukları bu güçlerin kararacağına dair kehanet niteliğindeki bu pasaj insanları gerçek aydınlığa yani İsa Mesih’in yaydığı ışığa davet eden bir yöne sahiptir. İsa’nın bir güneş ilahı olarak görüldüğüne dair pasajlara önceki bölümlerde yer verilmişti.²¹³ Söz konusu pasajlar İsa Mesih’in insanlığı aydınlatacak olan gerçek ilah olduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere tıpkı güneş sembolü gibi ay sembolü de Yeni Ahit’te yer bulmuş ve göksel güçlerden biri olarak betimlenmiştir.

Yeni Ahit’te *apokatastasis* olgusunu güneş sembolünü ele aldığımız bölümde değerlendirmiş ve Hristiyan teolojisinde bu kavramın evrensel döngüyü ve *yeniden düzenlenmeyi* ifade eden bir yönü olduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda *apokatastasis* olgusunun tıpkı güneşin batıp yeniden doğması gibi ayın da, yeryüzü karanlığa gömüldüğünde doğup seher vakti batışını temsil ettiği belirtilebilir.²¹⁴ Dolayısıyla evrensel döngünün birer ögesi olan gece ve gündüzün oluşumunu, birbirini tamamlayan ay ve güneş unsurları sembolize etmektedir.

²¹³ Matta 17:2, Markos 9:2-3, Luka 9:29, Luka 1:78-79.

²¹⁴ Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, ss. 4-5.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Akademik anlamda çalışılmamış olması hasebiyle, Süryânî geleneğinde güneş ve ay sembollerinin dikkate değer bir şekilde incelenmesi ve aralarındaki ilişki üzerinde hassasiyetle durulması gerekliliği neticesinde hazırlanan bu çalışmamızda III. ve IV. yüzyılların önemli Süryânîce metinlerinden seçili eserler tercüme edilmek suretiyle irdelenmiştir. Sözkonusu eserlerde yer bulan güneş ve ay sembolizmi aydınlatılmaya çalışılarak, bu iki sembolün Hristiyanlık öncesi dönemde kullanılma metotları üzerinde durulmuş ve bu sembollerin Hristiyanlığa aktarılmış olma ihtimalleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ele alınan mitoslar ve inanç sistemleri, Süryânî geleneğinde güneş ve ay sembolizminin oluşmasında temel oluşturan inançlar arasından seçilmiş olup, bu iki sembolün Hristiyanlığa Süryânîler tarafından aktarılmış olma ihtimalleri irdelenmiştir. Bilhassa Süryânî geleneğinin temelini oluşturduğu düşünülen (Efrem, Afrahat, Bardysan ve Aday) dört şahsiyetin eserleri ve/veya onlara atfedilen çalışmalar özelinde yapılan değerlendirme neticesinde güneş ve ay sembolizminin Mezopotamya bölgesindeki pagan kültürlerinden etkilenilerek kullanılmış olma ihtimalinin yüksek olduğu kanısına varılmıştır.

Yaşamsal döngünün merkezine yerleştirilen güneş ve ayın, Mezopotamya bölgesindeki inanç sistemlerinde temel oluşturduğu ve Süryânîler'in de inançlarında yıkılması güç bir yer edindiği görülmüştür. Böylece Süryânîler'in inanç geleneklerinde yerleşmiş olan bu iki sembolü Hristiyanlığa aktarmış olma ihtimalleri, sözkonusu yazarların eserleri özelinde bir değerlendirme yapılarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Güneş ve Ay sembollerinin sıklıkla bir arada kullanılmış olması hususu ise; Hristiyanlık öncesi inanç sistemlerinde ve mitoslarda bu iki sembolün arasındaki ilişkiden ötürü olduğu düşünülmektedir. Hristiyanlık öncesi dönemde Aramiler'in inanç sistemlerinde ağırlık merkezi oluşturan Urhoy'daki Sin tapınağında (tıpkı bölgede tapım gören diğer pagan tanrılarda olduğu gibi) güneş ve ay tanrılarının yan yana tasvir edildiği saptanmıştır. Buradan hareketle sıklıkla bir arada tasvir edilen bu iki tanrı arasındaki ilişki, benzer panteonlardaki durumlarıyla karşılaştırılarak yorumlanabilir.

