

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**NESTURİ KİLİSESİ'NİN TEMEL İNANÇ VE UYGULAMALARININ
TEŞEKKÜL SÜRECİ (VI- XIII. YÜZYILLAR)**

DOKTORA TEZİ

Yaşar KAPLAN

Ankara- 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**NESTURİ KİLİSESİ'NİN TEMEL İNANÇ VE UYGULAMALARININ
TEŞEKKÜL SÜRECİ (VI- XIII. YÜZYILLAR)**

DOKTORA TEZİ

Yaşar KAPLAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Ankara - 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

Yaşar KAPLAN

NESTURİ KİLİSESİ'NİN TEMEL İNANÇ VE UYGULAMALARININ
TEŞEKKÜL SÜRECİ (VI- XIII. YÜZYILLAR)

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
- 2- Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR
- 3- Prof. Dr. Eyüp BAŞ
- 4- Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
- 5- Prof. Dr. Ramazan ADIBELLİ

Tez Savunma Tarihi: 18 / 02 / 2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU danışmanlığında hazırladığım “Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç Ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci, VI- XIII. Yüzyıllar (Ankara 2020) ” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 18 / 03 / 2021

Yaşar KAPLAN

ÖNSÖZ

Yaşayan dinler arasında en çok mensubu bulunan din olarak kabul edilen Hristiyanlık, tarihinin erken dönemlerinden itibaren Part ve Sasani İmparatorluklarının yönetiminde olan Fırat'ın doğusuna doğru misyon faaliyetleri yürütmüş ve Güneydoğu Anadolu, Suriye, Mezopotamya ve İran sahalarında yayılmaya başlamıştır. Bu bölgede başta yaygın olarak bulunan Süryani/Arami topluluklar olmak üzere çeşitli topluluklar arasında yayılmıştır. Hristiyanlar tarih boyunca birçok ihtilaf yaşamışlar ve bu ihtilaflar birçok mezhebin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bölünmeler neticesinde ortaya çıkan mezheplerden bir tanesi ilk dönem Doğu Kiliseleri arasında sayılan Doğu Kilisesi ya da yaygın olarak kabul edilen ismi ile Nesturi Kilisesi'dir. V. yy'a kadar Roma yönetimi altındaki Hristiyanlar tarafından düzenlenen konsillerden habersiz ve yaşanan ihtilaflardan uzak bir şekilde yaşayan Doğu Hristiyanları, bu dönem itibariyle Roma'da yaşanan teolojik ve kristolojik tartışmaların etkisine girmişlerdir. İsa Mesih'in tabiatı ve Meryem'in konumuyla ilgili İstanbul patriği Nestorius ile İskenderiye patriği Cyril arasında vuku bulan tartışmaların ardından sınırın her iki yakasında yaşayan Süryani/Arami Hristiyanlar; monofizit ve diyofizit görüşleri benimseyenler şeklinde ayrılmışlardır. Diyofizit görüşü benimseyen İran sahasındaki Hristiyanlar; hem monofizit görüşü benimseyen Roma vatandaşı soydaşları hem de Roma İmparatorluğu'nun hâkim Hristiyanlık anlayışı tarafından dışlanmış ve Nesturiler olarak isimlendirilmişlerdir. Böylece Doğu Kilisesi, V. yy'ın sonlarından itibaren ana akım Hristiyan dünyasından ayrı olarak kendi bağımsız rotasında gelişimini sürdürmüştür. Orta Asya, Çin ve Hindistan'a yönelik gerçekleştirdikleri başarılı misyonerlik faaliyetleri ile geniş bir alana yayılma imkânı bulan Doğu Kilisesi, İslâm yönetimi altında sosyo-kültürel yaşama etkin bir şekilde katılmış ve İslâm'a en yakın Hristiyan grubu olarak görülmüştür.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmakta olup birinci bölüm, Hristiyanlığın doğu bölgelerine yayılışından XIV. yy'ın başlarına kadar olan süreyi kapsayan Doğu Kilisesi'nin tarihsel gelişimini içermektedir. İkinci bölümde kilisenin bu tarihi süreç içinde sahip olduğu teolojik ve kristolojik görüşler ele alınmaktadır. Üçüncü bölüm ise ibadet ve dini uygulamaları kapsamaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında büyük emeği olan danışman hocam muhterem Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu'na çok teşekkür ediyorum. Değerli eleştirileri ile bu çalışmaya katkı sunan Prof. Dr. Ali İsmail Güngör, Prof. Dr. Eyüp Baş, Prof. Dr. Kadir Albayrak, Prof. Dr. Ramazan Adıbelli, Doç Dr. Yasin Meral ve Dr. Öğr. Üyesi Şevket Özcan hocalarıma minnettarım. Aynı şekilde “Yurt Dışı Araştırma Burs Programı” çerçevesinde 2019 yılı boyunca İngiltere Cambridge Üniversitesi'nde tez konumuz ile ilgili çalışmalarda bulunmamızı sağlayan TÜBİTAK kurumuna ve orada bizi ağırlayan Cambridge Üniversitesi, Asya ve Orta Doğu Araştırmaları Fakültesi semitik dilleri (İbranice, Aramice ve Arapça) uzmanı danışman hocam sayın Prof. Dr. Geoffrey Khan'a şükranlarımı sunuyorum. Cambridge'de bulunduğumuz süre zarfında hiçbir yardımını esirgemeyen değerli dostum Mustafa Ongan ve sorularımıza sabırla cevap veren Doğu Asuri Kilisesi'ne mensup dostum Lawrence Nadir Mikho'ya teşekkürü borç bilirim. Çalışmanın ilk müsveddelerini okuyarak değerli görüşleri ile katkıda bulunan Doç. Dr. Davut Eşit, Dr. Öğr. Üyesi Saim Gündoğan, Öğr. Gör. Murat Adıyaman ve Arş Gör. Hayrullah Engin'e ve aynı zamanda bazı çevirileri gözden geçirme lütfunda bulunan Dr. Ergin Öpengin ve Arş. Gör. Yusuf Tekin'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak tez çalışmam süresinde ihmal ettiğim çocuklarıma hem annelik hem babalık yapan ve her daim yanımda olan sevgili eşime özellikle teşekkür ediyorum.

Yaşar KAPLAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI	1
B. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI	6
C. İSİMLENDİRME SORUNU	6
D. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	14
BİRİNCİ BÖLÜM	23
NESTURİ KİLİSESİ'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ	23
1.HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUYA YAYILMASI	23
1.1.Doğu Kilisesi Geleneği	25
1.1.1.Havari Thomas'ın İşleri	26
1.1.2.Addai Öğretisi	28
1.1.3.Mari'nin İşleri	30
1.2.Tarihi Veriler	32
2.PART (MÖ. 247-MS. 224) VE SASANİ DÖNEMİ (224-651)	36
2.1.Partlar Dönemi	36
2.2.Sasanilerin Erken Dönemi	41
2.3.Doğu Kilisesi'nin Teşekkülü	47
2.4.II. Şapur ve Baskı Dönemi	49
2.5.Kadıköy Konsili (451) Öncesi Doğu Hristiyanlığının Ortak Mirası	55
2.6.Doğu Kilisesi'nin Resmi Kilise Oluşu	68
2.6.1.Mar İshak Konsili (410)	75

2.6.2.Mar Yahballaha Konsili (420)	79
2.6.3.Doğu Kilisesi'nde İç Karışıklıklar	80
2.6.4.Dadišo' Konsili (424)	82
2.7.Doğu Kilisesi'nin Nesturi Kilisesi'ne Dönüşüm Süreci	85
2.7.1.Antakya ve İskenderiye Ekolleri	88
2.7.2.Mopsuestialı Theodore (y. 350-428)	91
2.7.3.Nestorius (381-453)	95
2.7.4.I. Efes Konsili (431)	98
2.7.5.Uzlaşma Teşebbüsü (433)	101
2.7.6.II. Efes (449) ve Kadıköy (451) Konsilleri	102
2.8.Diyofizit Görüşün Resmen Kabulü	105
2.8.1.Nusaybin Piskoposu Barsauma (ö. 491-496)	110
2.8.2.Seleucia Konsili (486)	113
2.8.3.Babay Konsili (497) ve Batı'dan Kopuş	120
2.8.4.Mar Narsay (399-502) ve Nusaybin Okulu	122
2.8.5.Nestorius ve Doğu Kilisesi	125
3.İSLÂMÎ DÖNEM	147
3.1.Erken Dönem İslâm Tarihinde Doğu Kilisesi	152
3.1.1.Katolikos III. İšo'yab (649-659)	154
3.1.2.Doğu Kilisesi'nde Manastır Hayatı	155
3.2.Emeviler Dönemi (661-750)	159
3.3.Abbasiler Dönemi (750-1258)	163
3.3.1.Katolikos I. Timotheos (780-823)	165
3.3.1.1.Abbasi Yönetimi ile İlişkileri ve Nesturilik Algısı	167
3.3.1.2.Kilise Yönetimi	170
3.3.1.3.Misyonerlik Faaliyetleri	173

3.3.2.Beytülhikme ve Tercüme Faaliyetleri	175
3.3.3.Katolikos I. Timotheos'dan Sonraki Dönem	178
3.3.4.İlmi ve Kültürel Çalışmalar	182
3.3.5.Kilise Teşkilatı	187
İKİNCİ BÖLÜM	193
NESTURİ KİLİSESİ'NİN TEMEL İNANÇLARI	193
1.TEOLOJİ ANLAYIŞI	194
2.NESTURİ KİLİSESİ'NDE İTİKADNAME	199
3.ULÛHİYET VE TESLİS	203
4.OĞUL, İSA MESİH (KRİSTOLOJİ)	231
4.1.Kristolojik Terimler	233
4.2.Roma İmparatorluğu'ndaki Kristolojik Tartışmalar	242
4.3.İsa Mesih'teki Dualiteye Yönelik İmge ve Metaforlar	252
4.4.Kurtuluş ve Kristoloji İlişkisi	263
4.5.Erken Dönem Sinodları	269
4.6.612 Piskoposlar Toplantısı ve İki Knoma Kristolojisi	288
4.7.İki Knoma Öğretisinin Savunucuları: Babai ve II. İšo'yab	300
4.8.İslâmî Dönem Kristolojisi	326
5.KUTSAL RUH	350
6.MERYEM	356
7.YARATILIŞ VE ASLÎ GÜNAH	366
8.KIYAMET VE AHİRET İNANCI	374
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	387
İBADET VE DİNİ UYGULAMALAR	387

1.KİLİSE YAPISI	389
2.KİLİSE SIRLARI (RAZE D'EDTHA)	397
2.1.Ruhbanlık (Kahnuta)	411
2.2.Vaftiz (Ma'mudita)	417
2.2.1.Vaftiz Anlayışı	418
2.2.2.Vaftiz Uygulaması	424
2.3.Kutsal Yağ ile Yağlama (Misha d'Mshihuta)	431
2.4.Ekmek Şarap Ayini (Kurbana-Kudasa)	433
2.4.1.Evharistiya Anlayışı	436
2.4.2.Mar Addai ve Mar Mari Litürjisi (Ayini)	438
2.4.2.1.Bazı Genel Özellikleri	441
2.4.3.Evharistiya Uygulaması	447
2.5.Günahların Bağışlanması ve Tevbe (Husaya)	458
2.6.Kutsal Maya (Malka)	460
2.7.Hayat Bahşeden Haç İşareti	467
3.NESTURİ KİLİSESİ'NE AİT DİĞER ÖNEMLİ RİTÜELLER	469
3.1.Evlilik ve Bekâret	469
3.2.Doğu'ya Doğru Secde Edilmesi	471
3.3.Pazar Günü, Rabbin Bayramları ve Cuma Günü	472
3.4.Zünnar	474
4. LİTÜRJİ KİTAPLARI	475
5.KİLİSE TAKVİMİ VE RABBİN BAYRAMLARI (IEDE D'MARANAYE)	481
6.GÜNLÜK DUALAR (NAMAZAR/SLUTA)	488
7.ORUÇ (SAUMA)	491
8.KUTSAL ZİYARETLER VE HAC	498

SONUÇ	500
KAYNAKÇA	509
ÖZET	538
ABSTRACT	539



KISALTMALAR

AMS	: Acta Martyrum et Sanctorum
ANF03	: Ante-Nicene Fathers, Volume III
Bkz.	: Bakınız
CHRC	: Church History and Religious Culture
CSCO	: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSS	: Collected Studies Series
çev.	: Çeviren
DOP	: Dumbarton Oaks Papers
ed.	: Editör
ECR	: Eastern Churches Review
GEDSH	: The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage
Haz.	: Hazırlayan
MÖ.	: Milattan önce
MS.	: Milattan Sonra
NPNF2-01	: Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume I
NPNF2-03	: Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 3
NPNF2-13	: Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 13
Nşr.	: Neşreden
OCA	: Orientalia Christiana Analecta
OCP	: Orientalia Christiana Periodica
ö.	: Ölüm
SSS	: Studies in Syriac Spirituality
STYGA	: Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ; Hristiyanlık, İslâm, Siyasi Tarih
Tah.	: Tahkik
Ter.	: Tercüme
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vol.	: Volume
y.	: Yaklaşık olarak
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Hristiyan dinî geleneği ile ilgili çalışmalarda son üç yüz yıldır batılı araştırmacıların ilgisini çeken ve yoğun bir şekilde üzerinde araştırma yürütülen konulardan birisi Süryani Hristiyanlığı ve geleneğidir. Süryani Hristiyanlığının konu edilmesinin kendi açısından makul nedenleri bulunmaktadır. İlk olarak Süryanice, İsa Mesih'in konuştuğu Aramice'nin bir lehçesi olması hasebiyle Hristiyanlığın içerisinde doğduğu semitik dünyanın mirasını temsil etmektedir. Erken dönem Süryani literatürü; erken dönem Hristiyanlığı ve Yahudi toplumunun I. yüzyıl ve öncesi Filistin'e uzanan düşünce dünyasının arka planını yansıtması bakımından oldukça önemsenmektedir. Süryani Hristiyanlığının bu kültürel mirası, kimi araştırmacılar tarafından Kudüs ve Antakya kiliselerinden sonra en eski kilise olarak kabul edilen Nesturi Kilisesi (Doğu Kilisesi)¹ tarafından daha çok korunmuştur. Doğu Kilisesi'nin, Roma İmparatorluğu sınırları dışında bulunması, kendine has bir kilise hiyerarşisine sahip olması ve Hristiyan olmayan yönetimlerin hâkimiyeti altında gelişimini devam ettirmesi gerçeği, onun kendine özgü tarihi gelişimi ve doktrini hakkında ipuçları vermektedir.

Doğu Kilisesi; Doğulu olması, Doğu toplumları içerisinde faaliyet yürütmesi ve tarihinin kahir ekseriyetini Müslüman toplumlar ile geçirmiş olması hasebiyle sadece Hristiyan dünyası ile ilişkilendirilemez. İslâm dini ortaya çıktığı ve yayılmaya başladığı dönemden itibaren Müslüman dünyası ile Doğu Kilisesi arasında ilişki başlamıştır. Müslüman toplumlar, beraber yaşadıkları en kalabalık ve en etkin Hristiyan cemaati olan Doğu Kilisesi'ne mensup Hristiyanlar ile kurdukları ilişki neticesinde ilk olarak Hristiyan dünyası hakkında bilgi sahibi olmaya başlamışlardır. Köklü ve zengin dinî, sosyal, kültürel ve tarihsel bir birikimin ürünü olan Doğu Kilisesi mensubu ilim

¹ Jean Maurice Fiey, "The Spread of the Persian Church", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, (Vienna: 1994), 97.

adamları, Müslüman ilim adamları ile entelektüel tartışmalarda bulunmuş ve İslâm kültür ve medeniyetine çeşitli katkılar sunmuşlardır. Özellikle Abbasiler döneminde tercüme faaliyetlerinde başat rol oynayarak Grek felsefesi ve kültürünün Arapça'ya çevrilmesinde ve oradan da Avrupa dillerine çevrilmesinde ön ayak olmuşlardır.

Nesturi Kilisesi, İslam dünyasında diğer Hristiyan kiliselerine nispetle olumlu bir imaja sahip olmasına rağmen Hristiyan dünyasında uzunca bir süre heretik olarak kabul edilmiştir. Bu durumu kabaca iki sebebe bağlamak mümkündür. Bunlardan ilki Nestorius'a biçilen konumdan kaynaklanmaktadır. Nestorius, Mesih'in şahsında iki şahıslı bir kristolojiyi benimsemekle suçlanmış, Efes (431), Kadıköy (451) ve daha birçok ekümenik konsilde aforoz edilmiş, sürgüne gönderilmiş ve ona ait eserler yok edilmiştir. XIX. yy'ın sonlarında Nestorius'un eserinin Süryanice çevrisi gün yüzüne çıkarılıncaya kadar onun sahip olduğu görüşler, kendisine muhalif olanlar tarafından aktarılanlarla sınırlı kalmıştır. Bu durum Nestorius'un görüşleri hakkında sağlıklı bir bilgi elde edilmesini zorlaştırmıştır. İkinci önemli sebep ise Hristiyan dünyasında erken dönemlerden beri kilise tarihi ile ilgili eserlerin neredeyse tamamının esas olarak Roma İmparatorluğu bünyesindeki kilise tarihine odaklanması olmuştur. Bu durumun doğal sonucu olarak Roma İmparatorluğu sınırları dışında kalan kilise tarihi görmezlikten gelinmiş ve bu kilise tarihinin ötekileştirilmesi bir temayül haline gelmiştir. Doğu Kilisesi hem coğrafi olarak Roma İmparatorluğu sınırları dışında olması hem de bir heretik olarak aforoz edilen Nestorius ile irtibatlandırılmasından dolayı geriye kalan Hristiyan dünyasında uzun bir süre olumsuz imajını korumuştur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda erken dönem Nesturi Kilisesi üzerinde yapılacak herhangi bir çalışmanın birçok zorluğu barındırdığı açıktır. Bu durum, aynı zamanda Nesturi Kilisesi ile ilgili yapılacak araştırmaların güvenilir verilere dayanan titiz bir okumanın gerekliliğini beraberinde getirmektedir.

Hristiyan dünyasının köklü kiliselerinden biri olan ve aynı zamanda İslâm dünyasının kültür ve medeniyetinde de önemli bir katkısı olan böyle bir topluluğa ait dinî geleneğin hak ettiği derecede araştırılması gerekmektedir. Türkiye’de yaygın olarak Nesturiler şeklinde tanınan bu topluluk; dinler tarihi ve sosyo-politik açıdan olmak üzere iki farklı şekilde akademik çalışmalara konu olmuştur. Ülkemizde Batı Süryanileri/Yakubiler üzerine yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda Nesturileri dinler tarihi açısından ele alan çalışmalar oldukça sınırlı olmuştur. Buna karşın Nesturilerin XIX. yüzyıl sosyo-politik durumu ve tarihiyle ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Nesturiler ile ilgili bu çalışmalar Nesturi dinî geleneği hakkında kısa bilgiler vermekle beraber esas olarak Nesturilerin misyonerler, Osmanlı Devleti ve Kürtlerle ilişkilerine odaklanmaktadır. Bu çalışmalarda genel olarak Doğu Kilisesi sadece Nestorius (ö. 453) bağlamında ele alınmakta ve Nesturi Kilisesi ile ilgili bazı önemli hususlar göz ardı edilmektedir. İlk olarak Nestorius, kendisine atfedilen kristolojik görüşlerin teorisyeni olmayıp kendisinden önce bu görüşleri vazedenden Mopsuestialı Theodore’un (ö. 428) kristolojik görüşlerini dillendirmiştir. İkinci olarak Nestorius, yaşadığı dönem boyunca Doğu Kilisesi tarafından neredeyse tanınmamıştır. Onun eseri 540 tarihinde Doğu Kilisesi’ne ulaşmış ve Süryanice’ye çevrilmiştir. Bu durumda onun görüşleri ölümünden yaklaşık bir asır sonra ve Doğu Kilisesi’nin “Nesturi” görüşleri benimsediği iddia edilen iki kilise sinodundan (484 ve 486) yarım yüzyıl sonra Doğu Kilisesi’ne ulaşmıştır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi’nin sadece Nestorius bağlamında ele alınması, Doğu Kilisesi geleneğinin bahsedilen tarihten önceki ve sonraki uzun tarihinin ve diğer çok önemli ilahiyatçılarının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Doğu Kilisesi’nin temel inanç ve dinî uygulamalarının, sadece Nestorius’a atfedilen fikirler üzerinden ele alınması mümkün değildir. Bunun için bu kilisenin teolojik öğretileri, kristolojik görüşleri ve dinî

uygulamalarının ne olduğu bizzat ilgili kilise geleneğinden ve bu geleneğe mensup ilahiyatçıların eserlerinden yola çıkılarak ortaya konulmalıdır.

“Nesturi Kilisesi’nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (VI-XIII Yüzyıllar)” isimli çalışmamıza yön veren hipotez ve araştırma sorunlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Doğu Kilisesi, Nestorius’dan önce ya da Nesturi ismi ile anılmasından önce dinî kurumsallaşma ile kilise hiyerarşisini tamamlamış ve bağımsız bir kilise olarak teşekkül etmiştir.
- Doğu Kilisesi’nin diyofizit anlayışı sadece Antakya diyofizit geleneği ile açıklanamaz. Erken dönem Süryani geleneğinin köklü diyofizit karakteri Doğu Kilisesi’nin kristolojik tartışmalarda Antakya diyofizit geleneğinin yanında ve İskenderiye monofizit geleneğinin karşısında konumlanmasında etkili olmuştur.
- Doğu Kilisesi ile Nestorius arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Doğu Kilisesi’nin ayırt edici hüviyetini ortaya koyan kristoloji görüşü ve Meryem’in konumuyla ilgili görüşleri üzerinde Nestorius sınırlı bir etkiye sahiptir.
- Doğu Kilisesi’nin diyofizit anlayışı ile monofizit anlayış arasında derin görüş ayrılıklarına dayanmasına rağmen her ikisi de diyofizit görüşe sahip olan Doğu Kilisesi ile Kadıköy Konsili yanlısı Greko-Romen kiliseler arasındaki görüş ayrılıkları esas olarak siyasi ihtilaflara dayanmaktadır.
- Doğu Kilisesi’nin tarih boyunca Mecusi dinî geleneğinin hâkim olduğu Sasaniler ve İslâm’ın hâkim olduğu Müslüman devletler gibi yabancı yönetimlerin hâkimiyeti altında yaşaması, kilisenin kendine özgü tarihi gelişimi ve doktrini üzerinde olumlu bir işlev görmüştür.
- Nesturi Kilisesi’ne göre ulûhiyet, enkarnasyon, yaratılış, aslî günah ve ölüm sonrası hayat gibi temel itikadi konuların muhteviyatı nedir? Diğer Hıristiyan kiliselerle benzer ve farklı yanları nelerdir?

- Nesturi Kilisesi'nin sahip olduğu kilise yapısı, sakrament anlayışı, dinî litürji, kilise takvimi ve günlük ibadetler nasıl bir gelişim seyri göstermiştir? Diğer Hristiyan kiliselerle benzer ve farklı yanları nelerdir?

Yukarıda sıralanan araştırma sorunları bağlamında çalışmamız boyunca şu amaçlara ulaşılması planlanmaktadır: Hristiyanlığın doğuya yayılışı, kilise hiyerarşisinin oluşması ve bağımsız bir kilise hüviyeti kazanması sürecini ortaya koymak. V. yy'da Roma İmparatorluğu'nda yaşanan kristolojik tartışmalar öncesinde Roma ve Part/Sasani sınırının her iki yakasında meskûn Süryanice/Aramice konuşan Hristiyanların ortak mirasını tespit etmek. Nestorius ve Cyril arasındaki kristolojik tartışmalar ve Efes Konsili'nden (431) Beşinci Ekümenik Konsil'e (553) kadar Roma İmparatorluğu'nda gerçekleşen gelişmelerin İran sahasında bulunan Doğu Kilisesi'ne yansımalarını ve bu kilisenin aldığı tutumu belirlemek. Doğu Kilisesi'nin tarihi süreçte geçirmiş olduğu teolojik gelişim ve değişimlere ışık tutarak itikadi prensipler ve ayırt edici özelliklerini göstermek. Nestorius'un Doğu Kilisesi ile ilişkisinin boyutunu açığa çıkarmak. Doğu Kilisesi'ne mensup ilahiyatçıları ve onların görüşlerini görünür kılarak kilisenin temel inançlarının oluşumundaki katkılarını belirlemek. Doğu Kilisesi geleneğinden yola çıkarak bu kiliseye ait dinî uygulamaların teşekkül ve gelişim sürecini betimlemek.

Çalışmamız Doğu Kilisesi'nin başlangıcından XIII. yy'a kadar olan tarihi gelişimiyle beraber bu kilisenin sahip olduğu temel itikadi esaslar ve dinî uygulamalar ile bunların teşekkül sürecini birlikte ele almaktadır. Kilisenin tarihi, teolojisi ve dinî pratiklerinin birlikte ele alınması karmaşık olguların gelişimini anlaşılır kıldığı gibi aynı zamanda Doğu Kilisesi hakkında bütüncül bir bakış açısı sunulmasını sağlamaktadır. Çalışma boyunca geniş bir literatür, kaynak olarak kullanılmıştır. Doğu Kilisesi sadece Nestorius ve görüşleri bağlamında ele alınmamış, Doğu Kilisesi sinodları ve bu geleneğe mensup birçok ilahiyatçının eserlerinden istifade edilerek görüşlerine geniş bir

şekilde yer verilmiştir. Böylece Doğu Kilisesi'ne mensup birçok ilahiyatçı ve onların görüşlerinin betimsel değerlendirmeleri yapılarak Doğu Kilisesi'ne katkıları açığa çıkarılmıştır. Burada zikredilen hususlar, çalışmamıza özgün bir nitelik kazandırmaktadır.

B. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Çalışma konumuzun uzun bir zaman aralığını kapsadığı ve ele alınan konuların genişliği fark edilebilir. Ancak bu durum hem konunun önemine hem de konu ile ilgili bütüncül bir perspektif sunulması ve etraflı bilgi verilmesi ihtiyacına binaen bilinçli bir şekilde tercih edilmiştir. Bu bakımdan çalışmanın genişliğiyle ilgili karşılaşılan zorluklara rağmen çalışmamızı kararlaştırdığımız şekilde nihayete erdirmeye gayret ettik. Çalışma ile ilgili önemli konulardan birisi dil meselesidir. Bilindiği gibi Süryanice geniş bir dinî literatüre sahiptir. Bu literatürün önemli bir kısmı çeşitli dillere çevrilmişken bir kısmı ise hâlâ Süryanice orijinal hâlini korumaktadır. Çalışmada özellikle temel inanç ve dinî uygulamalar ile ilgili Süryanice eserlerin İngilizce ve Arapça tercümelerinden istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Süryanice'den çevirilerine ulaşamadığımız bazı kaynak eserlerle ilgili olarak Doğu Asuri Kilisesi'ne mensup bazı din adamları ya da o eserler hakkında bilgi veren bilimsel çalışmalardan yararlanılmıştır. Fransızca ve Almanca tercümesi yapılan kimi Süryanice kaynak eserlerde bulunan bir takım önemli bilgilere Fransızca ve Almanca'ya vakıf bazı dostlar yardımıyla ulaşılmıştır. Ancak bu tür kaynak kullanımının çok sınırlı olduğunu ifade etmek gerekir. Ayrıca Süryanice'den Latince'ye çevrilen bazı önemli eserler, hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla dipnotta belirtilmiştir.

C. İSİMLENDİRME SORUNU

Üzerinde çalıştığımız kilise, geleneksel olarak kendisini “Doğu Kilisesi” şeklinde isimlendirmektedir. Bu tabir sadece Roma İmparatorluğu'nun doğu

bölgelerinde meskûn Hıristiyan topluluklar ile ilişkili olmayıp tamamen Roma sınırları dışında Part-Sasani ve daha sonra Müslümanların yönetimi altında teşkil olan ve gelişimini sürdüren kilise ile ilişkilidir. Bu tabir dışında erken dönemlerden itibaren “Pers Kilisesi” ismi de kullanılmıştır. Bu iki tabir hem coğrafi hem de siyasi olarak Roma İmparatorluğu’ndan ayrı bir kilisenin varlığına işaret etmektedir.² Ancak V. ve VI. yy’daki kristolojik tartışmalar neticesinde, muhalifleri tarafından “Nesturiler” ya da “Nesturi Kilisesi” şeklinde isimlendirilmeye başlanmıştır. “Nesturi” ismi ilk kez, İran sahasındaki kiliseden bağımsız olarak “Beden bulmuş Mesih’te; Tanrı Oğlu ve Meryem Oğlu’nun iki ayrı şahsı temsil ettiği” şeklindeki görüşü vazettiği iddia edilen Nestorius’un görüşlerine bağlı olanlar için kullanılmıştır. Nesturi isminin İran sahasındaki kilise için ilk kullanan kişi, monofizit görüşlere bağlı olan Beth Arshamlı Şem’un’dur (ö. 548’den önce). Ona göre nasıl ki Marcion’un veya Eutyches’in sapkınlıklarından dolayı, takipçileri Marcioncular ve Eutychesçiler olarak adlandırılmışsa aynı şekilde Nestorius’un görüşlerini benimseyenler içinde Nesturi ismi kullanılmalıdır. Şem’un, Birinci Efes Konsili’nde (431) Nestorius ve onu takip eden herkesin aforoz edildiğini, o günden beri Nesturi olarak isimlendirildiklerini belirtmekte ve Sasani hükümdarı Piroz’un (459-484) hükümdarlığının yirmi yedinci yılından itibaren kendilerini Nesturilerden ayırdıklarını ifade etmektedir.³ Bu dönemden günümüze kadar Doğu Kilisesi için “Nesturi Kilisesi” tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Kendisini resmi olarak hiçbir zaman “Nesturi Kilisesi” şeklinde tanımlamayan bu kilise, bu isimlendirmeye karşı iki tür reaksiyon göstermiştir. Genel olarak ve özellikle diğer kiliseler ile bir yakınlaşmanın olduğu dönemlerde bu isimlendirmeyi en üst perdeden reddetmiştir. Doğu Kilisesi’nin önemli teologlarından Abdullah b. Tayyib (ö. 1043), Doğu Hıristiyanları (Nasara el-Maşrik) inançlarını Havari Addai ve Thomas’tan

² Yusuf Habbi, *Kenisetu’l-Maşrik* (Beyrut: Merkez’ul-Akadimi li’l-Ebhas, 2013), 50-51.

³ Beth Arshamlı Şem’un’un mektubu için bkz. Simeon of Beth Arsham, “Letter on Bar Şawmā and the heresy of the Nestorians”, Translated by Aaron Michael Butts, *Academia* (Erişim 21 Ocak 2019).

aldıkları için, onlara yönelik Nesturi isminin kullanılmasının yanlış olduğunu belirtmektedir.⁴ Bir diğer önemli teolog olan Mar ‘Abdišo’ bar Brikha (ö. 1318) da kristolojik tartışmalardan sonra yaşanan bölünmeleri aktarırken Hristiyan dünyasının; Mesih’te bir doğa ve bir qnomayı* (uknum/hypostasis) itiraf eden Cyril’in taraftarları (Yakubiler), iki doğa ve bir knoma öğretisini kabul eden Kadıköy (Kalkedon) Konsili taraftarları (Melkitler) ve Mesih’te iki doğa ve iki knoma, bir oğul, bir irade ve bir otorite olduğunu itiraf edenler (Doğu Kilisesi) şeklinde üçe ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre Doğu Kilisesi, Nesturi olarak isimlendirilmiştir. Ona göre Doğulular (Doğu Kilisesi), gerçek inançlarını asla değiştirmedikleri ve havarilerden aldıkları şekilde muhafaza ettikleri için haksız yere Nesturi olarak isimlendirilmektedir. Çünkü Nestorius ne onların patriği idi ne de onlar, onun dilini biliyorlardı. Nestorius’un Mesih’te iki doğa, iki knoma, tek irade, Tanrı’nın tek Oğlu, tek Mesih öğrettiğini duyduklarında kendilerinin de benimsediği ortodoks inancı kabul ettiğine şahitlik ettiler. Onlar, Nestorius’a değil, Nestorius’un da tabi olduğu öğretiye bağlı idiler. ‘Abdišo’a göre özellikle de “Mesih’in Annesi” meselesinde onları, Nestorius’u aforoz etmeye çağırdıklarında, Nestorius’un aforoz edilmesi ile inançlarını aldıkları kutsal kitaplar ve kutsal havarilerin aforoz edilmesi arasında bir fark görmemelerinden dolayı bunu reddettiler. Ona göre bu inanç, onların da Nestorius ile beraber suçlandığı inançtır.⁵ Ancak kimi zaman, özellikle diğer kiliseler ile husumetlerin ortaya çıktığı dönemlerde, Nesturi isimlendirmesini sahiplendikleri gözlenmektedir. Örneğin 612 yılında Sasani hükümdarı II. Hüsrev’in (ö. 628) huzurunda, muhalifleri Monofizitler ve Henanacılar⁶

⁴ Michael F. Kuhn, *Defending Divine Unity in the Muslim Milieu: the Trinitarian and Christological Formulations of Abu al-Faraj ‘Abd Allah Ibn al-Tayyib and Iliyya of Nisibis*, (London: Middlesex University, Doktora Tezi, 2017), 166.

* Doğu Kilisesi kristoloji anlayışı açısından son derece önemli bir teknik terim olan qnoma (çoğulu qnome) tabiri bundan sonra knoma şeklinde geçecektir.

⁵ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher, Hülasatun Lahutiyye*, Süryanice’den Arapça’ya çev. Lois Sako (PDF: Karozota.com, 1978), 16.

⁶ Henanacılar, Doğu Kilisesi bünyesinde 571-610 yılları arasında Nusaybin Okulu yöneticiliği yapan Erbilli Henana’ya nispet edilen bir akımdır. Origen’in takipçisi ve Mopsuestialı Theodore’un otoritesini reddeden Kadıköy Konsili (451) taraftarı olarak tanınmıştır. Doğu Kilisesi tarafından 585 ve 612 yılları arasında düzenlenen çeşitli sinodlarda dolaylı bir şekilde reddedilmiştir. Kristoloji ve Kitab-ı Mukaddes

ile yaptıkları tartışmada Doğu Kilisesi delagasyonu, Nesturi olduklarını ve Nestorius'un kristolojik doktrinini takip ettiklerini onaylamışlardır.⁷ Yine VIII. yy'ın ortalarında Doğu Kilisesi mensubu Tirhan piskoposu Shahdost, niçin Batı'dan ayrıldıklarına ve Nesturi olarak isimlendirildiklerine dair bir soru üzerine şu cevabı vermiştir:

“İmanın esasından sarfı nazar edenlerin biz olmadığı oldukça açıktır. Biz ortodoks bir şekilde Mesih'te iki doğa ve iki hypostasis (knoma) olduğuna iman ediyoruz. Ama [Antakyalı] Severus ve öğrencileri bundan sarfı nazar ettiler ve onlar Mesih'te tek doğa ve tek hypostasis olduğunu itiraf ettiler. Biz, Nesturi Hristiyanlar, Evangelist Yuhanna ile beraber haykırıyoruz: Logos beden oldu ve aramızda yaşadı.”⁸

XIX. yy'da Hakkâri bölgesi Nesturi Hristiyanlarını ziyaret eden Badger, bölge Hristiyanlarının kendileri için “Nesturi” (Nestoraya) ifadesini rahat bir şekilde kullandıklarını aktarmaktadır.⁹ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Doğu Kilisesi tarih boyunca Nesturi isimlendirmesini resmi olarak hiçbir zaman kullanmamışsa da pratikte bunu onaylamaktadır. Tarih boyunca katı bir diyofizit pozisyonu savunan herkesi damgalamak için kullanılan “Nesturi” tabiri, muhalifleri tarafından Doğu Kilisesi'nin “iki şahıslı” bir kristolojiyi savundukları şeklinde olumsuz bir anlam yüklenmesinden dolayı itici bulunmuştur. Eğer Doğu Kilisesi'ni bir isim üzerinden karakterize etmek gerekirse Nestorius'tan ziyade, kilise tarafından en büyük otorite kabul edilen Mopsuestialı Theodore'un ismine nispetle “Theodorosçu” olarak isimlendirilmesi daha mantıklı olacaktır.¹⁰

yorumlama tarzı ile ilgili düşüncelerinden dolayı Doğu Kilisesi'nde ciddi bir iç gerginliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Okul öğrencilerinin büyük bir çoğunluğu kendisini protesto ederek okuldan ayrılmıştır. Kilise'de etkisi uzun bir süre varlığını devam ettirmiştir. Jeff W. Childers, “Henana”, *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (GEDSH)*, edited by Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011), 194.

⁷ *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Publié, Traduit et Annoté: Jean Baptiste Chabot (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), 574, 591.

⁸ Luise Abramowski - Alan E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 2/31.

⁹ George Percy Badger, *The Nestorians and Their Rituals* (London: Joseph Masters, 1852), 1/223-224.

¹⁰ Sebastian P. Brock, “Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, *Kristolojiye Giriş, Miazizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, ed. ve çev. Zafer Duygu - Kutlu Akalın (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 104.

Doğu Kilisesi geleneğini devam ettiren kilise, 1964 yılında Gregoryen takvimine geçme kararı alması nedeniyle 1968 yılında yeni bir bölünme yaşamış ve Mar Toma Darmo (ö. 1968) tarafından “Kadim Doğu Kilisesi” ismi ile yeni bir kilise kurulmuştur. Geriye kalan çoğunluk ise Patrik Mar Eshai Şem’un’dan (1920-1975) sonra seçilen Patrik IV. Mar Denha önderliğinde “Doğu Asuri Kilisesi” ismini kullanmaya başlamıştır.¹¹ Buradaki “Asuri” vurgusu, geleneksel Doğu Kilisesi’nin etnik varlığı ve kendini tanımlaması hakkında kısa bir izah yapma ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Modern anlamdaki milliyetçilik anlayışının ortaya çıkmasından önce din, milliyetin belirleyici faktörü olmuştur. Sasaniler döneminde İran sahasındaki Hristiyan toplulukları kendilerini tanımlarken, dinî ve millî (‘amma) kimliklerinin kesiştiğini söylemek mümkündür. Kendilerini tanımlamak için sıklıkla kutsal kitaplarda geçen “Tanrı Halkı” ifadesini kullanmışlardır. Onlar açısından dünya; Roma (Rhomaye) ve Pers (Persaye) arasında değil, “Tanrı Halkı” ve “Barraye/Hanpe” (Paganlar) arasında bölünmüştür.¹² Doğu Kilisesi’ne mensup Hristiyanlar, dini kimliklerini belirtmek için genel olarak “Msihaye” (Hristiyan) terimini kullanmışlardır.

“Msihaye” tabirinin yanı sıra Doğu Hristiyan geleneğinde “Şehitlik Literatürü”¹³ olarak bilinen ve ilk olarak V. yy’ın başlarında Mar Aha (410-415) ve Meyafarkin Piskoposu Marutha tarafından derlenen şehitlik rivayetlerinde, Sasani Devleti yetkililerinin Süryanice/Aramice konuşan Hristiyanlar için “Nasraye” tabirini kullandıkları bilinmektedir. Ayrıca Zerdüşt din adamı Kartir tarafından yazdırılan Nakşı

¹¹ Sebastian P. Brock - James F. Coakley, “Church of the East”, *GEDSH*, 99-100; Muvaffik Nisko, *es-Süryân, İsmu’l-Hakiki li’l-Arâmiyyin ve’l-Aşûriyyin ve’l-Kildân* (Beyrut: Bisan li’n-Neşri ve’t-Tevzii’ ve’l-İlam, 2012), 37-38.

¹² Sebastian P. Brock, “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History*” 18 (1982), 12-13, 15.

¹³ Şehitlik derlemeleri için bkz: Paul Bedjan, *AMS*, 7 vols; S. E. Assemani, *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium*, 2 vols. (Rome: Joseph Collins, 1748); P. Peters (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles: Society of Bollandists, 1910); Sebastian P. Brock - Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press, 1998), 63-99; Sebastian P. Brock, *The History of the Holy Mar Ma’in with a Guide to the Persian Martyr Acts* (New Jersey: Gorgias Press, 2008), 14-59. II. Şapur dönemi şehit derlemeleri listesi için bkz. Aynı eser 78-82. Arapça hazırlanan şehitlik derlemeleri için bkz. Abona, *Şuhedâu’l-Maşrik*; Adday Şer, *Kitâbu Sireti Eşhuri Şuhedâi’l-Maşriki’l-Kaddisin*, 2 cilt (Musul, 1900-1906).

Rüstem yazıtlarında bu tabire ek olarak “Kristyane” (klystd’n) tabiri de kullanılmıştır. “Nasraye” ve “Kristyane” tabirleriyle tam olarak kimlerin kastedildiği hakkında birçok tartışma yürütülmektedir. Bazı araştırmacılar “Nasraye” tabirini Yahudi-Hristiyan cemaati ile ilişkilendirirken bazıları Ortodoks Hristiyanlar ile ilişkilendirmektedir. Yine bazıları “Kristyane” tabirini Marcion grubu ile ilişkilendirirken diğer bazıları da “Nasraye” tabirinin Sabiîlere (Mandailer) işaret ettiğini düşünmektedir. Sebastian P. Brock ise bu iki isimlendirmenin İran sahasındaki Hristiyanlar için kullanıldığını ancak bu isimlendirmelerin onların farklı coğrafi kökenlerine ve farklı kültürel mensubiyetlerine işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre “Kristyane” tabiri İran sahasında bulunan batı orjinli Hristiyanlar için kullanılmış olmalıdır.¹⁴ Ancak Süryani/Arami Hristiyanlar arasında Marcion Kilisesi’nin de önemli bir taraftar kitlesine sahip olduğu ve bunların kendilerini “Msihaye” olarak tanıtan ana akım Hristiyanların aksine, kendilerini “Kristyane” olarak adlandırdıkları bilinmektedir.¹⁵

Süryani geleneğine bağlı Hristiyan gruplar günümüzde kendilerini etnik olarak tanımlamak için Süryani, Arami, Keldani ve Asuri isimlerini kullanmaktadır. Modern dönem öncesi Süryani kaynaklarında, kendilerini tanımlamak için “Arāmāyā” ve “Suryāyā” veya onun daha kısa bir versiyonu olan “Surāyā” tabiri kullanılmıştır. Aramiler, Asur kayıtlarında görüldüğü şekli ile MÖ. 1100-700 yılları arasında Bereketli Hilal çevresinde yerleşik bir halktır. Süryanice kaynaklardaki coğrafi “Beth Aramaye” terimi Asur yıllıklarında da geçtiği şekli ile onların Babil’deki varlıklarını yansıtmaktadır. MÖ. 1000 yılı civarında bugünkü Suriye’nin farklı yerlerinde küçük Arami yönetimleri ortaya çıkmış ancak sonraki iki yüzyıl içerisinde Asur İmparatorluğu tarafından İsrail ve Yahuda devletleri ile beraber ortadan kaldırılmışlardır. Arami krallar

¹⁴ Sebastian P. Brock, “Some Aspects of Greek Words in Syriac”, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, IV. kısım (London: Variorum Reprints, 1984), 91-94; “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, s. 3, 6.

¹⁵ Lucas Van Rompay, “Marcion”, *GEDSH*, 266-267. Mar Aha döneminde (410-420) Doğu Hristiyanları arasında Marcion ve Mani öğretilerinin faal olduğu ve bir kısım Hristiyanın onlara katıldığı ve onların eserlerine yakınlık duyduğu anlaşılmaktadır. Adday Şer, *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi*, çev. Celal Kabadayı (İstanbul: Yaba Yayınları, 2010), 290.

ile Yahuda kralları arasındaki savaşlar Eski Ahit'te (Krallar ve Tarihler) konu edilmiştir. Eski Ahit'in Süryanice versiyonu olan Peşitta'da "Arami" terimi yerine "Edomlular" terimi kullanılmıştır. Çünkü o dönemki Süryani tercümanlara göre Aramiler sadece Fırat'ın doğusunda yaşamaktadır. Bunun aksine Yeni Ahit'in Süryanice versiyonunda "Arami" tabiri "Putperest/Pagan" anlamında kullanılmıştır. Ancak zamanla bu terim; etnik anlamda kullanılan "Aramaya" ve paganları ifade etmek için kullanılan "Armaya" şeklinde iki farklı şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Birçok Süryani yazar nezdinde "Aramaya" ve "Suryaya" terimleri eşanlamlıdır. Normalde bu, dile atıfta bulunmasına rağmen bazen etnik bir terim olarak da kullanılmıştır.¹⁶ Keldani ismi ise Süryanice kaynaklarda daha çok astroloji ile ilgilenen paganlar için kullanılmıştır.¹⁷ Modern öncesi Süryani kaynaklarda "Athorāyā" (Asuri) veya "Athor" (Asur) terimleri ise iki temel anlamda kullanılmıştır. İlk olarak en temel anlamıyla antik Asur İmparatorluğu ve onun başkenti olan Ninova ve çevresi için coğrafi bir terim olarak kullanılmıştır. Bu kullanım XX. yy'a kadar devam etmiştir. İkinci önemli kullanımı ise Eski Ahit'te tasvir edildiği şekli ile Hristiyanların düşmanlarını betimlemek için bir metafor olarak kullanılmıştır. "Athorāyā" (Asuri) terimi Süryani mirasına bağlı Doğu ve Batı Süryanileri tarafından tarihte etnik bir tanımlama ifadesi olarak kullanılmamış, bunun yerine "Arāmāyā" ve "Suryāyā" veya onun daha kısa bir versiyonu olan "Surāyā" tabiri kullanılmıştır.¹⁸

XIX. yy'ın ortalarında Nesturiler arasında faaliyet yürüten batılı arkeolog, gezgin ve misyonerler tarafından Süryani Hristiyanlar ile antik Asurlular arasında bir ilişki kurulmaya başlanmıştır. "Asuri Hristiyanlar" ifadesine ilk olarak İngiliz gezgin C. J. Rich'in (1787-1821) eserinde rastlanmaktadır. İngiliz gezgin A. H. Layard (1817-1894) bu söylemi daha popüler bir hale getirmiştir. XIX. yy'ın ikinci yarısında İngiliz

¹⁶ Sebastian P. Brock - James F. Coakley, "Arameans", *GEDSH*, 30-31.

¹⁷ Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", 17. Keldaniler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nesturîler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 21-66.

¹⁸ Aaron Michael Butts, "Assyrian Christians", *A Companion To Assyria*, ed. Eckart Frahm, (Malden: Wiley Blackwell, 2017), 600-601.

Canterbury Başpiskoposluğu tarafından Nesturilere yönelik misyon faaliyetlerinde bulunmak üzere “Canterbury Başpiskoposluğu’nun Asuri Hırsitiyanlara Misyonu” isimli bir merkezin açılmasıyla Asuri terimi sistematik bir hale gelmiştir. İngilizler tarafından kullanılan Asuri ifadesinin, Katolikler tarafından kullanılan Keldani terimine alternatif olarak ortaya atıldığı düşünülebilir. Asuri terimi, Anglikanların kelime dağarcığında yer edinmesine rağmen sahada pek kullanılmamıştır.¹⁹ Bu dönemden itibaren hem dünyada gelişen milliyetçilik ideolojisi hem de “Süryani Aydınlanması” ile ilintili olarak Doğu Kilisesi’ne mensup geleneksel Hıristiyanlar tarafından, sadece dini bir topluluğa üyelik fikrine dayanmayan ulusal bir kimlik inşasında kullanılan önemli bir terim olarak sahiplenilmeye başlanmıştır.²⁰ Ancak “Asur” tabirinin özellikle başta İngilizler olmak üzere batılı devletlerin XIX. yy’dan itibaren yürüttükleri, Süryani/Arami kökenli Hıristiyan toplulukları bütün mezhepsel farklılıklarına rağmen tek bir ulus şemsiyesi altında birleştirme politikalarının bir sonucu olarak görülebilir. Doğu Kilisesi mensuplarının etnik olarak kendilerini antik Asurlulara dayandırmasına karşın, bu kiliseden ayrılmış olan Katolik Keldaniler, kendilerini antik Keldanilere dayandırmaya başlamıştır. İki terim arasında bir uzlaşa sağlamak için Asur-Kaldo ifadesi de kullanılmıştır. Batı Süryanileri (Süryani Ortodoks Kilisesi) ise Asuri terimine karşı Arami söylemini ön plana çıkarmaya başlamıştır. Ancak hem Birinci Dünya Savaşı’nda yaşanan trajedi hem de göçler neticesinde önemli bir Süryani diasporasının ortaya çıkması Asuri söylemini tahkim etmiştir. Günümüzde farklı kiliselere bağlı Süryani kökenli Hıristiyanlar arasında bu söylem, taraftar bulmaya devam etmektedir.²¹

Tarih boyunca Hıristiyan dünyası arasında, sapkınlık suçlamaları çerçevesinde bazı kiliselerin tanımlanmasına yönelik yanlış ve olumsuz isimlendirilmeler varlığını devam ettirmiştir. Ancak son dönemlerde farklı kiliseleri bir müşterekte buluşturmak

¹⁹ Butts, “Assyrian Christians”, 602.

²⁰ Brock, “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, 19.

²¹ Butts, “Assyrian Christians”, 607.

amacıyla gerçekleştirilen diyalog çalışmalarında yeni bir paradigma ortaya çıkmış ve bu durum bilimsel çalışmalarda da yer edinmeye başlamıştır. Bu bağlamda Doğu Kilisesi için kullanılan “Nesturi” tabiri terk edilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde Süryani Ortodoks Kilisesi mensupları (Yakubiler) için kullanılan “Monofizit” tabiri de terk edilmeye ve bunun yerine “İlmli Monofizit” ya da “Miafizit” tabiri kullanılmaya başlanmıştır. “Monofizit” tabiri ise sadece Eutyches’in (ö. y. 454) görüşlerine bağlı olanlar ile sınırlandırılmaktadır. Ancak hem batı dünyasında bu isimlendirmeler üzerinde tam bir uzlaşma olmaması hem de Türkiye’deki okurun zihninin karışmaması için çalışmamızda bu yeni isimlendirmelere bağlı kalmadık. Her ne kadar çalışmamızda “Nesturi” tabiri yerine daha çok “Doğu Kilisesi” tabiri kullanılmış ise de İskenderiye kristolojisini benimseyenler ya da daha özel olarak Süryani Ortodoks Kilisesi mensupları (Yakubiler) için “Monofizit” tabiri kullanılmıştır. Çalışmada geçen Doğu Süryanileri, Diyofizitler, Doğulular ve Nesturi ifadeleri ile Doğu Kilisesi ve Batı Süryanileri, Monofizitler, Severusçu ve Yakubi ifadeleri ile de Süryani Ortodoks Kilisesi kastedilmektedir.

D. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

“Nesturi Kilisesi’nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (VI-XIII Yüzyıllar)” isimli çalışmamız esas olarak üç konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki Hristiyanlığın Fırat’ın doğu bölgelerine doğru yayılmaya başlamasından dinî kurumsallaşma ve kilise hiyerarşisinin oluşması, Doğu Kilisesi’nin ayrı bir kilise olarak belirginleşmesi ve Part, Sasani ve Müslüman yönetimleri altındaki tarihi gelişimini ele almaktadır. Çalışmamızın esas olan diğer iki konu ise Doğu Kilisesi’nin sahip olduğu temel inançlar ve uygulamalar ile bunların teşekkül sürecinden oluşmaktadır. Lahut ya da ilm-i kelâm olarak isimlendirebileceğimiz Doğu Kilisesi’nin itikadi esasları ile ibadet ve ritüelleri konu edinilmektedir. Bu meyanda Tanrı, teslis,

kristoloji, mariyoloji, enkarnasyon, yaratılış, ölüm ötesi vb. itikadi konular ile kilise sakramentleri, dinî litürji, kilise yapısı ve çeşitli ibadetler üzerinde durulmaktadır.

Doğu Kilisesi'nin tarihi gelişim seyri, temel inanç ve uygulamalarının ortaya konulması için kiliseye ait kilise ve manastır tarihi, şehitlik rivayetleri ve azizlerin hayatı ile ilgili eserler ve kilise bünyesinde yetişen önemli teolog ve kelâmcılar tarafından telif edilen inanç ve uygulamalar ile ilgili temel kaynaklara imkân nispetinde ulaşılmaya çalışılmıştır. Temel kaynakların taranması ve veri toplama tekniklerinden yararlanılmasından sonra kilise teolojisi ve tarihi gelişimi ile ilgili modern dönemde yapılan bilimsel çalışmalar taranarak elde edilen veriler dinler tarihinin deskriptif metoduna uygun olarak tasnif edilmeye gayret edilmiştir. Elde edilen veriler kronolojik ve fenomenolojik bir tasnife tabi tutularak, deskriptif üslupla değerlendirilmiştir. Buna göre ele alınan olgunun ilk önce genel olarak Hristiyanlık ve özel olarak Süryani geleneği açısından nasıl yorumlandığı betimlenmeye çalışılmış ve ardından kronolojik sıraya uygun olarak Doğu Kilisesi ilahiyatçıları tarafından nasıl anlaşıldığının ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Dinler tarihinin karşılaştırmalı metodu ışığında elde edilen sonuçların aşırıya kaçmadan genel bir çerçevede benzerlik ve farklılıklarının ortaya konması amacı ile diğer Hristiyan mezhepleri ile karşılaştırılmıştır.

Araştırma kaynaklarının toplanması için Türkiye'deki çeşitli kütüphaneler ile internet üzerinden yurtiçi ve yurtdışında bulunan çeşitli kütüphanelerin veri tabanlarına ulaşılmıştır. Konu ile ilgili olarak Doğu Asuri Kilisesi'nin patriklik merkezinin bulunduğu Irak'ın Erbil kentinde Patrik III. Mar Gewargis Sliwa ziyaret edilmiş, Irak'ın Erbil ve Duhok kentlerinde birçok kilise mensubu din adamı ve araştırmacı ile görüşülmüş ve kiliseye ait çeşitli kültür merkezleri ve yayınevleri ziyaret edilmiştir. TÜBİTAK bursu ile İngiltere'de bir yıl boyunca misafir araştırmacı olarak bulunduğumuz Cambridge Üniversitesi'nin Süryani çalışmaları ile ilgili geniş bir literatürü barındıran zengin kütüphanesinden bizzat yararlanılmıştır. Bu meyanda Doğu

Kilisesi'nin tarihi ve temel öğretileri ile ilgili kaynak eserler ilk el ve ikinci el kaynaklar şeklinde tasnif edilmiştir.

Doğu Kilisesi ile ilgili çalışmalarda kilisenin; tarihi gelişimi, temel inanç öğretileri ve dini uygulamaları hakkında bilgi veren başlıca kaynak, 410 yılından 775 yılına kadar Doğu Kilisesi tarafından gerçekleştirilen sinodların tutanaklarını içeren ve VIII. yy'ın son çeyreğinde tedvin edilen *Ktābā d-Sunhādos* (Sinodlar Kitabı) şeklinde isimlendirilen koleksiyondur. Bu koleksiyon, Fransızca çevirisi ile beraber Jean Baptiste Chabot tarafından *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens* (Doğu Sinodları ya da Nesturi Sinodları Koleksiyonu) ismi ile 1902'de Paris'te ve ayrıca Oscar Braun tarafından Almanca'ya çevrilerek 1900'de Amsterdam'da yayınlanmıştır. Bu koleksiyonda korunan ve konumuz açısından oldukça önemli olan sinod kararları, inanç açıklamaları ve kristoloji ile ilgili pasajların İngilizce ya da Arapça çevirilerinden istifade edilmiştir. *Havari Thomas'ın İşleri*, *Addai Öğretisi* ve *Mari'nin İşleri* isimli Hristiyanlığın Fırat'ın doğusuna yayılışını efsanevi bir şekilde aktaran ve erken bir döneme tarihlenen anonim eserler, kilise geleneğinin apostolik köken inşa etme çabasını yansıtmaları açısından önemlidir. Bu eserler Paul Bedjan tarafından 1890-1897 tarihleri arasında yayınlanmış ve daha sonra birçok dile çevrilmiştir. Verdiği bilgilerin güvenilirliği ile bilinen ve MÖ. 132- MS. 540 tarihleri arasındaki dönemi Urfa merkezli ele alan *Urhoy Kroniği* (MS. 540) adlı eser ilk olarak Latince tercümesi ile beraber J. S. Assemani tarafından 1719'da *Bibliotheca Orientalis Clementin-Vaticana* (1/387-417) adlı eserde yayınlanmıştır. Bu çalışma Zafer Duygu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. VI. yy'ın sonları ve VII. yy'ın başlarında yaşayan Mar Barhadbşabba 'Arbaya tarafından Urfa ve Nusaybin okullarının tarihini ele alan eseri Adday Şer tarafından hazırlanarak Paris'te 1908 yılında *Patrologia Orientales*'te (4/327-398) yayınlanmıştır. Bu eser *Mezopotamya'da Yüksek Okulların Kuruluş Amacı* ismiyle Celal Demirci tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ateşli bir Monofizit olan Beth Arshamlı Şem'un'un

(VI. yy) *Nusaybin Piskoposu Barsauma ve Nesturî Sapkınlığı* başlığı ile çevirebileceğimiz mektubu muhalif bir bakış açısıyla İran sahasında diyofizit kristolojinin benimsenme sürecini tasvir etmesi açısından oldukça önemlidir. Mektup ilk kez J. S. Assemani tarafından *Bibliotheca Orientalis*'te (1/346-358) yayınlanmıştır. Aaron Michael Butts tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Mşıha Zha tarafından kaleme alınan ve 100-540 tarihleri arasında Erbil ve civar bölgedeki Hristiyan cemaatleri ve Erbil piskoposluğu tarihini içeren eser, Alphonse Mingana tarafından *Chronicle of Arbela* ismi ile bilim dünyasına kazandırılmıştır. Eser, bazı uzmanlar tarafından güvenilir bulunmamasına rağmen günümüzde, kullanılan materyalin büyük bir bölümü güvenilir kabul edilmektedir. Bu eser, Fransızca tercümesi ile beraber 1908 yılında Leipzig'de yayınlanmış ve Erol Sever tarafından *Erbil Vakayinamesi* ismi ile Türkçe'ye kazandırılmıştır. VII. yy'a tarihlenen *Chronican Anonymum*, *Chronicle of Khuzistan* ya da İgnazio Guidi tarafından neşredilmesinden dolayı *Guidi Kroniği* olarak bilinen eser, kilise meselelerini ve 590 yılından Sasanilerin yıkılışına olan süredeki siyasi gelişmeleri ihtiva etmektedir. Eser İgnazio Guidi tarafından Latince çevirisi ile beraber 1903 yılında Leipzig'de ve Bünyamin Haddad tarafından Arapça tercümesi ile beraber 1976'da Bağdat'ta yayınlanmıştır. IX. yy'da yaşayan Toma el-Merci'nin (Thomas of Marga), Beth 'Abe Manastırı ile ilintili ruhbanların yaşamı ile ilgili *Ktābā d-Rešāne* (Başkeşişler Kitabı) eseri Doğu Kilisesi'nin manastır hayatı hakkında kıymetli bilgiler vermektedir. Eser, E. A. W. Budge tarafından İngilizce çevirisi ile beraber 1893 yılında Londra'da iki cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıca Albert Abona tarafından *Kitabu'r-Ruesâ* ismi ile Arapça'ya çevrilmiş ve 1990 yılında Bağdat'ta yayınlanmıştır. X. yy'da derlendiği kabul edilen ve el yazmasının bulunduğu şehre nispetle *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi* isimli yazarı meçhul Arapça eser, 251 yılından 650 yılına kadar olan Doğu Kilisesi tarihini ihtiva etmektedir. Ancak 422-484 yılları arasındaki olaylar eserde bulunmamaktadır. Kilise tarihi açısından son derece önemli

olan bu eser, Adday Şer tarafından dört bölüm halinde 1908-1919 yılları arasında Paris'te neşredilmiştir. Bu eser Celal Kabadayı tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Doğu Kilisesi tarihi ile ilgili Arapça kaleme alınan “*Kitâbu'l-Mecdel*” (Kule Kitabı) isimli eser Havari Adday'dan başlayarak kendi zamanına kadar olan Doğu Kilisesi patriklerinin tarihini içermektedir. Aslında “*Mecdel*” XII. yy'ın ilk yarısında yaşayan Mari b. Süleyman'a ait çeşitli dini konuları ihtiva eden ve hâlâ yazma halinde bulunan büyük bir koleksiyonun küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. XIV. yy'ın ilk yarısında yaşayan Siliba b. Yuhannan el-Mavsili, kendi dönemine (1318) kadar yaşayan sekiz patriğin hayatını bu esere eklemiş, bazı bilgileri çıkarmış ve yeni bilgiler ilave etmiştir. Aynı dönemde yaşayan Amr b. Metta da bu eseri yeniden düzenleyerek son halini vermiştir. Bu son eser, Amr b. Metta ismi ile daha çok tanınmıştır. Mari b. Süleyman'a ait *Ahbâru Betâriketi Kursiyyi'l-Maşrik Min Kitâbi'l-Mecdel* (Mecdel Kitabında Doğu Patrikliği Kürsüsü Haberleri) ve Amr b. Metta'ya ait *Ahbâru Fetâriketi Kursiyyi'l-Maşrik min Kitâbi'l-Mecdel* (Mecdel Kitabında Doğu Patrikliği Kürsüsü Haberleri) isimli eserler Henricus Gismondi tarafından 1899'da Roma'da yayınlanmıştır. XIII. yy'da yaşayan Yakubi tarihçilerden Bar Habreus'un kilise tarihi ile ilgili eseri Doğu Kilisesi'nin tarihini de ihtiva etmektedir. Bu eser, Matran Siliba Şem'un tarafından *et-Târihu'l-Kenise li İbni'l-İbrî* (İbnu'l-İbrî'nin Kilise Tarihi) ismi ile Arapça'ya çevrilmiştir. Kilise tarihi açısından oldukça önemli olan Doğu Kilisesi'ne ait şehit rivayetleri ile ilgili derlemeler için, neredeyse bu rivayetlerin tamamını içeren Adday Şer'in “*Kitâbu Sireti Eşhuri Şuhedâi'l-Maşriki'l-Kaddisin*” (En Ünlü Kutsal Doğu Şehitlerinin Yaşamına Dair Kitap) ve Albert Abona'nın “*Şuhedau'l-Maşrik*” (Doğu Şehitleri) isimli çalışmalarına başvurulmuştur. Bu birinci el kaynaklar dışında, ulaşamadığımız Süryanice kaynakları ihtiva eden Albert Abona'nın başlangıçtan günümüze kadar Doğu Kilisesi tarihini ele aldığı “*Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkiyye*” (Doğu Kilisesi Tarihi) isimli üç ciltlik Arapça çalışmasına sıklıkla başvurulmuştur. Ayrıca

Yusuf Habbi'nin kilisenin erken dönemlerini etraflı bir şekilde ele aldığı *Kenisetu'l-Maşrik* (Doğu Kilisesi) isimli eseri ve Jean Maurice Fiey'in, kilisenin Abbasiler dönemini ele aldığı *Ahvâlu Nasara fî Hilâfeti Beni 'Abbâs* (Abbasiler Döneminde Hristiyanların Durumu) adlı eserinden istifade edilmiştir.

Doğu Kilisesi'nin temel itikadi öğreti ve dinî uygulamalarının anlaşılması için ilk el kaynaklar oldukça önemlidir. Bu eserlerin başında Doğu Kilisesi tarafından en büyük otorite kabul edilen Mopsuestialı Theodore'un Süryanice üzerinden günümüze ulaşan eserleri gelmektedir. Alphonse Mingana, Mopsuestialı Theodore'un iki önemli çalışmasını *Commentary Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Mopsuestialı Theodore'un İznik Konsili İtikatnamesi Üzerine Yorumu) ve *Commentary of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Mopsuestialı Theodore'un Rabbin Duası, Vaftiz ve Evharistiya Sakramentleri Üzerine Yorumu) isimleriyle, ilkinin 1932'de ve ikincisini 1933'te İngilizce tercümeleri ile beraber yayınlamıştır. Nestorius'un Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilen eserinin 1899'da Hakkâri Koçanis Nesturi Patrikliği kütüphanesinde gün yüzüne çıkarılmış ve Paul Bedjan tarafından 1910'da Leipzig'de *Ketābā de-metqerēte 'gurtā de-Heraqlidos de-men Darmsoq de-sīm le-mār Neştōrīs* adı ile basılmıştır. Batı dünyasında *The Bazaar of Heracleides* (Herakleides'in Çarşısı) ismi ile bilinen bu eser, G. R. Driver ve Leonard Hodgson'un tarafından İngilizce'ye çevrilerek 1915'te Oxford'ta yayınlanmıştır. İran sahasındaki Doğu Kilisesi bünyesinde diyofizt kristolojinin yayılması için en fazla gayret gösteren ve Doğu Kilisesi'nin en önemli şairi sayılan Mar Narsay'ın (ö. y. 502) çeşitli konuları ihtiva eden *memraları* (belirli vezinler kullanılarak yazılan manzum eserler), kilisenin, çeşitli konularla ilgili görüşlerinin oluşması bakımından oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Bu memraların tam bir çevirisi yapılmamışsa da farklı dillerde kaleme alınan birçok çalışmada çeşitli bölümleri çevrilmiştir. Doğu Kilisesi bünyesinde VI. ve VII. yy'larda Süryanice kaleme alınan kristoloji ile ilgili çeşitli

metinler Luise Abramowski ve Alan E. Goodman tarafından İngilizce çevirisiyle beraber *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Kristolojik Metinlerin Nesturi Koleksiyonu) ismiyle 1972’de Cambridge’de yayınlanmıştır. Doğu Kilisesi kristolojisi üzerine yazılan tek derli toplu eser olan Babai’nin (ö. 628) *Liber de Unione* ya da *The Book of Union* (Birlik Kitabı) olarak bilinen *Memre d’Mar Babai ‘al Alahuta u’al ‘Nasuta u’al Parşopa Dahdayuta* (Mesih’in İlahlığı ve Beşerliği ve Şahsın Birliğine Dair Mar Babai’nin Memraları) isimli eseri kilisenin kristolojik öğretilerinin anlaşılması için son derece önemlidir. Bu eserle ilgili özellikle G. Chediath tarafından hazırlanan ve 1982 yılında Kottayam’da yayınlanan *The Christology of Mar Babai the Great* (Büyük Mar Babai’nin Kristolojisi) isimli çalışmadan istifade edilmiştir. Keza Babai ile aynı dönemde yaşayan ve Doğu Kilisesi patrikliği yapan İšo’yab Cidali’nin (ö. 646) kristolojik konuları ihtiva eden mektubu, kilise kristolojisinin anlaşılmasında mühim bir yer işgal etmektedir. Bu mektup Lois Sako tarafından *el-Batrik İšo’yab el-Cidali, Hayatuhu ve Risaletuhu’l-Lahutiyye* (Patrik İšo’yab el-Cidali, Hayatı ve İlahiyata Dair Mektubu) ismi ile 2014’te Arapça’ya çevrilerek yayınlanmıştır. İslâmî dönemde yetişen önemli Doğu Kilisesi ilahiyatçılarının teoloji ve dini uygulamaları içeren eserleri ile Müslümanlar ile gerçekleştirdikleri tartışmalar bağlamında ortaya koydukları apoloji ve reddiye türü eserler çalışmada yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bunlardan Patrik I. Timotheos’un (ö. 823), Abbasi halifesi Mehdi (775-785) ile gerçekleştirdiği dini münazarası, aynı dönemde yaşayan Ammar el-Basri’nin *Kitâbu’l-Mesâil vel’l-Ecvibe* (Sorular ve Cevaplar Kitabı) ve *Kitâbu’l-Burhan* isimli eserleri oldukça mühimdir. Bunlar dışında Abdullah b. Tayyib (ö. 1043) ve Nusaybin piskoposu Elia bar Şinaya’nın (ö. 1027) çeşitli eserleri de Doğu Kilisesi’nin temel itikadi öğreti ve dini uygulamalarının anlaşılmasında önemli kaynaklardır. Bu iki ilahiyatçıya ait eserlerin çoğu Arapça kaleme alınmıştır. Burada Mar ‘Abdišo’ bar Brikha’nın (ö. 1318) Doğu Kilisesi teolojisini ve sakrament anlayışını özetlediği *Kthabha d-methqre marganitha d-*

'edta 'attiqta d- madhnha ya da daha kısmı adıyla *Margānitā* (İnci) isimli eserini önemle zikretmek gerekmektedir. Bu eser Lois Sako tarafından *el-Cevher, Hülasetun Lahutiyye* (Cevher, Teoloji Özeti) ismi ile Arapça'ya çevrilmiştir. Kilisenin kıyamet ve ölüm sonrası yaşam hakkındaki görüşleri için Basralı Süleyman'ın (XIII. yy.) *Ktābā d-Debboritā* (Arı Kitabı) isimli eseri geniş bilgiler sunmaktadır. Bu eser İngilizce çevirisi ile beraber E. A. W. Budge tarafından 1886'da yayınlanmıştır. XIX. yy'da Nesturiler üzerine yapılan çalışmalardan George Percy Badger'in 1852'de iki cilt halinde yayınladığı *The Nestorians and Their Rituals* (Nesturiler ve Onların Ritüelleri) isimli eseri kilisenin ibadet ve dinî uygulamaları açısından önemli veriler sunmaktadır. Başta Süryani araştırmaları alanında seçkin bir yeri bulunan Sebastian P. Brock olmak üzere çeşitli açılardan Doğu Kilisesi üzerinde çalışan birçok bilim insanının modern dönemde kaleme alınan çalışmalarından istifade edilmiştir. Çalışmamızda geçen şahıs, eser, coğrafya vb. konularla ilgili olarak; Albert Abona'nın, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye* (1995), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (GEDSH)* (2011) ve Sebastian P. Brock'un Kutlu Akalın ve Zafer Duygu tarafından Türkçe'ye çevrilen (2017) *Süryani Literatürü Çalışmaları, Kısa Bir Çerçeve* isimli çalışmalardan istifade edilmiştir.

Türkiye'de dinler tarihi açısından Doğu/Nesturi Kilisesi'ni konu edinen sınırlı sayıdaki çalışmaların başında Kadir Albayrak'ın *Keldanîler ve Nasturîler* adlı çalışması gelmektedir.²² Aynı dönemde Mehmet Çelik tarafından *Ortadoğu Mozaîği Süryanîler-Nasturîler* adlı çalışma neşredilmiştir.²³ Bunlar dışında Mustafa Ünal'ın *Nasturilik ve*

²² Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997). Aynı yazarın şu çalışmalarını da önemle belirtmek gerekmektedir: "Nesturiler ve Nesturi Kilisesi", *Demokrasi Platformu* 2/8 (2006), 239-246; "Nestûrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/15-17; "Geçmişte ve Günümüzde Nesturî Misyonerliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 164-171.

²³ Mehmet Çelik, *Ortadoğu Mozaîği Süryanîler-Nasturîler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmalar Merkezi, 1996).

Türkler,²⁴ A. Vahap Taştan'ın *Orta Asya'da Nesturilik*,²⁵ Muhammet Tarakçı'nın *Nestorius ve Kristolojisi*,²⁶ Mehmet Alıcı'nın *Sasani İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar*,²⁷ Ramazan Turgut'un *Koçanis: Üç Asırlık Nesturî Patrikhane Merkezi (1600-1915)*,²⁸ Zafer Duygu'nun *Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme*,²⁹ Talha Fortacı'nın *Nestûrî Kilisesi (Başlangıçtan Günümüze)*³⁰ isimli yüksek lisans çalışması ve Kürşat Demirci'nin *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*³¹ gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tarih boyunca Müslüman toplumlar ile daha hemhâl olan ve aslında tarih, kültür ve medeniyetimizin önemli bir unsuru olan Nesturilerin daha fazla bilimsel çalışmaya konu edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan Eski ve Yeni Ahit'in Süryanice çevirisi olan Peşitta başta olmak üzere Süryanilerin ortak mirasının önemli figürleri olan Afrahat (ö. y. 345) ve Mar Efrem (ö. 373), Mısır çileci anlayışından bağımsız olarak gelişim gösteren erken dönem Süryani çileciliği, Nesturilerin Müslümanlarla ilişkileri ve İslâm kültür ve medeniyetindeki yeri vb. çeşitli konularda yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

²⁴ Mustafa Ünal, "Nasturilik ve Türkler", *Dinler Tarihi Araştırmaları-III* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 529-538.

²⁵ A. Vahap Taştan, *Orta Asya'da Nesturilik* (Kayseri: 2003).

²⁶ Muhammet Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 215-241.

²⁷ Mehmet Alıcı, "Sasani İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 33-75.

²⁸ Ramazan Turgut, "Koçanis: Üç Asırlık Nesturî Patrikhane Merkezi (1600-1915)", *Uluslararası Tarihte Hakkari Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Yaşar Kaplan vd. (Ankara: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2016), 2/19-24.

²⁹ Zafer Duygu, "Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme", *The Journal of Mesopotamian Studies, Periodical Journal for Kurdish, Arabic and Syriac Studies* 2/1 (Winter 2017), 133-155.

³⁰ Talha Fortacı, *Nestûrî Kilisesi (Başlangıçtan Günümüze)*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

³¹ Kürşat Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi* (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2018).

BİRİNCİ BÖLÜM

NESTURİ KİLİSESİ'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Dinler tarihi biliminin en zorlu yönlerinden birisi binlerce yıl önce ortaya çıkan, kurumsallaşan ve varlığını devam ettiren bir dini geleneğin tarihi gelişiminin ortaya konulma çabasıdır. Günümüzden yüzlerce ya da binlerce yıl önce tarihin belli bir kesitinde yaşanan gelişmelerin ortaya konması ve olguların sağlıklı bir şekilde analiz edilmesi; yaşanan olayların arka planları ile beraber ortaya konulması ve ortaya çıkan olguların kendi bağlamlarında değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu bölümde Doğu Kilisesi'nin kendine özgü tarihi gelişim seyrine odaklanılacak, diğer kiliselerden farklılık arzeden teolojik ve kristolojik görüşlerin ortaya çıkışına neden olan tarihi arka plan ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu meyanda Hristiyanlığın doğuya yayılışı, İran sahasının sosyo-politik durumu ve bunun Hristiyan topluluklara etkileri, Roma ve Pers yönetiminde sınırın her iki tarafında yaşayan Süryani Hristiyanlığının ortak mirası ve Roma İmparatorluğu içerisinde düzenlenen Efes (431) ve Kadıköy (451) konsilleri ekseninde yaşanan kristolojik tartışmaların Süryani Hristiyanlar arasındaki yansımaları ele alınacaktır. Doğu Kilisesi'nin Nesturî Kilisesi şeklinde isimlendirilmesine yol açan olaylar dizisi analiz edilecek ve kilisenin kendi rotasını belirleme çabaları incelenecektir. Tarih boyunca yabancıların hâkimiyetinde yaşamalarına rağmen sürekli genişleme eğiliminde olan ve misyonerlik faaliyetleri ile oldukça geniş bir coğrafyada etkinlik kurabilen bu kilisenin, Müslümanların yönetimindeki durumu ve tutumları irdelenecektir.

1. HİRİSTİYANLIĞIN DOĞUYA YAYILMASI

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu yönetimindeki Yahudiler arasında Kudüs'te ortaya çıkmış ve imparatorluğun değişik bölgelerinde müntesipler kazanmıştır. Bu din,

sadece Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde gelişme göstermeyip imparatorluğun doğusunda bulunan Part (MÖ 247-MS 224) ve Sasani (MS 224-642) imparatorluklarının hâkim olduğu coğrafyada da batıdaki yayılımı ile eş zamanlı olarak gelişim göstermeye başlamıştır. Roma İmparatorluğu'nun sınırları dışında Part ve Sasani yönetimi altındaki coğrafyada gelişim gösteren Hristiyan toplulukları için Doğu Kilisesi ya da Pers (İran) Kilisesi gibi tabirler kullanılmıştır.³² Fırat Nehri, tarafların kimi zaman sınırı ihlal etmelerine rağmen genel olarak Roma İmparatorluğu ve Part ile ardılı Sasani imparatorlukları arasında doğal bir sınır olarak kabul edilmiştir.³³ Part ve Sasani imparatorlukları tarafından yönetilen coğrafya; şimdiki Irak, İran, Arabistan'ın doğu bölgeleri, Türkiye sınırları içindeki Dicle'nin doğu kısımları, Azerbaycan ve Afganistan bölgelerini kapsıyordu. Bu iki imparatorluk, Bağdat'ın 30 km güneyine düşen Seleucia- Ktesifon³⁴ şehrini başkent olarak kullanmıştır. Bundan dolayı şimdiki Irak, adı geçen imparatorlukların kalbine tekabül ediyordu.³⁵ Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde İran coğrafyasında Mecusilik, Yahudilik, Hinduizm, Budizm, gnostik inançlar, Arap paganizmi gibi değişik din ve inançlar mevcuttu.³⁶ Partlar, Persler ve Medler gibi İranlı gruplar dışında Mezopotamya bölgesinde yoğun bir Arami/Süryani nüfusu ve Araplar yaşıyordu. Arami/Süryani topluluklar her iki imparatorluğun sınır

³² Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 50-52, 122; Christoph Baumer, *Kenisetu'l-Maşrik, et-Tarih'ül-Musavvaru li'l-Mesihyyeti'l-Aşuriyye*, çev. Aziz Emanuel Zibari (Duhok: Râbitetu'l-Kitabi ve'l-Udebai'l-Asuriyyin, 2009), 10; Christopher Buck, "The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?", *The Journal of the Assyrian Academic Society* 10/1 (1996), 57; Mehmet Alici, "Sasani İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar", 39; Zafer Duygu, "Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme", 134.

³³ Christoph Baumer, *Kenisetu'l-Maşrik*, 11.

³⁴ Bu iki şehir Dicle nehrinin her iki yakasına Partlar ve Sasaniler döneminde karşılıklı kurulmuştur. Zamanla yeni şehirler de bunlara eklenerek köprülerle birbirine bağlanmışlardır. Bu şehirler kompleksi için kullanılan Medain ismi Aramice "Medinetha" adının Arapça'ya uyarlanmış şeklidir. Arami, Pers, Rum ve Suriyelilerden meydana gelen kozmopolit nüfus içinde Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler çoğunlukta idi. Medain ismi özel olarak MÖ. I. yy'da Dicle'nin sol yakasında Partlar tarafından kurulan Ktesifon için kullanılmıştır. Casim Avcı, "Medain", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/289. Seleucia-Ktesifon, genel olarak kış başkenti olarak kullanılırken Huzistan bölgesindeki Cündişapur yaz başkenti olarak kullanılmıştır. Fiey, "The Spread of the Persian Church", 98.

³⁵ Buck, "The Universality of the Church of the East", 56.

³⁶ Daha sonra bu inançlara Maniheizm ve Mazdekizm inançları da eklenecektir. Bkz. Ulaş Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/10, (2010), 26.

boylarında kesif bir nüfusa sahip idiler. Yahudilerin de kullandığı Arami dili ve ona bağlı lehçeler Filistin'den Mezopotamya'ya Güneydoğu Anadolu'dan Kuzey Arabistan sahalarına kadar geniş bir bölgede yayılmıştı.³⁷ Hristiyanlığın Part ve Sasani yönetimleri tarafından yönetilen bu coğrafyada yayılması ile beraber batıdaki Hristiyan kiliselerinden ayrı olarak kendine has bir şekilde kurumsallaşmıştır. Hristiyanlık İran coğrafyasında İslâm'ın gelişine kadar etkisini diğer dinler aleyhine genişleten yegâne din olarak belirginleşmektedir.³⁸

Hristiyanlığın İran coğrafyasında ortaya çıkışı, yayılışı ve kurumsallaşmasıyla ilgili bilgi veren iki kaynak kategorisi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Doğu Kilisesi geleneğinin aktardığı verilerden oluşmaktadır. İkinci kaynak ise konuyla ilgili o döneme yakın bir zamana tarihlenen yazılı eserler, kitabeler ve arkeolojik bulguların sunduğu verilerden oluşmaktadır. Doğu Kilisesi geleneğinin aktardığı rivayetler efsanelere, abartılara, tarihi tutarsızlıklara ve coğrafi yanlışlara karışmış olmasına rağmen göz ardı edilemeyecek kadar önemlidirler. Ancak bu verilerin titiz bir okumaya tabi tutulması ve Hristiyanlığın İran coğrafyasında yayılışıyla ilgili ışık tutacak bulgulara ulaşılması gerekmektedir.³⁹

1.1. Doğu Kilisesi Geleneği

Doğu Kilisesi/Nesturi Kilisesi geleneği özellikle V. yy'ın sonlarından itibaren geçmişini havarilere dayandırmaya çalışarak apostolik kökene sahip olduğunu iddia etmeye başlamış ve Hristiyanlığın miladi I. yy'da Fırat'ın doğusunda yayılmaya başladığını ileri sürmüştür. Bu geleneğe göre Havari Thomas ve yetmişler öğrenci grubundan Addai (Adday), Aggai, Ahhai ve Mari isimli mübeşşirler tarafından İncil vazedilmeye başlanmıştır. Havari Thomas (Tuma), Hint Kilisesi; Addai ve Aggai, Urfa

³⁷ Albert Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, (Beyrut: Dar'ül-Maşrik, 1995), 16-22.

³⁸ Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu", 26.

³⁹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 73- 89.

Kilisesi ve Mari de Ktesifon ve Seleucia Kilisesi ile özellikle ilişkilendirilmişlerdir.⁴⁰ Nitekim 612 yılında Nesturi Kilisesi piskoposları II. Hüsrev'e sundukları belgede kiliselerinin Addai tarafından kurulduğunu iddia etmişlerdir.⁴¹ Nesturi Kilisesi patriği III. Yahbalaha'nın (1281-1317) elçisi olarak Vatikan'da Papa ile görüşen Rabban Sawma, Papa'ya verdiği cevapta kiliselerinin Thomas, Addai ve Mari tarafından kurulduğunu belirtmiştir. Doğu Kilisesi'nde; Barhadbşabba 'Arbaya (6-7 yy), Büyük Timotheos (780- 823), Abdullah b. Tayyib (ö. 1043), Elia (İliyya) bar Şinaya (ö. 1046), 'Abdisho' bar Brikha (ö. 1318), Mari b. Süleyman, Amr b. Metta gibi önemli ilahiyatçı ve kilise tarihçileri eserlerinde bu iddiaya sıklıkla işarette bulunmuşlardır.⁴² Nitekim Doğu Kilisesi litürjisinde Havarî Thomas, Addai ve Mari ile ilgili özel dualar okunmaktadır. Bu gelenekte çok önemli bir yer işgal eden bu şahsiyetler etrafında oluşturulan çeşitli efsaneler, erken dönemlerden itibaren Süryani edebiyatına girmeye başlamıştır. Bundan dolayı adı geçen şahsiyetler üzerinde etraflı bir şekilde durmaya çalışacağız.

1.1.1. Havarî Thomas'ın İşleri

Havarî Thomas'ın İşleri isimli eser on iki havariden biri olan Thomas'ın Kudüs'ten Hindistan'a yaptığı misyon yolculuğundan ve orada İncil'i müjdelemesinden bahsetmektedir.⁴³ Bu eser III. yy'ın ilk çeyreğinde Bardaysan'ın (ö. 222) öğrencilerinden birisi tarafından yazılmış olup en eski nüshası V. yy'a

⁴⁰ Albert Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, (Beyrut: Dar'ül-Maşrik, 2002), 1/6, 7, 17; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 122; Adday Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, (Beyrut: Matbaat'ül-Katolikiyyeti li'l-Abai Yesu'iyyin, 1912), 2/1-7.

⁴¹ *Synodicon Orientale*, 581.

⁴² Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 73, 123; Abona, *Tarih'ül-Keniseti*, 1/6; Şer, *Tarihu Kaldo Asur*, 2/6; Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru (İstanbul: Yaba Yayınları, 2006), 177; Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, çev. Erol Sever (İstanbul: Yaba Yayınları, 2014), 70; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betâriketi Kursiyyi'l-Maşrik min Kitâbi'l-Mecdel*, nşr. Henricus Gismondi, (Roma: C. de Luigi, 1899), 1-5; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetâriketi Kursiyyi'l-Maşrik Min Kitâbi'l-Mecdel*, nşr. Henricus Gismondi (Roma: C. de Luigi, 1899), 1-2; Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise li İbni'l-İbrî*, Süryanice'den çev. Matran Siliba Şem'un (Duhok: Dar'ül-Maşrik, 2012), 2/1-2.

⁴³ Süryanice metin basımı için bkz. Paul Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum (AMS)* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1892), 3/1-175; Albertus F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary* (Leiden: Brill, 1962).

tarihlenmektedir.⁴⁴ Ünlü kilise tarihçileri Eusebius (263- 339) ve Bar Hebraeus (1225-1286); Havarî Thomas'ın Hindistan'a gidiş yolunda Part, Med, Pers ve Hind halkından birçok kişiye İncil'in mesajını kabul ettirdiğini nakletmektedirler.⁴⁵ *Urhoý Kroniği*'nde ise 394 tarihinde Havarî Thomas'ın kutsal kalıntılarının Urfa'ya nakledildiği aktarılmaktadır.⁴⁶ Gnostik unsurlar barındıran bu eser, Epiphanius'un (315-403) aktardığına göre gnostik cemaatler arasında yaygındı.⁴⁷ Doğu Hristiyanlığı ve Süryani geleneğinde çok önemli bir figür olan ve doğunun ilk Hristiyan misyoneri kabul edilen Havarî Thomas hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. On iki havariden birisi olan Thomas ile ilgili Yeni Ahit'te çeşitli pasajlar bulunmaktadır.⁴⁸ Asıl ismi İudas (Yahuda) olup özellikle Doğu Süryani Hristiyanlığında "İsa'nın ikiz kardeşi" olarak tanımlanmaktadır. Thomas, Arami dilinde ikiz anlamına gelmektedir. Bu lakap onun Yahuda İskaryot ile karıştırılmaması için kullanılmıştır. 1945 yılında Mısır'da bulunan Nag Hammadi külliyyatının en önemli parçalarından birisi olan Thomas İncili kendisine atfedilmektedir.⁴⁹ Konunun uzmanı batılı araştırmacılar arasında Havarî Thomas'ın doğuda gerçekleştirdiği misyon hareketinin tarihsel gerçekliği üzerine birçok tartışma ortaya çıkmıştır. İlk görüşe göre Havarî Thomas'ın misyon faaliyetleri tarih dışı olup efsanelerden ibarettir. İkinci görüşe göre ise bu anlatıların efsanelere karıştığı kabul edilmekle beraber Havarî Thomas'ın misyon faaliyetleri gerçekleştirdiğine dair birçok tarihi veri olduğu öne sürülmektedir.⁵⁰

⁴⁴ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 80; Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 58-59.

⁴⁵ Eusebios, *Kilise Tarihi*, Latince'den çev. Furkan Akderin (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2011), 65; Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/1-2.

⁴⁶ *Urhoý Kroniği* (MS. 540), çev. Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hristiyanlık, İslâm, Siyasi Tarih (STGAHİ)* içinde (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 114.

⁴⁷ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 81-82; Jeff W. Childers, "Thomas, Acts of", *GEDSH*, 410.

⁴⁸ Matta, 10/2-4; Markos, 3/16-19; Luka, 6/13-16; Yuhanna, 11/16; 14/5-6, 22; 20/24-29; 21/1-2; Elçilerin İşleri, 1/13.

⁴⁹ Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller, Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 137-140.

⁵⁰ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 77-79, 83-88; Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 391-392; Wilhelm Baum - Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, English Translation by Miranda G. Henry (London and New York: Routledge-Curzon, 2003), 51-52.

1.1.2. Addai Öğretisi

Addai Öğretisi isimli eser Havari Addai tarafından Urfa'nın Hristiyanlaştırılması ve doğuya çeşitli misyonerlerin gönderilmesini konu edinmektedir. Bu eser; Abgar Efsanesi, Kutsal Haç'ın bulunması, İsa'nın portresi, Kral Abgar'ın Roma İmparatoru Tiberius'a mektubu ve İsa'nın Urfa'ya lütfu gibi çeşitli efsaneleri içermektedir.⁵¹ Eserin konumuz açısından en önemli bölümü olan Abgar efsanesinin III. yy'ın ortalarında yazıldığı tahmin edilmektedir.⁵² Kilise tarihçisi Eusebius (263- 339) Havari Addai ve Kral Abgar efsanesini kilise tarihi ile ilgili eserinde daha net ifadelerle aktarmakta olup efsanede geçen Kral Abgar'ın İsa'ya gönderdiği mektup ve İsa'nın cevabi mektubunu Urfa şehir arşivindeki Süryanice metinlerden aldığını ifade etmiştir.⁵³ Addai öğretisindeki diğer söylenceler ise V. ve VI. yy'larda bu metne eklenmiştir. Eski Hristiyan edebiyatına giren Abgar efsanesine göre; Urfa kralı V. Abgar'a ait bir elçilik heyeti dönüş yolunda Kudüs'e uğradıklarında orada hastaları iyileştiren ve mucizeler gösteren İsa'dan haberdar olurlar. Heyette bulunan Yazıcı Hananya (Ananias), Urfa'ya ulaştığında Kral Abgar'a İsa'dan bahseder. Kralın kendisi de hasta olduğu için İsa'yı şehrine davet eden bir mektubu Hananya ile beraber İsa'ya gönderir. İsa da krala bir mektup göndererek kendisinin Urfa'ya gelemeyeceğini fakat göğsü çekilmesinden sonra bir öğrencisini ona göndereceğini belirtir. İsa'nın ölümünden sonra Havari Thomas yetmişlerden Addai'yi Urfa'ya gönderir. Urfa'ya giden Addai ilk olarak Yahudi Tobias'ın evinde kalır. Kral bunu öğrenince onu yanına çağırır. Addai, İsa'nın kendisini ona gönderdiğini söyler ve kralı sağlığına kavuşturur.

⁵¹ Eusebius'un eseri dışında Addai Öğretisine ait en eski nüshâlar için bkz. London, British Library, Add. 14654, fol. 33 (5th cent.); London, British Library, Add. 14644, fols. 1-9 (6th cent.); St. Petersburg, Imperial Public Library, Syr. 4, fols. 1^v-7^v, 54, 9^r-34^r (5th/6th cent.). "Addai Öğretisi" Süryanice metni ve çevirileri ile beraber birçok kez basılmıştır. Bkz: *The Doctrine of Addai the Apostle*, ed. George Phillips, (London: Trübner & co., 1876); Paul Bedjan, *AMS*, 1/45-52; George Howard, *The Teaching of Addai* (Chico: Scholars Press, 1981); Albert Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, (Bağdat: 1985), 11-14; Gorgis David Malik, *Süryanilerin Tarihi, İlk Hristiyanlıktan Kadim Doğu Süryani Müjdecisi-Havari Kilisesi*, çev. Vedii İlmen, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2012), 64-81.

⁵² Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 90.

⁵³ Eusebios, *Kilise Tarihi*, 33.

Bunun üzerine kral, Hıristiyanlığı kabul eder ve böylece Urfa'da Hıristiyanlık yayılmaya başlar.⁵⁴ Eusebius'un (263- 339) aktardığı bu pasajlar haricindeki Addai Öğretisi'ne ait metinlerde daha geniş ve farklı bilgiler aktarılmıştır. Bu metinlere göre Addai; öğrencileri Aggai ve Mari ile beraber doğu ve Mezopotamya bölgesinde misyon faaliyetleri gerçekleştirmişlerdir. Öğrencisi Aggai'yi kendi yerine tayin ettikten sonra ölen Addai, kral ailesine ait mezarlığa gömülmüştür. Kral Abgar'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu, tekrar eski inançlarına dönerek Aggai'yi öldürmüştür. Aggai, ardılı olan Palut'u kutsamaya vakit bulmadan öldüğü için Palut, Antakya'ya giderek Patrik Serafiyon tarafından takdis edildikten sonra Urfa piskoposluğuna atanmıştır. Yine bu metinlere göre Addai, başta Aggai ve Mari isimli öğrencileri olmak üzere doğu ve Mezopotamya bölgelerine birçok misyon ziyareti gerçekleştirmiş ve Urfa ile doğudaki birçok bölgede kilise inşa etmişlerdir. Urfa'da Palut, Abdşalama, Barsima vb. yardımcılarını kutsayarak görevlendirmiştir.⁵⁵

Konu ile ilgili görüş belirten uzmanların kahir ekseriyetine göre Addai Öğretisi'nin şimdi elimizde bulunan şekli kilise tarihçisi Eusebius'un (263- 339) aktardıklarından sonra üzerine birçok ekleme yapılarak oluşmuştur.⁵⁶ Kral Abgar efsanesinde aktarılanların sıhhat derecesi birkaç noktadan eleştirilmiştir. Eusebius efsane ile ilgili verileri Urfa şehir arşivinde gördüğünü ve bunları Süryanice'den çevirdiğini aktarmasına rağmen yine Urfa şehir arşivlerine dayanarak MÖ.132- MS. 540 yılları arasındaki Urfa'nın yerel kralları ve bölge Hıristiyan cemaatlerini anlatan müellifi meçhul *Urhoy Kroniği* isimli eser ne İsa ile Abgar arasındaki mektuplaşmadan ne de Hıristiyan olan herhangi bir Urfa kralından bahsetmektedir.⁵⁷ Efsanede adı geçen V. Abgar MÖ. 4- MS. 7 ve ikinci kez MS. 13-50 tarihleri arasında krallık yapmıştır. 216 tarihinden önce Urfa'yı ziyaret eden Julius Africanus bir süre Urfa kralı IX. Abgar'ın

⁵⁴ Eusebius, hikâyenin buraya kadar olan bölümünü aktarmaktadır. Eusebius, *Kilise Tarihi*, 31-33, 38.

⁵⁵ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 11-14; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 104-105.

⁵⁶ Abona, *Tarih'ül-Keniseti*, 1/11-12.

⁵⁷ Duygu, *STYGA*, 109-121.

(179- 214) sarayında misafir olmuştur. Hristiyanlığın kralın sarayına kadar ulaştığını aktararak dönemin önemli Hristiyan ilahiyatçısı ve filozofu Bardaysan'ın (154- 222) da sarayda kaldığını nakletmiştir.⁵⁸ Bardaysan ise *Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap* adlı eserde adı geçen kralın Hristiyan olduğunu ve paganlara ait bazı dini uygulamaları yasakladığını belirtmiştir.⁵⁹ Bundan dolayı adı geçen kralın V. Abgar değil IX. Abgar olabileceği ileri sürülmüştür. Bu efsane ile ilgili eleştirilen diğer bir husus da Addai'nin ardılı olarak gösterilen Aggai'nin Palut'u kutsamaya vakit bulamadan ölmesinden dolayı Palut'un Antakya'ya giderek patrik Serafiyon tarafından takdis edilerek Urfa piskoposluğuna atanması meselesidir. Antakya patriği Serafiyon 190 ile 211 yılları arasında patriklik yapmış olduğundan⁶⁰ ikisi arasında uzun bir zaman dilimi bulunmaktadır.

1.1.3. Mari'nin İşleri

Mar Mari, Doğu Hristiyan geleneğinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu geleneğe göre Hristiyanlık; Mezopotamya ve İran sahasında özellikle Mari'nin faaliyetleri neticesinde yayılmış ve Doğu Hristiyanlığının patriklik merkezi olan Ktesifon ve Seleucia Kilisesi onun tarafından kurulmuştur. Mar Mari'nin misyon faaliyetlerini anlatan *Mari'nin İşleri* isimli eser yukarıda bahsedilen eserlerden daha geç bir tarihte yazıya geçirilmiştir. Konunun uzmanlarına göre bu metin VI. ve IX. yy'ları arasında kayda geçirilmiştir.⁶¹ Bu eserin erken İslâmî dönemde meşhur olan ve Mar Mari'nin defnedildiği Dayra d-Qunni/Qoni'de (Kunni/Koni Manastırı) üretilmiş olması mümkün görünmektedir. Mari'nin misyon gezilerini ihtiva eden bu eserin Maniheizmin kurucusu Mani'nin misyon gezilerini ihtiva eden eserin muadili olarak ortaya konması

⁵⁸ Aktaran, E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), 88.

⁵⁹ William Cureton, *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion* (London: Rivington, 1855), 31-32.

⁶⁰ Hanna Dolabani, *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*, çev. Gabriyel Akyüz (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006), 13.

⁶¹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 109-110; Albert Abona, *Tarih'ül- Keniseti*, 1/18.

da amaçlanmış olabilir.⁶² *Mari'nin İşleri* isimli eserde aktarıldığına göre Addai doğuda ve Mezopotamya bölgesinde Hristiyanlığı yaymak için öğrencisi Mari'yi görevlendirir. Mari öğrencileri ile beraber Nusaybin, Musul, Erbil, Kerkük güzergâhı üzerinden Güney Mezopotamya'ya doğru yönelir. Öğrencisi Tomas'ı Duhok, Hakkâri, Urmiye ve Med havalisine gönderdikten sonra güneye doğru devam eden Mari, Partların başkenti Ktesifon- Seleucia'ya ulaşır. Seleucia'da küçük bir kilise kurar. Buranın halkı Ktesifon ve Kokhe bölgesinin kralına giderek onu şikâyet ederler. Kralın huzuruna çıkan Mari, onun hasta kız kardeşini iyileştirince herhangi bir kovuşturmaya uğramaz. Burada Dayra d-Qunni Kilisesi'ni kurar. Seleucia'da misyon faaliyetinden sonra burada Kokhe Kilisesi'ni de kurarak Keşker, Misan, Ahvaz, Şuşter vb. bölgelerde de faaliyetlerine devam eder. Tekrar Ktesifon-Seleucia'ya döner. Kokhe Kilisesi'nin bütün doğu kiliseleri için idare merkezi olmasını vasiyet ettikten sonra Papa'yı* halefi olarak kutsar. Ölünce Dayra d-Qunni'ye defnedilir.⁶³

Kısa bir özetini vermeye çalıştığımız *Mari'nin İşleri* isimli eser çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Örneğin, metne göre Mari kendisinden sonra Papa'yı (310- 329) görevlendirmiştir. Ancak *Erbil Vakayinamesi*'ne göre Papa, III. yy'ın sonları ile IV. yy'ın başlarında Ktesifon ve Seleucia patrikliği yapmıştır.⁶⁴ Fakat *Mari'nin İşleri* ve Mari b. Süleyman'ın *Kitâbu'l-Mecdel* isimli eserlerde Ktesifon, Seleucia ve Kokhe Kilisesi ile ilgili aktarılan bazı topoğrafik ayrıntılar en azından Mar Mari'nin bu bölgede misyon faaliyetlerinde bulunduğu delil olarak kabul edilmiştir.⁶⁵ MS. 79-116 tarihleri arasında Dicle Nehri'nin yatağı değiştiğinden Kokhe Kilisesi'nin Ktesifon ve Seleucia'ya göre konumu anılan tarihten sonra değişmiştir. Yukarıda ismi geçen

⁶² Sebastian P. Brock, "Mari, Acts of", *GEDSH*, 268.

* Burada geçen Papa bir isim olup Katolik Kilisesi'nin en yüksek ruhani lideri için kullanılan Papa unvanı ile bir ilgisi yoktur. Bu şahıs, Arapça kaynaklarda Fafa olarak geçmektedir.

⁶³ Bedjan, *AMS*, 1/45-94; Albert Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 15-35; Amir Harrah, *The Acts of Mar Mari, the Apostle* (Leiden- Boston: Brill, 2005), 1-83.

⁶⁴ Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, s. 114.

⁶⁵ Sebastian P. Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'ndaki Konsillerde Bulunmayışı", çev. Zafer Duygu, *Kristolojiye Giriş, Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar* içinde, ed. ve çev. Zafer Duygu - Kutlu Akalın (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 77.

metinlerde Mari'nin misyon faaliyetleri esnasında Kokhe Kilisesi'nin konumu 116 yılından önceki durumu ile örtüştüğünden dolayı bazı araştırmacılar tarafından anılan tarihler arasında Mari'nin burada bulunmuş olabileceği savunulmuştur.⁶⁶ Seleucia şehri MÖ. IV. yy'da Seleucos Nicator tarafından helenistik bir merkez olarak Dicle'nin batı tarafında kurulmuştur. Partlar döneminde Dicle'nin seyrindeki bir değişiklikten dolayı terk edilmiş ve Ktesifon kullanılmıştır. Ktesifon'un kesin konumu tespit edilememekle beraber Dicle'nin doğu tarafına konumlandırılmaktadır. Sasani ve Süryani kaynaklarında Seleucia ya da Seleucia-Ktesifon'dan bahsedildiğinde Eski Seleucia'ya değil, Sasaniler tarafından başkent olarak kullanılan Dicle'nin sağ tarafındaki Yeni Seleucia, Kokhe veya Veh Ardeşir olarak bilinen şehre atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan Kokhe; Veh Ardeşir ya da Yeni Seleucia olarak da bilinmektedir. Aramice kökenli olup Eski Seleucia'nın doğusunda kurulmuştur. Sasani ve Süryani kaynaklarında Seleucia ya da Seleucia-Ktesifon'dan bahsedildiğinde Kokhe kastedilmekte olup antik helenistik şehre işaret edilmemektedir.⁶⁷

1.2. Tarihi Veriler

Yeni Ahit, Hristiyanlığın Fırat'ın doğusunda bulunan Partlar, Medler, Elamlılar ve Mezopotamya'dan Kudüs'e gelen Yahudiler arasında yayılışı ile ilgili bilgi vermektedir.⁶⁸ Fakat Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun sınırları dışında ya da Fırat Nehri'nin doğu tarafında yayılışı ile ilgili tarihi verilere II. yy'ın sonu ve III. yy'ın başından itibaren ulaşmaktayız. Bu konu ile ilgili bilgi veren eserlerin başında Bardaysan'ın *Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap* isimli eseri gelir. Bu eserin Part ve

⁶⁶ Bu konu ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 146-158; Jean Maurice Fiey, "Topographie of al- Madaini", in *Sumer* 23 (1967), 3-38; "Topographie Chrétienne de Mahoze", *OS*, XII (1967), 387-420; *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) 310/Subsidia 36 (Louvain: Secretariat du CSCO, 1970), 41-44.

⁶⁷ Marica C. Cassis, "Seleucia-Ctesiphon", *GEDSH*, 365; "Kokhe", *GEDSH*, 244.

⁶⁸ Elçilerin İşleri, 2/9-11.

Sasani coğrafyasında Hristiyanlığın yayılması ile ilgili verdiği bilgiler sağlam bir kanıt olarak görülmüştür.⁶⁹ Bardaysan eserinde şöyle yazmaktadır:

“... Mesih’in her yerde ve bölgede inşa ettiği milletimiz olan yeni Hristiyanlar hakkında ne düşünüyoruz. Nereye gidersek gidelim hepimize Mesih’in ismine nispetle Hristiyan diyorlar... Part ülkesindeki Hristiyan kardeşlerimiz iki eş almıyorlar, Persli kardeşlerimiz kızları ile evlenmiyorlar. Medli kardeşlerimiz ölümlerinden kaçmıyorlar, diri diri gömmüyorlar ve ölümlerini köpeklere terk etmiyorlar. Urfalılar zina eden karılarını ve kız kardeşlerini öldürüyorlar. Aksine onlardan uzaklaşıp durumlarını Tanrı’nın yargısına bırakıyorlar. Hatralılar hırsızları taşlamıyorlar.”⁷⁰

Haddizâtında Süryani/Arami Hristiyanlığın Bardaysan’dan önceki yazar ve ilahiyatçılarından biri olan Mezopotamya doğumlu Tityanus (110-180) Roma’ya gerçekleştirdiği seyahatte Hristiyan olmuş ve 172 yılında Urfa’ya dönerek oraya yerleşmişti. Burada kendisini Süryanice çalışmalara veren Tityanus, Yunanca dört İncil’den aldığı öğeleri derleyerek *Diatessaron* (Yunanca dörtgen, dört kısmın uyumu) denilen Süryanice tek bir İncil metni oluşturmuştu. Bu metin Doğu Hristiyanları arasında V. yy’a kadar yaygın bir şekilde kullanılmıştır.⁷¹ Bardaysan ve Tityanus’un bölgedeki varlıkları Hristiyanlığın erken bir dönemde Süryani/Arami kökenli topluluklar tarafından benimsenmeye başlandığına kanıt olarak ileri sürülmüştür. Nitekim Eusebius’un (ö.339) 189 yılında Urfa’da Mezopotamya ve çevre bölgelerden gelen piskoposlar tarafından Paskalya Bayramı’nın pazar günü kutlanması ile ilgili bir sinod toplandığını ve Sasani coğrafyasında pek çok kilisenin bulunduğunu aktarması⁷² buna işaret etmektedir. Verdiği bilgilerin güvenilirliği ile bilinen *Urhoy Kroniği* adlı eserde 201 yılında Urfa’da bir sel baskını neticesinde Hristiyanlara ait kilisenin yıkıldığı belirtilmiştir.⁷³ Julius Africanus’un (160- 240) yukarıda aktardıklarına ek olarak Tertullian da (ö. 240) *Adversus Judaeos* (Yahudilere karşı) isimli eserinde

⁶⁹ Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi”, 77.

⁷⁰ Cureton, *Spicilegium Syriacum*, 33.

⁷¹ Habbi, *Kenisetu’l-Maşrik*, 241-253; Hayes, *Urfa Akademisi*, 50-86.

⁷² Philip Schaff (ed.), “Eusebius Pamphilus: Church History, Life of Constantine the Great, Oration in Praise of Constantine”, trans. by Arthur Cushman, *NPNF2-01* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), 576-578.

⁷³ *Urhoy Kroniği* (MS. 540), 109-121.

Partlar, Medler, Elamlılar arasında Hristiyanlığın yayıldığını aktarmaktadır.⁷⁴ Hristiyanlığın Urfa'ya ulaşması ile ilgili bütün kaynakları değerlendiren Sebastian P. Brock'a göre; I. yy'ın sonlarına doğru Hristiyanlığın Urfa'ya ulaştığını söylemek mümkün olsa da bunun için tatmin edici kaynaklar mevcut değildir. Ama kesin olarak söylemek gerekirse II. yy'ın sonlarına doğru Urfa'da (değişik şekillerde) Hristiyanlık yayılmıştır. III. yy'ın sonlarına doğru civar köylere ulaşmış ve IV. yy. ile beraber ortodoks Hristiyanlığın belirli bir formu oluşmaya başlamıştır.⁷⁵ 100-540 yılları arasında Erbil ve civar bölgelerindeki Hristiyan cemaatleri ve Erbil piskoposlarının tarihi anlatan *Erbil Vakayinamesi*'ne göre ise Havari Addai, I. yy'ın sonlarına doğru Dicle'yi aşarak Erbil'de misyon faaliyetlerine başlamış ve Pkida'yı oraya piskopos olarak atamıştır. Eserde Partların yıkılışı ve Sasani devletinin kurulduğu dönemde doğuda yaşayan Hristiyanların batıdaki dindaşları gibi baskı görmediği aktarılmakta ve Ktesifon-Seleucia ile Nusaybin dışında on yedi piskoposluk merkezinin adı sıralanmaktadır. Buna göre başkent Ktesifon- Seleucia'ya ilk kez Erbil piskoposu Aha d-Abuhi (273-293) tarafından kutsanan Papa (310- 329) piskopos olarak atanmıştır. Papa'nın, başkent piskoposluğunu, doğu piskoposlukları üzerinde otorite sahibi kılmaya yönelik faaliyetleri diğer piskoposlardan tepki alınca batıdaki piskoposlara mektup göndererek kendilerinden yardım istemiştir. Batılı piskoposlar da başkent piskoposluğunun diğer piskoposluklar üzerinde otorite sahibi olmasını desteklemişlerdir. Neticede Ktesifon ve Seleucia piskoposluğu Doğu Kilisesi'nin patriklik makamı olarak kabul edilmiştir.⁷⁶ Dini konularda tebalarına karşı hoşgörülü bir yönetim sergileyen Part İmparatorluğu döneminde Ahura Mazda ile Yunan tanrıları

⁷⁴ Philip Schaff (ed.), "Latin Christianity: Its Founder, Tertullian", *ANF03* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006), 325.

⁷⁵ Sebastian Brock, "Eusebius and Syriac Christianity", *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, II. kısım (Aldershot: Ashgate Variorum, 1999), 228-229.

⁷⁶ Mşıha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 70, 71, 101, 114, 117, 118.

aynı derecede saygı görebiliyordu.⁷⁷ Roma İmparatorluğu ile karşılaştırıldığında Part İmparatorluğu ve Sasani İmparatorluğu'nun ilk yıllarında Hristiyan topluluklar herhangi bir baskı ile karşılaşmamıştır.⁷⁸ Bu durum söz konusu dönemde geniş misyon faaliyetlerinin yürütülebildiğini ortaya koymaktadır.⁷⁹

Yukarıda zikredilen eserler dışında Hristiyanlığın doğu bölgelerinde mevcudiyeti ile ilgili bilgi veren çeşitli kitabe kayıtları ve arkeolojik bulgular bulunmaktadır. Bahreyn'in karşısında bulunan Kharg Adası'nda 250 yılı civarına tarihlenen Hristiyan mezarlarına ait Süryanice kitabeler bulunmuştur. Sasani yönetiminde olan Dura Europos'da 232 yılına tarihlenen ve kalıntıları günümüze kadar ulaşan bir vaftizhanenin eklendiği Hristiyan toplanma evi bulunmaktadır.⁸⁰ II. yy'ın sonları ile III. yy'ın başlarında Hierapolis (Cerablus) piskoposu olan Abercius Marcellus, Fırat'ın doğusu ve Nusaybin'e gerçekleştirdiği gezisindeki izlenimlerini "Suriye ovasında, şehirlerde, Nusaybin'de, Fırat'ın ötesinde dolaştım ve her yerde kardeşlerimi gördüm" şeklinde bir taş kitabeyle kaydetmiştir. Bu yazıt şu anda Roma'da Lateran müzesinde sergilenmektedir.⁸¹ Sasaniler döneminde 271-293 yılları arasında Mecusilerin en büyük dini otoritesi olan Kartir'in kitabesinde bölgedeki Hristiyanlar hakkında kıymetli bilgiler verilmektedir. Kartir, kitabede Mecusilik dışında kalan Yahudi, Budist, Hindu, Nasrani, Hristiyan, Mandai ve Maniheizmleri yok ettiğinden bahsetmektedir. Bu kitabede Hristiyan kelimesinin yanı sıra Nasrani kelimesi de kullanılmıştır. Ayrıca diğer bazı Pehleviçe metinlerde de Hristiyanlar için "tırsak- (Tanrı'dan) korkanlar" kelimesi kullanılmıştır.⁸² Nasrani cemaatinin Süryanice/Aramice

⁷⁷ J. P. Asmussen, "Christian in Iran", *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986), 3(2)/928; Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu", 27-28.

⁷⁸ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 79; Asmussen, "Christian in Iran", 934.

⁷⁹ James R. Russell, "Christianity In Pre-Islamic Persia Literary Sources", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 29. 12. 2019).

⁸⁰ Suriye'de Fırat'ın kenarına kurulan bir yerleşim yeridir. Günümüzde Tell Salhiye olarak bilinmektedir. Deyrezor'un 90 km güneydoğusundadır. Lucas Van Rompay, "Dura-Europos", *GEDSH*, 132; Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu", 34.

⁸¹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 126; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/20.

⁸² Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu", 36, 37; Alıcı, "Sasani İmparatorluğu", 40, 43.

litürjiyi kullanan yerli Hristiyanlara ve Hristiyan diye bahsedilenlerin de Sasani hükümdarı I. Şapur'un Roma İmparatoru Valerian'ı yendiği savaşlarda (260) Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki bölgelerden getirdiği Yunanca litürji dilini kullanan esirlere nispet edildiği düşünülmüştür.⁸³

Yukarıda serdedilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Doğu Kilisesi geleneği miladi I. yy'da Hristiyanlığın Fırat'ın doğusunda yayılmaya başladığını aktarmasına rağmen III. yy'ın başlarına kadar ya da Part İmparatorluğu'nun son yıllarına kadar bu bölgedeki Hristiyan topluluklar hakkında sağlıklı bir bilgiye sahip değiliz. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu sınırları içerisindeki gelişimi ile eş zamanlı olarak Part İmparatorluğu sınırları içerisinde de gelişim göstermiş olması göz önünde bulundurulmalıdır. İsa'nın havari ve öğrencilerinin Roma İmparatorluğu'nda baskılara rağmen gerçekleştirdikleri misyon faaliyetlerini; hem önemli bir Yahudi nüfus barındıran hem de aynı dil ve kültür havzasını paylaştıkları Arami/Süryani kökenli topluluklar arasında yürütmeleri için hiçbir sebep görünmemektedir.⁸⁴ Dolayısıyla Doğu Hristiyan geleneği tarafından ilk iki yüzyılda Hristiyanlığın doğudaki serencamını aktaran ve efsanelere karışmış olan rivayetlerde hakikat payı olabileceğini kabul etmemiz gerekir.

2. PART (MÖ. 247-MS. 224) VE SASANİ DÖNEMİ (224-651)

2.1. Partlar Dönemi

Daha önce de ifade edildiği gibi Partlar, yönetimleri altındaki dinlere karşı genel olarak hoşgörülü bir politika izlemişlerdir. Yönetimleri altında yaşayan Hristiyanların, Roma İmparatorluğu yönetimi altında yaşayan dindaşları gibi sistemli bir baskı ile karşılaşmadıkları ve nispeten rahat bir şekilde faaliyetlerini yürüttükleri kabul

⁸³ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 64; Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 77-78.

⁸⁴ İranlılar, Hristiyanlıktan önce de Mezopotamya kültürünün temsilcisi olan Arami/Süryani kültürünün etkisi altındaydılar. Aramice'den Pehleviceye geçmiş idari sözcük dağarcığı (dipir-kâtip, dên-din, nâmag-mektup, Yazn-hazine, muhr-mühür, vb) bu etkiyi kanıtlamaktadır. Wilhelm Eilers, "Iran and Mesopotamia", *The Cambridge History of Iran* 3(1)/493-496.

edilmektedir.⁸⁵ *Kerkük Şehitleri* isimli şehitlik rivayetinde, 117-138 yılları arasında Roma İmparatoru Hadrianus tarafından yapılan baskılar sonucu birçok Hristiyanın, Partların yönetimi altındaki topraklara kaçmasından⁸⁶ bahsedilmesi bu durumu teyit etmektedir. Mar Mari'den sonra Partların yönetimi altındaki Hristiyan cemaatin yapısı, faaliyetleri ve özellikle Ktesifon-Seleucia Kilisesi hakkında Nesturi geleneğinin aktardığı bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu kaynaklar, Mar Mari'den sonra Sasanilerin ilk dönemlerine kadar geçen süre esnasında Ktesifon- Seleucia'daki Hristiyan cemaate liderlik edenlere ait bir liste sunmaktadır. Bu listeye göre Mar Mari'den sonra İbris (121-137) cemaate liderlik etmiştir. İbris, Meryem'in nişanlısı Yusuf'un yakın akrabası olan bir Yahudi'dir ve Kudüs piskoposu tarafından kutsanmıştır. Ondan sonra gelen İbrahim (159-171) de aslen Keşkerli (Vasıt) olup yukarıda bahsedilen Yusuf'un oğlu Yakup'un (Kudüs'te havarilerin lideri) akrabasıdır. Antakya'da yaşamış, burada takdis edilmiş ve daha sonra Ktesifon-Seleucia'ya gönderilmiştir. Ölümünden sonra yine Meryem'in nişanlısı Yusuf'un ailesinden olan Yakup (171-190) cemaate liderlik etmiştir. Ölümüne yakın öğrencilerinden Aha d-Buhi [Ahadabu(h)y] (204-220) ve Yehbişu'un takdis olmak üzere Antakya patriğine gitmelerini vasiyet etmiştir. Antakya'ya giden iki arkadaşın Yehbişu' casus olduğu gerekçesiyle Romalılar tarafından yakalanarak öldürülmüş ve bunun üzerine Aha d-Buhi Kudüs'e kaçmıştır. Burada takdis olduktan sonra Ktesifon-Seleucia'ya gelerek cemaate liderlik etmeye başlamıştır. Batılı babalar,⁸⁷ iki imparatorluk arasında yolculuğun Hristiyan ruhbanlar

⁸⁵ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 79; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik*, 366-367; Alıcı, "Sasani İmparatorluğu", 37-38. Hristiyanların ilk üç yüzyıl boyunca Roma İmparatorluğu tarafından sistemli bir şekilde baskıya maruz bırakıldıkları ve Hristiyanlara yönelik büyük katliamların yapıldığına dair yaygın bir görüş bulunmaktadır. Ancak günümüzde yapılan değerlendirmelerde bu durumun tarihsel gerçekliğe uygun düşmediği ve Hristiyanlara yönelik baskının oldukça sınırlı olduğu ortaya konulmuştur. Hristiyanlara yönelik zulüm ve öldürülen Hristiyanlara ait şehit hikâyelerinin özellikle Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı resmi olarak himaye etmeye başladığı IV. yy'ın ilk yarısında kilise tarihçisi Eusebius ile başladığı kabul edilmektedir. Geniş bir değerlendirme için bkz. Ramazan Adıbelli, "Bir Ötekileştirme ve Şiddet Kaynağı Olarak Hristiyanlıktaki Şehitlik Miti", *V. Uluslararası Felsefe Kongresi, Savaş ve Barış Bildiri Kitabı*, ed. Mehmet Fatih Elmas vd., (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2018), 377-383.

⁸⁶ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 264.

⁸⁷ Batılı babalardan kastedilen Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde bulunan piskoposlardır.

için tehlikeli bir hüviyet alması ile beraber; Ktesifon-Seleucia Kilisesi'ne Doğu Hristiyanları üzerinde otorite kurma ve idari işlerini yönetme yetkisi verdiğine dair bir mektup göndermişlerdir. Bu mektup Aha d-Buhi döneminde gönderilmiş, ondan sonra gelen Şahlupa (220-240) takdis edilmek için batıya gitmemiş, Ktesifon-Seleucia'da takdis edilmiş ve görevine başlamıştır.⁸⁸ Şahlupa'nın ölümünden sonra Ktesifon-Seleucia Hristiyan cemaati ileride değineceğimiz Papa'nın (310-329) gelişine kadar uzun bir süre başsız kalmıştır.

Erbil Vakayinamesi ise bu dönem ile ilgili farklı bilgiler sunmaktadır. Buna göre Partlar döneminde ülkenin birçok yerinde piskoposluk merkezleri kurulmuş olmasına rağmen Ktesifon-Seleucia ve Nusaybin'de piskoposluk merkezi kurulmamıştır.⁸⁹ Erbil'in dokuzuncu piskoposu olan Şahlupa (258-273) Ktesifon'a giderek oradaki bir Hristiyanı takdis etmiş ve ona papaz payesi vererek cemaate rehberlikle görevlendirmiştir. Şahlupa burada iki yıl kaldıktan sonra kendi görev yerine dönmüştür.⁹⁰ Ondan sonra Erbil piskoposu olan Aha d-Buhi (273-291) de Ktesifon'daki Hristiyanların daveti üzerine başkente gitmiştir. Buradaki Hristiyanlar her zaman aralarında kalacak bir piskopos takdis etmesini istemişler ve o da bunun üzerine Papa'yı Ktesifon piskoposu olarak kutsamıştır.⁹¹ Şahlupa ile Aha d-Buhi Erbil piskoposları olup Ktesifon-Seleucia'daki Hristiyanların işi ile ilgilenmişler ve başkent ilk piskoposu olan Papa'nın atamasını yapmışlardır. Bu eseri bilim dünyasına kazandıran Alfons Mingana'ya göre Mar Mari'den sonra başkent piskoposları olarak adlandırılan; İbris, İbrahim, Yakup, Aha d-Buhi ve Şahlupa'nın piskoposlukları kurgusaldır ve bunlardan İbrahim, Aha d-Buhi ve Şahlupa zaman zaman başkentte bulunmuş olan Erbil

⁸⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 5-8; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 2-13; Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/4-6; Alfons Mingana, *Msha-Zkha (texte et traduction)*; *Yuhanna Bar Penkaya (Texte)* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1908), 123-124; Adday Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/7-8; Abona, *Târihu'l-Kenise* 'ş-Şarkıyye, 1/33-36.

⁸⁹ Mşıha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 101.

⁹⁰ Mşıha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 106.

⁹¹ Mşıha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 111-114.

piskoposlarından başkası değildirler.⁹² Yine bu esere göre ilk Ktesifon- Seleucia piskoposu Papa'nın tüm doğu piskoposluklarını başkent piskoposluğu altında birleştirme çabaları neticesinde diğer piskoposluklar buna şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bunun üzerine Papa, batılı babalardan yardım istemiş ve onlar da ona yardım ederek doğu piskoposluklarının başkent piskoposluğu altında birleşmesi gerektiğine dair mektuplar göndermişlerdir. Böylece bütün doğu piskoposlukları başkent piskoposluğu yönetimi altında birleşmiş ve Papa da patrik olmuştur.⁹³

Bize göre ortaçağ Nesturi kroniklerinin Part yönetimi altındaki Hristiyanların ilk üç asırdaki durumu ile ilgili verdikleri bilgilerin güvenilirliği oldukça kuşkuludur. Hem bu eserlerde çelişkili bilgilerin aktarılması hem de geç döneme ait olmaları ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu bakımdan bu dönem için sunulan Ktesifon-Seleucia piskoposları listesinin tarihi olarak doğrulanması için elimizde ciddi bir veri bulunmamaktadır. Fakat bu piskoposların Meryem'in nişanlısı olan Yusuf ve oğlu Yakup ile akraba olarak sunulması ve bunların Kudüs ve Antakya'daki cemaat ile iletişim halinde gösterilmesi; Mezopotamya bölgesi Hristiyan cemaatleri ile Kudüs'teki Yahudi karakterli Hristiyan cemaati arasında bir ilişki olduğuna işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü özellikle son yıllarda erken dönem Doğu Hristiyan literatürü ekseninde Süryani/Arami Hristiyanlığının ilk dönemlerinin açıklığa kavuşturulması ile ilgili yürütülen çalışmalarda bu ilişkinin varlığı daha güçlü bir şekilde ortaya konmaktadır. Böylece Süryani/Arami Hristiyanlığının erken dönemlerinin Esseni, Elkasai, Mandai vb. çeşitli münzevi ve vaftizci Yahudi- Hristiyan mezheplerinin daha karmaşık bir gelişme sürecinin bir parçası olduğu görüşü daha çok taraftar toplamaya başlamıştır. Bu çalışmalar neticesinde Süryani/Arami Hristiyanlığının kökenlerinde ve oluşumunda Yahudi Hristiyanlığının etkisinin bilinenden çok daha fazla olduğu anlaşılmakta ve konu üzerinde tartışmalar devam

⁹² Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 55.

⁹³ Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 116-118.

etmektedir.⁹⁴ Ayrıca Partların yönetimi altında Asur ve Babil sürgünleri dönemlerinden kalma önemli bir Yahudi nüfus bulunduğu, I. ve II. yüzyıllarda Roma-Part savaşlarında Partları destekledikleri ve buna mukabil Partların da onların Romalılara karşı gerçekleştirdikleri isyan hareketlerine destek verdikleri bilinmektedir.⁹⁵

Doğu Hristiyan kroniklerinin aktardıklarından Partların yönetimindeki Hristiyan cemaatler arasında organik bir bağ olmadığı ve eşit statüdeki özerk piskoposluk bölgeleri şeklinde gevşek bir örgütlenmeye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ktesifon-Seleucia Kilisesi büyük bir ihtimalle başkentte bulunması hasebiyle kısa bir süre içerisinde diğer piskoposluklar arasında öncü bir konuma yükselmiştir.⁹⁶ *Erbil Vakayinamesi*'nin Partların yönetimi altında on yedi piskoposluk merkezini sayarken putperestlerden çekinilmesi nedeniyle başkent Ktesifon-Seleucia'da herhangi bir piskoposluk olmadığı ve Erbil piskoposları tarafından kurulduğu yönünde aktardığı bilgilerde doğruluk payı bulunmamaktadır. Çünkü başkentte bir piskoposluk merkezinin açılmasını engelleyecek herhangi bir durum görünmediği gibi Papa'dan bahseden nispeten daha güvenilir kaynaklarda Papa'nın Erbil'den geldiğine dair en ufak bir imada bulunulmamaktadır.

Doğu Hristiyan kroniklerinde, Ktesifon-Seleucia Kilisesi'nin özellikle piskopos kutsamaları nedeniyle Antakya Kilisesi ve ona bağlı piskoposluklar ile ilişki içerisinde olduğuna değinilmektedir. Fakat hem Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara karşı baskısı hem de Roma ve Part/Sasani savaşları nedeniyle bu ilişki sağlıklı bir şekilde devam etmemiştir. Buna göre Aha d-Buhi döneminde batılı babalar tarafından gönderilen bir mektup marifetiyle Doğu Hristiyanlarının işlerini yönetmek üzere Ktesifon-Seleucia Kilisesi yetki sahibi kılınmış ve idari özerkliği kabul edilmiştir. Mari

⁹⁴ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition* (London: t&t Clark, 2006), 11-17; St. Ephrem the Syrian, *Selected Prose Works: Commentary on Genesis; Commentary on Exodus; Homily on Our Lord; Letter to Publius*, trans. by Edward G. Mathews vd., *The Fathers of the Church*, Volume 91 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1994), 10-12.

⁹⁵ J. Neusner, "Jews in Iran", *The Cambridge History of Iran*, 3(2)/909-912.

⁹⁶ Abona, *Târihu'l-Keniseti* 'ş-Şarkıyye, 1/33.

b. Süleyman, Abdullah İbn Tayyib, ‘Abdišo’ bar Brikha gibi Doğu Hristiyan tarihçileri de bu ifadeleri tekrar etmişlerdir. Doğu Kilisesi’nin önemli kilise tarihçilerinden Yuhanna bar Penkaye’ye (VII. yy) göre Doğu Kilisesi’ni yönetme salahiyetinin Ktesifon-Seleucia Kilisesi’ne verilmesi, I. Konstantin (306-337) döneminden öncedir.⁹⁷ Ancak Ktesifon-Seleucia kürsüsünün Antakya patrikliği tarafından yetkilendirildiği iddiası; kilise merkezlerinin kökenlerini meşru bir zemine oturtma mücadelesi ve apostolik kuruluş kaygısının bir yansıması olarak görülmelidir. Haddizâtında batılı babaların, Papa’ya (ö.329) gönderdikleri mektubun bağlamı farklı görünmektedir. *Erbil Vakayinamesi*’nin iddia ettiği gibi sadece Papa’nın doğu piskoposluklarını başkent piskoposluğu altında birleştirme çabalarına karşı çıkan piskoposların muhalefeti yatıştırmak için mektup gönderilmemiştir. Çünkü piskoposlar, Ktesifon-Seleucia Kilisesi’nin doğu üzerindeki öncülüğüne değil Papa’nın kötü yönetimine muhalefet etmişlerdir.⁹⁸ Ktesifon-Seleucia kürsüsünün bir zamanlar Antakya Kilisesi’ne bağlı olduğu görüşünün özellikle Katolik ve buna bağlı olarak Keldani araştırmacılar tarafından dile getirildiğini de önemle belirtmek gerekmektedir.⁹⁹

2.2. Sasanilerin Erken Dönemi

III. yy’ın ilk yarısında Sasani hanedanı, Partları ortadan kaldırarak (224) kendi yönetimini kurmuştur. Bu hanedanının ataları daha önce İsthar’daki Anahita tapınağının koruyucusu olmaları¹⁰⁰ hasebiyle siyasi erki elde ettikten sonra Mecusiliğin (Mazdaizm) korumasını üstlenmişlerdir. Böylece Perslerden (MÖ. 555- MÖ. 334) bu yana devlet desteğinden mahrum olan Mecusilik, Sasani yönetimi ile beraber güçlü bir destek bulmuştur. Sasani hükümdarlarının önemli bir kısmı Ortodoks Mecusiliği bir devlet dini

⁹⁷ Mingana, *Msha-Zkha*, 123-124; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 6-7; Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/34-36.

⁹⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 8-9; Abona, *Şuhedâu’l-Maşrik*, 158-163; *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/36-37.

⁹⁹ Fiey, *Jalons*, 66-72; Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/33-36.

¹⁰⁰ Richard N. Frye, “The Political History of Iran Under the Sasanians”, *The Cambridge History of Iran*, 3(1)/121.

olarak desteklemişler ve peyderpey din-devlet bütünleşmesini sağlamışlardır. Mecusilik, her ne kadar kendisini gerçek din ve diğer inançları da batıl din olarak kabul etmişse de¹⁰¹ Sasani hükümdarları, yönetimleri altındaki farklı dini geleneklere; siyasi yönetime veya Mecusi dinî geleneğine bağlı İranlı halk katmanlarına karşı tehlike arz etmedikleri müddetçe hoşgörülü davranmışlardır. Fakat farklı dini gelenekler Mecusiliğe rakip olarak sivrildikleri andan itibaren Mecusi ruhbanlar tarafından yönlendirilen hükümdarların takibatına uğramışlardır.

Sasani yönetiminin erken dönemlerinde Hristiyanlar oldukça faal bir dini grup olarak ülkenin değişik bölgelerinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Devletin kurucusu olan I. Ardeşir (226-241), Partların başkent olarak kullandıkları Ktesifon'u terk ederek Seleucia'yı tahkim etmiş ve onun yanında Veh-Ardeşir isimli yeni bir şehir kurmuştur. Kokhe Kilisesi bu yeni şehrin sınırları içerisinde kalmış ve diğer kiliselere karşı peyderpey nüfuz kazanmaya başlamıştır.¹⁰² I. Şapur (241-272), Roma ile yaptığı savaşlar (244-260) neticesinde kuzey Mezopotamya ve Suriye bölgesini yönetimi altına almış ve Antakya bölgesinde büyük bir tahribat meydana getirmiştir. Bu seferler esnasında aralarında Roma İmparatoru Valerian (253-260) ve Antakya piskoposu Demetrius (257) gibi önemli simaların da bulunduğu çok sayıda Romalı esir elde edilmiştir.¹⁰³ Roma İmparatorluğu'ndan alınan topraklarda yaşayan Hristiyan halk ve elde edilen esirler arasında bulunan Hristiyanlar ile beraber Sasani yönetimi altındaki Hristiyan nüfus artmıştır. I. Şapur, bu esirleri kullanarak başta Gündişapur olmak üzere birçok şehir yapmış ve Romalı esirleri buralara yerleştirmiştir. Nesturi kronikler, bu Romalı Hristiyan unsurların sayısının zamanla çoğaldığını ve Sasani ülkesinde birçok kilise ve manastır yaptıklarını aktarmaktadır. Hristiyanlar, Roma'da karşılaştıkları baskıların aksine burada özgür bir şekilde dini faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Hatta

¹⁰¹ Gherardo Gnoli, "Zoroastrianism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade vd., (New York – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, 1987), 15/589.

¹⁰² Albert Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 1/25-26. Veh Ardeşir ile Rev Ardeşir iki farklı şehir olup karıştırılmamalıdır.

¹⁰³ Frye, "The Political History of Iran Under the Sasanians", 125-126.

Antakya piskoposu Demetrius ölünce onun yerine yeni bir piskopos seçmişlerdir. Böylece Pers bölgesinde Süryani/Arami litürjiyi kullanan yerli Hristiyan kilisesi dışında Yunanca litürji kullanan Romalı Hristiyan kilisesi olmak üzere iki kilise ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Birisi Kirman'da yerli Hristiyanlara ait kilise, diğeri ise Rev-Ardeşir'deki Romalı Hristiyan esirlere ait kilise olup Yunanca litürji kullanmıştır.¹⁰⁵

Sasanilerin ilk yıllarında Yahudi-Hristiyan kökenli dini cemaatlerin etkinliklerinin anlaşılması için bu dönemde ortaya çıkan Mani (216-277) ve dini öğretisi konumuz açısından önem arz etmektedir. İktidar değişiminin yaşandığı dönem ve sonrasında Ktesifon-Seleucia'nın da içinde bulunduğu Güney Mezopotamya bölgesinde Yahudilik, Hristiyanlık, Sabiilik ve Mecusilik gibi birçok dini gelenek bulunmaktadır. Ayrıca gerçek bilginin kaynağı olarak keşif ve ilhamı kabul eden ve buna paralel olarak kurtuluşun ancak sezgi yoluyla edinilen bilgi sayesinde gerçekleşebileceğini savunan gnostik düşünceler¹⁰⁶ de oldukça yaygınlık kazanmıştır. Mani, böyle bir ortamda gnostik öğelerin baskın olduğu Elkasai isimli Yahudi karakterli bir Hristiyan topluluğu içerisinde büyümüştür. Daha sonra bu cemaatten ayrılarak Yahudilik, Hristiyanlık, Sabiilik, Mecusilik ve Budizm gibi farklı dini geleneklerin öğretilerini; gnostik unsurlarla sentezleyerek yeni bir dini öğreti vazetmeye başlamış ve I. Ardeşir'in son dönemlerinden itibaren peygamberliğini ilan etmiştir. Çeşitli seyahatler gerçekleştiren Mani, ilk seyahatini Hindistan'a yapmıştır. Bu seyahatinde Havari Thomas'ın güzergâhını kullanarak Hristiyan toplulukları ziyaret etmiştir. Gnostik bir eser olan *Havari Thomas'ın İşleri* isimli eserin Mani üzerinde de etkili olduğu düşünülmektedir. İran'a dönüşünde, tahta çıkan I. Şapur ile tanışmış, onu etkilemeyi başarmış ve böylece kralın himayesini kazanmıştır. Çeşitli dinlere ait unsurları barındıran yeni öğretisini;

¹⁰⁴ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 63-65; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/26-27.

¹⁰⁵ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/29. Romalı Hristiyan esirler yerli Hristiyanlar arasında eriyinceye kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. II. Şapur döneminde Patrik Mar Şem'un Bar Sabbai'nin öldürülme hikayesini aktaran metinde, onun cenazesinin Karxa Leydan'da bu Roma kökenli Hristiyanlar tarafından defnedildiği aktarılmaktadır. Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 136; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 128.

¹⁰⁶ Ömer Mahir Alper, "İrfaniyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/444-445.

Thomas, Addai ve Mari gibi¹⁰⁷ isimleri Doğu'nun ilk Hristiyan misyonerlerini çağrıştıran havarileri vasıtasıyla yaymaya başlamıştır. I. Şapur, farklı dini geleneklere ait unsurları barındıran bu öğretinin ülke sınırlarının genişletilmesinde olumlu bir rol oynayacağını düşünerek Mecusi ruhbanların rahatsızlığına rağmen Mani'yi korumuştur. Bu durum Mecusi din adamlarını oldukça endişelendirmiştir. Özellikle Maniheizm'in evlilik kurumuna sıcak bakmaması, Mecusi halk tebası arasında tepkilere neden olmuştur. Fakat bütün bunlara rağmen I. Şapur ve ondan sonra gelen I. Hürmüz (270-271), I. Bahram (271-274) ve II. Bahram'ın (274-293) ilk dönemlerine kadar herhangi bir baskı ile karşılaşmadan faaliyetlerini devam ettirmiştir. Gelişmiş bir misyonerlik teşkilatına sahip olan Maniheizm; Mani'yi Mecusilere “Zerdüş'tün manevi oğlu”, Budistlere “geleceğin Buda'sı” ve Hristiyanlara “Faraklit” şeklinde sunmuş ve bu durum onun, ülke sınırlarını aşarak Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya içlerine kadar ulaşmasını sağlamıştır. Öyle ki IV. yy'da Hristiyanlığın en büyük rakibi konumuna gelmiştir.¹⁰⁸ Maniheizmin aile, evlenme ve bekâret ile ilgili düşüncelerinden ve aynı zamanda Zerdüştlüğe ait unsurları kullanarak Mecusi kitlelere rahat bir şekilde ulaşmasından rahatsız olan Mecusi din adamları, devletin Maniheizme gösterdiği toleranstan rahatsız olmaya başlamışlardır. Mecusi başrahip (Mobedan-ı Mobed) Kartir öncülüğünde yönetim üzerinde etkinlik kuran Mecusi din adamları devlete hâkim olmuşlar ve Mecusiliğin devletin resmi dini olmasını sağlamışlardır. Neticede II. Bahram (274-293) tarafından Mani ve Maniheizm'e yönelik toleransa son verilmiş, Mani 277 yılında öldürülmüş ve taraftarları sıkı bir takibata uğramıştır. Bu politika değişikliği sadece Maniheistlere karşı yapılmamış, neredeyse Sasani yönetimi altındaki bütün dini gelenekler baskı ile karşılaşmışlardır. Bu durum Kartir tarafından yazdırılan

¹⁰⁷ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 68.

¹⁰⁸ G. Widengren, “Manichaeism and Its Iranian Background”, *The Cambridge History of Iran*, 3(2)/965-990; Gherardo Gnoli, “Mani”, *The Encyclopedia of Religion*, 9/158-160; J. G. Davies, “Manichaeism: An Overview, Manichaeism and Christianity”, *The Encyclopedia of Religion*, 9/161-171; Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 27/575; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 67-69, 73, 76; Jeff W. Childers, “Mani” *GEDSH*, 261.

Nakş-ı Rüstem yazıtlarında en net hali ile ifade edilmiştir. Kartir; Yahudileri (yhwdy), Budistleri (şmny), Hinduları (blmny), Nasranileri (n'sl'y), Hristiyanları (klystd'n), Mandaileri (mktky), Maniheistleri (zyndyky) ve mabetlerini yok ettiğinden bahsetmektedir.¹⁰⁹

Nesturi kronikler; Mani'yi Doğu Hristiyanları arasında çıkan sapkın bir kişi ve öğretisini de Hristiyanlığın diğer dinler ile karıştırılmış bir şekli olarak görmüşlerdir. Onlara göre Hristiyanlar, II. Bahram dönemine kadar faaliyetlerini rahat bir şekilde devam ettirmişler, hatta adı geçen hükümdar dahi Hristiyan öğretmenler tarafından yetiştirildiği için ilk dönemlerde Hristiyanlara oldukça iyi davranmıştır. Fakat daha sonra Kartir'in etkisi altına girmiş ve Hristiyanlara yönelik tutumunu değiştirmiştir. Böylece Hristiyanlar; Sasani yönetimi ve mobedler tarafından Maniheistlere benzetilmişler ve baskıya uğramışlardır. Çünkü Hristiyan ruhbanların evlilik, bekâret ve münzevi yaşantıları ile Maniheistler arasındaki benzerlikler iki grubun aynı olduğu intibamı uyandırmıştır.¹¹⁰ Bu kroniklere göre II. Bahram dönemi itibariyle Hristiyanların karşılaşmış olduğu baskılar Maniheistler ile karıştırılmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak gerçekte burada Hristiyanların, Maniheistlere benzetilmesi gibi bir yanlış anlaşılma neticesinde baskıya uğradıkları şeklindeki bir durum vaki olmamıştır. Çünkü Mecusiliğin resmi din olarak kabul edilmesini sağlayan, diğer dinlere baskı uygulayan ve Sasani hükümdarları dışında yazılı tabletleri günümüze kadar ulaşan nadir İranlı şahsiyetlerden biri olan Kartir'in¹¹¹ yazıtlarından anlaşıldığı gibi sadece Hristiyanlık ve Maniheizme yönelik baskı gerçekleştirilmemiş diğer bütün dini geleneklere baskı uygulanmıştır. Dolayısıyla II. Bahram (274-293) döneminde

¹⁰⁹ Bu okumalar Harold W. Bailey'e aittir. Bkz. J. Duchensne-Guillemin, "Zoroastrian Religion" *The Cambridge History of Iran*, 3(2)/907-908; Buck, "The Universality of the Church of the East", 58.

¹¹⁰ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 76-77; *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/22-24; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/30-31. Bu durum sadece kilise kronikleri ile sınırlı olmayıp aynı zamanda teolojik metinlerde de Mani, birçok kez bir Hristiyan sapkını olarak görülmüştür. İšo'yab Cidali'nin ((İsho'yahb II of Gdala) kristoloji ile ilgili mektubu buna örnek olarak verilebilir. Bkz. Lois Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali, Hayatuhu ve Risalethu'l-Lahutiyye*, (Bağdat: 2014), 29.

¹¹¹ Sivrioğlu, "Sasani İmparatorluğu", 35-36.

başta Ktesifon-Seleucia cemaati olmak üzere Hristiyanların baskı ile karşılaştıkları ve başkentteki cemaatin bir süre başsız kaldığı anlaşılmaktadır. Bu durum Şahlupa ile Papa arasındaki kronolojik boşluğun bu dönemdeki baskılar ile ilgili olabileceğini akla getirmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus ise Doğu Hristiyanlığının erken dönemlerinde Yahudi-Hristiyan cemaatler arasında gnostik düşüncelerin varlığıdır.¹¹² Valentinus, Basilides ve Marcion¹¹³ gibi Hristiyan düşünürler tarafından benimsenen bu dinî-felsefî hareket Süryani/Arami Hristiyan çevrelerde birçok taraftar bulmuştur. Doğu Hristiyan kronikleri ve erken dönem Doğu Hristiyan literatüründe özellikle Tityanus, Bardaysan ve Mani aracılığıyla bu düşüncelerin Süryani/Arami Hristiyanlar arasında yaygınlaştırıldığından bahsedilmekte ve bu kişiler ile öğretileri mahkûm edilmektedir. Afrahat, 3. İspat'ında Valentinus, Mani ve Marcion'u sapkın olmakla itham etmektedir.¹¹⁴ Doğu Hristiyanlığının en önemli figürlerinden biri olan Mar Efrem (ö. 373) yaşamı boyunca Bardaysan, Marcion ve Mani öğretilerine karşı mücadele etmiş ve bunlara karşı birçok söylevi günümüze kadar ulaşmıştır. Ona göre Bardaysan, Mani'nin üstadıdır.¹¹⁵ Dolayısıyla IV. yy'dan itibaren Süryani/Arami Hristiyan topluluğu arasında hâkim Hristiyanlık anlayışının sözcüleri tarafından Tityanus, Bardaysan ve Mani'nin görüşlerine karşı yürütülen mücadele ve

¹¹² Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", *Dinî Araştırmalar* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 51-75.

¹¹³ Valentinus, Basilides ve Marcion II. yy'da Hristiyan dünyasında etkili olan Gnostik hareketin etkin yazarlarıdır. Bu hareketin kökeni İran, Helenistik ve Yahudi geleneklerine ya da bunların karışımına bağlandığı gibi, Hristiyan öğretinin bu geleneklerle yorumlanmasına da bağlanmaktadır. Bkz. Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık, Doğu'da İsa Doktrini'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 25-29.

¹¹⁴ Ayşe Hacımustafaoğlu, *Afrahat'ın Beşinci İspatı* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 24; Marcion'un görüşlerinin, II. yy'ın sonlarından itibaren özellikle Urfa'ya ulaştığı ve Süryaniler arasında önemli bir taraftar kitlesi topladığı bilinmektedir. Mar Efrem; Marcion, Bardaysan ve Mani arasında bağlantı kurmaktadır. Ancak Bardaysan'ın eserinde Marcion'un görüşlerini reddettiği bilinmektedir. Rompay, "Marcion", 267.

¹¹⁵ İlgili söylevleri için bkz. Sebastian P. Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları, Kısa Bir Çerçeve", (ed., haz., ve çev. Kutlu Akalın - Zafer Duygu, *Süryani Literatürü* (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 103-104.

yazılan reddiyeler göz önünde bulundurulduğunda Süryani/Arami toplumu arasında gnostik eğilimlerin de yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Doğu Kilisesi'nin Teşekkülü

Nesturi kroniklerine göre II. Bahram'dan sonra gelen III. Bahram (293), Narseh (293-302) ve II. Hürmüz dönemlerinde Hristiyanlara yönelik baskılar yaşanmamıştır.¹¹⁶ Bu durum II. Şapur'un (309-379) hükümdarlığının ilk yıllarına kadar devam etmiştir. IV. yy'da Ktesifon-Seleucia piskoposluk kürsüsü etrafında yaşanan tartışmalar bağlamında Sasaniler yönetiminde Hristiyanların kurumsallaşması ile ilgili nispeten daha sağlam veriler ortaya çıkmaktadır. Uzun bir süre başsız kalan Ktesifon-Seleucia cemaati toparlanmaya başlamıştır. Papa bar Aggai (y.310-329), Şahlupa'nın ölümünden beri boş olan başkent piskoposluğu kürsüsüne geçerek cemaate liderlik etmeye başlamıştır. Bu süreye kadar aralarında herhangi bir hiyerarşik ilişki bulunmayan ve varlıklarını özerk bir şekilde devam ettiren Sasani yönetimi altındaki piskoposluklar ile başpiskoposluk merkezi olarak sivrilmeye başlayan Ktesifon-Seleucia piskoposluğu arasında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.¹¹⁷ Kaynaklar Papa ile diğer piskoposlar arasında yaşanan tartışma hakkında hemfikir olmalarına rağmen tartışmaların bağlamı konusunda ayrılmaktadırlar. Papa'nın diğer piskoposluklar üzerinde kendi kürsüsünün öncülüğünü oluşturma çabası ya da imparatorluğun en önemli şehrinin piskoposu olarak gücünü kullanma biçimi etrafında tartışmaların yaşandığı ön plana çıkmaktadır.¹¹⁸ Papa'nın karşıtı olan piskoposların lideri olan Susa piskoposu Mar Miles'in (ö. 345) yaşamını ihtiva eden *Mar Miles'in İşleri* isimli rivayete göre Papa, kötü bir yönetim sergilemesi sebebiyle tepki toplamaya başlamıştır. Bu rivayette Papa oldukça olumsuz özellikler ile resmedilmektedir. Mar Miles önderliğinde toplanan muhalif piskoposlar Papa'yı görevden almışlar ve onun yerine yardımcısı Mar Şem'un bar Sabbai'yi

¹¹⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 89-90; Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/30-32.

¹¹⁷ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/36.

¹¹⁸ Lucas Van Pompey, "Papa bar 'Aggai", *GEDSH*, 320-321.

piskopos olarak seçmişlerdir.¹¹⁹ Afrahat'ın 14. İspat'ında isim belirtilmeden “daha önce Mesih'in, evi üzerine vekil tayin ettiği ve başına taç koyduğu bir kardeşimiz vardı. Fakat kötü yönetimi ve böbürlenmesinden dolayı görevinden alındı. Kendi halkı tarafından reddedilmesine rağmen yabancı liderlerden destek aldı” şeklindeki ifadelerinin muhtemelen bu tartışmalara işaret ettiği savunulmuştur.¹²⁰ Bu konuda Afrahat ve *Mar Miles'in İşleri* birbirine paralel bilgiler aktarmaktadır. Bu tartışmalar Dadišo' Konsili (424) tutanaklarında farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Buna göre; Mar Papa döneminde bazı kötü niyetli piskoposlar ona başkaldırmış ve Mar Papa'nın otoritesi geçersiz kılınmıştır. Ancak Papa, durumu batılı babalara arz etmiş ve onlardan yardım istemiştir. Batılı babalar da Papa'nın ancak Mesih tarafından atandığını ve ancak onun tarafından görevden alınacağını belirterek bu kararı iptal etmişler ve Ktesifon-Seleucia Kilisesi'ni desteklemişlerdir.¹²¹ Dadišo' Konsili tutanaklarında Papa olumlu bir şekilde tasvir edilmektedir.¹²² Kaynaklarda Papa'nın görevinden ayrılarak Mar Şem'un bar Sabbai'ye devrettiği ya da ölünceye kadar görevinde kaldığı ve bundan sonra Şem'un bar Sabbai'nin piskoposluk kürsüsüne oturduğuna dair farklı bilgiler aktarılmaktadır. Aynı zamanda bu tartışmaların tam olarak ne zaman yaşandığı ve Papa'nın ne zaman öldüğü ile ilgili farklı tarihler verilmektedir.¹²³ Muhtemelen Papa ile ilgili tartışmalar ve görevden alınması 325 yılında gerçekleşmiş ancak her ne kadar yerine Mar Şem'un bar Sabbai seçilmişse de 329 yılında ölümüne kadar görevine devam etmiştir.¹²⁴

¹¹⁹ Mar Miles ile Papa arasındaki tartışma için bkz. Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 159-160; *Tarihu'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/37-38; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 122.

¹²⁰ Abona, *Târihu'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/39; Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi”, 78. Yabancı liderlerden Sasani yönetiminin kastedilmiş olması da mümkündür.

¹²¹ *Synodicon Orientale*, 289-292. Papa'nın mektuplaştığı batılı babalardan Urfa piskoposu Sa'da'nın ismi geçmektedir. Bkz. Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 117. V. yy'da derlenen Papa'nın yazışmaları için bkz. Oscar Braun, “Der Briefwechsel des Katholicos Papa von Seleucia”, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 18/ 3 (1894), 163-182, 546-565.

¹²² Siirt Vakayinamesinde de Papa olumlu bir şekilde tasvir edilmektedir. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 122.

¹²³ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 8-9; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 13-15; Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/6; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 122.

¹²⁴ Pompay, “Papa bar 'Aggai”, 320-321.

Bütün bu aktarılanlardan anlaşıldığı gibi Sasani yönetimi altında IV. yy'ın başlarında nispeten özgür bir ortamda yaşayan Hristiyanlar arasında, kilise içi çeşitli tartışmalar yaşanmış ve başkent piskoposluğunda bir liderlik krizi ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar ister Papa'nın yönetim tarzından ister başkent piskoposluğunun diğer piskoposlukları kendi öncülüğünde birleştirme çabasından kaynaklansın, her halükârda Sasani yönetimi altındaki piskoposlukların gevşek yapısını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda hem başkentte bulunmasından dolayı hem de Mar Mari'ye atfedilmesinden dolayı Ktesifon-Seleucia piskoposluğunun nüfuzunun arttığı ve Sasani yönetimindeki piskoposluklar arasında ön plana çıkmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Bu durum Doğu Kilisesi'nin kurumsallaşma bağlamında önemli bir mesafe katettiğini göstermektedir. Sonuç olarak Sasani yönetimi de başkent piskoposluğunu Hristiyan halkın temsilcisi olarak görmeye başlamıştır.

2.4. II. Şapur ve Baskı Dönemi

IV. yy'ın ilk yarısında Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlık lehine geçirdiği değişim, Sasanilerin, yönetimleri altındaki Hristiyanlara karşı politikalarını gözden geçirmesine neden olmuştur. Bu döneme kadar herhangi bir sistematik baskı ile karşılaşmamış olan Hristiyanlar¹²⁶ ilk kez ağır bir baskı ile yüzyüze kalmışlardır. Roma İmparatoru I. Constantinus (306-337), Milano Fermanı (313) ile Hristiyanlara dini özgürlük vermiş ve ardından çeşitli siyasi imtiyazlar bahşederek devlet himayesine almıştır. Yapılan birçok yeni düzenleme ve konsiller ile devletin Hristiyanlaşma süreci hızlanmıştır.¹²⁷ Roma İmparatorluğu'ndaki dini değişim II. Şapur'un dikkatini çekmiş ve kendi yönetimindeki Hristiyanlara bakışı değişmiştir. Bu süreç içerisinde Ermeni ve

¹²⁵ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/40.

¹²⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 89-90. II. Şapur dönemine kadar geçen sürede sadece II. Bahram'ın hükümdarlığı döneminde Doğu Kilisesi mensuplarına yönelik bazı münferit baskılar bulunmaktadır. Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 79.

¹²⁷ I. Constantinius ve Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlaşma süreci için bkz. Zafer Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk, Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 174-205.

Gürcü krallarının Hristiyan olması da iki devlet arasında var olan çekişmede Hristiyanlığı önemli bir politik argümana dönüştürmüştür.¹²⁸ II. Şapur, yönetimi altındaki Hristiyanların, Roma tarafından kendilerine karşı kışkırtılacağı ve Hristiyanların da buna olumlu cevap vereceğini düşünmüş olmalıdır. Nitekim kısa bir süre sonra gelişmeler onun kuşkulandığında haklılık payı bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde yaşayan ve Doğu Hristiyanlarının önemli bir dini siması olan “Persli bilge” Afrahat’ın *Tahwyata* (İspatlar) isimli eserinde, batıda ortaya çıkan Hristiyan imparatorun mutlaka başarılı olacağına dair inancını belirtmesi ve kimsenin Esav Oğullarının (Roma) krallığını yıkamayacağını ifade etmesi,¹²⁹ Doğu Hristiyanlarının içten içe Hristiyan Roma’yı desteklemeye başladıklarını göstermesi açısından kayda değerdir.

II. Bahram’dan (274-293) sonra gelen Sasani hükümdarları dönemlerinde Ermenistan ve Kuzey Mezopotamya, Roma İmparatorluğu’nun yönetimine girmiş ve Dicle Nehri sınır haline gelmiştir. Çocuk yaşta tahta çıkan II. Şapur (309-379), uzun mücadeleler sonrasında ülkedeki karışıklıklara son vermiş ve Galerius (305-311) döneminde Roma tarafından alınan toprakları almaya odaklanmıştır. Bu yüzden iki imparatorluk arasında savaş çıkmış ve Sasaniler 336 yılında Ermenistan’ı almıştır. I. Constantinus, II. Şapur’a karşı savaş hazırlıklarına başlamışsa da 337 yılında ölmesi bu askeri seferi sekteye uğratmıştır. Bunun üzerine II. Şapur, Dicle Nehri’nin doğusunu ve Kuzey Mezopotamya bölgesini geri almak için hücumla geçmiştir. Ancak Nusaybin’i muhasara etmesine rağmen alamamıştır (338). II. Constantinus’un (337-361), karşı atağa geçmesiyle II. Şapur’un askeri faaliyetleri başarısız olmuş ve geri çekilmek zorunda kalmıştır. Fakat daha sonra devam eden savaşlarda Nusaybin dâhil kaybedilen toprakların hepsini geri almış ve Roma ile barış antlaşması imzalamıştır. Bu dönemde

¹²⁸ Sivrioğlu, “Sasani İmparatorluğu”, 39.

¹²⁹ John Gwynn, “Demonstrations of Aphrahat”, in *NPNF2-13. Gregory the Great, Ephraim Syrus, Aphrahat*, ed. Philip Schaff - Henry Wace (New York, Oxford and London: The Christian Literature Company, 1898), 352, 361.

Sasaniler en güçlü dönemlerini yaşamış ve II. Şapur Sasanilerin en büyük hükümdarı olarak tarihe geçmiştir. Tüm bu savaşlar esnasında Roma'dan alınan bölgelerdeki Hristiyan halk canla başla Romalıları destekledikleri gibi Sasani yönetimi altındaki Hristiyanlar da Romalıların savaşı kazanmasını temenni etmişlerdir. Bu durumda Sasani yönetimi kendi tebaları olan Hristiyanları düşman kategorisinde değerlendirmiştir. Özellikle I. Constantinus'un ölümünden kısa bir süre önce diplomatik kurallara uymayan bir mektubu II. Şapur'a göndererek Hristiyan tebaanın korunmasını istemesi ve II. Şapur'un başarısız Nusaybin kuşatmasından sonra geri çekilmesi bu durumu tetiklemiş görünmektedir. Böylece II. Şapur yönetiminde 339-379 yılları arasında Sasani Hristiyanları için geniş çaplı bir kovuşturma ve sistematik bir baskının uygulandığı oldukça zorlu bir süreç başlamıştır.¹³⁰

Afrahat, 344 yılında kaleme aldığı 21. İspat'ta, bu dönemde gerçekleştirilen katliamları Roma İmparatoru Diocletianus'un (285-305) Hristiyanlara yaptığı zulme benzetmiştir. Ona göre esas katliamlar, kiliselerinin yıkılışından sonra başlamıştır. Aktardıklarından Sasanilerin yönetiminde büyük bir Hristiyan nüfus olduğu, bunların vatan hainliği suçlamasıyla kovuşturmalara uğradığı ve öldürüldükleri anlaşılmaktadır.¹³¹ Doğu Hristiyan geleneğinde "Şehitlik Literatürü" olarak bilinen ve bu dönemde şehit edilen Hristiyanlara ait hikâyeleri ihtiva eden şehitlik derlemelerindeki rivayetler; efsaneler ile karışmışsa da bu döneme ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. Özellikle Papa'nın ölümünden sonra Ktesifon- Seleucia piskoposu olan ve Sasani Hristiyanlarına ruhani liderlik eden Mar Şem'un bar Sabbai ile ilgili aktarılan derleme konumuz açısından önemlidir. Çünkü "Erbain" denilen ve kırk yıl devam eden zulüm dönemi onun öldürülmesi ile fiilen başlamıştır. Bu

¹³⁰ Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", 1-5; "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 79; Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/41-42; Habbi, *Kenisetu 'l-Maşrik*, 372-377; Alıcı, "Sasani İmparatorluğu", 45; Touraj Daryae, "Shapur II", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 30 Haziran 2019).

¹³¹ John Gwynn, "Demonstrations of Aphrahat", 401-402; Burada kastedilen kilise, başkentteki Kokhe Kilisesi olup 339 yılında Mar Şem'un Bar Sabbai'nin tutuklanması esnasında yıkılmıştır. Bu durumda en ağır katliamların 344 yılında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Abona, *Şuhedâu 'l-Maşrik*, 105-137.

derlemeye göre, II. Şapur başarısız Nusaybin kuşatmasından sonra Ahvaz bölgesinde iken Ktesifon- Seleucia'daki yöneticilere mektup göndererek Hristiyanların lideri (Resad-Nasraye)¹³² olarak isimlendirdiği Şem'un'un tutuklanmasını ve Sasani yönetimi altında yaşayan Hristiyan halkından cizye ve ek vergi toplayıp ödeyeceğine dair taahhüdü imzalayınca kadar bırakılmamasını istemiştir. Mektubun devamında "Bizim payımıza savaşın yorgunluğu düşmüş iken onların payına rahat ve refah düşmüştür. Onlar, bizim topraklarımızda yaşıyorlar ama düşmanımız olan (Roma) imparatorunun dinine uyuyorlar"¹³³ denilmektedir. Mektup, Mar Şem'un önüne konulduğunda, o, hükümdarın emrine hazır olduğunu fakat kendisi dünyevi bir sultaya sahip olmadığı için vergi toplamak gibi dünyevi bir tasarrufta bulunamayacağını belirtmiştir. Durumun II. Şapur'a arz edilmesi üzerine, Mar Şem'un'un nezdine gönderilmesini ve kilisesinin yıkılmasını emretmiştir. Mar Şem'un ve maiyetindeki birçok din adamı II. Şapur'un bulunduğu Ahvaz bölgesindeki Karxa Ladan'a götürülmüşlerdir. Burada II. Şapur'un huzurunda sorgulanan Mar Şem'un ile hükümdar arasında uzun diyaloglar geçmiştir. Bu diyaloglarda; vatana ihanet, Hristiyan halkı isyana teşvik, hükümdarın vergi ile ilgili emirlerine itaatsizlik, güneşe ve ateşe saygısızlık, kralın huzurunda secde etmemekle suçlanmıştır. Buna karşılık Mar Şem'un bar Sabbai; hükümdara ve adil kanunlara bağlı olduğunu, vergi tahsildarı olmadığını ancak Hristiyanların ruhani lideri olduğunu söylemiştir. Neticede Mar Şem'un ve maiyetindeki ruhban sınıfından yüz kişi 14 Nisan 341 tarihinde idam edilmişlerdir.¹³⁴ Daha sonra 342 yılının başlarında Ktesifon-Seleucia piskoposu olan Mar Şahdost ve 128 ruhban arkadaşı öldürülmüştür.¹³⁵ II. Şapur Ktesifon-Seleucia'da bulunduğu sıralarda Hristiyan ruhbanlardan oluşan 120 kişi daha öldürülmüştür.¹³⁶ Son olarak Mar Şahdost'tan sonra yerine geçen Mar Barba'semin'i 16

¹³² Brock, "Some Aspects of Greek Words in Syriac", 94.

¹³³ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 107.

¹³⁴ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 105-137.

¹³⁵ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 164-166.

¹³⁶ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 171-174

ruhbanla bir yıl hapiste tuttuktan sonra 346 yılında öldürmüştür.¹³⁷ Bu tarihten itibaren Ktesifon-Seleucia'daki piskoposluk kürsüsü boş kalmış, ancak II. Şapur'un ölümünden sonra tekrar kurulabilmiştir. Bu zulmün son halkası piskopos Akabşama ve arkadaşlarının 379 yılında öldürülmeleri olmuştur.¹³⁸

Hristiyan kronikleri ve şehitlik derlemelerinin aktardığına göre bu kırk yıllık zulüm döneminde birçok piskopos, ruhban, din adamı, Hristiyan olan İranlı asilzade ve askeri komutan ve zanaatkâr olmak üzere Hristiyan halktan binlerce kişi öldürülmüştür.¹³⁹ Bu kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hristiyanların en fazla zulme uğradıkları bölgeler Erbil, Kerkük, Musul, Nusaybin, Ktesifon-Seleucia ve Ahvaz bölgeleri olmuştur. Kovuşturmaların özellikle Kuzey Mezopotamya bölgesinde yoğunlaşmasında, bölgenin sınırdaki olması ve savaş nedeniyle Sasani askeri güçlerinin burada konumlanmalarının önemli bir payı vardır.¹⁴⁰ Hristiyan kronikleri ve şehitlik rivayetleri II. Şapur dönemindeki bu zulümlerin genel olarak I. Constantinus'un ölümünden sonra başladığı konusunda hemfikirdirler. Onlara göre II. Şapur, imparatorlardan çekindiği için bu kovuşturmalara başlamamış, ancak onun ölümünden sonra buna cesaret edebilmiştir. Yine bu kaynaklara göre II. Şapur, özellikle Yahudi ve Mecusilerin telkinleri ile bu zulümleri yapmıştır.¹⁴¹ Bu dönem genel olarak değerlendirildiğinde, II. Şapur'un Hristiyanlara yönelik politikalarının iki sebebe irca edilmesi mümkündür. İlk olarak Roma İmparatorluğu'nun peyderpey Hristiyanlaşması ve Hristiyanları himaye etmeye başlaması, Sasanilerin kendi Hristiyan nüfusları hakkında endişelenmesine sebep olmuştur. İkinci önemli husus ise Roma ile yapılan savaşlardan dolayı boşalan devlet hazinesinin Hristiyanlardan alınacak cizye ve ek vergiler ile doldurulmak istenmesidir.

¹³⁷ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 174-177.

¹³⁸ Abona, *Şuhedâu'l-Maşrik*, 239-254.

¹³⁹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 17-27; Mşıha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, 121-135; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 115, 122-129, 132-133, 219-224.

¹⁴⁰ Abona *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/48.

¹⁴¹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 115, 123

II. Şapur, Roma'ya ilk seferinden sonra (346 ve 350) yıllarında da Nusaybin'i kuşatmış ancak yine ele geçirememiştir. Fakat 359 yılında Ermenistan üzerinden Kuzey Mezopotamya'ya girmiş ve Diyarbakır'ı ele geçirmiştir. Bu esnada Roma İmparatorluğu'nda iktidar değişmiş, Julian (Iulianus) (361-363) tahta çıkmıştır. Bu hükümdar ordusuyla Sasaniler üzerine yürümüşse de 363 yılında Ktesifon-Seleucia yakınlarında öldürülmüştür. Yerine geçen Jovian (Iovianus) (363-364), II. Şapur ile barış antlaşması imzalamış ve savaş durmuştur. Neticede Sasaniler kaybettikleri tüm bölgeleri geri almışlar ve antlaşma kapsamında Roma'nın ileri karakolu sayılan Nusaybin, Sasanilere terk edilmiştir.¹⁴² Burada bulunan zengin ve kültürlü Hristiyanlar şehri terk etmişlerdir. Şehri terk edip Urfa'ya yerleşenlerden biri de erken dönem Doğu Hristiyanlığının en önemli dini simalarından biri olan Mar Efrem (ö.373) olmuştur. II. Şapur'dan sonra tahta çıkan II. Ardeşir (379-383) döneminde baskılar düşük bir tonda devam etmesine rağmen ondan sonra tahta çıkan III. Şapur (383-388) döneminde Roma İmparatoru Theodosius (379-395) ile iyi ilişkiler kurulmuştur. Nesturi kroniklerin aktardığına göre bu dönemde Hristiyanlara yönelik kovuşturmalar durmuş, tutuklananlar serbest bırakılmış¹⁴³ ve kırk yıldan beri boş olan katolikosluk (casalık) kürsüsüne Tomarsa (384-393) ve ardından Kıyoma (Qiyoma) (395-399) geçmiştir.¹⁴⁴ Fakat adı geçen iki piskopos ile ilgili bilgiler pek güvenilir gözükmemektedir. Çünkü kilise tarihi açısından bu dönem oldukça karanlıktır. Eğer bu iki isim hayali değilse bile yönetimleri sadece Ktesifon-Seleucia'yı kapsamış olmalıdır.¹⁴⁵ Çünkü Dadişo' Konsili (424) tutanaklarında Mar İshak'ın, yirmi iki yıl evvel ruhbanlık hiyerarşisini Hristiyan halk üzerinde yeniden kurduğundan bahsedilmesi,¹⁴⁶ bu döneme kadar Hristiyan

¹⁴² Frye, "The Political History of Iran Under the Sasanians", 137-140.

¹⁴³ Hristiyanların ekonomik hayata katılımının sağlanarak devlete vergi ödeyebilmelerinin sağlanması, tutuklu Hristiyanların serbest bırakılmalarının önemli bir sebebi olarak gözükmemektedir. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 247.

¹⁴⁴ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 28-30; Amr b. Matta, *Ahbâru Fetârike*, 21-23; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 276.

¹⁴⁵ Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkiyye*, 1/55-57.

¹⁴⁶ *Synodicon Orientale*, 291.

cemaat üzerinde böyle bir otoritenin olmadığını göstermektedir. Bu dönem genel olarak değerlendirildiğinde Sasani Hristiyanlarının Mar Papa'dan itibaren kilise hiyerarşisini oluşturma bağlamında ilerleme kaydettikleri ve geniş bir alana yaydıkları anlaşılmaktadır. Zulüm döneminde alınan bütün darbelere rağmen bu yapı tekrar toparlanabilmiş ve Mar İshak ile beraber daha organizeli bir kilise hiyerarşisine doğru geçiş yapmıştır. Bu dönemin bir diğer önemli gelişmesi de bütün bu baskılara rağmen Afrahat ve Mar Efrem gibi Doğu Hristiyanlığı geleneğinde iki önemli simanın yetişmiş olmasıdır.

2.5. Kadıköy Konsili (451) Öncesi Doğu Hristiyanlığının Ortak Mirası

Hristiyanlığın ortaya çıktığı I. yy'da Süryani/Arami topluluklar; Suriye ve Mezopotamya gibi geniş bir bölgeye yayılmışlar ve Aramice'nin çeşitli lehçelerini kullanmışlardır. Hristiyanlığın Fırat'ın doğusunda yayıldığı önemli merkezlerden biri olarak ön plana çıkan Osrohonne bölgesinin merkezi Edessa'da (Urfa) konuşulan Süryanice/Aramice lehçesi bir edebiyat ve din dili olarak ön plana çıkmaya başlamış ve Süryani/Arami topluluklar arasında yazı dili şeklinde gelişmeye başlamıştır.¹⁴⁷ II. ve III. yy'lara tarihlenen bazı Süryanice dini metinler günümüze ulaşmış olmasına rağmen bu eserlerin birçoğunun yazılış tarihlerini ve yazarlarını tespit etmek oldukça zordur. Bu literatürün en önemli metni şüphesiz Eski Ahit'in Süryanice tercümesi olan Peşitta'dır. Bu tercümenin ilk nüveleri (ilk beş kitap) doğrudan İbranice'den çevrilmiştir. İlerleyen zamanlarda Aramice ve Yunanca Eski Ahit nüshalarından eklemeler yapılarak tamamlanmıştır. Günümüzde yapılan araştırmalarda Urfa veya Erbil'de tercüme edildiğine dair farklı görüşler bulunmakla beraber bu tercümenin Süryanice (Aramice) konuşan Yahudiler tarafından yapıldığı ve daha sonraları Hristiyan Süryaniler

¹⁴⁷ Süryanice/Aramice MÖ. VI. yy'dan MS. VII. yy'a kadar Ortadoğu'da Lingua Franca olarak yayılmıştır. Lucas Van Rompay, "Aramaic", *GEDSH*, 28-30. Aramice ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 16-23.

tarafından sahiplenildiği görüşü kabul görmektedir.¹⁴⁸ Yeni Ahit'in ilk Süryanice tercümesi ise Tityanus tarafından dört İncil'in tek varyantı şeklinde hazırlanan *Diatessaron* isimli İncil derlemesidir. Bu tercümenin orijinal dilinin Yunanca mı yoksa Süryanice mi olduğu bilinmemektedir.¹⁴⁹ Yunanca'dan tercüme edilmiş bile olsa şu anda kullanılan Yeni Ahit metinlerinden farklı bir metinden istifade edilmiş görünmektedir. Örneğin, Yahya'dan bahseden cümlede onun süt içtiğinden ve bal yediğinden bahsederken Yunanca İnciller bundan çekirge ve yabani bal olarak bahsetmektedirler.¹⁵⁰ V. yy'a kadar Doğu Hristiyanları Eski ve Yeni Ahit için yoğun bir şekilde *Peşitta* ve *Diatessaron* metinlerini kullanmışlardır. Yeni Ahit'in (dört İncil) Süryanice tercümelerinin en eski nüshaları V. yy'a tarihlenmekte olup III. veya IV. yy'larda tercüme edildikleri tahmin edilmektedir. Bu tercümelerde Eski Ahit'e yapılan atıflar için *Peşitta* kullanılmıştır. V. yy'dan itibaren Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Yunanca'dan Süryanice'ye yapılan tercümeleri kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵¹ Erken döneme ait diğer önemli anonim Süryanice eserler için *Süleyman'ın Şarkıları*, *Thomas'ın İncili* ve *Yahudi Thomas'ın İşleri* isimli eserler sayılabilir. Tityanus dışında dönemin tanınan bir diğer önemli Süryani yazarı Bardaysan'dır (154-222). Süryani Hristiyan literatürüne ait ilk (manzum ve nesir) örnekleri vermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak sadece *Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap* isimli eseri günümüze ulaşmıştır.¹⁵²

II. ve III. yy'lara ait Süryanice eserler hem erken dönem Doğu Hristiyanlığının karakteristik özelliklerinin hem bölünme öncesi Süryani/Arami Hristiyanlığının ortak mirasının temel unsurlarının tespit edilmesi bakımından oldukça önemlidirler. Kumran (Ölü Deniz), Nag Hammadi dokümanları ve Mani Kodeksinin keşfi ve bu metinlerin

¹⁴⁸ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 40; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 90; Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 10-11.

¹⁴⁹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 41-42; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 91.

¹⁵⁰ Markos, 1/6. C. E. Morrison, "Exegesis, New Testament", *GEDSH*, 161.

¹⁵¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 42-44; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 91-92.

¹⁵² Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 52-58; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 92.

erken dönem Süryani/Arami Hristiyan dini literatürü ile karşılaştırma çalışmalarından sonra Süryani/Arami Hristiyanlığının kökeni ve karakteri hakkında yeni değerlendirmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. Buna göre Süryani/Arami Hristiyanlığı ve çeşitli mezheplerinin daha önce düşünüldüğü gibi basitçe Antakya merkezli bir Helenistik Hristiyanlık hareketi tarafından oluşturulduğu savının doğru olmadığı artık birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir.¹⁵³ Süryani Hristiyanlığı; Yahudi, Yunan ve antik Mezopotamya gibi üç ana kültürel gelenekten etkilenmiştir. Yahudi ve antik Mezopotamya geleneklerinin etkisi IV. yy'da en üst düzeyde ön plana çıkarken V. yüzyıl ve sonrasında ise Yunan kültürü etkisini diğer ikisinin aleyhinde hızlı bir şekilde artırmıştır.¹⁵⁴ Doğu Kilisesi kroniklerinin aktardığı şekli ile Hristiyanlığın, Fırat'ın doğu yakasına, Kuzey ve Güney Mezopotamya bölgelerine Yahudi kökenli Hristiyanlar tarafından götürüldüğünü ve ilk olarak buradaki Yahudi çevreler arasında taraftar bulduğunu daha önce aktarmıştık. Asur ve Babil sürgünleri döneminden beri bu bölgede önemli bir Yahudi nüfus bulunmaktaydı. MS. 66-70, 115-117 ve 132-135 tarihleri arasında Roma İmparatorluğu'na karşı gerçekleştirilen ve başarısızlıkla neticelenen Yahudi isyanları sonucunda Kudüs bölgesinden Part yönetimindeki Babil ve Kuzey Mezopotamya şehirlerine doğru yeni Yahudi göçleri ile beraber bu sayı daha da artmıştır. Yahudilerin bu isyan hareketleri, Part-Roma savaşları ile bağlantılı görünmektedirler. Roma İmparatorluğu içerisinde yaşayan ve kendi devletleri ile problem yaşayan Yahudiler, Partlar tarafından desteklenmişlerdir. Aynı şekilde Yahudiler de Roma'ya karşı Partlara destek vermişlerdir.¹⁵⁵ Partlara bağlı Adiabene (Erbil) satraplığının Yahudiliği benimseyen yönetici sınıfının, Kudüs Yahudilerinin (MS. 66-70) isyanına destek vermesi¹⁵⁶ bu karşılıklı ilişkiyi ve Yahudi kolonilerinin

¹⁵³ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 3-19; St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works*, 10-11.

¹⁵⁴ Sebastian P Brock, "Jewish Traditions in Syriac Sources", *Studies in Syriac Christianity*, IV. kısım (Aldershot: Variorum, 1992), 212.

¹⁵⁵ J. Neusner, *Jews in Iran*, 909-910.

¹⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus*, Trans. by. William Whiston, A.M. Auburn and Buffalo John E. (Beardsley:1895), Book. 20. Chapter. 17-94.

etkinliğini ortaya koyması bakımından oldukça ilginçtir. Roma İmparatorluğu içerisinde bulunan Filistin Yahudiliği gerileme sürecine girerken Partlar ve daha sonra Sasaniler yönetimindeki Yahudiler daha serbest ve özgür bir ortamda önemli bir gelişim sürecine girmişlerdir. III. yy'dan itibaren birçok akademi açmış ve Babil Talmudu'nu oluşturmaya başlamışlardır.¹⁵⁷ Dolayısıyla ilk olarak Yahudiler arasında ve onlar üzerinden kendileri ile aynı dili konuşan Süryani/Arami topluluklar arasında yayılmaya başlayan Hristiyanlığa ait II. ve III. yüzyıl dini literatürünün Yahudi-Hristiyan bir karakter taşıdığı ve Yahudi eğilimlerin baskın olduğu bir Hristiyanlık anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Aslında Roma İmparatorluğu Hristiyanlığı benimseyinceye kadar İran coğrafyasındaki Yahudiler ve Hristiyanlar birbirlerinden pek ayırt edilmiyor, Hristiyanlık, Yahudilere ait bir alt grup olarak görülüyordu. Fakat Roma'nın Hristiyan olması ile beraber iki grubun birbirinden farklı oldukları anlaşılmaya başlanmıştır.¹⁵⁹ Ancak IV. yy'da onlar geri dönülmez şekilde birbirlerine yabancılaşmışlar ve rakip iki süper devletin partnerleri haline gelmişlerdir. Sasaniler yönetimi altındaki Yahudiler hem ekonomik hem de politik olarak daha güçlü görünmektedirler. Dure- Europos'taki büyük sinagoga karşın Hristiyanların bir evi andıran küçük bir şapeli bulunmaktadır.¹⁶⁰ Yahudi geleneği öncelikli olarak Süryani literatüründe dört ana alanda ortaya çıkmaktadır:

(1) Daha çok Pentatök (Eski Ahit'in ilk beş kitabı) ve Kronikler olmak üzere özellikle Eski Ahit'in Süryanice tercümelerinde.

(2) Kitab-ı Mukaddes'in mevcut Peşitta metninde bulunmayan ancak erken dönem Süryani yazarlar tarafından bilinen targumik geleneklerde.

¹⁵⁷ Yahudi isyanından sonra bazı Yahudi din adamları Babilonya ve Nusaybin civarına yerleşerek eğitim kurumları açmışlardır. J. Neusner, *Jews in Iran*, 918.

¹⁵⁸ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 6,11.

¹⁵⁹ Eliyahu Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations, A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642/Subsidia 129 (Lovanii: Peeters, 2012), 5.

¹⁶⁰ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 19.

(3) Bazı durumlarda sadece Süryanice’de varlığını devam ettiren Yahudi kökenli apokrif ve pseudepigrapha (Kitab-ı Mukaddes yazarlarına atfedilen ancak doğruluğu kanıtlanamayan) metinlerde.

(4) Süryani literatürünün yorumlar, şiir, kronikler, Eski Ahit hagiografileri gibi bazı türlerinde.

Süryani literatüründe kanıtlanan Yahudi geleneklerinin büyük çoğunluğuna özellikle IV. yy’ın bitiminden önceki Süryani yazarlarda rastlanmaktadır. Yahudi geleneği özellikle Afrahat ve Mar Efrem’de görülmektedir.¹⁶¹ Bu bakımdan Doğu Hristiyanlığının şekillenmesinde helenistik unsurlardan ziyade güçlü Yahudi-Hristiyan izleri bulunmaktadır.

Yahudilik dışında özellikle çileci (asketik) ve gnostik öğretiler de Süryani/Arami Hristiyanlığı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Essenilere ait Kumran metnindeki münzevi hayat ve çilecilik ile erken dönem Süryani/Arami Hristiyanlığı metinlerinde baskın bir şekilde görülen kendine has asketizm arasında önemli bir paralellik bulunmaktadır. Bu paralellik Mar Efrem ve Afrahat’ın eserleri ile erken döneme ait diğer birçok eserde; münzevi hayat ile ilgili kullanılan mistik terimler, cemaat yapısı ile Kumran cemaatinin kullandığı terim ve cemaat yapısı arasında fark edilmektedir.¹⁶² En azından Süryanice/Aramice konuşulan bölgede yoksulluk ve zühde çağıran İsa’nın öğrencileri ile erken dönem Süryani literatüründe merkezi önemde olan kendini adayan asketikler arasında herhangi bir fasıla (inkıta) ya da yeni bir başlangıç olmadığı anlaşılmaktadır. “Ahdin Çocukları” anlamında münzevi bir cemaate işaret eden Afrahat’ın kullandığı “bnay qyama” ifadesinin Kumran, Nag Hammadi ve Maniheizm metinlerde de kullanılmış olduğunun ortaya çıkması; erken dönem Yahudi-Hristiyanlığının yaygınlığını ve Süryani çileciğinin Mısır’dan türetilmediğini ortaya

¹⁶¹ Brock, “Jewish Traditions in Syriac Sources”, 212, 225, 231.

¹⁶² Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 11-17; St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works*, 10-12.

koymaktadır. Bu alanda yapılan araştırmalarda münzevi bekârlığın Hristiyanlığın bir icadı olmadığı Yahudi mezhepleri arasında özellikle Kumran cemaati arasında da yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Kyama (Qyama) kelimesi, İbranice, sözleşme, antlaşma ve ahit anlamına gelen “berit” ile aynı anlama sahiptir ve Kumran topluluğu da bu ismi kendisi için kullanmıştır. Bardaysan ve onun takipçileri dışında erken dönem Süryani literatürünün hemen hemen hepsinin kendilerini adanmış çilecilerin ürünü olarak görünmektedir. Bu çileciler her ne kadar kutsal evliliklerin çocukları olsa da, onlar asla cinsel ilişkinin aktif olduğu bir evlilikte kutsallıktan bahsetmemektedirler. V. yy’da bile birçok Hristiyan aktif evlilikleri süresince vaftiz olmaktan kaçınmışlardır. Bunlar, vaftiz olunabileceğine ikna edilmek için teşvik edilmek zorunda kaldılar. Burada vaftiz olmak ile bekâret arasında ciddi bir ilişki kurulmuştur. Erken dönem Süryani çileciliğinin Yahudi arka planı hakkında kuşku kalmamakla beraber Esseniler ile ilişkisi tam olarak net değildir. Şu anda Hristiyanlık öncesi münzevi özelliklere sahip sadece Kumran cemaati hakkında malumat bulunmaktadır. Bunlar dışında farklı münzevi Yahudi toplulukların olması da gayet mümkündür. Kumran topluluğu olarak bilinen Yahudi mezhebi büyük ölçüde hem Hristiyan çileciliğinin hem de Yahudi- Hristiyan çileciliğin kökenini oluşturmaktadır.¹⁶³

Erken dönem Doğu Hristiyanlığına özgü karakteristik özellikler en çok Afrahat ile Mar Efrem’e ait eserlerde belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu iki önemli şahsiyet, helenizm ile Grek kültür ve teolojisinin Süryanice konuşan Hristiyan dünyası üzerinde daha etkinlik kurmadığı IV. yüzyıl semitik Hristiyanlığını yansıtan en önemli temsilciler olarak kabul edilmektedirler.¹⁶⁴ Persli bilge olarak bilinen Afrahat’ın adı Ferhad isminin Süryanice versiyonudur. Yaklaşık olarak 270/285-345 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Yaşamı hakkında çok az şey bilinmektedir. Kitab-ı

¹⁶³ Robert Murray, “The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church”, *New Testament Studies*, 21/1 (October 1974), 59, 63, 77-80.

¹⁶⁴ Abona, *Târihu’l-Kenise’ti’ş-Şarkiyye*, 1/ 57; Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 9; Brock, “Jewish Traditions in Syriac Sources”, 225.

Mukaddes temelli sade bir dindarlık ve zühde sahiptir. Eserinde kullandığı çeşitli hitaplardan Doğu Kilisesi hiyerarşisinde görev aldığı anlaşılmakla beraber pozisyonunun tam olarak ne olduğu belli değildir. *İspatlar* isimli eseri Grek/Roman kültür dünyasından etkilenmemiş Doğu Hristiyanlığının kendine özgü teolojisini ve ayin uygulamalarını ortaya koyan günümüze kadar ulaşmış en eski derli toplu eser olması hasebiyle oldukça önemli bir vesikadır. Bunun dışında Doğu Hristiyanlarının Yahudi toplumu ve Sasani yönetimi ile ilişkilerine ışık tutacak bilgiler vermektedir. Yirmi üç ispattan oluşan bu eserin ilk on İspat'ı 337, on birinci İspat'tan yirmi ikinci İspat'a kadar olanlar 344 ve son İspat da 345 tarihinde yazılmıştır.¹⁶⁵ *İspatlar*, seci anlatımı ile nesir olarak yazılmıştır. İçten ve samimi hitaplarla yakın bir dostuna yazdığı hissini uyandırmaktadır. Dili basit olup yabancı kelimeleri içermemektedir. Büyük çoğunluğu Kitab-ı Mukaddes'e dayanan tasvir ve karşılaştırmaları kullanan yazarın Kitab-ı Mukaddes hakkında geniş bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yahudi geleneğine vakıf olan yazar, onların Hristiyanlara yönelik iddialarına cevap vermektedir. Yeni Ahit'ten iktibaslar için sadece Tityanus'un Diatessaron İncili'ni kullanmıştır. Eserini kaleme almasından on yıl önce gerçekleştirilen İznik Konsili'nden haberdar olduğuna dair yazdıklarında hiçbir iz görünmemektedir.¹⁶⁶

Eserinin ilk on bölümü genel olarak; Hristiyan dindarlığı ile ilgili iman, sevgi, dua, ibadet, inziva, tövbe vb. konuları içermektedir. Oldukça basit ve sade olan iman tanımını şu şekilde ifade etmektedir:

“Her şeyin rabbi, yeri, göğü, denizleri ve içindeki her şeyi yaratan, Âdem'i kendi suretinde yaratan, Musa'ya Tevrat'ı veren, peygamberlere ruhunu gönderen, Mesih'ini dünyaya gönderen Tanrı'ya, ölülerin yeniden dirileceğine ve vaftizin gizine iman etmektir. İşte Tanrı kilisesinin imanı budur.”¹⁶⁷

¹⁶⁵ Afrahat için bkz. John Gwynn, “Demonstrations of Aphrahat”, 345-412; Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 64-69; Lois Sako, *Abauna's-Süryan, Hayatuhum, Te'lifuhum, Utruhatum ve Nususu Muhtare* (Bağdat: Matbaatü'l-Eltaf, 1998), 60-73; Sebastian Brock, “*The Syrian Fathers on Prayer and the Spritual Life*, Cistercian Studies 101 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987), 1-4; Eliyahu Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations*.

¹⁶⁶ Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations*, 2-3.

¹⁶⁷ Sako, *Abauna's-Süryan*, 64.

Afrahât, imanî salt nazari bir öğretî olarak görmez. Bunun yanında inananların yaşamında uygulaması gereken dinî ve ahlakî pratiklere sıklıkla vurgu yapar. Bunun için oruç, dua, sevgi, doğruluk, alçakgönüllülük, sadaka, kutsallık (bekâret), iffet, hikmet, sadelik, sabır, misafirperverlik, lütuf ve zühd gibi ilkeleri yaşamında uygulaması gerekmektedir. Teslis ıstılahını kullanmasına karşın üçleme anlayışı teolojik anlamda oldukça belirsizdir ve her bir unsuru detaylandırmamaktadır. Teslis hakkında “Söylediğim ve okuduğum budur: Tanrı birdir, Mesih’i birdir, ruh birdir, iman birdir ve vaftizi birdir”¹⁶⁸ şeklinde basit ifadeler kullanmaktadır. Tanrı’nın birliği ve tarihi İsa vurgusu güçlüdür. İznik Konsili’nde kullanılan doğa, cevher, uknum ve şahıs gibi kristoloji ile ilgili teknik terimlere tamamen yabancısıdır.¹⁶⁹ Pavlus’un Mesih’in bedeni ile ilgili doktrini Afrahât’ın algısında bulunmamaktadır.¹⁷⁰ Yazılarında Kutsal Ruh’un açık bir tanımını bulmak da zordur. Bazen Tanrı’nın ruhu bazen İsa’nın ruhu olarak kullandığı gibi aynı zamanda dişi olarak tasavvur etmektedir. Meryem hakkında aşırıya gitmeden Yeni Ahit’in tanımlamalarına bağlıdır. Meryem’in nişanlısı Yusuf’u (herhangi bir cinsi münasebet olmaksızın İsa’nın) babası şeklinde tanımlamaktadır. Meryem için “Tanrı Annesi” sıfatını kullanmamaktadır. Ona göre vaftiz, İsa Mesih tarafından son akşam yemeğinde öğrencilerinin ayağını yıkadıktan sonra tesis edilmiştir. O, vaftizi Yahudilerin Kızıldeniz’i geçmeleri anısına kutlanan Yahudi Fısıh bayramı ile ilişkilendirmektedir. Yahudiler nasıl Fısıh gecesini Kızıldeniz’i geçip ertesi gün kurtulmuşlarsa; aynı şekilde Mesih’te Fısıh gecesini öğrencilerinin ayaklarını yıkamış ve ertesi gün kurtuluş günü olmuştur. Ona göre vaftiz, Yahudi ay takvimindeki Fısıh Bayramı tarihi olan 14/15 Nisan’da icra edilir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 65.

¹⁶⁹ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 63-66.

¹⁷⁰ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 343.

¹⁷¹ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 66-69.

Şüphesiz Afrahat'ı önemli kılan en dikkat çekici husus onun Mısır manastır anlayışının daha bölgeye ulaşmadığı erken dönem Doğu Hristiyanlığının kendine has münzevi hayat ve çilecilik anlayışına ışık tutmasıdır. 6. İspat'ta "bnay qyama" denilen ve Afrahat'ın da seçkin bir üyesi olduğu anlaşılan çileci bir münzevi cemaatten bahsetmekte ve onların uymaları gereken ahlaki ilkeler ve zühd yaşamına dair pratiklere değinmektedir. Literal olarak "Ahdin Çocukları" anlamına gelen "bnay qyama" terimini dokuz farklı anlamda kullanmasına rağmen esas olarak "ahit" anlamını kastetmiştir. Eski Ahit geleneği ve literatürüne vakıf olan Afrahat, Yahudilikteki "Ahit Halkı (İsrail)" anlayışını kendi Hristiyan topluluğuna uyarlamaktadır. Bu anlamda İsa Mesih'in "Yeni Ahit Halkını" ifade etmek için kullandığı "bnay qyama" aslında Yahudilerin kullandığı İbranice "bnay berith" teriminin tam Hristiyan karşılığıdır. Bu şekilde vaftiz esnasında Tanrı ile yapılan ahde ya da edilen yemine işaret eden qyama/ahit kelimesi ile kilisenin Yeni Ahit topluluğunu kastetmiştir.¹⁷² Kumran münzevi Esseni cemaatinin de kullandığı "bnay berith/Yeni Ahit" terimini "bnay qyama" terimi ile aynı çerçevede kullanıldığı bilinmektedir.¹⁷³ Bnay qyama topluluğu vaftiz olmuş kadın ve erkek üyelerden oluşmuştur ve kendilerini tefekkür, dua ve ruhi mücadeleye adanmışlardır. Kurumsal manastır hayatı gelişmediği için kendine has manastır ya da inziva yerleri yoktur. Çoğunlukla ya aileleri ile ya da daha küçük homojen gruplar ile kalmakta ve kadın ile erkekler ayrı yerlerde yaşamaktadırlar. Cemaat üyesi kadın ve erkeklerin hiç evlenmeyip bakire kalmaları önemle tavsiye edilmektedir. Evli olanların da katılımına ve kendilerini zühd hayatına adanmalarına müsaade edilmekle beraber bunların peyderpey cinsel ilişkiden kaçınmaları istenmektedir.¹⁷⁴

¹⁷² George Nedungatt, "The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church", *Orientalia Christiana Periodica (OCP)* 39 (Rome 1973), 215.

¹⁷³ Sako, *Abauna's-Süryan*, 68; David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, (Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1988), 44; Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 15; Sebastian P. Brock, "Early Syrian Ascetism", *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, I. kısım, 7.

¹⁷⁴ Sako, *Abauna's-Süryan*, 67-68;

İkinci gruptaki İspatlar'da (11-22) konu ani bir şekilde değişmekte, Yahudiler ile ilgili polemiklere girişmekte ve Hristiyanlar arasındaki Yahudilik eğilimleri ile mücadele etmektedir.¹⁷⁵ Afrahat'ın tam olarak Sasani yönetimindeki hangi bölgede yaşadığı belli değildir. Fakat Yahudilerin etkin, güçlü ve canlı olduğu bir ortamda yaşadığı anlaşılmaktadır. Afrahat'ın tartıştığı Yahudi cemaatin ne tür bir cemaat olduğu konunun uzmanları tarafından hâlâ tartışılmakla beraber onun betimlemelerinden onların genel olarak proto-rabbinik Yahudiler oldukları kabul edilmektedir. Bu bağlamda Afrahat'ın Babil ya da Erbil bölgesinde yaşadığı ve oradaki Yahudiler ile polemiklere giriştiği şeklinde farklı görüşler öne sürülmektedir.¹⁷⁶ Neusner'e göre Afrahat'ın alıntı yaptığı Eski Ahit, rabbiler tarafından akademilerde derlenenden daha basit olup karakteristik olarak rabbinik doktrinin etkisinin dışındır.¹⁷⁷

Mar Efrem, 303/306 yılında Roma yönetimindeki Nusaybin'de doğmuş ve 373 yılında ömrünün son on yılını geçirdiği Urfa'da ölmüştür.¹⁷⁸ Nusaybin piskoposu Mar Yakup (ö.338), İznik Konsili'nden sonra Nusaybin'de bir akademi kurmuş ve başına Mar Efrem'i getirmiştir.¹⁷⁹ Kısa sürede bölge Hristiyanlarının en önemli eğitim kurumu olarak yıldızı parlayan bu akademi, Sasani yönetimi altındaki Hristiyanların eğitim almak için yöneldiği bir kurum haline gelmiştir.¹⁸⁰ Nusaybin, Yahudiler için de oldukça önemli bir şehirdi. IV. yy'ın başlarında Babil Akademisi dışında neredeyse sadece Nusaybin'de Yahudi Okulu bulunmaktaydı.¹⁸¹ Mar Yakup tarafından kurulan okul,

¹⁷⁵ Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations*, 3-8. Brock, Afrahat'ın gerçek Yahudiler ile tartışmış olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmekte ve onun daha çok Yahudiliğe meyilli ya da Yahudi teamüllerini benimsemiş Hristiyanları konu edindiğini düşünmektedir. Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 99.

¹⁷⁶ Lizorkin, *Aphrahat's Demonstrations*, 5-10; Kuriakose A. Valavanolickal, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*, (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1996), 29,361; Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 20.

¹⁷⁷ J. Neusner, *Jews in Iran*, 921.