Bunun neticesinde Ay tanrısı Sin'i sembolize eden ay figürünün her ne kadar eril bir sembol olarak görülse de aslında daha eski dönemlerde dişil bir sembol olarak kabul edilmiş olduğu görülmüştür. Keza Ortadoğu genelinde ay tanrısı Sin'in hermafrodit olduğu görülmektedir. Bu tanrıyı temsil eden ay sembolünün hilal şeklindeyken eril enerjiyi, dolunay şeklindeyken de dişil enerjiyi temsil etmekte olduğu bilinmektedir. Sin dolunayken ya da dişil enerjideyken, "Ningal" adıyla ayın eril yanının karısı pozisyonunda olduğu görülebilir. Kısacası ay sembolünün dişil enerjinin bir temsili olarak yorumlanabilmektedir. Ay sembolünü incelemiş olduğumuz bölümde Asur ve Babil geleneğinde Sin adıyla bilinen Ay tanrısı, göksel tanrıların en büyüğü sayılmaktayken ilerleyen dönemlerde (diğer çoğu gelenekte olduğu gibi) ay tanrısı önemini oğlu güneş tanrısına devretmiştir. Bununla birlikte ayın dişil yönü ağırlık kazanarak bir tanrı olarak değil tanrıça olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Bu durum ay sembolünün dişil enerjiyi temsil eden anaç yönü nedeniyle; kendi önemini oğlu güneşe devretmesi şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla dişil enerji eril enerjiye aktarımda bulunmuş olabileceği düşünölmektedir. Dişil enerjisi temsil eden ay sembolü ile eril enerjiyi temsil eden güneş sembolünün genellikle yan yana kullanılması hususu, bunların birbirini tamamlayan dişil ve eril unsurlar olarak kabul edilmesinden ötürü görölmektedir. Tıpkı Arami inancında ibadet edilen Babil ve Asur tanrılarında olduğu gibi Sümer geleneğinde de ay tanrısı karşımıza güneş tanrısı ile yan yana çıkmaktadır. Dolayısıyla Mezopotamya bölgesinde varlık gösteren neredeyse tüm inanç sistemlerinde ay ve güneş bir arada tasvir edildiği ifade edilebilir. Yeryüzünü dönüşümlü olarak aydınlatan güneş ve ayın; dolayısıyla da temsil ettikleri tanrıların bir nevi doğadaki zıtlıkları temsil eden ve birbirini tamamlayan enerjiler olduğu belirtilebilir. Gündüzü tamamlayan gece gibi; aydınlığı tamamlayan karanlık gibi, ay sembolü doğurmuş olduğu güneş sembolünü tamamlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

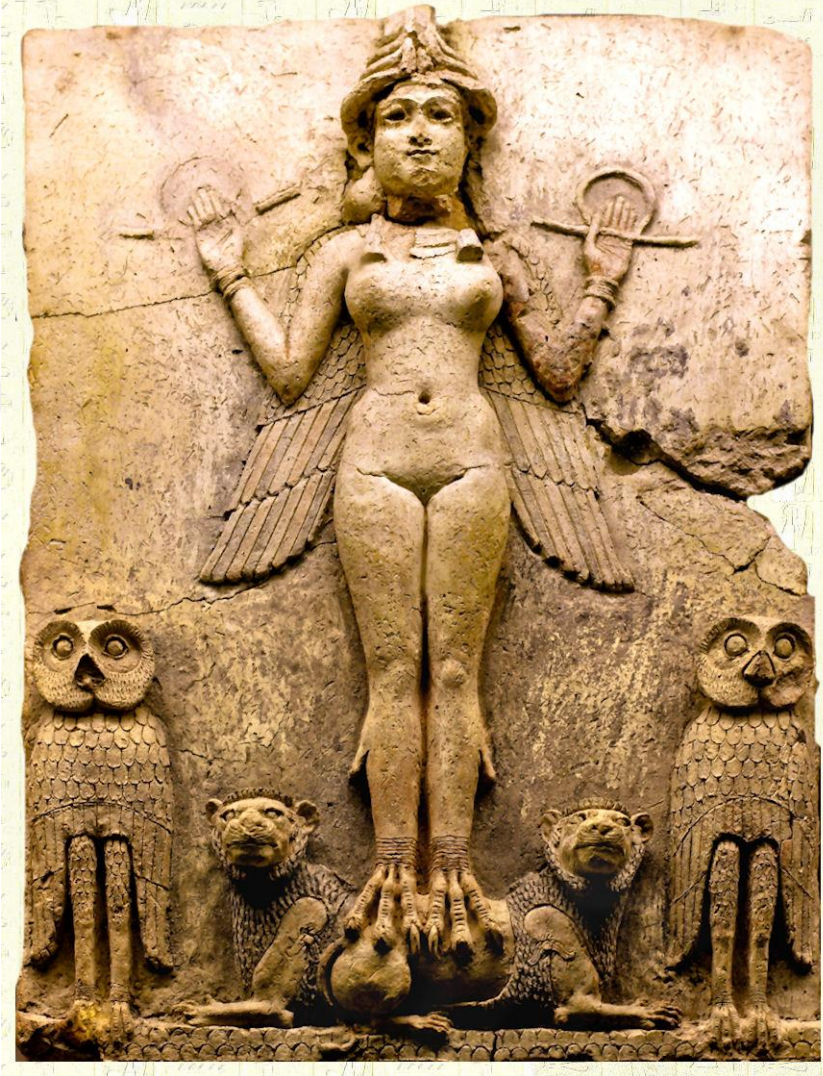
Böylece Hristiyan teolojisinde Meryem'in ay ile sembolize ettiği görüşü kuvvetle muhtemeldir. Ana Tanrıça'yı temsil ettiği görüşünden hareketle Meryem Ana'nın kutsal bakire olarak güneş tanrısı İsa Mesih'i doğurduğu ifade edilebilir. Tıpkı İsis gibi, Meryem Ana'nın da Tanrıça'nın mirasçısı olarak görüldüğu ve insanların vicdanını temsil eden bir sembole dönüştüğu düşünölmektedir.

Eski inanç sistemlerindeki tanrı/tanrıçalara olan inançların, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde de Süryânîce kullanan Hristiyanlar tarafından benimsenmeye devam etmiş olduğu, Efrem, Afrahat, Bardaysan gibi Süryânî teologların eserlerinde ve Aday'a atfedilen doktrinde yer alan eleştirilerden anlaşılabilir. Philip'in kaleme aldığı *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* adlı çalışmada yıldızbilimine ilgi duyduğu yönünde bilgiler bulunan Bardaysan'ın güneş ve ay sembollerini yorumlama biçimi, Hristiyanlık öncesindeki geleneklerin devam ettirildiği algısı oluşturmaktadır. Bardaysan'ı putperest olmakla suçlayan Efrem'in de eserlerinde İsa'yı güneş olarak tasavvur etme biçimi onun da güneş tanrısı kültünden etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Afrahat'ın da İspatlar isimli çalışmalarında İsa'yı güneş ve güneş ışınları olarak sembolize ettiği görülmektedir. III. ve IV. yüzyıllarda Hristiyan teolojisine ve Süryânî geleneğine önemli derecede etkisi olan ve kendilerinden sonraki Süryânî teologları da belli ölçüde etkilediği bilinen sözkonusu yazarların eserleri, güneş ve ay sembolizminin genel hatlarıyla oluşmasını sağlamıştır.