¹⁷⁸ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 268-272, Efrem'in hocası Yakup ile İznik Konsili'ne katılması, Mısır'da bulunması ya da Kayserili Basiliyus ile Kapadokya ziyareti tarihi gerçeklik bakımından oldukça kuşkuludur. Bkz. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 72.

¹⁷⁹ Mar Bar-Hadhsabba, *Mezopotamya'da Yüksek Okulların Kuruluş Amacı*, nşr. Adday Şer, çev. Celal Demirci, Adday Şer, *Nusaybin Akademisi*, çev. Nesim Doru, içinde (İstanbul: Yaba Yayınları, 2006), 172.

¹⁸⁰ Mar Bar-Hadhsabba, *Mezopotamya*, 176.

¹⁸¹ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 18.

muhtemelen Yahudi Okulu'nu örnek olarak kurulmuştur.¹⁸² Mar Efrem'in Nusaybin'deki Hristiyanların Yahudileşme tehlikesine dikkat çeken birçok ifadesi Yahudilerin şehirdeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Zaten Afrahat'ın nazik üslubuna karşın Efrem, Yahudilere karşı daha öfkeli bir polemikçi profili çizmektedir.¹⁸³ 363 yılında Nusaybin'in Sasanilere terk edilmesi ile Mar Efrem'in de aralarında bulunduğu şehrin kültürlü ve zengin eşrafı buradan ayrılarak Urfa'ya yerleşmiştir. Mar Efrem, burada önceden var olduğu tahmin edilen akademiye yeniden düzenleyerek kurmuştur. Nusaybin'den gelen öğretmenler Urfa Akademisi'nde görev almışlardır. Bu akademi özellikle Sasani yönetimindeki Hristiyan öğrencilere ev sahipliği yapmasından dolayı Pers Okulu olarak adlandırılmıştır.¹⁸⁴

Mar Efrem'in yerleştiği Urfa birçok farklı inanç grubunun bulunduğu kozmopolit bir görünüm sergilemektedir. Bardaysan, Marcion, Valentin, Arius ve Mani taraftarı olan birçok dini grup bulunmaktadır. İznik Konsili kararlarına bağlı olan Ortodoks Hristiyanlar için Palutçular adı kullanılmaktadır.¹⁸⁵ Palut, III. yy'ın başlarında Antakya Kilisesi tarafından Urfa'ya atanmış ilk piskopos olarak bilinmektedir. Onun atanması ile Doğu Hristiyanlığının, Greko-Roman kiliseleri ile uyumlu hale getirilmesi çalışmaları ivme kazanmıştır. Nitekim onunla beraber Diatessaron yerine Yeni Ahit'in Yunanca tercümeleri oluşturulmaya ve kullanılmaya başlanmışsa da V. yy'a kadar Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Peşitta kullanımının önüne geçilememiştir.¹⁸⁶ Mar Efrem'in Urfa'ya gelişi esnasında bu gruplar arasında en az organizeli ve zayıf olanı Palutçular olarak adlandırılan ortodoks Hristiyan grubudur.

¹⁸² J. Neusner, *Jews in Iran*, 918; Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 23

¹⁸³ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 18-19.

¹⁸⁴ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 176; Hayes, *Urfa Akademisi*, 143, 145-150, 166.

¹⁸⁵ Urfa'nın ilk piskoposu Kona'ya (Qona) (312) kadar Urfa Hristiyanlığı heretik sayılmaktadır. İlk üç yüzyılda Urfa'da; pagan yıldız kültü, helenistik felsefe, gnostik öğretiler, Bardaysan'ın sinkretik sistemi, Yahudilik ve iyi örgütlenmemiş Hristiyanlık, Marcion'un Hristiyanlığı Yahudilikten ayırmaya çalışan taraftarları gibi birçok grup bulunuyordu. Bkz. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 5,7.

¹⁸⁶ Urfa Piskoposu Rabbula (ö. 436) öncülüğünde dört İncil'in Süryanice çevirilerinin kullanımı zorunlu hale getirilmiş ve Diatesseron İncili yasaklanmıştır. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 42.

Mar Efrem'in kendisi de Palutçu olarak nitelendirilmesinden oldukça yakınmıştır.¹⁸⁷ Sapkın gördüğü öğretilere karşı şiddetli bir mücadeleye girişmiş ve kendisini İznik Konsili'nde ifadesini bulan ve Roma İmparatorluğu tarafından himaye edilen ortodoks Hristiyanlığın egemen olması için mücadeleye adanmıştır. Özellikle Bardaysan'ın düşünceleri halk arasında oldukça kök salmıştır. Onun düşüncelerini yaymak için yazdığı şiirleri, Urfa'lı gençler tarafından oluşturulan korolarda sıklıkla söylenmektedir. Efrem, büyük bir sapkın saydığı Bardaysan'a karşı onun silahı ile silahlanarak kendi şiirlerini yaymaya başlamıştır. Elinden geldiğince Bardaysan'ın eserlerini yok etmeye ve etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.¹⁸⁸

Hristiyanlık, Urfa'da ilk olarak şehrin Yahudileri arasında kabul görmüştü. Zaten Peşitta, Diatessaron, Thomas ve Philip İncili, Yahudi Thomas'ın İşleri, Süleyman'ın Şarkıları ve gnostik öğretilerin ilk olarak burada ortaya çıkması şehrin Yahudi-Hristiyan profilini ortaya koymaktadır.¹⁸⁹ Ritüel ve gelenekleri bakımından Yahudi-Hristiyan karakteri haiz ve Greko-Roma kiliselerinden kopuk yaşayan Urfa Kilisesi, IV. yy'ın başlarından itibaren düzenli bir şekilde Antakya Kilisesi'ne bağlı piskoposlar tarafından yönetilmeye başlanmıştır.¹⁹⁰ Mar Efrem tarafından yönetilen Urfa Pers Akademisi, Urfa Kilisesi'nin Roma Devleti'nin desteğini almış olan Hristiyanlık anlayışı ile uyumlu bir hale getirme çalışmalarında etkin bir rol oynamıştır. Fakat Greko-Roman teolojisi Süryani/Arami Hristiyanlar arasında her ne kadar Mar Efrem gibi en ateşli taraftarını bulmuşsa da aslında, erken dönem Doğu Hristiyanlığının tipik özelliklerini taşımaktadır. Basit bir üslup, sade bir dindarlık ve çok güçlü çileci

¹⁸⁷ Hayes, *Urfa Akademisi*, 126-133.

¹⁸⁸ Hayes, *Urfa Akademisi*, 97. Efrem ile Bardaysan akımlarının mücadelesi üzerine daha geniş bilgi için bkz. Aynı eser, 87-182; Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 54-55.

¹⁸⁹ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 6.

¹⁹⁰ Güvenilir bir kaynak olarak bilinen Urfa Kroniği'ne göre Urfa'nın bilinen ilk piskoposu Kawno (Qawno)'dur (289-313). Zafer Duygu, *STYGA*, 112. Abgar Söylencesi ve Urfa Şehitlik rivayetleri, Aggay'dan sonra Palut'un Urfa piskoposu olarak atandığına dair rivayetleri içermektedirler. Onun Antakya Piskoposu Serapiyon (189-209) tarafından atandığı sanılmaktadır. Hayes, *Urfa Akademisi*, 38-39; 137-139. Fakat Antakya Kilisesi tarafından atanan Urfa piskoposlarına bağlı Hristiyan cemaatin diğer gruplara nazaran zayıf oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Milano Fermanından (313) sonra devlet desteği ile beraber diğer cemaatlere galebe çalmaya başlamıştır..

eğilimler bunların başlıcalarıdır. Yazılarının arka planında hem Yahudi hem de Mezopotamya Sami geleneğine ait güçlü bir etki görünmektedir.¹⁹¹ O da Afrahat gibi Yahudi izlerinin bolca bulunduğu bir geleneğe sahiptir. Eski Ahit'teki "Ahit Halkı" anlayışını "Tanrı'nın Yeni Halkı" olarak Hristiyanlara uyarlamış ve Kitab-ı Mukaddes iktibasları için Peşitta ve Diatessaron kullanmıştır. İki yazar da midraşik¹⁹² yorum ve sembol geleneğini miras almışlardır. Onlardaki organize doktrin eksikliği Yahudi köken üzerinden kendi çizgilerini oluşturan Süryani Hristiyanlığının başlangıcındaki gizemi yansıtmaktadır. Süryani Doğu Hristiyanlığının, Roma ortodoks anlayışı ile uyumlu hale getirme süreci başlamış olmasına rağmen Afrahat hâlâ bu durumdan izoledir. O, Pers zulmü ve güçlü Yahudi kültürü ile meşgul olduğundan heretik gruplara odaklanmamıştır. Fakat Efrem'in yaşadığı Roma topraklarında ortodoks çizgi dışındaki dini anlayışlar bir tehlike olarak görülmektedir. Bundan dolayı Efrem, bunlarla şiddetli bir mücadele içindedir. Ancak bu mücadelede cedel metodunu kullanmamaktadır. Mesela Ariusçulara karşı kristolojik terimler ile mantıkî cevaplar vermek yerine Kitab-ı Mukaddes'ten iktibaslarla geleneksel söylemi tekrar etmekte ve sadece onları sapkınlar olarak suçlamaktadır.¹⁹³ Efrem'in teolojik yöntemi helenistik felsefi kategoriler tarafından bilgilendirilen ve çağdaş teolojik sorgulamayı karakterize eden "hassasiyet" türünden kaçınmaktadır. Bu nedenden dolayı onun teoloji ile ilgili yazıları Kadıköy Konsili taraftarları, Monofizitler ve Nesturiler tarafından kullanılmaya devam edilmiştir.¹⁹⁴ Süryanice'nin en büyük yazarı kabul edilen Mar Efrem, tarih boyunca tüm mezhepsel farklılıklara rağmen Süryanice dilini kullanan Marunî, Katolik Süryani, Süryani Ortodoks, Nesturi, Süryani Malabar ve Süryani Malankar kiliselerinin tümünde ilahileri günümüze kadar okunan en önemli ortak miras olarak Doğu Hristiyanlığını

¹⁹¹ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 9.

¹⁹² Midraş, kelime olarak çalışma ve yorumlama anlamına gelmektedir. Literatürde ise Eski Ahit'in ahlaki, tasavvufî ve fıkhi açıdan yorumunu ihtiva eden eserler için kullanılmaktadır. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 25.

¹⁹³ Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 341-342.

¹⁹⁴ St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works*, 46-47.

derinden etkilemiştir.¹⁹⁵ IV. yüzyıl Süryani/Arami Hristiyanlığının Roma İmparatorluğu tarafından temsil edilen Hristiyanlığın tamamen etkisine girdiği bir dönem olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bakımdan Sasani yönetimi altında yaşayan Hristiyanların, Roma İmparatorluğu'ndan yana olduklarının bir göstergesi olarak dini inanç ve pratiklerini bu devletin ortodoks kilisesinin öğretilerine uygun olarak uyarlama ihtiyacının ortaya çıkması bu geçişi hızlandırmış olmalıdır.¹⁹⁶

2.6. Doğu Kilisesi'nin Resmi Kilise Oluşu

V. yüzyıl, Sasani Devleti ile ilişkilerinin resmi bir hüviyet kazanması, Ktesifon-Seleucia Kilisesi'nin bir patriklik merkezi olarak hiyerarşisini kurması ve Roma İmparatorluğu'nda geçerli olan hâkim Hristiyanlık öğretisinin kabul edilmesi bakımından Doğu Hristiyanları için oldukça önemli bir dönemdir. II. Şapur'un baskıcı politikaları nedeniyle oldukça zorlu bir süreç geçiren Doğu Hristiyanları V. yy'ın başlarından itibaren kendilerini çok farklı siyasi bir iklimin içerisinde bulmuşlardır. IV. Bahram'dan sonra Sasani hükümdarı olan I. Yazdgerd (399-421) kendisinden önceki hükümdarlardan farklı olarak devletin hem iç politikasında hem de dış politikasında barışa önem vermiş ve bunun bir sonucu olarak bir hoşgörü ortamı oluşmuştur. Bu süreç içerisinde Doğu Kilisesi, Ktesifon-Seleucia piskoposu seçilen Mar İshak'tan (399-411) itibaren toparlanma sürecine girmiş ve gerçekleştirilen birçok sinodla kurumsallaşmasını tamamlama yolunda önemli bir mesafe kat etmiştir. Kısa bir süre öncesine kadar öngörüleemeyen bu gelişmeleri ilginç kılan şey Sebastian P. Brock'un da işaret ettiği gibi Doğu Kilisesi'nin ilk konsili olan Mar İshak Konsili'nin düzenlenmesiyle ilgili talebin Mar İshak tarafından değil, iki imparatorluk arasında barış müzakerelerini yürüten Roma temsilcisi Meyafarkin (Silvan) piskoposu

¹⁹⁵ Hayes, *Urfa Akademisi*, 159; Sebastian Brock, "Introduction to Syriac Studies", *Horizons in Semitic Studies*, ed. J. H. Eaton (Birmingham, 1980), 30-33; St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works*, 5-6.

¹⁹⁶ Hayes, *Urfa Akademisi*, 144.

Marutha'dan (ö. IV.-V. yy) gelmesidir.¹⁹⁷ Peki, ne oldu da kısa bir süre öncesine kadar Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanları himaye eden politikalarından dolayı kendi Hıristiyan nüfusunu bir tehdit olarak algılayan Sasani Devleti, hem de bir Romalı temsilcinin talebi doğrultusunda, Doğu Kilisesi'nin toparlanması ve resmi bir hüviyet kazanması sürecini başlatan bir sinoda izin vermiştir? Sinod kararlarını değerlendirmeye geçmeden önce kısaca her iki devlet açısından değişen politikaları ve bu süreci geliştiren nedenleri irdelememiz ve ayrıca bu sürecin aktörlerini tanımamız durumun anlaşılması için yararlı olacaktır.

Roma İmparatoru I. Constantinus'un (306-337) yayınladığı Milano Fermanı ile beraber Hıristiyanların geniş bir din hürriyeti elde etmeleri ile şiddetli teolojik tartışmalar daha görünür olmaya başlamıştır. Arius, "İsa'nın "Baba" (Tanrı) ile aynı cevhere sahip olmadığı görüşünü ileri sürmüş ve dolaylı olarak İsa'nın Tanrı olduğu inancını reddetmiştir. Önemli bir din adamı kitlesinin kendisini desteklemesi ile beraber kilise içerisinde derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. I. Constantinus, bu görüş ayrılıklarına bir son vermek, ülkede din birliği oluşturmak ve kilise hiyerarşisi üzerinden toplumu kontrol etmek amacıyla Hıristiyan dünyasının ilk evrensel kilise toplantısı olan İznik Konsili'ni (325) toplamıştır. Bu konsilde Arius'un görüşleri reddedilerek "İsa'nın "Baba" ile aynı cevhere sahip olduğu kabul edilmiştir. Fakat I. Constantinus'tan sonra tahta geçen II. Constantinus (337-361) döneminde Arius'un görüşleri desteklenmiş ve bu durum Ariusçular ile İznik Konsili yanlıları arasındaki çekişmeyi daha da büyötmüştür. Bu dönemde Ariusçu görüşler Gotlar, Vandallar ve Lombardlar gibi yeni Hıristiyan olan kavimler arasında yayılmıştır. II. Constantinus aynı zamanda ülkedeki tüm pagan tapınaklarının kapatılmasını emretmiş ve geleneksel pagan uygulamalarını yasaklamıştır. Fakat kendisinden sonra gelen Julian (361-363), kısa süren hükümdarlığında paganlara karşı yürütölen bu uygulamalara son vermiş ve

¹⁹⁷ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 81.

kilise arasında ikilik oluşturmak için sürgün edilen İznik Konsili yanlılarını affetmiştir. Kendisinden sonra gelen Valens (364-378) döneminde ise tekrar II. Constantinus'un politikalarına geri dönülerek Hristiyanlık karşıtı ve pagan yanlısı tüm yasalar iptal edilmiş ve Ariusçu ruhbanlar desteklenmiştir. Bu dönemde İskenderiye Kilisesi ve Kapadokyalı Babalar, Ariusçuluğa karşı mücadele etmişler ve İznik Konsili kararlarını desteklemişlerdir. Hristiyanlık tarihinde önemli kararlara imza atan önemli imparatorlardan biri olarak kabul edilen I. Theodosius'un (379-395), tahta çıkması ile beraber seleflerinin Ariusçu politikalarına son vererek İznik Konsili kararlarının ülkenin her tarafında uygulanması için emir vermiştir. 381 yılında gerçekleştirdiği İstanbul Konsili ile beraber İznik Konsili kararlarını teyit etmiş, Hristiyanlığı devletin resmi dini yapmış ve teslis anlayışına resmiyet kazandırmıştır. Başta Ariusçular olmak üzere diğer bütün farklı görüşler kovuşturmaya uğramış ve pagan gelenekler tamamen yasaklanmıştır. İstanbul Konsili'nin en önemli kararlarından biri İstanbul Kilisesi'nin Roma'dan sonra ikinci önemli piskoposluk merkezi olarak kabul edilmesi olmuştur. İstanbul Piskoposluğu'nun makamının yükseltilmesi nedeniyle bir yandan Roma Piskoposluğu ile ve diğer yandan Doğu Hristiyanlarının¹⁹⁸ liderliği için İskenderiye Piskoposluğu ile mücadeleler başlamıştır. Bütün bunlar yeni bölünmeler için zemin hazırlamıştır.¹⁹⁹ I. Theodosius'un bir diğer önemli faaliyeti de ülkenin batı bölgeleri için önemli bir tehdit olan Gotların özerkliğini tanımak suretiyle başkent üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmaya çalışmasıdır. Bu dönemde Gotlar arasında Ariusçu görüşler yayılmış olduğundan onları tekrar ortodoks çizgiye getirmek için misyonerlik faaliyetlerinde bulunulmuştur.²⁰⁰

¹⁹⁸ Burada Roma İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde yaşayan Hristiyanlar kastedilmektedir.

¹⁹⁹ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Ankara: 2000), 311-315. Bu süreç ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 52-123; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 174-309.

²⁰⁰ Ani Honarchiansaky, *Study of a Peace between the Roman and Sasanian Empires and its Diverging Impacts on Christianity in Greater Armenia and Iran*, (Los Angeles: University of California, Near Eastern Languages and Cultures, Doktora Tezi, 2018), 61, 69.

IV. yy'ın sonları ve V. yy'ın başlarında hem Roma hem de Sasani imparatorlukları, batıya doğru hareket eden Hunlar ve bunların önünde Avrupa'ya doğru göç eden kavimlerin saldırılarına maruz kalmışlardır. Hunlar, 395 yılında Ermenistan, Suriye ve Mezopotamya gibi iki devlet arasında kalan bölgeleri ele geçirmişlerdir. Hatta Sasani başkenti Ktesifon-Seleucia'ya oldukça yaklaşmışlardır.²⁰¹ Aynı yıl I. Theodosius, Roma İmparatorluğu'nu iki oğlu arasında bölüştürmüştür. Arcadius (395-408) İstanbul'da ve Honorius (393-423) Roma'da hüküm sürmüştür. Arcadius döneminde özellikle imparatorluğun batısı oldukça zorlu bir süreçten geçmiştir. Henüz kundakta bir çocuk olan oğlu II. Theodosius'u (408-450) veliaht ilan etmiş ve onun hükümdarlık haklarını koruması için yeni tahta çıkmış olan Sasani imparatoru I. Yazdigird'den yardım istemiştir.²⁰² 399 yılında Marutha'yı bir heyet başkanlığında I. Yazdigird'in tahta çıkışını tebrik etmek üzere göndermiştir. Marutha aynı zamanda tıp eğitimi almış olduğundan Sasani sarayındaki bazı hastaları iyileştirmiş ve böylece I. Yazdigird'in dostluğunu kazanmıştır. Arcadius, 408'de ölünce yerine yedi yaşındaki II. Theodosius, imparator olmuştur. Marutha barış ortamının devam etmesi için tekrar I. Yazdigird'e elçi olarak gönderilmiştir.²⁰³ I. Yazdigird'in bu duruma destek vermesinden dolayı iki hükümdar, aralarındaki barıştan olabildiğince istifade etmişlerdir. Bu dönemde özellikle Batı Roma büyük bir kargaşa içerisinde bulunmuş, Roma 410 yılında; Gotlar ve Vizigotlar tarafından ele geçirilmiştir. Ordu, burası ile ilgilendiği sırada Hunlar, Daryal Geçidi'ni aşarak Urfa ve Antakya'ya kadar olan bölgeleri ele geçirmişlerdir. Ermenistan, Kapadokya, Suriye ve Mezopotamya bu durumdan olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. Roma ve Sasani devletleri maruz kaldıkları saldırılardan dolayı dikkatlerini bu saldırılara çekmişlerdir. Bu durum ister istemez iki

²⁰¹ Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 59, 64.

²⁰² Procopius: *Histroy of the Wars Book 1-2*, trans. H. B. Dewing (London: W. Heinemann, New York: The Maxmillan Co., 1914), Chap. II, 8-11.

²⁰³ Birçok kaynak onun Sasani sarayındaki çeşitli hastaları iyileştirmesinden dolayı hükümdar ile dostluk kurduğuna değinmektedir. Bkz. Socrates Scholasticus, *History of the Church, in Seven Books*, trans. E. Walford, H. de Valois (London: Henry G. Bohn, 1853), Book VII, Chap. VIII; Mari b. Süleyman, *Ahbârü Betârîke*, 29-30; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 284.

devleti birbirine yaklaştırmış ve ortak düşmana karşı beraber hareket etmeye zorlamıştır.²⁰⁴ İki devlet arasında barış ortamının geliştirilmesinde kilit rol oynayan şahıs Meyafarkin Piskoposu Marutha olmuştur.

Rum kökenli olan Marutha'nın ataları uzun bir süre Amid (Diyarbakır) yakınlarındaki Sophene bölgesinin yöneticiliğini yapmıştır. Kendisi bir din adamı olmasının yanı sıra aynı zamanda yöneticidir.²⁰⁵ Yunanca ve Süryanice eğitimi ile beraber tıp ilmini de tahsil etmiş²⁰⁶ ve Meyafarkin'e piskopos olarak atanmıştır. Marutha birçok kez Sasanilere elçi olarak gönderilmiş ve bu süre zarfında uzun bir müddet orada kalmıştır.²⁰⁷ Arcadius tarafından I. Yazdigird'in ilk yılında Sasanilere elçi olarak gönderildiğinde Mar İshak'ın Ktesifon-Seleucia piskoposu olarak atanmasında tesiri olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁸ 408 yılında II. Theodosius'un elçisi olarak gönderildiğinde I. Yazdigird'in dostluğunu kazanmış olmasından dolayı II. Şapur döneminde öldürülen Hristiyanlara ait kalıntıların toplanması için izin almıştır. Topladığı bu kalıntıları Meyafarkin'e getirerek orada inşa ettiği bir şehitliğe nakletmiştir.²⁰⁹ Daha sonra II. Theodosius'u Sasaniler ile yaptığı barış antlaşması hakkında bilgilendirmiştir.²¹⁰ İskenderiye patriği Tefilous'un İstanbul patriği Altın Ağızlı Yuhanna (John Chrysostom) ile ilgili 403 yılında topladığı konsile iştirak etmiş ve Tefilous'un tarafını tutmuştur. Mar Marutha esas olarak iki konu ile ilgilenmiştir. İlki Hun saldırılarına karşı iki ülke arasındaki barış ve işbirliğini geliştirmektir. Nitekim her iki devletin desteği ile Marutha'nın yönetimi altındaki bölgede güçlü bir kale inşa edilmiştir.²¹¹ İkinci konu ise Sasanilerin yönetimi altındaki Hristiyanlardır. Altın Ağızlı

²⁰⁴ Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 64.

²⁰⁵ Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 65-66..

²⁰⁶ Wigram'a göre Marutha tarihteki ilk doktor misyoner örneğidir. Bkz. W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church: The Church of the Sassanid Empire, 100-640 A.D.* (London: SPCK, 1910), 88.

²⁰⁷ Abona, *Tarih 'ül-Keniset'il Şarkiyye*, 1/58-59; Alıcı, *Sasani İmparatorluğu*, 58.

²⁰⁸ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 92.

²⁰⁹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 30-31. Ayrıca Marutha bu dönemdeki Hristiyan Şehitlere ait rivayetleri derlemiştir. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 93; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 116.

²¹⁰ Abona, *Tarihu Lüğati Aramiyyin*, 91; Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 65-66.

²¹¹ Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 69.

Yuhanna'nın Gotlar arasında Ariusçulara karşı gerçekleştirilecek misyonerlik faaliyetleri ilgili bir mektubunda Marutha'nın adı geçmektedir. Yuhanna, Sasani bölgesindeki işler ile ilgili kendisine özel olarak ihtiyaç duyulduğundan bahsetmektedir.²¹² Bu durum Marutha'nın Sasani bölgesindeki Hristiyanların işleri ile özel olarak görevlendirildiğini ortaya koymaktadır. 410 yılında tamamen Doğu Kilisesi işleri ile ilgilenmek üzere Sasani başkentinde bulunmuştur. Asıl misyonu Doğu Hristiyanlarına İznik Konsili kararlarını kabul ettirmek, kilise hiyerarşi oluşturmak ve Ariusçuların onlar üzerindeki muhtemel etkilerini önlemek olarak ön plana çıkmaktadır.²¹³ Mar Marutha, I. Yazdigird'den Roma yönetiminde imparatorlar tarafından toplanan konsiller gibi bir konsilin Doğu Hristiyanları için de toplanması için izin vermesini istemiştir. Böylece 410 yılında toplanan Mar İshak Konsili tamamen Mar Marutha'nın çabaları neticesinde gerçekleşmiş ve kendisi de Batı Kilisesi'ni temsilen hazır bulunmuştur.²¹⁴ Bundan sonra uzun bir müddet orada kalmış, Mar İshak'ın ölümünden sonra Mar Aha'nın (410-415) katolikos olmasında etkili olmuştur. Ondan sonra gelen Mar Yahballaha'nın (415-420) son dönemlerine kadar Sasani bölgesinde yaşamıştır.²¹⁵ Burada yaşadığı süre içerisinde Sasani sarayındaki gücünü kullanarak Doğu Hristiyanlarına etkide bulunmaya çalışmıştır.²¹⁶

I. Yazdigird'in seleflerinden farklı olarak yönetimindeki farklı gruplara karşı hoşgörülü olması doğal olarak tarihçilerin dikkatini çekmiştir. Dönemin Romalı tarihçileri diğer Sasani hükümdarlarının aksine onun hakkında olumlu bir tavır takınmışlardır.²¹⁷ Doğu Hristiyan kronikleri de genel olarak onu Hristiyanlar için iyi

²¹² John Chrysostom, *Writings of John Chrysostom, Letters to Olympias*, trans. W. R. W. Stephens (New York: Christian Literature Publishing Company, 1886), Letter IV.

²¹³ Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 59

²¹⁴ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 30-31; *Synodicon Orientale*, 255; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 284-285.

²¹⁵ Mar Yahballaha Konsili (420) tutanaklarında ismi geçmemektedir. Bu durum onun bundan kısa bir süre önce ölmüş olabileceğini göstermektedir.

²¹⁶ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 93.

²¹⁷ Socrates, *History of the Church*, Book VII, Chap. 8, 18; Procopius: *Histroy of the Wars Book 1-2*, 8; Averil Cameron, "Agathias on the Sassanians", *DOP* 23/24 (1969/1970), 127.

bir hükümdar olarak tasvir etmektedirler.²¹⁸ I. Yazdigird'in Roma ve Doğu Hristiyan kaynaklarındaki olumlu imajına karşın Müslüman İranlı tarihçiler nezdinde olumsuz bir imaja sahiptir.²¹⁹ Bu durum hükümdarın Hristiyanlara yönelik hoşgörü politikası nedeniyle Mecusi din adamları ile çekişme halinde olmasına yorulmuşsa da²²⁰ bunu kuşku ile karşılamak gerekir. Çünkü bu eserler hem geç döneme tarihlenmekte hem de bu durumu doğrulayacak herhangi bir bulguya rastlanmamaktadır. Bu dönem üzerine yapılmış çağdaş çalışmalarda da I. Yazdigird'in Hristiyanlara yönelik politikaları hakkında Romalı tarihçi ve Doğu Hristiyan kroniklere paralel bir tarzda ele alınmış, Hristiyanların konumu ve politik güçleri olduğundan fazla abartılmış görünmektedir. Burada Hristiyan toplumu çok önemli bir azınlık olarak gösterilmekte, Sasani toplumundaki farklı dini ve etnik grup temsilcilerinin bürokraside görevlendirilerek sisteme entegre edildiği ve böylece yeni aristokrasiler ortaya çıkarılmak suretiyle birbirine karşı dengelendikleri öne sürülmüştür. Merkezi yönetimin güçlendirilmesi babında Doğu Kilisesi piskoposlarının imparatorluk bürokrasisinde istihdam edilerek yönetimin hizmetine sokulduğu belirtilmektedir. Hatta I. Yazdigird'in bu politikalarının İslâmî dönemdeki millet sisteminin kaynağı olduğu yönünde fikirler ileri sürülmüştür.²²¹ Fakat I. Yazdigird'in barış ve hoşgörü politikası sadece Hristiyanları kapsamamıştır. Örneğin, Yahudiler daha etkin bir şekilde bu ortamdan yararlanmışlar ve rabbinik literatür önemli bir gelişme kaydetmiştir.²²² I. Yazdigird'in politikalarının Hristiyan toplumunun desteği ile soyluların ve Mecusi din adamlarının gücünü dengelemek gibi bir sebebe irca edilmesi doğru görünmemektedir. Çünkü Hristiyan

²¹⁸ Albert Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/ 60-61; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 294-295.

²¹⁹ A. Shapur Shahbazi, "Yazdegerd I", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 05.06.2019).

²²⁰ Alıcı, *Sasani İmparatorluğu*, 58-59.

²²¹ Bazı çağdaş kaynaklar için bkz. Jérôme Labourt, *Le Christianisme dans l'empire Perse: sous la dynastie Sassanide (224-632)* (Paris: Lecoffre, 1904), 104; Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, (Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936), 270; Ze'ev Rubin, "Diplomacy and War in the Relations Between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century AD", *The Defence of the Roman and Byzantine East*, ed. Philip Freeman and David Kennedy (Oxford: BAR International Editions, 1986), 679; Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran* (Munich: C. H. Beck'sche Verlags-buchhandlung, 1984), 318; Scott McDonough, "Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire" (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2005), 140-141, 253-254.

²²² Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* (Leiden: E.J. Brill, 1965), 5/8-13.

toplumunun Sasani yönetimi için Mecusi din adamlarından daha önemli hizmetler yerine getirdiğine dair hiçbir belirti yoktur. Kimi zaman bazı piskoposlara verilen sorumluluklar o piskoposların devlet yönetimine etkin bir şekilde katıldıklarını ispat etmek için yetersizdir. I. Yazdigird'in Hristiyanlara yönelik tutumunu içeride ve dışarıda genel barış ve hoşgörü politikası olarak değerlendirmek gerekmektedir. I. Yazdigird, Sasani yönetimine olan sadakatlerine hâlel getirmemek şartıyla Hristiyan tebasının Roma'daki Hristiyan kilisesinin yapısına benzer bir kilise örgütlenmesi kurması ve İznik Konsili kararlarının kabul edilmesi ile ilgili bir sinod toplanması davetini kabul etmiş ve sınırın her iki tarafındaki Hristiyanlar arasında birlik duygusunun oluşmasına katkı sunmuştur. Bu sayede tebası olan Hristiyan topluluğu ile olası gerginlikleri önlemeye çalışmış görünmektedir.²²³

2.6.1. Mar İshak Konsili (410)

Mar İshak Konsili, Doğu Hristiyanlarının gerçekleştirdiği ilk geniş çaplı konsil olması ve kilisenin geleceğini etkilemesi bakımından oldukça önemlidir. Bu konsil esas olarak piskopos Marutha şahsında Roma (Bizans) Kilisesi tarafından planlanmış ve Sasani hükümdarı I. Yazdigird'in onay ve emirleri doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Marutha, birçok kez bulunduğu Pers bölgesinde Sasani yönetimindeki Hristiyan cemaati yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Özellikle Doğu Hristiyanlarının merkezi bir yönetimden mahrum olması ve piskoposluklar arasındaki gevşek ilişkiler dikkatini çekmiş olmalıdır. Bu bakımdan Roma İmparatorluğu'ndaki gibi bir kilise teşkilatının oluşturulması ve kilise öğretisinin Roma ile birleştirilmesi için çalışmalara başlamıştır. Bun konsil ile ilgili temel kaynağımız 410 yılından 775 yılına kadar Doğu Kilisesi tarafından gerçekleştirilen konsil tutanaklarını içeren *Synodicon Orientale* isimli koleksiyondur. Bu koleksiyondaki Mar İshak Konsili tutanaklarına göre ilk olarak

²²³ I. Yazdigird dönemi politikalarının geniş bir değerlendirmesi için bkz. Honarchiansaky , *Study of a Peace*, 10-14, 59-89.

Roma İmparatorluğu'nun doğu bölgesinde bulunan Antakya piskoposu Porphyrios, Halepli Akakios, Urfalı Pakida, Tellalı Eusebius ve Amidli Akakios gibi çeşitli piskoposlar tarafından piskopos Marutha aracılığı ile I. Yazdigird ve Doğu Kilisesi piskoposlarına bir mektup yazılmıştır. Mektupta Sasani yönetimi altındaki Hristiyanlara evrensel bir sinod gerçekleştirmek için izin verilmesi talep edilmiştir. Bu gelişmeler Marutha'nın 408 yılında tahta yeni çıkmış olan II. Theodosius'un elçisi olarak Sasani başkentine geldiği dönemden sonraya denk gelmektedir. Piskopos Marutha, bu mektubu ilk önce gizli bir şekilde Ktesifon-Seleucia piskoposu, katolikos ve bütün Doğu'nun başpiskoposu olarak tavsif edilen Mar İshak ile paylaşmıştır. Ardından ikisi eşgüdümlü olarak Yunanca mektubu Pehlevi'ye çevirmiş ve I. Yazdigird'e takdim etmişlerdir. Batılı babalar üç talepte bulunmuşlardır:

- Her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskoposun görev yapması, bu piskoposun usule uygun olarak üç piskopos tarafından takdis edilmesi ve bu takdisin Ktesifon-Seleucia başpiskoposu tarafından uygun görüldüğüne dair bir yazı ile görevlendirilmesi.
- Başta paskalya, lent ve epifani gibi önemli tarihler olmak üzere Roma kilisesinde cari olan kilise takvimi ile birlik oluşturulması.
- İznik Konsili'nde kabul edilen iman formülü ve diğer kanonların, (Sasani) hükümdarının uygun görmesi halinde, emri ile toplanacak olan bir sinod ile piskoposlar tarafından kabul edilmesi.

I. Yazdigird bir sinod toplanmasına onay vermiş ve valilerine gönderdiği bir emir ile Seleucia, Beth Lapat (Gündişapur), Nusaybin, Fırat Misan (Basra), Hedyab (Erbil) ve Beth Slux (Kerkük) piskoposluk bölgelerindeki ilgili piskoposların başkente gönderilmesini istemiştir. Kanon ayında Epifani bayramında (6 Ocak 410) başkente ulaşan piskoposlar I. Yazdigird'in emirleri doğrultusunda büyük kilisede toplanmış, batılı babaların gönderdiği mektup okunmuş ve içinde yazılanlara itaat etmeleri

emredilmiştir. Böylece daha konsilin açılış töreninde Mar İshak'a muhalif olan piskoposlara gerekli mesaj verilmiştir. Şubat ayının ilk Salı günü başlayan ilk resmi oturumda hazır bulunan kırk piskoposa batılı babalar tarafından uygulanması istenen üç talep yeniden okunmuştur. Piskoposlar, bu talepler ile ilgili daha herhangi bir değerlendirmede bulunmadan önce söz alan Mar İshak, bu kuralları kabul etmeyenlerin aforoz edileceğini ve kilisede herhangi bir otoriteye sahip olamayacaklarını belirterek herhangi bir tartışmaya mahal vermeden kararların olduğu gibi kabul edilmesini sağlamıştır. Ardından Mar Marutha'nın direktifleri ile kabul edilen metin piskoposlar tarafından imzalanmıştır. İmza altına alınan bu metin Mar İshak ve Mar Marutha tarafından I. Yezdigird'in onayına sunulmuş ve onun tarafından da onanmıştır. I. Yezdigird, maiyetindeki iki önemli kişiyi yetkilendirerek hükümdarın bu metin ile ilgili onayının saraya davet edilmiş olan piskoposlar huzurunda okunmasını emretmiştir. I. Yezdigird'den sadır olan hükme göre; artık baskı dönemi sona ermiş, barış ve huzur gelmiştir. Bunda Mar İshak ve Mar Marutha'nın özel bir payı vardır. Bu ikisi Hristiyan cemaatinin başı olarak tanınacak ve bunlara karşı itaatsizlik gösterenler cezalandırılacaklardır. İznik Konsili itikadnamesi kabul edilmiş ve bunu kabul etmeyenlerin aforoz edileceği de benimsenmiştir. Bu konsilde kabul edilen 21 karardan sonra her piskopos kendi bölgesine gitmiştir. Bu kararlarda kısaca; piskoposların seçimi, birbiri ile ilişkileri, ruhbanların sayısı, görevleri ve uymaları gereken kurallar, piskoposluk bölgeleri, Hristiyan yaşamı, iki yılda bir yerel sinodların yapılması, hükümdarın emrine binaen bütün piskoposların Ktesifon-Seleucia piskoposluğunu en üst merci olarak kabul etmesi, buna uymayanların cezalandırılması, batı litürjisi ve takviminin kabul edilmesi, daha önce de var olan altı piskoposluk bölgesinin kabulü ve sınırlarının belirlenmesi gibi konular ele alınmıştır.²²⁴ 410 konsili, daha önemli başka

²²⁴ *Synodicon Orientale*, 253-275; M. J. Birnie, *The Synod of Mar 'Ishaq AD 410* (Erişim 05. 03. 2019), 1-14. Tutanakta 38 piskoposun imzası bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının daha sonra eklendikleri anlaşılmaktadır.

bir gelişmeye de tanıklık etmiştir. Birinci oturumdan birkaç gün sonra Marutha ile İshak bütün piskoposlar için şah ile bir görüşme tertiplemişler ve bu vesileyle kilise-devlet ilişkileri belki de ilk kez resmîleştirilmiş ve düzenlenmiştir.²²⁵

Mar İshak Konsili ve kararlarını genel olarak değerlendirdiğimizde Hristiyanlığın Sasani yönetimi altında geniş bir alanda faaliyet yürütmesine rağmen merkezi yönetime sahip bir kilise teşkilatına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ktesifon-Seleucia piskoposu Mar İshak'ın otoritesi oldukça sınırlıdır. Batılı babalar öncelikli olarak bir kilise düzeni oluşturmaya odaklanmışlardır. Bu durumu fark eden Piskopos Marutha, mektubun içeriğinden de anlaşıldığı gibi, Batı Kilisesi'nin onay ve desteği ile Roma İmparatorluğu'ndaki kilise teşkilatına benzer bir organizasyonun Sasani yönetiminin desteği ile Doğu'da oluşturulması için çalışmıştır. İznik Konsili'nin Roma hükümdarının çağrısı ile toplanması gibi bu sinod da Sasani hükümdarının çağrısı ile toplanmış ve Doğu Kilisesi, Batı Kilisesi gibi organize edilmiştir. Sınırlı bir otoritesi bulunan Ktesifon-Seleucia piskoposu, katolikos²²⁶ şeklinde kilisenin başı olarak belirlenmiştir. Katolikos'un egemenliğinin sağlanması ve piskoposluklar arası bir hiyerarşinin oluşturulması için devlet gücünden istifade edilmiştir. Mar İshak ile beraber Piskopos Marutha da yönetimde söz sahibi kılınarak Batı Kilisesi, doğu üzerinde otorite sahibi kılınmaya çalışılmıştır. Fakat her ne kadar bu konsilde özellikle batı tarzı kilise düzeni oluşturulmasına ve başkent piskoposunun otoritesinin yaygınlaştırılmasına çalışılmışsa da bu sorunun sonraki konsillerde de ortaya çıkması, bu kararların uygulanmasına henüz hazır olunmadığını göstermektedir. Aradan yaklaşık yüz yıl

²²⁵ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 82.

²²⁶ Mar İshak için "Katolikos" ünvanının kullanılması kronolojik anlamda hatalı olup daha sonradan gelişen bir ünvan geçmişe yansıtılmıştır. Katolikos ya da patrik sözcüğü V. yy'a kadar Doğu Kilisesi'nde kullanılmamış bunun yerine piskopos ünvanı kullanılmıştır. Başkent'in nüfuzuna bağlı olarak Ktesifon-Seleucia piskoposu diğer piskoposlara nazaran başpiskopos hüviyeti kazanmıştır. Jean Maurice Fiey, "Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'église syrienne Orientale", *L'Orient Syrien* 12 (1967), 21-22. Bu kelimenin tam anlamı biraz belirsizdir. Vergi tahsil edenler için bir ünvan olarak kullanıldığı Roma hukukundan ödünç alınmış olabileceği gibi otoritesinin İran'da "Katolik-evrensel" olduğunu belirtmek için benimsenmiş de olabilir. Ancak her durumda katolikosun hiyerarşide hangi yeri işgal etmek istediği oldukça açıktır: Patrik ve Metropolitlerin arasına denk gelmektedir. Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrian*, (London: Indepent Press, 1937), 45.

geçmiş olmasına rağmen İznik Konsili ve kararları Doğu Hristiyanları tarafından bilinmemektedir. Bu konsil ile beraber İznik Konsili iman formülü ve konsil kararları Doğu Hristiyanları tarafından kabul edilmiştir. Şüphesiz bu durum Gotların, Ariusçular lehine kaybedilmesine karşın Doğu Hristiyanlarına İznik öğretisinin kabul ettirilmesi bakımından Batı Kilisesi için bir başarı sayılmalıdır. Bu gelişme ile beraber Doğu Kilisesi geleneksel özgünlüğünü yitirmiş teolojiden litürjiye Batı Hristiyanlığının güdümüne girmiştir. Bu konsilin en önemli sonuçlarından bir tanesi de Doğu Kilisesi'nin, Sasani Devleti ile ilişkilerini resmi bir düzeye ulaştırmasıdır. Bu durum kilise yönetiminin Sasani bürokrasisinde görünür olmasını sağladığı gibi aynı zamanda Sasani Devleti'nin de kilisenin iç işlerine müdahale etmesine imkân sunmuştur.²²⁷

2.6.2. Mar Yahballaha Konsili (420)

Mar İshak, konsilden kısa bir süre sonra ölmüş ve yerine Mar Aha (410-415) geçmiştir. Doğu Hristiyan kroniklerinin aktardığına göre Mar Aha (Ahai), Sasani yönetimi ile güzel ilişkiler kurmuştur. I. Yazdigird, onu Fars bölgesine göndererek Hindistan ve Çin'den yapılan inci sevkiyatının korsanlar tarafından ele geçirilmesi olayını araştırmak üzere görevlendirmiştir. Bu görevi esnasında II. Şapur döneminde bu bölgede öldürülen Hristiyanların hikâyelerini derlemiştir. Görevini bitirdikten sonra etrafı bir araştırma raporunu hükümdara takdim etmiştir. Bu durum onun yönetim nezdindeki itibarını artırmıştır.²²⁸ 415 yılında ölümü ile yerine Mar Yahballaha (415-421) geçmiştir. Bu piskopos, I. Yazdigird tarafından (418) Bizans İmparatoru II. Theodisius'a elçi olarak gönderilmiştir.²²⁹ İmparator ona çeşitli hediyeler vermiş,

²²⁷ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 81-82; Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 59; Alıcı, *Sasani İmparatorluğu*, 67-68.

²²⁸ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 289. Mar Aha döneminde Doğu Hristiyanları arasında Marcion ve Mani öğretilerinin faal olduğu ve bir kısım Hristiyan'ın onlara katıldığı ve onların eserlerine yakınlık duyduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Aynı eser, 290.

²²⁹ *Synodicon Orientale*, 277-278; M. J. Birnie, *The Synod of Mar Yahbalaha AD 420* (Erişim 09.03.2019), 1.

dönüşünde Marutha ona eşlik etmiştir.²³⁰ Aynı zamanda 420 tarihinde Amid Piskoposu Akak başkanlığında bir heyet II. Theodosius tarafından I. Yezdigird'e gönderilmiştir. Bu esnada on bir piskopos, Piskopos Akak ile Mar Yahballaha'ya başvurarak Batı'da gerçekleştirilen İznik Konsili ve diğer bütün konsil kararlarının kabul edilmesi için bir konsil toplanmasını istemişlerdir. Onlara göre Batı Kilisesi bu konsil kararlarını kararlı bir şekilde uyguladığı için dirlik ve düzen içinde; Doğu Kilisesi ise bu kararlardan mahrum olduğu için kargaşa ve ayrılık içindedir.²³¹ Dadişo' Konsili tutanağının önsözünde de Mar Yahballaha döneminde yapılan konsile göndermede bulunularak birçok piskoposun onun otoritesini kabul etmediğine değinilmektedir.²³² Bu durumda Doğu Kilisesi'nin, Mar İshak Konsili'nde alınan kararları uygulamaya pek istekli olmadığı anlaşılmaktadır. Konsil tutanağında Mar Yahballaha ile beraber on iki piskoposun imzasının olması da buna işaret etmektedir. Bu konsilde bir önceki konsil kararları onanmış ve batıda gerçekleştirilen İznik, Ankara, Niksar, Çankırı, Antakya ve Laodikya gibi konsillerin kararları kabul edilmiştir. Konsil kararlarını uygulamadığı ve kendi otoritesini kabul etmediği için Pers Piskoposu Ma'na ile katolikos arasında tartışmalar yaşanmıştır.²³³ Konsilden kısa bir süre sonra Mar Yahballaha ölmüştür.

2.6.3. Doğu Kilisesi'nde İç Karışıklıklar

Katolikos'un ölümünden sonra piskoposlar arasında derin anlaşmazlıklar ve hizipleşmeler ortaya çıkmış ve Ma'na, Ferahbuht ve Dadişo' gibi piskoposlar arasında liderlik için bir rekabet yaşanmıştır. Pers piskoposu Ma'na bazı üst düzey Sasani yöneticilerinin de yardımıyla yeni katolikos olarak seçilmiştir. Onun yönetimi, Hristiyan kroniklerinde I. Yezdigird'in son dönemlerinde bazı Hristiyan ruhbanları cezalandırması ile ilgili olarak anlatılan olaylardan dolayı kısa sürmüştür. Fakat bu

²³⁰ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 291; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/67.

²³¹ *Synodicon Orientale*, 279; M. J. Birnie, *The Synod of Mar Yahballaha AD 420*, 1-2.

²³² *Synodicon Orientale*, 293; M. J. Birnie, *The Synod of Mar Yahballaha AD 420*, 2-4.

²³³ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 33.

olaylar sistematik bir baskı uygulandığı anlamına gelmemelidir. Çünkü bahsedilen olaylar yakından incelendiğinde bu durumun, I. Yezdigird'in bir politika değişikliğine dayanmadığı, aksine bazı Hristiyan ruhbanların tedbirsizliğinden kaynaklandığı ve bireysel cezalar uygulandığı anlaşılmaktadır.²³⁴ Ma'na, Hušo isimli bir rahibin gerçekleştirdiği Mecusi karşıtı bir eylemde yeterli hassasiyet göstermediği gerekçesiyle hükümdarın hışmına uğramış, yetkisi elinden alınmış ve sürgün edilmiştir.²³⁵ Bir süre sonra I. Yezdigird ölmüş ve kısa süreli bir iktidar boşluğu yaşanmıştır.

I. Yezdigird'in oğlu V. Bahram Gor (421-438) kardeşlerine galebe çalarak hükümdar olmuştur. Tahta çıkmak için Mecusi din adamlarına ve soylulara bazı tavizler vermek zorunda kalmıştır. Yönetiminin ilk yılında Roma İmparatorluğu ile kısa süreli bir savaş yaşanmıştır.²³⁶ Hristiyan kroniklere göre bu esnada Hristiyanlar kovuşturmaya uğramış ve bazıları sınırı geçerek Roma topraklarına sığınmışlardır. Sasaniler bu sığınmacıları istemiş ve Roma bunu kabul etmemiştir. Büyük bir savaşa ramak kala 422 yılında iki devlet yeni bir barış antlaşması imzalamıştır. Buna göre Sasani yönetimindeki Hristiyanlar ile Roma yönetimindeki Mecusilerin hakları karşılıklı olarak güvence altına alınmıştır.²³⁷ Fakat bu barış antlaşması sağlanıncaya kadar hem kilise yönetiminin tam olarak oluşturulamaması hem de Sasani yönetiminin baskısı nedeniyle Doğu Kilisesi'nde birçok kargaşa ve ihtilaf ortaya çıkmıştır.²³⁸ Bu süre içerisinde Ma'na'dan sonra Ferahbuht (Maraboht) isimli bir piskopos yine bir Sasani komutanın yardımıyla katolikos yapılmışsa da piskoposlar tarafından otoritesi kabul görmemiş ve azledilmiştir. Ayrıca onun ve Ma'na'nın isimleri katolikosluk

²³⁴ I. Yezdigird'in kısa süreli baskı dönemine dair bir değerlendirme için bkz. Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 78-82.

²³⁵ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 292-294; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 33.

²³⁶ O. Klîma, "Bahrâm V," *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Ocak 2020).

²³⁷ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 294-296; Socrates, *History of the Church*, Book VII, Chap. 18; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 33-35; Theodoret of Cyrus, "The Ecclesiastical History", *NPNF2-03*, (New York: Christian Literature Publishing Co., 1892), Book: 5, Chap. 39; Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkîyye*, 1/70-72; Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 15, 83. V. Bahram Gor dönemi şehit derlemelerine dair bir değerlendirme için bkz. Aynı eser, 85-88.

²³⁸ Hristiyan kronikleri bu dönem ve daha önceki dönemlerde kilise içerisinde ortaya çıkan tartışmalarda teolojik anlaşmazlıkların payına dair hiçbir ipucu vermemektedir. Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 33.

listesinden silinmiştir.²³⁹ Dadišo' (421-456) bir kısım piskopos tarafından katolikos olarak seçilmiştir. Fakat birçok piskopos buna karşı çıkmış ve Dadišo'un riyasetini kabul etmemiştir. Bunlar, Dadišo' tarafından aforoz edilmişler ve ruhbanlık yetkileri ellerinden alınmıştır. Bunun üzerine onlar Dadišo'u çeşitli suçlamalarla Sasani makamlarına şikâyet etmişlerdir.²⁴⁰ Neticede Dadišo' hapsedilmiş ve Roma ile Sasaniler arasında (422) barış yapıldıktan sonra serbest bırakılmıştır. Fakat bu sefer de Markabta'ya (Hire) sürgün edilmiştir. Bütün bunlar karşısında yorulan Dadišo' görevinden ayrılmak istemiş fakat otuz altı piskoposun imzasıyla kendisine sunulan dilekçede Doğu Kilisesi'nin katolikosu olarak görevinde kalması istenmiş ve istifadan vazgeçirilmiştir.²⁴¹ Zaten Dadišo' Konsili de bu olay üzerine gerçekleştirilmiştir.

2.6.4. Dadišo' Konsili (424)

Dadišo' Konsili diğer iki konsilin aksine başkentte değil Dadišo'un sürgün edildiği Markabta'da gerçekleştirilmiştir. Konsil esnasında Amid piskoposu Akak, Roma temsilcisi olarak Ktesifon-Seleucia'da bulunmasına rağmen davet edilmemiş sadece Doğu Kilisesi piskoposları katılmışlardır.²⁴² Konsil tutanağına göre toplanan metropolit ve piskoposlar, katolikosluk görevinden ayrılmak isteyen katolikos, başpiskopos ve doğudaki bütün Hıristiyanların lideri (Reşa d-Madneha) olan Mar Dadišo'dan; İsa Mesih tarafından bütün doğu bölgelerindeki İsa'nın halkını gütmek ve onlara kılavuzluk etmek için tıpkı İsa Mesih tarafından havarilerin başı Petrus'a tevdi edildiği gibi, kendisine tevdi edilmiş olan ve onun da yapmayı taahhüt ettiği yüksek rahiplik (katolikosluk) görevine geri dönmesini rica etmişlerdir.²⁴³ Doğu Kilisesi'nin resmi kayıtlarında ilk kez Ktesifon-Seleucia başpiskoposunun ve Kokhe Katedrali'nin; Roma, Antakya ve İskenderiye piskoposlukları gibi apostolik kökene sahip olduğunun

²³⁹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 36, Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 28; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 294.

²⁴⁰ *Synodicon Orientale*, 287-288.

²⁴¹ *Synodicon Orientale*, 285-286.

²⁴² Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 84.

²⁴³ *Synodicon Orientale*, 286; M. J. Birnie, *The Synod of Mar Dadiso AD 424* (Erişim 13. 03. 2019), 1.

belirtilmesi açısından bu ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Böylece doğu katolikosunun da batıdaki emsalleri ile eşit olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dadişo', buna karşın başından geçen acı olayları anlattıktan sonra kilisenin tek elden yönetilmesinin zorluklarına değinen duygusal bir konuşma yapmış ve mazur görülmesini istemiştir. Bunun üzerine piskopos Agapeta, batılı babalar tarafından erken dönem Doğu Kilisesi babalarına ve Mar İshak ile Mar Yahballaha günlerinde gönderilen buyruklarla ilgili mektupları okumak için izin istemiş, onları okumuş ve ardından haziruna yönelik şöyle bir konuşma yapmaya başlamıştır:

“Mar Papa döneminde bazı kötü niyetli piskoposlar ona başkaldırmış ve Mar Miles ile onun gibi muhterem bazı zevatların da safça samimiyetlerinden dolayı bilinçsiz bir şekilde boş bir gayretle bu kötü niyetli piskoposların arkasından sürüklenmiş ve böylece Mar Papa'nın otoritesi geçersiz kılınmıştır. Fakat daha sonra durum batılı babalara arz edilmiş ve onlar muhalif piskoposları haksız bulmuşlar ve onlar aforoz edilmişlerdir.²⁴⁴ Çünkü onların [batılı babaların] kararı gereği çömezlerin öğretmenleri üzerinde hâkimiyet kurmalarına ya da yargılamalarına izin verilmemiştir. Tanrı'nın insan doğasında kurduğu yasalara göre çocuklar, babalarını mülkünden mahrum edemezler. İsa Mesih, kilisesini Petrus üzerine inşa etmiştir ve ‘Göklerin egemenliğinin anahtarını ona vermiştir.’ Mesih diğer bütün havarilerine ruhbanlık hediyesi bağışlamasına rağmen kilise ile ilgili bu özel yetkiyi, diğer öğrencilerine değil sadece Petrus'a vermiştir. Nasıl ki tek bir Tanrı vardır, tıpkı bunun gibi manevi bir babalık olan yöneticilik [patriklik] hakkı da sadece bir kişiye aittir. Bunun için kardeşlerinin başı, lideri ve yöneticisi de sadece tek bir mümin yönetici olmalıdır.”²⁴⁵

Agapeta, katolikosun ayrıcalıklarından bahsettikten sonra piskoposların hak ve sorumluluklarını anlatmıştır. Buna göre:

“Yönetim tarafından kendisine baskı yapıldığını düşünen piskoposların konsillerde, katolikosun huzurunda, kendisine yapılanları anlatmasına izin verilmelidir. Eğer diğer piskoposlar baskı uygulandığına dair bir izlenim edinirlerse bunu bir dilekçe ile bildirmelidirler ki zaten her yıl bir konsil düzenlemesinin gayesi de bu tür sorunlara çözüm yolları bulmaktır. Bunun için bundan sonra doğuda da piskoposların Seleucia Kokhe katedrali patrikliğindeki liderlerine karşı hareket etmelerine izin verilmeyecektir. Çünkü kimsenin onu yargılama yetkisi yoktur.”²⁴⁶

²⁴⁴ Agapeta batılı babaların vesayetinin kaldırılması ile ilgili yaptığı bu konuşmada ironik bir şekilde diğer piskoposlar üzerinde otoritesini kurmak için batılı babalardan destek isteyen ve onların yardımı ile otoritesini Doğu Kilisesi piskoposları üzerinde sağlamaya çalışan Mar Papa örneğini kullanmaktadır.

²⁴⁵ M. J. Birnie, *The Synod of Mar Dadiso AD 424*, 3-4.

²⁴⁶ M. J. Birnie, *The Synod of Mar Dadiso AD 424*, 5.

Ardından Mar İshak ve Mar Yahballaha dönemlerindeki kargaşalardan ve batılı babaların yapmış oldukları hizmetlerden bahsetmiş ve Doğu Kilisesi'nde yaşanan bölünme ve çekişmelerde ya da Mecusilerden dolayı karşılaştıkları zulümlerde batılı babaların zaman zaman kendilerine gönderdikleri elçileri aracılığıyla yardım ettiklerine işaret etmiştir. Sözlerine şu şekilde devam etmiştir:

“Şimdi aynı şekilde zulüm ve acı bize karşı acı bir hâl alıyor. Dönem, onların [Sasani], bize eskisi gibi hoşgörü göstermesine müsaade etmiyor. Biz, sevgili oğullar ve gayretli varisler olarak patrikliğimiz vasıtasıyla birbirimizi desteklemeye ve birbirimize yardım etmeye özen göstermek zorundayız. Yoksa Tanrı korusun baş aşağı devrilir, acımasızca helak oluruz. Şimdi Dadişo'un görevine devam etmesi ile ilgili talebimizi kabul etme tenezzülünde bulunmasını rica edelim. Eğer ricamızı kabul etmezse, İsa Mesih'in emri mucibince Petrus'un havarilerin başı olması gibi Dadişo'un da patrikliğini üzerimizde tesis etmesini kabul edinceye kadar kapısında bekleyeceğiz.”²⁴⁷

Agapeta'dan sonra sözü alan Nusaybin piskoposu Huşo, Doğu Kilisesi'nde kargaşanın sona ermesi ve huzur ile sükûnetin sağlanması için piskoposları Mar Dadişo' etrafında kenetlenme çağrısında bulunmuştur. Onun emirlerine itaatsizlik edenlerin de Doğu Kilisesince de kabul edilen Batı Kilisesi'ne ait kanunlar mucibince cezalandırılmasını istemiştir. Ona göre artık piskoposların kendi liderlerine (katolikos) karşı sinod toplamaları, onu görevden almaları ya da batılı babalar nezdinde şikâyetçi olmalarına izin verilmemelidir. Katolikos hatalı bile olsa piskoposlar onu görevden alamaz ya da batılı babalar nezdinde şikâyetinde bulunamaz. Çünkü onun yargılanması Mesih'e kalmıştır. Doğu katolikosu, yönetimi altındakiler tarafından ya da onun emsali patrikler tarafından yargılamaz. Ama katolikos, onu seçen ve kilisenin önderi makamına yükselten Mesih tarafından kendisine verilen yetki ile yönetimi altındaki herkesi yargılayabilir. Bu konuşmalardan sonra Mar Dadişo' görevine dönmeyi kabul etmiş ve ardından konsil kapanmıştır.²⁴⁸

²⁴⁷ M. J. Birnie, *The Synod of Mar Dadiso AD 424*, 6.

²⁴⁸ *Synodicon Orientale*, 287-297; M. J. Birnie, *The Synod of Mar Dadiso AD 424*, 1-8.

Doğu Kilisesi'nin gerçekleştirdiği ilk iki konsil tamamen barış ortamında I. Yezdigird'in insiyatifi ile gerçekleştirilebilmiştir. Ancak V. Bahram'ın yönetiminin ilk başlarında Roma ile savaşa hazırlanması ve Hristiyanlara yönelik ortaya çıkan şiddet olayları; Sasani yönetiminin Hristiyan tebaasına yönelik hoşgörüsünün belli bir sınırı olduğunu hatırlatmıştır. Bu süre içerisinde Doğu Kilisesi, yönetimi altında yaşadıkları devletin durumuna göre konumlanmaları gerektiğini acı da olsa anlamışlardır. Nitekim Agapeta'nın konuşmaları buna işaret etmektedir. Batılı babaların, kilise işlerine müdahalesi, onları Sasani yönetimi nezdinde zor durumda bırakmaktadır. Çünkü bu durum onların, Roma'nın taraftarları oldukları imasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Roma Kilisesi'nin, Doğu Hristiyanlarının iç işlerine karıştırılmaması ve problemlerin kendi insiyatifleri ile çözülmesi düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. Bu konsilin en önemli sonucu diğer iki konsilin aksine batılı babaların vesayetinden uzak bir şekilde hareket edilmesi ve Doğu Kilisesi'nin de tıpkı batıdaki emsalleri gibi apostolik bir kökene sahip olduğunun ilan edilmesidir. Ancak burada durumu ilginç kılan, Batı Kilisesi ile ilişkilerin koparılması için yine batılı babalar tarafından alınan kararlardan deliller getirilmek suretiyle Doğu Kilisesi katolikosu kürsüsünün yetkilerinin belirlenmesi ve otoritesinin sağlanmaya çalışılmasıdır.

2.7. Doğu Kilisesi'nin Nesturi Kilisesi'ne Dönüşüm Süreci

Doğu Kilisesi, Mar Dadišo' Konsili ile beraber kendisini batılı babaların tasallutundan kurtarma ve iç işleyişinde otoritesini sağlama iradesi göstermesine rağmen kısa bir süre sonra kendisini batılı babaların kristolojik tartışmalarının içinde bulmuştur. Konsilden sonra Dadišo'un (ö.457) yönetimi ve batıda gelişen tartışmalar karşısındaki tutumu hakkında elimizde yeterli tarihi veri yoktur. Hire'de yaşamaya devam ettiği ve orada öldüğü bilinmektedir.²⁴⁹ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Doğu Kilisesi üzerinde tam bir otorite kurduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu son konsil

²⁴⁹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 36.

her ne kadar Doğu Kilisesi'nin, batılı babaların telkinlerinden kurtarılmasını amaçlamış ve bu durum kısmen gerçekleşmişse de; batılı babaların etkisi farklı bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Batıda ortaya çıkan kristolojik tartışmalar ve bunlar etrafında gerçekleştirilen Efes (431) ve Kadıköy (451) konsillerinin kararları Urfa ve Nusaybin okulları üzerinden en çok Süryani/Arami Hristiyanları etkilemiş ve onları geri dönüşü olmayan bir yola sokmuştur. Bu tartışmalara girmeden önce bu dönemdeki Sasani ve Roma topraklarındaki Hristiyanların karşılıklı etkileşimlerinin irdelenmesi gerekmektedir.

I. Yezdigird'in hükümdarlığı dönemindeki barış ortamı Hristiyanlığın gelişimi için oldukça elverişli bir ortam hazırlamıştı. Bu durum V. Bahram Gor'un (421-438) hükümdarlığının ilk yılı dışında da devam etmiştir. Dolayısıyla Sasani yönetimi altındaki hem Süryani/Arami Hristiyanlar hem de Ermeni Hristiyanlar serbest bir şekilde sınırı geçerek Mar Efrem tarafından kurulmuş olan Urfa Okulu'nda ya da bu havalideki diğer eğitim merkezlerinde dini tedrisat görme imkânına sahip olmuşlardır. Öyle ki Urfa Okulu, Sasani topraklarından gelen öğrencilerin çokluğu nedeniyle Pers Okulu olarak isimlendirilmiştir.²⁵⁰ Süryanice, Süryani/Arami Hristiyanlar için dini aidiyet duygusunu pekiştirmede etkili bir öge haline gelmiştir. Bu gelişme yansımasını Ermeniler arasında da bulmuş, dini eğitim almak maksadıyla sınırı geçen Ermeniler tarafından ilk Ermeni alfabesi oluşturulmuş ve Ermeni dini edebiyatı ortaya çıkmıştır. Bu durum Hristiyanlığın, Sasani sınırları içinde konsilide olmasını ve özellikle Ermeni din adamlarının Ermeni soyluları ya da ordudaki Hristiyan²⁵¹ unsurlar üzerinde etkinlik kurarak Sasani ordusunun bütünlüğünün olumsuz etkilenmesine neden olmuştur. Eftalitler (Akhunlar) ile mücadelede ve Kafkasya'nın Hun baskılarından korunmasında görülen gevşeklikleri müşahade eden II. Yezdigird (438-457), bu duruma bir son

²⁵⁰ Hayes, *Urfa Akademisi*, 166. Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 176; Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu", 84.

²⁵¹ Ermeniler, Sasani İmparatorluğu içerisinde siyasi yönetim ve askerî unsurlara sahip olması bakımından reaya olan Süryani/Arami topluluklarından ayrılmaktadır.

vermek için bazı tedbirler düşünmüştür. Bu konuda Mecusi din adamları ve soylular tarafından dini bölünmenin aşılması halinde imparatorluğun, özellikle de askeri cephede büyük ölçüde ilerleyebileceği konusunda ikna edilmiştir. Neticede Sasani İmparatorluğu'nu Mecusilik altında birleştirmek için özellikle Ermeniler arasında belli bir plan dâhilinde Mecusiliği dayatmış ve Hıristiyanlığı yasaklamıştır. Fakat bu planın her aşaması din adamları ve onların yönlendirdiği soylular tarafından büyük bir tepki ile karşılaşmıştır. Bu plan, ordunun düzenini sağlamak bir yana Eftalitler karşısında ağır bir yenilgi alınmasına neden olmuştur. II. Yazdgerd bu durum ile ilgili olarak; ülkedeki herkesi Mecusilik etrafında topladığı takdirde yenilmez olacağına ikna eden Mecusi din adamlarını, Ermeni soyluları isyana teşvik eden piskoposları ve sadakatinden şüphe duyulan bazı Süryani/Arami piskoposları ile komutanları şiddetli bir şekilde cezalandırmıştır. Ancak Hıristiyan kronikleri ve şehitlik rivayetleri, imparator tarafından Mecusi din adamlarına yapılan zulümleri görmezden gelip sadece Ermenistan ve Mezopotamya piskoposlarına yönelik şiddet olaylarına odaklanmıştır.²⁵² Nitekim Doğu Hıristiyan kronikleri ve şehitlik rivayetlerinde ele alınan bu döneme ait şehitlik anlatıları genellikle Hıristiyanlığa ihtida eden Mecusi soyluları gibi üst düzey Hıristiyanların hikâyelerini içermektedir.²⁵³ II. Yazdgerd dönemindeki Hıristiyanlara yönelik bu kısa süreli kovuşturmalardan sonra Piroz (459-484) döneminde Doğu Hıristiyanları oldukça elverişli şartlarda yaşamışlardır. Hatta bu dönemde Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlar arasında yaşanan tartışmalar yakından takip edilmiş ve oradan kovulan diyofozite Hıristiyanlığın Sasani yönetimindeki Hıristiyanlar arasında yayılmasına ortam sağlamıştır.²⁵⁴ Kısaca Doğu Kilisesi'nin kendisini batılı babalardan izole etme isteğine karşın, sınırın her iki yakasında Hıristiyanlar arasında geçişkenlikler için siyasi ve politik ortamın oldukça elverişli olmasının, bu durumun önüne

²⁵² Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 88-90, 100, 151-153.

²⁵³ Abona, *Şüheda'ül-Maşrik*, 266-282; Mari b. Süleyman, *Ahbârü Betârike*, 37, 39-40; Honarchiansaky, *Study of a Peace*, 145-147.

²⁵⁴ Klaus Schippmann, "Fîrûz," *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 25 Ocak 2020).

geçilmesini zorlaştırdığını ve batıda ortaya çıkan dini gelişmelerin bir şekilde onlar üzerinde etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.

2.7.1. Antakya ve İskenderiye Ekolleri

İsa Mesih'in şahsiyeti ile ilgili tartışmalar I. yy'dan itibaren Hristiyan dünyasını meşgul etmeye başlamıştır. İlk dönem Yahudi-Hristiyan cemaatlerinin, monoteist bir Tanrı anlayışı çerçevesinde İsa-Mesih'in bir beşer olduğunu kabul etmelerine karşın Pavlusçu Hristiyanlık, İsa Mesih'i "Tanrı'nın oğlu" ve Tanrı olarak kabul etmiştir. İsa-Mesih'i; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslisin ikinci unsuru olarak kabul eden anlayış ortodoks Hristiyan görüşü olarak kabul görmüştür. İsa'nın beşer olduğunu savunan Yahudi-Hristiyan cemaatlerin etkisizleştirildikten sonra da İsa'yı bir beşer olarak kabul eden inançlar, gentile arasında varlığını devam ettirmiştir. Fakat bu anlayışlar devlet destekli Hristiyanlıktan gördüğü baskılar karşısında peyderpey İsa'daki ilâhî varlığın tonunu yükseltmelerine karşın yine de onu Tanrı ile eşitlemekten imtina etmişlerdir. Bizanslı Theodotus, Samsatlı Pavlus (275), Artemon, Sirmiumlu Photeinos (376), Euphrates gibi gentile arasında ortaya çıkan monoteist ilahiyatçılar farklı tonlarda da olsa İsa'yı Tanrı ile eşitlemekten kaçınmışlardır. Ancak kristoloji ile ilgili tartışmalar esas olarak Arius (256-336) ile beraber geniş bir yankı uyandırmıştır. O, kısaca İsa'yı insandan çok üstün ve Tanrı'dan daha düşük bir seviyede tasvir etmiştir.²⁵⁵ İznik Konsili'nde İsa'nın mutlak tanrılığını savunan görüşün ortodoks inanç olarak kabul edilmesi ile beraber kristolojik tartışmalar farklı bir kulvara kaymış, İsa'daki ilâhî ve beşerî tabiatların karşılıklı ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. İşte bu dönemde Antakya ve İskenderiye okulları arasında derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Artık İsa'nın tanrılığı değil İsa'daki ilâhî ve beşerî tabiatların bir bedende

²⁵⁵ Bunlar dinamik monarşizm denilen teolojinin farklı dönemdeki temsilcileridir. Bu düşünce akımının İsa teolojisi monoteistik olup; buna göre İsa, Tanrı'nın tecessüm etmiş şekli değildir. İlâhî gücü tek Tanrı'dan almış olan bir insandır. Bu dönemdeki İsa Mesih anlayışları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 22-66; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 206-239.

nasıl bulunduğu konu edinmeye başlanmıştır. Fakat her halükarda İsa'daki beşerî yöne atıfta bulunan düşüncelerin kökeninin monoteist karakterli Yahudi-Hıristiyan cemaatlere ve monoteist gentile kökenli Hıristiyanlığa dayandırmak mümkündür. Burada konu edineceğimiz Antakya (Diyofizit) ve İskenderiye (Monofizit) ekolleri isimlendirmelerinin Arius sonrası kristolojik tartışmaları betimlemek için modern dönemde oluşturulduklarını belirtmek gerekmektedir.²⁵⁶

İskenderiye, dönemin önde gelen köklü kültür merkezlerinden biri olarak ön plana çıkmış ve Yeni Atina olarak tanınmıştır. Hem Yunan kültürü ve felsefesi hem de Yahudi kültürü ve dinsel çalışmaları açısından önemli bir merkez olmuştur. Pantaenus (ö. 200), Clement (ö. 215) ve Origen (ö. 254) gibi ilk dönem Hıristiyan ilahiyatçılar da şehrin kültür havzası içindeki yerlerini almışlardır. Bunlar Yunan felsefesi, Yahudi kültürü ve özellikle gnostisizme karşı Hıristiyan savunusu yapmışlardır. Buradaki Hıristiyanlık çalışmaları özellikle Platoncu felsefe geleneği ve gnostik eğilimlerin etkisi altında kalmıştır. Gnostik anlayışta kurtuluşun ilâhî sırların marifetine erişilmesi ile gerçekleşeceği düşüncesine inhisar edilmesi Hıristiyanlıktaki kurtuluş anlayışına tesir etmiş ve Mısır keşişliği manevi hayatı üzerinde etkili olmuştur. Hıristiyan teolojisini anlama ve yorumlamada felsefe kullanılmış ve özellikle Platoncu felsefe geleneği İskenderiye'deki Hıristiyan teologlar tarafından esas alınmıştır. İskenderiye, İznik Konsili'nde (325) Roma ve Antakya ile beraber ülkedeki en saygın piskoposluk

²⁵⁶ Diyofizit, monofizit ve miafizit tabirleri kristolojik tartışmalarda tarafların görüşlerini tanımlamak için kullanılan modern kristolojik ifadelerdir. Diyofizit; İsa Mesih'in şahsında biri ilâhî diğeri insanî olmak üzere iki ayrı tabiat bulunduğunu savunan görüş taraftarlarını tanımlamak için kullanılmakta olup genelde Kadıköy Konsili taraftarlarına ve özelde ise Nesturilere nispet edilmektedir. Monofizit, İsa Mesih'te ilâhî ve insanî tabiatların tamamen karışarak insanî tabiatın ilâhî tabiat tarafından yutulduğunu ve sadece bir ilâhî tabiat olduğunu savunan görüştür. Miafizit ise İsa Mesih'te ilâhî ve insanî tabiatların tek bir tabiat halinde tecessüm ettiğini savunan görüştür. Tarihi kaynaklarda ve yakın döneme kadar Süryani çalışmalarında Kadıköy Konsili'nin kristolojik formülünü kabul etmeyen kiliselerin geneli için monofizit tabiri kullanılmıştır. Ancak günümüzde bu kiliselerin monofizit değil, miafizit oldukları ve monofizit tabirinin Eutykhes'in kristolojik görüşünü tanımlamak için kullanılması gerektiği şeklinde bir görüş yaygınlık kazanmaktadır. Bkz. Kutlu Akalın-Zafer Duygu, *Süryani Literatürü* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017), 16,18-19, 38-39. Ayrıca konu ile ilgili tartışma için şu çalışmaya bakılabilir: Sebastian P. Brock, "Monofizit Değil Miafizit!", *Kristolojiye Giriş, Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, ed.ve çev. Zafer Duygu, Kutlu Akalın (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 67-72.

merkezlerinden birisi kabul edilmiştir. Burada yetişen Arius (336), Athanasius (373),²⁵⁷ Cyril (444) ve Dioskoros (454) gibi din adamları, teolojik ve kristolojik tartışmalara yön vermişlerdir. İskenderiye ekolünün kristolojik görüşü, Yuhanna İncili'nin ilk pasajlarına atıfla “Tanrı’dan insana doğru” inayet şeklindeki kurtuluş anlayışı üzerine kurgulanmıştır. Bu durum manevi hayatta ruhun kurtuluşu için bedenın ikinci plana itilmesine ve kristolojik yorumlamada da vurgunun ilâhî tabiata kaymasına neden olmuştur. Tabiri caizse İskenderiye ekolü gözlerini göğe dikmiştir. Bu ekol, Kitab-ı Mukaddes yorumunda remzî ve mecâzî (alegorik) yorumlama biçimini esas almıştır. İskenderiye ekolü özellikle Batı Süryanileri (Yakubiler) ve Ermeniler üzerinde etkili olmuştur.²⁵⁸

Antakya, doğu bölgelerinin idari merkezi olarak Roma ve İskenderiye’den sonra üçüncü önemli kültür merkezi olmuştur. Yunan dili ve edebiyatı burada önemli bir gelişme göstermiş, Suriye’nin Atina’sı olarak isimlendirilmiştir. Hristiyan ismi ilk olarak burada kullanılmıştır. Yunan felsefesinin burada etkin olmasına rağmen Sami anlayışı varlığını korumuştur. Mahdut bir varlık olarak insan ve gayrı mahdut bir varlık olarak Tanrı arasında keskin bir ayrım göze çarpmaktadır. İskenderiye ekolündeki Platoncu geleneğe karşın burada Aristocu gelenek etkin olmuştur. Tarsuslu Diodore, Altın Ağızlı Yuhanna, Mopsuestialı Theodore, Nestorius ve Cyruslu Theodoret (Theodoret of Cyrus) bu ekolün önde gelen simalarıdır. Antakya ekolünün kristolojik görüşü sinoptik İncillere uygun olarak “insandan Tanrı’ya doğru” şeklinde bir gelişim seyri izleyen kurtuluş anlayışı üzerinde kurgulanmıştır. Tanrısal kurtuluş planı için İsa Mesih’in yaşamına (tarihi İsa) ve onun mükemmelliğe doğru geçirmiş olduğu tekâmül evrelerine odaklanır. Bu düşünce, tanrısal kurtuluş planı ile ilgili olarak Tanrı’nın Oğlu’nun bakireden doğan Mesih’teki (tarihi İsa’daki) yaşamının örnek alınmasına

²⁵⁷ Barhadşabba’ya göre İznik Konsili’nden sonra Aziz Ewstasis Antakya’da, Mar Yakup Nusaybin’de ve Aziz Aleksandra İskenderiye’de birer okul kurmuşlardır. Athanasius İskenderiye’de ve Mar Efrem de Nusaybin’de bu okullara yorumcu olarak atanmışlardır. Bkz. Mar Bar-Hadşabba, *Mezopotamya*, 172.

²⁵⁸ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 15.

atıfta bulunur. Dolayısıyla İsa Mesih'in beşerî tabiatı ve ahlaki seçimlerine vurgu yapılması ile tarihi İsa'nın kurtuluş için model olduğu belirtilmektedir. Bu düşünceye göre insanın kurtuluşu için İsa Mesih'in beşerî tabiatı göz önünde bulundurulmazsa, insan, örnek alacağı rol-modelden mahrum olur ve bu durum kurtuluşu zora sokar. Bu ekol Kitab-ı Mukaddes yorumu ile ilgili olarak İskenderiye ekolünün aksine lafzî, literal ve tarihi yorumlama biçimine ağırlık vermektedir. Aslî anlamından uzaklaştıran istiari (typologic) tefsir metodunu kabul etmemektedir.²⁵⁹ Arius'un Mesih hakkındaki görüşü ile İsa Mesih'in tanrılığı etrafında yürütülen geniş tartışmaların İznik Konsili'nde, İsa'nın Tanrı ile aynı cevhere (homousios) sahip olduğunun resmi olarak kabul edilmesiyle sonuçlandırılmasından sonra İsa Mesih'in insanlığı bağlamında ortaya çıkan tartışmalar bu iki ekol arasındaki çekişmenin esasını oluşturmuştur.

2.7.2. Mopsuestialı Theodore (y. 350-428)

Doğu Kilisesi tarafından, Tarsuslu Diodore ve Nestorius ile beraber üç Grek öğretmenden biri olarak kabul edilen ve Antakya ekolünün en önemli temsilcisi olan Mopsuestialı Theodore, dönemin en önemli Kitab-ı Mukaddes yorumcusu ve teoloğu olarak ün kazanmıştır. Hayatının erken dönemi hakkında pagan hatip ve edebiyatçı Libanius'un yanında eğitim aldığı bilgisi dışında çok az şey bilinmektedir. Altın Ağızlı Yuhanna ile beraber yaşadığı dönemde yorumcu olarak ünlenen Tarsuslu Diodore'un (IV. yy) öğrencisi olmuştur. Diodore, Antakya kristolojisi ve yorum geleneğinin önemli bir temsilcisi olmasına rağmen çalışmalarının çoğu günümüze ulaşmamıştır.²⁶⁰ Theodore, 392 yılından öldüğü 428 yılına kadar Antakya'nın kuzeyindeki Mopsuestia'da²⁶¹ piskoposluk yapmıştır. Nestorius'un 431'de azledilmesinden sonra Nesturiliğin fikir babası olarak görülmüştür. Eserlerini Grekçe kaleme almasına rağmen

²⁵⁹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 16, 24. Antakya Okulu'nun teoloji anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, 7-21.

²⁶⁰ Sebastian P. Prock, "Diodore of Tarsus", *GEDSH*, 125.

²⁶¹ Adana yakınlarındaki antik Misis kenti. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 132.

bu dildeki çalışmalarının çok küçük bir bölümü günümüze ulaşmıştır. Doğu Hristiyanları geleneğinde Süryanice on altı adet memra, Eski ve Yeni Ahit yorumları ve Macedonius'un takipçileriyle bir tartışması korunmuştur. Doğu Hristiyanlarına ait eserlerde onun çalışmalarından alınan iktibaslarla bolca karşılaşmak mümkündür. Doğu Kilisesi ona en büyük yorumcu ve müfessir (mpaššqānā) payesi vermiş ve evharistiya anaforalarından²⁶² bir tanesini ona atfetmiştir.²⁶³

Theodore, daha hayatta iken Kitab-ı Mukaddes yorumları ve kristolojik görüşleri Urfa Okulu'nda okutulmaya başlanmış ve kısa bir süre içinde Süryanice'ye tercüme edilmeye başlanmıştır. Dolaysı ile Urfa Okulu 420'li yıllardan itibaren Theodore'un yorumları ve diyofizit karakterli kristolojik görüşünün etkisi altına girmiştir.²⁶⁴ Theodore'un yorumlarının ve kristolojik görüşlerinin Urfa Okulu'nda ve orası vasıtasıyla Sasani bölgesindeki Doğu Kilisesi bünyesinde büyük bir kabul görmesinin makul sebepleri vardır. İlk olarak o, Antakya piskoposluk bölgesi içerisinde oldukça ünlenmiş, yaşayan en büyük yorumcu ve heretiklere²⁶⁵ karşı en fazla mücadele eden birisi olarak büyük bir saygı görmüştür. İkincisi onun yorumlarının doğasında bir bütünlük ve sistemlilik vardır. Eski ve Yeni Ahit kitaplarının tamamını ya da tamamına yakını her bir cümlesinin anlamını dikkatle inceleyerek; sade, basit, kinayesiz (alegorik olmayan) ve tarihsel olarak direkt/dolaysız bir yaklaşımla yorumlamıştır. Yorumlarında sözcüklerin aslî manasına sadakat ve tarihi bağlamını göz önünde bulundurmak oldukça önemlidir. Gizli bir anlam barındırdığı düşünülen alegorik pasajlarda da bu metodu kullanmıştır. Onun düşünme ve yorumlama şeklinin oldukça sistematik olması ve açıkça belirlenmiş ilkelerin yardımı ile kutsal metinlerde karanlıkta kalan birçok noktayı açıklığa kavuşturmaya çalışması; hem o gün için heretik sayılan

²⁶² Anafora, kutsal ayinde "Kurbanın Sunumu" anlamına gelip bu ayinin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bu kısımda okunan duaların sırasını sistematize eden ve dua metinlerini içeren yazı türü için kullanılan bir terimdir. Akalın - Duygu, *Süryani Literatürü*, 5.

²⁶³ Lucas Van Rompay, "Theodore of Mopsuestia", *GEDSH*, 401-402.

²⁶⁴ Baum - Winkler, *The Church of the East*, 22.

²⁶⁵ Özellikle Arianizm ve Apollinarizme karşı.

birçok akımın düşüncelerinin çürütülmesi imkânını sağlamış hem de onun yorumlarına ve düşüncelerine pedagojik bir çekicilik vermiştir.²⁶⁶ Bu durum eğitim materyali açısından sıkıntı yaşayan Urfa Okulu'nun bu ihtiyacını, Theodore'un eserleri ile gidermesinde etkili olmuştur. Burada Theodore'un eserlerinin eğitimde kullanılmasından önce Mar Efrem ve Adday'dan kaldığı iddia edilen geleneksel yorumlar kullanılmaktaydı. Barhadbşabba'nın belirttiğine göre Theodore'dan önce Kitab-ı Mukaddes ile ilgili çalışmalar, yorumlar ve ortodoks kilise babalarının bütün çalışmaları; karışıklık, düzensizlik ve kopukluk ihtiva etmekteydi. Theodore gelince bütün bu dağınık malzemeyi bir araya getirmiş, onları ustalıkla birleştirmiş ve sistemli bir bütün halinde insanların hizmetine sunmuştur.²⁶⁷ Çalışmalarının sistemli bir bütünlük oluşturmalarını ve Kitab-ı Mukaddes'in baplarının tarihsel bir incelemeden geçirilerek önem derecelerine göre sınıflandırılmasını, Antakya ekolünde etkin olan Aristotelesçi mantığın etkisine bağlamak mümkündür. Nitekim Theodore'un eserleri ile beraber Aristoteles'e ait eserlerin Süryanice'ye çevirileri aynı dönemde başlamıştır.²⁶⁸ Doğu Kilisesi geleneğinde Mopsuestialı Theodore'un Kitab-ı Mukaddes yorumları için “fušoqo/yorum” ve Mar Efrem'in yorumları için “mašelmonuto/gelenek” isimleri kullanılmaktadır.²⁶⁹

Urfa Okulu, Mar Efrem tarafından kurulmasından sonra özellikle iki imparatorluk arasındaki sınır geçişkenliğinden istifade ederek eğitim almak amacıyla Sasani topraklarından gelerek Roma hududunu geçen ruhban adaylarının yöneldiği en önemli bir kurum olarak gelişmeye başlamıştır. I. Yezdigird, V. Bahram ve II. Yezdigird dönemi kovuşturmalarının bu durumu daha da tetiklemiş olduğu görünmektedir. Burada yetişen ruhban adaylarının birçoğu kendi topraklarına

²⁶⁶ Dana Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the end of the Seventh Century”, *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery* (Boston: The Holy Transfiguration Monastery, 1984), 489.

²⁶⁷ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 174, 177.

²⁶⁸ Hayes, *Urfa Akademisi*, 180, dipnot 13.

²⁶⁹ Şer, *Nusaybin Akademisi*, 101.

döndüklerinde Doğu Kilisesi bünyesinde önemli mevkilere geleceklerdir. Urfa Okulu 430'lu yıllarda tamamen Mopsuestialı Theodore'un eserlerinin etkisi altına girmişti. Burada eğitim gören öğrenciler; diyofizit kristolojiden etkilendikleri gibi Roma'daki teolojik gelişmeleri de yakından takip etme imkânı bulmuşlardır.²⁷⁰ Böylece Doğu Kilisesi bir şekilde batı ile iletişimini devam ettirmiş ve onun Roma İmparatorluğu'ndaki ana akım Hristiyanlık anlayışının etkisi altına girme süreci hızlı bir şekilde sürmüştür. Mar Efrem döneminde -ki kendisi Grekçe'yi çok az biliyor ya da hiç bilmiyordu-²⁷¹ kendi geleneksel yorumlarını, Eski Ahit'in bazı kitaplarını, Diatessaron İncili'ni ya da Addai ve Mar Mari'den o güne kadar ulaşan geleneksel öğretileri kullanıyordu.²⁷² Afrahat ve Mar Efrem'in Süryanice teolojik dilleri (Efrem Yunanca teolojik gündemin etkisine girmiş olmasına rağmen) Yunanca kullanan çağdaşlarından epeyce farklıydı. Ancak V. yy'daki kristolojik tartışmalar ile beraber hem Yunanca teolojik gündem hem de Yunanca teolojik ifade biçimi Urfa Okulu üzerinden Süryanice yazan yazarlar arasında etkinlik kurmaya başlamıştır.²⁷³ Barhadbşabba'nın aktardığına göre özellikle Mar Efrem'den sonra okulun başına geçen, ilim aşkı ile dolu aydın bir münzevi olan Kyore (Qyore) (ö. 437) döneminde başta Mopsuestialı Theodore'un eserleri olmak üzere Yunanca'dan Süryanice'ye birçok eserin çevrilmesi ile büyük bir atılım gerçekleştirilmiş, eğitim için yeterli sayıda materyale sahip olunmuştur. Bu dönemde Sasani bölgesinden gelen öğrencilerin sayısında gözle görülür bir artış olmuştur. Sadece o bölgeden değil Roma yönetimi altındaki Süryani bölgelerinden de birçok öğrenci buraya akın etmiştir. Narsay, Barsauma ve Rev Ardeşir piskoposu olacak olan Ma'na gibi Theodore'un görüşlerini doğuya aktaracak olan simaların yanı sıra, ileride monofizit ve diyofizit görüşlerin

²⁷⁰ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 83-84.

²⁷¹ Hayes, *Urfa Akademisi*, 144.

²⁷² Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 177. Mar Efrem'in rabbinik tefsir usulüne göre kelimenin lafzî ve tarihsel olarak ele almakta ve pastoral yöntemi tatbik etmektedir. Sako, *Abauna's-Süryan*, 17.

²⁷³ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 87.

temsilcisi olarak sivrilecek olan birçok kişi de burada yetişmiştir.²⁷⁴ Böylece Efes Konsili'den önce Antakya ekolünün kristolojik ve diyofizit düşünceleri Sasani İmparatorluğu sınırları içerisindeki Hristiyanlar arasında kabul görmeye başlamıştır.

2.7.3. Nestorius (381-453)

Maraşlı bir ailenin çocuğu olan Nestorius 381 yılında doğmuştur.²⁷⁵ Nestorius'un Süryanice konuşabildiği ya da yazdığı ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Nitekim 'Abdişo' bar Brikha, Nestorius'un kendi dillerini (Süryanice) bilmediğini aktarmaktadır.²⁷⁶ Bundan dolayı Süryani kökenli olmadığını söylemek mümkündür. Antakya manastırlarında dini eğitimini tamamlamıştır. Asketik yaşamı, entelektüel becerisi ve üstün hitabet kabiliyeti ile Antakya'da ün salmıştır. Her ne kadar Doğu Kilisesi kaynakları onun bizzat Tarsuslu Diodore ve Mopsuestialı Theodore'un yanında eğitimini tamamladığını belirtiyorlarsa da²⁷⁷ doğrudan onlardan ders aldığına dair kesin bir bilgi yoktur.²⁷⁸ Ancak Antakya ekolü muhitinde yetişmiş olmasından dolayı onların görüşlerinin etkisi altında kalmıştır. II. Theodisus, 24 Aralık 427'de ölen İstanbul patriği Sisinnios'tan sonra herhangi bir karışıklığa mahal bırakmamak için dışarıdan bir patrik atamak istemiş ve bunun için uygun bir isim aramıştır. İki adamını Antakya'ya göndererek Nestorius'u inceletmiş ve hem üstün yetenekleri hem de sağduyulu yapısı ile patrikliğe uygun olduğuna karar vermiştir.²⁷⁹ Erbilli Barhadbşabba'ya göre Nestorius

²⁷⁴ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 175-178.

²⁷⁵ Süryani kaynaklar onun doğum yeri olarak Kahramanmaraş'ı gösterirler. Aslında bu bilgi Nestorius'un çağdaşı olan Kilise tarihçisi Socrates'in ifadelerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, Nestorius'un ailesinin Maraş'tan geldiğini belirtmektedir. Nestorius belki de Maraş'ta hiç yaşamamıştır. George A. Bevan, "Nestorius", *GEDSH*, 306. Dara yakınlarındaki Atak köyünde Addai isimli bir Perslinin torunu olarak Maraş'ta doğduğuna dair monofizit Philoxenus ve Dionysius bar Salibi'nin aktardığı rivayetin gerçeklik payı yoktur. Söz konusu mektup için bkz. Alphonse Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document", reprinted from *Bulletin of the John Rylands Library* 9/2 (1925), 353-355.

²⁷⁶ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 16.

²⁷⁷ Rafal Kosinski, "The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources", *Continuity and Change, Studies in Late Antique Historiography*, ed. Dariusz Brodka and Michal Stachura, *Electrum* 13 (Kraków: 2007), 157; Hem Nesturi hem de onlara karşıt olan kaynaklar Nestorius'un Theodore'un öğrencisi olduğu hakkında hemfikirlerdir. Fakat bunu, onun öğretilerini savunma anlamında anlamak gerçeğe daha uygun düşmektedir. Bkz. Aynı makale, 164.

²⁷⁸ Bevan, "Nestorius", *GEDSH*, 306.

²⁷⁹ Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VII, 29.

İstanbul yolunda iken üstadı Mopsuestialı Theodore’u ziyaret etmiş ve ondan, son nasihatlerini almıştır.²⁸⁰ 10 Nisan 428 yılında görevine başlamış ve imparatorun da hazır bulunduğu vaazında; “İmparatorum! Bana sapkınlardan arındırılmış bir dünya verin. Ben de size buna karşılık cenneti vereceğim. Sapkınlarla savaşım da bana yardımcı olun. Ben de sizin Persler üzerindeki galibiyetinize yardımcı olacağım”²⁸¹ diyerek sapkınlarla şiddetli bir mücadele edeceğinin işaretini vermiştir. Hızlı bir şekilde önce başta Ariusçular olmak üzere heretik saydığı gruplara, seküler eğlencelere, gösteri, tiyatro, güreş sporları ve dansçılara karşı yoğun bir faaliyete başlamıştır. Bunların dışında piskoposluk bölgelerine müdahale etmek, manastır keşişlerinin başıbozukluğuna son vermek ve kadınlara yönelik bazı tutumlarıyla birçok düşman kazanmıştır.²⁸² Sokrates’in aktardığına göre Ariusçulara ait dini bir mahalli yıkılmış, bunun üzerine onlar büyük bir yangın çıkarmışlar, şehir büyük bir kargaşa yaşamıştır. Ayrıca piskoposluk bölgelerine müdahale etmesi, heretik unsurlarlar dışında kalan normal Hristiyanların da tepkisine neden olmuştur. Bu durum şehirde birçok karışıklığın çıkmasına sebep olmuştur.²⁸³ Altın Ağızlı Yuhanna ile Nestorius’un patriklik yönetimi anlayışı büyük benzerlikler göstermektedir. Her ikisi de heretiklere ve başkentteki seküler ve müsrif yaşama karşı tavizsiz bir mücadeleye girişmişlerdir. Nestorius da imparatorun kız kardeşi Pulkheria’nın ve başkentteki manastırın başrahibi Dalmatios’un nefretini ve düşmanlığını kazanmıştır.²⁸⁴ Antakyalı mevkidaşı Altın Ağızlı Yuhanna için 26 Eylül 428’de ilk liturjik ayini düzenlemiştir.²⁸⁵

Muhtemelen 428 yılı yaz mevsiminde Nestorius’un Antakya’dan beraberinde getirdiği bir Papaz olan Anastasius bir gün vaazında Meryem’in Theotokos (Tanrı’yı

²⁸⁰ Kosinski, “The Life of Nestorius”, 157.

²⁸¹ Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VII, 29.

²⁸² Kosinski, “The Life of Nestorius”, 157, 166.

²⁸³ Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VII, 29, 31. Nestorius’un heretiklere yönelik sert tutumunu örnek alan Germa piskoposu Anthony, patriğin amacını yerine getirme bahanesiyle özellikle Makedonlara yönelik çeşitli baskılar uygulamıştır. Bkz. Aynı eser, VII, 31.

²⁸⁴ Kosinski, “The Life of Nestorius”, 159, 165-166.

²⁸⁵ Bevan, “Nestorius”, *GEDSH*, 306-307.

doğuran) olarak isimlendirilmemesi gerektiğini, Tanrı'nın bir kadından doğmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bu sözler İstanbul'da büyük bir etki meydana getirerek kargaşaya sebep olmasına rağmen Nestorius, onu destekleyen konuşmalar yapmıştır.²⁸⁶ Meryem'in Theotokos olduğunu savunanlar ve onun Anthropotokos (bir insan annesi) olduğunu savunanlar arasında şiddetli bir tartışma başlamıştır. Nestorius kısa bir süre içerisinde kendisini büyük bir tartışmanın içerisinde bulmasına rağmen arkadaşlarının "Theotokos" ünvanının kullanımıyla ilgili görüşlerinin doğruluğunu savunmaya devam etmiştir. Tartışmaların yoğunlaşması üzerine sözlerine biraz daha açıklık getirerek Theotokos kullanımı yerine "Mesih doğuran" anlamında "Christotokos" kullanımını önermiş ise de tartışmaların önüne geçememiştir. Ona göre Meryem, Tanrı olan Mesih'i değil beşer olan Mesih'i doğurmuştu. İstanbul'da yaşanan bu tartışmalar İstanbul ile İskenderiye kiliseleri arasındaki mücadele için İskenderiye patriği Cyril'in eline çok güzel bir fırsat vermiştir. Zaten bir müddet önce Mısır'dan gelen bazı rahipler kendi patrikleri olan Cyril'i imparatora şikâyet etmiş ve imparator da durumu Nestorius'a havale etmişti.²⁸⁷ Cyril'in, İstanbul patrikliğinin önceliğini ve kendi iç işlerine karışmasını kabul etmesi mümkün değildi. Usta bir manevra ile konuyu kendisi için avantajlı bir saha olan kristolojik kutuplaşmaya dönüştürmüştür.²⁸⁸ İlk olarak önce Nestorius'a çeşitli mektuplar göndererek onu iddialarından vazgeçmeye çalışmıştır. Ardından bunlarla yetinmeyerek İmparator Theodeus'a, ablası Pulkheria'ya, eşi Eudocia'ya, Papa I. Celestine'e (422-432), başkentteki Nestorius karşıtlarına ve çeşitli kişilere mektuplar göndererek Nestorius'a karşı amansız bir mücadeleye başlamıştır. Ancak Nestorius inancından vazgeçmeyi reddetmiş ve düşüncelerini vaaz etmeye devam etmiştir. Cyril'in çabaları neticesinde Papa I. Celestine, 430 yılı Ağustosunda Roma'da Theotokos ünvanının kullanılabileceğini ve Nestorius'u sapkın

²⁸⁶ Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VII, 32.