Neticede Hristiyanlık teolojisinin oluşumunda Süryânîler'in, yaşadıkları bölgede varlık gösteren Asur ve Babil Tanrılarına ait kültleri ve kutsalları Hristiyanlığa adapte ettikleri kanısı kuvvetlenmiştir. Güneş ve ay sembolleri Yeni Ahit'te yer alan *apokatastasis* olgusu bağlamında değerlendirildiği takdirde bunların İsa Mesih ve Meryem Ana'yı temsil ettikleri yorumlanabilir. Evrensel döngüyü sağlayan güneş ve ayın, birbirini tamamlayan eril ve dişil enerjileri temsil ettiği çıkarımında bulunulabilir.

EKLER

Ek 1:



Şekil 1: Asur ve Babil'in en önemli tanrıçalarından İştâr (Fotoğraf Anonim)

Ek 2:



Şekil 2: Soğmatar'da yer alan Sin Tapınağı. Sol tarafta yer alan figür Şamaş'a, sağ tarafta yer alan figür ise Sin'e aittir. (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

Ek 3:



Şekil 3: Şuayip Antik Kent'te yer alan mağaraların iç yüzeyinde yer alan Aramice yazılar. (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

Ek 4:



Şekil 4: Şuayip Antik Kent'te yer alan harabelerin duvarlarına kazınmış Aramice yazılar (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

Ek 5:



Şekil 5: Babil'in baş tanrısı Marduk'un tasvir edildiği bir tablet (Fotoğraf Universumcorpustrostrum Blogspot)

Ek 6:



Şekil 6: *British Museum'da* sergilenmekte olan Babil ve Asur Tanrılarına ait heykel kalıntılarında yer alan güneş sembolleri. (Fotoğraf John Curtis; E. Reade, *Art and Empire Treasures from Assyria in The British Museum*, British Museum Press, London 1995.

Ek 7:



Şekil 7: Deyrul Zafaran Manastırında yer alan Güneş Tapınağı (Fotoğraf Anonim)

Ek 8:



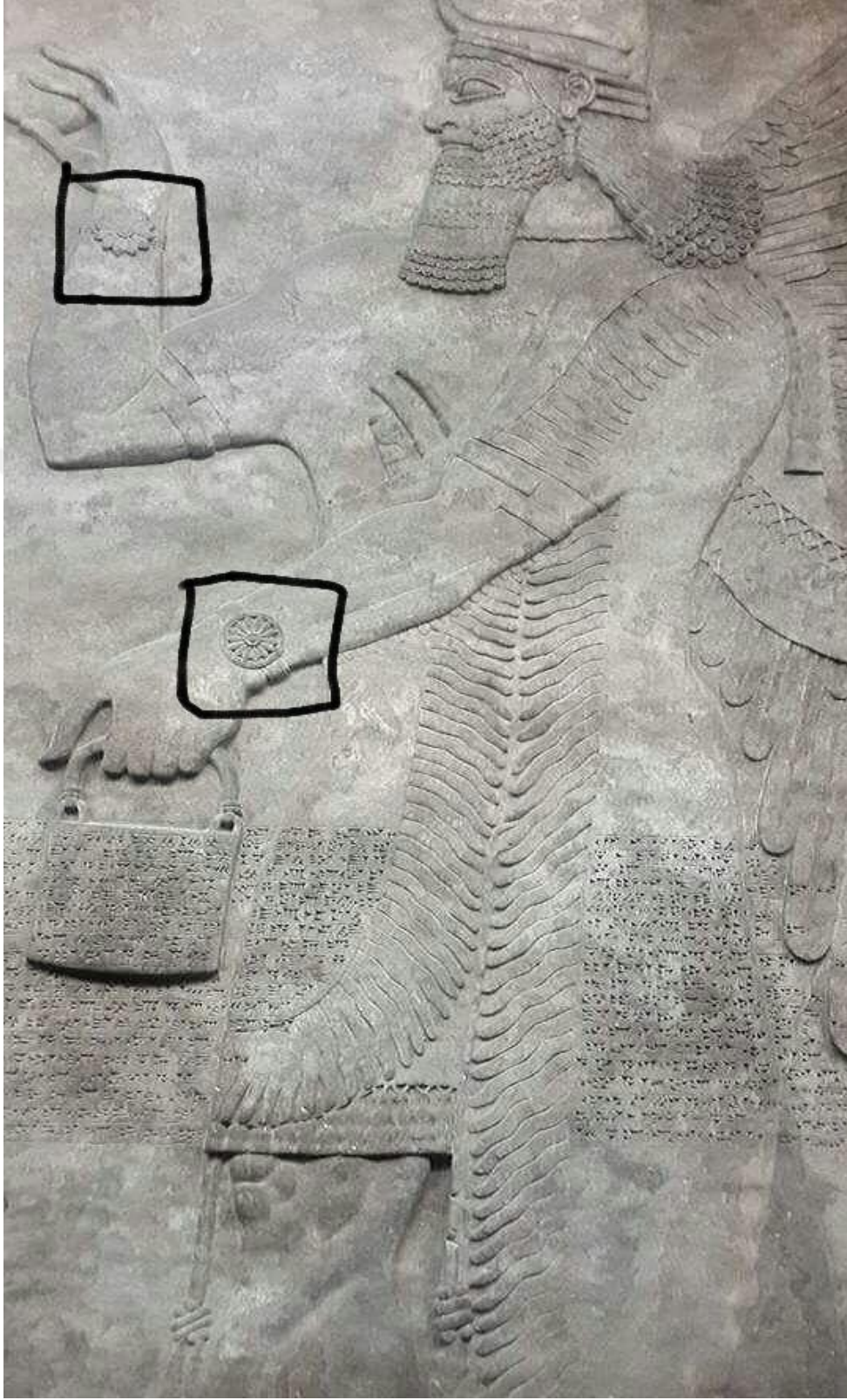
**Şekil 8: Barıştepe köyünde Mor Yakup Manastırı arkasında bulunan Putperest Tapınağına ait kalıntılar.
(Fotoğraf Neslihan Kaya)**

Ek 9:



Şekil 9: Soğmatar'da yer alan Sin Tapınağında Ay Tanrısı Sin'e ait heykel (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

Ek 10:



Şekil 10: British Museum'da sergilenen Babil Tanrısı (Fotoğraf Nurgül Çelebi)

KAYNAKÇA

ADDAI, **The Doctrine of Addai**, (Çev. George Phillips), London 1876.

AGAPIUS, **Kitâb al-'Unwân: Patrologia Orientalis IIV.**, (ed. A.A. Vasiliev) Paris 1911.

ALBAYRAK, Kadir, "Dinsel Bir Sembol Olarak Haç'ın Tarihi", **Dinî Araştırmalar**, C. 7, S. 19, 2004.

- **Keldaniler ve Nasturiler**, Vadi Yay., Ankara 1997.

ANATOS, Milton V., "The Edict of Milan (313): A Defence of its Traditional Authorship and Designation", **Revue des etudes byzantines**, C. 25, 1967.

ARMSTRONG, Gregory T., "Constantine's Churches: Symbol and Structure", **The Journal of the Society of Architectural Historians**, 33. 1, 1974.

ARSLAN, Ahmet, **Farabi, el-Medînetü'l-Fâzıla**, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990.

BARSAVM, Afrem, **Berule Bdire**, (Çev. F. Y. Dolabani), Bar Hebraus Verlag, Holland 1991.

BAUR, Ferdinand Christian, **The Church History of The First Three Centuries**, Biblio Life 2009.

BECK, Roger, **The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire**, Oxford University Press 2006.

BENTON, William, "Symbol" **Encyclopedia Britannica**, London 1965.

BERGHEN, C. Vanden, "**Symbole, Symbolique et Symbolisme**",

<http://www.kyberco.com/Rotasolis/symbole.htm>.

BİLGE, Yakup, **Geçmişten Günümüze Deyrul Zafaran Manastırı**, Gerçeğe Doğru Kitapları, 2006.

BLACK, Jeremy, GREEN, Anthony, **Gods Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia**, The British Museum Press, London 2004.

BOTTERO, Jean, **Kültürümüzün Şafağı Babil**, (Çev. Ali Berktaş) YKY, İstanbul 2009.