²⁸⁷ Kosinski, "The Life of Nestorius", 158-159.

²⁸⁸ Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 134-135; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 324.

ilan eden bir sinod düzenlenmiştir. Cyril de kısa bir süre sonra Mısır'da bir sinod toplayarak bu minvalde kararlar almıştır. Ardından kibirli ve üstenci bir yaklaşımla Nestorius'un görüşlerini ve genel olarak Antakya okulunun yaklaşımlarını aforoz eden on iki maddelik mektubunu Nestorius'a göndermiştir. Nestorius da buna mukabil on iki maddelik bir karşı aforozla karşılık vermiştir. Bu yazışmalarda serdedilen düşünceler, tarafların (diyofizit-monofizit) teolojik ve kristolojik görüşlerinin genel çerçevesini yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir.²⁸⁹ Bunun üzerine imparator, büyüyen tartışmalara bir son vermek için 431 yılında Efes'te bir konsil düzenlenmesi çağrısı yapmıştır.²⁹⁰

2.7.4. I. Efes Konsili (431)

Hristiyan dünyası Arius'un Oğul ile ilgili görüşü nedeniyle ilk ekümenik konsilini İznik'te (325) gerçekleştirmiş ve İsa Mesih'in Tanrılığı kabul edilmişti. Daha sonra Macedonius'un Kutsal Ruh ile ilgili görüşü üzerine ortaya çıkan tartışmalardan sonra İstanbul Konsili düzenlenmiş (381) ve Kutsal Ruh'un teslisin üçüncü üyü olduğu resmen kabul edilmişti. Şimdi ise İsa'nın şahsiyeti üzerine yapılan tartışmaları bir karara bağlamak üzere Efes'te toplanmışlardı. Tartışmanın bir tarafında İstanbul patriği Nestorius ve onu destekleyen Antakya patriği Yuhanna ve ona bağlı piskoposlar; öbür tarafında ise Cyril'in patriği olduğu İskenderiye ve I. Celestine'in patriği olduğu Roma piskoposları bulunuyordu. Efes şehri Cyril için birçok avantajı barındırıyordu. İlk olarak Efes Kilisesi, İstanbul patrikliğinin nüfuzunu yayma çabalarından rahatsızlık duyuyordu ve bundan dolayı şehrin piskoposu Memnon, Cyril'in tarafını tutuyordu. Ayrıca Efes, ana tanrıça kültünün eski merkezlerinden birisi olması ve aynı zamanda Meryem'e ev sahipliği yaptığına dair cari olan geleneği nedeniyle Theotokos

²⁸⁹ Bu dönemin kronolojisi için bkz. Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, Trans. G. R. Driver, Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925), xvii-xviii; Cyril ile Nestorius'un yazışmalarının içeriği hakkında bkz. J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine, to the Time of the Council of Chalcedon* (London: Methuen, 1903), 260-269; Friedrich Loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 26-45.

²⁹⁰ Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VII, 34.

kullanımına gönülden bağlı bir görünüm arz etmekteydi. Bundan dolayı Nestorius burada istenmeyen kişiydi. Konsilin başlama tarihi olan 7 Haziran'da Nestorius ve Cyril maiyetleri ile Efes'e ulaşmış olmalarına rağmen Roma ve Antakya delegeleri daha ulaşmamıştı. Antakya heyeti 20 Haziran'da gönderdikleri mektupta beş altı gün içerisinde oraya ulaşacaklarını ve kendileri gelinceye kadar beklemelerini istemelerine rağmen Cyril; Roma ve Antakya delegelerinin şehre ulaşmasını beklemeden konsili başlattı. Nestorius, davet edilmesine rağmen konsile katılmadı. Cyril başkanlığında başlayan konsil, 67 piskoposun kararıyla Nestorius'u aforoz etti. Ardından Nestorius'a gönderdiği mektuplarda ifade edilen kristolojik görüşlerini ilan etti. Buna göre Meryem, Theotokos idi ve Mesih, Nestorius'un ileri sürdüğünün aksine birleşmeden sonra ilâhî tek bir tabiata sahip olmuştur. Konsilin kapanışından sonra piskoposlar ellerine meşaleler alarak "Tanrı'nın annesi Meryem" sedaları ile şehrin sokaklarını dolaştılar. Antakya heyeti 26 Haziran'da şehre ulaştığında Nestorius'un aforoz edildiğini öğrenince Patrik Yuhanna derhal bir konsil tertip ederek Cyril'i görevden aldığını ilan etti. Nestorius ise her iki konsile de katılmadı. Her iki taraf da konsil kararlarını imparatora rapor ettiler. İmparator gönderdiği cevapta konsilde alınan kararların iptal edildiğini bildirmiştir. Kısa bir süre sonra şehre ulaşan Roma heyeti hemen Cyril'e desteğini bildirmiş ve yeni bir konsil tertip ederek Antakya patriği Yuhanna ve aralarında dönemin en önemli Antakya Okulu temsilcisi olan Cyruslu Theodoret'in de aralarında olduğu otuz dört tane doğulu piskoposunu aforoz etmiştir. Roma heyeti de aldıkları kararları bir rapor halinde imparatora bildirmişlerdir. Bunun üzerine imparator; Nestorius, Cyril ve Efes piskoposu Memnon'un görevden alındığını bildirerek üçünü tutuklatmıştır. Bunlar Eylül ayına kadar tutuklu kalmışlardır. Nestorius olayların bu dereceye kadar gelmesine bir anlam vermemiş görünmektedir. Çünkü bu esnada eğer tartışmalar sona erecekse Meryem için Theotokos ünvanının kullanılabileceğini belirtecektir. Bu tartışmalardan bezmiş ve Antakya'daki manastırına çekilmek için

imparatorlardan kendisine izin verilmesini istemiştir. Cyril ise bu esnada saraydan destek almak için birçok faaliyette bulunmuştur. Neticede imparator, Nestorius'un Antakya'daki manastıra çekilmesine ve diğer ikisinin de görevlerinin başına dönmelerine karar vermiştir. Cyril'e yakınlığı ile bilinen Maximilan, İstanbul patriği olarak atanmıştır. Aslında bu konsilde tarafların birbirini aforoz etmesi dışında herhangi bir teolojik sorun karara bağlanmamıştır.²⁹¹ Fakat politik olarak İskenderiye Kilisesi ve temsilcisi olan Cyril kazançlı çıkmış; hem İstanbul patrikliği üzerinde üstünlük kurmuş hem de Antakya Kilisesi'nin görüşlerini geçersiz kılmıştır. Antakya Kilisesi ise bundan sonra Mopsuestialı Theodore ve Nestorius'un yandaşları (diyoфіzit) ile Cyril'in (monofizit) yandaşları şeklinde bölünmüş ve kendi içinde çatışmaya başlamıştır.

Nestorius'a geri dönecek olursak 431 yılından 434/5'e kadar Antakya'daki manastırda kalmış ve 435 yılında Petra'ya (Ürdün'e) sürgün edilmiştir. Daha sonra Mısır'da Oasis'e gönderilmiştir. 449 yılındaki II. Efes Konsili'nde, II. Theodisus ölüp yerine Marcion hükümdar olduğunda (450) ve Kadıköy Konsili (451) düzenlendiğinde hâlâ sürgünde olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre 18 yıl sürgünde kalmış ve bu hâl üzere Kadıköy Konsili'nden kısa bir süre sonra 452 ya da 453 yıllarında Panopolis'te ölmüştür.²⁹² Kadıköy Konsili'nin toplanmasından oldukça umutlu olmasına rağmen bu konsil, onun aforozunu onaylamıştır. En önemli destekçisi Cyruslu Theodoret de buna razı olmak zorunda kalmıştır.²⁹³ Her ne kadar Nestorius'un yönetim şekli eleştiriye açık ise de onun kristolojik görüşlerinin esas kaygısı, Theotokos teriminin kötüye kullanılmasının önüne geçmekti. Ancak Cyril'in tartışmalara dahil olması olay çok farklı boyutlar kazanmıştır. Karşıtlarının iddia ettiği gibi Mesih'te "iki doğa, iki şahıs ve bir

²⁹¹ Bethune-Baker, *An Introduction to*, 270-275; Socrates, *History of the Church, in Seven Books*, VIII, 32, 34, 35; Loofs, *Nestorius*, 45-52; Vine, *The Nestorian Churches*, 31-32; Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 142-145; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 331-335.

²⁹² Kosinski, "The Life of Nestorius", 166-167; Bevan, "Nestorius", *GEDSH*, 307.

²⁹³ Loofs, *Nestorius*, 59.

varlık” şeklindeki kristolojik formülü benimsediğinin söylenmesi mümkün görünmemektedir.²⁹⁴

2.7.5. Uzlaşma Teşebbüsü (433)

Efes Konsili’nden sonra İskenderiye ve Antakya kiliseleri 433 yılına kadar kendi görüşleri üzerinde devam etmişlerdir. Ancak imparatorun emri mucibince bölünmüşlüğü ortadan kaldırmak için 433 yılında İskenderiye patriği Cyril ve Antakya patriği Yuhanna arasında bir antlaşmaya varılmıştır. Buna göre Antakya Kilisesi, Theotokos kullanımını (Meryem’in Tanrı annesi olduğunu) ve Nestorius’un aforozunu kabul etmiştir. Kristolojik formül bakımından da İskenderiye Okulu’nun birleşmeden sonra İsa Mesih’te tek doğa olduğu şeklindeki formülü reddedilerek bunun yerine Antakya Okulu’nun görüşü olan İsa Mesih’te iki doğanın birliği formülü kabul edilmiştir.²⁹⁵ Ancak bu uzlaşma metni Antakya Kilisesi içerisinde yeni bölünmeler ortaya çıkarmıştır. Bunlardan bir kısmı Cyril’in görüşlerini benimsemiş ve İskenderiye kristolojisine taraftar olmuşlardır. Ayrıca Antakya kristolojisini benimseyenler de kendi aralarında bölünmüşlerdir. Antakya Kilisesi patriği Yuhanna önderliğindeki çoğunluk, Nestorius’u desteklemekten vazgeçmeyi kabul ederek Cyril ile uzlaşmışlardır. Cyruslu Theodoret önderliğindeki bir grup, Cyril ile uzlaşmaya hazır olmalarına rağmen Nestorius’u mahkûm etmekten imtina etmişlerdir. Diğer bir grup ise Antakya kristolojisine tutku ile bağlı olup her halükarda Nestorius’u savunmuş ve Cyril ile öğretisini kesin olarak reddetmişlerdir. Bu son grup Yuhanna’nın Cyril ile antlaşmasına karşı çıkarak Antakya’yı terk etmiş ve Urfa’ya gelmişlerdir.²⁹⁶ Antakya patriği bunlara karşı Roma yönetiminden yardım istemiştir. İmparator, Nestorius’u Antakya’daki manastırdan çıkararak önce Petra’ya ardından da Mısır’da Oasis’e sürgün etmiş ve daha

²⁹⁴ Vine, *The Nestorian Churches*, 36.

²⁹⁵ Bethune- Baker, *An Introduction to*, 272- 273. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 100; *Târihu'l-Keniseti'sh-Sarkiyiye*, 1/83-84.

²⁹⁶ Hayes, *Urfa Akademisi*, 222.

sonra eserlerinin yakılmasını emretmiştir.²⁹⁷ Birçok piskoposun görevinden alınması ile Mopsuestialı Theodore'a bağlı olan grup büyük bir şevk ile Diodore ve Theodore'un eserlerini Süryanice, Ermenice ve Pers diline çevirmeye başlamışlardır.²⁹⁸ Cyril, Antakya kristolojisi formülünü içeren 433'teki uzlaşma metnini kabul etmesine rağmen Nestorius üzerindeki aforozunda ısrarcı olmuş ve bunu sağlamak için rüşvet dahi her yola başvurmuştur. Bu konuda Epiphanius aracılığıyla İstanbul patriği Maximilan'a gönderdiği mektup ve İstanbul'a gönderilen hediye listesi ile ilgili dokümanlar bulunmaktadır. Yuhanna ve Antakyalılar, Nestorius'un aforozunun devam etmesi karşılığında Cyril ile antlaşmalarının bedelini oldukça ağır ödemişlerdir. Cyruslu Theodoret ise arkadaşı Nestorius'u ısrarla savunmayı sürdürmüştür.²⁹⁹

2.7.6. II. Efes (449) ve Kadıköy (451) Konsilleri

433 yılındaki uzlaşma teşebbüslerine rağmen imparatorluk içindeki kristolojik tartışmalar sona ermemiştir. Cyruslu Theodoret ve Urfa piskoposu Hiba'nın başını çektiği Theodorosçu kristolojiyi savunan ve Nestorius'un taraftarı olan geniş bir ruhban kitlesi doğu bölgelerinde etkinliklerini artırmayı sürdürmüş ve İskenderiye kristolojisini destekleyen ruhbanlar ile mücadeleye girişmişlerdir. Bu süreç içinde İstanbul yakınlarındaki bir manastarın başrahibi olan Eutyches (y. 378-y. 454) isimli bir keşiş, enkarnasyondan sonra insanî doğanın ilâhî doğa tarafından dönüştürüldüğünü ve İsa'da sadece ilâhî tabiat olduğunu ileri sürmüştür. Bunun üzerine İstanbul piskoposu Flavianos (446-449), 448 yılında İskenderiye'nin yeni patriği olan Dioskoros'un (444-451) İstanbul'daki en sadık temsilcilerinden biri olan Eutyches'i mahkûm etmiş ve kristolojisini aforoz etmiştir. Bütün bu tartışmaları bir sonuca bağlamak için imparatorun emri ile II. Efes Konsili düzenlenmiş (449) ve bu konsilde İstanbul patriği Flavianos ve Antakya patriği Domnos ile beraber Cyruslu Theodoret ve Urfalı Hiba gibi

²⁹⁷ Loofs, *Nestorius*, 58; Vine, *The Nestorian Churches*, 33.

²⁹⁸ Bethune- Baker, *An Introduction to*, 276.

²⁹⁹ Loofs, *Nestorius*, 54-56.

önemli Theodorosçu ruhbanlar aforoz edilerek görevlerinden alınmışlar ve Eutyches tekrar görevine iade edilmiştir. İskenderiye Kilisesi yeni bir zafer elde etmesine ve durum kendi açısından oldukça elverişli olmasına rağmen önemli bir hata yapmış, Roma Patriği Leo'nun (440-461) kristolojik pozisyonunu izah eden Tomos isimli mektubunun konsil esnasında okunmasına izin vermeyerek Roma Kilisesi'ni karşısına almıştır. Bunun üzerine Leo, bu konsili "Haydutlar Konsili" olarak isimlendirerek alınan kararları reddetmiştir.³⁰⁰ II. Theodisus'un ölümünden sonra imparator olan Marcion (450-457) ve eşi Pulkheria, İskenderiye Kilisesi'nin güçlenmesine karşı olup İstanbul Kilisesi'ni imparatorluğun en etkin kilise haline getirmek istemişlerdir. Bundan dolayı Roma patriği Leo'nun yeni bir konsil toplanması yönündeki talebi uygun görülmüştür. Böylece 451 yılında Kadıköy'de (Kalkedon) yeni bir konsil düzenlenmiştir. Bu konsilde Leo'nun Tomos'unda geçen kristolojik görüş kabul edilmiştir. Buna göre Mesih; ilâhî ve insanî tabiatını koruyan tek bir şahıstır. O tam bir Tanrı ve tam bir insandır. Bu iki tabiat arasında karışma, değişme, bölünme ve ayrışma mümkün değildir. Meryem için Theotokos ünvanı yeniden kabul edilmiştir. Eutyches ve kristolojik görüşü mahkûm edildiği gibi İskenderiye patriği Dioskoros da aforoz edilmiştir. II. Efes Konsili'nde aforoz edilen İstanbul patriği Flavian'ın itibarı iade edilmiş ve Cyruslu Theodoret ile Urfalı Hiba'nın da tekrar piskoposluk görevlerine dönmelerine izin verilmiştir. Ancak Nestorius eserinde Kadıköy Konsili ile ilgili olarak Leo ve Flavian'ın kristolojik görüşünün kendi görüşü olduğunu belirtmesine rağmen tekrar aforoz edilmekten kurtulamamıştır.³⁰¹ Roma ve İstanbul kiliseleri, farklı gerekçeler ile de olsa bu konsilden memnun olarak ayrılmışlarsa da gerçekte Kadıköy Konsili kararları ile Hristiyan kiliseleri geri dönülmez bir şekilde bölünmüştür. Monofizit çizgide olan Mısır ve Suriye kiliseleri bu kararlara karşı çıkmışlar ve kısa bir süre sonra Mısır, Suriye ve Filistin'de ayaklanmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu

³⁰⁰ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 1/86-89; Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 147.

³⁰¹ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 366-370.

konsil, Süryani/Arami Hristiyanlar açısından büyük bir bölünme meydana getirmiştir. Her ne kadar Cyruslu Theodoret ve Urfalı Hiba'ya piskoposluk makamlarının iade edilmesi Theodorosçu kristoloji açısından zafer olarak görünse de aslında bu süre içinde Roma topraklarındaki tabanlarının büyük çoğunluğunu İskenderiye Kilisesi (Monofizitler) lehine kaybetmişlerdir. Hiba'nın Urfa'daki diyofizit taraftarları oldukça zayıflamış ve Monofizitlerin saldırılarına uğramaya başlamışlardır. Nitekim kendisi 457'de öldüğünde taraftarlarının büyük çoğunluğu Sasani bölgesine kaçmış ve neredeyse Roma topraklarında Nestorius ve onun diyofizit kristolojisini savunan kimse kalmamıştır. Bundan sonra kristolojik tartışmalar hızlı bir şekilde doğuya doğru kayarak Sasani yönetimindeki diyofizit görüşü benimseyecek olan Doğu Kilisesi'ne müntesip Süryani/Aramiler ile Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırlarında mukim monofizit görüşü benimseyen Süryani/Aramiler arasında yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda Roma topraklarında Monofizitler ve Kadıköy Konsili taraftarları arasında çekişmeler devam etmiştir. Roma İmparatorluğu, kilise birliğini yeniden sağlamak için çeşitli teşebbüslere girişmiştir. İmparator Zenon (474-491), Kadıköy Konsili yanlısı devlet politikasını yeniden gözden geçirerek Kadıköy Konsili'nden dolayı büyük bir kızgınlık içerisinde olan Mısır, Suriye ve Filistin'deki Monofizitleri tekrar kazanmak için 482 yılında Henotikon (Birlik Fermanı) yayınlamıştır. Buna göre Nestorius yeniden aforoz edilmiş ve Cyril'in on iki aforozu kabul edilmiştir. Bir bakıma Kadıköy Konsili taraftarları ile Monofizitleri uzlaştırmak için Theodorosçu kristoloji taraftarları kurban seçilmişlerdir. Bu süreçten sonra diyofizit görüşler Roma topraklarında barınamamıştır. 489 yılında Urfa Okulu'nun kapatılmasıyla kalan son diyofizit görüşlü Hristiyanlar da Sasani topraklarına kaçmak zorunda kalmışlardır. Son olarak beşinci ekümenik kilise konsili olan İstanbul Konsili'nde (553) "Üç Fasıla" olarak bilinen Mopsuestialı Theodore,

Cyruslu Theodoret ve Hiba'nın eserleri ve mektuplarıyla beraber aforoz edilmeleri neticesinde Theodorosçu kristolojinin Roma serüveni sona ermiştir.³⁰²

2.8. Diyofizit Görüşün Resmen Kabulü

Doğu Kilisesi kroniklerinde Dadišo' Konsili'nden sonraki kilise yönetimi hakkında (424-484) sınırlı malumat bulunmaktadır.³⁰³ Kroniklere göre Dadišo'un ölümünden (456) sonra Mecusilikten Hristiyanlığa geçen Baboy (Babowai) (457-484) katolikos olmuştur. Katolikos olmadan önce felsefe ile uğraşmış ve daha sonra bir müddet manastır hayatı yaşamıştır. 464 senesinde Piroz tarafından hapse atılmış, Romalılar ve Sasaniler arasında barış sağlandıktan sonra 466'da serbest bırakılmıştır. Kronikler onun dönemini oldukça olumsuz bir biçimde tasvir etmektedirler. Yönetimi esnasında kilise işleyişinde birçok yolsuzluk ve ruhbanlar arasında ahlaki yozlaşma ortaya çıkmıştır. Katolikos'un çok mal toplayıp zengin olduğu ve piskoposların atamasında yolsuzluk yaptığı; kilisedeki sunağı evine götürdüğü ve inananları kilise dışında vaftiz ettiği aktarılmaktadır. Bir diğer suçlama da rahip ve papazlar arasında gayri meşru ilişkilerin artması ile ilgilidir. Nitekim Nusaybin piskoposu Barsauma'nın 484 yılındaki Beth Lapat Konsili'nde cinsel konularda kendilerine hâkim olamayan rahip ve papazlar için evliliği meşru hale getirmesinin temelinde bu gayri meşru ilişkilere son verme isteği olduğu aktarılmaktadır.³⁰⁴ Bu aktarılanların Mar Baboy'un yönetiminin sonlarına doğru yaşanan gelişmeler ile ilgili olması mümkün görünmektedir. Bu süreç içinde I. ve II. Efes ile Kadıköy konsilleri bağlamında Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkan dini gelişmelerin ve Urfa Okulu ile ondan sonra kurulan

³⁰² Vine, *The Nestorian Churches*, 41-43; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 25-26; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/90-94; Hayes, *Urfa Akademisi*, 231-235; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 331-343, 370-377.

³⁰³ Hem Siirt Vakayinamesi hem de Doğu Konsilleri koleksiyonu 424'den 484'e kadar olan olayları ihtiva etmemektedirler. Ayrıca bkz. Albert Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/ 95.

³⁰⁴ *Synodicon Orientale*, 526, 531-532; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 41-42; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 137-139. Barsauma, bu konu ile ilgili 1. Korintlilere, 7/9 cümlelerine atıf yapmaktadır.

Nusaybin Okulunda yaşananların Doğu Kilisesi'ne yansımalarını Nesturi kroniklerinden tam olarak takip etmek oldukça zordur.

Diyofizit görüşlerin Sasani yönetimindeki Hristiyanlar arasındaki gelişimi ve resmi öğreti haline gelme süreci ile ilgili başlıca kaynaklarımız; Hiba'nın Persli Mari'ye mektubu, bir diyofizit olan Barhadbşabba'nın Nusaybin Okulu'nun kuruluşu ile ilgili eseri ve ateşli bir monofizit olan Beth Arshamlı Şem'un'un bu süreci tasvir eden mektubudur. Urfa Okulu'nda yönetici olan Hiba, Cyruslu Theodoret ile beraber kendi döneminin en önemli Theodorosçu kristoloji savunucusu olarak bilinmektedir. Mopsuestialı Theodore'un eserlerinin Süryanice çevirilerinin arkasındaki en önemli güçlerden biridir. I. Efes Konsili'nde Nestorius'un ateşli bir savunucusuydu. Ancak kısa bir süre sonra Urfa piskoposu Rabbula'nın İskenderiye kristolojisine taraftar olması ile beraber Hiba'nın başını çektiği diyofizit grup ile Rabbula'nın başını çektiği monofizit grup arasında çeşitli gerginlikler yaşanmaya başlamıştır. Rabbula, Mopsuestialı'nın eserlerini yasaklamış ve yakmıştır. Hiba, Persli Mari'ye yazdığı meşhur mektubunu bu dönemde (433) kaleme almıştır. 436 yılında Rabbula'nın ölümü ile Hiba Urfa piskoposu olmuştur. Piskoposluğu süresinde İstanbul, Suriye ve Ermenistan'da Theodorosçu kristolojiye karşı kampanyalar yürütülmesine karşın Urfa nispeten sessizliğini korumuştur. 448 yılında Monofizitlerin ana hedeflerinden birisi olmuş ve nitekim II. Efes Konsili'nde (449) görevden alınmıştır. Ancak Kadıköy Konsili'nde (451) ünlü mektubu okunmuş ve Urfa piskoposluğu görevi kendisine iade edilmiştir. Öldüğü 457 yılına kadar bu görevinde kalmıştır. Persli Mari'ye gönderdiği Süryanice mektubunun Yunanca çevirisi dışında hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.³⁰⁵ Hiba, mektubunda; Cyril ve Nestorius arasındaki tartışma, Efes Konsili, Roma'nın Doğu kiliselerinde meydana gelen kargaşalar, Urfa'daki Rabbula ile kendisinin mücadelesi hakkında bilgiler vermekte ve özel olarak Rabbula'nın Mopsuestialı'nın eserlerine karşı

³⁰⁵ Lucas Van Rompay, "Hiba", *GEDSH*, 195-196.

politikasından acı bir şekilde şikâyet etmektedir. 433'teki uzlaşma metnine atıfta bulunarak Antakyalıların Cyril taraftarları ile bir anlaşmaya varmasından memnuniyet duyduğunu ve bu gelişmelerin tüm İran sahasındaki pederlere bildirilmesini istemektedir.³⁰⁶ Bu mektubun muhatabı olan Pers ülkesindeki Ardeşirli Mari'nin kim olduğu hakkında birçok farklı görüş bulunmaktadır.³⁰⁷ Ancak her halükarda 433 yılında Theodorosçu kristolojinin en önemli temsilcilerinden olan Hiba ile Sasani yönetimindeki Doğu Kilisesi'nde aynı kristolojiye benimseyen pederler arasında iletişim kanallarının açık olduğu ve Roma'daki gelişmeler hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda 430'lu yıllarda eğitim maksadıyla Urfa Okulu'na gelen Sasani bölgesinden birçok öğrencinin diyofizit fikirler edindikleri, Mopsuestialıyı en büyük üstat olarak kabul ettikleri ve kendi ülkelerine döndüklerinde Doğu Kilisesi bünyesinde önemli mevkilere geldikleri anlaşılmaktadır. 548 yılından önce öldüğü bilinen Pers kökenli Beth-Arshamlı Şem'un, Ktesifon-Seleucia yakınlarındaki Beth Arsam'da piskoposluk yapmıştır. Monofizit kristolojinin ateşli bir savunucusu ve diyofizit kristolojinin en aktif karşıtlarından biri olarak bilinmektedir. Bu özelliklerinden dolayı onun için “dorušo parsoyo” (Persli münazır) ünvanı kullanılmaktadır. Roma İmparatoru Anastasius (491-518) döneminde yazıldığı tahmin

³⁰⁶ Hayes, *Urfa Akademisi*, 223-224.

³⁰⁷ Adı geçen Persli Mari'nin Dadišo' olabileceği düşünülmüştür. Çünkü 'Abdišo' bar Brikha, “Danyal Kitabı” tefsiri ile ilgili kitabı her ikisine de nispet etmektedir. Buna göre Mari, bir isim olarak değil bir saygı ifadesi olarak Mar şeklinde kullanılmıştır. Bu metin Yunanca'ya çevrilirken “Mar” ünvanı yanlışlıkla isim olarak anlaşılmıştır. Ayrıca metinde geçen Ardeşir'den kastedilenin; Rav-Ardaşir mi? (Fars bölgesinde) yoksa Veh-Ardeşir mi? (Seleucia'da) olduğu da net değildir. Persli Mari'nin Dadišo' olmadığı akla daha yatkın gelmektedir. Çünkü Dadišo' hem Urfa Okulu'nda okumamış hem de Hire'de yaşamış ve ölmüştür. Dadišo' Konsili'nde Rav-Ardaşir piskoposu Yazdad olarak görünmektedir. Ayrıca, bahsi geçen Mari'nin İstanbul'daki Akoimetai topluluğundan bir başkeşiş olduğuna dair bir görüş de mevcuttur. Bkz. Hayes, *Urfa Akademisi*, 223; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/96-97; Şer, *Nusaybin Akademisi*, 178, dipnot 146; Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu”, 84, dipnot 48; M. Van Esbroeck, “Who is Mari, the Addressee of Ibas' Letter?”, *Journal of Theological Studies* 38 (1987), 129-135. Adı geçen Mari'nin, Yahballaha'dan sonra kısa bir süreliğine katolikos olan Macna/Maana olması da mümkündür. Çünkü Siirt Vakayinamesi onun Urfa Okulu'nda okuduğunu Farsça ve Süryanice'ye birçok kitap çevirdiğini belirtmektedir. I. Yezdigird tarafından katolikosluk görevinden alındığını, memleketi olan Pers bölgesine (Bet- Ardeşir) sürgün edildiğini ve isminin katolikoslar listesinden çıkarıldığını aktarmaktadır. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 292-294. Mari b. Süleyman bu bilgilere ek olarak onun Süryanice'den Farsça'ya çeviriler yapan bilgili bir din adamı olduğunu aktarmakta ve onun Yahballaha ile kilise kanunları ile ilgili olarak tartıştığını ve aralarında dargınlık olduğunu belirtmektedir. Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 33.

edilen “Nusaybin Piskoposu Barsauma ve Nesturi Sapkınılığı” isimli mektubu hem Doğu Kilisesi için olumsuz anlamda Nesturi isminin kullanılması hem de Sasani bölgesindeki diyofizit kristolojinin yayılışının betimlenmesi açısından önemlidir.³⁰⁸ Diyofizit kristolojinin en aktif karşıtlarından birisi olması hasebiyle Doğu Kilisesi’nde bu kristolojiyi benimseyen ruhbanlara karşı oldukça hakaretvari bir dil kullanmaktadır. Beth Arshamlı Şem’un, mektubunda Nesturilik olarak adlandırdığı bu sapkın öğretinin kökenini, İsa Mesih’i, kendisini Tanrı olduğunu söyleyerek küfre düşmekle suçlayan Yahudilere dayandırmaktadır. Bu sapkın öğretisi, bir çizgi şeklinde Simon Magus, Ebion, Artemon, Samsatlı Pavlus, Tarsuslu Diodore, Mopsuestialı Theodore, Nestorius, Cyruslu Theodoret ve Hiba’ya ulaşmıştır. Şem’un’a göre bu öğretisi Hiba tarafından Beth Hardashirli (Ardeşirli) Mari isimli birisine devredilmiştir. Bu andan itibaren Perslerin ülkesi; Hiba’nın mektupları ve onun üstadlarının yorum, vaaz ve söylevleri vasıtasıyla Nesturilik tarafından ifsat edilmeye başlanmıştır. Daha sonra Pers bölgesinden gelip Urfa’daki Pers Okulu’nda eğitim gören Akak, Barsauma, Beth Ardeşirli Ma’ne, Narsay (Narsai) ve daha birçok öğrencisi bu görüşleri benimsemiş ve Sasani topraklarında yaymışlardır. Şem’un, bu sapkınılığın (Nesturiliği) yayılmasında oldukça aktif olmakla suçladığı Akak, Barsauma ve Narsay üçlüsüne odaklanmaktadır. Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Urfa Okulu’nda eğitim gören Sasanili öğrencilerin hepsi Nesturi görüşlerini benimsememiştir. Önemli sayıda Persli öğrencisi de monofizit görüşü savunmuştur.³⁰⁹ Barhadbşabba da; Urfa Okulu’na Sasani bölgesi başta olmak üzere her taraftan öğrencisi geldiğini; Narsay, Barsauma ve Mano’nun 437 yılından önce orada eğitim aldıklarını aktarmaktadır. Bunlardan Mar Narsay, Hiba’dan sonra Urfa Okulu’nda uzun bir müddet öğretmenlik yapmıştır. Barsauma ve Mano ise 457’de Hiba’nın ölümünden çok daha önceki bir tarihte memleketlerine dönmüşlerdir. Barsauma, Nusaybin’de ve Mano,

³⁰⁸ Lucas Van Rompay, “Shemun of Beth Arsham”, *GEDSH*, 376.

³⁰⁹ Bkz. Simeon of Beth Arsham, “Letter on Bar Şawmā and the heresy of the Nestorians”, 1-4.

Beth-Ardeşir’de piskopos olmuşlardır. Mar Narsay, Urfa’dan kovulduğunda³¹⁰ Pers ülkesine gitmek amacıyla Nusaybin’e gelmiştir. Nusaybin piskoposu Barsauma, onun Nusaybin’e yerleşmesini ve burada bir okul açmasını istemiş ve bir okul açmak için iki ülke sınırında olan Nusaybin’den daha uygun bir yer olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Narsay, onun teklifini kabul etmiş ve böylece Nusaybin Okulu kurulmuştur. Bu okul, Urfa Okulu’nu gölgede bırakarak sadece Persli ve Süryanilerin değil, Urfa’daki birçok öğrencinin de dikkatini çekmiş ve daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.³¹¹ Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla daha Roma topraklarında diyofizit-monofizit çekişmesinin başlamasından önce 420’li yıllardan ileriye doğru Urfa Okulu kristolojisi diyofizit bir karektere bürünmüş ve Mopsuestialı Theodore’un görüşlerinin etkisi altına girmiştir. Buradan mezun olan ve daha sonra memleketlerine döndüklerinde önemli mevkilere gelen Persli ruhbanlar, bu görüşleri yaymaya başlamışlardır. Roma İmparatorluğu’nda diyofizit-monofizit çekişmesinin başlamasından sonra Diyofizitler; Rabbula dönemi, Hiba’nın sürgünde olduğu (448-449) Urfa piskoposu Nonus dönemi, Hiba’nın 457’deki ölümünden 482 yılında Henotikon ilanına kadar geçen zaman dilimi ve nihayet 489’da Urfa Okulu’nun kesin olarak kapatılmasına kadar geçen aralıklarda peyderpey Roma topraklarından ayrılmak zorunda kalmışlardır.³¹² Doğu Kilisesi’nin diyofizit görüşleri resmi olarak benimsemesinde özellikle Nusaybin piskoposu Barsauma ve Nusaybin Okulu yöneticisi Mar Narsay büyük rol oynamışlardır. Bunlardan ilki idari ve politik faaliyetleri ve ikincisi de teolojik ve dini eğitim faaliyetleri ile ön plana çıkmaktadır.

³¹⁰ Siirt Vakayinamesine göre muhalifler onu yakmak istemişlerdir. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 149.

³¹¹ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 176-180.

³¹² Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/100; Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi”, 84.

2.8.1. Nusaybin Piskoposu Barsauma (ö. 491-496)

Barsauma, diyofizit görüşlere tutku ile bağlı olması ve monofizit görüşe olan şiddetli muhalefetinden dolayı daha Urfa'da iken ön plana çıkmış ve II. Efes Konsili'nde aforoz edilmiştir. Dönemin Doğu Kilisesi ruhbanları arasında ilahiyat bilgisinden ziyade siyasi yetenek ve kavrayışı ile temayüz etmiştir. Süryani monofizit kaynaklar ise onu Nesturilik denilen sapkınlığı doğuda yayan en önemli sapkın olarak görmekte ve ona büyük düşmanlık beslemektedirler. Bundan dolayı çok abartılı bir şekilde son derece olumsuz özelliklerle tasvir edilmektedir. Barsauma, Beth-Kardo'da³¹³ doğmuş ve Urfa Okulu'nda eğitim almıştır. Büyük ihtimalle 449 yılında Urfa Okulu'ndan ayrılmış ve kısa bir süre içerisinde katolikos Baboy tarafından Nusaybin piskoposu olarak atanmıştır. Sasani hükümdarı Piroz (459-484) ile yakın ilişki kurmuştur. Nusaybin piskoposluğu görevini yürütürken Sasanilerin bölge valisi ile beraber çalışmış, Roma İmparatorluğu'nun siyasi ve askeri durumu hakkında Sasanileri bilgilendirmiştir. Romalılara karşı faaliyetlerinin onu devlet nezdinde itibarlı bir konuma getirdiği anlaşılmaktadır.³¹⁴ Barsauma, Roma İmparatorluğu'nun Henotikon (Birlik Fermanı, 482) ile monofizit görüş ile uzlaşma gayretlerini ve diyofizit görüşlerin kovuşturmaya uğradıklarını gördükten sonra diyofizit görüşlerin doğuda ancak devlet desteği ve kilisenin resmi görüşü olarak kabul edilmesi ile varlığını sürdürebileceğini düşünmüş olmalıdır.³¹⁵ Bu düşüncesini hayata geçirmek için faaliyetlere başlamış ve kısa bir süre içerisinde katolikos Baboy'a karşı harekete geçmiştir. Çoğunluğu Urfa Okulu'nda eğitim gören ve Doğu Kilisesi'nde yönetici olan geniş bir piskopos grubu ile beraber Beth Lapat Sinodu'nu (484) düzenlemiştir. Barsauma başkanlığındaki bu konsilde katolikos Baboy görevden alınmış, Roma İmparatorluğu'nda kabul gören

³¹³ Cizre'nin doğusunda Dicle Nehri yakınlarında bir yerleşim birimi.

³¹⁴ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 112-117; Adam H. Becker, "Baršawma of Nisibis", *GEDSH*, 58.

³¹⁵ Braun, Baršawmo'nun devlet nezdinde sahip olduğu pozisyon itibarıyla Piroz'u Nesturiliği desteklemeye ikna etmesinin pek mümkün olmadığını ve Baboy ile Baršawmo arasındaki ihtilafın teolojik gerekçelere dayanmadığını düşünmektedir. Oscar Braun, *Das Bush der Synhados oder Synodicon Orientale* (Amsterdam: Philo Press, 1900), 60.

monofizit görüş reddedilmiş, Mopsuestialı Theodore'un yorumları gerçek doktrin olarak kabul edilmiştir.³¹⁶ Bunun dışında, cinsel arzulara karşı nefsinin koruyamayacağı ruhbanlar için, evlenme serbestliği getirilmiş, Mecusiler arasında yaygın olan ve Hristiyan olan bazı Mecusilerin hâlâ devam ettirdikleri anlaşılan anne ve kız kardeş ile evlenme gibi adetler yasaklanmıştır. Katolikos Baboy da buna karşın bir sinod düzenlemiş ve adı geçen konsile katılan piskoposları aforoz etmiştir.³¹⁷ Beth Lapat Sinodu, batıdaki Hristiyanlık anlayışından farklı bir Hristiyanlık anlayışına sahip olduklarını ve Roma karşısında Sasani yönetimi ile beraber hareket ettiklerine yönelik bir mesaj olarak okunabilir. Aynı şekilde sinodun evlilik ile ilgili kararları, Mecusi toplumuna bir jest olarak da görülebilir. Çünkü Mecusi toplumu, Hristiyan ruhbanların evlenmeme uygulamalarından nefret ediyorlardı. Barsauma da bir rahibe ile evlenerek bu kararı pratiğe geçirmiştir. Kısa bir süre içerisinde özellikle Baboy'u destekleyen Ktesifon-Seleucia bölgesinde Hristiyanlara yönelik baskılar artmıştır. Geç dönem kroniklerde hikâye edildiğine göre Baboy, Roma İmparatoru Zenan'a bir mektup göndererek Sasani hükümdarı nezdinde kendilerine yardımcı olunmasını istemiştir. Ama onun ulaşığı Nusaybin'de Barsauma'nın adamları tarafından yakalanmış ve böylece mektup Sasanilerin eline geçmiştir. Bunun üzerine Baboy, Sasaniler tarafından öldürülmüştür.³¹⁸ Monofizit kaynaklar, Katolikos Baboy'u adil ve dindar bir piskopos olarak tasvir ederken buna karşın Barsauma'yı oldukça olumsuz özellikler ile betimlemektedirler. Aynı şekilde Barsauma'nın devlet desteğiyle beraber Sasani yönetimi altındaki monofizit gruplara yönelik büyük katliamlar yaptığını

³¹⁶ Beth Lapat Sinodu tutanakları günümüze ulaşmamıştır. Theodore'un yorumlarının otorite olarak benimsendiğine dair bilgi; 596 Sabrişo' ve 605 Grigor konsilleri tutanaklarında geçmektedir. *Synodicon Orientale*, 458, 475.

³¹⁷ *Synodicon Orientale*, 525, 531; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 137-138; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 41-42; Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkiyye*, 1/103-104.

³¹⁸ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 138-140, 144; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 42. Bu hikâye olayın tarihine yakın olan Beth Arsamlı Şem'un'un mektubunda geçmemektedir. Bu hikâyenin kaynakları ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Stephen Gero, *Baršauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*, CSCO 426/Subsidia 63 (Louvain: Secretariat du CSCO, 1981), 97-109.

aktarmaktadırlar.³¹⁹ Monofizitlere yönelik şiddet olayları kimi Nesturi kroniklerinde de ifade edilmesine rağmen Katolikos Baboy, bazı olumsuz özellikler ile tasvir edilmektedir.³²⁰ Monofizit kaynakların Barsauma hakkında aktardıklarına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü bu kaynaklar Sasanilerin desteğiyle diyofizit görüşlerin hâkim kılınma biçimini eleştirmelerine rağmen aynı yöntemlerin daha ağır bir şekilde Roma’da diyofizitlere uygulanmasını görmezlikten gelmektedirler. Barsauma hakkındaki zulüm ve ahlaki zaaf ile ilgili abartılı ifadelerin gerçekliği oldukça şüpheli görünmektedir. Bu döneme en yakın kaynak olan Beth Arshamlı Şem’un, Barsauma’nın Nesturi sapkınlığının yayılmasındaki rolüne değinmesine ve onun hakkında hakaretvari ifadeler kullanmasına rağmen Monofizitlerin öldürülmesi ya da zina vb. ahlaki zaafa yönelik herhangi bir ifade kullanmamaktadır.³²¹ 484’te Barsauma’yı destekleyen Piroz ölmüş ve yerine Balas (484-488) hükümdar olmuştur.³²² Yeni hükümdar selefinin tutumunu devam ettirmemiş, Urfa Okulu’nda Barsauma’nın arkadaşı ve aynı zamanda Katolikos Baboy’un akrabası olan Akak (484-496) katolikos yapılmıştır.³²³ Barsauma ilk başlarda Akak ile mücadele etmeye çalışmışsa da hem devlet desteğinin katolikostan yana olması hem de çekişmenin gitgide güçlenen Monofizitler ile mücadelede bir zaaf oluşturacağı düşüncesiyle bu faaliyetlerini durdurmuştur. Neticede Akak da kendisi gibi diyofizit görüşlere sahip birisi idi. Akak’a gönderdiği çeşitli mektuplarla ortamı yumuşatmış ve ona bağlı kalacağını

³¹⁹ Bar Habreus, *et-Târihu 'l-Kenise*, 2/12-16.

³²⁰ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 137; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 45; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 34; Abona, *Târihu 'l-Kenise*’i-Şarkıyye, 1/107-108. Nesturi kroniklerinde zina olaylarının artışı ilgili suçlar Babay’a atfedilirken Yakubi kaynaklar bunu Barsauma’ya atfetmektedir. bkz. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 137; Bar Habreus, *et-Târihu 'l-Kenise*, 2/13.

³²¹ Abona, *Târihu 'l-Kenise*’i-Şarkıyye, 1/107. Bu konu üzerinde yapılan çalışmalarda monofizit kaynaklar tarafından karakterize edildiği şekli ile Barsauma’nın Doğu Kilisesi’nin Nesturileştirilmesinde önemli bir rol oynadığı kabul edilmekteydi. Ancak konuyla ilgili yeni çalışmalarda Barsauma’nın dönemin dinî gelişmelerinde önemli roller üstlendiği kabul edilmekle beraber, ne ölçüde belirleyici bir rol oynadığının açık olmadığı kabul edilmektedir. Bkz. Gero, *Baršauma of Nisibis*, 94-96.

³²² M. L. Chaumont - K. Schippmann, “Balâš, Sasanian king of kings” *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 15. 05. 2019).

³²³ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 147; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 43; Abona, *Târihu 'l-Kenise*’i-Şarkıyye, 1/108.

bildirmiştir.³²⁴ Kısa bir süre içerisinde Beth Ardayi’de³²⁵ (485) bir araya gelen taraflar bir uzlaşmaya varmışlardır. Burada, Beth Lapat Sinodu’nda alınan kararların hepsi iptal edilmiş ve gelecek yıl genel bir sinodun toplanması kararlaştırılmıştır.³²⁶ Nitekim bir sonraki yıl Seleucia’da yeni bir konsil toplanmıştır.

2.8.2. Seleucia Konsili (486)

Daha önce kararlaştırıldığı gibi piskoposlar Ktesifon-Seleucia’da sinod için toplanmışlardır. Barsauma, Akak’ın bütün ısrarlarına rağmen çeşitli gerekçelerle nazik bir şekilde konsile katılamayacağını fakat konsilde alınacak her kararı kabul edeceğini bildirmiştir. Neticede Mar Akak başkanlığında yirmi beş piskoposun katılımıyla konsil düzenlenmiştir. Konsilde, Doğu Kilisesi için oldukça önemli üç karar alınmıştır.

İlk karar inanç açıklaması ile ilgilidir. Buna göre monofizit kristoloji görüş şu ifadelerle reddedilmiştir:

“Üç mükemmel kişilikten [knomadan] oluşan bir doğanın kabul edilmesi, Baba’nın, Oğul’un ve Kutsal Ruh’un oluşturduğu tek ve ebedî üçlemenin kabul edilmesi, hepimiz için imanın esası olmalıdır. Böyle bir kabul paganlığı yener, Yahudi dinini kınar. İsa’nın bedenlenmesine ilişkin imanımız, iki doğanın; tanrısallığın ve insanlığın varlığını kabul etmek olmalıdır. İçimizden hiç kimse, bu farklı iki doğayı birbirine katmamalı, birbirinde eritmemelidir. Tanrısallık kendi özelliklerini, insanlık da kendi özelliklerini korur. Tanrısallığın ve insanlığın mükemmel ve çözülmez [Süryanice: nqifuto, Grekçe, sinafia] birliğinden dolayı biz bu iki doğanın farklılıklarını tek yüce varlıkta ve tek tapınmada birleştiriyoruz. Eğer herhangi bir kimse, efendimizin tanrısallığında acıların ve değişimin bulunduğunu düşünür ve başka kimselere telkin ederse ve kurtarıcımızın şahsında [prosopon-parşopa] mükemmel Tanrı’nın ve mükemmel insanın bulunduğunu kabul etmezse, ona lanet olsun.”³²⁷

Yukarıdaki pasaj Efes ve Kadıköy konsillerinden sonra Doğu Kilisesi’ne ait elimizdeki ilk kristolojik inanç açıklaması olması bakımından oldukça önemlidir. Her ne kadar ifade biçimi ve terminolojisi açıkça Antakya kristoloji geleneğine ait ise de

³²⁴ Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/109-110.

³²⁵ *Synodicon Orientale*, 308. Beth Ardayi (Baedrê), Duhok yakınlarında Yezidi emirlerinin mukim olduğu yerleşim merkezidir.

³²⁶ Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/110. Barsauma ve Akak arasındaki yazışmalar için bkz. *Synodicon Orientale*, 532-539; Gero, *Barsauma of Nisibis*, 120-122.

³²⁷ *Synodicon Orientale*, 301-302; Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/113.

Doğu Kilisesi muhaliflerinin anladığı şekli ile “Nesturi” bir inanç açıklaması olarak tanımlanamaz.³²⁸ Ancak Menbiçli Aksenoya (Philoxenos of Mabbug) (ö. 523) ile Beth Arshamlı Şem’un gibi ateşli Monofizitlerin, onların Nesturi sapkını olduklarına dair propagandaları neticesinde, bu kilise için Nesturi tanımlanması kabul görmeye başlamıştır.³²⁹

İkinci karar; asketik (çileci) yaşamı benimseyen keşiş ve çileciler (Messallienler) ile ilgili olup, onlar, manastırlarda yaşamaya ve köy ile şehirleri terk etmeye çağırılmakta ve din adamlarının bulunduğu köylere girişleri yasaklanmaktadır. Buna göre manastırlar ücra yerlerde yapılmalıdır. Messallienler, kiliseyi ret etmekte, kendi topluluklarını oluşturarak ekmek-şarap dağıtmakta ve vaftiz yapmaktadırlar. Sinoda göre onlar, din adamlarının yapması gereken dini merasimleri yapamazlar. Mesih’in enkarnasyonu ve havarilerin öğretilerine karşı sapkın düşüncelerini terk etmelidirler. Üçüncü karar ise evlilik ile ilgili olup Beth Lapat Sinodu’nda (484) kabul edilen kararı tekrar edilmiştir. Buna göre bundan böyle hiçbir din adamı hizmet ettiği kilisede evlenmekten vazgeçmeye zorlanamaz. Çünkü Hristiyan topluluğu arasında yaygınlaşan gayrı ahlaki ilişkilerden dolayı yabancıların (Mecusilerin) alay konusu olunmaktadır. Cinsel konularda kendilerine hâkim olamayan ruhbanların şehvet ateşi içerisinde yanmaktansa evlenmeleri salık verilmektedir. Buna göre toplum arasındaki bu ahlaki yozlaşmanın bitirilmesi için bu geleneklerin değiştirilmesi gerekmekte ve İncil rehberliğinde doğru ve ahlaklı bir yaşama yönelinmelidir. Sinod kararına göre her pozisyondaki din adamı evlenebilir. Sadece manastırda yaşayan adanmışlar bekârlık andı yapabilirler. Gönüllü olarak evlenmekten imtina eden kişi, ancak manastırda iffetini koruyabilir. Piskoposlar, papaz adaylarını bekârlığa zorlamayacaklardır.

³²⁸ Sebastian P. Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials”, ed. G. Dragas, *Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios* (London: Thyateria House, 1985), 126; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 29-30.

³²⁹ Bar Habreus, Katolikos Akak’ın İstanbul elçiliği esnasında batılı babaların ithamları karşısında Nesturi isimlendirmesinin, düşmanları Menbiçli Aksenoya tarafından kendilerine yakıştırıldığını ifade etmektedir. Bar Habreus, *et-Târihu’l-Kenise*, 2/16.

Diyakozluk görevi yalnızca evli olanlara verilecektir. Zina ve kendini kısırlaştırmak yasaktır. Papazlar gerekirse (ilk eşinin ölmesi halinde) ikinci evlilik yapabilirler. Buna göre bu karara uymayan piskopos, ruhban ve manastır rahipleri aforoz edileceklerdir.³³⁰

Son iki karar Doğu Kilisesi'nin yönetim işleyişi ve toplumsal yapısının arka planını yansıtmaları bakımından son derece önemlidir. Burada alınan kararlar –biri dışında- iki yıl önce Barsauma tarafından gerçekleştirilen Beth Lapat Sinodu'nda alınan kararların bir tekrarıdır. Bu durumda Barsauma ile Katolikos Baboy ve halefi Akak arasındaki anlaşmazlığın neden kaynaklandığının irdelenmesi gerekmektedir. Bunun için bu kararların değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Kristolojik inanç açıklaması Antakya ekolünün diyofizit görüşünü yansıtmaktadır. Baboy'un monofizit görüşte olduğu ve bundan dolayı Barsauma ile anlaşmazlık yaşadığına dair hiçbir veriye sahip değiliz. Aynı şekilde Akak da Urfa Okulu'ndan mezun olmuş ve bu konuda Barsauma ile aynı düşüncelere sahip olduğu bilinmektedir. Hakeza Katolikos Baboy ile Barsauma arasında yaşanan tartışmalara ait yazışmalar da katolikos adına yardımcısı Akak tarafından hazırlanmıştır. Bu durumda Beth Lapat Sinodu'nda kabul edilip Seleucia Sinodu'nda konu edilmeyen Katolikos Baboy'un aforoz edilmesi ile ilgili karar, bize bu konuda ipucu vermektedir. Seleucia Kilisesi, Dadišo' Sinodu'nda, piskoposlar tarafından katolikosun aforoz edilmesini yasaklayan kararın ihlal edilmesini kabul edilemez bulmuştu. Bu durumda iki taraf arasındaki tartışmanın merkezinde katolikosun otoritesi ve Seleucia Kilisesi'nin konumunun bulunduğu ifade edilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla Barsauma, kilisede bazı değişiklikler yapmak istemiş ancak Katolikos Baboy, bu değişikliklere pek sıcak bakmamıştır. Bunun üzerine Barsauma ve arkadaşları katolikosu değiştirmek istemişlerdir. Bu durumda da Barsauma'nın diyofizit görüşlerin resmen kabulü dışında kilisede hangi değişiklikleri yapmak istediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevabının, diğer iki kararın arka planından yola çıkarak

³³⁰ *Synodicon Orientale*, 302-305; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 156-157; Abona, *Târihu'l-Keniseti'ş-Şarkıyye*, 1/113-114.

saptanması mümkündür. Doğu Kilisesi niçin manastır yaşamı ve evlilik ile ilgili değişiklikler yapma ihtiyacı hissetmiştir?

Geçen yüzyılın başında önemli Keldani din adamı ve yazarlarından birisi olan Adday Şer, Nesturi Kilisesi'nin yeni bir evreye geçtiği bu dönem ile ilgili Barsauma'nın evlilik ve çileciler ile olan mücadelesinin yeterince incelenmediğine değinmiştir.³³¹ Ona göre bu dönemdeki çilecilerin Hristiyan topluluğundaki yoğunluğuna yeterince dikkat edilmemiştir. Çünkü araştırmacılar neredeyse sadece Barsauma ve arkadaşlarının diyofizit görüşleri, kilisenin resmi inancı haline getirmesine odaklanmışlardır. Hâlbuki döneme ait metinlerde Barsauma ve Doğu Kilisesi, iki yüz yıl boyunca sürekli Messallienler ve onların yaşam tarzı ile mücadele halinde olmuşlardır. Ona göre doğuda manastır hayatı veya çileci yaşam oldukça kökleşmiş ve süreç içinde bu yaşam tarzı oldukça yozlaşmaya başlamıştı. Messallienler denilen bu gruplar; mülk edinmeyi, uygarlığı ve çalışmayı reddediyorlardı. Bedevi bir yaşamı benimsemişler ve bir yere kalıcı olarak yerleşmeyi reddettikleri için sürekli hareket halinde idiler. Kadın ve erkek beraber yaşıyorlardı.³³² Messallienlerin en önemli ritüelleri dua etmektir. Onlara göre duanın verdiği ruhsal nitelikleri; kilise ve uygulamaları veremezdi. Bireysel tecrübe ve özgürlük, onlar için çok önemliydi. Kiliseden ziyade kendilerini Kutsal Ruh'un tapınağı olarak görüyorlardı. Ayrıca manastır hayatını düzenleyecek herhangi bir kilise otoritesi de bulunmuyordu.³³³ Bu durum kilisenin önüne iki önemli sorun bırakmıştır. İlk olarak bu biçimiyle Hristiyanlık, Mecusi toplumuna çok itici geliyordu. Özellikle bekâret yemini ve evlenmeye olumsuz bakış Mecusiler tarafından kerih görülmekteydi. Dolayısı ile hem bu yaşam tarzı hem de kilise içindeki yozlaşma, Mecusi toplumu nezdinde alay konusu oluyordu.³³⁴ Bu durumda evlenme ile ilgili düzenlenmelerin yapılmasının asıl amacı, bu çileci eğilimlere bir düzen vermek, yozlaşmayı durdurmak ve Sasani

³³¹ Adday Şer, "Messallienler ve Nusaybin'deki Barsauma'nın İran Kilisesi'ndeki Düzeltimleri", çev. Vedii İlmen, *Nusaybin Akademisi* içinde (İstanbul: YabaYayınları, 2006), 197-238.

³³² Şer, "Messallienler", 200-202.

³³³ Şer, "Messallienler", 206-210, 230.

³³⁴ Şer, "Messallienler", 200-215.

toplumundaki antipatiyi kaldırmaya yönelik bir girişim olarak görülmelidir. İkinci olarak bu kitle, Monofizitler tarafından kazanılmaya en uygun kitleyi oluşturmaktaydı. Monofizitler, Sasani topraklarında yeni yandaşlar kazanmak için çileciler ve bu terki dünyalar arasında dolaşmaktaydılar. Çilecilik ve asketik yaşam için manastırlar adı altında yeni kiliseler kurmaya ve yandaş toplamaya çalışıyorlardı.³³⁵ Messallienler, sahip oldukları eğilimler itibariyle ilâhî doğayı önceleyen monofizit görüşe daha yatkın görünmekteydiler.³³⁶ Aslında Messallienler, dogma ile ilgilenmiyorlardı. Fakat Doğu Kilisesi'nin mücadelesi ister istemez Monofizitlerin bu durumu kullanarak yayılmaya çalışmalarını kolaylaştırıyordu. Dolayısıyla bu konsil kararı ile monofizit görüşlerin yayılmasına oldukça elverişli olan manastırlar ve Messallienlerin monofizit görüşlere olan eğilimleri kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Barsauma'nın sosyal ve politik nedenlerle Piroz'u kilisenin yeniden düzenlenmesi ve asketik gruplar ile manastırlara karşı şiddet eylemleri gerçekleştirmeye ikna ettiği düşünülebilir. Doğu Kilisesi'nde "Nesturilik" evresinin başlatıldığı bu sinod, aynı zamanda bu çileci eğilimlere karşı mücadeleye de denk gelmektedir. Neticede kilise ile Messallienler arasındaki uzun bir mücadeleden sonra Messallienlerin çoğu, Monofizitlerin olduğu bölgelere gitmek zorunda kaldılar. Kalanlar ise kilise tarafından kontrol edilmeye başlanan manastır hayatına adapte oldular.³³⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki Barsauma'nın bu mücadelesi, Monofizitler tarafından sömürülmüş ve kullanılmaya çalışılmıştır. Çünkü monofizit kaynaklar, Baboy'u monofizit düşüncede göstermektedirler. Bu durumda Barsauma'nın Baboy ile mücadelesinde katolikosun Messallienler ile mücadeleye pek istekli olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Neticede kendisi de manastır hayatı yaşamış ve katolikosluğu esnasında çeşitli yolsuzluklara bulaşmıştı.³³⁸

³³⁵ Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 44- 45; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 156-157.

³³⁶ Abona, *Edebu 'l-Luğati 'l-Ârâmiyye*, 160-162.

³³⁷ Şer, "Messallienler", 228-229.

³³⁸ Şer, "Messallienler", 222-226

Monofizit kaynaklar Katolikos Akak hakkında nispeten olumlu düşünmekte ve onun, hükümdarın desteğini arkasına alan Barsauma'nın korkusundan dolayı Seleucia Sinodu kararlarını almak zorunda olduğunu belirtmektedirler. Bu kaynaklar Barsauma'nın kaldırmak istediği bu yozlaşmış sistemi ve gayrı ahlaki eylemleri, Barsauma'ya nispet etmekte ve Doğu Kilisesi'ni büyük bir ahlaki çöküntüye sürüklediği ifade etmektedirler. Örneğin Bar Habreus, Katolikos Akak'ın İstanbul'daki elçilik görevi sırasında (487) batılı babalar ile Akak arasında gerçekleşen şu diyalogu aktarmaktadır: “Öğrendiğimize göre sizin piskoposlarınızdan birisi senden önceki katolikosu öldürdü ve zinayı teşvik eden kararlar ilan etti. Sen onu engellemedin. Geri döndüğünde onu azledeceksin.”³³⁹ Nesturi sapkınlığı hakkında kendisine sorulduğunda ise Nestorius ve sapkın öğretisini bilmediğini ve Nesturi isminin Menbiçli Ahsanoya (Philoxenos of Mabbug) tarafından kendilerine takıldığını belirtmiştir. Akak, burada iken Barsauma'yı aforoz etmiştir. Ülkesine döndüğünde Barsauma'nın öldüğünü öğrenmiştir.³⁴⁰ Ancak bu aktarılanları ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Çünkü daha sonra düzenlenecek olan Baboy Sinodu (497) kararları arasında Akak ile Barsauma'nın birbirlerine yönelik aforozların kaldırılması ve bu döneme ilişkin yazışmaların yok edilmesi ile ilgili bir kararın bulunmasından dolayı, Barsauma'nın ölmediğini ve katolikos ile arasındaki çekişmenin yeniden başladığını (491) bilmekteyiz.³⁴¹ Doğu Kilisesi kroniklerinden ve sinod koleksiyonundan anlaşıldığı kadarıyla Barsauma ile Akak arasındaki tartışmaların Seleucia Sinodu'nda kabul edilen kararlar ile bir ilgisi yoktur. Katolikos Akak ve diğer piskoposların kahir ekseriyeti bu üç kararın alınmasını kabul etmiş ve herhangi bir itiraz yaşanmamıştır. Barsauma ile Akak'ın çekişmesi büyük bir ihtimalle kilise yönetimi ile ilgili görünmektedir. Barsauma 496 yılından

³³⁹ Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/16.

³⁴⁰ Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/16. Ortaçağ Nesturi kroniklerinde Barsauma'nın evliliği ile ilgili zamanın ruhuna uygun makul sebepler bulunmaya çalışılmıştır. Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 45. Evlilikle ilgili uygulama Nesturi Kilisesi'nde ciddi bir tepki görmemiş ve uzun bir süre varlığını devam ettirmiştir.

³⁴¹ *Synodicon Orientale*, 312; Abona, *Târihu'l-Kenise* 'î-Şarkıyye, 1/116.

önceki bir tarihte ölmüş ve ondan kısa bir süre sonra Katolikos Akak da 496'da ölmüştür.³⁴²

Barsauma'nın mücadelesi ve hayat hikâyesi, Doğu Kilisesi'nin yeniden örgütlenmesinin tarihi olarak düşünülebilir. Bir teolog ve ruhbandan ziyade bir politikacıya benzemesine rağmen Beth Arshamlı Şem'un bile gayri ahlaki yaşadığına dair bir ifade kullanmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla diyofizit ve Theodorosçu kristolojinin resmi bir şekilde kabul edilmesindeki rolü ve Monofizitlere yönelik amansız mücadelesi nedeniyle oldukça olumsuz bir şekilde tasvir edilmiştir. Barsauma'nın bu amansız mücadelesinde izlediği yöntemlerin, kendi açısından makul sebepleri bulunmaktadır. Kadıköy Konsili'nden sonra Roma İmparatorluğu'ndaki monofizit görüş baskı altına alınmasına rağmen bu görüşler doğu sınırlarına sirayet etmiş ve hızlı bir şekilde Sasani topraklarında taraftar bulmaya başlamıştır. Roma İmparatoru Zenon'un (474-491) Henotikon Fermanıyla Kadıköy Konsili taraftarları ve Monofizitleri uzlaştırma çabaları neticesinde Monofizitlerin yeniden etkinlik kurmaya başlamaları önemli bir tehlike haline gelmeye başlamıştır. Nitekim Zenon'dan sonra tahta çıkan imparator Anastasios (491-518) döneminde Monofizitlerin himaye edilmesi ile beraber Monofizitlerin etkinliği daha da artmış ve Sasani bölgesi içerisinde nüfuz alanları kurmaya başlamışlardır. 497'de düzenlenen Babay Sinodu'nda Doğu Kilisesi'ne mensup bazı piskoposların monofizit görüşleri benimsemesi nedeniyle görevden alınmaları bu etkinliğin boyutlarını ortaya koymaktadır. Özellikle Beth Arshamlı Şem'un, Sasani yönetimi altındaki Araplar arasında monofizit görüşlerin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Barsauma'nın piskoposluk yaptığı Nusaybin bölgesi, monofizit görüşlerin ülkeye giriş yaptığı bir kapı mesabesindeydi. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Barsauma'nın bir şekilde Sasani yönetiminin desteğini de arkasına alarak Monofizitlerin etkinliklerini artırmalarını engellemeye ve diyofizit

³⁴² Şer, *Süriyî Vakayinamesi*, 147-148; Mari b. Süleyman, *Ahbârü Betârîke*, 43-47, Abona, *Târihu'l-Kenîseti'sh-Şarkîyye*, 1/115-116; Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye, 127.

görüşün varlığını sürdürmesi için Doğu Kilisesi ile Sasani yönetimi arasında bir ortaklık kurmaya çalışması gayet makul görünmektedir.

2.8.3. Babay Konsili (497) ve Batı'dan Kopuş

Sasani hükümdarı Balas'ın ölümünden (488) sonra Kubad hükümdar olmuştur. Fakat Mazdekilere meyletmesinden dolayı İranlı soylular ve din adamları tarafından görevden alınmış yerine Zamasp (496-498) tahta çıkarılmıştır.³⁴³ Katolikos Akak'tan sonra yerine Babay/Babai (497-502/3) katolikos olarak seçilmiştir. Kroniklere göre yaşlı olan katolikos evli ve çocuk sahibi idi. Erdemli, görgülü ve yönetim işinden anlamasına rağmen³⁴⁴ okuma ve yazması yoktu.³⁴⁵ Sasani hükümdarı Zamasp'ın Hristiyan tebası ile güzel ilişkileri vardı.³⁴⁶ Roma İmparatorluğu'nda ise Anastasios (491-518) oturuyordu ve Zenon'dan daha fazla Monofizitleri desteklemekteydi. Çünkü Roma'nın doğu sınırındaki Hristiyanları küstürmesi, devleti, Sasanilere karşı zayıflatmıştı. Monofizitler başta Severus (ö. 538) olmak üzere Menbiçli Philoksenos (ö. 523), Suruçlu Yakup (ö. 521) ve Barsauma'nın monofizit muadili olan Beth Arshamlı Şem'un gibi önde gelen simaları ile Diyo-fizitlere karşı şiddetli bir mücadele yürütüyorlardı. Bu dönem itibarıyla Roma topraklarında yaşayan Süryaniler arasında monofizit görüşler kemikleşmiştir. Gassani Arapları monofizit görüşü benimsemeye başladıkları gibi Şem'un'un çabalarıyla Sasanilere bağlı Araplar arasında da yayılmaya başlamıştır.³⁴⁷ Doğu Kilisesi, hem Monofizitlerin artan etkinliği hem de Mecusiler tarafından Mazdekilere yakın olarak görülmelerinin önüne geçmek için bir sinod düzenlenme ihtiyacı hissetmiştir.³⁴⁸

³⁴³ Jamsheed K. Choksy, "Jāmāsp I. Reign," *Encyclopædia Iranica* (Erişim 27 05. 2019).

³⁴⁴ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 162.

³⁴⁵ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 46.

³⁴⁶ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 46-47; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 36-37; Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiiye*, 1/117.

³⁴⁷ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiiye*, 1/125-144

³⁴⁸ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiiye*, 1/118.

497 yılında Seleucia-Ktesifon'da bir araya gelen 39 piskopos düzenledikleri sinod ile çeşitli kararlar almışlardır. Buna göre, kilisenin en üst ruhani makamında oturan katolikostan en aşağı derecedeki din adamına kadar yasal yollarla tek bir eş ile evlenme salık verilmektedir. Eşi ölen kişi ikinci kez evlenebilir. Daha önce düzenlenen; Beth Lapat, Beth Adri ve Seleucia konsilleri kararları ve oradaki gerçek öğreti aynen kabul edilmiştir. Barsauma ve Akak'ın karşılıklı aforozları kaldırılmış ve bunlar ile ilgili 491-496 arası döneme ait kararların ve belgelerin yok edilmesi kararlaştırılmıştır. Eski babalar tarafından apostolik büyük Kokhe Kilisesi'nin önceliği ve saygınlığıyla ilgili verilen karar onaylanmış ve uyum içerisinde bu kilisenin en üst yöneticisi olan katolikosa itaat edileceği belirtilmiştir. Dört yılda bir genel sinod düzenlenmesi kabul edilmiştir. Eğer bir yıla kadar Beth Lapat Metropoliti Papa ve Rev Ardeşir Piskoposu Yazdad, katolikosa bağlılıklarını bildirmek ve kilise öğretisini kabul etmek için gelmezlerse aforoz edileceklerdir. Kargaşa ve çekişme döneminde ataması yapılan piskoposların kutsamaları usule uygun bir şekilde yapılmışsa kabul edilecek buna uygun olmayanların görevi kabul edilmeyecektir.³⁴⁹

Konsil kararları değerlendirildiğinde kristoloji, evlilik ve kilise işleyişi ile ilgili alınan daha önceki konsil kararlarının daha kuvvetli bir şekilde tekrar edildiği görülmektedir. Böylece Mopsuestialı Theodore'un diyofizit görüşleri kesin bir şekilde kabul edilmiştir. Bu konsilin diğer önemli bir kararı şüphesiz Seleucia-Ktesifon'daki Kokhe Kilisesi'nin apostolik kökenine atıfta bulunularak Doğu Kilisesi'nin de batıdaki emsalleri gibi olduğunun ifade edilmesidir. Bu durum, bir bakıma artık kilisenin en üst yöneticisinin Doğu Patriği şeklinde kabulünü beraberinde getirmiştir.³⁵⁰ Aforoz edilen iki piskopos ile ilgili karar Monofizitlerin bölgede nüfuz kazandıklarını göstermektedir. Evlilik düzenlemesi ile ilgili kararın kuvvetli bir şekilde ifade edilmesi, hem Mazdek öğretisi ile bir ilgilerinin olmadığını hem de Mazdeki öğretilerin kendi toplumları

³⁴⁹ *Synodicon Orientale*, 311-315; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/119-120.

³⁵⁰ Vine, *The Nestorian Churches*, 52; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/120.

üzerinde olası etkisini önlemeye yönelik bir çaba olarak görmek mümkündür. Çünkü Mazdek'in görüşlerinin yayılmasıyla Mecusi din adamları ve İranlı soylular büyük bir korkuya kapılmışlardı. Bundan dolayı Mazdekileri destekleyen Kubad kısa bir süre önce tahttan indirilmiş ve yerine Zahmasb hükümdar yapılmıştı.³⁵¹

2.8.4. Mar Narsay (399-502) ve Nusaybin Okulu

Diyofizit görüşlerin Sasani bölgesindeki Hristiyanlar arasında teolojik savunusunu üstlenen Mar Narsay ve onun geliştirdiği Nusaybin Okulu, Doğu Kilisesi'nin bu kritik evresinde çok önemli bir rol oynamıştır. Seleucia-Ktesifon her ne kadar Doğu Kilisesi'nin patriklik merkezi olarak varlığını devam ettirmişse de Nusaybin, teoloji ve dini bilimler alanında uzun bir müddet en önemli merkez olmuştur. Doğu Kilisesi'nde üst makamlarda görev alan din adamlarının büyük bir çoğunluğu buradan mezun olmuştur. Mar Narsay, tahminen 399 yılında Ma'alta yakınlarındaki 'Ayn Dulba köyünde doğmuştur.* İlk olarak amcasının yanında eğitim almış daha sonra Urfa Okulu'nda eğitimini tamamlamıştır. Burada Barsauma, Akak gibi arkadaşları ile Mopsuestialı Theodore'un diyofizit görüşlerinden ve Kitab-ı Mukaddes yorumlarından etkilenmiştir. Daha sonra bu okulda öğretmenlik ve yöneticilik yapmıştır. Burada Theodorosçu kristolojiyi savunmuş ve Monofizitlerle çekişme halinde olmuştur. Diyofizitlere yönelik saldırıların artmasıyla³⁵² Urfa'yı terk ederek Pers bölgesine gitmek amacıyla Nusaybin'e gelmiştir. Nusaybin piskoposu Barsauma, Sasani bölgesinde bir okul açmak için en uygun bölgenin burası olduğunu belirterek "Eğer siz burada bir okul açarsanız her taraftan size öğrenciler gelecek ve siz de sapkınlıklara göğsünüzü siper edeceksiniz" diyerek onu Nusaybin'de kalmaya ikna etmiştir. Böylece Nusaybin Okulu açılmış ve Narsay da ölünceye kadar bu okulun yöneticiliğini yapmıştır. Nusaybin

³⁵¹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 158-161; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 45-46.

* Malta günümüzde Duhok'un bir mahallesidir.

³⁵² Aktarıldığına göre Monofizitler onu öldürmek istemişlerdir. Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 44; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 149.

Okulu kısa bir sürede ünlenmiş, Urfa dâhil sınırın her iki tarafından öğrenciler buraya akın etmeye başlamışlardır. Mopsuestialı Theodore'un diyofizit görüşlerinin öğretildiği önemli bir teolojik üs ve Doğu Kilisesi'nin din adamlarının yetiştirildiği en önemli merkez olmuştur.³⁵³ Muhtemelen Doğu Kilisesi'nin en önemli şairi olan Mar Narsay'a atfedilen birçok eser olmasına rağmen seksen memrası günümüze ulaşmıştır.³⁵⁴ Mar Narsay, Kitab-ı Mukaddes yorumlarında Mopsuestialı Theodore'un usulünü devam ettirmiştir. Eski Ahit'te geçen olaylar, Yeni Ahit'teki olayların türünde (type) dikkate alınmadan önce kendi bağlamlarında değerlendirilmiştir.³⁵⁵ Mar Narsay'ın, monofizit cenahtaki muadili İskenderiye patriği Cyril ve monofizit görüşü savunan Suruçlu Yakup'tur (ö. 521). Urfa'da şahsen tanışıp tanışmadıkları bilinmese de her ikisinde, Urfa arka planını yansıtan birçok ortak tema, motif ve yaklaşım bulunmaktadır. Narsay, insanlık için sürekli bir öğrenme süreci olarak kurtuluş tarihine odaklanmaktadır. Mesih'in enkarnasyonunda iki tabiatın (ilâhî ve beşerî) kendi hususiyetlerini olduğu gibi korumasını oldukça önemsemektedir. "Üç Grek Öğretmen" isimli memrasında Tarsuslu Diodore, Mopsuestialı Theodore ve Nestorius'u savunmaktadır. Bu memra, Doğu Kilisesi'nin teolojik ve yorumsal geleneğinin önemli oranda Theodore'un görüş ve yorumlarına dayandığı önemli bir aşamayı temsil etmektedir.³⁵⁶

Nusaybin Okulu'nda teoloji, felsefe ve litürji alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Helen felsefesi ve Aristoteles mantığı önemsenmiştir. Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamada Aristoteles'in *Organon* ve Porphyrius'un *İsagoji* gibi mantıkla ilgili eserleri esas alınmıştır. Narsay'dan sonra okulun başına Elişo bar Kuzboya (Quzboya) (502-509) geçmiştir. Sasani hükümdarı Kubad'ın isteği üzerine Hristiyanlığa dair Farsça bir eser hazırlayarak hükümdara sunmuştur. Abraham Beth

³⁵³ Şer, *Nusaybin Akadamisi*, 174-181; *Siirt Vakayinamesi*, 149-152; Lucas Van Rompay, "Narsai", *GEDSH*, 303-304; Kaynaklarda Urfa Okulu'nda öğretmenlik ve yöneticiliği için 437 ya da 450'den sonrası ve Urfa'dan ayrılışı için de 457 ve 471 tarihleri verilmektedir.

³⁵⁴ Narsay'ın eserleri için bkz. Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 117-118; Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 117-126.

³⁵⁵ Morrison, "Exegesis, New Testament", 161.

³⁵⁶ Rompay, "Narsai", 303-304.

Rabban (509-569), Nusaybin Okulu'nun en önemli yöneticilerinden birisi olup onun döneminde okul öğrencilerinin sayısı bine yaklaşmıştır. Mar Aba, Keşkerlı İbrahim, İšo'yab Erzeni, Nusaybinli Abraham, Bar 'İta, Yusuf Hazzaya, Dadišo', Sabrišo' gibi dönemin önde gelen katolikos, piskopos ve yazarlarının büyük çoğunluğu onun öğrencileridir. İšo'yab Erzeni (569-571), katolikos olmadan önce Nusaybin Okulu'nda yöneticilik yapmıştır. Nusaybinli Mar Abraham (ö. 572), bir yıl okul yöneticiliği yapıp öldükten sonra Erbilli Henana (572-610) okulun yöneticiliğine geçmiştir.³⁵⁷

Buraya kadar aktarılanlar özetlenecek olursa V. yy'ın başlarında İsa'nın kimliği etrafında ortaya çıkan tartışmalarda Antakya ekolünün diyofizit görüşü ve İskenderiye ekolünün monofizit görüşü karşı karşıya gelmiş, her iki Efes Konsili'nde İskenderiye ekolü galip gelmiş ve diyofizit görüş reddedilmiştir. Kadıköy Konsili'nde kabul edilen kristolojik görüş ise her iki tarafı memnun etmemiştir. Daha sonraki süreçlerde Roma İmparatorluğu'nun, doğuda geniş bir tabana sahip olan İskenderiye ekolünün savunduğu monofizit görüşü desteklemesi ile diyofizit görüş yanlıları Roma topraklarından ayrılmak zorunda kalmışlardır. Zaten Urfa Okulu vasıtasıyla daha erken bir tarihte Sasani topraklarında kök salmış ve geniş bir taraftar kitlesi edinen Antakya kristolojisi, Nusaybin Okulu'nun kuruluşu ve bir dizi sinod kararı ile Doğu Kilisesi'nin resmi görüşü haline gelmiştir. Böylece Hristiyan dünyasında Kadıköy Konsili taraftarları, Monofizitler ve Diyofizitler şeklinde üç ana grup ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Süryanice konuşan Hristiyanlar da kendi aralarında Diyofizitler (Sasani yönetiminde) ve Monofizitler (Roma yönetiminde) şeklinde bölünmüş ve birbirleri ile çatışmaya başlamışlardır. Bu durumda Doğu Kilisesi açısından, Katolikos Baboy'dan (484) önceki dönem evrensel kilise tarihinin bir parçası ve ondan sonra diyofizit kristolojiyi resmen kabul etmesi ile kendi bağımsız rotasına yöneldiği bir dönem olarak ele almak

³⁵⁷ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 180-184.

mümkündür.³⁵⁸ Doğu Kilisesi, özellikle monofizit görüşlü karşıtları tarafından sapkın Nesturi Kilisesi olarak isimlendirilmiş ve bu isimlendirme geriye kalan Hıristiyan dünyası tarafından da kabul görmeye başlamıştır. Katolikos Baboy'un 497'de düzenlediği sinod ile Ktesifon-Seleucia piskoposluk makamına, Doğu Patrikliği ünvanı verilmiş ve geriye kalan Hıristiyan kiliselerinden her alanda bağımsız olduğu ilan edilmiştir. Doğu Kilisesi'nin bu yeni konumlanması Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan dünyası tarafından sadece bir bölünme olarak değil aynı zamanda bir sapkınlık olarak görülmüştür. Bu dönemden sonra sıklıkla Nesturi Kilisesi olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Ancak Doğu Kilisesi, Sasani İmparatorluğu'nun sınırlarının çok ötesine yayılmış ve Doğu Kilisesi katolikosunun manevi yetki alanı diğer bütün kilise hiyerarşilerinden daha geniş bir alana yayılmıştır.³⁵⁹

2.8.5. Nestorius ve Doğu Kilisesi

Yüzlerce yıl boyunca birçok Hıristiyan teolog ve kilise tarihçisi, Doğu Kilisesi'ni sapkın Nestorius'un görüşlerini benimseyen bir kilise olarak görmüş ve Nesturi Kilisesi olarak isimlendirmiştir. Onlara göre Nestorius, “beden bulmuş İsa'da iki şahsiyetin varlığını” ileri sürmüş ve bu görüş Doğu Kilisesi tarafından kabul edilmiştir. Ancak Antakya'nın diyofizit kristolojisinin, Doğu Kilisesi tarafından resmi görüş olarak benimsenmesiyle ilgili yukarıda aktardıklarımızdan da açıkça anlaşıldığı gibi, bu süreçte, Doğu Kilisesi tarafından düzenlenen sinodlarda Nestorius'a hiçbir atıfta bulunulmamış, ismi hiçbir konsil tutanağında geçmemiştir. Aslında Efes konsilleri, Kadıköy Konsili ve Henotikon Fermanı'nda sürekli atıfta bulunularak aforoz edilen Nestorius, batıda sürekli gündemde tutulmasına rağmen doğuda pek tanınmamaktadır. Bu dönemde Nestorius'un isminin zikredildiği tek belge Mar Narsay'ın “Üç Grek Öğretmen” isimli memrasıdır. Bu memra dikkatle incelendiğinde

³⁵⁸ Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi”, 75.

³⁵⁹ Vine, *The Nestorian Churches*, 52.

Narsay'ın; Tarsuslu Diodore'un görüşleri hakkında az şey, Mopsuestialı Theodore'un görüşleri hakkında çok şey ve Nestorius'un görüşleri hakkında hiçbir şey bilmediği anlaşılmaktadır. Bu memrada Nestorius, Antakya kristolojik geleneğinin, Mısır Firavun'u (Cyril) tarafından sürgüne gönderilmiş bir şehidi olarak tasvir edilmektedir. Doğu Kilisesi'nin algısında Nestorius, Cyril'in entrikalarına kurban gitmiş, mazlum Antakya davası namına acı çekmiş bir semboldür. Doğu Kilisesi, düzenlediği sinodlarda ısrarla Mopsuestialı Theodore'a atıfta bulunmuş, onu en büyük üstad ve rehber olarak kabul etmiş ve Kitab-ı Mukaddes yorumlarını ve kristolojik görüşlerini el üstünde tutmuştur. Bu süreç içerisinde batıda Mopsuestialı Theodore pek gündeme gelmemiştir.³⁶⁰ Doğu Kilisesi'nde 486-612 yılları arasında düzenlenen sekiz konsilde de Nestorius'un adı bir defa dahi geçmemesine rağmen Mopsuestialı Theodore'un ismi, doktrin konularında otorite ve doğru inançta örnek olarak birçok kez kullanılmıştır. Mopsuestialı'nın eserleri erken bir dönemde Süryanice'ye çevrilmesine rağmen Nestorius'a ait eser ise ancak 540 yılında Mar Aba döneminde Süryanice'ye çevrilmiştir. Doğu Kilisesi'nde ona atfedilen en önemli paye ikisi Adday-Mari ve Mopsuestialı Theodore atfedilen üç ayin usulünden (anafora) birisinin ona tahsis edilmesidir. İsmi Hudra ve diğer litürji kitaplarında birkaç defa ön plana çıkmaktadır. Aslında Doğu Kilisesi'ne bir isim vermek icap ederse "Nesturi" yerine "Theodorosçu" şeklinde isimlendirmek daha mantıklıdır.³⁶¹ Bu durumda Nestorius'un görüşleri hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmayan ve onu; teoloji ve kristoloji konusunda otorite olarak kabul ettiğine dair hiçbir iddiası olmayan Doğu Kilisesi, niçin ısrarla Nesturi Kilisesi olarak adlandırılmıştır? Anlaşıldığı kadarıyla bu durum, Nestorius'un bu süreç içinde Batı'da gerçekleştirilen bütün konsillerde aforoz edilerek bir sapkın olarak resmedilmesinden dolayı; hem monofizit görüşte olanlar hem de Kadıköy Konsili yanlısı Hristiyanlar açısından Antakya kristolojisi ve diyofizit görüşlerini

³⁶⁰ Theodore ilk kez 553 ekümenik konsilinde aforoz edilmiş ve eserleri yasaklanmıştır.

³⁶¹ Brock, "Nesturi Kilisesi", 104-106; "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 88.

sapkın ilan etmek için kullanışlı bir isim olmasından kaynaklanmaktadır. Sebastian P. Brock; “Geç Antikçağ’da, tıpkı modern siyasette olduğu gibi, insanlar muhaliflerini teolojik spektrumun bir veya daha çok kademe ilerisinde yer alıp izale edilmiş grupların düşüncelerini paylaştıkları şeklinde resmederek karalamaya teşebbüs ederlerdi” diyerek bu durumu izah etmektedir.³⁶² Ayrıca Nestorius’un görevden alınmasından sonra bir süre uzlette kalması ve hayatının geri kalanını sürgünde geçirmesinden dolayı, bu tartışmalara aktif olarak katılamaması, bu tartışmalarda deyim yerindeyse günah keçisi olarak seçilmesinde etkili olmuş görünmektedir. Doğudaki monofizit görüşü benimseyen halkın gönlünü almak için Kadıköy Konsili yanlısı Roma imparatorlarının her seferinde kurban olarak seçtikleri bir figür olmuştur. Kristolojik tartışmaların Roma İmparatorluğu evresinde, onun arkadaşları da monofizit görüşün kabul edilmemesi için onun aforoz edilmesini sineye çekmek zorunda kalmışlardır.

2.9. Doğu Kilisesi’nin Altıncı Yüzyılı

Doğu Kilisesi, VI. yy’ın ilk yarısında kilise içerisinde yönetim ile ilgili çeşitli kargaşa ve çatışmaların yaşandığı bir durgunluk dönemine girmiştir. Sasani yönetimi ile kurulan yakınlık kısa bir süre sonra siyasi otoritenin, kilisenin iç işleyişine ve patrik seçimlerine müdahale etmesine yol açmıştır. Tahtan uzaklaştırılan Kubad (488-531) kısa bir süre sonra geri dönerek tahtı Zamasp’tan almış ve saltanatının ileri dönemlerinde Mazdekilere yönelik baskı uygulamıştır. Bu dönemde hem Ermeni Hristiyanlar hem de Doğu Kilisesi ile güzel ilişkiler kurulmuştur.³⁶³ Sasani Yönetimi ile kurulan güzel ilişkilere rağmen Babay’dan (ö. 502), Mar Aba’nın (540-552) patrikliğine kadar geçen sürede kilise yönetiminde kargaşalar ortaya çıkmış ve çeşitli bölünmeler yaşanmıştır. Katolikos Mar Babay’dan sonra yine kendisi gibi evli ve bir

³⁶² Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi”, 89.

³⁶³ Nikolaus Schindel, “Kavad I”, *Encyclopaedia Iranica*, (Erişim 29. 05. 2019); Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 162, 177.

kızı olan baş diyakozu Şıla (503-523) katolikos olarak atanmıştır. Bunda Hürmüzd Ardaşir (Ahvaz) piskoposu Bozok'un Sasani sarayı nezdindeki nüfuzu etkili olmuştur. Buna karşı çıkan Mari isimli bir piskopos aforoz edilmiştir. Kroniklerde bilgili birisi olarak tanıtılmasına rağmen kendini beğenmiş, dünyevi işlerle meşgul ve parayı seven birisi olarak tasvir edilmektedir. Bu kroniklerde Şıla ölünceye kadar Hristiyanların barış içerisinde yaşadığı ve birçok kilise inşa edildiği aktarılmaktadır.³⁶⁴ Bu arada Roma İmparatoru I. Justin (Iustinus) (518-527) tekrar Kadıköy Konsili kararlarını uygulamaya başlamış, Suriye ve Mısır'daki monofizit piskoposların hepsini görevden almış ve bu görüşü benimseyenlere büyük bir kovuşturma başlatmıştır. Antakya patriği Severus Mısır'a kaçmış, Menbiçli Philoxenos sürgün edilmiştir. Bazı Monofizitler Sasani topraklarına kaçmış ve Şıla bunlara karşı çeşitli baskılar uygulamıştır.³⁶⁵ Şıla, ölmeden önce damadı ve aynı zamanda bir doktor olan Elişa'ı (Elisha) halefi olarak ataması ile büyük tartışmaların fitilini ateşlemiştir. Bunun için Sasani yönetimine rüşvet verdiği aktarılmaktadır. Fakat piskoposlardan bazıları Elişa'ı patrik olarak kabul etmemiş ve Hire Piskoposu Narsay'ı patrik olarak seçmek istemişlerdir. Neticede bu piskoposlardan her biri kendi taraftarı olan piskoposluk bölgelerini yönetmeye başlamıştır. Bu arada Sasani hükümdarı Kubad ölmüş ve yerine I. Hüsrev (Anuşirvan) 531-579 hükümdar olmuştur. Her iki piskopos arasındaki bölünme daha da artmış, Hristiyan cemaati kendi arasında kanlı çatışmalara girmiş ve birbirlerini aforoz etmişlerdir. Bu süreçte siyasi otorite Elişa'ı desteklemiştir. Ancak bu bölünme ve kargaşalar 538'de Narsay'ın ölümüne kadar devam etmiştir. Elişa'ı tek başına yönetimde kalmışsa da kısa bir süre sonra ölmüştür. Bunun üzerine 539 yılında piskoposlar toplanarak Hürmüzd Ardaşir (Ahvaz) piskoposu Bozok'un halefi Pavlus'u patrik olarak seçmişlerdir. Elişa'ı ile Narsay'ın isimleri patrikler listesinden silinmiştir. Pavlus her iki partiden olmamakla

³⁶⁴ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 167, 177; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 47; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 37; Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/ 17; Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkiyye*, 1/121-122.

³⁶⁵ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 169-175; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 48.

beraber siyasi otoritenin sempatisine sahip bulunuyordu. Ancak aynı yıl içerisinde ölmüştür.³⁶⁶ Söz konusu dönemde Mar Aba ve ıslahatlarının değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

2.9.1. Mar Aba (540-552) ve Islahatları

Mar Aba, Mecusi bir din adamının çocuğu olarak Kerkük'ün güneyindeki Radan'da doğmuştur. Beth Aramaya'da (Babil) Sasani valisinin kâtipliğini yaparken kroniklerde hikâye edilen bir menkıbe üzerine Hristiyan olmuştur. Daha sonra Nusaybin ve Erzen'e giderek dini eğitim almıştır. Arkadaşı Urfalı Toma'dan Yunancayı öğrenmiş, ikisi beraber Roma topraklarına geçerek Filistin ve Mısır'ı ziyaret ettikten sonra İstanbul'u gitmişlerdir. Bir yıl orada kaldıktan sonra Nusaybin'e dönmüş ve orada eğitim ile meşgul olmuştur. Derin dini bilgisi, Farsça, Süryanice ve Yunanca dillerine olan vukufiyeti ile kısa sürede sivrilmiştir. Katolikos Pavlus'un ölümünden sonra I. Hüsrev'in (Anuşirvan) onayı ile katolikos seçilmiştir. Bir süredir bölünme ve kargaşa içerisinde bulunan ve neredeyse her piskoposun bağımsız hareket ettiği Doğu Kilisesi'nde düzeni sağlamak için çalışmalara başlamıştır. İlk olarak bazı piskoposlarla beraber ülkedeki çeşitli piskoposluk bölgelerini dolaşmış ve bu gezisi esnasında bazı piskoposları görevden almıştır. Seleucia'da bir okul açmıştır. Kroniklere göre kilisede düzeni sağladıktan sonra misyonerlik faaliyetlerine önem vermiş ve bunun neticesinde birçok Mecusi, Hristiyan olmuştur.³⁶⁷

Mar Aba, 544 yılında düzenlediği sinod ile kilise yönetimi ve litürji ile ilgili bir dizi reform gerçekleştirmiştir. Sinodda altı belge ve kırk kanon yayınlanmıştır. Buna göre, piskoposluk bölgelerindeki yönetim ve idare ile ilgili düzeni sağlamak için sorumlulara resmi bağlayıcılık getiren düzenlemeler yapılmıştır. Özellikle kendisinden

³⁶⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 177-180; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 49; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 37-39; Bar Habreus, *et-Târihu 'l-Kenise*, 2/18-19; Abona, *Târihu 'l-Kenise* 'ş-Şarkiyye, 1/123.

³⁶⁷ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 181-194; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 49-53; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 39-41; Abona, *Edebu 'l-Luğati 'l-Ârâmiyye*, 132-136; *Târihu 'l-Kenise* 'ş-Şarkiyye, 1/145-147.

önceki iki piskoposun çatışmasından kaynaklanan yönetim ile ilgili problemleri gidermeye çalışmıştır. Buna göre her şehirde ancak bir tane piskopos bulunacaktır. Ortodoks inanç ile ilgili olarak şu sözler ifade edilmiştir:

“Havariler, Kutsal Ruh’tan; İsa’nın ne sıradan bir insan olduğunu ne de onun tecelli ettiği [büründüğü] insanlık elbisesinden soyunmuş bir Tanrı olduğunu öğrenmemişlerdi. Ancak Mesih’in Tanrı ve insan olduğunu öğrenmişlerdi. Bundan dolayı ‘Tanrı, senin Tanrın, seni sevinç yağı ile kutsadı ve arkadaşlarının üzerine yükseltti’ cümlesi, onun insanlığı ile ilgilidir. Öte yandan, ‘Başlangıçta söz vardı’ cümlesi ise onun tanrısallığı ile ilgilidir. ... ve her kim kutsal ve değişmez üçlemeye [teslise] bir dörtleme eklerse ona lanet olsun. Ve her kim zamanın sonunda Tanrı’nın Biricik Oğlu’nun bedende [ette] tecelli ettiğini ve [onun] bizim rabbimiz Mesih olduğunu ikrar etmezse ona lanet olsun. Ve her kim Mesih’in insanlığının acı çektiğine ve öldüğüne ve tanrısallığının [bunlardan] beri olduğuna inanmazsa ona lanet olsun. Her kim, duasını Baba’ya, Oğul’a ve Kutsal Ruh’a yöneltmezse ve onlara dördüncü bir kişiyi eklerse ya da her kim, Oğul unvanının, aynı zamanda İsa’nın tanrısallığını ve insanlığını gösterdiğine inanmazsa ya da her kim İsa’ya dua ederken teslis’i kabul etmezse, ona lanet olsun.”³⁶⁸

Kilise yöneticilerinin cemaatleri arasında daha güzel ve adil bir yönetimin sağlanması ve suiistimallerin bertaraf edilmesi için çeşitli ıslahatlar yapılmıştır. Ruhbanlar ve sıradan halk arasındaki ilişkiler düzenlenmiştir. Buna göre maddi ve mali işler ile ilgilenme işi ruhbanlar dışındaki kişilere bırakılmıştır. Hristiyan cemaati arasında Yahudi ve Mecusilerin evlilik uygulamaları; çok evlilik ve aile içi evlilik yasaklanmıştır. Elişa’ ve Narsay’ın patriklikleri ve onlar döneminde yapılan tasarruflar iptal edilmiştir. Doğu Kilisesi’nin iki önemli piskoposluk bölgesi olan Beth Lapat ve Nusaybin metropolitlikleri Mar Aba yaşadığı sürece direkt olarak Seleucia’daki patriklik kürsüsüne bağlanmıştır. Patrik seçimi ile ilgili yeni bir sistem ikame edilmiştir. Buna göre birisinin patrik adayı olabilmesi için güzel ahlak ile ilgili bazı meziyetlere sahip olması gerekir. Dünyevi ihtiraslar besleyen veya dünya malına rağbet edenler patrik adayı olamaz. Ayrıca dört önemli metropolitliğin (Beth Lapat, Fırat Misan, Erbil ve Kerkük) hepsinin ya da en azından üçünün, seçilecek yeni patrik üzerinde ittifak

³⁶⁸ *Synodicon Orientale*, 542-543; Sebastian P. Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, ss. 134-135; Bishara Ebeid, “The Christology of the Church of the East, An Analysis of Christological Statements and Professions of Faith of the Official Synods of the Church of the East before A. D. 612”, in *OCF* 82 (Roma: 2016), 364, 367.

etmesi gerekmektedir. Bunlardan başka kırk kadar karar alınmıştır. Bu kararlarda Hristiyanların toplumsal hayatı ile ilgili birçok kaide düzenlenmiştir. En sonda da İznik Konsili'ne ve Yorumcu Mopsuestialı Theodore'a olan bağlılık tekrar edilmiştir.³⁶⁹

Mar Aba, dirayetli yönetimi ile kısa sürede kiliseyi toparlamıştır. Bu esnada (540- 545) Sasaniler ve Romalılar arasında bir savaş yaşanmaktadır. Savaş esnasında I. Hüsrev'i aktif olarak desteklememesi kendisi hakkında şüpheler uyandırmıştır. Zaten Mar Aba'nın Mecusi toplumuna yönelik çeşitli jestler ortaya koyan daha önceki katolikoslardan farklı olarak Hristiyan cemaatini diğer dini geleneklerden uzak tutmaya çalışması, ruhbanların evlenmesini uygun bulmaması³⁷⁰ ve misyonerlik faaliyetleri neticesinde birçok Mecusi'yi Hristiyan yapması; Sasani yönetimi nezdinde ve Mecusi din adamları arasında rahatsızlıklar meydana getirmiştir. Çeşitli suçlar ile itham edilerek Mecusilerin önemli bir dini merkezi olan Urmiye yakınlarındaki Genzik'e sürgün edilmiştir. Kroniklere göre yedi yıl burada sürgün hayatı yaşamasına rağmen gönderdiği mektuplarla kiliseyi yönetmeye devam etmiştir. Daha sonra cezası hafifletilmiş ve tekrar hükümdar ile ilişkileri düzelmiş ise de gördüğü kötü muamelelerden dolayı 542 yılında ölmüş ve görkemli bir merasim ile toprağa verilmiştir. Onun önemli faaliyetlerinden biri de başta Eski Ahit, Mopsuestialı Theodore ve Nestorius'un eserleri olmak üzere Yunanca'dan birçok eseri Süryanice'ye çevirmesidir. Kendisine nispet edilen eserler günümüze intikal etmemiştir. Kilise litürjisine eklediği bazı dua ve tesbihatları günümüze kadar kullanılmaktadır.³⁷¹

Mar Aba'nın reformlarına rağmen halefi seçilen Katolikos Yusuf (552-570), ilk yıllarda sağduyulu bir yönetim ortaya koymuşsa da daha sonra basiretsiz bir yönetim sergilemiştir. Esas mesleği doktorluk olan Yusuf, I. Hüsrev'in onayıyla katolikos olarak

³⁶⁹ *Synodicon Orientale*, 551-561; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/147-150.

³⁷⁰ Katolikosların evlenmesini yasaklamıştır. Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 185.

³⁷¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 137-140; *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/146-147.

atanmıştır. 554 yılında düzenlediği konsilde 23 karar alınmıştır. Konsilin inanç açıklamasında şu ifadeler kullanılmaktadır:

“Her şeyden önce tanrısallığı ve insanlığı olan Mesih’in iki doğasına ilişkin ortodoks inancımızı muhafaza ederiz. Ve her iki doğadaki karakteristik özelliklerini herhangi bir karışma, bozulma ya da başkalaşma ve değişimden beri kılarız. Aynı şekilde teslisin uknum [knoma] sayısını üç olarak muhafaza ederiz ve gerçeğin Baba’sı olan tek Tanrı’nın tek ve gerçek Oğlu’nda, tek gerçek ve kelimeler ile ifade edilemeyen birliğini itiraf ederiz. Herhangi biri, İki Mesih’in ya da iki Oğul’un var olduğunu düşünür ya da söyler ve herhangi bir gerekçe ile ya da herhangi bir tarzda, bir dörtlemeyi ihya eder; böyle birini aforoz ettik ve aforoz ederiz ve onları Hristiyan topluluğundan dışlanmış sayıyoruz.”³⁷²

Katolikos Yusuf, konsilden kısa bir süre sonra kötü bir yönetim sergilemeye başlamış ve piskoposların çoğunun nefretini kazanmıştır. Uzun bir müddet süren baskıcı ve keyfi yönetimine karşı muhalif piskoposlar harekete geçmiştir. Muhalifler, 567 yılında onu görevden alıp yerine evli olan Ezekiel’i (Hazqiel I) (570-581) katolikos olarak ilan etmelerine rağmen Katolikos Yusuf ölünceye kadar görevinde kalmaya devam etmiştir.³⁷³ Bu dönemde Hristiyanlara yönelik çeşitli baskılara dair bilgiler şehitlik rivayetlerinde aktarılmaktadır. Buna göre özellikle soylu İranlılara yönelik ihtida faaliyetlerinin önüne geçilmek istenmiştir. Bu baptan yeni kiliselerin yapılması da yasaklanmıştır. Bu baskıların özellikle Roma ile Sasaniler arasında 555-562 yıllarında yaşanan savaşlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁴ Bu dönemin bir diğer önemli gelişmesi Roma ile Sasaniler arasında barış antlaşması yapılmasından sonra 562 yılı civarında Roma imparatoru Justinian’ın (Iustinianus) (527-565) çağrısıyla Doğu Kilisesi’nden temsilcilerin de aralarında bulunduğu üç gün süren teolojik tartışma toplantılarının düzenlenmesidir.³⁷⁵ Katolikos Yusuf’un ölümünden sonra 570 yılında katolikosluk görevine başlayan Mar Aba’nın öğrencisi Ezekiel de selefi gibi tıp eğitimi almıştır. Sağduyulu bir yönetim sergilemiş ve piskoposların sevgisini kazanmıştır. I.

³⁷² *Synodicon Orientale*, 354- 355.

³⁷³ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 197-202; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 53-54; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 41-43; Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/150-153.

³⁷⁴ Abona, *Târihu’l-Keniseti’ş-Şarkıyye*, 1/154.

³⁷⁵ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 205-206. Bu tartışma ikinci bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Hüsrev'in 573'teki Dara şehrini kuşatmasında ona eşlik etmiştir.³⁷⁶ 576'da 39 kararın alındığı bir konsil düzenlenmiştir. Bu konsilin dikkat çekici kararlarından bir tanesi, kadınlı erkekli yaşadıkları iddia edilen Messallenlerin faaliyetlerinden bahsedilmesi ve onlara karşı alınacak tedbirlere dairdir. Bir diğer karar ise litürjinin her zaman I. Hüsrev için yapılacak duaları içereceğine dair karardır.³⁷⁷ Onun katolikosluğu döneminde I. Hüsrev ölmüş yerine IV. Hüzmüz hükümdar olmuştur.

Bu dönemde Bizans İmparatorluğu'nda önemli teolojik ve dini gelişmeler yaşanmıştır. İmparator Justinian (527-565) da selefi gibi Kadıköy Konsili görüşlerini uygulama politikası gütmüştür. Ancak devletin doğu bölgelerinde yoğun olan Monofizitlerin rahatsızlığını gidermek için Kadıköy Konsili yanlıları ile Monofizitleri bir noktada buluşturmak için çeşitli faaliyetlerde bulunmaya çalışmıştır. Monofizit görüşüne sahip olan eşi Theodora'nın Monofizitleri himaye etmesine müsaade etmiş ve böylece Hristiyan dünyasının iki kutbu arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Her iki tarafı bir noktada buluşturmak için yine Theodorosçu Diyofizitler kurban olarak seçilmişlerdir. 553 yılında düzenlenen İstanbul Konsili'nde "Üç Fasıla" olarak tarihe geçen Mopsuestialı Theodore, Cyruslu Theodoret ve Hiba; eserleri ve mektupları ile beraber aforoz edilmişlerdir. Ancak bu durum tam olarak Monofizitleri ikna edememiştir. Antakya ve İskenderiye patrikliklerinin Monofizitlerin elinden alınmış olmasından dolayı ruhbanlık hiyerarşisi bitmek üzere idi. Sasani hükümdarı I. Hüsrev ile gerçekleştirilen savaşlarda alınan yenilgiler, Monofizitlerin, doğu sınırının güvenliğinin sağlanması için ne kadar önemli olduklarını ortaya koymuştu. Gassani emiri Haris b. Cebele'nin çabaları ile Sasanilere karşı Monofizitlerin kesbettiği önemin anlaşılması ile Yakup Burd'oyo'ya monofizit kiliseyi yeniden örgütlemesine izin verilmiştir. Onun çabaları ile Suriye ve Mezopotamya'da monofizit kiliseler yeniden

³⁷⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 210-212; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 54-55; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 43-44; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkîyye*, 1/158-159.

³⁷⁷ *Synodicon Orientale*, 375, 380; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkîyye*, 1/160-161.

canlandırılmıştır. Bu süreçte Monofizitler, Sasani topraklarına yönelik faaliyetlerine hız vermişlerdir. Nitekim 559 yılında Ahudammeh (ö.575), Yakup Burd'oyo'ya tarafından doğunun ilk metropoliti (mafiryan) olarak atanmıştır.³⁷⁸ Bundan dolayı 576 sinodunda Messallenler ile ilgili alınan kararı, Monofizitlerin bölgedeki faaliyetlerini artırmalarının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Doğu Kilisesi'nde bir durgunluk sürecine girmeye başladığı göze çarpmaktadır.

2.9.2. Durgunluk Dönemi

Katolikos Ezeziel'in ölümünden sonra bazı piskoposlar Eyüb, bazıları da İšo'yab isimli piskoposları yeni katolikos olarak seçmek istemişlerdir. Durum, I. Hüsrev'den sonra tahta çıkan ve Hristiyanlara karşı hoşgörülü olan IV. Hüzmüz'e arz edilmiş ve kendisi I. İšo'yab'ın (582-596) katolikos seçilmesini emretmiştir. Beth 'Arbaya bölgesinde doğmuş, Nusaybin Okulu'nda Abraham Beth Rabban'ın yanında eğitimini almıştı. İki yıl Nusaybin Okulu'nun yöneticiliğini (569-571) yaptıktan sonra Erzen (Garzan) piskoposu olmuştur. Buradaki görevi esnasında Roma ordusunun hareketleri hakkında Sasani yönetimini bilgilendirmiştir. Hükümdar da bu hizmetlerinden dolayı onun katolikos olmasını istemiş ve görevi esnasında ona yakınlık göstermiştir.³⁷⁹ I. İšo'yab, katolikos olduğunda Doğu Kilisesi çok ciddi sorunlar ile karşı karşıya idi. 572 yılından beri Nusaybin Okulu yöneticisi olan Erbilli Henana; İskenderiye yorumlama metodunu esas almış ve alegorik yoruma önem vermiştir.³⁸⁰ Mopsuestialı Theodore'nin otoritesini reddetmiş, onun yerine Altın Ağızlı Yuhanna'nın görüşlerini savunmaya başlamıştır. Kadıköy Konsili'nin kristolojik görüşlerine meyletmış ve birçok piskopos da onun düşüncelerini benimsemiştir. Nusaybin Okulu'nda Mopsuestialı Theodore'nin yorumlarını kaldırmış ve Narsay tarafından

³⁷⁸ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/137-144, 174; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 388-396.

³⁷⁹ Mar Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 183; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 212, 298-299; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 55-56; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/164.

³⁸⁰ Bishara Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 391, dipnot 157.

konulmuş olan bazı dua ve tesbihatları yasaklamıştır. Bu durum kilise bünyesinde uzun bir süre devam edecek olan bir bölünme yaşanmasına neden olmuştur. Aforoz edilmesine rağmen ölünceye kadar (610) okulda kendi görüşlerine göre eğitim vermeye devam etmiştir.³⁸¹ Diğer önemli bir sorun da Monofizitlerin Sasani bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştırması ve birçok taraftar toplamaya başlamasıdır. Yakup Burd'oyo'yun faaliyetleri neticesinde Tikrit'te ilk monofizit piskoposluğu kurulmuş, Ahudammeh, doğu metropoliti olarak görevine başlamıştı. Ancak Doğu Kilisesi'nin müdahalesi sonucu Ahudammeh, I. Hüsrev tarafından 575 yılında öldürülmüştür. Fakat bütün bu engellemelere rağmen Tur Abidin Bölgesi, monofizit görüşler için bir giriş kapısı olmaya devam etmiştir. Hakeza Gassanilere bağlı Arap kabileleri de monofizit görüşlerin yayılması için maddi ve manevi destek sunmuşlardır. Erbilli Henana nedeniyle Nusaybin Okulu ve Doğu Kilisesi piskoposları arasında ortaya çıkan bölünmüşlük Monofizitlerin işini kolaylaştırmıştır. Monofizitler, I. Hüsrev'in 579 yılında ölmesini de fırsat bilerek yeniden faaliyetlerine ağırlık vermişler, Musul yakınlarındaki Mar Matta Manastırı'nı önemli bir üs haline getirmişler ve Erbil ile Nusaybin bölgesinde birçok taraftar edinmişlerdir.³⁸² Bu bölgede yaygın olan Messallienlerin, Monofizitlerin çalışmalarını kolaylaştırdıkları anlaşılmaktadır. Doğu Kilisesi, bütün bu problemlere bir çözüm bulmak için 585 yılında bir sinod düzenlemiştir.

Sinod girişinde hükümdara saygı ve tazim ifadelerinden sonra Seleucia Kilisesi'nin apostolik olmasına atıfta bulunularak Doğu'nun Patriğine bağlılık ifade edilmektedir. Birinci madde İznik ve İstanbul konsilleri inancını teyit etmektedir. Mesih'in beşerî tabiatının özelliklerinin veya çektiği acıların ilâhî doğaya etki ettiği reddedilmekte; İlâhi ve beşerî tabiatların kusursuz birleşiminin buna imkân vermediği

³⁸¹ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 1/170; *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 166-167. Nesturi kroniklerinde Henana eleştirilmesine rağmen öğrencisi Barhadbsabba onun hakkında övücü sözler kullanmaktadır. Bkz. Bar-Hadbsabba, *Mezopotamya*, 183-184.

³⁸² Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 1/174-179.

açıklanmaktadır. Mesih'in ilâhî tabiatına inanıp beşerî tabiatını inkâr edenlere, beşerî tabiatına inanıp ilâhî tabiatını inkâr edenlere, onun ilahlığını inkâr edip sıradan bir beşer olduğuna inananlara ve onu sadece üstün bir insan olarak kabul edenlere karşı Mesih'in şahsında (prosopon) ilâhî ve beşerî tabiatların birlik içerisinde olduğu öğretilmektedir. İkinci maddede kilisenin öğretmeni olan Mopsuestialı Theodore hakkında söylenen sapkın sözlerin kabul edilemez olduğu belirtilmektedir. Nitekim Altın Ağızlı Yuhanna da onu ve öğretilerinin gerçek olduğunu itiraf etmiştir. Hiç kimse kilise öğretmenin (Theodore) öğretilerini ve otoritesini reddedemez. Bu kararın Erbilli Henana ve arkadaşları ile ilgili olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Sekizinci ve dokuzuncu maddeler Messallienler, keşişler ve manastır hayatıyla ilgili kurallara değinmektedir. Buna göre kilisedeki dua ve sakramentleri küçümseyen ve kadınlı erkekli bir şekilde gezgin olarak dolaşanlar veya bu şekilde manastırlarda kalanlar reddedilmektedir. Onlardan dini ritüeller ile ilgili olarak din adamlarına uymaları istenmektedir. Kadınlar ve erkeklerin aynı manastırda yaşamaları yasaklanmaktadır. Bu durumun özellikle Asur (Musul) ve ona komşu bölgelerde yaygın olduğu bildirilmekte ve keşişlerin birçok manastır yaptığından bahsedilmektedir. Burada kadınların erkek manastırında tek başına yaşadıkları aktarılmakta ve bunun çeşitli sakıncaları olduğu öne sürülmektedir.³⁸³ Bu bölge Monofizitlerin etkin olduğu bir bölge olarak ön plana çıkmaktadır.

Sinoddan kısa bir süre sonra Sasani İmparatorluğu'nda vuku bulan iktidar darbesi I. İšo'yab'ın gözden düşmesine sebep olmuştur. Babasına isyan eden II. Hüsrev (590-628), Bizans İmparatoru Maurice'a (Maurikios) (582-602) sığınmıştı. İmparator, onu kızı Maria (Meryem) ile evlendirmiş ve kendisine yardım ederek tahta çıkmasını sağlamıştır. Bu yardımlar karşısında İmparator Maurice'u manevi babası olarak kabul eden II. Hüsrev, bu mücadeleler esnasında kendisini desteklemeyen patriğe oldukça kızgın olmuştur. Yeni hükümdara destek veren Roma kuvvetleri de patriğin sınır

³⁸³ *Synodicon Orientale*, 390-423; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/164-165.

boyalarında kendilerine karşı olan faaliyetlerini unutmamıştı. Bütün bunlardan dolayı patrik çok zor günler geçirmiştir.³⁸⁴ II. Hüsrev'in Hristiyan olan eşlerinden Şirin; monofizit ve Maurice'un kızı Maria da Kadıköy Konsili yanlısı idi. Bunlardan her birisi kendi görüşlerinde olan kilise ve piskoposları desteklemekteydiler. Bundan dolayı I. İšo'yab, her ikisinin nezdinde de istenmeyen adam olmuştu. Bu durumda özellikle Monofizitler Sasani sarayında önemli bir güç kazanmaya başlamışlardır. Kısa bir süre sonra gelişecek olaylar bunu daha da perçinleyecektir. Hem Monofizitlerin hem de Kadıköy Konsili yanlısı Erbilli Henana ve arkadaşlarının faaliyetleri sonucu oldukça zor bir durumda kalan I. İšo'yab, çareyi diyofizitler tarafından Hristiyan yapılan Hire kralı Numan b. Münzir'in yanına sığınmakta bulmuş ve 595/6'da orada ölmüştür.³⁸⁵

Patrik I. İšo'yab'tan sonra beş patrik adayı ortaya çıkmıştır. II. Hüsrev, bunlar arasında daha önce yardımını gördüğü yaşlı Sabrišo'u (596-604) patrikliğe uygun bulmuştur. Sabrišo' Kerkük yakınlarında doğmuş, eğitimini Nusaybin'de tamamlamış, uzun bir müddet manastır hayatı yaşamıştır. Doğu Kilisesi'nde ona birçok keramet atfedilmektedir. Hükümdarın bu yakınlığını fırsat bilen yeni patrik 596 yılında bir konsil düzenlemiştir.³⁸⁶ Bu konsilde Henana ve taraftarları ile Messallienlere karşı sert kararlar alınmıştır. Buna göre Beth Lapat Konsili'nden (484) beri Doğu Kilisesi'nde en büyük otorite kabul edilen Mopsuestialı Theodore'nın kristolojik görüşü ve yorumlarının vazgeçilmez olduğu belirtilerek, Yorumcu'nun görüşlerinden uzaklaşanlar aforoz edilmişlerdir. Mesih'in ilâhî ve beşerî tabiatını inkâr edenler, bu iki tabiatın kendilerine has özelliklerini birbirine karıştıranlar ve birleştirenler reddedilmişlerdir.³⁸⁷

³⁸⁴ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 299-302, 319-322.

³⁸⁵ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 329-332; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 56-57; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 44-49; Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkîyye*, 1/166-167. Mari b. Süleyman ve Amr b. Metta, I. İšo'yab'ın elçi olarak İstanbul'a gönderildiğine ve orada İmparator Maurikios'a sunduğu inanç açıklaması hakkındaki bilgi vermektedirler. Buna göre imparator, katolikosa, eğer Nestorius da senin dediklerini söylemişse o sapkın değildir ifadesini kullanmaktadır. Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 56-57; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 46. Ancak gerçekte bu elçilik görevini yerine getiren II. İšo'yab'tır ve bu hikâye de tarihsel olarak kuşkuludur.

³⁸⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 326-350; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 57-60; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 49-51; Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkîyye*, 1/168.

³⁸⁷ *Synodicon Orientale*, 456-460; Braun, *Das Buch der Synhados*, 302.

Sabrišo'un gerçekleştirdiği ilk faaliyetlerden bir tanesi Keşkerli Grigor'u Nusaybin piskoposluğuna atamak olmuştur. Keşkerli Grigor, Henana ile sert bir mücadele yürütmesine rağmen, Henana'nın Sasani sarayındaki destekçilerinden dolayı başarılı olamamıştır. Henana'nın kitaplarını yasaklamış, Henana ve onu destekleyen Nusaybin ileri gelenlerini aforoz etmiştir. Messallienlere benzeyen ruhbanları Sincar'dan kovmuştur. Keşkerli Grigor, yönetim tarafından görevinden alınmış ve Sabrišo' da bunu kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁸⁸ Bu durumda hem patriği hem de Henana'yı protesto etmek için Nusaybin Okulu öğrencilerinin büyük çoğunluğu 582'de okuldan ayrılmışlardır.³⁸⁹ Sabrišo', Nusaybin metropolitlik bölgesinin nüfuz alanını daraltmak için bir kısmını doğrudan patriklik merkezine bağlamıştır. Burada Sincar yakınlarındaki Bar Kiti (Qiti/Qaiti) manastırını faal hale getirmiş, Messallienlerin bir kısmını burada toplayarak manastır hayatını kilise kurallarına göre düzenlemeye çalışmıştır. Böylece onların köy ve şehirlerde dolaşmalarının önüne geçmek istemiş³⁹⁰ ve bunda kısmen de başarılı olmuştur.

602 yılında Phocas (602-610) Bizans İmparatoru Maurice'i öldürmüş ve tahta çıkmıştır. Bu durum üzerine II. Hüsrev, Bizans'a karşı uzun yıllar sürecek olan bir savaş başlatmıştır. Yaşlı patrik Sabrišo', Nusaybin'e kadar hükümdara eşlik etmiş ve orada ölmüştür. II. Hüsrev, Dara'yı kuşatmış fakat alamamıştır.³⁹¹ Başkentte geri geldiğinde yeni bir patriğin seçilmesi için emir vermiştir. Piskoposların çoğu Henana ve Monofizitler ile mücadelede ön plana çıkan Keşkerli Grigor'un patrik olmasını istiyorlardı. Ancak sarayda kuvvet kazanmış olan Monofizitler ve Kadıköy Konsili yanlıları bunun önüne geçmek için saray nezdinde girişimlerde bulunmuşlar ve özellikle Şirin'in çabaları ile Seleucia Okulu öğretmenlerinden olan hemşehrisi Fırat Misanlı

³⁸⁸ Şer, *Nusaybin Akademisi*, 70, 73.

³⁸⁹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 350-353; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/170.

³⁹⁰ *Synodicon Orientale*, 461-470; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/169-170.

³⁹¹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 344-345.

Grigor (605-609) yeni patrik olarak seçilmiştir.³⁹² Patrik Grigor 605 yılında bir konsil düzenlemiştir. Sinodda Doğu Kilisesi'nin Mopsuestialı Theodore'un görüş ve yorumlarına bağlı olduğu, bir önceki sinoddan daha vurgulu bir şekilde ilan edilmiştir. Theodore'a düşman olan bütün öğretiler aforoz edilmiştir. Çünkü Henana ve arkadaşları onun öğretilerini kiliseden atmış, Narsay'ın çeşitli ilahilerinin ayinlerde okunmasını kaldırmışlardı. Sinod bunları aforoz ettiği gibi litürjiden çıkarılan bu ilahileri mecburi hale getirmiştir. Messallienler ve Monofizitler reddedilmiştir. Özellikle monofizit görüşleri yayan mistikler aforoz edilmiş ve manastır hayatını düzenleyen yeni kararlar alınmıştır.³⁹³ Patrik bütün bunlara rağmen Doğu Kilisesi'nde iyi bir intiba bırakmamış, yolsuzluklara bulaşmış ve 609 yılında ölmüştür. II. Hüsrev, onun bütün mal varlığını devlet hazinenesine katmış ve Doğu Kilisesi için yeni bir patrik seçilmesini yasaklamıştır. Doğu Kilisesi yirmi yıl boyunca hükümdarın ölümüne kadar (628) başsız kalmıştır.³⁹⁴ Bu durum kilise açısından bir fetret dönemi oluşturmuştur.

2.9.3. Fetret Dönemi ve Büyük Mar Babai (551-628)

Doğu Kilisesi, Katolikos Sabrişo'dan sonra bir fetret dönemine girmiş ve bu süre içerisinde iki önemli problemle başa çıkmaya çalışmıştır. Bunlardan ilki Erbilli Henana'nın yol açtığı kilise içindeki bölünmeydi. İkincisi ise Doğu Kilise'nin Sasani yönetimi nezdinde siyasi destekten mahrum kalmasından ve yeni bir patrik seçmesine izin verilmemesinden istifade eden Monofizitlerin güçlenmeye başlaması ve Sasani topraklarında kendi kilise hiyerarşilerini oluşturmada mesafe almalarıydı. Bu konuda özellikle Sasani sarayında etkili olan Sincarlı Cebrail'in ismi ön plana çıkmaktadır. Sarayda doktor olan Cebrail, monofizit mezhebine geçmiş ve hükümdarın eşi Şirin ile beraber Nesturilere karşı Monofizitleri desteklemişlerdir. Bu konuda hükümdarı da

³⁹² Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 60; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 361-362; Abona, *Târihu'l-Keniseti'ş-Şarkiyye*, 1/171-172.

³⁹³ *Synodicon Orientale*, 471-479; Abona, *Târihu'l-Keniseti'ş-Şarkiyye*, 1/172.

³⁹⁴ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 61; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 363; Abona, *Târihu'l-Keniseti'ş-Şarkiyye*, 1/173.

etkilemişler, yeni bir patrik seçilmesinin önüne geçmişlerdir. Sasaniler ile Roma arasında devam eden savaşlarda, Monofizitlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerin önemli bir bölümü Sasaniler tarafından ele geçirilmiştir. Bu durum Sasanilerin, monofizit Hristiyanları önelemedesinde etkili olmuştur. Nesturiler gözden düşmüş ve Monofizitler ön plana çıkmaya başlamışlardır. Ancak Doğu Kilisesi mensupları, hükümdardan patrik seçimi izni almak için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Bu noktada Gewargis isimli bir rahip önemli bir rol oynamıştır. Uzun uğraşlar sonucu hükümdarı yeni bir patrik seçmek için ikna etmiştir. Ancak Sincarlı Cebrail ve Şirin'in etkisi ile bu talebin gerçekleşmesi için Monofizitler ve Henanacılar tarafından cevaplandırılması istenen çeşitli sorular karşısında kendi inançlarının sıhhatini ortaya koyacak bir toplantının yapılmasını şart koşturmuştur. Bu meyanda bu sorulara cevap vermek üzere Doğu Kilisesi'nden Hadyab (Erbil) metropoliti Yonadab, Beth Gernay (Kerkük) metropoliti Shubhalmaran, gelecekte patrik olacak olan Balad piskoposu II. İšo'yab, rahip Henanišo', Keşker piskoposu Sargis, Nahırgöl piskoposu Gabriyel ve İzala dağındaki Mar Abraham Manastırı adına biraz önce değindiğimiz Gewargis'ten oluşan bir heyet oluşturulmuştur. Doğu Kilisesi kroniklerine göre 612 yılında Sasani sarayında gerçekleşen toplantıda Doğu Kilisesi temsilcileri galip gelmiş ve ortodoks inancı ortaya koymuşlardır. Gewargis ve Henanišo' tarafından daha sonra Doğu Kilisesi için temel itikad metni olacak olan bir inanç açıklaması kaleme alınmış ve bu metinde ilk kez “iki uknumlu (knoma/hypostasis)” kristoloji resmi bir hale getirilmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen hükümdar patrik seçimine izin vermemiştir.³⁹⁵ Bu tartışmaya ait bazı vesikalar ve Doğu Kilisesi'nin hükümdara sunduğu inanç bildirisi günümüze kadar ulaşmıştır.³⁹⁶ Bu tutanaklar; itikadname (inanç açıklaması), tartışmanın sonucu ve hükümdarın sorularına verilen cevaplar şeklinde üç bölümden meydana gelmektedir.

³⁹⁵ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 366, 373-375; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/176-180.

³⁹⁶ *Synodicon Orientale*, 580-597, 625-634; Braun, *Das Bush der Synhados*, 322-330; Ignazio Guidi, “Chronicom Anonymum”, *Chronica Minora I*”, *CSCO I-2* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1903), 12-21.

İnanç açıklaması da giriş, itikadname, hatime ve hükümdardan katolikos seçimi için izin talebi bölümlerinden oluşmaktadır.³⁹⁷ Kendilerine şu sorular sorulmuştur: Havarilerin müjdelediği iman nedir? Meryem, Tanrı annesi midir, yoksa insan annesi midir? Nestorius'dan önce İsa'da iki doğa ve iki şahıs olduğunu söyleyen var mıdır? Doğu Kilisesi heyeti, bu sorular ve bunlara eklenen diğer sorulara; Athanasius (ö. 373), Altın Ağızlı Yuhanna (ö. 407) ve hatta bizzat Cyril'den (ö. 444) deliller getirerek Mopsuestialı Theodore'un diyofizit kristolojisi çerçevesinde görüşlerini savunmuşlardır. İnanç bildirisinde Doğu Kilisesi'nin aynı zamanda resmi Pers Kilisesi olduğunun belirtilmesi ve Roma-Sasani savaşlarında Persler ile birlikte hareket ettiklerini ifade etmelerine rağmen hükümdardan olumlu bir cevap alamamışlardır. Kısa bir süre sonra Gewargis'in hükümdarın emri ile öldürülmesi ile umutsuzluğa düşmüşlerdir.³⁹⁸ Doğu Kilisesi, herhangi bir patriğin seçilmesine izin verilmediği bu fetret döneminde (609-628) Seleucia-Ktesifon Kilisesi baş diyakozu Mar Aba ile özellikle Kuzey Mezopotamya'daki manastırlar üzerine müfettiş olarak tayin edilen Büyük Babai tarafından yönetilmiştir.³⁹⁹ Bu süre zarfında Monofizitler (Yakubiler); Musul yakınlarındaki Mar Matta Manastırı'nı merkez edinerek buradan bütün Sasani bölgelerine doğru örgütlenmeye başlamışlardır. Mar Petiyon ve Mar Matta Manastırı başta olmak üzere Yakubiler birçok manastırı Nesturilerden zorla almışlardır.⁴⁰⁰ Nesturiler de buna karşın bu bölgede konumlarını savunmak için yeni okullar açmışlar ve manastırlara yeni düzenlemeler getirmeye çalışmışlardır.

Büyük Mar Babai (551-628), Doğu Kilisesi'nin en önemli teologlarından birisi olarak bilinmektedir. Kilisenin bir patrikten yoksun olduğu dönem boyunca, Doğu Kilisesi'nin bütünlüğünü koruma ve teolojik saldırılara karşı savunma görevini üstlenmiştir. Beth Zabdayi (Şırnak-İdil) yakınlarındaki Beth 'Aynatha'da varlıklı bir

³⁹⁷ Geevarghese Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 1982), 31.

³⁹⁸ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/179-180

³⁹⁹ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/183.

⁴⁰⁰ Şer, *Nusaybin Akademisi*, 79 Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkıyye*, 1/175-176.

ailede doğmuş, Abraham Beth Rabban yönetimindeki Nusaybin Okulu'nda tıp ve teoloji eğitimi almıştır. Daha sonra Keşkerli Abraham (ö.588) tarafından Nusaybin yakınlarındaki İzla Dağı'nda 571 yılında kurulan Büyük Manastır'da keşişlik yapmıştır. Ardından kendi memleketine dönerek orada bir manastır kurmuştur. Keşkerli Abraham'den sonra Büyük Manastır'ın yöneticisi olan Dadišo'un ölümü (603/4) üzerine Büyük Manastır'ın yöneticisi olmuştur. Yöneticiliği esnasında kendisinin yaptığı reformlara uyum sağlayamayan ruhbanların birçoğu manastırdan ayrılmış ve yeni manastırlar kurmuşlardır. Nusaybin Okulu'nun Henanacıların yönetiminde olması sebebiyle Büyük Manastır, erken dönemlerden itibaren Theodorsçu kristolojinin savunulduğu bir üs haline gelmiştir. Dadišo', manastır eğitiminde Tarsuslu Theodoret, Mopsuestialı Theodore, Nestorius ve onların görüşlerine bağlı kalınmasını şart koşmuştur. Nestorius'un Süryanice'ye çevrilen eserleri ilk olarak burada okunmuş ve eğitim materyali olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi'nin Nestorius ile tanışması tam olarak bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Doğu Kilisesi'ne ait manastırlarda çeşitli problemler ve teolojik antlaşmazlıklar devam etmekteydi. Bundan dolayı fetret döneminde Kuzey Mezopotamya manastırları üzerine müfettiş olarak tayin edildiğinde sadece Beth 'Arbaya (Nusaybin Piskoposluk bölgesi), Hadyab (Erbil) ve Beth Germay (Kerkük) metropolitleri onun müfettişliğine ve denetimine razı olmuştur. Kilise; Messallienler, Henana taraftarları ve Doğu Kilisesi'nin bu durumunu fırsat bilerek etkinliklerini artıran Monofizitlerin problemleri ile boğuşuyordu. Ancak Mar Babai; yetenekli bir yönetici ve keşiş lider olarak Doğu Kilisesi'ni iç ve dış saldırılardan korumaya çalışmıştır. Monofizit ve Kadıköy Konsili taraftarlarına karşı yazdığı eserleri ile mücadele etmiş, Mopsuestialı Theodore'un görüş ve yorumlarının daha da kalıcı hale gelmesini sağlamıştır. Bu amaçla az bir kısmı günümüze ulaşan 83 adet eser kaleme almıştır. En önemli eseri *Birlik* isimli teoloji ile

ilgili eseridir. Bu eser Doğu Kilisesi teolojisini muhteva eden ve günümüzde de geçerliliğini koruyan en temel eserlerden bir tanesidir.⁴⁰¹

Bu süre esnasında Sasaniler ve Bizans arasında 602 yılından itibaren başlayan şiddetli bir savaş sürmekteydi. Sasani ordusu kısa bir sürede içinde Anadolu, Suriye, Filistin, Mısır ve Libya'ya kadar olan bölgeleri ele geçirmiş ve böylece Monofizitlerin yaşadığı bütün bölgeler Sasanilerin yönetimi altına girmiştir. Bizans yönetiminin Monofizitlere karşı sert tutumu Sasanilerin işini kolaylaştırmıştır. Uzun bir süredir Kadıköy Konsili taraftarı piskoposlar tarafından yönetilen ve Kadıköy Konsili litürjisi kullanan kiliseler, Monofizitlerin eline geçmiştir. Sasaniler karşısında ağır bir yenilgi alan Bizans İmparatoru Phocas (610) tahtan indirilerek yerine Heraclius (610-641) imparator yapılmıştır. Kilise ile büyük bir işbirliği gerçekleştirerek Sasanilere karşı, atağa geçen Heraclius, 622'den 627 yılına kadar geçen süre içinde kaybedilen bütün toprakları geri almış, Sasanilere ait Musul, Erbil ve Kerkük bölgelerini topraklarına eklemiş ve Sasanilerin başkenti Seleucia'ya kadar yaklaşmıştır. Sasaniler büyük bir hezimetle uğramış ve II. Hüsrev ortaya çıkan karışıklıklarda öldürülmüştür. Aslında bu uzun savaş her iki devleti ekonomi ve insan kaynağı bakımından zayıflatmış ve bu durum kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan İslâm ordularının işini kolaylaştırmıştır. Sasani Devleti 628-642 yılları arasında büyük bir kaos içinde yaşamıştır. On dört yıl içerisinde on iki tane hükümdar tahta geçmiştir. II. Hüsrev'in Hristiyan olan Şirin ile Meryem'in çocukları taht kavgasına girişmişlerdir. Şirin'in oğlu Merdanşah veliaht olarak gösterilmişse de Meryem'in oğlu Şireveyh ve bazı kumandanların yardımı ile öldürülmüştür. Tahta geçen Şireveyh'in Hristiyan olduğu nakledilmektedir. Doğu Kilisesi, Şireveyh'in yönetimi esnasında yeni bir patrik seçmek için gerekli izni almıştır.⁴⁰² Piskoposlar Büyük Mar Babay'ın patrik olmasını istemişler fakat o kabul

⁴⁰¹ Abona, *Edebu 'l-Luğati 'l-Ârâmiyye*, 178-182; Chediath, *The Christology of Mar Babai*, 4-40, 53-55.

⁴⁰² Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Sarkiyye*, 1/184-190; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 376- 378, 384-386; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 401-404.

etmemiştir. II. İšo'yab Cidali (628-646) patrik olarak seçilmiştir. Sincar yakınlarındaki Cidala köyünde doğan yeni patrik, Henana döneminde Nusaybin Okulu'nda eğitim almıştır. Gençliğinde evlendiği nakledilmektedir. Henana döneminde Mopsuestialı Theodore'un eserlerinin müfredattan kaldırıldığında hocalarını protesto ederek okuldan ayrılan öğrencilerden birisi idi. Daha sonra Balad'a (Eski Musul) gelerek orada öğretmenlik ve ardından da piskoposluk yapmıştır. Yeni patrik seçme izni verildiğinde piskoposlar ilk olarak Mar Babai'nin katolikos olmasını istemişler ancak onun kabul etmemesi nedeniyle II. İšo'yab (628-645) katolikos olmuştur.⁴⁰³ Katolikos olduktan sonra kilise düzenini sağlamaya yönelik çalışmalara hız vermiştir. Bu meyanda kapatılan okulları açmış, buna yenilerini eklemiş ve yeni piskopos atamaları gerçekleştirmiştir.⁴⁰⁴ Bu arada Sasani yönetiminde taht kavgaları yaşanmaya devam etmekteydi. II. Hüsrev'in kızı Boran, Bizans ile nihai barış antlaşmasını düzenlemek üzere II. İšo'yab'ın başkanlık ettiği bir heyeti 630 yılında Halep'te Heraclius'a göndermiştir. Kroniklerde nakledildiğine göre elçiliği esnasında imparator ile inanç doktrini üzerinde tartışmalar gerçekleştirmiş ve imparator onun açıklamalarını ortodoks bulmuştur.⁴⁰⁵ Burada iken komünyon ayinini yönetmiş ve imparator ve Bizans piskoposları ondan komünyon almışlardır. Komünyon esnasında Cyril'in isminin geçmemesi karşılığında Tarsuslu Diodore, Mopsuestialı Theodore ve Nestorius'un adlarının ayin esnasında okunmamasını kabul etmiştir. Ancak katolikos geri döndüğünde Doğu Kilisesi'nin "Üç Aydınlık Işığını"nın ismini okumaması büyük tepkilere neden olmuştur. Bazı piskoposlar onu ortodoks inanca ihanet etmekle suçlamışlardır. Susa piskoposu Barsauma ile aralarında çeşitli mektuplar üzerinden bir tartışma yaşanmıştır.⁴⁰⁶ Kristoloji ile ilgili Beth Madayeli Abraham'a gönderdiği

⁴⁰³ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/189-191; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 61; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 386-387; Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 3-5.

⁴⁰⁴ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 7.

⁴⁰⁵ İnanç açıklamasının Arapça metni günümüze ulaşmıştır. Bkz. Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 55.

⁴⁰⁶ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 389-404; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/192-193.

oldukça önemli bir mektubu günümüze ulaşmıştır.⁴⁰⁷ II. İšo'yab döneminde 635 yılında Çin'e misyonerler gönderilmiştir.⁴⁰⁸

Bizans imparator Heraclius, 629 yılında yeniden Kadıköy Konsili kararlarını zorunlu hale getirmiştir. Ancak Monofizitlerin devletin doğu sınırlarının korunması için ne kadar önemli olduklarının farkına varınca onları terar kazanmak ve ülkede kilise birliğini sağlamak için çeşitli girişimlerde bulunmuş ancak herhangi bir netice alamamıştır.⁴⁰⁹ Sasanilerin batı bölgelerinin Bizanslılar tarafından alınması ve bu süreçte Sasani yönetiminde yaşanan taht kavgalarından istifade eden Monofizitler (Yakubiler) yeniden hareketlenmeye başlamışlardır. Sasani bölgesindeki beş Yakubi piskopos, Yakubilerin Antakya patriği Athanasius Gamolo (ö. 631) ile iletişime geçerek ondan doğu bölgesi için bir metropolitlik ataması yapmasını istemişlerdir. Patrik, ileride bu piskoposluğun bağımsız olmasından çekindiği için başta bu isteği reddetmiştir. Ancak Mar Matta Manastırı'nın metropolitlik merkezi olmasına karar verilmiştir. Fakat kısa bir süre sonra Tikrit, Monofizit (Yakubi) Kilisesi'nin doğu metropolitliği olmuş ve bu metropolitler daha sonra "Muferriyan" olarak isimlendirilmişlerdir. Marutha, Tikrit'in ilk metropoliti olmuştur.⁴¹⁰ Bu dönem itibariyle Sasani Devleti dağılma sürecine girmiş ve kısa bir süre sonra Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmıştır.

2.9.4. Sasanilerin Yıkılışı

Hristiyanlık, Sasanilerin son dönemlerine doğru geniş bir coğrafi alanda yayılma imkânı bulmuştu. Doğu Kilisesi bünyesinde Süryani/Arami halk başat unsur olmakla beraber Sasani coğrafyası ve Orta Asya'daki birçok etnik grup arasında yayılmıştı. Kroniklerde, sinod tutanaklarında, hagiografi (aziz hikâyeleri) ve şehit derlemelerinde, kilisenin her kademesinde görev alan çeşitli etnik gruplara mensup çok

⁴⁰⁷ Bu mektup Lois Sako tarafından ilk olarak Fransızca'ya ve ardından "el-Batrik İšo'yab el-Cidali, Hayatuhu ve Rusuletuhu'l-Lahutiyye" ismi ile Arapça'ya çevrilerek neşredilmiştir.

⁴⁰⁸ Vine, *The Nestorian Churches*, 79, 130-131.

⁴⁰⁹ Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 405-408.

⁴¹⁰ Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/26-27; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 378-379; Albert Abona, *Târihu'l-Kenise'ti'ş-Şarkîyye*, 1/194-196.

sayıda önemli şahsiyet konu edinmiştir. Süryanice dışındaki pek çok dilde Hristiyanlığa ait dini metinlerin keşfedilmesi de ayin dili olarak sadece Süryanice'nin kullanılmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Doğu Kilisesi'nin; kutsal metinleri, ayin ve litürjiyi diğer halkların diline uyarlamadaki kabiliyetleri, misyonerlik faaliyetlerinin başarılı olmasını sağlayan önemli bir etmen olarak görünmektedir. Sasani ve Bizans yönetimindeki Süryani/Arami Hristiyan nüfusu göz önünde bulundurulduğunda VII. yy'a kadar dünya Hristiyan nüfusunun önemli bir kısmına tekabül ettiği kabul edilmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar tarafından onların nüfusunun; Hristiyan Grek, Latin ve Kiptilerin nüfusundan daha fazla olduğu ileri sürülmüştür.⁴¹¹ Sasanilerin yıkıldığı esnada sahip olduğu şehirlerin üçte ikisinde Doğu Kilisesi hiyerarşisi teşkil edilmiştir. Bu dönemde on metropolit ve doksan altı piskoposun olduğu tahmin edilmektedir. Bu metropolitliklerin kahir ekseriyeti Dicle ve Fırat havzasındaki (Seleucia-Ktesifon, Keşker (Basra), Nusaybin, Teredon, Erbil, Beth Germai) bölgelerinde yoğunlaşmaktadır. Seleucia, Deyr Koni/Kunni (Qoni/Qunni), Erbil ve Nusaybin'de çeşitli teoloji okulları varlığını devam ettirmiştir. Sasani toprakları dışında da birçok bölgede kiliseler kurulmuştur. Sasanilere bağlı Lahmi (Hire) Arapları arasında Nesturiler yaygınlık kazanırlarken; Gassaniler arasında ise Yakubiler nüfus kazanmışlardır. Arap yarımadasının Yemen, Necran ve doğu sahillerinde önemli bir Hristiyan nüfusu bulunmuştur. V. yy'ın sonlarından itibaren Sasanilerin doğu komşusu olan Hunlar ve Türk boyları arasında da Hristiyanlaşma faaliyetleri başlamıştır. Hindistan'da (Malabar) Nesturi Kilisesine bağlı Hristiyanlar olduğu gibi 635 yılında ilk misyoner grubu Çin'e ulaşmıştır. II. İšo'yab döneminde Hilvan, Herat (Afganistan) ve Semerkant (Özbekistan) bölgeleri metropolitlik haline getirilmişlerdir.⁴¹²

⁴¹¹ Buck, "The Universality of the Church of the East", 54-55.

⁴¹² Buck, "The Universality of the Church of the East", 57-70; Albert Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/13-18, 58-62; Lois Sako, *Hulasetu Tarihi'l-Keniseti'l-Kildâniyye* (Kerkük: 2006), 12-24; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 46-47; Vine, *The Nestorian Churches*, 56-70.

3. İSLÂMÎ DÖNEM

Bizans İmparatorluğu ve Sasani İmparatorluğu arasında uzun bir müddet süren savaş her iki tarafı oldukça yormuş, savaşın cereyan ettiği bölgeler büyük bir yıkıma uğramış ve meskûn ahali oldukça olumsuz etkilenmiştir. İslâm'ın bir din olarak ortaya çıkması ve Arabistan yarımadasının Müslümanların denetimine geçmesinden sonra ilk halife Hz. Ebubekir (ö. 634) döneminden itibaren kuzeydeki Bizans ve Sasani topraklarına yönelik askeri harekâtlar başlatılmış ve çok kısa bir zaman zarfında Filistin, Suriye, Mezopotamya ve İran bölgeleri kontrol altına alınmıştır. Kısa bir süre önce Sasani Devleti'nin Bizans karşısında yenilmesinden dolayı Sasanilerin batıda bulunan topraklarının büyük çoğunluğu Bizans'ın eline geçmişti. Dolayısı ile Doğu Kilisesi mensuplarının meskûn olduğu Fırat-Dicle havzasındaki Kuzey Mezopotamya şehirleri Bizans'tan alınmış ve diğer bölgeler de Sasanilerin ortadan kaldırılması ile Müslümanların yönetimi altına girmiştir (632-660). Müslüman Araplar ile Sasaniler arasındaki savaşlarda Süryani/Arami Hristiyanlar genel olarak tarafsız kalmışlardır. Ancak bazı Hristiyan Arap kabilelerinin İslâmî fetihler esnasında soydaşlık gayretiyle Müslüman Araplarla beraber Sasanilere karşı savaştıkları bilinmektedir.⁴¹³ Doğu Kilisesi, İslâm fetihlerinin ilk dönemlerinden itibaren yeni yönetime uyum sağlamaya başlamıştır.⁴¹⁴ Müslümanların erken dönem askeri faaliyetleri ile ilgili bilgi aktaran Doğu Hristiyan kaynaklarına bakıldığında genel olarak Kadıköy Konsili yanlısı Hristiyanlar dışındaki Monofizit (Yakubi) ve Nesturilerin olumlu bir yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Hristiyan kaynakları, bu fetihler esnasında Hristiyanların herhangi bir baskı ile karşılaşmadıkları gibi aksine cizye karşılığında can ile mal güvenliklerinin sağlandığı ve inanç özgürlüğünün tanındığını belirtmektedirler.⁴¹⁵ Adı

⁴¹³ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/52.

⁴¹⁴ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 1/199.

⁴¹⁵ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/53; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 406; İslâmî fetihlerin Nesturi ve Monofizit Hristiyanlar arasındaki yansımaları için bkz. Zafer Duygu, "Zuknîn Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslâm İdâresi Altındaki Hristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi" *Milel ve Nihal* 10/2

geçen iki kilise, Bizans ve Sasani yönetimleri tarafından baskı gördüklerinden dolayı yeni egemenlerin kendilerine karşı tutumlarını oldukça olumlu karşılamışlardır. Nitekim Müslümanların; Monofizit ve Nesturilerin meskûn olduğu bölgelerde çok hızlı bir ilerleme kaydederken aynı başarıyı Bizans İmparatorluğu kilisesine bağlı bir bölge olan Anadolu’da devam ettiremediği görülmektedir.⁴¹⁶ Müslüman Arapların hızlı ilerleyişi ve bölgeyi denetimleri altına alma süreci karşısında Nesturi ve Monofizit Hristiyanlar, ilk başlarda yeni bir din ile karşı karşıya olduklarını fark etmemişlerdir. Kronikler “İslâm” ismi ile yeni bir dine atıfta bulunmaktan ziyade “Araplar” şeklinde etnik bir kimliğe atıfta bulunmaktadır.⁴¹⁷ Bundan dolayı Hristiyanların İslâm ile ilk karşılaşmalarında onu dini bir meydan okuma yerine politik bir olgu olarak görmüşlerdir.⁴¹⁸ Bu aşamada geçici bir yönetim ile karşı karşıya olduklarını düşüncelerinden dolayı, Hristiyanların yapmış oldukları hatalara Tanrı tarafından verilen bir ceza olarak görmüşler ve bunun için tövbe edip iyi bir Hristiyan olmaya gayret edilmesi gerektiği şeklinde yorumlamışlardır.⁴¹⁹ VII. yüzyıl sonlarında yaşayan önemli bir Nesturi tarihçi olan Yuhanna bar Penkaye durumu şu şekilde aktarmaktadır:

“(Arapların) gelişini sıradan bir şey olarak değil, ilâhî bir işleyiş olarak düşünmeliyiz. Tanrı onları çağırmadan önce, Hristiyanlara karşı hürmetli olmaları için önceden onları hazırlamıştı. (Araplar) ayrıca, münzevilerimize (İhidoye) karşı da saygı göstermeleri gerektiği yönünde Tanrı tarafından uyarılmışlardı. Şimdi onlar, Tanrı’nın emri uyarınca herhangi bir savaş ya da muharebe ile değil, mesela yanmış bir odun parçasının ateşten kurtarılması gibi alalede bir usulle ve savaş veya insanlara mahsus silahları kullanmaksızın gelip iki krallığa (Bizans ve Sasaniler) hâkimiyet sağladıklarında, Tanrı onların ellerine zaferi, kendileri hakkında yazılmış olan sözleri yerine getirecek bir usulle verdi: Yazılmış olduğu gibi, ‘bir kişi bin kişiyi kovuyordu, iki kişi on bin kişiyi kaçırıyordu.’ Başka türlü nasıl olurda çıplak adamlar (Araplar) zırh ve kalkanları

(Mayıs- Ağustos 2013), 175-195; “VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri” *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 47-55.

⁴¹⁶Duygu, “VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin”, 50-51.

⁴¹⁷ George Jabra Al-Kopti, *Christianity and Islam, The Mutual Understanding and the Development of their Early Relations till the End of the Umayyad Islamic Rule in the Middle East, with Special Focus on the Identity Formation of Both Communities* (Dunedin: University of Otago, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 88, 101-102, 112.

⁴¹⁸ Sidney Griffith, “Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the World of Islam”, in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. van J. J. Genkil vd., *Orientalia Lovaniensia Analecta* 134 (Leuven, Belgium: Uitgeverij Peeters en De Partement Oosterse Studies, 2005), 92; Al-Kopti, *Christianity and Islam*, 114

⁴¹⁹ Duygu, “VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin”, 40-45.

olmaksızın at biner ve ilâhî yardımının dışında zafer kazanmaya muktedir olabilirler? Tanrı yeryüzünün sonlarından onları, onlar vesilesiyle ‘günahkâr bir krallığı’ yok etmek ve onlar vasıtasıyla Perslilerin kibirli ruhlarını alçaltmak için çağırmıştı.”⁴²⁰

Yuhanna bar Penkaye, Emevî Halifesi I. Muaviye’nin (ö. 680) yönetiminden bahsederken onun; Persler ve Bizanslıların topraklarında hâkim olduğunu, herkesin (dinine göre) istediği gibi yaşamasına izin verdiğini ve buna mukabil cizye aldığını aktarmaktadır.⁴²¹ Erken dönem İslâm tarihinin ilk Nesturi patriklerinden olan III. İšo’yab (ö. 659) da buna benzer değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Tanrı’nın hükümdarlık verdiği Araplar; Hristiyanlık ve Hristiyan ruhbanlarına karşı oldukça saygılı olup kilise ve manastırları korumaktadırlar.⁴²² Yakubi (Monofizit) tarihçilerden de bir örnek vermek gerekirse Tel Mahreli Dionysius (ö. 842) de benzer değerlendirmelerde bulunarak; Romalıların kilisemize ve cemaatimize karşı işlemiş olduğu suçlardan dolayı, Tanrı dünyadaki en aşağı düzeydeki halkı (Arapları) onlara musallat etti ve biz de cizye karşılığı kurtulduk demektedir. Devamında bu kurtuluşun kendileri için Bizans’ın zulümlerine karşı büyük bir kazanç olduğunu belirtmektedir.⁴²³ Erken dönem İslâm yönetimi altında kaleme alınan Hristiyan literatürü, Hristiyanların İslâm’ı kabul etmelerine yönelik herhangi bir baskı olayını aktarmamakta, bunun yerine bu “barbar saldırısı” nedeniyle Hristiyanları tövbe etmeye ve gerçek Hristiyan inancını yaşamaya davet etmektedir.⁴²⁴

Hristiyanlar, İslâm yönetiminin başlamasından itibaren hukuki bir statüye sahip olmuşlardır. Buna göre İslâm yönetiminde yaşayan Hristiyan, Yahudi, Mecusi vb. dinlere mensup olanlar zimmî olarak kabul edilmiş, onlarla yapılan zimmet antlaşması karşılığında can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmıştır. Buna mukabil onlara şahıs vergisi (cizye), arazi vergisi (haraç) ve bir tür ticaret vergisini (uşûr) ödeme

⁴²⁰ Yuhanna bar Penkaye, *Ktobo d-Riş Mele* (MS. 687, çev. Zafer Duygu, *STYGA* içinde, 125.

⁴²¹ Yuhanna bar Penkaye, *Ktobo d-Riş Mele*, 129-130.

⁴²² Rubens Duval, *Isho'yahb III, Liber epistularum*, CSCO 11-12 (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904-1905), 121.

⁴²³ *Tel Mahreli Dionysios'un Tarihi* (MS. 842), çev. Zafer Duygu, *STYGA* içinde, 419-420.

⁴²⁴ Al-Kopti, *Christianity and Islam*, 113.

gibi malî yükümlülükler getirilmiştir. Patrikleri dini ve dünyevi temsilcileri olarak kabul edilmiş, aralarındaki hukukî ihtilâfları kendi mahkemelerinde çözüme kavuşturma hakkı verildiği gibi İslâm mahkemelerine de götürebilecekleri kabul edilmiştir. Emevîler'den itibaren Gayrı Müslimlerin bazı dini ve sosyal faaliyetlerinin kısıtlanmasına yönelik çeşitli uygulamalara rağmen İslâm yönetiminin önemli derecede bir inanç serbestiyeti sağladığını gözden kaçırmamak gerekmektedir.⁴²⁵ Nitekim bu inanç serbestiyetinin getirdiği hoşnutluk erken dönem Hristiyan literatürüne de yansımıştır. Fakat kısa bir süre sonra Müslüman Arap yönetiminin geçici olmadığı ve onların sahip olduğu dinin (İslâm'ın) da tıpkı Hristiyanlık gibi yeni müntesipler kazanmaya önem veren bir din olduğunun anlaşılması ile beraber İslâm'a ve yeni yönetime karşı bakış açıları değişmeye başlamıştır. Hristiyanlık, o zamana kadar sürekli gelişim içerisinde olmuştur. Sasanilerin son dönemine doğru Hristiyan nüfus oldukça artmış, neredeyse Sasani Devleti'nin Hristiyanlığa dönüşümü gerçekleşecekti. Fakat İslâm'ın ortaya çıkmasıyla beraber Hristiyanlığın yayılması durmaya ve gerilemeye başlamıştır. Kısa bir süre içinde başta Hristiyan Araplar olmak üzere Süryani/Arami Hristiyanlar arasında İslâm yayılmaya başlamıştır. Sürekli yeni müntesipler kazanmaya alışkın olan Hristiyanlar açısından bu alışılmadık bir durumdu. Nitekim Hristiyanların herhangi bir zorlama ve baskı ile karşılaşmaksızın gönüllü bir şekilde din değiştirmeleri ile ilgili şaşkınlık ve üzüntü Doğu Hristiyan kaynaklarında açıkça vurgulanmaktadır. Doğu Kilisesi Patriği III. İšo'yab (ö. 659) özellikle Arap bölgesi sahillerinde herhangi bir zorlama ile karşılaşmaksızın Müslüman olan Hristiyanlardan dolayı o bölgede ruhban sınıfında çok az kimsenin kalmasından yakınmaktadır.⁴²⁶ Her ne kadar Müslüman Arap yönetimi altında, zimmi statüsüne bağlı olarak uygulanan çeşitli kısıtlamalar, ağır vergiler ya da devlet nezdinde statü elde etmek gibi çeşitli etkenlerden dolayı Hristiyanların İslâm'ı

⁴²⁵ Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418-427.

⁴²⁶ Abona, *Târihu 'l-Kenise'ti 'ş-Şarkiyye*, 2/66.

kabul ettikleri kabul edilebilirse de⁴²⁷ bu olgunun sadece bunlarla açıklanması mümkün değildir. Bu yeni olguyu esas olarak yeni dinin cazibesine bağlamak gerçeklere daha uygun düşmektedir.⁴²⁸ Hristiyanlıktan İslâm'a geçişlerin artması ve yeni yönetimin kalıcı olduğunun anlaşılması ile beraber Hristiyan din adamları, İslâm'ı rakip bir din olarak görmeye başlamışlardır. Bu aşamada Hristiyan apokaliptik (Arapları kıyamet alameti olarak tasvir eden metinler) ve hagiografi literatürü yaygınlaşmaya başlamış ve kurtuluş umudunun diri tutulmasına çalışarak mevcut durumun korunmasına yoğunlaşmıştır.⁴²⁹ Ancak henüz Müslümanlarla entelektüel mücadeleye girişmediklerinden dolayı Hristiyanlar, Emevi döneminin sonuna kadar kendi dillerinde yazmaya devam etmişlerdir. Bu süreçten sonra Müslümanlara karşı kendi dini savunularını yapmak üzere Arapça dilini kullanmaya başlamışlardır. Emevilerin son dönemi ve Abbasilerin ilk döneminde Müslümanlar ile Hristiyanların daha yakın ilişkiler kurmaya başlamaları, birbirlerini daha yakından tanıma imkânı sunmuştur. İki taraf arasındaki ilk entelektüel tartışmalar Emevilerin merkezi olan Şam'da cereyan ettiğinden daha çok Yakubi ve Melkit Hristiyanlar bu tartışmalara katılmışlardır.⁴³⁰ Abbasiler döneminde yönetim merkezinin Bağdat'a taşınmasından sonra Nesturi Kilisesi, bu tartışmalara yoğun olarak katılmaya başlamıştır. Bir taraftan yeni kilise kanunları vazetmeye bir yandan da apoloji ve reddiyeler ile Hristiyanlık öğretilerini savunmaya başlamışlardır. Nitekim Hristiyanlık teolojisinin savunusu ve entelektüel bağlamda İslâm öğretilerini reddetmeye yönelik en şiddetli reaksiyon, Abbasi hanedanının erken dönemlerinde geliştirilen apoloji ve reddiye geleneğinde karşımıza

⁴²⁷ Hristiyanlar arasında Müslüman olanların sayısının artmasına rağmen özellikle Abbasi-Bizans sınırlarında Doğu Hristiyanları demografik açıdan büyük bir nüfusu barındırmış ve birçok yerleşim biriminde çoğunluğu oluşturmuşlardır. Duygu, "Zuknin Manastırı", 197-198.

⁴²⁸ Zafer Duygu, *İslâm Yönetiminde Süryaniler (VII-XII. Yüzyıllar)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, SBE, Tarih ABD, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 66-68.

⁴²⁹ Al-Kopti, *Christianity and Islam*, 138-139; Duygu, "VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin", 56-58; "Zuknin Manastırı", 180; Sidney H. Griffith, "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid Century", *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine, Variorum Collected Studies Series, CS380* (London: 1992), 109-110.

⁴³⁰ Al-Kopti, *Christianity and Islam*, 140-144.

çıkılmaktadır. Fakat bu sürecin Müslümanların yönetimindeki Hristiyanlar için çeşitli zorlukları barındırdığını kabul etmek gerekmektedir. Çünkü bu tartışmalar Hristiyanlar açısından; İslâm inancına doğru yaşanan din değiştirmeler yüzünden güç kaybetmeleri ve Müslümanlar tarafından kendilerine yöneltilen şirk eleştirilerine cevap verme ihtiyacı üzerinden şekillenmiştir.⁴³¹

3.1. Erken Dönem İslâm Tarihinde Doğu Kilisesi

Sasanilerin başkenti ve aynı zamanda Doğu Kilisesi'nin patriklik merkezinin de bulunduğu Seleucia (Medain) Müslüman Araplar tarafından fethedildiğinde (642), II. İšo'yab patrik olarak görev yapmaktaydı. Doğu Kilisesi kroniklerinde patriğin, Hz. Muhammed ve Hulefa-i Raşidin ile yazıştığı ve bu dönemde çeşitli emannâmeler aldığına dair bilgiler aktarılmakta ve bunların suretleri nakledilmektedir.⁴³² Ancak bu belgelerin tarihi bir hüviyete sahip olmadıkları bilinmektedir.⁴³³ İslâmî kaynaklarda patrik ile yapılan bu yazışmalara dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Medain'in kapısının sökülüp Kufe'ye nakledildiği tarihe kadar patrik Medain'de kalmış ve bu tarihten sonra da ömrünün sonuna kadar kalacağı Beth Germai (Kerkük) bölgesindeki Kerha'ya çekilmiştir. Nusaybin metropoliti Kuryakos (Quryakos) ile Nusaybin halkı arasındaki ihtilafa son vermek için Nusaybin'e gitmiş, fakat bu esnada metropolit ölmüştür. Bunun üzerine patrik, yeni bir piskoposunu kutsayarak Nusaybin metropoliti olarak atamasına rağmen Nusaybin halkı bunu kabul etmemiştir. Tekrar Kerkük'e dönen patrik bu gelişmelerle ilgili üzüntü ve yol yorgunluğundan dolayı ölmüştür.⁴³⁴ Bu dönem esnasında kilise, kendi içerisinde çeşitli problemler ile boğuşmaktadır. Hâlâ Henana'nın görüşlerini paylaşan öğretmenlerin denetiminde olan Nusaybin Okulu'nda eğitim; öğrenciler arasında ciddi bir bölünme yaşanmasından ve çoğunun orayı terk

⁴³¹ Duygu, "Zuknin Manastırı", 178-180.

⁴³² Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 62; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 422-433, 435-437; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 54-55.

⁴³³ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/55. Baum and Winkler, *The Church of the East*, 42; Sako, *el-Batrirk İšo'yab el-Cidali*, 13.

⁴³⁴ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/54; Sako, *el-Batrirk İšo'yab el-Cidali*, 14-15.

etmesinden dolayı kısmen sekteye uğramıştır. Kadıköy Konsili görüşlerine bağlı olan Henana'nın öğrencileri ve ardıllarının çoğu hâlâ kilise ve manastırlarda görev yapmakta ve Doğu Kilisesinin diyofizit görüşleri ile mücadele etmektedirler. Bu durum Kadıköy Konsili taraftarı görüşlerin Doğu Kilisesi bünyesinde önemli bir taraftar kitlesine sahip olduğunu göstermektedir. Bu Kadıköy Konsili taraftarı damar uzun bir süre daha varlığını korumaya devam edecektir. Nusaybin yakınlarındaki İzla Dağı Mar Abraham Manastırı'nda ortaya çıkan tartışmalardan dolayı ruhbanlar da bölünmüş, bir kısmı orayı terk etmiştir. Büyük Babai'nin yönettiği bu manastırda onun ağır çile metotlarına kabul etmeyen bazı ruhbanlar oradan ayrılmışlardır. Bunlardan biri olan Laşomlu Yakup, Akre (Duhok) yakınlarında Beth 'Abe Manastırı'nı kurmuştur. İlerleyen yıllarda bu manastır hem pek çok patrik hem de pek çok misyoner keşiş yetiştirmesi bakımından önemli bir merkez olacaktır. Bir diğer problem de Sahdona meselesidir. VI. yy'ın sonlarında Beth Nuhadra bölgesindeki Helmun'da⁴³⁵ doğan Sahdona ve daha sonra patrik olacak olan III. İšo'yab, Nusaybin Okulu'nda Henana'nın yanında birlikte eğitim görmüş, bir müddet Beth 'Abe Manastırı'nda kalmış ve daha sonra Kerkük bölgesinde piskoposluk yapmıştır (635-640). Doğu Kilisesi manastır hayatı ile ilgili en önemli eserlerinden birisi olan *Mükemmeliyet Kitabı* isimli bir eser kaleme almıştır. Kristoloji konusunda Kadıköy Konsili taraftarı görüşleri benimsemiş, beden almış Mesih'te iki yerine tek uknum (knoma/hypostasis) olduğunu savunmuştur. 643 sinodunda görüşlerinin reddedildiği ve Urfa'ya sürgün edildiği aktarılmaktadır. Patrik Marameh (646-649) ve Patrik III. İšo'yab (649-659) dönemlerinde de görüşleri tekrar reddedilmiştir.⁴³⁶ II. İšo'yab'dan sonra Marameh patrik olarak seçilmiştir. Erzenli olup Nusaybin Okulu'nda eğitim almıştır. Musul'da piskopos iken kale kapılarını İslâm ordularına açmasından dolayı Müslümanlar tarafından sevildiği nakledilmektedir.

⁴³⁵ Helmon'un, Şırnak'ın Beytüşebap ilçesine bağlı Elemun (Andıç) köyü olduğu düşünülmektedir.

⁴³⁶ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/63-64; *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 249-255; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 133; "Sahdona (Martyrius)", *GEDSH*, 356.

Döneminde başkalarından ayırt edilmeleri için öğrencilere kuşak bağlama zorunluluğu getirilmiştir.⁴³⁷

3.1.1. Katolikos III. İšo'yab (649-659)

Erken İslâmî dönemde Doğu Kilisesi'nin en aktif patriği olan III. İšo'yab, Erbil yakınlarında doğmuş ve Henana döneminde Nusaybin Okulu'nda eğitim görmüştür. Erken dönemlerden itibaren Nusaybin piskoposu Grigor ile beraber Henana'ya karşı mücadele etmiş ve daha sonra Ninova'ya piskopos olarak atanmıştır. Bu görevi yürütürken II. İšo'yab ile Bizans İmparatoru Heraclius'a gönderilen heyetin içinde bulunmuştur. Ardından Erbil metropolitliğine atanmış ve Patrik Marameh'in ölümünden sonra patrik olarak seçilmiştir. Patrikliği esnasında; etkinliklerini Nesturi bölgelerinde yaymaya çalışan Monofizitler ve Sahdona öncülüğünde Doğu Kilisesi bünyesinde yayılan Kadıköy Konsili taraftarı görüşler ile mücadele halinde olmuştur. Bu meyanda özellikle Sahdona'nın Kadıköy Konsili taraftarı görüşlerinin Doğu Kilisesi bünyesinde taraftar toplamasının önüne geçmek için büyük uğraşlar vermiştir. Nesturi Kilisesi'nin diyofizit görüşlerine ve Mopsuestialı Theodore'nın yorumlarına sadık kalmıştır. Patriklik döneminin başlarında karşılaştığı önemli sorunlardan biri Umman, Bahreyn ve Katar gibi Arabistan sahillerindeki Hristiyanların neredeyse tamamının Müslüman olması olmuştur. Onları Hristiyanlıkta tutmak için çok mücadele etmiş ama başarılı olamamıştır. Bir diğer önemli sorun da Fars bölgesindeki piskoposların onun patrikliğini kabul etmemesi olmuştur. Bu konuda Beth Ardeşir Metropoliti Şem'un ile birçok yazışması günümüze kadar ulaşmıştır. Bir mektubunda Arapların Hristiyanların dinine, azizlerine, ruhanilerine, manastır ve kiliselerine saygı duyduğunu yardım ettiklerini aktarmaktadır.⁴³⁸ Buna rağmen ömrünün sonlarına doğru Medain valisinden kötü muamele gördüğü aktarılmıştır. Bundan dolayı Beth 'Abe Manastırı'na

⁴³⁷ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârîke*, 62; Şer, *Nusaybin Akademisi*, 85; *Süirt Vakayinamesi*, 441-442.

⁴³⁸ Duval, *Isho'yahb III*, 121.

yerleşmiştir.⁴³⁹ III. İšo'yab'ın en önemli icraatı bugün de kilisede kullanılmakta olan Hudra (Dua ve ayin) kitabını düzenlemesidir. Yıl boyunca kilisede icra edilen ayinlerde okunacak olan dua ve tesbihatları (litürjiyi) bölümlere ve haftalara ayırmıştır. Kullanılmakta olan birçok anaforayı kaldırarak günümüzde de hâlâ kullanılmakta olan Havari Adday ve Mari, Mopsuestialı Theodore ve Nestorius isimli üç anafora ile sınırlandırmıştır. Ayrıca Taksha denilen suyun kutsanması, sunağın kutsanması ve vaftiz töreni ile ilgili ayinsel metinleri derlemiştir.⁴⁴⁰ 106 mektuptan oluşan geniş bir koleksiyonu bulunmaktadır. Bu mektuplar İslâmî dönem ve sonrasını muhteva etmektedir.⁴⁴¹ III. İšo'yab, Nusaybin Okulu'nun tüzüğünü yeniden düzenlemiştir. Dini bilimlerin yanı sıra felsefe, tıp, mantık ve müzik dersleri de okutulmuştur.⁴⁴² Ancak Nusaybin Okulu'nda Erbilli Henana nedeniyle ortaya çıkan bölünmelerden dolayı Doğu Kilisesi bünyesinde farklı yerlerde de okullar açılmış olduğundan Nusaybin Okulu gerilemeye başlamıştır.⁴⁴³ Buna karşın VI. ve VII. yy'larda Doğu Kilisesi bünyesinde manastırlar önemli bir gelişim kaydetmiştir. Bu bakımdan Doğu Kilisesi'ndeki manastır hayatı ve bunun kilise üzerindeki etkilerinin anlaşılması önem kazanmaktadır.

3.1.2. Doğu Kilisesi'nde Manastır Hayatı

Doğu Kilisesi'nde manastır için *daira*, *umra* ve *hirtha* ve keşişler için *dairaye*, *umraye*, *hirtha*, *inwaye* ve *ahhe* tabirleri kullanılmaktadır. Keşişler için bunlar dışında *ihidaye* (münzevi), *madrabaye* (çölde yaşayan), *hwiese* (münzevi), *awiele* (rehber), *nukhraithe* (münzevi), *isthonaye* (sütuncular) tabirleri de kullanılmaktadır. Manastır yöneticileri için ise *resh daira*, *resh umra*, *rabba*, *rabban*, *abba* ve *mshablana* gibi isimler

⁴³⁹ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, ter. Albert Abona (Bağdat: Matbaat Diyana, 1990), 46-47, 70-74; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 62-63; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 56-57; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Sarkıyye*, 2/65-67; *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 260-262, Şer, *Nusaybin Akademisi*, 93, 187, Baum and Winkler, *The Church of the East*, 43-44; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam 13 (New Jersey: The Darwin Press, 1997), 175-182.

⁴⁴⁰ III. İšo'yab'ın eserleri için bkz. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 257-262.

⁴⁴¹ Duval, *Isho'yahb III*.

⁴⁴² Baum and Winkler, *The Church of the East*, 43.

⁴⁴³ Şer, *Nusaybin Akademisi*, 98.

kullanılmaktadır.⁴⁴⁴ Hristiyanlığın doğu bölgelerinde Süryani/Aramiler arasında yayılmasından itibaren Mısır'da gelişim gösteren manastır hayatından bağımsız olarak kendine has bir züht ve çileciliğin varlığına daha önce değinmiştik. Doğu Kilisesi bünyesinde hem Afrahat'ın *İspatlar* isimli eseri hem de V. yy'ın başlarında Zap Nehri civarında yazıldığı anlaşılan ve müellifi bilinmeyen *Basamaklar Kitabı* isimli ruhsal terbiye ve manevi hayat ile ilgili konuları ihtiva eden eser⁴⁴⁵ Doğu Kilisesi'nin erken dönem manevi hayatı ile ilgili önemli eserler olarak bilinmektedir. Mar İshak Konsili'nden itibaren Messallienler olarak adlandırılan ve ruhbanlığı yozlaştırdıkları iddia edilen gezgin keşişler ve münzeviler ile ilgili bir dizi sinod kararı alınmış ve kilisenin öngördüğü şekilde bir ruhbanlığa yönlendirilmeye çalışılmıştır. Mısır manastır anlayışına uygun ruhbanlığın ya da daha doğru bir şekilde kilise doktrinine uygun manastır anlayışının ne zaman kurulduğu ve yaygınlaştığı ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Doğu Kilisesi literatüründe Mar Avgen isimli Mısırlı efsanevi bir rahipten bahsedilmekte ve onun ilk kez Tur Abidin'e yerleşerek ilk manastırı kurduğu ve öğrencileri vasıtasıyla manastırları doğuda yaydığı aktarılmaktadır.⁴⁴⁶ Fakat Cyruslu Theodoret, Sazomen, Büyük Mar Babai ve Toma el-Merci gibi yazarlar, manastır tarihi ile ilgili eserlerinde ondan hiç bahsetmemektedirler. Mar Avgen'in Doğu Kilise coğrafyasında yaşamadığı, Suriye'nin batısında yaşadığı tahmin edilmektedir.⁴⁴⁷ Kroniklerde, Güney Mezopotamya'da kurulan ilk manastır için Mar Abda'nın ismi

⁴⁴⁴ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East* (Trichur: Mar Narsai Press, 1978), 104-105.

⁴⁴⁵ Robert A. Kitchen - Parmentier M. Franciscus, *The Book of Steps: the Syriac Liber Graduum* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2004).

⁴⁴⁶ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 8; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 9; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 74; Bedjan, *AMS*, 3/376-480; Labourt, *Le Christianisme*, 302-305; Fiey, *Jalons*, 100-112. Bölgedeki ilk manastırların Roma İmparatoru Valens (364-378) tarafından kovulan Yunan rahip ve keşişler tarafından Musul yakınlarındaki Maklub Dağı'nda kurulduğu da iddia edilmektedir. Bkz. Jean Maurice Fiey, *el-Kenisetu's-Süryâniyyeti's-Şarkıyye*, Arapça'ya çev. Kemil Huşeyme el-Yessui' (Beyrut: Dar'ul-Maşrik, 1990), 10.

⁴⁴⁷ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 1/216-224. Mar Awgen'in yaşam öyküsü için bkz. Paul Bedjan, *AMS*, 3/376-480. Ayrıca Basralı İšo'dinah'ın (IX. yy) "*Kitabü'l-İffe*" isimli eseri ile Mari b. Süleyman ve Amr b. Metta, Mar Awgen'e değinmektedirler. Bkz. İšo'dinah el-Basri, *Kitabü'l-İffe*, Arapça'ya çev. Pavlus Şeyho (Musul: 1939), No: 1; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 8; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 9. Ancak bu geleneksel anlatıların sağlam bir tarihi temele dayanmadığı kabul edilmektedir. Edward G. Mathews, "Awgen, Mar", *GEDSH*, 48.

geçmektedir. IV. yy'ın sonları ve V. yy'ın ilk yarısında yaşadığı varsayılan Mar Abda, Mar Mari'ye ait Deyr Koni'yi (Qoni/Qunni) yenileyerek bir okul ve manastır şeklinde yeniden kurmuştur. İlk dönem patriklerinden Mar Aha ve I. Mar Yahballaha'nın da aralarında olduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁴⁴⁸ Erken dönemlerde Mar Efrem ve Rabbula dönemlerinde de manastır hayatı ve keşişler ile ilgili çeşitli düzenlemelerin yapıldığı bilinmektedir.⁴⁴⁹ Doğu Kilisesi bünyesinde kurulan manastırlar ve burada yaşayan önemli münzevilerin yaşamları ile ilgili önemli bir eser kaleme alan Toma el-Merci, doğuda kurulan ilk manastır için Keşkerli Mar Abraham (491-588) ve onun Nusaybin yakınlarındaki İzla Dağı'nda kurduğu Büyük Manastır'a atıfta bulunmaktadır.⁴⁵⁰ Mar Abraham Keşkeri, Nusaybin Okulu'nda Abraham Beth Rabban'ın yanında eğitimini tamamlamış, Hire'de misyon faaliyetlerinde bulunmuş ve daha sonra Mısır'a giderek oradaki manastır hayatını yakından tanımıştır. Geri döndükten sonra İzla Dağı'nda manastırını kurmuş ve yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla manastır teşkilatını Pers coğrafyasındaki Doğu Kilisesi bünyesinde yaygınlaştırmıştır.⁴⁵¹ Keşkeri, manastır hayatı ile ilgili keşişlerin uyması gereken çeşitli kurallar koymuş ve Nesturi keşişlerin monofizit keşişlerden ayırt edilmesi için farklı bir saç kesimi şekli geliştirmiştir.⁴⁵² Ondan sonra öğrencisi Dadişo' (ö. 604) manastırın başına geçmiş,⁴⁵³ hocasının manastır hayatı ile ilgili kanunlarını derlemiş ve kendisi de çeşitli eklemelerde bulunmuştur. Bu kanunlarla Doğu Kilisesi doktrini ile uyumlu bir manastır hayatı düzenlenmiş, Monofizitlerin buraya etki etmesinin önüne geçilmek istenmiş ve aynı zamanda Messalienler tarafından yozlaştırıldığı düşünülen manevi hayata çekidüzen verilmeye çalışılmıştır. Bu kanunlar Doğu Kilisesi bünyesindeki bütün manastırlar için

⁴⁴⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 31; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 25-26; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 277-278; Yusuf Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, (Lübnan: Menşuratü Kulliyey'l-Lahuti'l-Hibriyye fi Cami'ati'r-Ruhe'l-Kudüs- Katolik, 2001), 82.

⁴⁴⁹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 77.

⁴⁵⁰ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 21-23; Labourt, *Le Christianisme*, 315-321.

⁴⁵¹ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 21-23; Labourt, *Le Christianisme*, 315-321. Jean Maurice Fiey, *el-Kaddisune's-Süryan* (Beyrut: 2005) 12-14.

⁴⁵² Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 23.

⁴⁵³ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 23-24.

dayanak olmuştur. Ancak Doğu Kilisesi bünyesindeki bütün manastırların, bu manastırın şubeleri gibi düşünülmemesi gerekmektedir. Çünkü hepsinin tek elden yönetilmesi mümkün olmamış, her manastır bağlı bulunduğu piskoposluğun denetimi altında kendi özerkliğini korumuştur.⁴⁵⁴ Dadišo'dan sonra Büyük Mar Babai, bu manastırın başına geçmiş ve (608-628) yılları arasında kilisenin patriksiz kaldığı dönemde buradan kilise ve manastırlar üzerinde müfettişlik görevi yapmış, teoloji ve ruhbanlık ile ilgili eserlerini burada kaleme almıştır. Manastırların, Messallienler tarafından yozlaştırılmasını engellemek ve keşişler arasında görülen gevşeklikleri önlemek için sert kanunlar koymuştur. Bunun üzerine bazı ruhbanlar buradan ayrılmak zorunda kalmışlardır. Ayrılanlardan birisi olan Laşomlu Yakup, Beyt 'Abe Manastırı'nı kurmuştur.⁴⁵⁵ Büyük Abraham'ın öğrencilerinden biri de Bar 'Edta (ö. 611/621) olup İzla Manastırı'ndan ayrıldıktan sonra 562 yılında Marga bölgesinde kendi ismi ile bilinen önemli bir manastır kurmuştur.⁴⁵⁶ VI. yy'dan Abbasiler dönemine kadar başta Erzen'den Nusaybin, Musul, Erbil ve Kerkük'e doğru uzanan bir hat üzerindeki Kuzey Mezopotamya olmak üzere Güney Mezopotamya ve Arap sahili bölgelerinde birçok manastır kurulmuştur. Bu dönem içerisinde 142 tanesi Abbasi sınırları içerisinde ve 8 tanesi Abbasi sınırları dışında olmak üzere 150 tane Doğu Kilisesi manastırının konumları belirlenmiştir.⁴⁵⁷ Bunlar arasında Mar Abraham, Dayr d'Qoni, Beth 'Abe, Bar 'Edta, Rabban Hürmüzd, Mar Yako (Yaqo), Mar Mihail, Mar Elia gibi birkaç önemli manastırın ismini zikretmek mümkündür. Bu dönem içerisinde manastır kurucuları ve keşişlerin yaşamları ile ilgili geniş bir literatür üretilmiştir. Nesturi

⁴⁵⁴ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 78-79; Abona, *Târihu'l-Keniseti'ş-Şarkîyye*, 1/225-229

⁴⁵⁵ Chediath, *The Christology of Mar Babai*, 6-13, 53-58. Mar Babai yönetimindeki Büyük Manastır'dan ayrılan münzeviler ve onların kurmuş oldukları yeni manastırlar için bkz. Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 24-46.

⁴⁵⁶ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 164.

⁴⁵⁷ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 44. Doğu manastırları ve özel olarak Doğu Kilisesi manastırlarının geniş bir listesi için bkz. Bünyamin Haddad, *Mevsu'etu'd-Diyarat*, 8 cild (Duhok: Licnetu'l-Edebiyye li Keniseti 'l-Maşriki'l-Asuriyye, 2015); Jean Maurice Fiey, *Aşurü'l-Mesihîyye, İsham fî Dirasati't-Tarihi ve'l- Cografiyyeti'l-Kenisiyyeti ve'r-Ruhbaniyyeti fî Şimali'l-Irak*, 3 cilt, ter. Nafi' Tosa, (Bağdat: Menşurat Mecelletü Fikru'l-Mesihî, 2013); Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 79-112.

manastırları VI. yy'dan itibaren eğitim ve misyonerlik için keşişlerin yetiştirildiği önemli merkezler olarak ön plana çıkmışlardır. Özellikle Beth 'Abe manastırı uzun bir süre Orta Asya ve Çin'e gönderilen misyoner ve piskoposların yetiştirildiği bir üs ve aynı zamanda Mezopotamya ve Mısırlı manastır babalarının biyografileri ve sözlerinin toplandığı akademik yaşamın bir merkezi haline gelmiştir.⁴⁵⁸ Bu dönemde VI. yy'ın ikinci yarısında yaşamış olan Natparlı İbrahim, manastır konulu birçok eser kaleme almıştır. Mar Babai (ö. 628) de manastır hayatı ile ilgili kanunlar koymuş ve bu alanla ilgili birçok eser yazmıştır. Nesturi manastırlarında inziva hayatı ve ruhi terbiye ile ilgili eserlerin yazımı, ilerleyen süreçlerde de devam etmiş ve birçok önemli şahsiyet ortaya çıkmıştır.

3.2. Emeviler Dönemi (661-750)

III. İšo'yab'den sonra üçünün de ismi Gewargis olan Erbil metropoliti Gewargis, Nusaybin piskoposu Gewargis ve Fırat Misan piskoposu Gewargis patrik olmak için yarışmışlardır. Bunlar arasında Erbil Metropoliti I. Gewargis (660-680) patrik olarak seçilmiştir. Kerkük yakınlarındaki Kifra'da doğan Gewargis, bir müddet Beth 'Abe Manastırında ikamet etmiş ve daha sonra Erbil metropolitliği yapmıştır. Patrikliği döneminde piskoposluk bölgelerini dolaşmış ve kiliseye bir düzen vermeye çalışmıştır. 676 yılında Bahreyn'deki Dirin Adası'nda az sayıda ruhbanla bir sinod düzenlemiştir. Bu sinodda alınan önemli kararlardan biri, kilise dışından hâkimlere başvurulmaması gerektiğini belirten altıncı karar olmuştur.⁴⁵⁹ Hire'de ölmüş ve oraya defnedilmiştir.⁴⁶⁰ Ondan sonra⁴⁶¹ her ne kadar I. Hananišo' patrik olarak seçilmişse de Basra piskoposu İšo'yab ve Nusaybin piskoposu Yuhanna Dasini de kendilerini destekleyen piskoposlarla beraber patriklik iddiasında bulunmuşlardır. Bunlardan İšo'yab, I.

⁴⁵⁸ Fiey, *el-Kenisetu's-Süryâniyyeti's-Şarkıyye*, 10; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 44-45.

⁴⁵⁹ *Synodicon Orientale*, 480-490; Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, 192-194.

⁴⁶⁰ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 63; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 57; Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 76-83; Abona, *Tarih'ül- Keniseti's- Şarkıyye*, 2/79-80.

⁴⁶¹ Yuhanna Bar Marta'nın patriklik yaptığı bilgisi sadece Amr'da bulunmaktadır. Bkz. Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 57-58.

Henanišo lehine patriklik iddiasından vazgeçmiş ama Yuhanna Dasını, Emevi hükümdarı Aldülmelik b. Mervan nezdinde girişimlerde bulunarak kendisinin patrik olmasını sağlamıştır. Yeni patrik, I. Hananišo'yu görevden almakla yetinmemiş, onu manastıra götürmek ile görevlendirdiği öğrencileri vasıtasıyla uçurumdan attırmıştır. Şans eseri ölmeyen I. Henanišo bu olaydan dolayı ölünceye kadar sakat kalmıştır. Elllerinden kurtulduktan sonra Musul yakınlarındaki Yonan Manastırı'na sığınmıştır. Yuhanna Dasını ise bir yıl görev yaptıktan sonra Emevilere vadettiği ödemeyi yapamadığı için bir süre saklanmış ve ölmüştür. I. Henanišo bu vesile ile tekrar patrik olmuşsa da selefinin tasarruflarından dolayı Haccac b. Yusuf'tan (ö. 714) korktuğu için Medain'e gidememiştir.⁴⁶² Emevilerin Kufe Valisi Haccac döneminde Medain kürsüsü uzun bir süre boş kalmıştır. Ancak onun ölümünden sonra Sliba Zha (714-727/8) patrik olarak seçilmiştir. Mari b. Süleyman ve Amr b. Metta onun kiliseyi güzel bir şekilde yönettiğini aktarırken Toma el-Merci onun Beth 'Abe Manastırı üzerindeki bazı zorbalıklarını aktarmaktadır.⁴⁶³ Ölümünden sonra patriklik kürsüsü bir süre süre boş kalmış ve daha sonra Petiyon (731-740/1) ve II. Mar Aba (741-751) patrik olarak görev yapmışlardır.⁴⁶⁴ Emeviler döneminde Medain kürsüsünün faal olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bunda hem piskoposlar arasındaki çekişme ve hizipleşmelerin hem de Emevilerin ilk dönemlerinde Irak ve Hicaz bölgesinde yaşanan isyan ve siyasi karışıklıkların etkisi bulunmaktadır. Özellikle Haccac b. Yusuf ve Yusuf b. Ömer es-Sakafi (ö.743) gibi valiler döneminde Medain kürsüsü boş kalmıştır. Bir zamanlar Sasanilerin başkenti olan Medain, başkent statüsünü yitirmesiyle beraber sosyo-politik olarak önemini kaybetmiştir. Zaten III. İšo'yab ve II. Mar Aba, patriklikleri esnasında

⁴⁶² Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 63-65; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 58-60; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/80-81; *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 273-274.

⁴⁶³ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 95-96; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 65; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 61.

⁴⁶⁴ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 66-67; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 61-63; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/84-85.

uzun bir süre burayı kullanmamışlardı.⁴⁶⁵ Mar Aba döneminin sonlarında Mısır'da bir piskoposluk kurulmuştur.⁴⁶⁶ Monofizit (Yakubi) Kilise, Emevilerin başkenti Şam'a yakın olmasından dolayı Emevi yöneticileri ile yakın ilişkide olmuştur. Melkit (Kadıköy Konsili taraftarı) Kilisesi patrikleri ise 742 yılına kadar Bizans'a sığınmış olduklarından nüfuzları azalmıştır.⁴⁶⁷

Erken dönem İslâmî fetihlerden Emeviler dönemine kadar devam eden süreç esnasında Nesturilere ait birçok ilim ve kültür merkezi varlığını devam ettirmiştir. Nesturilerin en önemli eğitim kurumu olan Nusaybin Okulu, Henana ve arkadaşlarının yönetimi altına girmesinden dolayı VII. yy'dan itibaren önemini kaybetmiş, Henana döneminde oradan ayrılan birçok kişi Ktesifon-Seleucia, Deyr d-Qoni/Qunni, Hire, Balad (Eski Musul), Gündişapur⁴⁶⁸, Merv ve Meyafarkin'de çeşitli okullar kurmuşlar ve bunlar önemli bir gelişim göstermiştir.⁴⁶⁹ Patriklik yönetimindeki kargaşalara rağmen Doğu Kilisesi bünyesindeki farklı piskoposluk bölgelerinde önemli yazarlar ve eserler ortaya çıkmıştır. Bu yazarların en önemlilerinden bir tanesi Ninovalı İshak'tır. VII. yy'ın ilk yarısında Bahreyn'de doğmuş, Beth 'Abe Manastırı'nda eğitim almış ve kısa bir süreliğine (622-623) Ninova piskoposu olmuştur. Huzistan bölgesindeki Matut Dağı'nda inzivaya çekilmiştir. Daha sonra Şuster'deki Rabban Şabur Manastırı'na geçmiş ve orada ölmüştür. Manastır yaşamı ve Doğu Kilisesi'nin irfan geleneği ile ilgili birçok eser kaleme almıştır. Onun çeşitli yazıları iki kısım halinde günümüze ulaşmıştır. Birinci kısım seksen iki vaazdan oluşmaktadır. İkinci kısım ise kırk iki metinden oluşmaktadır. Bu eserlerin değişik dillere yapılmış olan tercümeleri, onun ne kadar

⁴⁶⁵ Jean Maurice Fiey, *Ahvâlu Nasara fî Hilâfeti Beni 'Abbâs* (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1990), 43-44.

⁴⁶⁶ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 58.

⁴⁶⁷ Abona, *Târihu'l-Kenise'ti's-Şarkıyye*, 2/88.

⁴⁶⁸ Bunlardan Gündişapur Okulu, Nesturi Kilisesi tarafından kurulmamış, Sasaniler tarafından kurulmuştur. Sasani hükümdarı Anuşirvan (531-678) döneminde Bizans'tan kovulan Helen ilim insanlarının da buraya yerleşmesiyle Gündişapur Okulu; Yunan, Süryani, Pers ve Hintli ilim adamlarının toplandığı, felsefe ve tıp ilimlerinde önemli ilerlemelerin kaydedildiği bir eğitim merkezi olmuştur. Abbasiler döneminde Gündişapur Okulu'nun ilim insanları Bağdat'a taşınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Heinz Herbert Schöffler, *Gundi-Şapur Akademisi, Aristoteles Doğu Yolunda*, çev. Sedat Umran - Vedii İlmen (İstanbul: YabaYayınları, 2008).

⁴⁶⁹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Asûriyye*, 136-138; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 43.

etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁷⁰ Yuhanna bar Penkaya, Cizre yakınlarındaki Fınık'ta doğmuştur. Yine o bölgedeki Kamul Mar Yuhannan ve Mar Bassima manastırlarında kalmıştır. Birçok eseri olmakla beraber on beş kitaptan oluşan *Ktābā d-Riṣ Melle* (Ana Olaylar Kitabı) isimli tarih kitabı oldukça önemlidir.⁴⁷¹ Yusuf Hazzaya'nın Zerdüşt bir ailenin çocuğu olarak Erbil yakınlarındaki Hazza'da doğduğu tahmin edilmektedir. Köle olarak Kardo bölgesindeki bir Hristiyanaya satılmış, burada Hristiyan olmuş ve bu bölgedeki birçok manastırda bulunmuştur. Kendisine pek çok metin atfedilmekle beraber ondan sadece keşişlik hayatı ile ilgili çeşitli eserler günümüze ulaşmıştır.⁴⁷² Abraham bar Daşandad, Erbil yakınlarındaki Beth Seyade köyünde doğmuştur. Başuş Okulu'nda müdürlük yapmış olup I. Timotheos ve 'İšo bar Nun gibi önemli simalar ona öğrencilik yapmışlardır. Kendisine nispet edilen pek çok eser olmasına rağmen manevi yaşama dair bir mektubu günümüze ulaşmıştır.⁴⁷³ Dalyatalı Yuhanna (Yuhanna Saba), Kardo bölgesinde yaşamış önemli bir keşiş olup manevi hayat ile ilgili Yunanca'ya çevrilmiş bazı eserleri günümüze ulaşmıştır.⁴⁷⁴ Babay Cebili, Tikrit yakınlarında doğmuş ve kilise müziği ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Tikrit ve Erbil bölgesinde birçok okul kurmuş ve öğrenci yetiştirmiştir.⁴⁷⁵ Patrik I. Gewargis'in talebi üzerine 'Enanišo, Mısır rahiplerinin efsanelerini ve sözlerini (Babaların Cenneti) Süryanice'ye çevirmiştir.⁴⁷⁶ Bir diğer önemli yazar da Dadišo' Beth Katraye (Qatraye)'dir. Bahreyn'de doğmuş ve Rab Kınari Manastırı'nda yaşamıştır. Münzevi İşıya'nın çilecilik ile ilgili kitabı üzerine bir yorum, yukarıda bahsedilen

⁴⁷⁰ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 275-276; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 137-138; Sebastian P. Brock, "Ishaq of Nineveh", *GEDSH*, 213-214

⁴⁷¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 287-289; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 139.

⁴⁷² Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 294-299; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 145. VI. yy'da yaşamış olan ve Nusaybin Okulu'nda okutucu olarak da görev yapan Ahvazlı Yusuf Hazaya ile karıştırılmamalıdır. Birçok eser kaleme alan bu yazar, Süryani/Arami grameri ile ilgili bilinen ilk eseri kaleme almıştır. Dokuz tane noktalama ve seslendirme işaretini Süryani alfabesine eklemiş ve bu yazı stili Doğu Kilisesi'ne ait eserlerin ayırt edici bir özelliği olmuştur. Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 144-146.

⁴⁷³ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 285-286; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 145.

⁴⁷⁴ Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 144.

⁴⁷⁵ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 284; Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 125-130.

⁴⁷⁶ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 264

Babaların Cenneti isimli eser üzerine bir yorum, *Yedi Haftalık İnziva Üzerine* ve daha kısa olan çeşitli risaleleri vardır.⁴⁷⁷ Merv Piskoposu Elia, dönemin aktif bir yazarı olup *Huzistan Kroniği* isimli tarih kitabı ona nispet edilmektedir.⁴⁷⁸ Bu dönemin diğer önemli yazarları arasında Nusaybinli Cebrail Raquza, Bar Sahdi, II. Mar Aba ve hem önemli bir doktor hem de bir keşiş olan Şem'un d-Teybuteh (İnayetli Şem'un) gibi isimleri de belirtmek gerekir.⁴⁷⁹

3.3. Abbasiler Dönemi (750-1258)

Abbasilerin iktidara gelmesi ile beraber Doğu Kilisesi için yeni bir dönem başlamıştır. Doğu Kilisesi patrikliği, Emeviler döneminde devletin başkenti olan Şam'a uzak olmasından dolayı yönetimle yakın ilişkiler kuramamıştı. Ancak Abbasilerin, Ktesifon-Seleucia'ya (Medain) oldukça yakın bir mesafede Bağdat şehrini kurarak başkent yapmalarıyla beraber yeni yönetim ile yakın ilişkiler kurulmuş ve kısa bir müddet sonra patriklik merkezi Bağdat'a taşınmıştır. Yeni kurulan yönetimin idari, mali ve eğitimle ilgili alanlarda bilgili ve kültürlü insanlara ihtiyacı vardı. Doğu Kilisesi, sahip olduğu bilgili ve kültürlü personeli bu alanlarda istihdam ederek bu durumu kendi lehine avantajlı bir duruma getirmiştir. Süryanice'nin yanı sıra Yunanca diline de vakıf olan Nesturi bilginler tıp, felsefe ve astronomi konusunda uzman idiler. Yeni imparatorluğun başkentinin Doğu Kilisesi'nin güçlü olduğu bir havzada kurulmasından dolayı Nesturiler; Monofizit ve Melkitlere göre daha avantajlı bir konuma gelmişlerdir. Bu konumlarını ilerleyen zamanlarda Yakubi ve Melkitlere karşı bir üstünlük aracı olarak kullanacaklardır.⁴⁸⁰

Abbasilerin kuruluşu esnasında II. Mar Aba patrik olarak görev yapmaktaydı. 752 yılında öldüğünde patrik kürsüsü için piskoposlar arasında çekişmeler başlamış ve

⁴⁷⁷ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 287.

⁴⁷⁸ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 281; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 144.

⁴⁷⁹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 288-289.

⁴⁸⁰ Fiey, *el-Kenisetu's-Süryâniyyeti's-Şarkıyye*, 18-19; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/105; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 64.

kısa bir süre içerisinde bu çekişmeler Abbasi yöneticilerine yansımıştır. Hulvan piskoposu Sorin ve Gündișapur metropoliti II. Yakup, patriklik kürsüsü için çatışmış ve Sorin, 754 yılında Medain yöneticisinin desteği ile patrik olmuştur. Fakat rakibi II. Yakup onu Ebu'l-Abbas Abdullah es-Saffah'a (749-754) şikâyet etmiş ve piskoposların onu istemediğini bildirmiştir. Bunun üzere Halife Abdullah b. Seffah, onu görevden almış ve II. Yakup'u (753-773) patrik olarak atamıştır.⁴⁸¹ Halife Mansur (754-775) döneminde yönetim bürokrasisi veya sarayda görev alan birçok Nesturi bulunmuştur. Bunlardan biri olan halifenin doktoru Sargis, eski patrik Sorin'in taraftarı olarak halife nezdinde Patrik Yakup aleyhinde çeşitli faaliyetlerde bulunmuş ve bu yüzden patrik bir müddet hapse atılmıştır. Bu dönemde (762) Seleucia'nın (Medain) kuzeyinde, yakın bir mesafede Bağdat şehri kurulmaya başlanmıştır. 765 yılında Mansur hastalandığında kendisine Gündișapur'da doktor olan Nesturi Cercis b. Cebrail Buhtışu'dan bahsedilmiş ve halife de onu Bağdat'a davet etmiştir. Böylece uzun yıllar Abbasi sarayında doktorluk yapacak olan Buhtışu' ailesi Bağdat'a yerleşmeye başlamıştır. Cercis'in Bağdat'a gelmesi ile Nesturilerin nüfuzu günden güne artmaya başlamıştır.⁴⁸² Cercis, beraberinde öğrencisi İsa b. Şahlufa'yı da getirmiş ve halifeyi iyileştirdikten sonra öğrencisini doktor olarak Bağdat'ta bırakmıştır. Bu doktor hem Patrik Yakup hem de diğer bazı Nesturi piskoposların büyük eziyet görmelerine sebep olmuştur. Bu doktorun görevden alınması ile yerine yine bir Nesturi olan İbrahim gelmiş ve bunun faaliyetleri neticesinde Patrik Yakup, hapisten çıkarılmış ve öldüğü 773 tarihine kadar patriklik görevini yürütmüştür.⁴⁸³ Halife Mansur'dan sonra onun yerine geçen Halife Mehdi (775-785), Hristiyanlara oldukça toleranslı davranmıştır. Bu dönem Yunanca, Süryanice, Farsça ve Hint dillerinden Arapça'ya tercüme faaliyetlerinin başladığı döneme tekabül etmektedir. Bu faaliyetlerde Doğu Kilisesi mensubu mütercimler başat

⁴⁸¹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 67-70; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 63; Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 44-45.