BRIXO, Mor Odisho, **Margonitho**. (Süryânîce Metin) Mor Narsay Matbaası, Hindistan 1954.

BROCK, Sebastian, “Syriac Dialogue” – An Example from the Past, **Journal of Assyrian Academic Studies**, Vol. 18, no. 1, 2004.

- **St. Ephrem the Syrian, Hymns On Paradise**, New York 1990.
- **The Harp of the Spirit: 18 Poems of St Ephrem, Studiessupplementary to Sobornost**, 2. baskı, London 1983.
- **The Luminous Eye- The Spiritual World Vision of Saint Ephrem**, Cistercian Publications, Oxford 1989.
- “The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer”, **Bulletin of the John Rylands University of Library of Manchester**, 78.3 1996.
- “The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and It’s Absence from the Councils in the Roman Empire”, **Syriac Dialogue:First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition**, Viyana 1994.

BROCK, Sebastian, BUTTS, AARON M., KIRAZ, George, ROMPAY, Lucas, **Heritage of The Syriac**, Gorgias Encyclopedic Dictionary, Gorgias Press, Beth Mardutho (The Syriac Institute), USA.

BURGH, W. G. De, **The Legacy of The Anicent World II**, Penguin Books, London, 1947.

CAMPBELL, Joseph, **Doğu Mitolojisi**, (Çev. Kudret Emiroğlu) İmge Kitabevi, Ankara 2006.

—**İlkel Mitoloji**, İmge Kitabevi, (Çev. Kudret Emiroğlu)
Ankara 2006.

CURETON, William, **Spicilegium Syriacum: Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion**, St. Paul's Churchyard and Waterloo Place. London 1855.

CURTIS, John E., READE J.E., **Art and Empire Treasures from Assyria in The British Museum**, British Museum Press, London 1995.

ÇELİK, Mehmet, **Süryânî Tarihi**, Ayraç Yayınevi, Ankara 1996.

DAM, Cornelis Van, **The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel**, Eisenbrauns 1997.

DAVIES, A. Powel, **The First Christian**, A Mentor Boos, 1959.

DORU, M. Nesim, **Süryânî Düşüncesinde Metafizik**, Divan Kitap, İstanbul 2016.

DRIJVERS, Jan Willem, **Cults and Beliefs at Edessa**, Leiden 1980.

- **The Book of the Laws of Countries : Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa**, Assen, Van Gorcum 1965.

DUYGU, Zafer, **“Konstantinos’tan Teodosyus’a: Hristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci”**, Celal Bayar Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Manisa 2015.

- **Süryânî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslam, Siyasî Tarih**, Divan Yay., Ankara 2016.
- **İslam Yönetimlerinde Süryânîler**, Yüksek Lisans Tezi
Celal Bayar Üniversitesi, Manisa 2010.

EL-HAZİN, Nesib Vehime, **Mine ‘s-Samiyyin ile’l-Arab**, Beyrut 1390.

ELIADE, Mircea, **Images and Symbols**, Princeton University Press, New Jersey 2003.

—**Dinsel İnançlar I.- II.**, Kabalcı Yayınevi, (Çev. Ali Berktaş),
Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.

EPIPHANIUS, Panarion, **The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide**, Einar Thomassen ve Johannes Von Oort edisyonu, (Çev. Frank Williams), Brill 2013.

ERTUĞRUL, İsmail, **Lügatçe-i Felsefe**, İstanbul 1341.

GRAFFIN, Accurate R., **Patrologia Syriaca**, Pars Prima, Tomus Primus, Paris 1894,

GREEN, Tamara M., **The City of The Moon God Religious Traditions of Harran**, Brill 1992.

GRIFFITH, Sidney H., **The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam**, Princeton University Press 2008.

GUENON, René, **Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi**, (Çev. İsmail Taşpınar), İnsan Yay., İstanbul 2014.

—**Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi**, (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul 2001.

GÜNDÜZ, Şinasi, **Mitoloji ile İnanç Arasında**, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

HEGEDUS, Tim, “Necessity and Free Will in The Thought of Bardaisan of Edessa”, **Laval théologique et philosophique**, 59, S. 2, 2003.