⁴⁸² Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 49-53.

⁴⁸³ Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 55-58; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 67-70; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 63; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/106.

bir rol oynamışlardır. Nesturi Kilisesi ruhbanları dışında doktor, küttab ve mütercimlerden oluşan önemli bir Nesturi sınıfı ortaya çıkmış ve bunlar kilise işlerine müdahale etmeye başlamışlardır. Bunlardan halifenin eşi Hayzeran'ın akrabası olan ve aslında eczacı olduğu halde halifenin özel doktorları arasına giren Musa b. İsrail isimli bir Nesturi doktor, Sincarlı Cebrail'in Sasani sarayında Monofizitler için oynadığı rolü Nesturiler için oynamıştır. Patrik I. Yakup'un ölümünden sonra boş kalan patriklik kürsüsüne yeni bir patriğin seçilmesi için halifeden izin almıştır. Genç bir piskopos olan Lashom piskoposu Hananišo' ve Beth Halla Manastırı'nın yaşlı rahibi Gewargis patrik olmak için yarışmışlardır. Halife Mehdi, II. Hananišo'un (775-779) patrik olarak seçilmesini emretmiştir. Ancak bu patrik kendisine muhalif olan Nesturi doktor İsa b. Şahlufa tarafından 779 yılında zehirlenerek öldürülmüştür.⁴⁸⁴ II. Hananišo' tarafından 775 yılında bir sinod düzenlenmiştir.⁴⁸⁵ Ölmeden kısa bir süre önce Çin'e bir misyoner heyeti göndermiştir. Nitekim ismi, Si-ngan-Fou olarak bilinen Süryanice-Çince yazılmış olan ve 635 yılından itibaren orada yürütülmekte olan faaliyetleri ihtiva eden 781 tarihli kitabede geçmektedir.⁴⁸⁶ Ondan sonra beş Abbasi halifesi döneminde patriklik yapacak olan ve Doğu Kilisesi'nin en önemli patriklerinden birisi olan I. Timotheos patrik olarak seçilmiştir.

3.3.1. Katolikos I. Timotheos (780-823)

I. Timotheos, Erbil yakınlarındaki Hazza'da doğmuş ve ilk eğitimini Beth Bagash piskoposu olan amcası Gewargis'in yanında almıştır. Daha sonra Başuş* Okulu'nda Abraham bar Daşandad'ın yanında eğitimine devam etmiştir. Burada arkadaşı Ebu Nuh Anbari ve 'İšo bar Nun ile beraber dini ve diğer ilimlerin yanı sıra Yunanca ve Arapça öğrenmiştir. Amcasının ölümünden sonra Beth Bagash piskoposu

⁴⁸⁴ Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 64; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 71, Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 68-73.

⁴⁸⁵ Sinod kararları için bkz. *Synodicon Orientale*, 515-523, Braun, *Das Buch der Synhodo*, 371-381.

⁴⁸⁶ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 59; Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 291.

* Duhok'un Akre ilçesine bağlı Şuş nahiyesi.

olmuştur. II. Hananišo'un zehirlenerek öldürülmesinden sonra dört tane patrik adayı ortaya çıkmıştır: Keşker piskoposu Tuma, Gündișapur metropoliti Efrem, önceki seçimde de aday olan Gewargis ve Bagash piskoposu Timotheos. Doktor Musa b. İsrail, Gewargis'in patrik olarak seçilmesi için uğraşmış fakat kısa bir süre sonra Gewargis ölü olarak bulunmuştur. Uzun çekişmelerden sonra Timotheos'un arkadaşı Ebu Nuh Anbari'nin Musul valisi nezdindeki nüfuzunu kullanması ve Timotheos'un bazı katılımcılara verdiği rüşvetlerden sonra 780 yılında patrik olarak seçilmiştir. Fakat buna karşı çıkan piskoposlar Merv piskoposu Yusuf önderliğinde Musul'da bir sinod düzenleyerek Timotheos'u aforoz etmişlerdir. Daha sonra Gündișapur metropoliti Efrem de on üç piskoposla Bağdat'ta bir sinod gerçekleştirerek Timotheos'u tekrar aforoz etmiştir (781). Buna mukabil Timotheos da on beş piskoposla onları aforoz etmiştir. Fakat Musa b. İsrail (İsa Ebu Kureyş) araya girerek tarafları uzlaştırmıştır. Buna göre bundan sonra patrik seçimlerinde piskoposları seçime çağırma hakkı Keşker metropolitliğinde ve yeni patriği kutsama hakkı da Gündișapur metropolitinde olacaktır. Böylece I. Timotheos, Gündișapur metropoliti tarafından törenle kutsanmış ve yeniden patrik olarak atanmıştır.⁴⁸⁷ Kilise içinde birliğin sağlanmasından sonra I. Timotheos 781/782 tarihinde önemli kararların alındığı bir sinod düzenlemiş ve aynı zamanda ona karşı devam eden muhalefet tamamen giderilmiştir.⁴⁸⁸ Ona atfedilen birçok eser vardır. 59 adet mektubu günümüze ulaşmıştır. Bunların çoğu Sergios isimli arkadaşına hitap ile başlamaktadır. Bunlardan bir tanesi Halife Mehdi ile gerçekleştirdiği dini münazaraya aittir.⁴⁸⁹ Ayrıca soru cevap şeklinde kilise işleri, evlilik

⁴⁸⁷ Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 64-65; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 71-72, Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/113-117; Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye, 300-304; Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 73-76; Laurence E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia: From the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1933; repr., New York: Howard Fertig, 1967), 57.

⁴⁸⁸ *Synodicon Orientale*, 599-608; Oscar Braun, "Briefe des Katholikos Timotheos I", *Orients Christianus*, 2 (1902), 1-33; *Orients Christianus*, 3 (1903), 1-15; "Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I", *Orients Christianus*, 2 (Roma: 1902), 283-286.

⁴⁸⁹ Lois Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye, Mukaranatu Lahutiyye bi'l-Arabiyye fî Asri'l-Hilafeti'l-Abbasi* (Kerkük: 2009), 22-56. Bu mektupların bir kısmı Latince tercümeleri ile yayınlanmıştır. Bkz.

ve miras ile ilgili 99 kanondan oluşan bir koleksiyonu bulunmaktadır.⁴⁹⁰ Timotheos'un Abbasi yönetimi ile kurduğu ilişkiler kilise geleceği açısından oldukça önemli olmuştur.

3.3.1.1. Abbasi Yönetimi ile İlişkileri ve Nesturilik Algısı

I. Timotheos; Mehdi (775-785), Hadi (785-786), Harun er-Reşid (786-809), Emin (809-813) ve Memun (813-83) gibi beş Abbasi halifesi döneminde kırk yıldan uzun bir müddet patriklik yapmış ve onlar ile yakın ilişki kurmaya dikkat etmiştir. Bundan dolayı gerçekleştirdiği faaliyetlerden ilki patriklik kürsüsünü Medain'den Bağdat'a taşımak olmuştur.⁴⁹¹ Abbasilerin Nesturiler ile ilk ilişkisi yukarıda kısaca değinildiği gibi doktor ve mütercimler aracılığı ile başlamıştı. Bunlar vasıtasıyla Abbasi sarayı ile güzel ilişkiler kurmayı başaran patrik, kısa bir süre içerisinde halifelerin dostluğunu kazanmıştır. Halife Mehdi döneminde I. Timotheos ile ilgili gerçekleşen ilginç bir olay hem Nesturilerin Müslümanlar nezdinde olumlu bir imaj oluşturmalarını hem de patrik ile yakın ilişkiler kurulmaya başlanmasını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Aktarıldığına göre I. Timotheos'un patrik olarak seçilmesini kabul etmeyen ve ona muhalif olan Merv piskoposu Yusuf; Bizans ve Abbasiler arasındaki savaşı da fırsat bilerek, I. Timotheos'u, halife nezdinde zor durumda bırakmak için patriğin imzası ile Bizans imparatoruna gönderilmek üzere düzmece bir mektup hazırlamıştır. Mektupta Hristiyanların Bizans'ın zaferi için gece gündüz dua ettikleri şeklinde ifadeler kullanılarak patriğin ihanet ile suçlanması hedeflenmiştir. Bu düzmece mektup halifeye ulaştırılınca, o, bu duruma oldukça kızmıştır. Fakat o esnada halifenin yanında bulunan ve halifenin kızgınlığının farkına varan Nesturi doktor Musa b. İsrail hemen devreye girmiş, mektubun düzmece olduğunu anlatmış ve Bizanslıların,

Oscar Braun, *Timothei patriarchae I epistulae*, CSCO 74–75/Syr. 30-31 (Paris: J. Gabalda, 1914–1915), Letters 1–39.

⁴⁹⁰ Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 147-148; Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/129-130; *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 305-308. Bu koleksiyonun Lantince tercümesi için bkz. Jerome Labourt, *De Timotheo I, Nestorianorum Patriarcha (728-823)* (Paris: Victor Lecoffre, 1904), 50-86.

⁴⁹¹ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/139; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 60.

Yahudilerden daha çok kendilerinden (Nesturilerden) nefret ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine halife şaşırılmış ve işin gerçeğini öğrenmek istemiştir. Daha sonra halife: “Bizans ile Nesturiler arasındaki ilişki nedir?” diye patriğe sorunca, şöyle cevap vermiştir: “Bizanslılara göre Nesturiler neredeyse Hristiyan değildir. Onlar, Bizanslılardan çok Araplara yakındırlar. Bizanslılar, Meryem’i Tanrı Annesi (Theotokos) olarak görüyorlar, biz ise Mesih’in Annesi (Christotokos) olarak görüyoruz. Ondan dolayı bizi, size yakın görüyorlar.”⁴⁹² Bunun üzerine halifenin kızgınlığı geçmiş ve patrik ile iyi ilişkiler kurmaya başlamıştır. Halife Mehdi, I. Timotheos’tan Aristo’nun *Topika* isimli eserini Yunanca’dan Arapça’ya çevirmesini istemiş ve o da Halife’nin isteği üzerine onu Arapça’ya çevirmiştir. Halife ile dostluğu daha da ilerlemiş, onun huzurunda gerçekleştirilen tartışma ve sohbetlere katılmış, çeşitli konular ile ilgili düşüncelerini ifade etmiştir.⁴⁹³ Halife ile olan bu münazaralarından birinde; Tanrı’nın bedende öldüğüne ya da acı çektiğine inananların Yakubiler ve Melkitler olduğunu belirterek aslında Hristiyan gruplar arasında İslâm’a en yakın grubun kendileri (Nesturiler) olduğunu belirtmek istemiştir.⁴⁹⁴ Halife Harun er-Reşid döneminde de sarayda etkin olan Ebu Nuh Anbari, Cebail Buhtışu’ gibi Nesturilerin desteğiyle halife ile ilişkileri daha da ilerletmiş, çeşitli seferlerde ona eşlik etmiş ve münazara meclislerine katılmıştır. Bir gün Harun Reşid: “Ey Ebu Nasari! Hangi din Allah nezdinde haklı?” diye sorunca patrik tereddüt etmeden: “Hangisinin emir ve yasaları Allah’ın yaratmasındaki fiiller ile uyuyor ise o hak dindir” diye cevap vermiştir. Bu durum patriğin kıvrak zekâsını ve diplomasi kurallarına olan vukufiyetini ortaya koymaktadır.⁴⁹⁵ Halife ile tartışmalarında bütün meseleleri oldukça özgür bir ortamda tartışmışlardır. Hz. Muhammed’in peygamberliği ile ilgili kendisine sorulan bir soruda: Muhammed’i Musa gibi bir peygamber olarak kabul etmemekle beraber onun bütün

⁴⁹² Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 74-75, Baum and Winkler, *The Church of the East*, 60.

⁴⁹³ Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 75-76.

⁴⁹⁴ Alphonse Mingana, *The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi*, Woodbrooke Studies, 2 (Cambridge: Heffer, 1928), 87-88.

⁴⁹⁵ Abona, *Târihu l-Kenisei ş-Şarkiyye*, 2/122-124.

övgüleri hak ettiğini ve tek Tanrı'ya davet ederek peygamberlerin yolunda yürüdüğünü belirtmiştir.⁴⁹⁶

Abbasilerin erken dönemlerinden itibaren Nesturilerin İslâm'a en yakın Hristiyan mezhebi olduğu şeklinde bir imaj oluşmuştur. Nesturiler için böyle bir imajın oluşumunda Nesturiler dışındaki diğer Hristiyan kiliselerinin onlar ile ilgili çeşitli ithamları etkili olmuştur. İslâm yönetimi altında yaşayan Hristiyanlardan biri olan Yuhanna ed-Dimeşki (ö.749), İslâm'ın, Bahira isimli bir keşiş tarafından Hz. Muhammed'e öğretildiği iddiasını ortaya atmış ve daha sonra bu iddiayı tekrarlayan apolojistler tarafından Rahip Bahira; Ariusçu, Yahudi ya da bir Nesturi olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Zamanla Nesturiler dışındaki kiliseler, İslâm'ı, sapkın bir din olarak ifade etmek istediklerinde bir Nesturi keşiş tarafından oluşturulmuş bir din olarak tarif etmişlerdir.⁴⁹⁷ İslâm'ın Nesturilik ile ilişkilendirilmesi esas olarak İsa'yı bir beşer ve peygamber olarak gören İslâm ile İsa Mesih'teki insanî doğaya özel bir vurgu yapan Nesturi kristoloji görüşünün aynı bağlamda değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer kiliseler bunu basitleştirerek her iki tarafın İsa Mesih'i bir beşer olarak telakki etmeleri hususunda birleştiklerini iddia etmişlerdir. Zamanla Nesturilerin kristolojik görüşünün farkına varan Müslümanlar arasında da en azından Meryem'i "Tanrı Annesi" olarak değil "İnsan İsa'nın Annesi" olarak düşünen Nesturileri diğer kiliselere göre kendilerine daha yakın bulmuşlardır. Nesturi Kilisesi de olabildiğince Müslümanlar nezdindeki bu olumlu imajı diğer Hristiyan kiliseler aleyhine kullanarak bundan yararlanmaya çalışmıştır. Nitekim, bu dönemde Bizans ile yapılan savaşlardan dolayı sınır boylarında meskûn bulunan Melkit ve Yakubiler ile ilgili bazı olumsuz durumlar ortaya çıkmışsa da Nesturiler açısından bu olumsuzluklar yaşanmamıştır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Mingana, *The Apology of Timothy*, 61.

⁴⁹⁷ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites* (Leiden: 1972), 68-69; Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, 479.

⁴⁹⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 71-75; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 64-66; Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 163-165; Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 75-112, Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/113-128.

3.3.1.2. Kilise Yönetimi

I. Timotheos, patrikliği esnasında kilise yönetimi ile ilgili önemli faaliyetler yürütmüştür. Bu dönemde esas olarak ihtida hareketlerinin önüne geçerek Müslümanlar arasındaki mevcut Hristiyan nüfusu korumaya ve Abbasi yönetimi dışındaki bölgelerde misyonerlik faaliyetleri ile yeni müntesipler kazanmaya odaklanmıştır. Yeterli sayıda ruhban yetiştirme, papaz disiplini sağlama ve yetenekli piskoposların atanmasına yoğunlaşmıştır. Mektuplarından ruhbanların eğitimi ile özel olarak ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ruhbanların görevlerinin belirlenmesi, eğitimleri ve yetiştirilmeleri, takdis ve atamaları ile ilgili yeni düzenlemeler getirmiştir. Buna göre metropolitler, patriklik tarafından atanacaktır. Ama kendi bölgelerinde takdis edilen piskoposlar için de patriğin rızası aranacaktır. Ruhbanların patriğe tam itaatini istediği gibi, inananların da ruhbanlara tam itaat etmesini istemiştir. Kilise idaresinde gevşeklik gösterenler ya da kilisenin resmi öğretilerine aykırı görüşler benimseyenlere ağır müeyyideler getirmekten çekinmemiştir.⁴⁹⁹ Ona göre kilisenin birliği ile akide birliği birbirlerine bağlıdır. Bu meyanda kilisenin akidesi dışına çıkanlar ve onların görüşleri ile mücadele etmiştir. Mesih'in ilâhî ve beşerî tabiatlarından her birinin sahip olduğu kendine has özelliklerin korunmasına dikkat etmiştir. İsa'daki birleşmenin gerçekliği ve doğallığının nefis (ruh) ve cesedin birleşmesinden daha kuvvetli ve daha üstün olduğuna dikkat çekmesine rağmen iki uknumun birliğini reddetmiştir. Bundan dolayı Tanrı'nın doğduğu, öldüğü, acı çektiği ya da beşerî tabiatının ilâhî tabiatına nüfuz ettiği gibi sözlerin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Messalienlere karşı mücadele ettiği gibi aynı zamanda Henana, Yusuf Hazzaya, Yuhanna Dalyata ve Sahdona gibi Nesturi Kilisesi bünyesinde Kadıköy Konsili yanlısı görüşlere sahip olanlara da karşı çıkmıştır.⁵⁰⁰ Mar Marun Manastırındaki bir keşişe gönderdiği mektubunda Nesturi Kilisesi'nin havariler döneminden beri gerçek imanı koruduğunu belirterek bu kilisenin, Hristiyan yöneticilerin egemenliği altında

⁴⁹⁹ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 2/132-134.

⁵⁰⁰ Abona, *Târihu 'l-Keniseti 'ş-Şarkiyye*, 2/133.

bulunmamasından dolayı, Hristiyan imparatorların yönlendirmesiyle herhangi bir bozulmaya maruz kalmadığına işaret etmiştir. Ona göre Doğu Kilisesi hem Nestorius'dan önce hem de ondan sonra gerçek inançtan asla sapmamıştır.⁵⁰¹ Burada Melkitlerin ve Monofizitlerin dini inancında, Roma imparatorları tarafından ekleme ve çıkarma yapıldığını ancak Nesturi inancının Hristiyan yöneticilerin yönetimi altında olmamasından dolayı gerçek inançtan bir sapma göstermediğini ifade etmektedir.

Patrik Timotheos'un üzerinde önemle durduğu bir başka husus da Abbasiler döneminde önemli bir gelişim gösteren İslâm adli teşkilatının merkezileştirilmesinin Nesturi Kilisesi'ne yansımaları üzerinedir. Abbasiler döneminde adli teşkilatın sistemli bir hale getirilmesi için ilk kez kadılık (başkadılık) müessesesi kurulmuş ve bu göreve ilk olarak İmam Ebû Yûsuf (ö.798) getirilmiştir. Onun *Kitâbü'l-Harac* isimli eseri esas olarak devletin mali kaynakları ve vergi hukuku ile ilgili olmakla beraber Gayrı Müslimleri ilgilendiren birçok hukuki mevzuu da ihtiva etmektedir. Ehli zimmeye yapılacak muamele, cizye, zimmîlerin giyecekleri elbise ve şekilleri, kiliselerin durumu vb. konulara açıklık getirmektedir. Bu çalışmaları Abbasi yönetiminin sosyo-ekonomik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik girişimler olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁰² Abbasi yönetiminin adli teşkilat ile ilgili hukuki düzenlemeleri Nesturileri etkilemiş ve onların da kilise yönetimi ve Hristiyan cemaatinin muamelat ile ilgili ihtiyaç duyduğu konularda çeşitli hukuki düzenlemeler yapmaya sevk etmiştir. II. Hananişo' döneminde ilk kez Fars metropoliti İšo'baht tarafından medeni hukuk ile ilgili Farsça bir eser yazılmış ve daha sonra Arapça'ya çevrilmiştir.⁵⁰³ Yine bu meyanda 410 yılından 775 yılına kadar Doğu Kilisesi tarafından gerçekleştirilen sinodlar ve bu sinodların kararlarını içeren *Doğu Sinodları Koleksiyonu*

⁵⁰¹ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/133. Bu mektup için bkz. Labourt, *De Timotheo I*, 37-49; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 61.

⁵⁰² Cengiz Kallek, "Kitâbü'l-Harac", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/101-103.

⁵⁰³ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/135.

(*Synodicon Orientale*), I. Timotheos döneminde tedvin edilmiştir.⁵⁰⁴ ‘Abdišo’ bar Brikha, I. Timotheos’un 790 ve 804 tarihinde iki tane sinod düzenlediğini aktarmaktadır. 790 yılında gerçekleştirilen sinodun metni *Synodicon Orientale*’e eklenmiştir. Ancak bu metnin 781 yılında düzenlenen sinodun kararlarının resmi olarak ilanından başka bir şey olmadığı ve aynı yıl içerisinde Gündișapur metropoliti Efrem’e gönderilen mektup formatı içerisinde korunduğu anlaşılmaktadır. Bu sinod piskoposlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya yönelik kararları ihtiva etmektedir. Bu durumda *Synodicon Orientale*’in 775-790 yılları arasında tedvin edilmiş olması gerekmektedir.⁵⁰⁵ Ayrıca Hristiyan hukuku ile ilgili soru-cevap şeklinde tertip edilen 99 kanonu; kilise yönetimi (1-17), evlilik (18-45) ve miras (46-99) konularını ihtiva etmektedir.⁵⁰⁶ XI. yy’da Abdullah b. Tayyib, bu kanonlara çeşitli eklemeler yaparak *Fıkhu’n-Nasara* ismi ile Arapça’ya çevirmiştir.⁵⁰⁷ I. Timotheos tarafından kilise yönetimi ve muamelat ile ilgili gerçekleştirilen hukuki düzenlemeler iki ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. İlk olarak kilise içinde piskoposlar arasında idari yönetim ile ilgili ortaya çıkan tartışmaların siyasi idare ve onun adli teşkilatına yansıtılmadan kilise içerisinde çözülmesini amaçlamaktadır. İkinci olarak Hristiyan cemaatin muamelat ile ilgili ihtiyaç duyduğu hukuki çözümleri sunmaktır. Çünkü Hristiyanların idari ve adli sorunlarını çözmek için Müslüman yönetici ya da yargıçlara başvurmaları, kilisenin cemaat üzerindeki etkisini zayıflatacaktır. Bunun için kilise içindeki anlaşmazlıkları çözemedikleri iddiası ile yabancı mahkemelere başvurmayı açıkça yasaklayan kanonlar vazedilmiştir.⁵⁰⁸ İslâm hukukuna göre patrik, cemaatinin dini ve dünyevi lideri olarak kabul edilmekte ve çoğu zaman cizye ve vergiler onun vasıtasıyla toplanmaktadır. Bu bakımdan Abbasiler nezdinde resmi olarak Nesturilerden sorumlu en üst merci olan

⁵⁰⁴ *Synodicon Orientale*, 13.

⁵⁰⁵ *Synodicon Orientale*, 603-608; Gündișapur piskoposu Efram’a gönderilen mektubu için ayrıca bkz. Braun, *Das Bush der Synhados*, 287-311.

⁵⁰⁶ Labourt, *De Timotheo I*, 50-86.

⁵⁰⁷ W. Hoenerbach and O. Spies, *Ibn at-Taïyib. Fiqh an-Naşrāniya*, CSCO 161-162/Arab. 15-16 (Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1956-57).

⁵⁰⁸ Labourt, *De Timotheo I*, 52, 57-58.

patrik, İslâm hukukunda zimmilerin kendi özerk mahkemelerine sahip olma hakkından da istifade ederek; kilise hukukunun hem kilise içindeki idari alanda hem de Hıristiyan cemaatinin günlük yaşamında ortaya çıkan hukuki sorunların çözümü için yegâne otorite olarak kabul edilmesine çalışmıştır. Özellikle piskoposların, sorunların çözümü için yabancıların mahkemesine başvurmasını önlemeye matuf, patriklik ile eşgüdümlü olmak kaydıyla, piskoposluk atamaları için metropolitlere belli bir özerklik tanımıştır. Bu kanonlar ile patriğin seçimi ve konumu, metropolitlerin hukuku ve piskoposların yükümlülükleri, kilise mahkemesi ve Hıristiyan cemaatin sorumlulukları ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır.⁵⁰⁹

3.3.1.3. Misyonerlik Faaliyetleri

I. Timotheos'un patrikliği döneminde en fazla gelişim gösteren alanlardan birisi misyonerlik faaliyetleridir. Onun döneminde iki yönlü misyonerlik faaliyetleri yürütülmüştür. Birincisi İslâm coğrafyasında Monofizitlerin bölgesinde piskoposluk ve kilise teşkilatı kurma çalışmaları ve ikincisi ise İslâm coğrafyasının doğu bölgelerinde gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetleridir. Sasani ve Bizans yönetimleri döneminde bazı kiliseler devlet tarafından desteklenirken bazıları da kovuşturmalara uğramıştır. İslâm yönetim ile beraber diyofozite ve monofizite görüşte olan farklı kiliseler tek bir siyasi erkin yönetiminde aynı siyasi sınırlar içinde yaşamışlardır. Müslüman iktidarının bütün bu farklı kiliselere eşit mesafede olması bu grupların bir arada bulunmalarına ve daha fazla diyalog kurmalarına imkân vermiştir. Ancak buna rağmen bunların kendi aralarında diyalog kurmaları oldukça zor olmuştur. Fakat Halife Mansur döneminde Nesturi patriği Yakup, Yakubi patriği Cercis (785-790) ve Melkit Antakya patriğinin aynı anda hapisaneye konulmaları, bir araya gelmeleri oldukça zor olan bu üç patriğin birbirleri ile buluşmasına ve yakınlaşmalarına olanak sağlamıştır. Bu durum Yakubilerin bölgesi olan Tikrit'te bir Nesturi Kilisesi'nin açılması ve Nusaybin'deki

⁵⁰⁹ Abona, *Târihu 'l-Kenise'ti 'ş-Şarkiyye*, 2/136.

Büyük Domtianos Manastırı'nın da Yakubilere iade edilmesini sağlamıştır.⁵¹⁰ Fakat bütün bunlara rağmen farklı kiliselerin iyi ilişkiler kurduklarını söylemek zordur. Birbirlerine karşı mücadelelerini devam ettirmişlerdir. Bu konuda I. Timotheos ile Yakubi patriği Cercis arasında bir tartışma gerçekleştiği ve I. Timotheos'un bu tartışmayı ihtiva eden bir eser yazdığı aktarılmaktadır. Bu eser günümüze ulaşmamıştır.⁵¹¹ I. Timotheos, yazışmalarında Nesturi Kilisesi'nin heretik olarak görülmesinin yanlışlığına değinmektedir. Özellikle erken dönem ortodoks kilise babalarından Gregory Nazianzus'tan (ö. 390) alıntılar yaparak kendi görüşleri ile karşılaştırmakta ve İsa Mesih'in şahsında ilâhî ve beşerî doğalarının birliği ile ilgili aynı görüşe sahip olduklarını ifade etmektedir. Yakubi ve Melkitler ile en azından tesliste bir öz (ousia-essence) ve üç hipostasis konusunda ortak görüşe sahip olmaları hasebiyle bir uzlaşıda bulunabileceğine inanmaktadır.⁵¹² Nesturi Kilisesi'nin Müslümanların yönetimi altında Mısır, Kudüs ve Şam gibi Monofizitlerin yoğun oldukları bölgelerde piskoposluklar kurmaya başladığı görülmektedir.⁵¹³ Bu dönemin ilginç olaylarından bir tanesi de doktor Cebrail b. Buhtişu' önderliğinde bir heyetin Nestorius'un kemiklerini Kokhe Kilisesi'ne nakletmek için Mısır'da onun mezarını arama çalışmasıdır. Fakat mezar tespit edilemediği için bu girişim sonuçsuz kalmıştır.⁵¹⁴

Timotheos, Nesturi manastırlarının daha fazla misyoner keşişin eğitimi için işlevsel bir hale getirilmesine yönelik en çok çaba gösteren Nesturi patriğidir. Özellikle Beth 'Abe Manastırı bir misyoner yetiştirme üssü olarak oldukça faal olmuştur.⁵¹⁵ Süryanice, Yunanca, Arapça ve Farsça dillerine vakıf olan misyoner keşişler Kitab-ı Mukaddes, felsefe, teoloji ve tıp alanında eğitilmişlerdir. Böylece misyoner keşişler; Kitab-ı Mukaddes ile önemli ayin ve teolojik metinleri misyonerlik faaliyetleri

⁵¹⁰ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*, 2/137.

⁵¹¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 305.

⁵¹² Thomas Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727–823): A Study in Christian-Muslim Controversy*, (Washington: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 1986), 109, 155.

⁵¹³ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 59, 62.

⁵¹⁴ Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 94.

⁵¹⁵ Tome el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 205-234

yürüttükleri toplumun dil ve kültürlerine uyarlamaya hazır hale getirilmişlerdir. Bu dönemde özellikle Hindistan, Çin, Türkistan, Yemen ve Hazar Denizi çevresinde misyonerlik faaliyetlerine ağırlık verilmiş ve kayda değer başarılar elde edilmiştir.⁵¹⁶ I. Timotheos, Marun Manastırı'nda bir keşişe yazdığı mektubunda Türk kağanının, neredeyse bütün halkı ile beraber Hristiyan olduğunu ve kağanın kendilerinden bir metropolitlik kurulmasını istediğini belirtmiştir.⁵¹⁷ Diğer bazı mektuplarında da Tibet için de bir piskoposluk kurulacağından, birçok keşişin denizi aşarak Hindistan ve Çin'de Hristiyanlığı yaydığından, Çin metropolitinin ölümünden bahsetmekte ve Türkistan, Moğolistan ve Tibet bölgesindeki başarılı misyonerlik faaliyetlerini aktarmaktadır.⁵¹⁸ Toma el-Merci, I. Timotheos döneminde gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerinden bahsetmiştir. Hazar Denizi'nin güneyindeki Deylem ve Gilan bölgeleri arasında putperestler arasında ve onlardan daha doğuda ilkel halklar arasında seksen kadar rahip tarafından yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin başarılarından ve bu bölgelerde kurulan piskoposlukların faaliyetlerine değinmektedir.⁵¹⁹ Sonuç olarak bu dönemde Doğu Kilisesi, o zamana kadar olan en geniş sınırlarına ulaşmıştır. I. Timotheos döneminde Doğu Kilisesi, 27 metropolit ile 230 piskoposluktan oluşan geniş bir kilise teşkilatına sahip olmuştur. Bu dönemde Nesturi patriğinin yönetiminin Papa'nın yönetiminden daha geniş olduğu anlaşılmaktadır.⁵²⁰ Dönemin bir diğer önemli gelişmesi Nesturi Kilisesi'nin Beytülhikme bünyesinde gerçekleştirdikleri tercüme faaliyetleridir.

3.3.2. Beytülhikme ve Tercüme Faaliyetleri

Abbassiler döneminde halifeliğin yönetim merkezinin Nesturilerin yoğun olduğu Irak bölgesine kaymasıyla beraber çeşitli eğitim kurumlarına sahip kalifiye bir toplum

⁵¹⁶ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 60-62.

⁵¹⁷ Labourt, *De Timotheo I*, 43.

⁵¹⁸ Mingana, "The Early Spread of Christianity", 306; Labourt, *De Timotheo I*, 43-46.

⁵¹⁹ Tome el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 205-234; Mingana, "The Early Spread of Christianity", 307.

⁵²⁰ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 61-62.

olan Nesturilerin, devletin çeşitli kademelerinde görev almasının yolu açılmıştır.⁵²¹ Nesturiler, özellikle devlet bürokrasisinin çeşitli kademelerinde kâtip (memur), tercüme faaliyetlerinde mütercim ve saray doktorları olarak istihdam edilmeye başlanmıştır. Müslümanlar, genişleyen sınırlar ile beraber idari işlerin büyümesi ve çeşitlenmesi sonucu bürokrasi ve maliyeyle ilgili alanlarda yetenekli elemanlara ihtiyaç duymuştur. Abbasi bürokrasisinde (divaniyye) kitabet (kâtiplik) çok önemli bir meslek olarak görülmüştür.⁵²² Kâtipler esas olarak kitâbetu'l-İnşâ (resmi yazışma) ve kitâbetu'l-emvâl (mali hesaplama) işleri ile uğraşmışlardır. Bu konularda mahir olan Nesturilerden birçok kimse bu görevlerde istihdam edilmişlerdir.⁵²³

Nesturilerin istihdam edildiği bir diğer önemli alan da tıp ve doktorluktur. Hristiyan Süryaniler arasında tıp eğitimi çok eski tarihlere dayanmaktadır. Doktorluk görevinin misyonerlik için avantajlı bir meslek olması bu alanın gelişmesini sağlamıştır. Hatırlanacağı üzere daha V. yy'ın başlarında Amid piskoposu Marutha bu mesleğin avantajı nedeniyle Sasani hükümdarlarının dostluğunu kazanmıştı. Urfa Okulu'nun kapanmasından sonra oradan kaçan Nesturi bilginleri hem Nusaybin Okulu'nda hem de Gündiştâpur Okulu'nda tıp ile ilgili çalışmalarına devam etmişlerdir. Aynı şekilde Antakya Akademisi'nin Roma İmparatorluğu tarafından kapatılmasıyla birçok pagan bilim adamı I. Hüsrev (Anuşirvan) döneminde Sasanilere sığınmış ve onlar da buradaki bilimsel gelişmelere katkı sunmuşlardır. Bu dönemden sonra Gündiştâpur Tıp Okulu; Yunan ve Süryani bilim adamları tarafından kurulmuştur. Müslümanların ilk dönemlerinde buradan yetişen çeşitli doktorlar Müslümanlara sağlık hizmetleri sunmuştur. Abbasi halifelerinin Nesturiler ile ilişkisi ilk olarak Nesturi doktorlar ile başlamıştır. Yukarıda da işaret edildiği gibi Halife Mansur Bağdat'a yerleştikten sonra

⁵²¹ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 59-60.

⁵²² İbnü'l-Mukaffa (ö.142/759) "Melikler kâtiplere, kâtiplerin meliklere duyduğundan daha fazla ihtiyaç duyarlar" ve el-Müeyyed de "Kâtipler, kralların gören gözleri, işiten kulakları ve konuşan dilleridirler" sözleri ile kâtiplik mesleğinin önemini ifade etmektedir. bkz. Kalkaşendi, Ebu'l-Abbâs Ahmed el-, *Subhu'l-A'sâ*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), 1/43.

⁵²³ Abona, *Târihu'l-Keniseti's-Şarkıyye*, 2/148.

hastalanmış ve Gündişapur Tıp Okulu'nda köklü bir doktor ailesi olan Buhtîşû' ailesinden Cercis b. Buhtîşû'u 765 yılında Bağdat'a davet etmiştir. 300 yıl süreyle Abbâsî sarayına hekim veren bu aileden yetişmiş tabipler gerek yaptıkları tercümelerle gerekse kaleme aldıkları eserler ile İslâm tıbbının gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁵²⁴ Bu aile dışında da birçok önemli ve etkin Nesturi doktor, sağlık hizmeti sunmuştur. Nesturi doktorlar sadece tıp hizmeti vermekle kalmamışlar, halifeler nezdinde sahip oldukları güçlü nüfuzlarını kullanarak kendi dindaşları lehine birçok faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁵²⁵ Nesturi Kilisesi de bu doktorların nüfuzundan olabildiğince istifade etmeye çalışmıştır. Yeni kilise ve manastırların yapımında ya da vergilerin azaltılması gibi kilisenin karşılaştığı çeşitli olumsuz durumlarda, yönetimdeki bağlantılarını kullanarak kendi cemaatlerine hizmet etmeye çalışmışlardır.

Şüphesiz Abbasiler döneminde Nesturilerin en faal oldukları ve en fazla katkı sundukları alan tercüme faaliyetleridir. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu bunlara karşı bir ilgi ve merak oluşmuş ve bunlara ait ilmî ve felsefî eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ihtiyacı doğmuştur. Abbasiler döneminde ilk olarak halife Mansur döneminde Nesturi doktor Cercîs b. Buhtîşû'nun Grekçe ve Farsça'dan Arapça'ya yaptığı tercümeler ile yaklaşık yüz yıl boyunca devam edecek olan tercüme faaliyetleri fiili olarak başlamıştır. Tercüme faaliyetleri; Grekçe, Süryanice, Sanskritçe ve Farsça'dan tercüme ettirilen mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimler ile devam etmiştir. Halife Mansur, tercüme edilen eserler için sarayında bir yeri kütüphane olarak tahsis etmiş ve buraya "Hizânetu'l-Hikme" adı verilmiştir. Daha sonraki halifeler ve özellikle Halife Me'mun döneminde bu kurum Beytülhikme adıyla daha da geliştirilerek Ortaçağ'ın ilimler akademisi hüviyetine kavuşturulmuştur. İlk dönemlerde

⁵²⁴ Hasan Doğruyol, "Buhtîşû", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/378; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 64.

⁵²⁵ Abona, *Târihu'l-Kenisei's-Şarkıyye*, 2/156-163; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 64-65.

bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olarak kurulan Beytülhikme giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle pozitif ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmiştir.⁵²⁶ Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı kabul etmesi ile unutulmaya yüz tutan antik Yunanca eserler Süryaniler tarafından daha erken bir dönemde Süryanice'ye çevrilmeye başlanmıştı. Dolayısıyla Yunanca, Süryanice ve Farsça dillerinde mahir olan Nesturiler bu eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinde diğer bütün gruplardan daha fazla rol oynamışlardır. Bu dönemde başta Huneyn b. İshak (810-873), Yuhanna b. Mâseveyh olmak üzere çok önemli Nesturi bilginler yetişmiştir.⁵²⁷

3.3.3. Katolikos I. Timotheos'dan Sonraki Dönem

I. Timotheos, ölmeden önce yerine İšo' bar Nun'un (823-828) patrik yapılmasını vasiyet etmiştir. Musul yakınlarındaki Beth Gabbere'de doğan İšo', Timotheos ile beraber Başuş'da eğitim almıştır. Kısa bir süreliğine Medain Okulu'nda öğretmenlik yapmış, daha sonra İzla Dağı'ndaki Mar Abraham Manastırı'nda inzivaya çekilmiştir. Burada iken Timotheos'un enkarnasyon ile ilgili görüşlerine karşı çıkmıştır. Buradaki keşişlerle geçinememesinden dolayı Musul Mar Elia Manastırı'na çekilmiştir. Patriğe düşman olmasına rağmen onun tarafından halefi olarak belirlenmiştir. Cebrail b. Buhtişu' ve tabip Mihail'in destekleri ile 823 yılında patrik olarak seçilmiştir. Kısa bir süre sonra Timotheos'un ismini patrikler listesinden silmek istemiş fakat piskoposların karşı çıkması nedeniyle bundan vazgeçmiştir. Daha sonra Timotheos'a olan düşmanlığı terk etmiş ve ona karşı yazdıklarını yakmıştır. 828 yılında ölmüştür.⁵²⁸ Ondan sonra yine yukarıda bahsedilen doktorların desteği ile asıl ismi Şirzad olan II. Gewargis (828-830) patrik olarak seçilmiştir. Bu patrik Duhok yakınlarında Henes köyünden olup

⁵²⁶ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

⁵²⁷ Abona, *Târihu 'l-Kenise'ti 'ş-Şarkıyye*, 2/149-151; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 66-67.

⁵²⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 75-76; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 66-67; Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 146; Abona, *Târihu 'l-Kenise'ti 'ş-Şarkıyye*, 2/165-166. Eserleri için bkz. Abona, *Edebu 'l-Luğati 'l-Ârâmiyye*, 309-311, Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 149.

amcası Erbil metropoliti Maran tarafından yetiştirilmiş ve Beth ‘Abe Manastırı’nda keşişlik yapmıştır. Daha sonra uzun bir müddet Gündişapur metropolitliği yapmıştır. Piskoposların karşı çıkmasına rağmen patrik olmuş ve 830 yılında ölmüştür.⁵²⁹ Ondan sonra Dimeşk matranı olan II. Sabrişo’ (831-835), Halife Memun’un isteği üzerine patrik yapılmıştır. Sabrişo’ Duhok yakınlarında doğmuş, bir müddet İzla Mar Abraham Manastırı’nda ikamet etmiş ve Bağdat’ta birçok okul açmıştır.⁵³⁰ Sabrişo’un ölümünden sonra yeni patrik seçimi için piskoposlar ve doktorlar arasında ihtilaf yaşanmıştır. Bir kısım piskopos İbrahim’i diğer bir kısmı ise Gündişapur Metropoliti Mar Aba’nın patrik olmasını istemişlerdir. Halife Mu’tasım (833-842) İbrahim’in patrik olmasını emretmiş ve rakibini de hapse atmıştır. II. İbrahim (837-850) Akre’nin Şermın köyünde doğmuş, Beth ‘Abe Manastırı’nda kalmış ve daha sonra Musul yakınlarındaki Hadise’de piskoposluk yapmıştır. Mar Aba ölünceye kadar kilise içinde ihtilaf devam etmiştir. O öldükten sonra II. İbrahim bütün kiliseyi yönetmeye başlamışsa da yetersiz olmasından dolayı yönetim işlerini bazı akrabalarına bırakmıştır. Mali işlerden sorumlu öğrencisi Hunuh, kiliseye ait birçok değerli malı zimmetine geçirerek kaçmış ve Müslüman olmuştur.⁵³¹ Timotheos’tan sonra gelen patriklerin yetersiz oldukları anlaşılmaktadır. Bu dönemde Halife Mu’tasım (833-842) selefleri gibi ilmi ve kültürel çalışmalara pek ilgi göstermemiş, başkent olarak Samarra’yı kullanmaya başlamıştır.⁵³²

Halife Mutevekkil (847-861) dönemi, Hristiyanlar için zımni hukuku bağlamında sosyal yaşamı zorlaştıran çeşitli hükümlerin uygulamaya konulması bakımından önem arz etmektedir. Halife Mehdi (775-785) döneminden beri kamuoyu önünde devam eden canlı ilmi tartışmalar yasaklanmış, Mutezile’nin etkin olduğu olduğu ve onların dışındaki fakih ve ehl-i hadîs âlimlerinin inanç ve düşünceleri

⁵²⁹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 76; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 68; Toma el-Merci, *Kitabu’r-Ruesâ*, 145-146; Albert Abona, *Târihu’l-Keniseti’s-Şarkıyye*, 2/166.

⁵³⁰ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 76-77; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 69-70; Abona, *Târihu’l-Keniseti’s-Şarkıyye*, 2/167.

⁵³¹ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 70; Amr b. Metta, *Ahbâru Fetârike*, 70-71; Toma el-Merci, *Kitabu’r-Ruesâ*, 143; Abona, *Târihu’l-Keniseti’s-Şarkıyye*, 2/169-170; Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 127.

⁵³² Abona, *Târihu’l-Keniseti’s-Şarkıyye*, 2/170-171.

üzerinde baskı ve şiddet uygulanadığı Mihne dönemine son verilmiştir. Abbasi yönetimindeki bu politika değişikliği Hristiyanları da etkilemiş, onlara yönelik birçok olumsuz yansıması olmuştur. İlk olarak Müslüman ve Hristiyan kelâmcı ve teologlar arasında gerçekleşen verimli dini tartışmalar azalmaya başlamıştır. Bu özgür ve aleni tartışmaların durdurulmasının yanı sıra Hristiyanların devlet idaresinde ve kamusal alanda görünürlükleri de azaltılmıştır.⁵³³ Şüphesiz Mütevekkil döneminde Hristiyanları en çok lumsuz etkileyen durum 850 yılında daha önce pratik olarak uygulanmayan bazı zımmi hukuku ile ilgili hükümlerin uygulamaya geçirilmesidir. Buna göre zimmiler; Müslümanlardan farklı şekilde kendilerine has kıyafetler ve başlıklar giyecekler ve bellerine zünnar takacaklardır. Bayram günleri dışında çarşı pazarda haç ile dolaşmayacaklardır. Ayinlerini açıkta yapmayacaklar, namaz vakitleri dışında çan çalabileceklerdir. Evlerinin Müslümanların evlerinden daha yüksek yapmayacaklardır. Çarşı-pazarda içki ve domuz satışı yapılmayacaktır. Mevcut kilise ve manastırlar yıkılmayacak ama şehirlerde yeni kilise ve manastır inşa edilmeyecektir. Müslümanları daima hürmetle karşılayacaklar, Müslüman künyesi kullanmayacaklar ve Arapça mühür kazdırmayacaklardır.⁵³⁴ Bu dönemdeki patrik seçimi de bizzat Nesturiler arasında yaşanan ihtilaflardan dolayı oldukça sıkıntılı geçmiştir. Abbasi yönetiminde etkin olan tabipler arasındaki hizipleşmelerden dolayı her bir grup ayrı bir adayı desteklemiştir. Hekim Buhtışu' b. Cebrail ve Yuhanna b. Masuveyh, saray nezdindeki girişimleri neticesinde destekledikleri aday olan I. Theodisus (853-858) patrik olarak seçilmiştir. Fakat birkaç ay geçmeden bunlara rakip olan tabiplerden İbrahim b. Nuh, halife nezdinde faaliyetlere girişerek Buhtışu'a birçok suçlama isnad etmiş ve halifeyi patriğin hile ile seçildiğine ikna etmiştir. Bunun üzerine patrik hapse atılmış ve Buhtışu' b. Cebrail'in bütün malvarlığı alınarak kendisi sürgün edilmiştir. Daha sonra devlet

⁵³³ Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore abū Qurrah on Discerning the True Religion", *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750 - 1258)*, ed. Samir Khalil - Jorgen Nielsen (Leiden: E.J. Brill, 1994), 1-2.

⁵³⁴ Fiey, *Ahvālu Nasara*, 142.

idaresinde çalışan Hristiyan memurlar görevden alınmış ve başkent olarak kullanılan Samarra'da bulunan bütün Nesturi din adamları şehirden kovulmuştur. Yukarıda işeret ettiğimiz uygulamalar dışında daha sert hükümler de uygulamaya geçirilmiştir. Fakat bu durum uzun sürmemiştir. Halifenin çok sevdiği Nesturi doktoru Yuhanna b. Masuveyh 857 yılında ölünce, dini vecibelerine göre defnedilmesini emretmiştir. Kendisine şehirde hiçbir Nesturi din adamının kalmadığı aktarılınca, patriğin serbest bırakılmasına ve din adamlarının şehre dönmesine izin vermiştir. Fakat Patrik serbest bırakıldıktan kısa bir süre sonra ölmüştür.⁵³⁵ Onun ölümünden sonra Halife'nin sevdiği bir kişi olan Nusaybin metropoliti I. Sargis (860-872) bazı piskoposların karşı olmasına rağmen bizzat halifenin emri ile patrik yapılmıştır. Fakat onun ölümünden sonra kilise içi ihtilaflardan dolayı patrik kürsüsü beş yıl boyunca boş kalmıştır. Neticede muhaliflerini şiddet yolu ile susturan Anuş (877-884) patrik olmuştur. Ondan sonra göreve gelen Yuhanna bar Narsai (884-892), III. Yuhanna (893-899) ve IV. Yuhanna (900-905) gibi patriklerin seçimleri de kilise içerisinde gerçekleşen ihtilaflar neticesinde olmuştur.⁵³⁶

Abbasiler döneminde Nesturi Kilise ile ilgili bir diğer önemli gelişme Nesturi Patriği III. İbrahim (906-937) döneminde yaşanmıştır. Melkit patriği I. Elia, Bağdat'ta kendi kiliseleri için bir piskopos bulundurmak için girişimlerde bulunmuştur. Bunun üzerine harekete geçen Nesturi patriği bunu engellemiştir. Ardından girişimlerini devam ettirerek 913 yılında Nesturi patriğinin Yakubi ve Melkit patriklerine karşı öncelik hakkına sahip olduğuna dair halifeden resmi bir yazı almıştır. Böylece Nesturi patriği İslâm ülkesinde resmi olarak en büyük Hristiyan temsilcisi olarak kabul edilmiştir.⁵³⁷ Nesturi patriği II. 'Abdišo' döneminde (1075-1090) de Nesturi patriğinin Hristiyanların en büyük temsilcisi olarak Yakubi ve Melkitlere karşı öncelik sahibi olduğu resmi bir

⁵³⁵ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 78-80; Amr b. Matta, *Ahbâru Fetârike*, 82, Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 143-150, Abona, *Târihu'l-Kenise*ti 'ş-Şarkıyye, 2/175-176.

⁵³⁶ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 80-89, Amr b. Matta, *Ahbâru Fetârike*, 72-83, Abona, *Târihu'l-Kenise*ti 'ş-Şarkıyye, 2/177-186.

⁵³⁷ Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 92-93; Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 194; *el-Kenise*tu 's-Süryâniyyeti 'ş-Şarkıyye, 18; Abona, *Târihu'l-Kenise*ti 'ş-Şarkıyye, 2/193.

yazı ile teyit edilmiştir.⁵³⁸ 650 ila 1050 yılları arasında Doğu Kilisesi’de görev yapan toplam otuz patriğin on ikisi Müslüman hükümdarlar tarafından atanmıştır.⁵³⁹ Müslüman yöneticiler aslında patrik seçimine çok az müdahalede bulunmuşlardır. Patrik seçimi ile ilgili ihtilaflar esas olarak piskoposlar ve etkin Nesturi şahsiyetler arasında vuku bulmuştur. İslâm tarihi boyunca özellikle Abbasi döneminde nadiren baskıya uğramışlardır. Bu durum kısmen bazen Bizans ile yaşanan savaşlar bazen de Haçlı seferleri esnasında politik gerekçelerden dolayı yaşanmıştır. Ancak bu baskıların esas olarak onların dini ve sosyal yaşamını olumsuz etkileyen zımmi hukukunun daraltılması ile uygulamaya geçirildiğini belirtmek gerekmektedir. Böyle nazik süreçlerde onların konumu ehli kitaptan, ehli zimmeye doğru bir kayma göstermiştir.⁵⁴⁰

3.3.4. İlmi ve Kültürel Çalışmalar

Doğu Kilisesi’nin İslâm yönetimi altına girdiği VII. yy’dan Abbasi Devleti’nin yıkıldığı XIII. yy’a kadar geçen süre içerisinde kilise bünyesinde birçok önemli bilgin ortaya çıkmış ve teoloji, Kitab-ı Mukaddes tefsiri, kilise hukuku, manastır hayatı, apoloji ve reddiye gibi değişik alanlarda birçok eser yazılmıştır. Bu süre içinde Süryanice ayin dili olarak varlığını devam ettirmekle beraber ilmi ve kültürel çalışmalarda aşamalı bir şekilde gerilemiş ve buna mukabil Arapça daha çok kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁴¹ Başta Bağdat olmak üzere Kuzey ve Güney Mezopotamya ve Kuzey Batı İran bölgeleri, Doğu Kilisesi’nin ilmi ve kültürel çalışma yürüttüğü merkezler olarak ön plana çıkmışlardır.

Abbasiler döneminde Müslüman ile Hristiyan bilginler arasında erken dönemlerden itibaren teoloji ve kelâm alanlarında yaşanan tartışmalara dair önemli bir literatür oluşmaya başlamıştır. İlk Süryanice apoloji; İncil, teslis, enkarnasyon ve

⁵³⁸ Mari b. Süleyman, *Ahbârü Betârîke*, 135, Fiey, *Ahvâlu Nasara*, 290-291.

⁵³⁹ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 43.

⁵⁴⁰ Abona, *Târihu ’l-Kenîseti ’ş-Şarkiyye*, 2/287-288.

⁵⁴¹ Abona, *Edebu ’l-Luġati ’l-Arâmiyye*, 244; Brock, “Süryani Literatürü Çalışmaları”, 87.

Hristiyanlık yasaları ile ilgili çeşitli sorular soran Amr isimli bir Müslüman ile Yakubi Patrik John (ö.648), arasında geçen tartışmaya dair kısa bir mektuptur. Müslümanlar tarafından gündeme getirilen sorulara, hazır cevaplar vermek için tasarlanmış, küçük bir Hristiyan inancı savunusu şeklindedir. Bu kısa mektup, daha sonra Süryanice ve Arapça apoloji çalışmaları için standart haline gelecek tartışma konularının ana hatlarını belirlemiştir.⁵⁴² Hristiyanlık ve doktrinlerine karşı yapılan standart Müslüman itirazlarına karşı daha ayrıntılı ilk Süryanice apoloji hazırlayan Nesturi Theodore bar Koni'dir (VIII. yy). Keşker Okulu hocalarından olan Theodore Bar Koni'ye; Kitab-ı Mukaddes tefsiri, kilise tarihi, manevi yaşam ve vaazlar gibi birçok eser atfedilmesine rağmen on bir memradan oluşan *The Scholion* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. Mopsuestialı Theodore'un öğretilerine dayanarak Kitab-ı Mukaddes yorumu olarak ortaya konan bu eser, aslında Nesturi teolojisinde kullanılmak üzere hazırlanmış teolojik bir el kitabıdır. Bir üstad ve öğrencisi arasında, Hristiyan doktrini ve dini uygulamaları ile ilgili Müslümanların sorabileceği muhtemel sorulara karşı verilecek cevapları ortaya koyan bir diyalog olan onuncu memrada İslâm dinine karşı Hristiyanlığın savunusunu yapmaktadır.⁵⁴³ Bu eser 792/3 yılında tamamlamıştır.⁵⁴⁴ Bilinen en iyi apolojilerden biri de Nesturi patrik Timotheos (ö. 823) ile Halife Mehdi arasında gerçekleşen münazarayı ihtiva eden Hristiyanlık savunusudur. Bir mektupta korunan bu apoloji çalışması oldukça popüler olup Süryanice ve Arapça dillerinde çeşitli versiyonları bulunmaktadır. Bu mektubun popüleritesi yazarının ününe bağlı olduğu kadar basit ve yalın bir halde kaleme alınmış olmasından da kaynaklanmaktadır. Patriğin, halifenin sorularına verdiği cevaplar, herhangi bir Hristiyanın Müslümanların sorularına karşı cevap olarak kullanabileceği hazır cevaplar şeklinde hizmet etmeyi amaçlamaktadır. Timotheos'un henüz yayınlanmamış bir diğer mektubunda, Aristotelesçi Müslüman bir kelâmcı ile

⁵⁴² Giriffith, "The Prophet Muhammad", 99-100.

⁵⁴³ Giriffith, "The Prophet Muhammad", 100.

⁵⁴⁴ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 287-289; Adam M. Butts, "Theodoros bar Koni", *GEDSH*, 405-406. Bu eserin Süryanice baskısı için bkz. Addai Scher, *Theodor Bar-Konī Liber Scholiorum*, CSCO 55-69/Syri 65-26 (Paris: L. Durbecq, 1910-1912).

Tanrı'nın birliği, teslis ve enkarnasyon üzerine felsefi argümanlar kullanarak tartışmaktadır. Hem İslâm kelâmına hem kelâmcı ve teologların usulüne vakıf olması, daha sonraki Hristiyan apolojistler için örnek teşkil etmiştir.⁵⁴⁵ Dönemin bir diğer önemli Nesturi apolojisti IX. yy'da yaşayan Ammar el-Basri'dir. Müslümanların, Hristiyan inancına yönelik eleştirilerine soru cevap şeklinde karşılık veren *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe* isimli Hristiyan kelâmı ile ilgili bir eser kaleme almıştır. Daha sonra bunun daha kısa bir versiyonunu *Kitâbu'l-Burhân* ismi ile yazmıştır.⁵⁴⁶ Eserlerinden Müslüman kelâm dünyasına vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Huneyn b. İshak'ın (ö. 873) da bir apolojisi mevcuttur.⁵⁴⁷ Ancak dönemin Hristiyan apolojileri arasında en çok tanınanı Abdulmesih b. İshak el-Kindi'ye aittir. Temel Hristiyan öğretisi ve uygulamalarının uzun bir savunusu olan bu risale, Abdullah b. İsmâil el-Hâşimi isimli bir İslâm âliminin kendisini İslâma davet eden mektubuna karşılık olarak yazılmıştır. El-Kindi, İslâm dini ve peygamberine yönelik sert bir polemiğe girmektedir. Bu apoloji Fransız keşiş Peter the Venerable (ö. 1156) tarafından Latinceye çevrilmiş, XII. yy'dan itibaren Avrupa'da tanınmaya başlanmış ve Avrupa'da İslâm'a karşı polemiklerde sıklıkla kullanılmıştır.⁵⁴⁸ I. Timotheos'un sekreteri Ebu'l-Fadl Ali b. Rabban en-Nasrani ve Keşkerli İsrail'in de bu tartışmalara katıldıkları bilinmektedir.⁵⁴⁹ Tarih, kilise hukuku, teoloji ve apoloji üzerine çeşitli eserleri olan Nusaybin piskoposu Mar Elia (İliyya) bar Şinaya (975-1049), Mervaniler döneminde vezir olan Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Alî el-Mağribî (ö. 1027) ile yaptığı tartışmaları *Mecalisü Elia Matrani Nusaybin* adlı bir eserde toplamıştır. Bu eser, Hristiyanlık ve Müslümanlık bağlamında

⁵⁴⁵ Giriffith, "The Prophet Muhammad", 100-101. Halife ile yapılan münazaranın Arapçası için bkz. Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmiyye*, 22-56. Süryanice metnin İngilizce çevirisi için bkz. Mingana, *The Apology of Timothy the Patriarch*, 15-90.

⁵⁴⁶ Wageeh Y. F. Mikhail, 'Ammâr al-Başrî's *Kitâb al - Burhân : A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century* (Birmingham: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2013), 31-39.

⁵⁴⁷ Giriffith, "The Prophet Muhammad", 103- 104.

⁵⁴⁸ Giriffith, "The Prophet Muhammad", 105.

⁵⁴⁹ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 63.

çeşitli konular üzerine yapılan yedi oturumu kapsayan tartışmaları içermektedir.⁵⁵⁰ Eserleri arasında önemli bir tarih ve Arapça-Süryanice sözlüğü bulunmaktadır.

Bu dönemde Doğu Kilisesi bünyesinde ortaya çıkan bazı önemli yazar ve eserlerini kısaca zikretmek faydalı olacaktır. Patrik İšo' bar Nun (743-828), Kitab-ı Mukaddes, Kilise hukuku ve ayin ile ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır.⁵⁵¹ Bu dönemde hem Beytülhikme'de müdürlük yapan, çeşitli eserleri tercüme eden ve tıp ile ilgili eser veren önemli yazarlardan Yuhanna b. Masuvehyi (ö. 857) ve Huneyn b. İshak'ın (808-873) isimlerini de zikretmek gerekir.⁵⁵² Mervli İšo'dad (IX. yy) Kitab-ı Mukaddes'in tamamı üzerine Mopsustialı Theodore'un görüşleri ekseninde en tafsilatlı tefsiri yazmıştır.⁵⁵³ Nusaybinli olup Anbar'da (Piroz Şabur) piskoposluk yapan Eliya el-Anbari'nin (X. yy) *Ktaba d-Durraşa* (Ders Kitabı) ya da *Ktaba d-Ma'wata* (Yüzyıllar Kitabı) isimli manzum bir eseri günümüze ulaşmıştır.⁵⁵⁴ Manastır yaşamı ile ilgili bilgi veren Toma el-Merci ise uzun bir süre Beth 'Abe Manastırı'nda kalmış, daha sonra Nesturi patrik II. İbrahim'in patrikliği döneminde onun sekreterliğini yapmıştır. *Ktābā d-Riṣāne/Kitabu'r-Ruesā* (Başkeşişler Kitabı) isimli Beth 'Abe Manastırı ile ilişkili şahısların hayatı ile ilgili önemli bir eser kaleme almıştır.⁵⁵⁵ Fırat Misan (Basra) metropoliti olup IX. yy'da yaşayan İšo'dnah el-Basri, *Kitabü'l-İffe* (İffet Kitabı) isimli bir eser yazmıştır. IV. yy'dan IX. yy'a kadar yaşamış olan yüz kırk kadar keşişin hayatını ihtiva etmektedir.⁵⁵⁶ X. yy'da yaşayan Bar Behlul önemli bir ansiklopedinin müellefidir.⁵⁵⁷ Musul yakınlarındaki "Yukarı Manastır"ında (Dayra 'Ellayta) bir ruhban olan Emanuel bar Şahhare (ö. 980), *Heksaameron* ya da *Ktaba d-Estat Yawme*

⁵⁵⁰ Tartışma metinleri için bkz. Muhammed Kerim İbrahim eş-Şemeri, *Mecalisu Mar Elia bar Şinaya Matran Nusaybin mea'l-Vezir Ebi'l-Kasım el-Hüseyn b. Ali el-Mağribi (1026-1027)* (Dimeşk: Matbaat Temmuz, 2011).

⁵⁵¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 309-310; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 148-149.

⁵⁵² Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 317-321.

⁵⁵³ Albert Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 316; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 150.

⁵⁵⁴ Albert Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 368; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 155.

⁵⁵⁵ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesā*.

⁵⁵⁶ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 322-323; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 153.

⁵⁵⁷ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 371.

(Yaratılış'ın Altı Günü) isimli manzum bir tefsir telif etmiştir.⁵⁵⁸ Patrik I. Elia (ö. 1049), Arapça usule göre Süryani Nahiv Kitabı'nı kaleme almıştır. Nahiv, hukuk ve litürji alanında çeşitli çalışmaları bulunmaktadır. Bu patrik döneminde yaşayan dönemin önemli doktor ve öğretmenlerinden olan Abdullah İbn Tayyib (ö. 1043) *Fıkhu'n-Nasara* isimli Arapça bir eser ile tefsir, kilise hukuku ve teoloji üzerine birçok eser vermiştir.⁵⁵⁹ 'Abdišo bar Bahriz (XI. yy), Patrik III. Eliya Ebu Halim (1018-1190), Yusuf İšo'yab bar Melkun (XII. yy), Şem'un Şenklavi (XII. yy), Yuhanna Bar Zo'bi (XIII. yy), Süleyman el-Basri (XIII. yy), Şeyh Hamis bar Kardahi (XIII. yy), Gewargis Werda (XIII. yy), Yuhanna el-Mawsili (XIII. yy), Cebrail Kamsaya (XIV. yy) gibi çeşitli yazarlar yetişmiştir.⁵⁶⁰ Bu dönemin en önemli yazarı 'Abdišo' Bar Brikha (Subavi)'dir (ö. 1318). Sincar ve Beth 'Arbaya'da piskoposluk yapmış ve daha sonra da Nusaybin ve Ermenistan metropoliti olmuştur. Arapça ve Süryanice birçok eser yazan velud bir yazardır. Süryanice; *Kunnasa d-Qanone Sundadiqaye* (Nomokanon) isimli bir konsil kanonları koleksiyonu yazmıştır. *Tukkas Dine 'Edtanaye* (Kilise Muhakemeleri İlkeleri Kanonu) isimli küçük bir el kitabı hazırlamıştır. Nesturi Kilisesi teolojisi ile ilgili yazdığı *Marganita* (İnci) isimli kısa ve etkili bir eser kaleme almış olup kilisenin inancını özetlemektedir. *Pardaysa d-'Aden* (Aden Cenneti) isimli bir şiir koleksiyonu bulunmaktadır. Kendi zamanına kadar yaşamış olan Süryani yazar ve eserlerini ihtiva eden *Fihristu Muellifin* isimli çok önemli manzum bir katalog kaleme almıştır. Bu eser Süryani literatürü ile ilgili son derece önemli bir eserdir. Bunların yanı sıra Eski ve Yeni Ahit'e bir şerh yazmıştır.⁵⁶¹ Doğu Kilisesi'ndeki bütün bu ilmi ve kültürel gelişmeler kilise teşkilatının yaygınlığı hakkında ipucu sunmaktadır.

⁵⁵⁸ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 372-374; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 156.

⁵⁵⁹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 378-381.

⁵⁶⁰ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 386-403.

⁵⁶¹ Abona, *Edebu'l-Luğati'l-Ârâmiyye*, 404-410; Brock, "Süryani Literatürü Çalışmaları", 165-166.

3.3.5. Kilise Teşkilatı

410 yılında düzenlenen Mar İshak Sinodu'nda Doğu Kilisesi; Seleucia (katolikos kürsüsü), Beth Lapat (Gündişapur), Nusaybin (Beth 'Arbaye), Fırat Misan (Basra), Hadyab (Erbil) ve Beth Garmai, Karka d-Beth Slokh (Kerkük) şeklinde altı piskoposluk bölgesi olarak teşkilatlanmış ve kırk piskopos sinoda katılmıştır.⁵⁶² Ancak bu durum Hristiyan cemaatlerin sadece bu bölgelerde yaşadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü sinodda hazır bulunmayan uzak bölgedeki piskoposların da sinod kararlarını kabul etmelerinin umut edildiği aktarılmaktadır.⁵⁶³ Doğu Kilisesi bu tarihten itibaren sürekli gelişim göstererek kilise teşkilatını İranşehr olarak tabir edilen Sasani topraklarında ve daha sonra İslâm coğrafyasında geniş bir bölgeye yaymıştır. Bunlarla eş zamanlı olarak Sasani ve İslâm coğrafyasının doğusunda yer alan Orta Asya, Çin ve Hindistan cihetlerinde de çeşitli piskoposluk bölgeleri oluşturmuş ve XIII ile XIV. yy'larda en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Bu durum sürekli olarak yabancıların (Hristiyan olmayan) yönetimi altında olan Doğu Kilisesi için büyük bir başarı sayılabilir. 820 yılında 19 olan metroplitlik sayısı XIV. yy'a kadar 25'e yükselmiştir. Piskopos sayısı ise 820'de 105 iken XI. yy'ın başlarında 96'ya düşmüş ve XIV. yy'da 200'e ulaşmıştır. Batı Kilisesi'nin Roma (Katolik) ve İstanbul (Ortodoks) Kiliseleri arasında bölünerek zayıfladığı 1054 tarihinde, Doğu Kilisesi, Müslümanların yönetiminde bir azınlık olmasına rağmen oldukça gelişmiş ve büyümüştür.⁵⁶⁴

⁵⁶² *Synodicon Orientale*, 272, 274.

⁵⁶³ Buck, "The Universality of the Church of the East", 63.

⁵⁶⁴ Baum and Winkler, *The Church of the East*, 79.

Tarih	410	650	820	1000	14. Yüzyıl
Katolikos	1	1	1	1	1
Metropolit	6	9	19	20	25
Piskopos	38	96	85	75	200
Toplam	45	106	105	96	226

Tablo 1: Farklı dönemlerde Doğu Kilisesi'nin sahip olduğu piskoposlar.⁵⁶⁵

Doğu Kilisesi'nin kilise hiyerarşisinin başında “Katolikos” ünvanı verilen patrikler bulunmaktadır. Katolikos'un aşağısında “Metropolit/Matran” denilen piskoposluk bölgelerinin başpiskoposları ve onlardan sonra da “Abona” denilen piskoposlar gelmektedir.⁵⁶⁶ Patriklik merkezi kilise geleneğinde Beth Aramaye (Babil) olarak bilinen Irak'ın merkezi bölgesidir. Bu bölge Sasaniler tarafından Asuristan olarak isimlendirilmektedir. İslâm döneminde Arapça Nabat'a dönüşmüş ve Nabati tabiri Arami ve Aramice için kullanılmıştır.⁵⁶⁷ Doğu Kilisesi'nin patriklik kürsüsünün bulunduğu Beth Aramaye patriklik bölgesinin merkezinde Ktesifon-Seleucia bulunur ve oradan kuzeydeki Bağdat ve havalisine kadar uzanır. Patriklik kürsüsü olarak kullanılan Sasaniler dönemindeki Ktesifon-Seleucia ve Abbasiler dönemindeki Bağdat bu bölgede bulunmaktadır. 410 sinodunda sadece Keşker (Vasıt), katolikosun yetki alanında bulunan bir piskoposluk olarak görünmektedir. Bu sinodda Keşker piskoposu, katolikosun sağ eli olarak tabir edilmekte ve katolikosların ölümünden sonra piskoposları toplama ve yeni katolikos seçimi ile ilgili işler ona tevdi edilmektedir.⁵⁶⁸ Ancak daha sonraki kaynakların birkaç isim eksiltmesine rağmen V. yy'ın başlarında buraya bağlı Zabe, Hirta, Dayra d-Qunni ve Daskarta d-Malka gibi dört piskoposluk

⁵⁶⁵ Andrew Thomas Platt, *The Church of the East at Three Critical Points in its History* (Washington: Catholic University of America, Doktora Tezi, 2017), 116.

⁵⁶⁶ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 31.

⁵⁶⁷ Lucas Van Rompay, “Beth Aramaye”, *GEDSH*, 70.

⁵⁶⁸ *Synodicon Orientale*, 272.

bölgesinin ismi bilinmektedir. Doğu Kilisesi üzerine çalışmış olan önemli uzmanlardan Fiey; Pers ve Arap piskoposluk bölgeleri arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre kökenleri Sasani dönemine dayanan Pers bölgeleri şunlardır: (1) Keşker, (2) Dayra d-Qunni (Beth Aramaya'daki en eski manastır olarak bilinir), Beth Daraye ve Beth Kusaye, (3) Zabe (Keşker ile Seleucia arasında), Numaniye ve Dayr Hazqiel, (4) Dasqarta d-Malka (Bağdat'ın 88 km kuzeydoğusunda), (5) Hirta, Aqula (Kufe), ve Nagran, (6) Piroz Şapur (Anbar). Abbasiler döneminde ise şu bölgeler ortaya çıkmıştır: (1) el-Qasr (Bağdat ile Kufe arasında), (2) Niffar (Antik Nippur) ve el-Nil, (3) 'Abdasi ve Nahrgür (ikisi de Irak'ın güneydoğusunda bulunur), (4) Radan, Baradan ve Beth Darun (Bağdat ayınlarında ama konumu bilinmiyor).⁵⁶⁹ Ancak daha sonraki dönemlerde Beth Aramaye piskoposlukları tekrar birleştirilmiştir. XIV. yy'da Orta Irak'ta Hristiyanlık kaybolmaya başlamış ve Irak'ın kuzeyi yavaş yavaş Doğu Kilisesi'nin merkezi haline gelmeye başlamıştır. Beth Aramaye ismi de eski kullanımını ve cazibesini kaybetmeye başlamıştır.⁵⁷⁰ Ancak hem Sasaniler döneminde hem de Abbasiler döneminde başkent olarak kullanılan iki şehrin burada olması hasebiyle Beth Aramaye her iki devletin kalbi sayılmaktadır.

Doğu Kilisesi'nin ikinci önemli piskoposluk bölgesi Beth Huzaye (Huzistan, Ahvaz, İlam, Susiana) bölgesidir. Bu bölgede Sasanilerin yaz başkenti olarak kullanılan Gündişapur (Beth Lapat) bulunmaktadır. Mar Aba döneminde yeni bir katolikosun seçimine başkanlık etme yetkisi Beth Lapat piskoposuna tevdi edilmiştir.⁵⁷¹ 410 sinodunda Karka d-Ledan (İranşehr Şapur), Hürmüzd Ardeşir (Ahvaz), Şüşter (Tuster), Şuş (Susa) yardımcı piskoposlukların ismi geçmektedir. Daha sonra Ram Hormizd ve Mihraqan Qadaq (İsfahan yakınlarında) piskoposlukları eklenmiştir. Sasanilerin son dönemlerine doğru Beth Lapat'ta bir teoloji okulu olduğu bilinmektedir. XIV. yy'dan

⁵⁶⁹ Fiey *Aşurü'l-Mesihîyye*, 3/93-347.

⁵⁷⁰ Rompay, "Beth Aramaye", 70-71.

⁵⁷¹ *Synodicon Orientale*, 554.

itibaren Beth Lapat ismi unutulmaya yüz tutmuştur.⁵⁷² Beth Huzaye'den sonra ikinci önemli piskoposluk bölgesi Beth 'Arbeye bölgesidir. Beth 'Arbeye, kuzeyde Beth Zabdai (Şırnak-İdil), güneyde Balad (Eski Musul) ve batıda Nusaybin arasındaki bölgeye tekabül etmektedir. Merkezi Nusaybin'dir. İslâmî kaynaklardaki Cezire'nin bir kısmını kapsamaktadır. Coğrafi bir bölge olarak Beth 'Arbeye, Nusaybin'in güneyi ve Dicle'nin batısındaki bölgeyi ihtiva etmektedir. Ancak bir piskoposluk bölgesi olarak daha geniş bir bölgeyi içermektedir. Sasani ve Roma ile daha sonra Abbasiler ile Bizans arasında bulunan önemli bir sınır bölgesidir. Şu bölgeleri ihtiva etmektedir: Beth Zabdai (Merkezi Fınik/Penkaya olup Şırnak sınırları içerisinde), Beth Kardo (Şırnak-Cizre sınırlarını kapsamakta olup merkezi Cudi Dağı'ndaki Semanin köyüdür), Beth Muskaye (Van-Bahçesaray), Erzen (Siirt-Garzan), Ustan Erzen, Beth Rahmaye, Quba Erzan, Balad (Eski Musul), Kefer Zumar, Sincar, Kanuş (Sincar yakınlarında). İslâmî dönemde bu piskoposluk bölgesine Ermenistan (merkezi Ahlat), Meyafarkin (Diyarbakır-Silvan), Harran, Rasul'ayn, Mardin ve Rakka bölgeleri eklenmiştir.⁵⁷³ Mişan piskoposluk bölgesinin merkezi modern Basra yakınlarındaki Fırat Mişan'dır (Vahman Ardeşir). Karka d-Mişan, Rima, Nehir Gul ve İla gibi dört piskoposluk bulunmaktaydı.⁵⁷⁴ Beth Germai (Kerkük) piskoposluk bölgesi kuzeyde Küçük Zap, batıda Dicle, güneyde Diyala Nehri ve Hamrin Dağları arasında kalan bir bölgedir. Piskoposluk merkezi Karkh Slokh olarak bilinen modern Kerkük şehridir. Ancak daha sonra Beth Garmai'nin doğusundaki Şahrezor ve Dakuka'ya nakledilmiştir. Erken dönemlerden itibaren kilise teşkilatı kurulmuştur. Şehirkurd, Khirbetu Celal, Laşom, Tahal, Mahuza Aron, Dara (Radan), Beth Niqatur ve Borzan bölgelerini ihtiva etmektedir. Ancak Güney ve Orta Irak bölgelerinde Hristiyan nüfusun azalmasıyla güneydeki Tikrit, Tirhan Şina (Guver),

⁵⁷² Sebastian P. Brock, "Beth Lapat", *GEDSH*, 72; Buck, "The Universality of the Church of the East", 64.

⁵⁷³ Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/13-14; Amir Harrak, "Beth 'Arbaya", *GEDSH*, 71.

⁵⁷⁴ Fiey *Aşurü'l-Mesihîyye*, 3/346-373; Buck, "The Universality of the Church of the East", 64; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 32-33.

Miskin, Akbara vb. yerler bu piskoposluk bölgesinin sınırlarına dahil olmuşlardır.⁵⁷⁵ Beth Hadyab (Erbil) piskoposluk bölgesi, Dicle ile Küçük Zap arasındaki bölgeyi kapsamakta olup Musul, Urmiye ve Hakkâri bölgelerine kadar olan dağlık alana kadar uzanmaktadır. Ancak coğrafi bir terim olarak Hedyab, batıda Dicle ve kuzeyde Salahaddin'e (Pirmam Dağı) uzanan Büyük ve Küçük Zap nehirleri arasındaki bölgeyi kapsamaktadır. Hristiyanlığın erken dönemde yayıldığı bir bölgedir. Bu piskoposluk merkezinde; Hadyab, Habtun, Beth Bağaş (Revanduz'un güney batısında), Berhis, Debernus, Debır Nahsan, Ramonin, Bamehrkard, Hadise (Hamam Ali), Beth Nuhadra (Duhok ve Zaho), Ma'lata, Hanita, Beth Dasen, Marga (Berdereş, Navkur Ovası), Salax, Piştder, Aynsıfni (Şeyhan) vb. bölgeler bulunmaktadır.⁵⁷⁶ Pers (Fars) piskoposluk bölgesinin merkezi Rev Ardeşir'dir. İstahr, Veh Şapur, Kiş, Darabkerd, Mişkana Kardo (Kürt Yaylaları), Ardeşir Kur (Firozabad) bölgelerinden oluşmaktadır. Nesturi misyonerler buradan Hindistan'a yönlendirilmişlerdir. Beth Madaye (Cibal, Irak-ı Acem, Med) piskoposluk bölgesinde iki metropolit kürsüsü bulunmaktaydı. Beth Raziqaye (Rey) metropolitliği Kaşan ve Kum'u; Hulvan metropolitliği ise Hemedan, Nihavend, Musbezan, Balaşfar, Şehrezor, İsfahan, Dinever'i kapsamaktaydı.⁵⁷⁷ Ninova (Musul) piskoposluk bölgesi önceleri Beth Hadyab sınırları içerisindeydi. Ancak daha sonra bağımsız bir piskoposluk bölgesi olmuştur. Süryani geleneğinde Yahudi Kalesi olarak adlandırılan Musul'da; Hadise, Beth Nuhadra, Ma'lata, Hanita, Beth Dasen, Merc (Marga), Salax, Aynsıfni bölgeleri bulunmaktadır.⁵⁷⁸ Bunlar dışında Beth Qatraya (Katar); Aran (Gürcistan): (Bardaa, Kerec, Alan, Pidankuran); Deylem: (Mokan); Merv (Horasan): (Tus, Merv, Gürgen, Da'ber Sitay, Sarxis, Nişabur, Abur, Amul); Herat (Afganistan): (Bosenc (Koryan), Kadis, Sicistan); Hindistan: Kerala, Çin:

⁵⁷⁵ Fiey *Aşurü'l-Mesihîyye*, 3/7-192; Amir Harraq, "Beth Germai", *GEDSH*, 71; Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/11-12.

⁵⁷⁶ Fiey *Aşurü'l-Mesihîyye*, 1/37-252; Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/12-13; Amir Harraq, "Adiabene", *GEDSH*, 10-11.

⁵⁷⁷ Şer, *Tarihu Kaldo ve Asur*, 2/15-16; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 33.

⁵⁷⁸ Fiey *Aşurü'l-Mesihîyye*, 2/334-851; Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*, 32.

Xian/Changan; Semerkand (Türkistan): Kaşgar; Şam, Kudüs, Kıbrıs, Mopsuestia, Malatya, Menbiç, Otrar (Kazakistan), Siri Derya, Kalah (Malakka), Mylapore, Madras, Cranganore, Kottayam, Quilon ve Umman civarındaki Kuria Muria adası gibi geniş bir coğrafyada piskoposluklar bulunmaktaydı. Tangut, Ongut, Nayman, Kerait ve Mekrit bölgelerinde Nesturi Kilisesi müntesipleri bulunmuştur.⁵⁷⁹ Ancak XIII. yy'ın başlarından itibaren İslâm âlemine yönelik başlayan Moğol istilası, Abbasiler döneminde geniş bir kilise teşkilatına sahip olan Doğu Kilisesi açısından yeni imkânlar yarattığı gibi aynı zamanda oldukça kırılğan bir zemin oluşturmıştır.

⁵⁷⁹ Habbi, *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye el-Âsûriyye*, 31-34; Şer, *Tarihu Kaldo ve'l-Asur*, 2/1-18; Buck, "The Universality of the Church of the East", 62-69; Baum and Winkler, *The Church of the East*, 79-80.

İKİNCİ BÖLÜM

NESTURİ KİLİSESİ'NİN TEMEL İNANÇLARI

Hristiyanlığın temel itikadi görüşleri, ortaya çıktığı zaman diliminde değil, daha sonraki bir süreçte bir dizi konsil kararıyla şekillenmiştir. Ulûhiyet, teslis, İsa Mesih'in şahsiyeti, Meryem'in konumu ve benzeri konular üzerinde büyük tartışmalar yaşanmış ve çeşitli bölünmeler ortaya çıkmıştır. İran sahasında yaşayan Hristiyanlar, Roma İmparatorluğu bünyesinde kendi dindaşları arasında yaşanan bu gelişmelerden habersiz bir şekilde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak V. yy'ın başlarından itibaren onlar da Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gündemin etkisi altına girmeye başlamışlardır. Bu durum ister istemez Roma İmparatorluğu içinde yaşanan tartışmalara dâhil olmalarına yol açmış ve bir şekilde kendilerini yeniden konumlandırımları ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Diyofizit geleneklerine uygun olarak kendilerini Monofizitlere karşı konumlandırmış ve Kadıköy Konsili taraftarlarına yakın olduklarını düşünmüşlerdir. Ancak kısa bir süre sonra Kadıköy Konsili yanlılarının da düşünüldüğü kadar kendilerine yakın olmadıklarının farkına varmışlardır. Bu durum, Doğu Kilisesi'nin adı geçen iki kilisenin kristoloji anlayışlarına karşı radikal bir tutum almasına neden olmuştur. Bütün bu süreçlerde Roma İmparatorluğu'nda etkin olan Kadıköy Konsili taraftarları ve Monofizitler arasındaki çekişmede ya da birlik çabalarında sürekli olarak kurban olarak seçilmişler ve ötekileştirilmişlerdir. Doğu Kilisesi de buna karşı İran sahasındaki konumlarını tahkim etmişlerdir.

Bu bölümde Doğu Kilisesi'nin temel inanç esasları konu edilecek; ulûhiyet, teslis, kristoloji, Meryem'in konumu, yaratılış, aslî günah ve ölüm sonrası hayat ile ilgili görüşleri etraflı bir şekilde ele alınacaktır. Bu konular ile ilgili Doğu Kilisesi'ne ait kaynaklar ve bu kiliseye mensup ilahiyatçıların görüşleri esas alınacaktır. Ele alınan konular genel olarak Hristiyanlık bağlamında değerlendirildikten sonra özel olarak

Doğu Kilisesi tarafından nasıl yorumlandığı üzerinde durulacak ve kilisenin görüşü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Doğu Kilisesi'ni diğer kiliselerden ayıran İsa Mesih'in şahsı ve onun ilâhî ve beşerî tabiatları arasındaki ilişkiye dair görüşleri bu bölümün esasını oluşturmaktadır.

1. TEOLOJİ ANLAYIŞI

Hristiyan geleneğinde itikadi öğretiler teoloji konusu içinde ele alınmaktadır. Teoloji, Yunanca “theos” ve “logos” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan bir terimdir. “Theos”; Tanrı anlamına gelirken “logos”; söz, konuşma, söylem, açıklama, akıl ve düşünme gibi çeşitli anlam tonlarına sahip daha karmaşık bir kavramdır. Bu iki kelimenin bir arada kullanılmasıyla “Tanrı hakkında konuşma” ya da “Tanrı'nın mantıklı bir açıklaması” kastedilmektedir. En geniş anlamıyla teoloji; Tanrı, yaratılış (âlem) ve onların ilişkisinin ayrıntılı mantıksal bir açıklamasını ifade etmektedir. Hristiyan teolojisi, İsrail tarihinde bilinen ve İsa Mesih'in enkarnasyonunda (Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında bedene bürünmesi) açık bir şekilde ortaya konulan Tanrı hakkında mantıklı bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Ancak antik Yunan'da kullanılan teoloji kelimesi, Yunanca kaleme alınan Yeni Ahit'te geçmemektedir. Yunan dünyasında mitolojik tanrılar hakkında söylev anlamında kullanılan teoloji terimi erken dönem kilise babaları tarafından İsa Mesih, Logos (Süryanice Meltha) veya Söz'ün teolojisi şeklinde farklı bir anlam kazanmıştır.¹

Süryani ya da Doğu Hristiyan geleneği, sahip olduğu dil ve teoloji gibi iki önemli husus itibarıyla son yıllarda araştırmacıların ilgi odağı olmaktadır. Uzmanlar, Süryani teolojisi ve literatürünün semitik ve helenistik yönlerine dikkat çekmektedir. Çünkü semitik dünya ile helenistik dünya arasındaki fark sadece dilsel değil aynı zamanda teolojik yaklaşımda da kendini göstermektedir. Helenistik yaklaşımdaki felsefî

¹ Richard J. Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 5-7, 602.

ve analitik anlayışa karşın semitik yaklaşımda sembolik ve sentetik bir anlayış ön plana çıkmaktadır. Teolojideki bu iki farklı yaklaşım tarzı Hristiyanlığın temel ilkelerinin farklı olmasından öte; bu ilkelerin anlaşılma biçimi ve sunulma tarzının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Süryani teolojisi ve geleneği, Yahudi geleneğinin içinde doğması hasebiyle; dil, ıstılahlar, düşünce kategorileri ve imgeler bakımından Mezopotamya Yahudileri ile oldukça yakın bir ilişki içerisinde olmuş ve Yahudi literatüründen derin bir şekilde etkilenmiştir. Her iki topluluk (kilise ve sinagog), Zerdüştilerin etkin olduğu bir ortamda yaşamalarından dolayı temas halinde olmuşlardır. Böylece Eski Ahit'in Peşitta tercümesi benimsenmiş, Yahudi literatüründeki haggadah (Talmud'un tarihi kıssa, menkıbe ve destanları içeren kısmı) kültüründen derin bir şekilde etkilenmiş ve Süryani teolojisi daha fazla eskatolojik (ahir zaman ile ilişkili olan) ve apokaliptik (gizli olan şeyleri ifşa ve gelecekle ilgili bilgiler verme) bir hüviyete bürünmüştür. Süryani teolojisinin bir diğer önemli özelliği de ilâhî hakikati entelektüel bir uğraş olarak görmekten ziyade ona iman gözü ile yaklaşmasıdır. Bu bakımdan Süryani teolojisi, imanın teolojisi olarak görülebilir. Kitab-ı Mukaddes'in düşünce kalıplarından oldukça etkilenmiş ve tipolojik bir yöntem kullanmıştır. Bu yöntem Eski Ahit'te geçen şahıs veya olgular ile Yeni Ahit'te geçen muadilleri arasında karşılaştırmaya dayanmaktadır. Örneğin Mısır'dan çıkıştan sonra çölde İsrailoğullarına verilen manna (ekmek) ile evharistiya ekmeği arasında bağ kurulmakta ve manna, evharistiya ekmeğine işaret eden bir ön figürü olarak yorumlanmaktadır. Tipoloji sadece Kutsal metinlerin yorumlanmasında kullanılan bir yöntem olmamış aynı zamanda teoloji yapmanın esas taşıyıcısı olmuştur.² Süryani teolojisi ilk dört asır boyunca genel olarak semitik özellikleri gösterirken IV. yy'ın sonlarından itibaren helenistik dünyanın teolojik gündeminin etkisi altına girmeye başlamıştır. Bunun neticesinde Süryani dünyasında büyük bir bölünme yaşanmış ve İran sahasında bulunan Doğu Kilisesi

² William Toma, "General Characteristics of East-Syriac Tradition", *Academia* (Erişim 18. 06. 2019), 1-2.

teolojisi kendi rotasında varlığını devam ettirmiştir. Ancak Doğu Kilisesi (Doğu Süryanileri), helenistik dünyanın teolojik gündeminin etkisine girmesine rağmen semitik özelliklerini korumada Batı Süryanilerine nazaran daha başarılı olmuşlardır.³

Doğu Kilisesi teolojisi ile ilgili anahtar terim “Mdabbranutha” ifadesidir. Süryanice’de literal olarak “rehberlik” anlamına gelmekle beraber genellikle enkarnasyon ya da “tedbir-takdir-ilâhî plan” olarak çevrilmektedir.⁴ Bu kelime İbranice Kitab-ı Mukaddes’te geçen “dabar” kelimesinden türetilmiştir. Eski Ahit’te “söz-kelime” anlamında kullanılan “dabar” kelimesi “Tanrı sözü” bağlamında aşkın Tanrı’nın peygamberlere indirdiği vahiy vasıtasıyla yaratılanlar ile iletişim kurmasının bir yolu olarak ifade edilmiştir.⁵ Mdabbranutha tabirinin Yunanca karşılığı Yeni Ahit’te de geçen “oikonomia” kelimesidir.⁶ Bu tabir, “oikos” (hane-aile) ve “nomos” (düzen, idare, yasa) kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulmuş olup ev idaresi ve aile düzeni anlamına gelmektedir.⁷ İngilizce, “economy” ve bazen de “dispensation” (inayet, lütuf) ile karşılanan “mdabbranutha” ifadesi, İslâmî dönemde Doğu Kilisesi tarafından kaleme alınan Arapça eserlerde “tedbir” kelimesi ile karşılanmış ve ilâhî tedbir ya da Mesih’in tedbiri şeklinde ifade edilmiştir.⁸ “Kurtuluş tedbiri” (mdabbranutha)” ya da bir diğer ifade ile kurtuluşa götüren ilâhî plan ve yol haritası, Doğu Kilisesi teolojisinin merkezinde bulunmaktadır. Bu tabir en geniş anlamıyla, Tanrı’nın, insanın kurtuluşunu sağlamaya yönelik eylemleri ile beraber yaratılış ve tüm kâinatla ilişkisini ifade etmekte

³ Sebastian, P. Brock, “The christology of the Church of the East”, ed. D.Afinogenov - A. Muraviev, *Traditions and Heritage of the Christian East* (Moscow: Izdatelstvo “Indrik”, 1996), 165.

⁴ Marijke Metselaar-Jongens, *Defining Christ, The Church of the East and Nascent Islam* (Amsterdam: Vrije Universiteit, Doktora Tezi, 2016), 26, dipnot 115.

⁵ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 113; Sako, *Abauna’s-Süryan*, 25. “Çünkü Rabbin sözü (dābār) doğrudur, Her işi sadakatle yapar Gökler Rabbin sözüyle (dābār), gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı”. Mezmurlar, 33/4,6; “Sözünü (dābār) gönderip iyileştirdi onları, kurtardı ölüm çukurundan”. Mezmurlar, 107/20.

⁶ “Tanrı’nın sizin yararınıza bana verdiği görevle kilisenin hizmetkârı oldum. Görevim, Tanrı’nın sözünü (oikonomia-oikonomia), yani geçmiş çağlardan ve kuşaklardan gizlenmiş, ama şimdi O’nun kutsallarına açıklanmış olan sırrı eksiksiz duyurmaktır”. Koloseliler, 1/25.

⁷ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 119; Sako, *Abauna’s-Süryan*, 161.

⁸ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 25-26. İslâmî literatürde de “oikonomia” kelimesi “tedbîrî’l-menziel” şeklinde karşılanmıştır. Bkz. Mustafa Çağrıcı, “Tedbîrî’l-Menziel”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/260-261.

ve tedbir, ilâhî düzen, ilâhî tasarı, Tanrı'nın egemenliği, Tanrı'nın yönetimi, Tanrı'nın inayeti gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda “Mdabbrana” (müdebbir) kelimesi de lider, yönetici ve rehber anlamında kullanılmaktadır. “Mdabbranutha” terimi; yaratılışın başından zamanın sonuna kadar teslisin unsurlarının iştirak ettiği bütün ilâhî eylemleri kapsamaktadır. Bu anlamda Tanrı, teslis, yaratılış, İsa Mesih'in şahsı ve eylemleri, ahiret vb. başlıca teolojik konuları içermektedir. Bu ifade geniş anlamda ilâhî plan ve ilâhî tasarımı ifade ederken özel anlamda ise Mesih'in enkarnasyonunu ifade etmek için kullanılmaktadır. İsa Mesih, düşmüş insanlığın kurtuluşuna dair ilâhî planda merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan özellikle kurtuluş teolojisinde Mesih'in enkarnasyonu, ölümü ve yeniden dirilişi “mdabbranutha” teolojisinin en önemli konularını ihtiva etmektedir. Tarihi bir yürüyüş olarak anlaşılan tedbir teolojisi; yaratılış ve tecessüd (enkarnasyon) ile başlamakta, ittihad ve şirket ile devam etmektedir. Doğu Kilisesi, Mesih'i “tedbirin/mdabbranutha'nın şahsı” olarak isimlendirir. Onun, ilâhî oğul ve beşerî kardeşliğin mutlak örneği olarak kabul edilmesi, bu kilisenin diyofizit karakterini ortaya koymaktadır. Çünkü insanlığın kurtuluşu için aşkın Tanrı'nın rehberliği yeterli olmamış, kurtuluşun gerçekleşebilmesi için aşkın Tanrı Oğlu'nun (ilâhî logos/kelâm) bir insan bedeni alarak insanlar arasında yaşaması ve bizzat rehberlik etmesi gerekmiştir. Bundan dolayı tecessüd (enkarnasyon) ifadesi kullanıldığında başlangıçtan sona kadar Tanrı'nın insanın kurtuluşu uğruna gerçekleştirdiği her şey kastedilmektedir. Latin babaları tecessüd ve feda arasında ayrım yaptıklarında ikincisine ağırlık verirlerken Doğu Kilisesi babaları bizzat enkarnasyona odaklanmaktadır.⁹

İbranice “dabar” tabirinin bir diğer kullanımı Tanrı ile akrabalık bağına sahip olan İsrail Oğulları ile Tanrı arasındaki ilişki biçimini ifade etmesidir. Buna göre bir aile reisinin kendi hane halkını yönetmesi gibi İsrail Oğullarının babası olan Tanrı'nın onları yönetmesi ve idare etmesi vurgulanmaktadır. Bu anlayış Hristiyan teologlar tarafından

⁹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 25-26, 161-162; Thomas A. Carlson, *Christianity in Fifteenth-Century Iraq* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 118-123.

Tanrı'nın yeni halkı ('Amme d-Alaha) olan Hıristiyan cemaatine uyarlanmıştır. Bu çerçevede Baba Tanrı, bir aile reisi gibi çocuklarının yönetimi, idaresi ve kurtuluşu için bir plan hazırlamıştır. Buna göre Mesih'i örnek alarak Tanrı'nın yönetimi ve ilâhî planına uygun olarak yaşayanlar Tanrı'nın oğlu olmakta ve kurtuluşa ermektedirler. Doğu Kilisesi, Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanmasında şimdi ve burada noktasından hareketle mdabbranutha anlayışını yaşamın tüm alanlarına teşmil etmekte ve uygulama (typology) yöntemine başvurmaktadır. Kitab-ı Mukaddes yorumları; memra ve madraşalar¹⁰ denilen edebi metinler üzerinden ifade edilmekte ve nazari teoloji yerine talimi (catechetic) teoloji uygulanmaktadır. Sistematik yöntem nadiren kullanılırken olumsuz (apophatic) teoloji yöntemine başvurulmaktadır. Örneğin Tanrı hakkında konuşulduğunda onun ne olduğu değil ne olmadığı belirtilmeye çalışılmaktadır.¹¹

Doğu Kilisesi'nin "mdabbranutha" anlayışı Antakya yorum geleneği ile yakından ilişkilidir. Bu gelenek, İskenderiye'nin Eski Ahit'te enkarnasyon ve kristoloji ile ilgili alegorik yorum geleneğini reddederken sadece insan Mesih'in gelişi ile ilgili kehanetleri kabul etmiştir. Antakya yorum geleneği; Kitab-ı Mukaddes ve onların anlatılarının anlam bütünlüğüne önem vermesinden dolayı "literal" ve farklı nesillerin anlayış ve kavrama seviyesine bağlı olarak Tanrı öğretisinin değişik biçimlerde ifade edilmesini göz önünde bulundurarak Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli metinlerini yorumlamasından dolayı "târihî" olarak isimlendirilmektedir. Bir pedagog olarak tasavvur edilen Tanrı'nın farklı nesillere yönelik, hakikati değişik şekillerde ifade eden pedagoji anlayışının kabul edilmesi, Antakya yorum geleneğinin tipik bir özelliği olmuş ve bu durum aynı hakikat için farklı izahların getirilebilmesine imkân sağlamıştır. Mopsuestialı Theodore'un Mar Efrem'e paralel olarak Kitab-ı Mukaddes tarihini, Tanrı'nın insanı cennette ebedî yaşama yönlendirmeyi amaçlayan pedagojik

¹⁰ Memra; Vaaz, konuşma, hitap, açıklama anlamlarına gelip teoloji, olaylar anlatısı ve ilâhî gibi farklı konuları ihtiva eden belirli vezinler kullanılarak yazılan manzum eserler için kullanılmaktadır. Madraşa ise açıklama, tefsir, yorum; ilâhî ve öğretili ilâhî gibi çeşitli konuların işlendiği manzum metinlerdir. Zafer Duygu - Kutlu Akalın, *Kristolojiye Giriş, Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, 38, 42.

¹¹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 24, 26.

tedbirlerinin¹² bir tezahürü olarak yorumlaması onun soteriyolojik (kurtuluş ile ilgili) anlayışı ile yakından bağlantılıdır.¹³ Antakya kristoloji geleneği kurtuluş kaygısı üzerinden şekillendiği için “mdabbranutha” terimini, Tanrı’nın tarih boyunca insanın kurtuluşu için tasarladığı ve Mesih’in merkezi bir rol oynadığı kurtuluş planında insanlık için gerekli olan rehberlik olarak yorumlamıştır. Mopsuestialı Theodore, bu terimi Tanrı’nın kurtuluş planı bağlamında kullanırken, Narsay enkarnasyonu gerçekleştiren ilâhî logosun eylemlerini belirtmek için kullanmıştır. Logosun ilâhî doğası ile onun sevgi, irade ve kudret gibi eylemleri arasında bir ayrım koymakta ve bu aktivitelere “mdabbranutha” ifadesi ile atıfta bulunmaktadır.¹⁴ Bu ifade Doğu Sinodları Koleksiyonu’nda ilk kez 486 yılı sinodunda geçmekte olup Narsay’ın ifade ettiği anlamda kullanılmıştır.¹⁵

2. NESTURİ KİLİSESİ’NDE İTİKADNAME

Hristiyanlıkta, Kitab-ı Mukaddes’ten sonra ortodoksluğun ölçüsü olarak “İznik İtikadnamesi” kabul edilmektedir. Doğu Kilisesi, 410 yılında düzenlendiği ilk sinod olan Mar İshak Konsili ile beraber İznik Konsili (325) İtikadnamesi’ni resmi olarak kabul etmiştir. Kilise, her zaman İznik Konsili İtikadnamesi’ne bağlı kalmış ve daha sonraki tarihlerde düzenlenen sinodlarda güncellenen itikadnameler için esas almıştır.¹⁶ Erken dönem Doğu Kilisesi geleneğinde Süryanice hazırlanan üç tane İznik Konsili İtikadnamesi nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilk iki nüsha Mar İshak Konsili’nde kabul edilen itikadname olup bir versiyonu Doğu Sinodları Koleksiyonu tutanaklarında kaydedilmiş diğeri de Süryani Ortodoks tashihi vasıtasıyla korunmuştur.

¹² “Mdabbranutha” ifadesi Süryanice literal olarak “rehberlik” anlamına gelmekle beraber genellikle “enkarnasyon” ve “ihtiyat-tedbir” olarak anlaşılmaktadır. Bu terimler Süryanicedeki eğitim-öğretim ve rehberlik anlamını yansıtmaz. Bkz. Metselaar-Jongens, *Defining Christ*, 26, dipnot 115.

¹³ Lucas Van Rompay, ‘Theodore of Mopsuestia’, *GEDSH*, 401-402.

¹⁴ Metselaar-Jongens, *Defining Christ*, 26, 58, 71, 75.

¹⁵ *Synodicon Orientale*, 301.

¹⁶ Chediath Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 49, 1982), 59.

Üçüncü versiyon ise Meyafarkin Piskoposu Marutha tarafından hazırlanmıştır.¹⁷ Bunlar arasında en eski ve orijinal olanın Süryani Ortodoks nüshası olduğu tespit edilmiştir.¹⁸ Bu itikadnamede “filioque” ibaresini andıran ifadeler kullanılmıştır. Doğu Sinodları Koleksiyonu’nda bulunan nüsha üzerinde daha sonraki bir süreçte oynama yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mar İshak Konsili tutanaklarında ancak V. yy’dan sonra kullanılmaya başlanan katolikos unvanının Mar İshak için kullanılması da konsil tutanağı üzerinde bazı oynamaların yapıldığını ortaya koymaktadır.¹⁹ Bu üç nüsha arasında küçük farklılıklar bulunmaktadır. “Oğul, Babası’nın özünden/cevherindendir” ibaresi, Doğu Koleksiyonu versiyonunda “men ituta d-aba” şeklinde kullanılmışken Süryani Ortodoks tashihinde “men ituta d-abaw” şeklinde zamirle birlikte kullanılmıştır. Marutha’ya ait nüshada ise “Oğul, Baba’nın doğasındandır” anlamında “bar kyane d-aba” şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca Homousius tabiri Süryani Ortodoks nüshasında “bar kyana d-abaw” ve Marutha versiyonunda zamir kullanılmaksızın “bar kyana d-aba” şekilde ifade edilirken Doğu Sinodları Koleksiyonu’nda “bar ituta d-aba” şeklinde kullanılmıştır.²⁰

İznik Konsili İtikadnamesi’nin yanı sıra, muhtemelen Mar Aba Sinodu’nda (544) kabul edilen “İznik-İstanbul Konsilleri İtikadnamesi” de Doğu Kilisesi ayinlerinde²¹ geniş bir biçimde kullanılmıştır. Bu itikadname aslında Mopsuestialı Theodore’un İznik İtikadnamesi üzerine yazmış olduğu tefsirde kullanılan metindir. 544 sinodunun son kanonunda Mopsuestialı’nın bu tefsirinin Doğu Kilisesi’nin İznik

¹⁷ Bishara Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed (Tafsir al-amanah al-kabirah)*, Chief Editors: Ronney el Gemayel, S. J- Juan Pedro Monferrer-Sala (Cordoba: CNERU-CEDRAC, Series Syro-Arabica 9, 2018), 37-40.

¹⁸ André de Halleux, “Le symbole des évêques au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)”, in ed. G. Wiessner, *Erkenntnisse und Meinungen II*, Göttinger Orientforschungen Reihe Syriaca 17 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978), 162-163.

¹⁹ Sebastian P. Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 126; “VI. yy’a kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi”, 82; Bishara Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 356.

²⁰ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 41.

²¹ Bkz. *The Liturgy of the Church of the East*, (Burglingame, California, 1978), 8-9.

İtikadnamesi ile ilgili bakış açısını tamamen temsil ettiği belirtilmektedir.²² Orjinali Yunanca olan bu çalışmanın Süryanice tercümesi günümüze ulaşmıştır. Bu çalışma her ne kadar İznik İtikadnamesi tefsiri olarak isimlendirilmişse de kullanılan metin, diğer kiliseler tarafından kullanılan İznik İtikadnamesi'nden biraz farklılık arzetymekte ve daha geniş bir versiyonu oluşturmaktadır. Diğer kiliselerde kullanılan metinlerde sadece “Biricik Oğul” ifadesi geçerken bu metinde “bütün yaratılmışların ilk doğanı” ifadesi de eklenmiştir.²³ “Biricik Oğul” ve “İlk Doğan” ifadeleri ileride değinileceği gibi, Antakya geleneğinin İsa Mesih'teki iki doğaya işaret eden çok önemli iki terimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Süryanice olarak ayinlerde kullanılan İznik-İstanbul İtikadnamesi İslâmî dönemde Arapça'ya çevrilmiştir. Bilinen üç önemli Arapça tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan bir nüsha Nusaybin metropoliti Mar Elia tarafından XI. yy'da hazırlanmış ve üzerinde bir tefsir kaleme alınmıştır. Diğer iki nüshadan biri X. yy'da İbn Mukaffa tarafından hazırlanırken XII. yy'a tarihlenen diğer nüshanın yazarı bilinmemektedir.²⁴ Bu metinler arasında bir takım küçük farklılıklar bulunmakta ve İbn Mukaffa'nın metni diğerlerine göre daha kısadır. Bunlardan Mar Elia'nın hazırlamış olduğu metin önemlidir. İlmihâl tarzında hazırlanan bu metin; Müslümanlara karşı teslisi ve başta Yakubiler olmak üzere Nesturiler dışındaki diğer Hristiyan kiliselere karşı Doğu Kilisesi'nin kristolojik görüşlerini savunmayı amaçlamaktadır.²⁵ Mar Elia tarafından hazırlanan bu metin ile ayinde kullanılan temel metin arasında da küçük farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin “apostolik” sıfatını ifade etmek için “s-l-h” fiil kökünden türetilen iki farklı terim kullanılmıştır. Apostolik sıfatı ayin metninde “slihuta” şeklinde ifade edilirken Mar Elia'nın metninde “msalahta” şeklinde geçmektedir. Her iki metinde

²² *Synodicon Orientale*, 561. Theodore'un İznik İnanç Açıklaması tefsiri için bkz. Alphonse Mingana (ed. and trans.), *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Woodbrooke Studies 5 (Cambridge: W. Haffer and Sons, 1932). Bu çalışma aynı zamanda Mopsuestialı'nın, vaftiz edilmeden önce öğrenilmesi gereken Catechetical Homilies'in ilk on memrasını da ihtiva etmektedir. Bkz. Aynı eser, 7.

²³ Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 35-39.

²⁴ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 44-46.

²⁵ Metin için bkz. Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 84-147.

de homousius tabiri, “Babasının doğasının Oğlu” anlamında “bar kyane d-Abaw” şeklinde kullanılmıştır. Mar Elia, homousius ifadesini “Babasının cevherinin ve doğasının Oğlu” anlamında “İbnu cevheri ebihi ve kyanihi” şeklinde Arapça’ya tercüme ederek “kyana” kelimesini eklemiştir. Mesih’in gökten inmesi için nazil olmak (nezele), beden alması için de tecessüm etmek (tecesseme) fiillerini kullanmıştır.²⁶ Nesturi Kilisesi’nin kullandığı bir diğer önemli itikadname de Büyük Babai’ye ait “Teshbokhta”da (Övgü İlahisi) bulunan kristoloji ile ilgili kısa bir itikadnamedir. Doğu Kilisesi’nin kullandığı dört önemli itikadname aşağıda sıralanmıştır.

Süryani Ortodoks Belgesine göre Mar İshak Konsili İznik İtikadnamesi

“Bir Baba Tanrı’ya, göğü ve yeri yaratan ve onda yukarıdaki ve aşağıdaki dünyayı kuran ve bütün yaratılmışlar için, onda diriliş ve yenilemeyi meydana getiren Oğluna inanıyoruz. Ve Oğluna, Babasının özünden doğmuş olan (*men ituta d-abaw*) Biricik Oğluna inanıyoruz. O, Tanrı’dan Tanrı, nurdan nur, gerçek Tanrı’dan doğan gerçek Tanrı ve yaratılmış olmayıp Baba ile aynı doğadandır (*bar kyana d-abaw/homousios*). Onun vasıtasıyla yaratılan biz insanlar uğruna ve bizim kurtuluşumuz için inmiş, bir beden giyinmiş (*Ibesh pagra*) ve insan olmuş, acı çekmiş, üç gün sonra dirilmiş, göğe yükselmiş ve Babasının sağ tarafına oturmuştur. Ölülere ve dirileri yargılamak için gelecektir. Baba ve Oğul’dan çıkan yaşam ruhu [kaynağı] Kutsal Ruh’u (*Ruha d-Qudsha*) ve hayatı; bir tesliste, cevherde (*ituta*) ve tek bir iradede (*sebyana*) itiraf ediyoruz.”²⁷

Doğu Sinodları Koleksiyonuna göre Mar İshak Konsili İznik İtikadnamesi

“Tek Tanrı’ya, göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı, her şeye kadir Baba’ya iman ediyoruz. Baba’dan doğmuş olan Tanrı’nın Oğlu, tek Rab İsa Mesih’e, Baba’nın özünden (*men ituta d-aba/ousia*) olan Biricik Oğul’a inanıyoruz. O, Tanrı’dan Tanrı, nurdan nur, gerçek Tanrı’dan doğan gerçek Tanrı ve yaratılmış olmayıp Baba ile aynı özdendir (*bar ituta d-aba/homousios*). Gökteki ve yerdeki her şey onun vasıtasıyla yaratılmıştır. Biz insanlar uğruna ve bizim kurtuluşumuz için gökten inmiş, beden almış/tecessüm etmiş (*etgasham*) ve insan olmuştur (*w-etbarnas*). Acı çekmiş, üç gün sonra dirilmiş ve göğe yükselmiştir. Ölülere ve dirileri yargılamak üzere gelecektir. Ve Kutsal Ruh’a inanıyoruz. Onun [Oğul’un] olmadığı bir zaman olduğunu, doğmadan önce var olmadığını ya da yoktan var edildiğini veya başka uknumdan (*knoma/hypostasis*) ya da başka özden/cevherden geldiğini; ya da Tanrı Oğlu’nun

²⁶ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 40-43.

²⁷ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 133.

değişme (*meshtahlpana*) veya değiştirilmeye (*w-meshtagnyana*) tabi olduğunu söyleyenleri, katolik ve apostolik kilise aforoz eder.”²⁸

Doğu Kilisesi Ayinlerinde okunan İznik ve İstanbul Konsilleri İtikadnamesi

“Görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı, her şeye kadir olan tek Tanrı Baba’ya (*Alaha Aba*) inanıyoruz. Ve tek bir Rab İsa Mesih’e (*Marya İsho’ Msiha*) inanıyoruz: Tanrı’nın Oğlu (*bre d-Alaha*), Biricik Oğul (*Yikhidaya*), bütün yaratılmışların ilk doğanı (*buqra d-kholhin*). Bütün âlemlerden önce Babasından doğmuştur [evlat edinilmiştir] ve yaratılmamıştır. O, gerçek Tanrı’dan gerçek Tanrı’dır (*Alaha, sharira d-min Alaha*). Babası ile aynı özdendir (*bar kyanah d-abaw*). Onun aracılığıyla dünyalar biçimlendirilmiş ve her şey yaratılmıştır. Biz insanlar (*bnaynasha*) ve bizim kurtuluşumuz (*porqanan*) için gökten inmiş, Kutsal Ruh’un (*Ruha d-Qudsha*) kudretiyle beden almış (*etgasham*) ve insan (*barnasha*) olmuştur. O, tasarlanmış ve Bakire Meryem’den (*Maryam btholta*) doğmuştur. Pontius Pilatus döneminde acı çekmiş, çarmıha gerilmiş, gömülmüş ve (Kutsal kitaplarda) yazıldığı gibi üçüncü gün dirilmiş, göğe yükselmiş ve Babasının sağ tarafında oturmuştur. Ölülere ve dirileri yargılamak için geri gelecektir. Ve tek Kutsal Ruh’a, Baba’dan çıkan (*napiq*) gerçeğin Ruhu’na (*Ruha d-Shrara*), hayat bahşeden Ruh’a (*Ruha Makhyana*) inanıyoruz. Ve kutsal, apostolik (*shlikhayta*) ve katolik (evrensel) olan tek Kilise’ye (*Edta*) inanıyoruz. Günahların bağışlanması için tek vaftizi (*mamoditha*), ölü bedenlerimizin (*d-paghraïn*) dirileceğini (*qyamta*) ve ebedî hayatı itiraf ediyoruz. Amen.”²⁹

Babai’nin Övgü İlahisinde (Teshbokhta) Bulunan İtikadnamesi

“Herkes tarafından her iki doğada tapınılan Tanrı Oğlu Mesih tektir. Tanrısallığında bütün zamanların başlamasından önce Baba’dan doğmuş; insanlığında zaman kemale erdiğinde Meryem’den doğmuş, bir bedende birleşmiştir. Ne onun tanrısallığı annenin doğasındandır ne de onun insanlığı Baba’nın doğasındandır. Doğalar, tek bir Oğul’un şahsında kendilerine has uknumlarını (*knome/hypostases*) muhafaza eder. Tanrısallığın tek doğada üç varlık şeklinde [tecelli] olması gibi, Oğul’un oğulluğu da tek şahısta iki doğadadır. Kutsal Kilise böyle öğretmiştir.”³⁰

3. ULÛHIYET VE TESLİS

Sözlükte “üçleme” anlamına gelen teslis kelimesi Hristiyanlığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan oluşan ulûhiyet anlayışını ifade etmektedir. Yeni Ahit’te açık ve sistemli

²⁸ *Synodicon Orientale*, 22-23 (262-263); Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 133.

²⁹ *The Liturgy of the Church of the East*, 8-9; Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 42-43; *The Halloving of Addai and Mari Disciples of the East (The Anaphora of the Blessed Apostles)*, Translation from Aramaic by M. J. Birnie, Nestorian.org, (Erişim 20. 06. 2019), 10-11.

³⁰ Bkz. <http://www.nestorian.org/index.html>. (Erişim 20. 06. 2019).

bir teslis inancı bulunmamaktadır. İlk olarak İznik Konsili'nde (325) İsa Mesih'in Tanrı ile aynı özden olduğunu ifade eden homoousios tabirinin benimsenmesiyle İsa'nın tanrılığı ve ardından İstanbul Konsili'nde (381) Kutsal Ruh'un tanrılığının benimsenmesiyle de teslis inancı Hristiyanlığın resmi inancı olarak kabul edilmiştir. Erken dönem Süryani literatüründe sistemli bir teslis anlayışı bulunmamaktadır. Doğu Kilisesi'nin İznik ve İstanbul konsilllerini kabul etmesi ile beraber bu inanç resmi olarak kabul edilmiştir. Teslisin son şeklini aldığı İstanbul Konsili büyük ölçüde Kapadokya Babaları olarak bilinen Caesaria piskoposu Basil (ö. 379), kardeşi Nyssa'lı Gregory (ö. 395) ve Nazianzus'lu Gregory'nin (ö. 339) teslis anlayışına göre şekillenmiştir. Kapadokya Babaları, teslisi bir "ousia" (öz) ve üç "hypostasis" şeklinde formüle etmişlerdir. Hypostasis terimi, İznik Konsili'nde ousia terimi ile eş anlamlı olarak ilâhî cevher ve doğa için kullanılmışken Kapadokya Babaları bu terimi teslisin her bir unsurunu ifade etmek için kullanmışlardır. Buna göre ousia ve hypostasis arasındaki ayrım; genel insan türü ile müşahhas bir insan örneği arasında bulunan umumî (genel) ve hususî (özel) bir ayrıma dayanmaktadır. Hypostasis teriminin Latince karşılığının "Substantia" (varlık-şahıs) olmasından dolayı Batılı teologlar, Doğulu (Grek) teologların teslisi "üç varlık-şahıs" şeklinde telakki ettiklerine dair itirazlarda bulunmuşlardır. Doğulu teslis anlayışının bir diğer önemli özelliği de ortak ilâhî öz ve tabiattan ziyade teslisin üç unsuruna vurgu yapılmasıdır. Doğu teolojisi üçteki birliğe odaklanırken Batı teolojisi birdeki üçlük üzerinde yoğunlaşmaktadır.³¹ Doğu Kilisesi, büyük ölçüde Kapadokya Babaları'nın teslis anlayışının etkisinde kalmıştır. Ousia ve hypostasis arasındaki umumî ve hususî ayrımı üzerine kurulu olan bu anlayışa göre ousia (öz/cevher) ya da physis (doğa) olarak isimlendirilen umumiyet soyut ve müşterek iken hypostasis ya da şahıs (person) olarak isimlendirilen hususiyet ise somut ve tekil olarak tasnif edilmiştir. Hypostasis terimi için Süryanice'de kullanılan knoma (uknum)

³¹ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 123-126.

terimi tam olarak bu bağlamda anlaşılmış ve kullanılmıştır. Knomalar, ousia'nın (cevherin) özelliklerine sahip oldukları gibi aynı zamanda her knoma kendine has özelliklere (idioms/dilayta) sahiptir. Dolayısıyla her bir knoma, kendine has özellikleri ile aynı cevhere ait olan diğer knomalardan ayrılmaktadır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç ilâhî knoma (uknum) olarak tek bir tanrısallığı paylaşmada eşit iken babalık, oğulluk ve ortaya çıkma özellikleri bakımından ayrılmaktadırlar. Bununla beraber Baba; Oğul ve Kutsal Ruh'un kaynağı olarak kabul edilmiştir.³² Doğu Kilisesi, Tanrı ve teslis bağlamında Tanrı ve beşer ilişkisine yani mdabbranuthaya (tedbire) büyük bir önem atfetmiştir. Tanrı'yı ontolojik olarak değerlendirmekten ziyade Tanrı'nın vahyi ve tedbire yoğunlaşmıştır. Tanrı sadece zâtı ile değerlendirilmemiş; onun âleme ve insana yönelen veçhesine odaklanılmıştır.³³

Doğu Kilisesi, Mar İshak Konsili'nden (410) sonra gerçekleştirdiği çeşitli sinodlarda Kapadokya Babaları'nın teslis anlayışı çerçevesinde teslis doktrini izah etmeye çalışmıştır. Katolikos Mar Akak tarafından düzenlenen Seleucia Sinodu'nda (486) teslis inancı şu ifadelerle ortaya konulmuştur: "Hepimizin inancı; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un oluşturduğu hakiki ve ebedî üçlemenin, üç mükemmel knomasında var olan tek bir ilâhî tabiatı (kyana) ikrar etmek olmalıdır."³⁴ Burada "kyana" terimi ousia'nın karşılığı olarak tabiat ve doğa anlamında teslisin ortak ilâhî tabiatını ifade etmek için kullanılmıştır. "Üç mükemmel knoma" ifadesi ile teslisin her bir unsurunun (şahsının), tek ilâhî doğayı (kyana), bütün doğal özellikleri ile beraber mükemmel bir şekilde ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Örneğin, eğer ilâhî doğa (kyana) ebedî ise mükemmel ilâhî doğa olan üç knoma da ebedîdir. Knoma, kyana (tabiat) ile yakın ilişki içerisinde ve aynı zamanda knoma aynı ortak tabiata (kyana) ait olan birden fazla unsur arasındaki ayrımı ifade etmektedir. Burada kullanılan terminoloji ile Doğu

³² Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 52.

³³ Sako, *Abauna's-Süryan*, 29.

³⁴ *Synodicon Orientale*, 301-302; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 133.

Kilisesi'nin, Kapadokya Babaları'nın teslis doktriniyi kendi terimleri ile ifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁵ Mar Aba Sinodu'nda (544) teslis inancı, bir Tanrı ve Tanrı'nın tek doğasına (ba-hdanayut kyana) inanç şeklinde oldukça basit bir şekilde ifade edilmiştir.³⁶ Burada üç knoma ya da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh isimlerine değinilmemektedir. Ancak metnin kristoloji bölümünde üç knomada tek tanrısallık olarak teslise değinilmiştir. Sinodun aforozlar bölümünde ise biraz daha detaylandırılmıştır.

“... ve her kim kutsal ve değişmez üçlemeye [teslise] bir dörtleme eklerse ona lanet olsun. Ve her kim, duasını Baba'ya, Oğul'a ve Kutsal Ruh'a yöneltmezse ve onlara başka bir kişiyi eklerse ya da her kim, Oğul isminin, aynı zamanda İsa'nın tanrısallığını ve insanlığını gösterdiğine inanmazsa ya da her kim İsa'ya dua ederken teslisi kabul etmezse, ona lanet olsun”³⁷

576 sinodunda geçen bir aforoz metninde; “Bu, bir yücelik ve gerçek tabiat olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç knomasına hakiki bir inançtır. [Bu inanç]; Mani, Marcion, Bardaysan'ın takipçilerini ve onların davasını güdenleri reddeder. ... Ve [bu inançla] Arius, Eunomius³⁸ ve Apollinarius'un³⁹ takipçileri kutsal teslisin (tlitayuteh) eşitliğine karışıklık katanlar uzaklaştırılır, kovulur ve yok edilir”⁴⁰ ifadeleri ile teslis ifade edilmektedir. Bu aforoz, ilâhî doğanın Baba, Oğul, Kutsal Ruh şeklindeki üç knomadan meydana gelen gerçek ve doğru inancın bir itirafı ile başlamaktadır. Bu itiraf, önceki sinod tarafından yapılan aforoza benzer şekilde, teslise dördüncü bir knoma ekleme suçlamasına karşın polemikçi bir cevap olarak okunabilir.⁴¹ 585 Sinodu, teslis inancını, Mopsuestialı Theodore'un İznik-İstanbul İtikadnamesi ile ilgili

³⁵ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 360.

³⁶ *Synodicon Orientale*, 541; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 134.

³⁷ *Synodicon Orientale*, 542-543; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 135.

³⁸ İsa'nın Tanrı'nın tecessüm etmiş şekli olduğunu reddeden ve onun ilâhî gücü tek Tanrı'dan almış bir insan olduğunu savunan Yeni Ariusçu öncülerden biridir. 370 yılında sürgün edilmiştir. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 43, 107-110.

³⁹ İsa'daki beşerî tabiatın tanrısallık logos ile yer değiştirdiğini ve İsa'nın tam bir beşerî tabiata sahip olmadığını savunan aşırı monofizit Suriye Leodicea piskoposudur. 381 İstanbul Konsilinde aforoz edilmiştir. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 140.

⁴⁰ *Synodicon Orientale*, 373; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 375.

⁴¹ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 376.

yorumları ışığında değerlendirmektedir. Buna göre, her şeye kadir bir Baba Tanrı'ya, Tanrı Oğlu bir Rab İsa Mesih'e ve Baba'dan çıkan bir Kutsal Ruh'a inanılmaktadır. Bu kelimelerin sıralı olarak okunması, Kutsal Teslis'in isimleri arasına belirli bir mesafe bırakıyor gibi görünse de aslında kendilerine eklenen hususi ve uygun terimlerin varlığı nedeniyle, babalar, bu kompozisyon ile teslisin anlamının sayının üstünde olduğunu belirtmek için böyle bir bağ kurulmasını gerekli görmüşlerdir. Yani "bir ... bir ... bir" kelimelerinin ilâhî cevherin bir ve tek doğasına işaret etmesi olarak anlaşılmalıdır. İncil'in "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ismi ile vaftiz edin"⁴² sözüne uygun olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh kelimeleri, cevherin knomalarının farklılığını gösterir. Tanrı, Rab ve Ruh kelimelerinin eklenmesi suretiyle de aynı zamanda münferit isimler olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a ortak terimler eklenmiştir. Böylece bunların her üç knoma için ortak terim olduğunu yani Baba'nın Tanrı, Rab ve Ruh olduğu; Oğul'un Rabb, Tanrı ve Ruh olduğu ve Kutsal Ruh'un da Tanrı, Rab ve Ruh olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Bu şekilde öz/cevher ve doğanın eşitliği, knomaların farklılığı ve tanrısallığın birliği (hdanayut) ortaya konulmaktadır. Sinoda göre Arius'un teslisin cevherinin eşitliğini bozan düşüncesine karşı ilâhî cevher ve doğanın eşitliği ortaya konulmakta ve Tanrı'nın tek knoması olduğunu söyleyen Yahudilere karşı da teslisi oluşturan knomaların farklılığına işaret edilmektedir.⁴³ 596 ve 605 sinodlarında da bir ilâhî doğada (kyana) üç knoma şeklindeki teslis anlayışı devam ettirilmiştir.⁴⁴ 612 yılı piskoposlar toplantısında ilâhî doğanın ezeli "bir" olduğu, özünde (ituteh) ve kendisine ait bütün hususlarda herhangi bir eklenme ve çıkarmayı kabul etmemekle mükemmel olduğu itiraf edilmektedir. Sinoda göre o, tek başına bir varlık (itya) ve aşkın Tanrı'dır. O; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak bilinir ve itiraf edilir. Üç knomalı bir doğa (tlitay

⁴² Matta, 28/19.

⁴³ *Synodicon Orientale*, 133; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 136.

⁴⁴ *Synodicon Orientale*, 197-198, 209-210; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 139-140.

qnome itya'it) ve tek bir ebedî doğaya sahip knomalar (hdanay kyana mtomaya) şeklinde ifade edilmektedir. Babalık, oğulluk ve ortaya çıkan (Kutsal Ruh) olarak isimlendirilen knomalarının kendilerine has farklı özellikleri (dilayata) dışında aralarında herhangi bir ayrım yoktur.⁴⁵

Doğu Kilisesi sinodları dışında da bu kiliseye ait birçok yazar tarafından teslis ile ilgili çeşitli yorumlar ortaya konulmuştur. Doğu Kilisesi'nin önemli yazarlarından biri olan Narsay, Tanrı'nın aşkın varlığına işaret etmek için "itta" (varlık) ve Tanrı'nın ulûhiyetine işaret etmek üzere de "ituta" (öz/cevher) terimini kullanmıştır. Tek Tanrı'nın cevherinde teslisin üç unsurunu ve faaliyetlerini Baba, Oğul ve ortaya çıkan şeklinde ayırt etmiştir. Teslisin her bir unsurunu belirtmek için "parşopa" (prosopon/şahıs) ifadesini değil "knoma/uknum" kelimesini kullanmıştır. Narsay'ın; "Üç uknum dediğimde üç varlığı kastetmiyorum. Üç uknum ancak tek varlıktadır. İsim bakımından üçtürler. Tabiatları bakımından bir ve eşittirler" ve "Üç uknum arasında büyük ya da küçük olan yoktur. Onları ancak sıfatları ile ayırt ederiz"⁴⁶ şeklindeki ifadeleri buna örnek olarak verilebilir. Onun kullandığı "kyana" (doğa) tabiri, aynı tabiata işaret etmekten çok soyut tabiat anlamında kullanılmıştır. Buna göre tek cins veya tür arasındaki ortak tabiat kastedilmektedir. Bundan dolayı sıklıkla ilâhî tabiat, beşerî tabiat, ekmeğin tabiatı, suyun tabiatı vb. ifadeler kullanmaktadır. Narsay'a göre Tanrı ve teslis; akıl ve burhanın (delilin) konusu değildir. Ancak imanın konusu olabilirler. Buna rağmen Narsay, Doğu Kilisesi'nde sıklıkla kullanılan güneş ve insan varlığı örnekleri ile Tanrı'nın birliğini ve teslisin üçlüğünü açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre güneş; küre, ısı ve ışık gibi birbirinden farklı üç unsuru barındırmasına rağmen üç ayrı güneş olarak isimlendirilemez. Güneş; küresinde, ısısında ve ışığında birdir ve tek bir güneş olarak isimlendirilir. İnsan varlığı da beden, nefis (ruh) ve

⁴⁵ *Synodicon Orientale*, 564-565; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 140.

⁴⁶ Sako, *Abauna's-Süryan*, 30.

konusma, irade, yaşam gibi diğer kuvvelerden oluşur. Ama bütün bunlara rağmen insan tek bir varlıktır. Bütün eylemler, o tek bir varlığa isnat edilir. Narsay, Tanrı'nın sıfatlarından bahsederken olumsuzlama metodunu kullanarak Tanrı'nın ne olduğundan ziyade ne olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun kullandığı “Tek (bir) varlıktır. O, ona benzer” ya da “Sen, sana benzersin. Herhangi bir değişime uğramadan kendin olarak kalırsın ve senin remzin yorulmaksızın bütün yaratıklar ile konuşur”⁴⁷ ifadeleri bunu göstermektedir. Narsay, birçok yerde Tanrı ve beşer arasında bir vasıta anlamında kullandığı “remz” kelimesini bağımsız bir şahıs olarak ima edecek şekilde ele almaktadır. “Remzini Havva'nın kızına gönderdi ve onda cenin oldu”⁴⁸ cümlesi ve kullandığı buna benzer ifadelerde, bu ifadeyi, kelime (logos) ve Mesih ile eş anlamda kullandığı intibahı uyandırmaktadır.⁴⁹

Büyük Babai de Narsay gibi Tanrı'nın aşkın varlığı için “it” kelimesinden türetilen “itya” ve bu varlığın doğası, cevheri ve özü için “ituta” kelimesini kullanmaktadır. Ona göre Tanrı ebedî varlıktır (itya) ve varlığında (ituta) yücedir. İbranice “Ben O'yum”⁵⁰ cümlesinin Süryanice tercümesi olan “itya d-‘itaw” terkiibini kullanmaktadır. Tanrı için; her şeyin yaratıcısı ve varlık sebebi (‘elat kul), ebedî varlık, en mükemmel, cevher, gerçek yaşam, ruh, nur, kadir ve hâkim gibi çeşitli isim ve sıfatlar serdetmektedir. Ona göre Allah (Alaha) ismi Tanrı'nın cevherine ve birliğine işaret eden özel, eşsiz ve yüce ismidir. Tanrı'nın aşkın varlığına özel bir vurgu yapan Babai'ye göre Tanrı'nın özü ve cevheri bilginiz tarafından kuşatılamaz. Yaratıcı Tanrı, her iyiliğin sebebi ve tek ezeli varlıktır. O, zaman üstü olup değişime uğramaz ve görünen ile görünmeyen bütün kâinatın üstündedir. Terkip edilmiş değildir, cüzlere bölünemez ve ölümsüzdür.⁵¹ Babai, teslisin unsurları için Eski Ahit'ten referanslar

⁴⁷ Sako, *Abauna's-Süryan*, 106.

⁴⁸ Sako, *Abauna's-Süryan*, 106.

⁴⁹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 106-107, 109.

⁵⁰ Çıkış, 3/14.

⁵¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 108, 110-112; Sako, *Abauna's-Süryan*, 162-163.

vermekte ve örnekler sunmaktadır. Aslında bu durum Mopsuestialı Theodore'un yorum geleneğine aykırıdır. Çünkü Theodore, Eski Ahit yazarlarının teslis hakkında hiçbir bilgisi olmadığını düşünüyordu. Aynı şekilde Nestorius'a göre de Mesih'ten önce Oğul ve Kutsal Ruh bilinmiyordu. Bunu ilk öğreten bizzat Mesih'in kendisidir.⁵² Babai'ye göre Kutsal Teslis'in tek bir ilâhî doğası (kyana) vardır. Tanrısallık üç knomada mevcuttur. İlahi knomaların her biri, parşopası (prosopon) ile bir diğerinden ayrılır. Baba, ilk knomanın kendine has nitelikleri ile belirir. O; Oğul ve Kutsal Ruh değildir. Oğul, Logos olan ikinci knomanın kendine has özellikleri ile belirir ve onun Baba ya da Kutsal Ruh olmadığını gösterir. Kutsal Ruh da üçüncü knomanın kendine has özellikleri ile belirir. Her knomanın kendine has özellikleri dışında geriye kalan her şey, üç ilâhî knoma için ortaktır. Üç denildiğinde bu sayısal olarak bir, iki, üç şeklinde anlaşılmamalıdır. Babai, "O tektir, tektir, tektir. Üç, tektir. Eşsiz Tanrı ve her şeyin yaratıcısıdır"⁵³ sözleri ile bu durumu ifade etmektedir. Ona göre; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Sabellius'un⁵⁴ düşündüğü gibi tanrısallığa atfedilen üç isim ya da Arius'un ileri sürdüğü gibi farklı cevherlerin knomaları değildir. Onların hepsi tek doğada gerçek ve mükemmel knomadır. Babai; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un uknumlarını; babalık, oğulluk ve ruh olarak birbirinden ayırt eder. Buna göre, Baba, hakiki Baba'dır ve dolaylı olarak Oğul'a işaret eder. Babalık onu Oğul'dan ayırır. Oğul, Baba değildir ama ilâhî oğulluğu dolaylı olarak ilâhî babalığa delalet eder. Kutsal Ruh; Baba'da ve Oğul'dadır ve her ikisinden çıkmıştır. Her üçü, tek mutlak hakikat ve ebedî olarak birdirler. Teslisin üç uknumunun birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmadığı gibi birbirlerine karışmaları da mümkün değildir. Babai, teslisteki birlik ve üçlüğü çeşitli benzetmelerle açıklamaya çalışır. Doğu Kilisesi'nde sıklıkla kullanılan güneş ve onun

⁵² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 114; Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 58.

⁵³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 115; Sako, *Abauna's-Süryan*, 163.

⁵⁴ III. yy'da yaşamış Hristiyan ilahiyatçıdır. Kilise literatüründe modalist monarşiyenist olarak kategorize edilmektedir. Bu teolojiye göre tek bir ilâhî varlık kendini Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak göstermiştir. Teslis diye bilinen bu üçlü isim, ilâhî aktivitenin geçici kipinden (mode) başka bir şey değildir. Baba ile Oğul aynı uknumun farklı vecheleri olup ikisi aynı kimliğe sahiptirler. Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hristiyanlık*, 30, 42.

sahip olduğu ateş, ısı ve ışık örneğini verir. Buna göre güneş; ateş, ısı ve ışık olarak bölünemez. Aynı şekilde onlar bir ve aynı şey de değildir. Her ne kadar bunların her biri kendi başına kâim olmasa da (knoma la mqayyame) onlar tek güçtür (haile). Üçü aynı anda vardır ve biri diğerinden önce değildir.⁵⁵ Babai'ye göre; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç uknum şeklinde eşsiz bir ilâhî doğada tek kudret, tek irade, tek hükümlanlık ve tek egemenlik olarak birleşmiştir. Ancak aynı zamanda teslisin her knoması, birbirlerine karışmaksızın kendi niteliklerini muhafaza eder. Üç ilâhî knoma, sonsuz bir şekilde bütünüyle tektir (unum quid: had enun kul b-kul).⁵⁶ Bunun için bir odayı aydınlatan üç kandil örneğini verir. Buna göre üç farklı kaynaktan çıkan şey tek bir ışıktır. Ancak üçünün ışığı bir ve eşittir.⁵⁷

İslâmî dönemde, başta Nesturiler olmak üzere Hristiyan yazarlar tarafından Müslüman kelâmcı ve ilahiyatçılara karşı yapılan apoloji çalışmalarında, teslis ile ilgili olarak sıklıkla kullanılan Kapadokya Babalarına ait teolojik ve metafizik sistemin yetersiz bulunmasından dolayı değiştirilme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu bağlamda teslis öğretisini savunurken Müslüman muhatapları tarafından daha iyi anlaşılmaq için Müslüman teologlar ile ortak bir dil kullanılmaya gayret edilmiştir. Her iki tarafın aynı felsefî arka planı paylaşmaları bu durumu kolaylaştırmıştır. Bu dönemden itibaren teslis savunusu ve açıklaması ile ilgili felsefe ve önermelerinin yanı sıra dönemin İslâmî tartışmalarının önemli bir parçası olan ilâhî sıfat kategorileri de kullanılmaya ve teslisin unsurları, sıfatlar bağlamında temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵⁸ Müslümanların, teslis inancını tevhid ilkesine aykırı ve bir tür şirk olarak görmelerinden dolayı Doğu Kilisesi'ne mensup teologlar Tanrı ve teslis doktrininin daha anlaşılır bir şekilde izah etme ihtiyacı duymuşlardır. Bundan dolayı teslisin tek bir Tanrı'daki üçlü yapıyı ifade

⁵⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 116; Sako, *Abauna's-Süryan*, 163.

⁵⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 132-133.

⁵⁷ Sako, *Abauna's-Süryan*, 164.

⁵⁸ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 53.

ettiğini ve bunun bir tevhid biçimi olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymak için konuyu Tanrı'nın sıfatları bağlamında ele almaya çalışmışlardır.

Abbasiler döneminde Doğu Kilisesi katolikosu I. Timotheos'un Halife Mehdi ile gerçekleştirdiği münazara Doğu Kilisesi'nin bu çabalarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Timotheos, Halife Mehdi'nin "Nasıl oluyor da (teslisteki) üç şahsiyet üç Allah anlamına gelmiyor?" sorusuna karşılık teslise iman etmekle üç ayrı şahsiyete değil, üç uknuma iman edildiğini söylemektedir. Ona göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçü bir ilah, bir tabiat ve bir cevherdirler. Tıpkı halifenin, kelime ve ruhu ile beraber bir şahıs olması gibidir. Bu durum nasıl üç halife anlamına gelmiyorsa aynı şekilde Tanrı da kelime ve ruhu ile beraber tek ilahdır. Ruh ve kelime ondan ayrılmazlar. Eğer kelime ve ruh Tanrı'dan ayrılırsa o zaman yaşamayan ve konuşamayan bir Tanrı olur ki bu muhaldir. Timotheos, kelimenin nutk olarak ondan doğduğunu ve Kutsal Ruh'un da hayat olarak ondan sudûr ettiğini ifade etmektedir. Ardından kelime ve ruhun ezeli olarak Tanrı'da mevcut olduğuna dair Eski ve Yeni Ahit'ten deliller sıralamaktadır.⁵⁹ Burada kelime ile ruhu, nutk ve hayat şeklinde ezeli olarak Tanrı'da mevcut olan zâtî sıfatlar şeklinde ifade etmeye çalışmıştır. Halife'nin "Oğul ile Ruh arasında fark var mıdır? Oğul niçin Ruh değil ve Ruh niçin Oğul değildir?" şeklindeki sorusuna da cevhere nazaran uknumlar arasında fark olmadığını ama birbirlerine nazaran aralarında birisinin doğmadığı, birisinin doğurmadığı ve diğerinin sudur ettiği şeklinde fark olduğunu belirtmektedir. Ona göre Baba; Oğul ve Ruh'un kaynağıdır. Biri ondan doğmuş, biri de sudûr etmiştir. Bu ezeli olarak gerçekleşmiştir. Bu durum cismi bir bölünme ya da ayrılma şeklinde olmadığı gibi bir uzuv vasıtasıyla doğma ve sudûr etme de değildir. Çünkü Tanrı mürekkebe ya da cisim değildir. Timotheos, bu görüşünü desteklemek için çeşitli örnekler vermiştir. Buna göre; kelime ve sevgi nefsten (ruhtan) doğar. Ama bu bir doğma ve bölünme ya da bir uzuv vasıtasıyla ayrılma değildir. Aynı

⁵⁹ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 32-34.

şekilde sevgi ve kelime aynı olmayıp birbirlerinden farklıdırlar ve nefsin var olduğu andan itibaren onda mevcutturlar. Ama her ikisi birbirlerine karışmaksızın onda bulunmaktadır. Ona göre tıpkı bunun gibi kelime, Baba Tanrı'dan doğmuş ve ruh da ondan sudûr etmiştir. Ruh, kelime değildir ve kelime de ruh değildir.⁶⁰ Bu şekilde tek cevherde bulunan üç uknumun; uknumları bakımından birbirlerinden ayrılmalarına rağmen tabiatları bakımından eşit olduklarını ifade etmektir. Timotheos, Halife Mehdi'nin bu durumda eğer o üç uknum birbirlerinden ayrılmıyorsa, o zaman Baba ve Ruh da kelime ile beden almış mıdır (birleşmiş midir?) sorusunu, Halife'nin kelimesi (konuşması) ile açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre; Halife'nin kelimesi yazı ile kâğıda geçirildiğinde Halife'nin nefsi ve zihni kâğıt ile birleşti denilemez. Ama aynı zamanda kelimedenden de ayrılmış olmazlar. Bunun gibi Tanrı kelimesi de Baba ve Kutsal Ruh'tan ayrılmaksızın beden edinmiştir. Ama Baba ve Kutsal Ruh da beden edinmiştir denilemez. Timotheos, teslis savunusu için farklı örnekler de vermektedir. Buna göre kelime; nefis ve zihinden ayrılmaksızın hava vb. unsurlar vasıtasıyla ses elbisesine bürünür. Ama zihin ve nefis, ses elbisesi giymiştir denilemez. Kimse ben falanın nefsinin veya zihnini dinledim demez. Falanın kelimesini duydum der. Hem zihin ve nefsten uzak değildir hem de onlardan ayrılmış değildir. Ona göre Tanrı kelimesi de beden almış olmakla Baba ve Kutsal Ruh'tan ayrılmış ve uzaklaşmış olmaz. Aynı zamanda Baba ve Kutsal Ruh, kelime ile beraber beden almıştır da denilemez.⁶¹ Timotheos, Halife Mehdi'nin; “Siz Tevrat'ı kabul ediyorsanız orada tek Tanrı olduğundan bahsedilmektedir” sözlerine karşın verdiği cevapta ise “Biz zaten tek Tanrı'ya iman ediyoruz. Biz teslis derken üç ilaha iman etmiyoruz. Bir tanrı ve teslis vardır. Üçlük, ulûhiyette değil uknumlarda vardır. Tek ulûhiyet vardır” şeklinde cevap vermektedir.⁶²

⁶⁰ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 34-35.

⁶¹ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 36-37.

⁶² Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 46.

Abbasiler döneminde Arapça Hristiyan literatürü ve teoloji ile ilgili terimlerin oluşturulmasında oldukça önemli bir rol oynayan Doğu Kilisesi yazarlarından Ammar el-Basri (y.ö. 850), Halife Me'mun'a (813-833) sunduğu *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Ecvibe* ve daha sonra kaleme aldığı *Kitâbu'l-Burhân fi'd-Din 'ala Siyakeri'd-Tedbiri'l-Îlâhî* isimli eserleriyle Müslüman kelâmcılara karşı Hristiyan teolojisini savunmaya çalışmıştır. İlk eser, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında tartışma konusu olan Tanrı ve yaratılış, dört İncil, teslis ve enkarnasyon konularını ele almaktadır. Ammar el-Basri'nin eserleri IX. yy'da Hristiyan inancının en kapsamlı savunusu olarak ortaya konulmuş ilk Arapça sistematik teoloji çalışması örneği sayılmaktadır.⁶³ Basri; kâinatın varlığı, onda var olan nizâm ve bu kâinatın küçük bir örneği olan insan varlığındaki düzenin Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini belirtir. Tanrı'nın varlığı ve birliği hakkında Platon ve Aristoteles'in ilk sebep, nizâm vb. argümanlarını ifade ettikten sonra aslında bütün dinî geleneklerin zımnî olarak Tanrı'nın varlığı ve birliği hakkında ittifak ettiklerini söylemektedir. Bu konuda putperestlerin dahi taptıkları putların üzerinde tek bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiklerini belirtmektedir.⁶⁴ Teslis'in, tevhidin hakiki bir açıklaması olduğunu belirten Ammar el-Basri, bunun doğru anlaşılması için öncelikli olarak Müslümanların tek ve bir Tanrı anlayışından anladıklarının yanlışlığını ortaya koymak istemektedir. Ona göre Müslümanlar, “hayat” ve “kelâm/nutk” sözcüklerini kullanmadan Tanrı'yı canlı ve konuşan bir varlık olarak tasvir etmektedirler. Hayat sıfatı, yaşayan birisine ve konuşma sıfatı da konuşan birisine atfedildiğinde bu kişinin yaşadığı ve konuştuğu anlaşılır. Eğer bu iki sıfat ondan alınırsa o kişinin yaşamadığı ve konuşmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu sıfatlar zâtî sıfat olup kişi ancak bu sıfatlar ile var olabilir. Hayvanların cevherinde konuşma sıfatı olmadığı için onlar konuşamazlar. Ama insan cevherinde konuşma ve yaşam olduğu için canlı ve konuşan bir varlık olarak adlandırılır. Bundan dolayı ilk olarak Tanrı'da hayat ve kelâm

⁶³ Mikhail, *Ammâr al-Başrî*, 31-39.

⁶⁴ Mikhail, *Ammâr al-Başrî*, 351-352; Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 72.

sıfatlarının varlığını kabul etmek gerekir. Ona göre eğer Tanrı'da bu iki sıfat var ise o zaman bu sıfatlar onun ebedî tanrısallığında mı bulunur yoksa arızı iki sıfat olarak onun tanrısallığına mı eklenir sorusu ortaya çıkmaktadır. Basri, bu iki sıfatın Tanrı'nın zâtında ezeli ve ebedî olarak var olduğu kabul edilmezse, o zaman Tanrı'nın cansız ve konuşamayan bir puta benzeyeceğini söylemektedir. Ona göre Hristiyanlar, Tanrı; hayat ve kelâm olan iki zâtî sıfat ile ezeli ve ebedî olarak vardır denildiğinde, Baba Tanrı'nın yaşadığı ve konuştuğu ifade edilmek istenmektedir. Tanrı'nın hayat sıfatı, Kutsal Ruh'a ve kelâm sıfatı da Mesih'e tekabül etmektedir. Basri, bu şekilde bu iki zâtî sıfatı, teslisin iki unsuru olan Kutsal Ruh (hayat sıfatı) ve Oğul (kelâm/nutk/hikmet) ile aynileştirmektedir. Dolayısıyla ona göre Hristiyanlar üç ayrı ilâhî cevherin varlığından bahsetmemekte ve Oğul denildiğinde fiziki bir oğulluk kastetmemektedirler. Basri, daha önce de aktardığımız güneş benzetmesini, tek cevherin sahip olduğu iki zâtî sıfatı açıklamak için kullanmaktadır. Ona göre teslis, tevhidi ve tevhid de teslisi iptal etmez aksine her iki kavram birbirini desteklemektedir. Tanrı'nın hayat ve kelâm dışında birçok sıfata sahip olduğu halde niçin sadece bu iki sıfatın esas alındığı ile ilgili muhtemel bir soruya da şöyle cevap vermektedir. Ona göre bu iki sıfat; zât ve cevherin aslında bulunurlar. Bunlar olmaksızın zât veya cevher kâim olamaz. Bu sıfatlar, bir cevheri bir diğer cevherden temyiz eden "ayırıştırıcı sıfatlardır". Bunlar dışında duyma, görme, merhamet, cömertlik vb. birçok sıfat olduğu gibi, bir varlık, birbirine zıt sıfatlara da sahip olabilir. Duyabildiği gibi duymayabilir, affedebildiği gibi kahredebilir. Bu sıfatlardan biri olmadığında, bu durum, o cevheri değiştirmemektedir. Sağır olan insan yine insan cevheri olarak kalmaya devam eder. Dolayısıyla ona göre bu iki sıfat dışında adalet, şefkat, cömertlik, nezaket, iyilik, merhamet, affetme vb. sıfatların Tanrı cevherinin zâtî sıfatları olarak kabul edilmeleri mümkün değildir. Basri, bu sıfatların eylem olmaları hasebiyle bir zâtî sıfat olan kelimeye (hikmet-akıl) atfedilebileceğini öne sürmektedir. Ona göre eylemler, doğaları gereği değişime uğrayabilir. Sözgelimi Tanrı

insanlara merhamet gösterdiğinde merhametli olarak tanımlanır; ama insanlar yanlış yaptığında o zaman bu sıfat değişir ve adalet sıfatı (cezalandırma) tecelli eder. Bundan dolayı bu gibi değişime açık sıfatlar onun cevherine ve zâtına atfedilemez. Basri'ye göre netice olarak sadece hayat ve kelâm sıfatları benzersizdirler, onlar olmadığında cevher ve zât olamaz. Diğer bütün sıfatlar değişime tabi oldukları için Tanrı'yı değişime tabi sıfatlar ile tanımlamak doğru değildir. Hayat ve kelâm sıfatları dışındaki diğer bütün sıfatlar bu iki aslî sıfatın temel niteliklerine bağlıdır.⁶⁵

Ammar el-Basri, teslisin üç ayrı şahıstan oluştuğu şeklindeki Müslüman algısının, şahıs ile uknum kavramlarının yeterince anlaşılmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre Müslümanların algısındaki şahıs kavramı, kendisi ile eşit olan cisimler arasında bütün boyutları ile mahdud olan her bir cisme işaret etmektedir. Basri, Nesturi Kilisesi'nin, şahıs kavramını, Süryani dilinde knoma (uknum) şeklinde isimlendirdiğini ifade ettikten sonra cevher, kuvve, araz ve uknum kelimelerini tarif etmekte ve teslisin unsurları olan uknumların şahıs olarak adlandırılmayacağını açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre cevher; insan, ateş, su vb. küllî varlıklara işaret eder. Kuvve; cevherin sahip olduğu güçtür. İnsandaki konuşma, ateşteki sıcaklık ve sudaki nemlilik buna örnek olarak verilebilir. Kuvve, cevherin zâtı ve mahiyeti ile vardır. Cevherde araz ise kardaki beyazlık veya ziftteki siyahlık gibidir. Cevherde uknum da bedeni ve ruhu ile insanlar arasında Musa ve Davud gibi müşahhas bir insan gibi ya da melekler arasında kendi özel uknumu ile Cebrail gibidir. Ona göre bunlardan biri, uknumu ile diğerlerinden ayrılır. Bu dört tür dışında varlık yoktur ve bütün mevhum ve mahsusat bu dört türe irca edilir. Bunlardan umumî cevher ve hususî uknum kendi başlarına mevcuttur. Kuvve ve araz ise kendi zâtları ile var olamazlar ancak cevher ve uknum ile beraber var olabilirler. Basri'ye göre bu bakımdan teslisin üç unsurunun, üç ayrı cevher ya da şahıs olarak değil, üç ayrı uknum olarak kabul edilmesi,

⁶⁵ Mikhail, *Ammār al-Baṣrī*, 372-380.

Tanrı'nın anlaşılması için en uygun yoldur. Basri, Tanrı cevherinde var olan zâtî sıfatları uknum olarak isimlendirir. Ona göre Müslümanların böyle bir kelimeye (knoma kavramına) sahip olmaması teslisin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü uknum bağımsız bir şahıs değil, cevherin varlığında başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan mükemmel ve kendi başına var olan kendine has bir özelliktir.⁶⁶

Dönemin hekim, filozof, hukukçu ve önemli Hristiyan teologlarından biri olan ve aynı zamanda Nesturi katolikoslarının sekreterliğini yapan Ebu'l Ferec Abdullah b. Tayyib (ö. 1043), çeşitli çalışmaları ile Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki teolojik tartışmalara katkıda bulunmuştur. Doğu Kilisesi patrik sekreterliği yapmasından dolayı İbn Tayyib'in öğretilerinin, kilisenin resmi görüşleri olarak kabul edilmesi gerekmektedir. *El-Makâletü's-Sâlise li'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec Abdullah b. Tayyib fi't-Teslis ve't-Tevhid* adlı çalışmasında, Ammar el-Basri'nin argümanlarından yola çıkarak teslis inancını açıklamaya çalışmaktadır. İbn Tayyib, cevher ve uknumların tarifi ile başlamaktadır. Ona göre kilise, Tanrı'nın üç sıfat ve üç uknum ile nitelenen bir cevher olduğunu öğretmektedir. Cevher ile Tanrı'nın zâtına ve sıfat ile de bu zâtta mevcut olan meaniye⁶⁷ yani babalık, oğulluk ve sudûr edene (çıkana) işaret edilmektedir. Zâtın, babalık sıfatı ile bir araya gelmesi ile Baba uknumu; oğulluk sıfatı ile bir araya gelmesi ile Oğul uknumu ve sudûr eden sıfatı ile bir araya gelmesi ile de Kutsal Ruh uknumu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan yaratıcı; zâtî cihetiyle bir (tevhid) ve sıfatları cihetiyle üç (teslis) olarak tezahür eder. Ona göre zât ve sıfat cihetlerinin bir araya gelmesi bakımından da üç uknum şeklinde tezahür etmektedir. Böylece zâtın, her üç sıfatı ile ayrı ayrı bir araya gelmesi sonucu uknumların oluştuğunu belirtmektedir. Yüce yaratıcının, zâtı açısından bir ve uknumları açısından üç olmasını Zeyd örneği ile açıklamaya çalışır. Buna göre Zeyd, sayı olarak bir olmasına rağmen üç durumda

⁶⁶ Mikhail, *Ammâr al-Başrî*, 375-377; Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 74-75.

⁶⁷ İbn-i Tayyib, meani ya da ma'na tabirini, müşterek tanım ve bir hypostasisin (uknumun) eş anlamlısı olarak doğuştan özde/cevherde mevcut olan (antite) anlamında kullanmaktadır. Kuhn, *Defending*, 74.

tezahür edebilir. Zeyd; beyaz, yazar ve mühendis sıfatları ile tavsif edildiğinde onun zâtı bu üç sifata sahip olan bir şahıs olur. Zeydi'in zâtı, bu sıfatların her biri ile ayrı ayrı birleştiğinde aynı zât farklı şekillerde karşımıza çıkar. Beyaz Zeyd'in anlamı, mühendis Zeyd'den farklıdır. Ama Zeyd her üç durumda da Zeyd olarak kalmaya devam etmektedir.⁶⁸ İbn Tayyib'e göre yaratıcının sıfatları, onun zâtına has olanlar ve onun zâtı dışında mahlûkata da nispet edilebilen sıfatlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâtına özgü olan sıfatlar, yasa koyucu (şari') tarafından belirlenmiş olup üç tanedir. Kudret, cömertlik, hikmet vb. sıfatlar ise yaratıcının lütfundan taşan sıfatlar olup mahlûkatta da bulunabilir. Ona göre bu sıfatlar, mahlûkatın akıl ve anlayışını zenginleştirir. Sadece yaratıcının zâtına özgü olan ve ondan başkasına geçmeyen sıfatlar, beşer aklı tarafından keşfedilemez. Bu sıfatlar babalık, oğulluk ve ortaya çıkandır. Yasa sahibi yaratıcı, bu sıfatların bilgisini, tevkifi olarak (ilahi buyrukla) bildirmiştir. İbn Tayyib, bu sıfatları fazla izah etmeden tevkifi olarak insanlara verilmesinin nedeni olarak Mesih'in döneminin gelmesinin beklenmesi olarak ifade etmektedir. Bundan dolayı Eski Ahit, zâta has sıfatlardan bahsetmeksizin sadece zâtın kendisini (tevhidi) ikrar etmeye yönlendirmiştir. Yeni Ahit ise zâta özgü olan sıfatların (teslisin) bilgisini vermiştir. Ona göre ancak ahirette onun gizeminin hakikati bizim için inkişaf edecektir. Zaten bu dünyada da teslis hakkında ayrıntılı bilgi verilmediği gibi insan aklı da onların bilgisine tam olarak erişme kapasitesine sahip değildir. Bundan dolayı yasa sahibi, insan aklının gücü nispetinde onu kavraması ve hakikatlerinin bilgisine ulaşması için bir plan tasarlamıştır. O, tevkifi olmaları hasebiyle üç sıfatın nedenini içeren bu ilk beyanı vahiy olarak kabul etmektedir.⁶⁹

İbn Tayyib'e göre bir olarak mevcut bulunan yaratıcı zâtın, akıl ve ilimden mahrum olduğunun düşünülmesi imkânsızdır. İlim sıfatı kabul edildiğinde zâtının ilim kuvvetine sahip olduğu aşikârdır. Bu durumda zât; ilim (bilgi), âlim (bilen) ve malum

⁶⁸ Kuhn, *Defending*, 246-247; Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 79.

⁶⁹ Kuhn, *Defending*, 251, 265.

(bilinen) sıfatlarını zâtında taşır. Ona göre zâta ait bu üç sıfat ayrı şekillerde zât ile bir araya geldiğinde ilim üç ayrı uknumda ortaya çıkar. Sıfatı ilim olan cevher (zât) bilmek zorundadır. Bu nedenle ilâhî zât; bilir (ilim), kendisini bilir (âlim) ve bilinir (malum). İbn Tayyib ardından bu sıfatları teslisin diğer unsurlarına da uygulamaktadır. Buna göre zât ile beraber ilim sıfatı babalığa işaret eder ve bunun sonucunda Baba ortaya çıkar. Âlim sıfatı, zât ile bir araya geldiğinde oğulluğa işaret eder ve Oğul ortaya çıkar. Malum sıfatı, zât ile bir araya geldiğinde Kutsal Ruh olarak tabir edilir. Zâta ait her bir sıfat ile zâtın birleşmesini cümle ve muctemi' olarak isimlendirir. Ona göre sonuç olarak zâtın sıfatlarına bağlı olarak üç uknum vardır ve bu uknumlar babalık, oğulluk ve ortaya çıkan (Kutsal Ruh) şeklindeki sıfatlar ile birbirlerinden ayrılırlar.⁷⁰ İbn Tayyib, zâtın sıfat ile bir araya gelmesinin, mürekkebin bir varlık oluşturacağıyla ilgili bir itiraza ise; hakiki ve gayri hakiki olmak üzere iki terkip şekli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre dört elementten oluşan tabîî cisimler, hakikî terkibe örnektir. Çünkü onlar birbirine karışmış ve yeni bir varlık ortaya çıkmıştır. Ama yaratıcının zâtının söz konusu edilen sıfatları alması ise gayri hakikî terkip olarak adlandırılabilir. Çünkü bu, sıfat ve mevsufun birleşmesi olup zât ve sıfat ezeli olarak beraber bulundukları için terkip sayılamaz. Ona göre aynı şekilde bu sıfatlar, zâta tabi oldukları için araz olarak değil hassa olarak isimlendirilir.⁷¹ İbn Tayyib, bu uknumlardan Baba uknumunun zorunlu olup sebep (illet) ve diğer iki uknumun da sonuç (malul) olduğunu belirtir.⁷² Ona göre her ne kadar Baba, sebep olarak belirtilirse de bu durum onun Oğul ile Kutsal Ruh'un varlık sebebi olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü zât, sayı olarak birdir ve her üç uknum aynı özü paylaşmaktadırlar. Baba (ilim) kuvvesi olarak zâtın kendisi olması hasebiyle Oğul (âlim) ve Kutsal Ruh'un (malum) sebebi olarak addedilir. Ama gerçekte onların cevheri bir olduğu için onların vücud sebebi değildir. Çünkü bütün bunlar tek

⁷⁰ Kuhn, *Defending*, 253.

⁷¹ Kuhn, *Defending*, 269.

⁷² Kuhn, *Defending*, 255.

zâtta/cevherde gerçekleşmektedirler. Ona göre bu üç unsur arasında öncelik yoktur. Zât içerisindeki taşmanın yönü yine zât ise bu Oğul, eğer taşma yönü dışarıya ise bu Kutsal Ruh'tur.⁷³ Kuvve ve fiil terimlerine değinen İbn Tayyib'e göre bunlardan ilki potansiyel güce ve ikincisi ise potansiyel olan ve gerçekleşen güce işaret eder. Eylemler sıfatlara değil sıfatların ait olduğu öze/cevhere ve zâta atfedilir. Böylece uknumların her bir eylemi cevhere atfedilir. Çünkü bu şekilde kabul edilmezse, her uknumum eylemi diğer uknumun eyleminden farklı olur.⁷⁴

Doğu Kilisesi'nin önemli teologlarından Nusaybin metropoliti Mar Elia (975-1046), "İznik-İstanbul İtikadnamesi" üzerine yazdığı tefsirinde, Tanrı'nın üç uknumunu, üç hassa ve üç mana terimleriyle ifade ettiği üç sıfat olarak ortaya koymaktadır. Baba Tanrı'yı; kelimenin (logosun) ondan doğduğu ve Ruh'un ondan ortaya çıktığı yaratıcının cevheri olarak tanımlamaktadır. Bunu ifade etmek için ışığı doğuran ve ısıyı yayan güneşi örnek olarak kullanmaktadır. Ona göre "kelime" için "hikmet" ya da "nutk" isimleri de kullanılabilir. Üçü, hem Tanrı'ya nispetle hem de bizim insani cevherimize nispetle aynıdır. Yaratılmamızdan ve bize ruhun üflenmesinden itibaren, nutk içgüdüsünün (insiyak) her birimizin ruhunda aslî olarak var olması gibi; Rab İsa, Tanrı kelimesidir ve ezeli kelime, Tanrı'nın zâtında ve cevherinde vardır ve ondan ayrılmazdır. Kelime, Tanrı'dan doğduğu için "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirilir. Kutsal Ruh da kelime gibi aynı ilâhî cevherdendir. Ona göre kilise babaları, yaratıcının birliği ve sıfatlarının üçlüğü (teslisi) hakkında; aslı ve cevheri bakımından bir ve sıfat ile manaları bakımından üçtür demişlerdir.⁷⁵ Buradan anlaşıldığı gibi Elia, İznik-İstanbul İtikadnamesi ve Kapadokya Babaları doktrinine uygun olarak Baba'yı yaratıcı cevherin kaynağı olarak konumlandırmaktadır. Oğul teriminden ziyade kelime, nutk ve hikmet terimlerini kullanmakta ve kelime ile nutk ifadelerini, Yunanca logosun Arapça

⁷³ Kuhn, *Defending*, 267.

⁷⁴ Kuhn, *Defending*, 259, 261.

⁷⁵ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 86, 88, 90, 92, 96, 104, 138.

karşılıkları olarak ifade etmektedir. Nutk tabirini; akıl, konuşma içgüdüğü ve bizzat konuşma anlamında kullanmaktadır. “Oğul” kelimesinin Müslümanların zihninde çağrıştırdığı olumsuz imajdan dolayı bu terimler, bilinçli olarak seçilmiştir. Böylece Tanrı’nın kelimesinin ezelfi olmasından kastedilenin fiziki bir oğulluk olmadığı aksine kelime (logos) ile Tanrı cevherinde ezelfi olarak bulunan akıl, nutk ve hikmetin kastedildiği ifade edilmek istenmiştir. Ona göre kelime, ezelfi olarak Baba Tanrı’nın konuşma, akıl ve hikmet sıfatıdır.⁷⁶

Elia, Tanrı uknumları arasındaki farklılık ve birliği, su ve ateş cevherleri benzetmesi ile ifade etmeye çalışmaktadır. Buna göre su cevheri soğukluk ve rutubete sahiptir. Suyun cevheri ile kastedilen soğukluk ve rutubet suya delalet etmektedir. Aynı şekilde ateş cevheri ışık ve ısıya sahiptir ve bu ikisi ateşe delalet etmektedir. Çünkü sudaki soğuk ve rutubet sıfatları (hassa) ve ateşteki yakma ve aydınlatma sıfatları, araz değil cevherdir. Eğer onlardan birinin iki özelliğinden bir tanesi, su veya ateş olan cevherinin aslından ayrılırsa; o zaman ne tam su ne de tam ateş olur. Elia, bu kıyas üzerine ezelfi kelâmın Tanrı zâtında olduğunu, onun cevherinde bulunduğunu ve ondan ayrılmadığını belirtmektedir. Ardından “Çünkü Tanrı, asla natık olmaktan yoksun olamaz. Tanrı’ya inanan biri, onun herhangi bir zamanda hikmet olan nutkundan yoksun olduğunu tasavvur edemez. Onun kelimesi, onun zâtından ve cevherindendir. Öyleyse örnek verdiğimiz su ve ateşin misali gibi O (kelime), kaçınılmaz olarak Onun Oğlu’dur”⁷⁷ ifadelerini serdetmektedir. Mar Elia, Oğul için kullandığı bu önermeleri Kutsal Ruh’a detaylı bir şekilde uygulamamaktadır. Ona göre Ruh, ısının güneşten taşması gibi Baba’dan taşar. Ruh, yaşam bağışlayan bir karaktere sahiptir. Bunun için Tanrı, yaşam olarak ifade edilmiştir. Yaşam özelliği ve yaşam bahşetme anlamına gelen bu durum, Tanrı’nın zâtında ve cevherindedir. Mar Elia, ilâhî sıfatlar ile ilgili sünnî kelâmcıların düşüncesinden yararlanmış ve bunu teslisin açıklanmasına uygulamıştır.

⁷⁶ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 55-56.

⁷⁷ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 90, 92.

Ona göre hassa ya da sıfatlar; zâtî (özel) ve cevherîdirler. Bu şu demektir, onlar zât ve cevheri tanımlayan aslî (tözel) varlıklardır. Onlarsız cevher ve zât kusurludur.⁷⁸ Elia'nın tefsirinde, teslis önermesinden “Tanrı; akıl ve hayattır” ya da “Tanrı, akıl (kelime-hikmet) ve hayat sahibidir” ifadesi anlaşılmaktadır. Tanrı-kelime/akıl/hikmet-hayat önermesi, Müslümanlar ile diyalogda iyi görünse de Hristiyanlar açısından çeşitli riskler taşımaktadır. Elia, Kapadokya Babalarının idom diye isimlendirdiği sıfatları (hassa), hypostasis (knoma) ile birlikte tanımlamaktadır. Bu durumda ilk olarak üç hypostasis basitçe Tanrı'nın üç özelliği (hassa) ve sıfatı olmaktadır. İkinci olarak Baba, ilâhî cevher ile birlikte teslisin kaynağı olarak tanımlanmıştır. Ama aynı zamanda Baba, daha fazla izah yapılmaksızın, üç sıfat ve hassadan biri olarak da değerlendirilmiştir. Bu durum özelliklerin (hassa) iki grubu arasında karışıklığa neden olmaktadır. Bu sıfatlar bir tarafta Tanrı cevherini tanımlayan ve bütün ilâhî hypostasislerin ortak olarak sahip olduğu nitelikler iken öbür tarafta her bir hypostasisi tanımlayan ve onların farklılıklarını belirten hypostasisin nitelikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Elia burada Müslüman kelâmcılar gibi cevher (zât) ile hypostasis (zâtî sıfatlar) arasında ayırım yapmamıştır. Müslümanlara göre Tanrı sıfatlarının bu grubu, cevhere aittirler ve bundan dolayı Tanrı'nın cevheri olarak tanımlanır. Sıfatların diğer grubu ile ilgili olarak özellikle bunların Tanrı fiilleri ile ilgili olanları, Elia tarafından kullanılmaktadır. Sonuç olarak İslâm'ın Tanrı sıfatları doktrinini teslis doktrini yorumuna uygulaması Elia için risk oluşturmaktadır.⁷⁹ Elia'nın Müslümanların teslis algısını göz önünde bulundurarak yaptığı bir diğer yorum da Tanrı'nın yaratma eylemi ile ilgilidir. Buna göre Tanrı, bir eylem veya hareket ile yaratma faaliyetinde bulunmaz. O, ancak kelime ile yaratır. Üstü kapalı bir şekilde İslâm'a göre Allah'ın “kun feyekun” yani kelime ve söylem ile

⁷⁸ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 56.

⁷⁹ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 57.

yaratmasına işaret etmektedir. Bu şekilde Tanrı'nın; kelimesi (logosu) olan İsa Mesih vasıtasıyla yaratma eylemini gerçekleştirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁸⁰

Mar Elia'nın teslis ile ilgili görüşlerini açıkladığı bir diğer önemli eseri *Kitâbü'l-Mecâlis* ismi ile bilinen çalışmasıdır. Bu eser, Mervani veziri Ebu'l-Kasım el-Mağribi (ö. 1027) ile gerçekleştirilen yedi oturumdaki (meclis) tartışmaların Elia tarafından hazırlanan tutanaklarından oluşmaktadır. Elia, hem din hem felsefedeki âlemin bir sebebi olduğu ve onun tarafından yönetildiği şeklindeki ortak ilkedен ve bu sebebin, kendi başına var olan (kâim bi nefsihi) bir varlık olduğu hususundaki görüş birliğinden yola çıkarak Tanrı'nın cevher olduğunu belirtmektedir.⁸¹ Ona göre Tanrı cevheri, hayat sıfatı ile diri (hayy) ve nutk sıfatı ile nâtik'tir. Cevherin hayat sahibi ve nâtik olması, mantikî olarak kabul edilmesi gereken bir ilkedir.⁸² Ama nutk, Müslümanların anladığı şekilde anlaşılmalıdır. Elia, Müslümanların dilin hava ile etkileşimi sonucu ortaya çıkan sesi kastettiklerini söylemektedir. Ona göre Hristiyanlar açısından sesin nutku ve aklın nutku olmak üzere iki çeşit nutk vardır. Sesin nutku, ancak fâni bedenlerde bulunan bir nutk iken, aklın nutku ise nefste (ruhta) olan bir güç olup onunla ilim, hikmet, marifet ve idrak ortaya çıkmaktadır. Bu nutk; melek ve Tanrı gibi varlıklarda bulunur. İnsan, maddî beden ve ölümsüz nefsten oluşması hasebiyle her iki çeşit nutka da sahiptir. Tanrı ise cisim ve ölümlü olmadığı için onun nutku sadece akıl ve hikmet nutkudur. Hayat ve nutk sıfatları, ezeli olarak Tanrı'da bulunmaktadır. Eğer bu iki sıfat ezeli sayılmazsa Tanrı olamaz.⁸³ Vezir el-Mağribi'nin bu iki sıfatın Tanrı ile beraber ezeli olmalarına yaptığı itirazına karşın Elia şöyle cevap vermektedir:

“Müslümanlardan Ehli Sünnet, Tanrı'nın hayat ile hayy, ilim ile âlim, kudret ile kâdir ve kelâm ile mütekellim olduğuna inanmaktadırlar. Eğer Hristiyanlar, Tanrı hayattır ve Tanrı nutktur

⁸⁰ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 58.

⁸¹ Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 61. Elia cevher teriminin Müslümanlar ile diyalogda kullanılmasının sakıncalarından dolayı diğer çalışmalarında kyana terimini kullanmıştır. Bkz. Elias of Nisibis, *Maqalah fi Ma'na Kalimatay Kiyan wa İlah*, ed. Samir Khalil Samir, “Un traité nouveau d'Elie de Nisibe sur le sens des mots Kiyaân et İlâh” *Parole de l'Orient* 14 (1987), 133-153.

⁸² Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 64.

⁸³ Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 64-66.

sözleri ile şirke düşmüşlerse bu durumda Ehli Sünnet, Tanrı; hayattır, ilimdir, kudrettir ve kelâmdır itikadı ile daha fazla şirke düşmüştür. Aslında Müslümanlar bu sözleri söylerken muvahhiddirler ve aynı şekilde Hristiyanlar da Tanrı hayat ve nutktur dediklerinde muvahhiddirler.⁸⁴ Tanrı'nın hayat ile hayy ve nutk ile nâtik olması ile Tanrı'nın sadece hayy ve nâtik olması arasında fark vardır. Bu bakımdan kendi başına var olan [zât]; hayy ve natiktir demekle üç uknum [meanî] ifade edilmektedir. Zât, nutk ve hayat. Biz nutku kelime olarak isimlendiriyoruz. Çünkü kelimededen başka nutk ve nutktan başka kelime yoktur. Aynı şekilde hayatı da ruh olarak isimlendiriyoruz. Çünkü ruh olmadan hayat olmaz ve hayat olmadan ruh olmaz. Yaratıcının zâtı; araz ve terkiib olmadığı için onun nutku [kelimesi] ve hayatı [ruhu] da araz ve terkiib değildir. Dolayısıyla o ikisi, cevher ve ezeli olma bakımından zât ile eşit derecede cevherdirler... Aristoteles'in kategoriler kitabına göre araz olmayan her varlık ya umumî [amm] cevher ya da hususî [hass] uknum olarak isimlendirilir. O zaman zât, kelime ve ruh, üç araz ve üç umumî cevher olmadıklarına göre üç uknum olarak isimlendirilmeleri doğrudur. Zât, kelimenin doğmasının ve ruhun da ortaya çıkmasının sebebidir [illetidir]. Zât Baba'ya, kelime Oğul'a ve hayat Kutsal Ruh'a tekabül etmektedir.”⁸⁵

Elia'nın teslis anlayışı kendisinden önceki teologların sıfat ve uknum görüşü ile uyumludur. Kısaca bir cevher olan Tanrı'nın zâtı; hayat ve nutk sıfatlarına sahiptir.⁸⁶ Mar Elia ile Vezir el-Mağribî arasındaki ilginç diyaloglardan bir tanesi de Hristiyanlardan tevhid ehli olanlar ve olmayanlar ile ilgili yorumudur. Ona göre Melkitler (Kadıköy Konsili yanlıları), Yakubiler ve Nesturiler tevhid ehli iken Marcioncular, Deysaniler, Maniheiztler ve Tritheistler ise müşriktir.⁸⁷ Elia, katolikos sekreteri olan çağdaşı Adullah b. Tayyib'in onay vermesinden sonra eserlerini yayınladığı için onun görüşleri Doğu Kilisesi'nin teolojik pozisyonunu yansıtmaktadır.⁸⁸

XI. yy'ın başlarında Nesturi Kilisesi'nin patrikliğini yapan II. Elia (1111-1131) da kilisenin Tanrı ve teslis hakkındaki geleneksel tezlerini tekrarlamaktadır. Buna göre bir olan Tanrı'nın ezeli, hayy ve natik şeklinde üç sıfatı bulunmaktadır. Bu üç sıfat

⁸⁴ Elia, hayat ve nutk sıfatlarının ezeli olduğunu söylemekle bu sıfatların teslis bağlamında Tanrılığını ortaya koymak istemiştir. Müslüman kelâmcılar sıfatlara zattan ayrı ayrı sıfatlar verip onları ayrı bağımsız varlıklar olarak görmemektedirler. Müslüman kelâmcılar ve Mar Elia'nın görüşlerinin karşılaştırılması için bkz. M. Nesim Doru, “Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve “Kitabu'l-Mecâlis” Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Milel ve Nihal* 8/2 (2011), 65-70, 73-79.

⁸⁵ Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 66-68.

⁸⁶ Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 93.

⁸⁷ Şemeri, *Mecalisu Mar İliyya*, 79-80.

⁸⁸ Kuhn, *Defending*, 39.

dışında yaratıcı için başka bir sıfat yoktur. O, ezelî olması itibariyle yaratır, hayy olması itibariyle yarattıklarına hayat verir ve natık olması itibariyle yaratıklarına nutk (konuşma/akıl/hikmet) verir. Ruhu olmaksızın hayy olması ve nutku olmaksızın natık olması caiz değildir. Bundan dolayı ruh ve nutk sahibidir. Bu iki sıfat ezelî olarak onunla beraber vardır. Ona göre bir cevherde üç uknuma inanmak gerekir. Biri diğerine takaddüm etmez: Ezelîlik, hayat ve nutk. II. Elia, Hristiyanların nutku kelime olarak ve hayatı ruh olarak isimlendirdiklerini belirtmektedir. Tek ilah; kelime ve ruhu ile beraber ezelîdir. Zât, Baba; kelime, Oğul ve hayat, Ruh şeklinde isimlendirilir. Ona göre ezelî, hayy ve natık uknumu denildiğinde ilah kastedilmemektedir. Her üçüne birden tek ilah denilmektedir. İlah ismi umumî cevher için kullanılmaktadır. Üç uknumun her birine yaratıcı denilemez. Aksine yaratıcı birdir. Bir olan zâtı, üç sıfatı nefyetmediği gibi, üç sıfat da bir olan zâtı nefyetmez.⁸⁹

Doğu Kilisesi'nin resmi inancı hakkında özet halinde yazılan en derli toplu çalışma Patrik III. Mar Yahballaha'nın (ö. 1318) isteği üzerine, Nusaybin ve Ermenistan Metropolit 'Abdišo' Bar Brikha tarafından 1298 yılında yazılan *Marganitha* (İnci) isimli eserdir.⁹⁰ Bu çalışmada ağır teolojik konular net ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmiştir. Aslında İslâmî dönemde kaleme alınan eserler daha çok Müslümanlara karşı Hristiyanlığın bir savunusu olarak hazırlanmışken 'Abdišo' ise eserini Nesturilere yönelik olarak kaleme almıştır. Bundan dolayı Müslümanlardan ziyade diğer Hristiyan mezheplerden ayrıldıkları noktalara dikkat çekmektedir. 'Abdišo', eserinin ilk bölümünde Tanrı'nın varlığı ve teslis gibi konuları işlemektedir. Buna göre Tanrı ezelî olarak mevcut olup âlem ise muhdes, mahlûk ve geçicidir. Ona göre ilâhî elçi, Kutsal Ruh'un hazinesi ve manevî filozof Pavlus, Kutsal Ruh'un kuvvetiyle: "Tanrı'yı arzulayanlar ve onu arayanlar, onu yarattıkları arasında bulup ortaya çıkarsınlar"⁹¹

⁸⁹ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 84.

⁹⁰ Mar 'Abdišo' Sobavi, *el-Cevher*, 1-3.

⁹¹ Elçilerin İşleri, 17/27.

sözleri ile teolojinin esaslarını içeren harika keşifler ortaya çıkarmıştır. Sanatkâr eserinden ve âmil de ameli ile tanınır. ‘Abdişo’ya göre kâinatın sonradan meydana getirilmiş olması, yaratılması ve zaman içinde bir başlangıcının olması; küllî ve cüz’i olarak mürekkebe olması, düzenli ve uyumlu olması gerçeğinden anlaşılmaktadır. Bütün mürekkebe, düzenli ve uyumlu varlıklar için bir birleştiren, düzenleyen ve uyumlu hale getiren vardır. Onun terkiib olduğuna şahitlik eden delil; küllî olarak çeşitli cüzlerden mürekkebe olmasıdır. Onun bütün cüzleri; madde ve şekillerden meydana gelmiştir. İçindeki hareket ettiriciler de görünen ve görünmeyen mürekkebe varlıklardır. Ona göre buna uygun en kati burhan, kendisi de küçük bir âlem olan ve onda bulunan her şeyin uyum içerisinde bulunduğu insan varlığıdır. İnsan, bütün âlemin ve bütün mahlûkâtın uyum ve düzeninin küçük bir suretidir. Bu kâinatın oldukça düzenli olduğu; gökte, yıldızlarda, dört unsurda (hava, su, ateş ve toprak) ve onlardan sadır olan bitkiler, ağaçlar, madenler, çeşitli hayvanlar ve insanda var olan harikulade düzenden açıkça anlaşılmaktadır. Bütün bu hayret verici düzen insanın hikmetini ve bilgisini aşmaktadır. ‘Abdişo’ya göre bu delillerden yola çıkan ilk filozoflar ilk hareketin bir muharrike işaret ettiğini söylemişler ve böylece ilk sebebin bilgisine ulaşmaya kadar bu silsile devam etmiştir. Ona göre bununla; iyi (salah), hikmetli (hâkim) ve her şeye kadir olanı itiraf etmişlerdir. O, iyidir çünkü herhangi bir sebebe bağlı olmadan kâinatı yaratmıştır. Hikmetlidir çünkü yarattığı kâinat ahenkli bir uyum içerisinde. Her şeye kadirdir çünkü birbirine zıt olan farklı unsurları tam bir uyum içerisinde bir araya getirme kudretine sahiptir. ‘Abdişo’, bu âlemin cisimler ve ruhların keyfiyeti ve şekil, boyut ve ölçülerin kemiyeti ile kâim olduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl: “Niçin daha az ya da daha fazla; daha yüksek ya da daha alçak değil?” şeklinde bir soru sorabilir. Böyle bir soruya karşın âlemin bütününe ya da herhangi bir cüz’ine ait şekil, görüntü ve boyutlarının, varlığının ve devamlılığının sebebini öğrenmeye çalıştığımızda;

yaratıcının iradesi ve bilgisi dışında başka bir cevap bulunamayacağını söylemektedir. Çünkü âlemi yoktan yaratan ve onu belli bir düzen içerisinde tutan odur.⁹²

‘Abdišo’, Tanrı’nın birliği ve âlemin yaratılmış olması ile ilgili düşüncelerini serdettikten sonra Allah’ın birliği ve onunla beraber başka ilahların mevcut olamayacağı konusuna değinmektedir. Ona göre birden fazla tanrının mükemmel, değişmez ve zâtı ile eşit olan bir iradeye sahip olmaları mümkün olmadığından dolayı kâinatın tek bir yaratıcısının olması gerekmektedir. Bundan dolayı eğer birden fazla Tanrı’nın olduğu düşünülürse şu üç ihtimal ortaya çıkar: Birincisi, bu tanrılar tabiat ve sıfatları bakımından eşit olurlar. Bu durumda bunlar arasında hiçbir fark olmadığı ve onların farklı türleri bulunmadığı için bu tanrılar birden fazla (kesret) oldukları söylenemez. Aynı şekilde her yönüyle birbirlerine eşit olan ve birini diğerinden ayıran hiçbir sıfatı bulunmayan iki siyah varlığın tasavvur edilmesinin mümkün olmaması gibidir. İkincisi, bu tanrılar doğa ve nitelikleri bakımından birbirlerinden farklı olurlar. Bu durumda onlar birbirlerine zıt varlıklar olup biri diğerini yok eder. Nitekim iki zıt illet (varlık sebebi) olduğu halde mükemmel bir eylemin gerçekleşmesi mümkün değildir. Üçüncüsü, bu tanrılar tabiatları (özleri) eşit, fakat sıfatları farklı olur. Bu durumda her bir tanrının benzerleri olan diğer tanrılardan farklı özel bir türü olur. Fakat hepsi eşit oldukları ve ayrıldıkları şeyden meydana gelen mürekkebe (bileşik) bir varlık olurlar. Bu durumda her mürekkebe varlık mahlûk olur ve onun bir yaratıcısı ve terkiib edeni vardır. Yani bu tanrılar hem yaratılan hem de yaratıcı olurlar. Böyle bir şey ise mümkün değildir. Ona göre böylece “İlahımız rabbın tek rab olduğu”⁹³ ve aynı şekilde “Her ne kadar yerde ve gökte pek çok ilah ve rab olarak adlandırılan varsa da ilahımızın bir olduğu”⁹⁴ sözünün gerçek olduğu ortaya çıkar.⁹⁵ ‘Abdišo’, Tanrı’nın ezelî olmasıyla ilgili olarak her varlığın ya ezelî ya da geçici olduğunu belirterek geçici olanlar için bir

⁹² Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 5.

⁹³ Yasanın Tekrarı, 6/4.

⁹⁴ 1. Korintliler, 8/5-6.

⁹⁵ Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 6.

sebeup ve yaratıcı olduğunu ve bunların onun varlığından önce geldiğini söylemektedir. Ona göre her selim ve bozulmamış akıl; ilk sebep ve yaratıcısı için herhangi bir sebep ve yaratıcı olmadığını ikrar eder. Bu oldukça vazihtir. Bu durumda ezeli varlığın yaratıcı olduğu, zamanın üstünde olduğu ve zamanı yarattığı ortaya çıkmaktadır. ‘Abdišo’, zamanın cisimlerin hareketlerinin sayılması olduğunu belirttikten sonra Tanrı’nın her şeyin sebebi olduğunu ve onun için bir başlangıcın olmadığını söyler. Ona göre başlangıcı olmayanın sonu da yoktur ve bu iki zıt kutup arasında hak, nur, hayat, salah, hâkim ve her şeye kadir gibi daha yüce isimleri vardır.⁹⁶ Ona göre ezeli Tanrı’nın akıl ve duyular vasıtasıyla idrak edilmesi mümkün değildir. Duyular ile ancak cisim (maddi) ve araz idrak edilebilir. Çünkü her cisim, mürekkebi bir varlık olup mekânda bir boşluğu doldurur ve belirli bir sınırı vardır. Bütün bu sıfatlar, araz olmayan “varlık-Tanrı” ile tenakuz arz etmektedir. Çünkü araz, zâtı ile kâim değildir. Bunun için bir cevhere ihtiyaç duymaktadır. Akıl ile idrâk edilebilen şeylerde, akıl ancak onların cüzlerinin sınırlarını oluşturan boyutlarının bilgisine ulaşabilir ve onları benzerlerinden ayırt edebilir. Bu şekilde onları bilir ve sınırlandırır. Ona göre sonlu ve sınırlı olma, Tanrı’nın tabiatına yabancısıdır. Akıl, onun marifetinin boyut ve sınırlarına erişemez. İlahi tabiatın akıl tarafından idrak edilmesi mümkün değildir. Akıl, sadece “varlığın-Tanrı’nın” mevcut olduğunu bilmekten daha fazlasını bilemez. ‘Abdišo’ göre Tanrı gözle görülmez, mürekkebi değildir, acı duyması ve değişime uğraması mümkün değildir denildiğinde onun ne olduğu değil sadece ne olmadığını söylenilmektedir.⁹⁷

‘Abdišo’, Tanrı’nın varlığı ve birliği hakkında açıklamalarından sonra teslis konusuna geçmekte ve onu, Nesturi Kilisesi’nin klasik görüşü bağlamında ilâhi sıfat ve uknumlar üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre her varlık ya maddi bir cisim olup araz sahibidir, değişime maruz kalır ve birbirine zıt olan şeylerden oluşur ya da o varlık bir cisim olmayıp bütün araz ve değişimlerden beridir. Tanrı, bir cisim değildir ve

⁹⁶ Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 6.

⁹⁷ Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 6-7.

maddi sıfatlardan sınırsız bir şekilde münezzehtir. Ona göre eski filozoflar, madde ve onun sıfatlarından uzak olan şeyi “akıl-nous” şeklinde isimlendirmede icma etmişlerdir. Maddi sıfatlardan mücerred olan, ancak kendi zâtını tamamıyla idrak edebilir. Çünkü zâtı, onun indinde apaçıktır ve bilinmektedir; onun kendi zâtını tanınması için herhangi bir engel mevcut değildir. Buna göre her kim zâtını bilirse o hayy’dır. Tanrı, hâkim ve hayy’dır. Hâkim olan hikmet ile bilir; hayy olan hayat ile hayy’dır. ‘Abdišo’, bunu secde edilen teslisin sırrı ve kilisenin itiraf ettiği tabiat olarak ifade etmektedir. Ona göre akıl, hikmet ve hayat üç sıfattır (hassa). Akıl, “Baba” olarak isimlendirilmiştir ve Baba’dır. Çünkü her şeyin sebebi (illet) ve ilk olandır. Hikmet, “Oğul” olarak isimlendirilmiştir ve doğandır. Çünkü o, akıldan doğmuştur ve her şey onun vasıtasıyla yaratılmıştır. Hayat, “Kutsal Ruh” olarak isimlendirilmiştir ve ortaya çıkandır. Çünkü ondan başka Kutsal Ruh yoktur. ‘Abdišo’, muteber yorumculara göre ruhun değişime uğramasının muhal olduğunu belirtir. Ona göre Zebedi oğlu Yuhanna’nın teoloji ile ilgili dediği gibi: “Başlangıçta söz vardı” ve aynı şekilde “Hayat, insanların nuru idi”.⁹⁸ ‘Abdišo’, nefsi natıkanın akıl, nutk (konuşma) ve hayat şeklinde üç kuvveti olduğunu ve onların üç değil bir olduğunu söylemektedir. Ona göre aynı şekilde üçün birde ve birin üçte tasavvur edilmesi gerekmektedir.⁹⁹ Bu durumu güneşin; küresi, ışığı ve ısısı ile bir tek olmasına benzetir. Pavlus’un “Mesih, Baba’nın yüceliğinin ışığı ve cevherinin suretidir”¹⁰⁰ ve “Mesih, Tanrı’nın gücü ve hikmetidir”¹⁰¹ sözlerini buna delil olarak getirir. Ona göre adı geçen üç sıfat (hassa) cevhere ait olup Tanrı’nın cevheri için herhangi bir araz asla söz konusu değildir. Bunun için uknum olarak isimlendirilmekte olup araza ait kuvvetler olarak kabul edilmezler. Çünkü bu üç sıfat (hassa), zâtı ile akıl, hikmet ve hayat olan Tanrı’nın tabiatında herhangi bir değişim veya taaddüt meydana getirmezler. Ona göre Eski Ahit’te: “Tanrı, insanı kendi suretimizde, kendimize benzer

⁹⁸ Yuhanna, 1/1-4.

⁹⁹ Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 7.

¹⁰⁰ İbraniler, 1/3.

¹⁰¹ 1.Korintliler, 1/24; Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 8.

yaratılım dedi”¹⁰² cümlesinde çoğul kipi kullanılması teslise işaret etmektedir. Yeşaya’da Serafim meleklerinin Rabbin adını üç kere kutsaması tek tabiatta üç uknumun varlığına işaret etmektedir.¹⁰³ Davud’un “Tanrı’nın kelimesi ile gökler yaratıldı ve tüm içindekiler onun soluğuyla (ruhuyla) yaratıldı”¹⁰⁴ demesi de aynı anlama işaret etmektedir.¹⁰⁵

Bütün bu aktarılanlardan Doğu Kilisesi’nin teslis anlayışını Kapadokya Babaları, Antakya ekolü, Aristoteles ve Platon’un varlık ile ilgili kuramları ve özellikle Yeni-Plâtonculuğun “Bir, Akıl ve Âlemin Nefsi” şeklindeki tasnifi çerçevesinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Bir ilâhî doğada üç uknum şeklinde formüle edilen bu görüş bağlamında tek Tanrı ve onun üç tezahürü açıklanmaya çalışılmıştır. İlk dönemlerde üç uknum, bir olan ilâhî cevherin münferit tezahürleri olarak ele alınırken İslâmî dönem ile beraber ilâhî sıfatlar konusu ile beraber ele alınmaya çalışılmıştır. Teslisin unsurları bazen zât, kelime/hikmet/akıl ve hayat olarak üç ezeli sıfat olarak düşünülürken bazen de Tanrı’nın zâtı ile beraber onun kelime/hikmet/akıl ve hayat şeklindeki iki sıfatı olarak yorumlanmıştır. Buna göre zât ile beraber bu iki sıfat, umumî ilâhî cevher içerisinde üç hususî uknum şeklinde tezahür etmiştir. Üç uknum, ilâhî cevher ve özde bir ve aynı iken kendilerine has özellikleri ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Tanrı’nın birliğine büyük bir vurguda bulunan Doğu Kilisesi teologları bununla beraber Tanrı’nın birliğinin ancak teslis ile anlaşılabilceğini ifade etmişlerdir. Çünkü Tanrı’nın zâtı ancak kelime/hikmet/akıl ve hayat sıfatı ile gerçek bir Tanrı olabilir.

¹⁰² Tekvin, 1/26.

¹⁰³ “Her şeye egemen Tanrı, kutsal, kutsal, kutsaldır”. Yeşaya, 6/3.

¹⁰⁴ Mezmurlar, 33/6.

¹⁰⁵ Mar ‘Abdišo’ Sobavi, *el-Cevher*, 8.