HOOKE, Samuel H., **Ortadoğu Mitolojisi**, İmge Kitabevi, Ankara 2015.

HYDE, Waltern Woodburn, **Paganism to Christianity in The Roman Empire**, Oxford University Press, London 1946.

JARKINS, Stephanie K. Skoyles, **Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God**, Gorgias Press 2008.

JUNG, Carl Gustav, **Man and His Symbols**, Anchor Press, New York 1998.

KRAMER, Samuel N., **Sümerler-Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri**, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002.

LANDSBERGER, Benno, “Mezopotamya’da Medeniyetin Doğuşu”, **AÜDTCF. Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 3, (Çev. Mebrure O. Tosun), 1944.

LEWY, J., “The Late Assyro-Babylonian Cult of The Moon and Its Culmination at The Time of Nabonidus”, **HUCA. S.** 19, 1945

LIPINSKI, Edward, **The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion**, Peeters Publishers, Leuven 2000.

MACCOBY, Hyam, **The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity**, London 1986.

McVEY, Kathleen E., **Ephrem the Syrian: Hymns**, Paulist Press, New York 1989.

MEMİŞ, Ekrem, **Genel Tarih**, Konya 2002.

MILLART, A.R., **Assyrians and Arameeans**, Iraq 1983, Vol. 45, No. 1.; Rencontre Assyriologique Internationale, London 1983.

MITCHELL, C. W., **Saint Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan**, Vol. 1, Williams and Norgate, London 1912.

MOOSA, Matti, **The Maronites in History**, Syracuse University Press 1986.

MURRAY, Robert, **Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition**, T&T Clark, London 2006.

NABARZ, Payam, **The Mysteries of Mithras**, Rochester 2005.

NIEHR, Herbert, **The Aramaeans in Ancient Syria**, Brill, Leiden 2014.

OATES, Joan, **Babil**, (Çev. Fatma Çizmeli), Arkadaş Yay., Ankara 2004.

RAMELLI, Ilaria L. E., **Bardaisan of Edessa: A Reassessment of Evidence and A New Interpretation**, Gorgias Press, USA 2009.

RAMELLI, Ilaria L. E., **The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena**, Brill, Boston 2013.

ROSENBERG, Donna, **Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi**, (Çev. Kolektif), İmge Yayınevi, Ankara 2003.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2004.

SHEMUNKASHO, Aho, **Healing in The Teology of Saint Ephrem**, Gorgias Press, USA 2004.

SHEPARDSON, Christine, **Anti-Judaism and Christian Orthodoxy Ephrem's Hymns in Fourth Century Syria**, The Catholic University of America Press, Washington 2008.

TILLICH, Paul, **Din Felsefesi**, (Çev. Zeki Özcan) Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

- "İmanın Sembolleri", (Çev. Aliye Çınar), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak.**, c. 9, S. 9, 2000.

- "The Meaning and Justification of Religious Symbols",
(Trans. S. Hook)

http://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/088-02_086.pdf

TOKAT, Latif, **Dinde Sembolizm**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü, "**Sembol, İmge**", Ankara 2005.

UNDERHILL, Evelyn, **Worship**, Hyperion Press, London 1980.

UNGER, Merrill F., **Israel and the Aramaeans of Damascus: A Study in Archaeological Illumination of Bible History**, Wipf and Stock Publishers, Oregon 2014.

VALAVANOLICKAL, Kuriakose, **Aphrahat Demonstrations**, Catholic Theological Studies of India-3, Mar Thoma Vidyanikethan Changanassery 1999.

WALTERS, J. Edward, **Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread**, Gorgias Press, USA 2012.

WILKINSON, Kathryn, **Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler**, Alfa Basım Yay., İstanbul 2009.

WRIHT, William, **A Short History of Syriac Literature**, London 1894.

WHITEHEAD, A. North, **Symbolism Its Meaning and Effect**, The Macmillan Pub., New York 1985.

Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Ahit), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2016.