4. OĞUL, İSA MESİH (KRİSTOLOJİ)

Hristiyan geleneğinde İsa Mesih'in kimliği ile ilgili konular kristoloji bilimi içerisinde ele alınmaktadır. Kristoloji, Yunanca Christos (Mesih) ve logia kelimelerinin birleşmesi ile oluşmuş olup İsa Mesih'in ilâhî ve insanî doğaları barındıran şahsiyetini ve kurtuluşu sağlayan eylemlerini inceleyen bir bilim dalıdır.¹⁰⁶ Hristiyanlık tarihinde ilk olarak İznik Konsili'nde İsa Mesih'in Tanrı ile aynı öze sahip olduğu ve ardından İstanbul Konsili ile Kutsal Ruh'un tanrılığı da kabul edilerek teslis inancı resmen kabul edilmişti. Fakat bu durum Hristiyanlar arasında teolojik tartışmaları bitirememiş hem Tanrı hem insan olan İsa Mesih'in şahsiyetinde bu iki tabiatın nasıl birleştiği üzerinde çok daha büyük tartışmalar ve bölünmeleri beraberinde getirmiştir. Kristolojik tartışmalar bağlamında; hem Tanrı hem insan olan İsa nasıl tek bir şahıs olmuştur, ilâhî doğa ve insanî doğaların farklı iradeleri aynı şahısta nasıl tecelli etmiştir, bu şahsın eylemleri hangi doğaya ve nasıl atfedilebilir, insanî eylemlerin ilâhî doğa ya da ilâhî eylemlerin insanî doğa ile ilişkisi nasıldır? gibi birçok konu tartışılmıştır. Kristoloji tartışmaları V. yy'ın ortalarına doğru Meryem için kullanılan Theotokos (Tanrı doğuran) unvanı çerçevesinde alevlenmiş, ilâhî ve insanî doğaların İsa Mesih'in şahsında nasıl birleştiği ile ilgili tartışmalar bağlamında Efes konsilleri (431, 449) ve Kadıköy Konsili'nde (451) çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Doğu Kilisesi, bu tartışmalar neticesinde benimsediği kristolojik görüşü ile diğer kiliselerden ayrı bir gelişme göstermiştir. 'Abdişo', Doğu Kilisesi'nin diğer Hristiyan kiliselerinden ayrıştığı görüşleri ve bu sürecin gelişimini kendi zaviyesinden şu şekilde ifade etmektedir:

"Havarilerden sonra kilise içerisinde çeşitli bölünmeler yaşandı. İznik Konsili'nin düzenlenmesi ile gerçek inanç ortaya konmuş, sapkınlar kiliseden kovulmuştu. Bundan yaklaşık yüzyıl sonra Cyril ile Nestorius arasında enkarnasyonun şahsı üzerine tartışma çıktı. İznik Konsili'nde kabul edildiği şekli ile teslise iman, bütün Hristiyanlar tarafından kabul edilmiş olup tartışma konusu yapılmamıştı. Buna göre teslisin her bir unsuru egemenlik, otorite ve irade bakımından aynı

¹⁰⁶ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 579.

cevhere sahip ve eşit sayılmıştı. Aynı şekilde Mesih tam bir Tanrı ve tam bir insan olarak kabul edilmisti. Şimdiki tartışma ise birliğin şekli ve onunla ilgili kullanılan ifadeler üzerine çıkmıştı. Cyril, Meryem için ‘Tanrı’nın Annesi’ ifadesinin kullanılması gerektiğini savundu ve birlikte [enkarnasyondan] sonra ilâhî ve beşerî doğalar arasında herhangi bir ayırım yapanı aforoz eden on iki anathema yazdı. Nestorius ise bunun doğru olmadığını söyleyerek onu reddetti. ... Cyril öğretisinde Mesih’in ilâhî doğasını beşerî doğasından ayıran herkesi aforoz ediyordu. Havariler ve peygamberler, üzerinde tartışma yapılan bu şahsın [İsa’nın] tabiatını tefrik etmişlerdi. ... Bundan sonra Kilise yine bölündü. Bazıları Nestorius’u desteklerken diğerleri Cyril’in arkasından sürüklendiler. İki taraf karşılıklı olarak birbirlerini aforoz ettiler. Böylece her zamankinden daha fazla bölünme, öldürme, sürgün, hapsedilme ve baskılar yaşandı. Ta ki İmparator Marcion tahta çıkıp Kadıköy Konsili’nin düzenlenmesine ve doğru olan tarafın ortaya çıkarılmasına karar verinceye kadar böyle sürüp gitti. Bütün kiliseyi tek bir inanç açıklaması altında birleştirmek istiyordu. Bu ekümenik konsilde [Kadıköy], Mesih’te her biri kendi hususiyetlerini koruyan iki doğası olduğu ve aynı şekilde iki iradesi olduğunu teyit edildi. Her iki doğayı yok eden karışımın söz eden herkesi aforoz ettiler. Yunanca’da knoma [hypostasis] ve şahıs kelimeleri arasında ayırım olmadığı için Mesih’te bir knomayı itiraf ettiler. Cyril’in taraftarları iki tabiat [kyana] ve Nestorius’un taraftarları da tek knoma ifadesinden memnun olmadılar. Bazıları zorlama ile kabul ederken bazıları ise görüşlerini korumaya devam ettiler. En sonunda Hristiyanlık üç mezhebe ayrıldı: Birincisi: Patrikleri Cyril’in geleneğine uygun olarak Mesih’te bir doğa [kyana] ve bir knomayı itiraf eden Mısır Kıptileri ve Habeşliler olup Cyril’in öğretilerini Süryani ve Ermeniler arasında yaymak için büyük bir çaba harcayan Süryani öğretmen Yakup’tan dolayı Yakubiler olarak adlandırıldılar. İkinci mezhep: İki doğa [kyana] ve bir knoma öğretisini kabul edenler olup imparator tarafından zorla kabul ettirildiği için bunlara Melkitler [Malkaya] denilmektedir. Bu mezhep Romalılar yani Frenkler, Yunanlılar ve Ruslar, Alanlar, Çerkezler, Asyalılar, Gürcüler gibi onların komşuları olan kuzeyli halklar tarafından kabul edildi. Frenkler, Kutsal Ruh’un Baba ve Oğul’dan çıktığını söylemeleri ve evharistiya için mayasız ekmek kullanmaları itibarıyla diğerlerinden ayrıldılar. Bu iki mezhep aynı zamanda ‘Tanrı’nın Annesi’ ifadesini de kullanmaktadırlar. Ama Yakubiler ayin litürjisine ‘Bizim için çarmıha gerilen’ ifadelerini eklemişlerdir. Üçüncü mezhep: Mesih’te iki doğa [kyana] ve iki knoma, bir Oğul, bir irade ve bir otorite olduğunu itiraf ederler. Bunlar Nesturiler olarak isimlendirildiler.”¹⁰⁷

‘Abdişo’, XIII. yy’ın sonlarında kaleme aldığı bu eserinde Doğu Kilisesi’nin kristolojik formülünü “Mesih’in bir şahsında iki doğa ve iki knoma” şeklinde özetlemiştir. Bu kristolojik formülde Doğu Kilisesi’nin ayırt edici hususiyetini belirten ifade “iki knoma/hypostasis” ifadesidir. Ancak Doğu Kilisesi’nde iki knoma şeklindeki kristolojik ifade aslında Abdişo’un belirttiği şekilde kristolojik tartışmaların başladığı

¹⁰⁷ ‘Abdişo’ Sobavi, *el-Cevher*, 14-16.

ve yoğunlaştığı ilk dönemde ve 612 yılından önceki Doğu Kilisesi sinodlarında kullanılmamıştır. İlk olarak 562-563 yılında Bizans İmparatoru Justinian'ın (Iustinianus) (527-565) huzurunda gerçekleştirilen tartışmalara katılan Doğu Kilisesi delegasyonu tarafından söz konusu edilmiş¹⁰⁸ ve ancak 612 yılında Doğu Kilisesi'nin resmi kristolojik formülü olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁹ Bu durumda kristolojik tartışmaların başladığı dönemden 612 yılına kadar geçen süre içerisinde Doğu Kilisesi'nin sahip olduğu kristolojik formülün ne olduğu ve bunun nasıl bir gelişim seyri izleyerek iki knoma öğretisi şeklinde resmi bir hüviyet kazandığı önem arz etmektedir. Fakat bu süreci ele almadan önce Roma İmparatorluğu bünyesinde yaşanan kristolojik tartışmalar ve tarafların pozisyonunu kısaca irdelememiz ve bu kristolojik tartışmalarda kullanılan terimler ile bu terimlerin Süryanice muadillerinin ifade ettiği anlamları ve bunların hangi bağlamda kullanıldığı üzerinde durmamız gerekmektedir.

4.1. Kristolojik Terimler

Sosyo-politik ve kültürel arka planının yanı sıra V. ve VI. yy'larda Hristiyan dünyasında ortaya çıkan kristolojik tartışmaları karmaşık hale getiren en önemli faktörlerden biri, tarafların bu tartışmaların çerçevesini oluşturan Yunanca “ousia”, “hypostasis”, “prosopon” ve “physis” gibi teknik terimlere birbirinden farklı anlamlar yüklemesi ve kullanılan aynı terimin taraflar açısından farklı anlamlar çağrıştırmasıdır. Bu tartışmalar Yunanca yerine Süryanice yapıldığında iki nedenden ötürü durum daha da karmaşık bir hale gelmiştir. İlk olarak bu terimlerin standart muadili olarak kullanılan Süryanice terimler, Yunanca karşılıklarından daha farklı bir anlam aralığına sahip idiler. İkincisi ise V. yy'ın sonlarından VII. yy'a kadar geçen sürede Süryanice çeviri tekniği, anlamdaki ince farkları ortaya koyan ve Yunanca orjinalindeki birçok

¹⁰⁸ Bu belge ilk olarak 1969 yılında gün yüzüne çıkarılmıştır. Bkz. Antoine Guillaumont, “Justinien et l'Église de Perse”, *DOP*, 23/24 (1969/1970), 62; Luise Abramowski, “Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East”, ed. Ch. Jullien, *Controverses des chrestiens dans l'Iran sassanide*, Cahiers de Studia Iranica 36 (Paris 2008), 17-18.

¹⁰⁹ Synodicon Orientale, 575; Sebastian P. Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 142.

ayrıntıyı yansıtmayı amaçlayan titiz bir çeviri anlayışının etkisine girmiştir. Bu anlayışla eski çeviriler yeniden gözden geçirilmeye ve teknik terimlerin daha formel eşdeğerleri uygulanmaya başlamıştır.¹¹⁰ Bu anlam kargaşası tarafların birbirinden farklı kristolojik formüller benimsemesinde etkili olmuş ve bu durum bölünmeyi daha da derinleştirmiştir. Aşağıda kristolojide kullanılan teknik terimlerin ilk olarak Batı (Latin) ve Doğu (Yunan) dünyasındaki kullanımı ve ardından da Süryani dünyasında bunlara mukabil kullanılan teknik terimler izah edilmeye çalışılacaktır.

Yunanca	Latince	Süryanice	Arapça	Türkçe
Hypostasis	Substantia	Knoma (Kyana İhidaya)	Uknum (el-cevheru'l-hâss)	Uknum
Prosopon	Persona	Parşopa	Şahıs	Şahıs
Physis	Natura	Kyana (Kyana Gawanaya)	Tabiat (el-cevheru'l-âmm)	Doğa

Tablo 2: Kristolojide kullanılan terimler

Ousia: Yunanca “olmak, var olmak” fiilinin ortacından türetilen bir terimdir. Bir şeyin özü, tözü ve varlığı olarak adlandırılan boyutunu ifade etmektedir. İznik Konsili’nde (325), İsa Mesih’in Tanrı ile aynı öze sahip olduğunu ifade etmek için kullanılan bu terim daha sonra teslisin üç şahsının birliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Kapadokya Babaları bu terim ile Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un paylaştığı bir öz (töz) ve doğayı belirtmişlerdir.¹¹¹ Doğu Kilisesi, ousia terimi için Süryanice doğa anlamına gelen “kyana” ya da öz, cevher anlamına gelen “ituta” tabirini kullanmıştır. Buna bağlı olarak homoousisus terimi; “bar kyana” (aynı tabiatın oğlu) ya da “bar ituta” (aynı cevherin oğlu) şeklinde çevrilmiştir.¹¹²

Hypostasis: Kelime olarak “altta duran, temel, destek” anlamlarına gelmektedir. Aristoteles ve Neo-plâtonistler tarafından “bir şeyin nesnel gerçekliği” anlamında

¹¹⁰ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 126; “The christology of the Church of the East”, 167.

¹¹¹ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 586, 593; Duygu - Akalın, *Kristolojiye Giriş*, 46.

¹¹² Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 131; “The christology of the Church of the East”, 169.

kullanılan bu terim erken dönem Hristiyanları tarafından “varlık” ve “aslî gerçeklik” anlamında ousia terimi ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Hypostasis tabiri, zamanla ousia teriminden ayırt edilmesine rağmen İznik Konsili’nde her iki terimin hâlâ birbirine yakın anlamda kullanıldıkları görülmektedir. Ancak Kapadokya Babaları “bir ousia’da (özde) üç hypostasis (şahıs)” şeklinde teslis bağlamında kullanmışlardır. Hypostasisin, Latince’ye “substantia/varlık” şeklinde çevrilmesi, Batı’da, Doğuluların (Yunan) Ariusçu ya da Tritheist (Üç Varlıkçı) oldukları şüphesini uyandırırken; Latince “persona” teriminin Yunanca “prosopon” olarak çevrilmesi de Doğu’da, Batılıların Sabelliusçu olarak görülmesine neden olmuştur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un ayrı ve farklı şahsiyetlerini belirtmek için prosopon (şahıs) anlamında anlaşılmış ve bundan dolayı prosopon terimi ile sıklıkla karıştırılmıştır. Kadıköy Konsili’nde İsa Mesih’in iki doğasının; bir şahıs (prosopon) ve bir hypostasis’te olduğu formülü ile hypostasis kelimesine, şahsa (prosopona) yakın bir anlam yüklenirken İskenderiye ekolü bu terimden doğaya (physis) yakın bir anlam çıkarmıştır.¹¹³

Prosopon (Person): Bu terim literal olarak yüz ve tiyatroda sahne oyuncularının kullandıkları maske anlamına gelmektedir. Eski Ahit’te yüz anlamında kullanılan “panim” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Teolojik ve kristolojik tartışmalarda somut bir birey anlamında “şahıs” kelimesine karşılık kullanılmaya başlanmıştır. Bu ifade Latince’de “persona” ifadesi ile karşılanmakta olup Tertullian’ın teslis için “üç person, bir öz” ifadesi Batı’da yaygın bir kabul görmüştür. Batı’da, “persona” ifadesi tesliste üçlülüğü ve kristolojide İsa Mesih’in tek bir şahsını ifade ederken “natura” veya “substantia” ve daha sonra da “essentia” terimleri ise teslisteki birliği ve Mesih’teki dualiteyi belirtmek için kullanılmışlardır. Doğu’da (Yunan) ise “persona” terimine mukabil, türün farklı bireyleri tarafından paylaşılan ortak bir öz veya ousia’nın aksine,

¹¹³ J. M. Carmody, “Hypostasis”, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, ed. Thomas Carson & Joann Cerrito (Detroit: Thomson & Gale, 2003), 7/263; Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 240, 586; Duygu - Akalın, *Kristolojiye Giriş*, 31.

kendine has özellikleri olan ve somut bir birey anlamında kullanılan hypostasis terimi kullanılmıştır. Ancak daha sonra Yunanca ousia ve hypostasis terimleri ile onlara karşılık gelen Latince substantia ve persona terimlerinin eşdeğer oldukları kabul edilmiştir. Prosopon ibaresi, kristolojide özel olarak farklı doğalara sahip İsa Mesih'in tek şahsını belirtmek için kullanılmıştır. Bu bakımdan Yunanca hypostasis ve Latince persona kelimeleri ile paralel olarak kullanılmıştır.¹¹⁴

Physis: Latince “natura” (doğa) kelimesinin karşılığı olarak kullanılan Yunanca bir terimdir. Bir şeyin orijinal biçimi ve doğası anlamlarına gelip felsefede özellikle bir şeyin özünü belirtmek için kullanılmıştır.¹¹⁵ Physis terimi Eski Ahit'te geçmemekle beraber Yeni Ahit'te geçmektedir.¹¹⁶ Bu ifade ilâhî ve insanî doğaların belirtilmesinde kullanılmıştır.

Süryani dilinde kristolojik tartışmalarda kullanılan anahtar terimler “knoma”, “parşopa” ve “kyana” terimleridir. Ancak Süryani dünyasında diyofizit ve monofizit kristolojiiyi benimseyen Doğu Süryani ve Batı Süryani teologların zihninde, bu terimlerden hangisinin, muadilleri olarak kullanılan Yunanca “hypostasis”, “prosopon”, “physis” ve “ousia” terimlerinden tam olarak hangisine karşılık olarak kullanılacağı hakkında bir mutabakat bulunmamakta ve bu durum bir anlam kargaşasına neden olmaktadır. Örneğin taraflardan biri kyana (doğa) terimini physis ya da ousia anlamında kullanırken diğer taraf aynı terimi hypostasis anlamında kullanmaktadır.

Parşopa: Yunanca “prosopon” (şahıs) teriminin Süryanice çevirisi olan bu terim; teslis teolojisi ve kristolojik doktrini açıklamak için farklı şekillerde kullanılmıştır. Ancak sadece kristolojik doktrinde farklı anlam ve amaçlarda kullanıldığını not etmek gerekmektedir. 612 yılına kadar Doğu Kilisesi bünyesinde “knoma-parşopa” ve “iki knoma” şeklinde iki akımın varlığından dolayı knoma ve

¹¹⁴ M. J. Dorenkemper, “Person (In Theology)”, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, 11/148-149; A. M. Bermejo, “Person, Divine”, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, 11/151-152; Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 596; Sako, *Abauna's-Süryan*, 31.

¹¹⁵ S. O'flynn Brennan, “Nature (in philosophy)”, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, 10/208.

¹¹⁶ M. J. Dorenkemper, “Nature (in theology)”, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, 10/211.

parşopa terimlerine farklı metafiziksel anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Parşopa, genel olarak İsa Mesih'teki ilâhî ve insanî doğaların birleştiği İsa Mesih'in tek şahsı için kullanılmaktadır.

Knoma (Qnoma/Uknum): Knoma tabiri, Doğu Kilisesi kristolojisinde kullanılan çok önemli bir teknik terim olup hangi kelimeden türetildiği tam olarak belli değildir. Bazen “ayağa kalkmak” anlamına gelen “qum” kelimesi ile bağlantılı olduğu düşünülmüştür.¹¹⁸ Knoma, Süryanice’de düzenli bir şekilde hypostasis olarak anlaşılmış ve onun çevirisi olarak kullanılmış olsa da bu terim hypostasisten çok daha geniş bir anlam aralığına sahiptir. Bundan dolayı hypostasis olarak çevirmek yerine knoma şeklinde kullanmak daha uygundur. Bu durum özellikle VI. yy’da ortaya çıkan ve bu kilisenin ayırt edici bir özelliği olan “iki knoma” öğretisinin anlaşılması için önemlidir. Süryani literatürünün erken dönemlerinde basitçe “kendi”, “öz”, “benlik” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmış olmakla beraber nadiren de olsa “şahıs” anlamını vermektedir. Ancak buradaki “şahıs” anlamı Yunanca şahıs anlamına gelen “prosopon” terimini ifade etmediğinden kristolojik bağlamda “şahıs/person/prosopon” olarak anlaşılmamalıdır.¹¹⁹ Hypostasisin çevirisi olarak “knoma”, Doğu Kilisesi’nde ilk defa teslisin üç şahsını tanımlamak için 486 yılındaki Mar Akak Sinodu’nda resmi belgelerde yer almıştır.¹²⁰ 612 yılındaki piskoposlar toplantısına kadar kristolojide kullanılan teknik bir terim olarak resmi belgelerde yer almamasına rağmen VI. yüzyıl boyunca Monofizitler ile yapılan tartışmalarda önem kazanmaya başlamıştır. Ancak Doğu Kilisesi’nin kristoloji formülünde kullandığı “knoma” teriminin tam anlamıyla anlaşılması için yine kristoloji formülünde kullanılan bir diğer terim olan “kyana”nın izah edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

¹¹⁷ Miller, “A Brief Historical and Theological Introdection”, 484, dipnot 14; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 355.

¹¹⁸ J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 220.

¹¹⁹ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 168. Knoma teriminin erken dönem Süryani literatüründeki kullanımı için bkz. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 220-232.

¹²⁰ *Synodicon Orientale*, 302.

Kyana: Bu tabir; Yunanca “physis”, Latince “natura” ve Arapça “tabiat” karşılığında kullanılan Süryanice bir kelime olup iki ayrı anlamı ihtiva etmektedir. Bunlardan ilki soyut, evrensel ve genel anlamında belirli bir türün mensuplarının bütün unsurlarını kapsamakta olup “kyana gawanaya” olarak isimlendirilir. İkincisi ise gerçek, somut ve bireysel anlamında olup “kyana ihidaya” ya da “knoma” olarak adlandırılır. Kyana tabiri; ilk anlamı itibariyle Arapça “el-cevheru’l-âmm” ile Süryanice “ituta gawanaya” ve ikinci anlamı itibariyle de Arapça “el-cevheru’l-hâss” ile Süryanice “ituta ihidaita” tabirlerine karşılık gelmektedir. Bu tabir yukarıda bahsedilen ilk anlamı bağlamında teslisteki soyut ve müşterek ilâhî doğa, öz ve cevheri belirtmek için Yunanca “ousia” teriminin muadili olarak kullanılmış ve daha önce de ifade edildiği üzere “homousius” terimini karşılayan “bar kyana” ifadesinde bu anlamda kullanılmıştır. Kyana terimi, kristolojide yukarıda bahsedilen ikinci anlamı bağlamında İsa Mesih’teki ilâhî ve insanî doğaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Doğu Kilisesi kristolojisine göre “kyana” bir türün sahip olduğu müşterek tabiat veya tözün/cevherin geneli için kullanılan umumi ve soyut bir anlama sahip iken “knoma” ise bu genel ve soyut doğanın/cevherin münferit bir ifşası ya da bireysel bir tezahürüdür. Bir başka deyişle kyana; umumi cevher (ousia/kyana gawanaya) ve soyut doğa (physis) iken knoma ise ferdî bir cevher (ousia ihidaita) ve somut bir doğa (kyana ihidaya) anlamına gelmektedir. Bu bakımdan knoma, kyananın ferdî ve somut bir tecellisi veya görünümü olarak kabul edilmektedir.¹²¹ Kyana (doğa), bütün insanlık denildiğinde her insan için ortak ve müşterek olan şey anlamına gelirken knoma (hypostasis) ise her bir insanın olduğu şey anlamına gelmektedir. Müşahhas bir insan, kyana (doğa) bakımından müşterek insanlık kyanasına (doğasına) sahip iken aynı zamanda knoması (hyposatasisi)

¹²¹ Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifty to Early Seventh Centuries”, 131; “The Christology of the Church of the East”, 173-174; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 85-89; Sako, *el-Batrik Išo’yab el-Cidali*, 29, 31-32; *Abauna’s-Süryan*, 31; Emmanuel Delly, “Comment Expressing the View of the Chaldean Church Today on the Christological Controversy”, *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, (Vienna: 1994), 154.

sayesinde somut bir fert olarak bu ortak doğayı paylaşan diğerlerinden ayırmakta ve tanınmaktadır.¹²² Kilise geleneğine göre İsa Mesih'teki ilâhî ve insanî doğaların tam olarak ortaya konulabilmesi için, onun iki doğası (kyanası) ile ilintili olarak iki knomasının da kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü kristolojide ferdî cevherin/tabiatın yani knomanın değeri, umumi cevherin/tabiatın yani kyananın değerinden daha büyüktür.¹²³ Bu durum sıklıkla “iki kyana (tabiat) ve onların knomaları” şeklinde ifade edilmiştir. Bundan dolayı Mesih'te iki kyana (doğa), özellikle onun tanrısallığının ve insanlığının varlığını tanımlamakta ve buna bağlı olarak ilâhî knoma; Tanrı Logos ile mükemmel Tanrı; beşerî knoma da insan İsa ile mükemmel insan ile paraleldir. Burada kullanılan “insan” tabiri için birlikten (enkarnasyondan) önce ayrı bir varlığa sahip olduğunun kesinlikle düşünülmediğini vurgulamak gerekmektedir. Çünkü Doğu Kilisesi terminolojisinde “İnsan” ifadesi (soyut olarak) ferdî insan varlığı anlamına gelmektedir ve kesinlikle özel bir şahıs anlamına gelmemektedir.¹²⁴ Bu durumda ilahlık, Tanrı'nın kyanası; insanlık, insanın kyanası olmaktadır. Beden bulmuş Mesih'in şahsiyeti özelinde ise onun ilâhî boyutu knoma veya ilahlığına ilişkin kyananın kişisel tezahürü; insanî boyutu ise knoma veya insanlığının kişisel tezahürü olmaktadır.¹²⁵ Ancak knoma olarak isimlendirilen kyananın (kendi kendine mevcudiyeti zorunluluk taşımayan) bu kişisel bir tezahürü ya da münferit ifşası, kyananın kendi başına bir tezahürü değildir.¹²⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse Doğu Kilisesi geleneğinde kyana (doğa), soyut bir mefhum olup aynı cins veya tür arasındaki müşterek tabiat ve cevhere işaret etmektedir. Soyut ve umumi tabiat anlamında kullanılan kyana (tabiat) tabiri, aynı tabiatı ifade eden Yunanca physis (tabiat) ifadesi ile tam olarak aynı anlama gelmemektedir. Knoma

¹²² Abramowski - Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2/107-108; Sako, *Abauna's-Süryan*, 109.

¹²³ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 32.

¹²⁴ Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifty to Early Seventh Centuries”, 131.

¹²⁵ Brock, “VI. yy'a kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi”, 93.

¹²⁶ Brock, “Nesturî Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 103-104; “VI. yy'a kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi”, 93.

(hypostasis) ise o türe ait herhangi bir varlıkta mevcut olan aynı ve ferdî tabiatı belirtmektedir. Şahıs için kullanılan parşopa (prosopon) ise somut ve zahiri yönüne işaret etmekte olup şahıs (prosopon) bağımsız bir varlıktır.¹²⁷

Hristiyan dünyasındaki kristolojik tartışmalarda ortaya konulan farklı kristolojik formüller bağlamında tarafların kullandıkları teknik terimlere yükledikleri farklı anlamlara kısaca değinmek gerekmektedir. Kadıköy Konsili yanlıları “iki physis, bir hypostasis, bir prosopon”, Monofizitler “bir physis, bir hypostasis, bir prosopon” ve Doğu Kilisesi (Diyofizit) ise “iki kyana, iki knoma (hypostasis) ve bir prosopon” şeklinde kristolojik formüller oluşturmuşlardır. Doğu Kilisesi; Kadıköy Konsili taraftarlarıyla hypostasis (knoma) terimi üzerine anlaşmazlık yaşarken Monofizitler ile physis ve hypostasis terimleri üzerinde çekişme halinde olmuştur. “Physis”ın şeklen muadili ve “tabiat”ın geleneksel tercümesi olan “kyana” terimi IV. yüzyıl ve V. yy’ın erken dönemlerinde Süryanice’de hem “ousia” hem de “physis” kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmıştır. VI. yy’da yaşanan kristolojik tartışmalarda Doğu Kilisesi’nde, kyana (doğa), prosopon (şahıs) ile karşılaştırıldığında ousia terimi ile daha çok ilişkili olarak görülmeye devam edilirken buna mukabil Süryani Ortodoks (Monofizit) geleneğinde ise ousia (öz/cevher) ile physis (doğa) terimlerinden keskin bir şekilde ayrılmış ve physis daha çok prosopon (şahıs) ile ilişkili olarak anlaşılmıştır. Bu kullanım farkı, homoousius terimi ile bağlantılı olarak VI. yüzyıl çeviri pratiklerinde çok net bir şekilde yansıtılmaktadır. Doğu Süryani yazarları normalde V. yy’ın sonlarına kadar homoousius terimini “bar kyana” (aynı tabiatın oğlu) ya da “bar ituta” (aynı cevherin oğlu) şeklinde çevirmişlerdir. Ancak Batı Süryani yazarlar ise titiz bir çeviri ile “shawe b-ituta” ya da “shawe b-ousia” (eş cevher) şeklinde çevirmeye

¹²⁷ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 19-20; *Abauna's-Süryan*, 109.

başlamışlardır. Böylece kyana terimini kesin olarak ituta/ousia (öz/cevher)¹²⁸ ve physis/kyana bağlamından ayırmışlar ve hypostasis/knoma anlamını vermişlerdir.¹²⁹ Dolayısıyla Doğu Kilisesi, kyana (doğa) terimini ilâhî ve insanî özü, cevheri ve tabiatı belirtmek için kullanırken Monofizitler ise doğa (physis) terimini şahıs ile ilişkilendirdikleri hypostasis (knoma) olarak anlamışlardır.¹³⁰ Bundan dolayı Doğu Kilisesi'nin "iki knoma" ifadesi onlar açısından "iki şahıs" olarak anlaşılmıştır. Ancak "iki knoma" görüşünün esas olarak ilişkilendirildiği Babai'ye göre knoma kesinlikle kendi kendine varlığı zorunlu olan hypostasis anlamına sahip değildir. Kristolojik olarak knoma, kyananın varlığı ile anlaşılabileceği için Babai önermesini "iki kyana ve onların knomaları" şeklinde ifade etmiştir. Onun açısından knoma, belirli bir kyananın bireysel örneği veya özgün bir doğa iken kyana (doğa) ise soyut olup başka bir deyişle tanrısallık ve insanlıktır. Böyle bir knoma mutlaka bağımsız olarak var olmak zorunda değildir ve Mesih'in durumunda durum kesinlikle böyle değildir: Burada ilâhî doğanın (tanrısallığın) knoması, Mesih'in ilâhî doğasıdır (tanrısallığıdır) ve beşerî doğanın (insanlığın) knoması, Mesih'in insanî doğasıdır (insanlığıdır). Babai birçok vesile ile bu iki knomanın, tek Oğul'un ana rahmine düşmeye başladığı andan itibaren birleştiğini vurgulamaktadır.¹³¹

Knoma (hypostasis) terimi Doğu Kilisesi ile Kadıköy Konsili yanlısı Greko-Romen Kiliseleri ve Kadıköy Konsili karşıtları (Monofizitler) arasında tarafların farklı anlamlar yüklemesinden dolayı oldukça sorunlu bir kristolojik terimdir. Kadıköy Konsili'nde İsa Mesih'in iki doğasının (physis) bir prosopon (şahıs) ve bir hypostasis'te olduğu formülü hem Hem Doğu Kilisesi hem de Monofizitler açısından mantıksız bulunmuştur. Doğu Kilisesi'nin diyofizit anlayışına göre bu formülde Mesih'te "iki

¹²⁸ Brock, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifty to Early Seventh Centuries", 131; "Nesturi Kilisesi: Eşle Karşılanacak Bir İsimlendirme", 103-104; Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 216-219.

¹²⁹ Brock, "VI. yy'a kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi", 92

¹³⁰ Sako, *Abauna's-Süryan*, 109.

¹³¹ Brock, "The Christology of the Church of the East", 173-174.

physis”in (kyana/tabiat) kabul edilmesiyle hakikate yaklaşılmasına rağmen ”iki physis” (iki tabiat/kyana) ile ilintili olarak onların bireysel bir tezahürü olan “iki knomanın” (hypostasisin) kabul edilmesi gerekirken “bir hypostasis”in söz konusu edilmesi mantıksızdır. Monofizitler açısından ise “bir hypostasis”in (knoma) kabul edilmesi doğru olduğu halde “iki physis”in ifade edilmesi bir tenakuz oluşturmaktadır.¹³² Çünkü onlar açısından hypostasis terimi physise yakın bir anlama sahiptir.¹³³

Doğu Kilisesi “knoma” (hypostasis) ibaresini kristolojide prosopon (şahıs) anlamında kullanmamasına rağmen¹³⁴ karşıtları tarafından bu ibare şahıs olarak algılanmış ve “iki knoma” ifadesi ile Mesih’te iki şahıstan bahsetmekle suçlanmıştır. Uzun bir süre varlığını devam ettiren bu anlayış kimi Avrupalı çevirmenlerin knomayı, şahıs/person kelimesiyle karşılamasından dolayı günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Ancak knomanın, prosopon/shahıs anlamında çevrilmesinden kaçınılması ve Doğu Kilisesi’nin kullandığı bağlam göz önünde bulundurularak çevrilmeksizin yine knoma şeklinde ifade edilmesi gerekmektedir.¹³⁵ Teolojik ve kristolojik tartışmalarda kullanılan teknik terimlerle ilgili Antakya (diyofizit) ve İskenderiye (monofizit) okulları arasındaki çatışmanın aslında esas olarak aynı kavramları farklı terminolojilerle ifade etme çabasından kaynaklandığı şeklindeki görüşlere katılmanın doğru olmadığını da önemle belirtmek gerekmektedir. İki okul arasındaki farklılıkların çok daha derinlerde olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

4.2. Roma İmparatorluğu’ndaki Kristolojik Tartışmalar

Diyofizit Antakya geleneği, İsa Mesih’i sadece Tanrı ya da sadece insan veya kısmen Tanrı ya da kısmen insan olarak kabul eden görüşlere karşı, Mesih’i, aynı anda

¹³² Sako, *el-Batrik İšo’yab el-Cidali*, 29-30. Brock, “Nesturî Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 100-101.

¹³³ Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifty to Early Seventh Centuries”, 131; “The Christology of the Church of the East”, 167-168.

¹³⁴ J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 230-231.

¹³⁵ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 168; “Nesturî Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 103-104.

hem tam bir Tanrı hem de tam bir insan olduğunu savunma ihtiyacı üzerine şekillenmiştir. Bu bakımdan İsa Mesih'teki ilâhî ve insanî doğaya vurgu yapmakla beraber aynı zamanda tanrısâl ve beşerî düzlem arasında belirgin bir ayrımı korumaktadır. Bu anlayış çoğu zaman iki oğul ya da iki Mesih görüşünü savunmakla suçlanmalarına neden olmuştur. Bu geleneğin önemli bir temsilcisi olan Tarsuslu Diodore'a göre, Tanrı Logos, doğası itibariyle Tanrı'nın tek oğludur. Meryem'den olan (beşer İsa) ise doğası itibariyle Davud'un oğlu olmakla beraber eriştiği inayet itibari ile Tanrı oğlu sayılmaktadır. Bu yüzden iki oğul değil tek bir oğul vardır.¹³⁶ Ona göre Meryem oğlu, insanî hislere sahip ölümlü bir varlıktı. Ancak Mesih'in insanlığı, ölümden dirilişinden sonra ebedî olmuştur.¹³⁷ Mesih'in tanrısallığı ve insanlığı arasındaki ilişkiyi betimlemek için kraliyet moru, tapınak ve kul imgelerini kullanmaktadır. Buna göre iki doğanın birliği, tek bir öz ve cevherde değil, tek bir tapınmada gerçekleşmektedir. Yeni Ahit'teki "Mesih'in Tanrı şeklinden bir kul şeklini (demuta) almasını"¹³⁸ yorumlarken Tanrı Logos'un, görünüş itibariyle bir insan şeklini aldığını; bu ifadelerin "bir kula dönüşmesi" ya da "bir insana dönüşmesi" şeklinde yorumlanamayacağını belirtmektedir. İnsan doğası "kul" olduğu halde, gizli doğa (ilâhî doğa), onda ifşa olup tecelli ettiğinden dolayı bir insan gibi sayılmaktadır.¹³⁹ Diadore'a göre onu giyenden (Mesih'in ilâhî doğasından) dolayı (kraliyet) moruna (Mesih'in insan doğasına), onda ikamet edenden (ilâhî doğasından) dolayı tapınağa (insan doğasına), Tanrı şeklinden dolayı kul şekline, edinenden/benimseyenden (ilâhî doğadan) dolayı edinilene/benimsenene (insanî doğaya) tapınılmaktadır. O, tek bir tapınmanın yanlış anlaşılmasından dem vurmaktadır. Ona göre İsa Mesih'e yönelik tek bir tapınma, onda tek bir öz ve cevher (ousia) olduğu anlamında anlaşılıyorsa bu küfürdür.¹⁴⁰ Antakya

¹³⁶ John Behr, (ed. and trans. with a historical and theological Introduction), *The Case against Diodore and Theodore, Texts and their Contexts*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 192-193.

¹³⁷ Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, 182-185.

¹³⁸ Filipililer Mektup, 2/7.

¹³⁹ Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, 178-179.

¹⁴⁰ Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, 238-241.

Okulu'nun öncü siması olan Mopsuestialı Theodore da Mesih'in ilâhî ve insanî doğaları arasında belirgin bir ayrım yapmıştır. İznik İtikadnamesi üzerine yazdığı tefsirde; kutsal babaların “Biricik oğul” ifadesinden sonra “yaratılmışların ilk doğanı” ifadesini eklediğini, bu ifadelerden ilkinin Mesih'teki ilâhî doğayı, ikincisinin ise insanî doğayı belirttiğini söylemektedir. Ona göre bir parşopada (prosopon/şahıs), iki doğa çözülmesi mümkün olmayacak bir şekilde birleşmiştir (naqiputa). Bu bakımdan onu (insan doğasını) giyen Tanrı vasıtasıyla benimsenen (deruhte edilen) insan; onur ve yücelik kazanmıştır.¹⁴¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi İsa Mesih'te iki doğa ve bir parşopa (şahıs) bulunmaktadır. Enkarnasyondan sonra çözülmesi mümkün olmayan birlik nedeni ile kabul edilen kul şeklinin (formunun), Tanrı şeklinden ayrılması imkânsız olduğundan, her iki doğa aynı onuru paylaşmaktadırlar. Yani her ne kadar doğaları bakımından ikiye ayrılırsa da tapınma bakımından birdir. Çünkü tapınma, bölünemez. Ona göre Tanrı Logos, deruhte edilen insanın içinde ikamet etmiş ve böylece ikisi, yüceltmenin tek bir objesi olarak tapınılan bir şahısta (parşopa) bir araya gelmişlerdir.¹⁴² Theodore'a göre eğer her iki doğa (kyana), doğaları bakımından aynı (her ikisi ilâhî doğa ya da her ikisi insanî doğa) olsaydı, o zaman parşopa (şahıs) sayısına göre iki oğul ve iki rabbdan söz edilebilirdi. Ama ilâhî doğası, insanî doğasında ikamet ettiği (shekinah) ve onun vasıtasıyla tezahür ettiğinden dolayı insanî doğası; onur ve yücelik (kabod) kazanmış ve her iki doğa bir tapınmada birleşmişlerdir.¹⁴³ İznik İtikadnamesi'nde geçen “İnsan oldu/beden buldu (inhominate)” ifadesini bir değişim veya dönüşüm olarak değil bir benimseme ve bürünme olarak yorumlamaktadır. Ona göre Mesih, içinde olduğu ve yaşadığı doğayı giyinmekle sadece insan şeklinde görünmüş değildir. Aksine insan doğasının sahip olduğu bütün hususiyetlere sahip gerçek bir insandır. Hakeza “Logos insan oldu ve aramızda yaşadı” ifadelerinin,

¹⁴¹ Mingana *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 37.

¹⁴² Rompay, “Theodore of Mopsuestia”, *GEDSH*, 402; Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 89-90.

¹⁴³ Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 90-91.

logosun değişime uğradığını ima etmediğini; logosun, insan doğasına büründüğü anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan “dönüşmek” ile “benimsemek/bürünmek” (assumed human nature) ifadeleri arasında bir ayrım yapmaktadır. “Tanrı Logos ve deruhte edilen insan” formülünü kullanmış ve bu ikisinin bir parşopoda birleşmelerinden dolayı iki doğanın “Bir Oğul” ve “Bir Rabb” oluşturduğu üzerinde ısrar etmiştir.¹⁴⁴ Theodore, *On the Incarnation* (Enkarnasyona Dair) isimli eserinde de Tanrı Logos’un, benimsediğı insan doğasına yerleştiğini (shekinah), iki doğanın bir parşopada birleştiğini ve kendi hususiyetlerini muhafaza eden iki doğanın tam olarak birleşmelerinden dolayı benimsenen insanî doğanın, ilâhî oğulun onurunu (kabod) elde ettiğini belirtmektedir.¹⁴⁵ Tanrı Logos’un, insanî doğaya yerleşmesi (shekinah) ve buna bağılı olarak insanî doğanın, Tanrı Logos’un onur ve yüceliğine erişmesi (kabod), Mopsuestalı’nın sıklıkla başvurduğu bir kristolojik önermedir.

Nesturi Kilisesi’nin kristolojisine dair VI. yy’a tarihlenen Süryanice metinlerde Mopsuestalı’nın prosoponu iki yönlü olarak kullandığı aktarılmaktadır. Buna göre prosopon ya hypostasisi (knomayı) açıklamak ve her birimizin sahip olduğu bir şeyi ifade etmek için kullanılır ya da onur, izzet ve tapınma vasıfları verilene işaret eder. Örneğin Paul ve Peter; her birinin knomasını ve parşopasını belirtir, ancak Rab Mesih’in parşopası; onur, izzet ve ibadet anlamına gelmektedir. Tanrı Logos, insanlıkta tecelli ettiği için, onun knomasının onuru, görünür olanla birleşmesine neden olmuştur. Bu nedenden dolayı Mesih’in parşopası (şahsı), iki doğanın cevherini (ousia) değil; onurun, şerefın, izzettin parşopasını (şahsını) ifade etmektedir. Çünkü onur ne doğadır (kyana) ne de hypostastir (knomadır). Aksine onur; tecelli (ifşa) nedeniyle bahşedilen en yüce bir izzet mertebesidir. Dolayısıyla kral için mor giysiler veya asilliğı

¹⁴⁴ Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 73; F. A. Sullivan, “Theodore of Mopsuestia”, *New Catholic Encyclopedia*, 13/875.

¹⁴⁵ Metselaar-Jongens, *Defining Christ*, 34-36.

simgeleyen kıyafetler ne ise Tanrı Logos için de tapınmada; ayrılma, yabancılaşma veya fasıla olmaksızın başta bizden edindiği (insan doğası) ile aynı mesabededir. Bundan dolayı bir kralın mor elbiselere sahip olması nasıl ki doğası gereği değilse, aynı şekilde Tanrı Logos'un bir bedene sahip olması da doğası gereği değildir. Bu metinlere göre eğer birisi Tanrı Logos'un doğası gereği bir bedene sahip olduğunu itiraf ederse, (bu durum) bir doğanın ilave edilmesi ile değişime uğraması sonucunda yabancı bir şeyin ilâhî cevhere dâhil edilmesi olur.¹⁴⁶ Mopsuestialı Theodore, İznik İtikadnamesi tefsirinde knoma ibaresini tesliste kullanmasına rağmen kristolojik bağlamda kullanmamıştır. Ancak *Enkarnasyona Dair* adlı eserinin sekizinci memrasının bazı Süryanice çevirilerinde Mesih'te “bir knoma” veya “iki knoma” ifadesi geçerken bazılarında ise knoma tabirinin söz konusu edilmemesi, onun kristolojisi ve terminolojisi ile ilgili farklı görüşlerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Her ne kadar sekizinci memranın günümüze kadar ulaşan nüshalarından sağlıklı bir sonuç çıkarmak mümkün gözükme de “iki knoma” ifadesinin geçtiği Süryanice çevirilerdeki bu ifadenin, çevirmenler tarafından eklenmiş olması gerçeğe daha yakın görünmektedir. Bundan dolayı “iki knoma” görüşünün Theodore'a atfedilmesinin isabetli olmadığı düşünülmektedir.¹⁴⁷

Bu aktarılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Antakya kristolojisi; aşkın tanrısallık ve maddi-ölümlü insanlık arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Mesih'in İlahi ve beşerî doğaları kendi hususiyetlerini korumakta ve birbirlerine dönüşmeksizin tapınmanın tek bir şahsı olan İsa Mesih'te çözülmeyecek bir şekilde birleşmişlerdir. İsa Mesih'in insanî doğası; beden, ruh ve akıldan oluşan tam bir insan doğasına sahiptir. Bu geleneğe göre

¹⁴⁶ Abramowski - Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2/106- 107.

¹⁴⁷ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 174; Luise Abramowski, “Martyrius-Sahdona”, 16-17; Gerrit J. Reinink, “Tradition and the Formation of the “Nestorian” Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq”, ed. J.-W. Drijvers and J. Watt, *CHRC* 89.1-3, (Leiden 2009), 228-229. Theodore'a ait Yunanca orijinal metinde knoma (hypostasis) ifadesi söz konusu edilmemesine rağmen Süryanice çevirisinde knoma (hypostasis) ifadesinin eklendiği iki metnin karşılaştırılması ile ilgili bkz. Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 492. Ayrıca Theodore ile ilgili çeşitli spekülasyonların yapılmasına neden olan “Enkarnasyona Dair” adlı çalışmasındaki Sekizinci Memra'nın karşılaştırmalı iki nüshası için bkz. Metselaar-Jongens, *Defining Christ*, 41-43.

homo assumptus (deruhte edilmiş/benimsenmiş insan) olan Mesih'in insanlığı, bütün insanlığın yeniden dirilişi ve kurtuluşu için bir güvence olarak ölümünden sonra semavi melekûta yükseltilmiştir. Bu bakımdan kurtuluş için Mesih'in insanî doğasının mutlak bir şekilde korunması gerekmektedir. Bu durumda Bakire Meryem için “Yaldat Alaha/Tanrı doğuran” ünvanının kullanılması, İsa Mesih'in insanlığını bulandıracağından pek uygun görülmemiştir.¹⁴⁸ Nitekim bu geleneğe mensup olan Nestorius'un, İstanbul patrikliği esnasında, bu unvanın kullanımına yönelik eleştirisi kristolojik tartışmaları bir anda alevlendirmiştir.

Nestorius'un Yunanca orjinalinden Süryanice'ye çevrilen *Herakleides'in Çarşısı* isimli eserinde, yazılarının ruhunu anlamak oldukça zor olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü takip edilmesi zor bir üslup ile yazılmış ve sık sık tekrar yapılmaktadır. Eser, geleneksel olmaktan ziyade rasyonel görünmektedir. İlk bölümü modern okuyucunun zihnini karıştırmakta, ikinci bölüm ise aynı şeyleri tekrar tekrar anlatmakta ve sonuçta herhangi bir kesinlik ifade etmeyen dili nedeniyle okuyucuyu zihni karışmış bir şekilde bırakmaktadır.¹⁴⁹ Bu eser, esasen bir apoloji çalışması olup Nestorius sürgünde iken yazılmıştır.¹⁵⁰ Nestorius'un kullandığı teknik terimlere bakıldığında, “bir doğada/özde (ousia), üç şahıs (prosopon) ve üç şahısta (prosopon), bir doğa (ousia)” şeklindeki teslis formülünde, “ousia” terimini üç unsurun ortak ilâhî doğası anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Kristolojide ise birleşmeden (enkarnasyondan) sonra İsa Mesih'te bir şahsiyet (prosopon) ve iki ousia (öz/doğa) ya da iki doğa ifadelerini kullanmıştır.¹⁵¹ Şahıs için düzenli bir şekilde sadece prosopon terimini kullanmakla beraber¹⁵² eserin birçok yerinde Mesih'in bir prosoponu dışında,

¹⁴⁸ Brock, “Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 107.

¹⁴⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 189. Luise Abramowski'ye göre bu eser iki ayrı eserden oluşmaktadır. Bir apologia olan ikinci kitap Nestorius tarafından kaleme alınmışken birinci kitabın Pseudo-Nestorius diye adlandırdığı daha geç dönemde bir yazara atfetmektedir. Brock, “Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 105. dipnot 107.

¹⁵⁰ Brock, “Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 105.

¹⁵¹ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 170, 181, 182, 233, 236, 247.

¹⁵² Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 51.

Mesih'teki "ilâhî doğanın prosoponu" ve" insanî doğanın prosoponu" ifadelerini ya da ilâhî ve insanî doğa arasında farklılığı belirtmek için prosopan tabirini kullanmıştır.¹⁵³ Buradan Nestorius'un Mesih'in ilâhî ve insanî doğalardan oluşan bir şahsı (prosopon) dışında, ilâhî doğa ve insanî doğanın da ayrıca birer prosopona sahip olduğunu ifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak ilâhî ve insanî doğaların prosoponları şeklindeki ifadeler, İsa Mesih'te tek şahıs (prosopon) olduğu görüşüne halel getirmemektedir.¹⁵⁴ Çünkü her ne kadar ilâhî doğayı ve insanî doğayı ayrı prosoponlar (şahıslar) şeklinde ifade etmişse de bu iki prosoponun Mesih'in tek şahsında (prosopon) birleştiğini ısrarla belirtmiştir. Kullandığı bir diğer önemli teknik terim "hypostasis" kelimesidir. Nestorius, Mesih'in şahsındaki "doğaların" tanımlanmasında "ousia" ve "hypostasis" terimlerini sıklıkla kullanmakla beraber ikinci ibareyi daha çok kullanmıştır. Eserin Süryanice çevirisinde ousia terimi bazen olduğu gibi bazen de "ituta" (öz) şeklinde; hypostasis terimi ise her zaman "knoma" şeklinde çevrilmiştir.¹⁵⁵ Hypostasis terimi, ousia ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmış¹⁵⁶ ve Mesih'in şahsında iki hypostasis (knoma) olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁷ Ancak hypostasis terimi, ousia ile eş anlamlı olarak sadece doğa anlamında kullanılmamıştır. Örneğin "Tanrı benzeyişinin ousiası [doğası] ve kul benzeyişinin ousiası [doğası], hypostasislerinde kalmaya devam ederler"¹⁵⁸ derken buradaki hypostasis ifadesinin, doğa anlamında kullanılmadığı aşikârdır. Ayrıca hypostasisler olmadan doğaların tasavvur edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁵⁹ Nestorius, Cyril'in iki doğayı itiraf etmesine rağmen onlara ait prosopon ve hypostasisleri kabul etmemesini eleştirirken "Onların her ikisi [iki doğa]; prosopon ve hypostasis olmaksızın

¹⁵³ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 190,207,218, 149, 238, 246, 260, 302, 320.

¹⁵⁴ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 182, 218, 302.

¹⁵⁵ Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 49.

¹⁵⁶ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 228.

¹⁵⁷ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 322; Bethune-Baker, 47.

¹⁵⁸ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 172. Eserde, ousia ve hypostasis sadece doğa bağlamında kullanılmamıştır. Aynı zamanda varlık ya da öz/töz anlamında da kullanılmıştır. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 54.

¹⁵⁹ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 322.

bilinmemektedir”¹⁶⁰ demektir. Bu ve buna benzer ifadelerden Nestorius’un; prosopon ve hypostasise farklı anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Bu ifadelerin, Doğu Kilisesi’ndeki “iki knoma” görüşünün oluşumundaki etkisine ileride değineceğiz. Nestorius’un İsa Mesih’te ilâhî ve insanî doğaları kabul ederken bir doğayı ona karşılık gelen bir prosopon ya da hypostasis olmaksızın tasavvur etmemesi, onun anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi iki şahıslı bir kristoloji benimsediği izlenimi uyandırmıştır.¹⁶¹ Bundan dolayı (gerçekte öyle olmadığı halde) onun ilâhî doğayı ayrı bir şahıs ve insanî doğayı da ayrı bir şahıs şeklinde tasavvur ederek İsa Mesih’te iki şahıslı bir kristoloji benimsediği iddia edilmiştir.¹⁶² Ancak son kertede Nestorius’un kristolojik görüşünü “İsa Mesih’in bir şahsında (prosopon) iki ousia (doğa) ve iki hypostasis/prosopon” şeklinde özetlemek mümkündür.

Nestorius ile Cyril arasındaki tartışmanın esas odağı “hypostasis” tabirine yüklenen anlamdadır. Nestorius, ilâhî ve insanî doğaların, İsa Mesih’in bir şahsında (prosopon) meydana geldiğini ifade etmiş ve Cyril’in, birliğin hypostasiste gerçekleştiğine dair görüşünü reddetmiştir.¹⁶³ Ona göre birleşmenin, hypostasiste gerçekleştiği (hypostatik birlik) kabul edilirse, İsa Mesih’in insanî doğası ortadan kalkar ve Mesih’e ait bütün eylemler ilâhî doğaya atfedilmiş olur. Bu durumda İsa Mesih’in insanî eylemlerinin Tanrı’ya atfedilmesi, Tanrı’nın ulûhiyetine hâlel getireceği gibi insanın kurtuluş umudunu da yok eder. Çünkü eğer İsa Mesih’te insanî doğa yok ise, o zaman enkarnasyonun düşmüş insanlığa kurtuluş getiren gizemi de tehlikeye girecektir. Bundan dolayı ısrarla İsa Mesih’te her iki doğanın karışmadan ve değişmeden mevcudiyetini devam ettirdiğine ve onların ayrılmadan ya da bölünmeden bir şahısta birleştiğine vurgu yapmıştır. Nestorius, Cyril’in Mesih’e dair; “onun (İsa Mesih’in)

¹⁶⁰ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 218.

¹⁶¹ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 239.

¹⁶² İlâhî ve insanî doğayı prosopon ve hypostasis ile tanımlamış olması prosopon ve hypostasisi şahıs olarak kabul edenlerin zihninde bu algıyı kolaylaştırmıştır.

¹⁶³ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 92-95, 303-306. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 172-173.

insanî doğasına ait akıl ile düşünmediği ya da insanî doğası ile hissetmediği” şeklindeki görüşlerini¹⁶⁴ eleştirerek Cyril’in Mesih’teki insanî doğayı yok saydığını düşünmektedir. Bu konuda Nestorius’un kristolojik görüşleri, Antakya Okulu’nun karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Çünkü bu okula göre Tanrı Logos’un bedene (insana) dönüştüğü şeklindeki bir düşünce, İsa Mesih’in insanî doğasını, bir dönüşüme maruz bırakır ve bu durum da insanî doğasının ortadan kalkması ile sonuçlanır. Bundan dolayı iki doğanın birliği, İsa Mesih’in doğasında gerçekleşmiş olamaz. Bu itibarla bu okula mensup teologlar, enkarnasyonu, “logos ve beden” tabirlerinden ziyade “logos ve deruhte edilmiş/benimsenmiş insan” sözleri ile ifade etmeye çalışmışlardır. Nestorius da ilâhî logosun, İsa Mesih’in insanî doğasına (ousia) dönüşmediğini; ilâhî logosun, bir kul benzeyişi veya bir insan formu (schema) edindiğini/benimsediğini ve dolayısıyla birleşmenin onun prosoponunda veya insan formunda gerçekleştiğini belirtmiştir.¹⁶⁵ İlâhî kelime (logos), bu şekilde insanlar arasında tezahür etmiş ancak ilâhî logos hiçbir şekilde bir insan doğası olmamıştır (insan doğasına dönüşmemiştir). Son olarak Mopsuestialı Theodore ya da Nestorius’un, 612 yılında Doğu Kilisesi’nin resmi kristolojik görüş olarak benimsediği “iki knoma” öğretisi ile ilgili net bir ifade serdetmedikleri hususunun önemle belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim VII. yüzyıl sonlarında Doğu Kilisesi katolikosu olan I. Gewargis, 679/680 yılında rahip Mina’ya gönderdiği mektubunda tek prosoponda iki doğa ve iki knoma kristolojisinin Theodore ve Nestorius tarafından vazedilmediğini açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁶⁶

İskenderiye patriği Cyril, kristolojik formülünü ilk olarak “Tanrı Logos’un beden almış tek tabiatı (physis)” şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadede logosun insanlaşması düşüncesi hemen fark edilebilir. Ancak Cyril, bir süre sonra “pyhsis/tabiat” ifadesini hypostasis tabiri ile değiştirme ihtiyacı hissetmiştir. Bu

¹⁶⁴ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 152, 187, 218.

¹⁶⁵ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 164-165.

¹⁶⁶ *Synodicon Orientale*, 490-514; Reinink, “Tradition”, 248.

durumla ilgili olarak “Logosun yalnızca bir tabiatı veya tercihinize göre hypostasisi mevcuttur ve bu, bizzat logostur”¹⁶⁷ ifadelerini kullanmıştır. Her iki durumda da logosun yegâne tabiatı veya şahsiyetini ifade etmek istemiştir. Ona göre ilâhî logos, basitçe et ve kemikten bir zarfın içine yerleşmemiştir. Logos, insan olmuş ve böylece Tanrı-İnsan haline gelmiştir. Mesih, özgün insanlığını korurken kendi insan tabiatını tanrılaştırmıştır. Ona göre Antakya Okulu, Mesih’teki tabiatların (physis veya ousia) ayırımını vurgularken çok aşırıya gitmiş ve enkarnasyon gizeminin ana bağlamını kaçırmıştır.¹⁶⁸ Cyril, Mesih’te yegâne öznelliği savunmuş ve ondaki çift kutupluluğu kabule yanaşmamıştır. Mesih’teki bütün eylemleri logosa atfettiğinden İsa Mesih’in çektiği acılar için “Logos duygusuz bir halde acı çekti”¹⁶⁹ demiştir. İskenderiye Okulu’nun kristolojik görüşünü “Tanrı Logos’un beden bulmuş bir tabiatı” (henosis physike) ve bazen de “hypostatik birlik” (henosis kath hypostasin) şeklinde formüle etmiş,¹⁷⁰ hypostasis kelimesini şahıs anlamında kullanmıştır.¹⁷¹ Nestorius birleşmenin prosoponda, Cyril ise hypostasiste gerçekleştiğini belirtmiştir. Aslında her ikisi şahsı kastetmelerine rağmen şahıs için farklı terimler kullanmışlardır. Cyril’in, “hypostatik birlik” ifadesinde hypostasis teriminin şahıs anlamında kullanılması nedeniyle Monofizitler açısından Nestorius’un; doğa veya öz anlamında anladığı iki hypostasis ifadesi, iki şahıs olarak anlaşılmıştır.

Doğu Kilisesi için ilk kez Nesturi ismini kullanan Beth Arshamlı Şem’un mektubunda, Antakya kristolojisi ve onların temsilcilerine yönelik yaptığı tenkitlerde, onları, İsa Mesih’i bir insan olarak tasavvur eden Yahudilere benzetmektedir. Ona göre Nesturiler; Meryem’in yüceltilmemesi gerektiğini, çünkü bizimle aynı doğaya sahip

¹⁶⁷ Brock, “Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 119.

¹⁶⁸ John McGuckin, “Aleksandreialı Aziz Kyrillos’un Miafizit Kristolojisi ve Khalkedoncu Dyofizitizm”, *Kristolojiye Giriş, Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, ed. ve çev. Duygu - Akalın, 135-137, 146.

¹⁶⁹ Baby Varghese, “Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri”, *Kristolojiye Giriş, Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*, ed. ve çev. Duygu - Akalın, 117.

¹⁷⁰ McGuckin, “Aleksandreialı Aziz Kyrillos”, 142-145; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 62.

¹⁷¹ Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*, 51.

mürekkebi, yaratılmış, cismanî ve ölümlü bir insan doğurduğunu ve insan İsa'nın sadece enkarnasyon vasıtasıyla Tanrı Logos'un onunla birleşmesi ve onu bir ikametgâh olarak kullanması nedeniyle Tanrı oğlu olarak anılmaya layık olduğunu söylemeye cüret etmişlerdir. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Antakya ekolünün İsa Mesih'in doğası bakımından değil, onun insan doğasının, Tanrı Logos için bir tapınak (ikametgâh) işlevi görmesi hasebiyle eriştiği lütuf ve onurdan dolayı Tanrı oğlu olmuştur şeklindeki görüşü şiddetle eleştirilmektedir. Ona göre, İsa Mesih, doğası bakımından değil, aldığı lütuf ve onur bakımından Tanrı oğludur ve Tanrı'nın ebedî birlik ve ikamet etmek için biz (insanlardan) tam bir insan aldığı şeklindeki görüşlerin aforoz edilmesi gerekmektedir. Çünkü Mesih ikiye bölünmekte, ilâhî cihet; Tanrı'ya, ebedî oğula ve insanî cihet de lütuf ve onur vasıtasıyla acı çeken ve ölen bir insana, İsa'ya verilmektedir. Biri tanrısal doğaya sahip olan ve diğeri de lütuf ve onur vasıtasıyla tanrısal oğulluğa nail olan şekilde iki oğul tasavvur edilmektedir. Bu bakımdan gerçek iki doğadan meydana gelen hakiki ve tarif edilemez birlikten (enkarnasyondan) sonra Mesih'te iki doğa ve onların özellikleri ile eylemleri olduğuna inanan Nesturiler lanetlenmeyi hak etmektedir.¹⁷² Bu ifadeler aslında iki taraf arasındaki ihtilafın kristolojik terimlerin farklı anlaşılmasından ziyade, Tanrı Logos ile insan İsa'nın ya da başka bir deyişle tanrısal cevher ve insanî cevherin nasıl birleştiği ve bu birleşmenin ortaya çıkardığı sonuç ile ilgili daha derin bir anlaşmazlığa dayandığını ortaya koymaktadır.

4.3. İsa Mesih'teki Dualiteye Yönelik İmge ve Metaforlar

Süryani geleneğinde kullanılan imge ve metaforlar, bu geleneğin diyofizit karakterini yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Bu gelenekte giyim imgelerinin enkarnasyon ve İsa Mesih'teki dualite bağlamında kurtuluş tarihinin her alanında yoğun bir şekilde kullanımı, ona, Yunan ve Latin geleneklerinde daha az rastlanan dinamik bir

¹⁷² Simeon of Beth Arsham, "Letter on Bar Şawmā and the heresy of the Nestorians", 3, 6.

nitelik kazandırmıştır. “Giyim teolojisi” Süryani geleneğinde oldukça köklüdür. Bu imgelerin kökleri her ne kadar Yahudiliğe dayansa da Eski Ahit ve Yeni Ahit’in Süryanice tercümelerinde önemli bir gelişim kaydettiği gözlenmektedir. Bu bakımdan erken dönem Süryani literatüründe ve özellikle IV. yy’da Afrahat ve Efrem’de çok daha gelişmiş bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu kullanımlarda derin ve karışık teolojik hakikatleri sembolik terimlerle ifade eden Süryani zekâsının mükemmel örneklerini görmek mümkündür.¹⁷³ IV. yy’da iki farklı teolojik söylem biçimi vardı: Yunanca konuşulan dünya karakteristik açıdan analitik idi ve Ariusçular ile yaşanan tartışmalar bağlamında Yunan felsefesinin bazı araçlarını benimsemişti. Süryanice konuşulan dünyada ise inanç tanımlamalarına şüphe ile bakılıyordu. Ancak Yunanca teoloji gündeminin nüfuz etmeye başlamış olması nedeniyle geleneksel olarak kullanılan şiir, paradoks ve metafor dilinin yerine Yunan ifade biçimi almaya başlamıştır. Her ne kadar V. yüzyıl boyunca ve daha sonraki yüzyıllarda Yunan teolojik gündeminin ve söylem tarzının etkinlik kurmasından dolayı teolojiye yönelik bu sembolik yaklaşımın kullanımında bir gerileme yaşanmışsa da ayin şairleri tarafından imgelerin tercih edilmeye devam edilmesinden dolayı özellikle Doğu Kilisesi’nin ayin kitaplarında korunmuş ve günümüze kadar ulaşmışlardır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi’nin, erken dönem Süryani geleneğinin karakteristik özelliklerini koruması onun kristolojik söyleminin ayırt edici özellikleri ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁴ Doğu Kilisesi geleneğinde İsa Mesih’in insan doğası ve bedeni ile ilgili kullanılan imgeler, kristolojik tartışmalarda, bu geleneğin pozisyonunu belirlemesi açısından önem arz etmiştir. Bu bölümde Doğu Kilisesi’nin Mesih’in insan doğasını (bedenini) ve enkarnasyon sürecini betimlerken kullandığı imgelerin kristoloji ve kurtuluş ile olan ilgisini değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁷³ Sebastian P. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, *Studies in Syriac Christianity*, XI. kısım (Aldershot: Variorum, 1992), 21.

¹⁷⁴ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 165.

Sebasitan P. Brock, “elbise”, “giymek ve çıkarmak” imgelerinin enkarnasyon, kurtuluş ve Mesih’teki dualite ile olan bağlantısının anlaşılması için ilk olarak erken dönem Süryani literatüründe kurtuluş tarihinin dört ana evreden oluşan kavramsal çerçevesini sunmaktadır. Buna göre birinci evrede Âdem ve Havva düşüşten önce cennette “ihtişam/cennet giysisi” veya “nur elbisesi” giymiş olarak tasvir edilmektedir.¹⁷⁵ İkinci evrede Âdem ve Havva işledikleri suç (düşüş) nedeniyle “ihtişam/cennet giysisi” veya “nur elbisesinden” soyutlanmışlardır. Üçüncü evrede Tanrı, düşüşün sebep olduğu Âdem’in/insanlığın çıplak halini iyileştirmek için ilâhî bir tasarı (enkarnasyon) hazırlamıştır. Bu tasarıya (enkarnasyona) göre tanrısallık “Âdem’i giyinecektir” ve Tanrı “bir beden giydiğinde” tüm gayesi Âdem’e/insanlığa, o cennet elbisesini yeniden giydirmektir. Ona göre enkarnasyon genel olarak “doğuş”, “vaftiz” ve “iniş/diriliş” gibi üç evreden oluşmaktadır. Her üç evrede de tanrısallığın beşerî düzleme bir inişi söz konusudur. Bu düzlemlerden kurtuluş için merkezi öneme sahip husus Ürdün Nehri’ne iniştir. Çünkü Mesih’in Ürdün Nehri’nde vaftiz olmasından ve Kutsal Ruh’un görünmesinden dolayı tanrısallık, iniş sürecini en kâmil noktaya taşımıştır. Dördüncü evrede Ürdün Nehri’nde Mesih’in vaftizi ile vaftiz suyu, hem insanlık için yeniden doğuş hem de yeniden “cennet elbisesi” giymesi imkânını sağlamıştır. Böylece bir kişi vaftiz olup Hıristiyan olmakla bu seramoniye tekrar etmekte ve Âdem’in cennette kaybettiği ihtişam elbisesini giymektedir.¹⁷⁶ Mar Efrem de bir şiirinde kurtuluş ve enkarnasyon bağlamında elbise ve giyim imgeleri ile bu durumu şu şekilde özetlemektedir:

“Bütün bu değişimleri yapan merhametli olandır. Âdem’in çıkardığı ihtişam elbisesini yeniden giydirmek amacıyla bir tasarı hazırladığı için [ihtişamdan] soyundu ve [bir beden] giyindi. Âdem’in yapraklarına karşılık o, kundak elbiselerine sarıldı. Âdem’in deriden elbiseleri yerine

¹⁷⁵ Eski Ahit ,Yaratılış, 3/21’de Adem’in elbiseleri için “deriden elbiseler” denilmektedir. Ancak Filistin ve Babil Targumu’nda “İbusin d’Iqar” yani ihtişam elbisesi şeklinde geçmektedir. Bu kullanım Mandai ve Maniheizt yazarların kullanımı ile de paraleldir. Brock, “Clothing Metaphors”, 14.

¹⁷⁶ Brock, “Clothing Metaphors”, 11-12.

elbiseler giyindi. Âdem'in günahı için vaftiz edildi. Âdem'in ölümü için lahite konuldu. O, yükseldi ve Âdem'i yükseltti. İnen, Âdem'i giyen ve yükselen kutsaldır.”¹⁷⁷

Doğu Kilisesi'nde elbise giymek ve çıkarmak imgeleri enkarnasyon ve kurtuluş bağlamında Âdem tipolojisi ile ilgili görülmüş ve kullanılmıştır. Buna göre Birinci Âdem'in düşüşle cennet elbisesini kaybetmesine karşın İkinci Âdem olarak isimlendirilen Mesih, vaftizle insanlığa cennet/ihtişam elbisesini yeniden giydirebilmek (tanrısallığın katına yükseltmek) için Birinci Âdem'i yani insan bedenini giymiştir. Bu bakımdan Hristiyan, “yeni insanı”¹⁷⁸ ya da “Mesih'i”¹⁷⁹ giyinirken (kuşanırken) aynı zamanda “ihtişam elbisesini” giymiş olmaktadır. Birbiri ile yakından bağlantılı kurtuluş tarihinin bu aşamalarında, Birinci ve İkinci Âdem arasında belirli bir kimlik birleşmesi ve özdeşleşmesi ortaya çıkmaktadır. İkinci Âdem olan Mesih, Birinci Âdem'i yani insanlığı giyinmişse, o zaman Birinci Âdem (insanlık) de İkinci Âdem'i (Mesih'i ve tanrısallığı) giyebilir. Burada sadece insanlığı düşüş öncesi duruma getirmeye yönelik bir eylem değil, aynı zamanda yaratılışın amacı olan tanrısallık statüsüne yükseltme de amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Birinci ve İkinci Âdem ile ilgili elbise imgesinin kullanımı ilk olarak *Thomas'ın İşleri* adlı eserde bulunan ünlü *Ruh* şiirinde karşımıza çıkmaktadır. İki rolün birbirine kaynaştırılması, kurtulan ve kurtaran özdeşliği, aynı eserdeki meşhur *İnci* şiirinde de oldukça belirgindir.¹⁸⁰

Enkarnasyonu betimlemek için kullanılan bir diğer imge olan “İbas Pagra” (O, beden giyinmişti/surete bürünmüştü) ifadesi de erken dönem Süryani Hristiyanları için standart bir kullanım olmuştur. Bu kullanım sadece bütün erken dönem yazarları (Thomas'ın İşleri, Adday Öğretisi, Efrem, Afrahat vb.) arasında değil aynı zamanda Mar İshak Konsili'nde (410) İznik Konsili İtikadnamesi'nin çevirisinde Yunanca “esarkothe” (beden bulmak/enkarnasyon) teriminin çevirisi için kullanıldığından resmi

¹⁷⁷ Brock, *Clothing Metaphors*, 13.

¹⁷⁸ Efesliler, 4/24: “Yeni insanı kuşanın”

¹⁷⁹ Romalılar, 13/14: “Mesih'i kuşanın”; Galatyalılar, 3/27: “Mesihi kuşanın”.

¹⁸⁰ Brock, *Clothing Metaphors*, 16, 21.

bir hüviyet de kazanmıştır. IV. ve V. yy’larda bu ifadenin ilk kelimesine (Ibas), “Bedenimizi, bizi, insanlığımızı, insanlığı, Âdem’in bedenini, Birinci Âdem’in bedenini giymek” şeklinde yapılan ilavelerle çok sayıda yeni kullanım oluşturulmuştur. Hepsinde giyilenin genel olması çok önemlidir. Erken dönem yazarlarında bu kullanım, “insan giyinmek” şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Süryanice’de “bir” insan giyinmek olarak anlaşılabilir). Bu şekildeki kullanım ilk olarak Mopsuestialı Theodore’un Süryanice çevirilerinde kullanılmıştır: “Bizim kurtuluşumuz için [bir] insanı giyindi ve içinde yaşadı”. Bu ifade daha sonra Doğu Süryani yazarları arasında da görünmeye başlamıştır.¹⁸¹ Yunanca Yeni Ahit’te logosun enkarnasyonu için “bir beden giyinmek” ifadesi kullanılmamıştır. Pavlus’un iyi bilinen iki konuşma pasajında (Romalılar, 13/14 “Mesih’i kuşanın” ve Galatyalılar, 3/27’de “Mesih’i kuşandınız” şeklinde kullanılmış olup Hristiyanlar, vaftiz ile “Mesih’i giyinirler/kuşanırlar” anlamını vermektedir. Filipililer, 2/7-8’de geçen “İnsan olarak dünyaya geldi, insan şeklini aldı” cümlesi de bu bağlamda anlaşılabilir. Ama “beden giyinmek” ifadesinin logos ile kullanımı, Yunanca Yeni Ahit’te bulunmamasına rağmen benzer terimler Peşitta’da “Ibesh besra” (et giyinmek) ve “pagra den albestan” (Sen bana bir beden giydirdin)¹⁸² şeklinde kullanılmıştır.¹⁸³

Doğu Kilisesi’nde giyim imgeleri Nesturi yazarlar arasında gelişimini sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin Narsay, “beden elbisesi” ve Urfalı Cyrus “insanlık elbisesi” gibi Süryani ortodoks yazarların sürekli olarak kaçındığı ve erken dönem Süryani literatüründe de nadiren kullanılan ifadeleri kullanmaya başlamışlardır. Bu gelişimin başlangıç noktası, Eski Ahit’te geçen “Giysilerini şarapta, kaftanını üzümün

¹⁸¹ Brock, “Clothing Metaphors”, 15-17; “The Christology of the Church of the East”, 165.

¹⁸² İbraniler, 5/7, 10/5. Yunanca İncil’de ilk cümle “Sen benim için bir beden hazırladın” ve ikinci cümle “Benim için bir beden hazırladın” şeklinde geçmektedir.

¹⁸³ Brock, “Clothing Metaphors”, 15. Erken dönem Süryani literatürü dışında da “beden giyinmek” metaforu bazı anti-doketik Yunan ve Latin yazarlarda da (II. ve III. yy) kullanılmıştır. Brock, “Clothing Metaphors”, 16.

kızıl kanında yıkayacak”¹⁸⁴ cümlesinin yorumuna dayanmaktadır. Urfalı Cyrus bu cümleyi yorumlarken “Kutsal Kitap, elbiseyi, ilâhî doğanın deruhte ettiği bir kul şeklinde isimlendiriyor”¹⁸⁵ şeklinde yorumlamaktadır. Narsay, kristolojiyi içeren şiirlerinde Mesih’teki ilâhî ve insanî doğalar arasında ayrıma dikkat çekerken iki arkaik metafor kullanmıştır: Mesih’in insan doğasını betimlerken Adem’in bedeni terimi ve enkarnasyon sürecini resmederken erguvani pelerin giyinen kral imgesi.¹⁸⁶ Erken dönem Süryani literatüründe ve devamındaki Doğu Kilisesi literatüründe Mesih’in enkarnasyonu, insanî doğası ve bedeni ile ilgili kullanılan şu imge ve metaforlar örnek olarak verilebilir.

Giyinmek (Ibash) metaforu ile kullanılanlar: Ibash; Pagra (bedenimizi), nasuta (insanlığı), nasutan (insanlığımızı), dmutan (suretimizi), shalman (şeklimizi), eskiman (formumuzu), kyanan (tabiatımızı), labsan (bizi).

Adem tipolojisi: barnasa qadmaya (İlk İnsan).

Nitelikleri: z’uruta (küçüklük), galyuta (zahiri yönü), makkikuta, mukkaka (tevazu ve alçak gönüllülük), mhillutan (zayıflığımız), krihutan (hastalığımız), khassa (acı, ızdırap).

Meryem ile ilgili olanlar: “O geldi ve Bakire Meryem’in kulağından içeri girdi, dokuz ay onun rahminde kaldı ve ondan bir beden giyindi”.

Mesih’in insanlığı için elbise imgesi: Estla mallilta, “İnsanlığımızdan giydiğiniz (makul elbise) ile bizi günahattan geri döndürdünüz”. “Gizlenmesi için bizim insanlığımızı bir elbise yaptı”. “Rabbimizin insanlığının elbisesinde gizlenen tanrısallık”. “Kutsal kanı ile bedeninin elbisesi (estla d-pagranuteh) temizlendi”.¹⁸⁷

V. yüzyıl ve sonrasında yaşanan kristolojik tartışmalarla beraber erken dönem Süryani literatüründe ve devamında Doğu Kilisesi tarafından kullanılan bu imge ve

¹⁸⁴ Yaratılış, 49/11.

¹⁸⁵ Brock, “Clothing Metaphors”, 17-18.

¹⁸⁶ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 170.

¹⁸⁷ Brock, “Clothing Metaphors”, 23-27.

metaforlar, Antakya ve İskenderiye kristolojisini benimseyenler arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. İskenderiye kristolojisini savunan Monofizit Süryaniler nazarında enkarnasyon ile ilgili herhangi bir giyim metaforunun kullanılması şüpheli hale gelmeye başlamıştır. Onlara göre bu imgeler, diyofizit kristolojiyi ve Nestorius'un pozisyonunu çağrıştırmaktadır. Örneğin, erken dönemden beri düzenli bir şekilde enkarnasyon için kullanılan "İbesh Pagra" (beden giyinmek) metaforu, İskenderiye kristolojik görüşüne bağlı yazarlar tarafından yanlış anlaşılmaya açık bir ifade olarak görülmeye başlandığından dolayı terk edilmeye başlanmıştır. Bu metafora yönelik en sert tepkiyi Monofizit yazar Menbiçli Philoxenus'ta buluyoruz. Peşitta'da geçen "O, et giyindiğinde"¹⁸⁸ şeklindeki cümleyi kullanmak yerine, Yunanca çevirilerin dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu, bir elbiseyi sıradan bir bedene giydirmek ya da bir imparatora erguvani bir pelerin giydirilmesi şeklinde, bir bedeni logosa döken Nestorius'un pozisyonunu yansıtmaktadır. İskenderiye kristolojik geleneğine göre bedenin bir giysi olarak isimlendirilmesi oldukça sakıncalıdır. Aynı şekilde Mesih'in bedeninin kraliyet moruna (erguvani) benzetilmesi imgesi de onlar nazarında Nestorius'un pozisyonunu çağrıştırmaktadır. Nitekim daha II. Efes Konsili'nde (449) Urfa Piskoposu Hiba, enkarnasyon ile ilgili olarak mor imajını kullandığı gerekçesiyle saldırıya uğramıştı. Halbuki bu metafor daha önce *Adday Öğretisi*'nde, Efrem'in yazılarında serbestçe kullanılmıştı ve bu kullanım Doğu Kilisesi'nde yaygın olarak kullanılmaya devam ediyordu. Örneğin Mar Aba'nın 544 yılındaki mektubunda "insanlık elbisesi" ya da 576 sinodunda "insanlığının kaftanı" şeklinde yansımaları devam etmiştir.¹⁸⁹ Bu imgelerin Doğu Kilisesi'nde yaygın kullanımına rağmen teolojik ve kristolojik tartışmaların yoğunlaştığı dönemde, her iki

¹⁸⁸ İbraniler, 5/7.

¹⁸⁹ Brock, "The Christology of the Church of the East", 165-167; "Clothing Metaphors", 17-18. Philoxenus'un "İbes/Ibusa", yani "giymek/giysi" ifadelerini kullananlara itirazı göz önüne alındığında, "İbes pagra" (bir beden giyindi) ifadesi için "etgasham" (tecessüm etti) ifadesini Selucia Sinodu'nda İznik itikadnamesindeki "sarkothenta"nın bir çevirisi olarak ikame edenlerin Süryani Ortodoks değil Doğu Süryanileri olması ironiktir.

taraf, imge ve terimleri daha dikkatli bir şekilde kullanmaya başlamışlardır. Şüphesiz bunda karşı tarafın eline, kendileri lehine kullanılacak bir argümanın verilmesi endişesi önemli bir rol oynamıştır. Bu durum özellikle Doğu Kilisesi'nde V. yy'dan VII. yy'a kadar Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilen çok sayıda eserin çevirisinde, özgür ve açıklayıcı çeviri biçiminden literal çeviri biçimine doğru evrilmesinde görülmektedir. Yunanca orijinalinden mümkün olduğunca birçok ayrıntıyı yansıtmayı amaçlayan bu çevirilerde, daha erken bir dönemde Süryanice'ye çevrilen metinler yeniden gözden geçirilerek tekrar çevrilmeye başlanmıştır. Son çevirilerde daha önceki çevirilere göre teknik terimlerin daha formel eşdeğerleri kullanılmıştır. Bu süreç en çok enkarnasyon ile ilgili terimlerin ele alınma biçiminde göze çarpmaktadır. Örneğin “O, beden giyinmişti” (Ibesh Pagra) ifadesi yerine V. yüzyıl boyunca yapılan tercümelerde “O, şekil bulmuştu” (et-gashsham) ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Son olarak Yunanca cümlelerin doğrudan çevirisi olan “O, et oldu” (besrana'it) şeklinde tercüme edilmiştir.¹⁹⁰

Erken dönem Süryani literatürünün diyofizit karakterini ve bunun kurtuluş ile yakın ilişkisini ortaya koyan “hmayra” (rehine) ve “rahbona” (teminat) imgeleri de konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu imgelerle Mesih'in insanî doğasının yani bedeninin, beşerilikten çıkarılıp göğe yükseltilen bir rehine ve onun insanî doğasının insanlığın kurtuluşu için bir teminat ve güvence olması ifade edilmektedir. “Hmayra” kelimesi Yunanca “homeros” kelimesinden gelmekte olup rehine, tutsak anlamlarına gelmektedir. Başta Eski Ahit'in Süryanice çevirisi olan Peşitta olmak üzere erken dönem Süryani yazarları tarafından kullanılmıştır. Antik dönemde rehineler, günümüzde kazandığı anlam itibarıyla şiddet yolu ile ele geçirilen anlamında kullanılmamıştır. Antik dönemde hanedanlar veya imparatorluklar arasında yapılan bir antlaşmanın onurlandırılması ya da antlaşmaya riayet edileceğinin teminatı ve güvencesi olarak rehine verilmesi sıklıkla uygulanan bir uygulama idi. Rehiner

¹⁹⁰ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 167-168.

genellikle ya kral çocukları ya da soylu kişiler olurdu.¹⁹¹ Afrahat, Hezekiel'in çocuklarının Babil kralına rehine olarak götürülmesi,¹⁹² Daniel'de "Onun halkı adına bir rehin olarak götürüldü"¹⁹³ ve başka birçok yerde bu terimi kullanmaktadır. Daniel ile ilgili cümleyi söyledikten sonra Afrahat, İsa'nın bedeninin bütün insanlar namına bir rehine olduğunu söylemektedir.¹⁹⁴ Afrahat ve Efrem bu imgeleri özellikle enkarnasyon bağlamında kullanmışlardır. Buna göre Kral'ın Oğlu (Mesih), Âdem'in bedenini giymiştir. Mesih'in insan bedeni, aşağı tabakadan gelen ve cennet krallığına götürülen bir "hmayra" (rehine) olarak düşünülürken buna karşılık Mesih'te ikamet eden Ruh'u ise vaftiz edilen insanlığın karşılığında alınan "rahbona" (teminat) olarak tasavvur edilmektedir. Genel olarak kralların çocukları rehin olarak verildiğinden burada Kral; Tanrı Baba anlamında ve Mesih; rehin oğul anlamında kullanılmıştır. Afrahat, "Bir yaşam (kurtuluş) teminatı (rahbona) olması için ölüme tabi olanlardan ve ölümün hüküm sürdüğü insan doğasından, onu (İsa'nın insan doğasını) aldı ve o yükseltildi ve aşağıdakilerden alınan bu rehineyi sağ tarafında tahta oturttu"¹⁹⁵ demektedir. Kısaca bütün bu rehine ve teminat imgeleri ile Mesih'in insan doğasının, insanlığın kurtuluşu için bir teminat olarak yükseltilmesi düşüncesi esas alınmaktadır. Ancak kristolojik tartışmalar esnasında bazı imgelerin teolojik bölünmenin bir tarafının gözünde şüpheli hale gelmesi nedeniyle bu kullanımlardan vazgeçilmeye başlanmıştır. IV. yy'a kadar yoğun olarak kullanılan "hmayra" imgesi de yazarlar tarafından terk edilmeye başlanmış ve ancak ayin kitabı Hudra'da varlığını korumaya devam etmiştir. Hudra'da özellikle Mesih'in bedeninin geçtiği pasajlarda "homo assumptus" (deruhte edilen insan) ifadesine referansta bulunan ve Mesih'i "cinsimizin/ırkımızın (gönüllü) rehinesi" (hmayra d-men gensan) şeklinde tanımlayan birçok ifade bulunmaktadır:

¹⁹¹ Sebastian P. Brock, "Christ 'The Hostage': A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and its Origins", *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 25. 06. 2019), 2-3, 7.

¹⁹² Hezekiel, 17/12, 19/9.

¹⁹³ Daniel, 11/33.

¹⁹⁴ Brock, "Christ The Hostage", 6.

¹⁹⁵ Brock, "Christ The Hostage", 8.

“Merhametle sürüsüne inen ve sevgisinden dolayı ırkımızdan bir barış rehinesi (hmayra d-Sayna) alan ve onu, tasarısının [enkarnasyonunun] amacı için kendisine bir tercih kılan”. “Kurtuluşumuz için gökten gelen ve görkemi için [rehineyi kendi yüceliğine katması için] ölümlü ırkımızdan bir rehin alan ve ona liderlik ve baş olmayı bahşeden”. “Kurtuluşumuz için gökten gelen ve onun görkemi için ölümlü ırkımızdan bir rehin alan ve ona liderlik ve baş olmayı bahşeden”. “İnsanlığımızda yüceliğini ifşa eden ve bizi kutsamak için Yahya tarafından vaftiz edilen, ırkımızdan olan rehine kutsaldır”. “Bizi düşmüş halimizden tanrısallığının yüce katına yükseltmek amacıyla kendisini tevazu içerisinde indiren ve aramızdan aldığı rehin/hmayra [şahsında] bizi yüceliğinin ortağı haline getiren.”¹⁹⁶

Doğu Kilisesi’nin ana ayin (litürji) kitabı olan Hudra’da kilise geleneğine uygun olarak İsa Mesih’in diyofizit yapısına ve kurtuluş bağlamında insanlığına vurgu yapan birçok farklı ifade bulunmaktadır. Nesturi yazım geleneği bu eseri, ilâhî bağışın Hudra’sı anlamında “Hudra dam-dabranootha” şeklinde isimlendirmektedir. Baba tarafından takdir edilen ve Mesih tarafından gerçekleştirilen kurtuluş planına referansla bir yılda gerçekleştirilecek olan bütün ayinleri ihtiva etmektedir.¹⁹⁷ Konuyla ilgili Hudra’da geçen bazı kristolojik ifadeler şu örnekler verilebilir: Pazar günleri, yortular ve anma günlerinin temel ilahisi olan ve Meleğin Müjdesi (Subara) yortusunun dört pazar gününde okunan Hudra’daki Bazilika ilahisi yüksek tonda kristolojik ifadeler ile başlamaktadır. Tanrı’nın Mesih ile ilgili İbrahim’e vaadine atıfta bulunularak: “Baba’dan gelen Tanrı Logos, kul şeklini (benzeyişini) meleklerden değil, İbrahim’in soyundan almıştır. Ve o, merhametiyle insan suretinde geldi, bundan ötürü ırkımızı hatalardan kurtarabilir”¹⁹⁸ denilmektedir. İkinci pazar günü yine benzer sözler tekrarlanmaktadır: “Çağlardan ve kuşaklardan saklanan büyük gizem zamanın sonunda bizim için tezahür etti. Çünkü Babasının bağrında olan Biricik Oğul geldi ve tanrısallığında kul şeklinde göründü. Teslis inancının kemalini bize yeniden anlattı ve gösterdi.”¹⁹⁹ Üçüncü pazar gününde şöyle denilmektedir:

¹⁹⁶ Brock, “Christ The Hostage”, 7-9.

¹⁹⁷ Mar Awa Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church of the East as Expressed in the Khudra”, *Church of Beth Kokheh Journal* (Erişim 28. 06. 2019), 3.

¹⁹⁸ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 7.

¹⁹⁹ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 7.

“Mahlûkat tarafından idrak edilemeyen ve aldatılamayan; insanlığımız vasıtasıyla enkarnasyonunu gerçekleştirdi. Çünkü ilâhî doğa, herhangi bir değişime uğramadan benimsediği [deruhte ettiği] insan doğasına katılmıştır. Tanrı’nın gücü ve hikmeti sayesinde Bakire, kutsal bir şekilde Mesih’i doğurdu. Hepimiz onu bir Oğul ilan ettiğimiz gibi ona ibadet ederiz ve onu dünyanın kurtarıcısı olarak kabul ederiz.”²⁰⁰

Son pazar gününde şöyle denilmektedir: “Bizim insanlığımızda tezahür eden Baba’dan olan nur, Davud’un evinde görüldü ve Yakup’un evinde hüküm sürdü ve hâkimiyetinin sınırı yoktur.”²⁰¹ Göge yükselme yortusundan sonraki pazar günü bazilika ilâhisinde de Doğu Kilisesi’nin kristolojik anlayışı çok net bir şekilde ifade edilmektedir:

“Özünde Tanrı [logos] olan, bizim içinde bulunduğumuz aciz ve kötü duruma acıdı ve tanrısallığı için bir ikametgâh olabilecek olan şeklimizi giyindi. Onu [insanî bedenini] aldı, çarmıha çıkardı ve onunla [insan doğasıyla] bize yaşamı bahşetmek için onu ölüme teslim etti. Onu, krallıkların ve güçlerin üzerinde hâkim kıldı, tahtını semaya çıkardı ve onu orada tuttu. Birinci Âdem’in durumunda olduğu gibi günahkâr olan bizler, İkinci Âdem vasıtasıyla temize çıkarıldık. Kim onun harikulade soyunu sayıp dönebilir!”²⁰²

Paskalyanın dördüncü pazar gecesinde (Lelya) şu ilâhi okunmaktadır:

“Mesih’in haçı ile ölüm üzerinde sonsuz izzete nail olduk. Ölüler arasında dirilişi ile bize sirayet eden ölüm yazgısını çektiği acılar vasıtasıyla yok etti. Sonsuz hamd ile hepimiz şöyle nida ederiz: Ey bizim fâni bedenimizi giyinen Tanrı Logos, Biricik Oğul, senin haçını [çarmıhını] itiraf eden hizmetkârlarına merhamet et.”²⁰³

Hudra’nın kristolojik ifadeleri oldukça basit olmasına rağmen teolojik olarak oldukça zengindir. Temel odak noktası, Doğu Kilisesi’nin katı diyofizit kristolojisine bağlı olarak doğaların dualitesine ve Oğul’un tek şahsında (prosoponunda) tanrısallık ve insanlık doğalarının birliğine vurgudur. Hudra’da iki doğaya birçok atıfta bulunulmasına rağmen “iki knoma” ifadesi Hudra’da sadece Babai’ye ait “Övgü İlahisinde” (Teshbokhta) geçmektedir.²⁰⁴

²⁰⁰ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 7.

²⁰¹ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 8.

²⁰² Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 8.

²⁰³ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 8.

²⁰⁴ Royel, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 6-7.

Buraya kadar aktarılanlardan Süryani geleneğinde diyofizit karakterin ne kadar köklü olduğu ve kurtuluşa İsa Mesih'in insan doğasına biçilen rolün ne kadar önemli olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi geleneği ile Antakya diyofizit anlayışı arasındaki paralellikler, Doğu Kilisesi'nin kristolojik tartışmalarda İskenderiye'nin karşısında konumlanmasında önemli bir etken olmuştur. Buna mukabil İskenderiye ekolü, Nesturilerin “insan İsa” vurgusunu sadece “Tanrı'yı taşıyan” olarak görmüşlerdir. Bu durum onlar açısından tanrısal enkarnasyonun hafife alınması ve logosun insan tabiatına tam olarak dâhil olmasının yadsınılması olarak anlaşılmıştır.²⁰⁵

4.4. Kurtuluş ve Kristoloji İlişkisi

Nesturiler ile Monofizitler arasındaki çekişme esas olarak kurtuluş anlayışı ile ilgili farklılıktan kaynaklanmaktadır. Doğu Kilisesi'nin kristolojik ifadesinin dayandığı en önemli noktalardan biri enkarnasyonun gizemi, yani Tanrı Oğlu'nun insanlığın kurtuluşu için tam bir insan doğasına sahip olmasıdır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi için Mesih'teki doğaların dualitesine vurgu yapmak oldukça önemlidir. Kristolojik tartışmalarda üzerinde en çok tartışma yürütülen konular; enkarnasyonun hakikatinin ortaya konulması ve İsa Mesih'in kurtuluştaki rolünün niteliği olmuştur. Bu tartışmalar bağlamında Yeni Ahit'te bulunan üç cümle ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki İskenderiye ekolünün ya da Monofizitlerin kendi kristolojileri lehinde yorumladıkları en önemli argüman olan “Tanrı Logos insan oldu ve aramızda yaşadı (Melta besra hwa wagen ban)”²⁰⁶ cümlesidir. Diğer ikisi ise “Tanrı şeklinden insan şekline büründü (Dmuta dalaha dmuta d'abda nsab)”²⁰⁷ ve “İsa Mesih dün, bugün ve ebediyyen aynıdır (Yesu' msiha etmali uyaumana huyu wal'alam)”²⁰⁸ cümleleri olup Nesturilerin kendi kristolojilerini savunmada daha çok dayandıkları temel referansları oluşturmaktadır.

²⁰⁵ Demirci, *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*, 60.

²⁰⁶ Yuhanna, 1/14.

²⁰⁷ Filipililer, 2/7.

²⁰⁸ İbraniler, 13/8.

Nesturilere göre, bu cümlelerden ilki açık bir şekilde Mesih'teki iki doğanın varlığını desteklemektedir. Son cümle ise Nesturi kristolojisinin favori cümlesidir. Çünkü bu cümle, şahsın (prosopon) birliğine ve iki doğanın farklılığına kanıt olarak kullanılan en önemli argüman olarak görülmüştür.²⁰⁹ Enkarnasyonun hakikati bağlamında Antakya ve İskenderiye ekolleri özellikle “Logos, insan oldu ve aramızda yaşadı” cümlesinin yorumlanması konusunda karşı karşıya gelmişlerdir. Bu cümlelerin yorumlanma biçimi iki ekolün kristolojik pozisyonunun ortaya konulmasında belirleyici olmuştur. Antakya ekolüne göre logosun insana dönüşmesi ya da bir değişikliğe uğraması meyanındaki herhangi bir düşünce aforoz edilmelidir. Bu konuda Narsay ve Babai'nin bu cümleye dair yorumları, kilisenin anlayışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Her iki isim, hem Süryani geleneğinin diyofizit karakterini hem Mopsuestialı Theodore'un Mesih'in insan doğasını “benimsenmiş/deruhte edilmiş insan” şeklinde izah eden anlayışını temel almışlardır.²¹⁰ Narsay, “Tanrı Logos, insan oldu ve aramızda yaşadı” cümlesinin ilk bölümünü insanın vücuda getirilmesi (yaratılması) ve logosun aramızda yaşaması olarak açıklamaktadır. Bunun, logosu, vücuda getirilme (yaratılma) seviyesine indirgemek olmadığını belirtir. Logosun kendisi için bir beden (insan) şekillendirdiğini, meydana getirdiğini ve hüsnü niyet ile (gönüllü arzusuyla) onun içinde ikamet ettiğini söylemektedir.²¹¹ Babai de bu cümlelerin yorumlanmasında Narsay'ı taklit etmekte ve biraz daha detaylandırmaktadır. Babai ilk olarak rakiplerini bu cümleyi parçalı olarak yorumlamak ve cümlelerin bütününe göz önünde bulundurmamakla eleştirerek başlamaktadır. Ona göre “Logos insan oldu” sözlerini “ve aramızda yaşadı” sözleri takip etmektedir. Bu, başka birisini işaret etmektedir. Ebedî Logos, başlangıçta Baba ile beraber idi. Yaratılan insan ise deruhte edilmiştir. Böylece logos aramızda yaşayabilmiştir. Bundan dolayı Babai açısından “insan olmak” ya da “olmak” (hwa)

²⁰⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 95.

²¹⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 121; Brock, “The Christology of the Church of the East”, 10.

²¹¹ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 171.

eylemi, başlangıçta var olan logostan bahsetmemektedir. Ancak başlangıçta olmayan insandan bahsetmektedir. “Aramızda yaşadı” ise başlangıçta var olan logos için söylenmektedir. Ona göre Tanrı Logos, başlangıçta vardı, “olmak” ile başlamış değildir. Yuhanna, “Logos, insan oldu” dediğinde logosa herhangi bir değişimi isnat etmemektedir. Bundan dolayı logosun insana dönüşmesi yani kendisinden farklı bir şeye dönüşmesi söz konusu değildir. Çünkü eğer logos, insana dönüşürse artık Tanrı Logos olamaz. “Aramızda yaşadı” sözü, Tanrı’nın, “bizim doğamızdan olan bir bedende veya bir insanda” yaşadığını belirtir. Babai, “bizde” ya da “aramızda” ifadesinin “Emmanuel” (Tanrı bizimle) ifadesi gibi olduğunu belirtir. Ona göre “oldu” sözcüğü deruhte edileni belirtir. “O, insan oldu” ifadesi “O, insanı deruhte etti” ile aynı anlama gelmektedir. Babai, bu söyleyiş biçiminin Yeni Ahit’te İsa Mesih için kullanılan “O, lanet aldı”²¹² ve “O, günah aldı”²¹³ ifadelerine benzetmektedir. Ona göre “O, günahlarımızı ve lanetlerimizi üstlendi/aldı” cümlesinde olduğu gibi başka biri olarak “O (logos), bir beden aldı/deruhte etti ve içinde yaşadı”. Babai, bu ifadelerde açık bir şekilde Mesih’in çifte doğası (logos ile insan) arasındaki farkı belirtmekte ve adı geçen cümlelerin ilk bölümünün başlangıçta var olmayan insan doğasına ve ikinci bölümünün ise deruhte edilen bedene işaret ettiğini ifade etmektedir. Babai, başka bir yorumunda da “olmak” sözcüğünün ebedî ve ezeli olmayan insanın özelliğini belirttiğini ve “yaşadı” sözcüğünün de “başka birini” işaret ettiğini ifade etmektedir. Çünkü Tanrı Logos başlangıçta (ezelde) vardı ama ezeli olmayan insan, yaratılmıştır. Ona göre Tanrı Logos, insana dönüşerek beden olmadı. Tanrı, Oğlunu gönderdiğinde Oğul’da herhangi bir değişim ve dönüşüm meydana gelmemiştir. Oğul, yücelerden gelen tanrısallığına ve bir Yahudi’den gelen insanlığına sahipti. Bu bakımdan varlığı olmayıp meydana getirilen (yaratılan) doğa, “(insan) oldu” anlamına gelmektedir. Ezeli olarak Baba ile olan (logos), insanı deruhte etmiş, bedene bürünmüş ve onda ikamet etmiştir. Babai, kısaca

²¹² Galatyalılar, 3/13.

²¹³ 2. Korintliler, 5/21.

“Logos, insan oldu ve aramızda yaşadı” cümlesinin “insanın” yaratıldığını ve Tanrı Logos’un onu deruhte ettiğini ve onda yaşadığını ifade ettiğini belirtmektedir. Logosun insana dönüştüğü fikrini reddetmektedir. Ona göre logos ile insan, bürünen ve bürünülen birbirlerinden farklıdır.²¹⁴

Nesturilerin, Monofizitlerin Yuhanna 1/14 cümlesi ile ilgili tabiatların birleşmesi yorumunu reddetmesinin iki sebebi bulunmaktadır. İlk olarak, logosa değişim isnat etmekle, tanrısallığın mutlak aşkınlığını korumada başarısız olmak ve tabiri caiz ise Oğul’un yaratılmış olduğunu savunmakla suçlamışlardır. Doğu Kilisesi’nin Mesih’teki dualite konusundaki ısrarı ve iki doğa arasındaki sıkı ayrımın korunması kaygısı; ulûhiyetin mutlak aşkınlığını korumak ve ıstırabın (acı çekmenin) ulûhiyete etki edebileceği/erişebileceği düşüncesinin iğrençliği ile ilgilidir. Burada, ıstırabın (hasa) onlar açısından açıkça düşmüş insan doğasını çağrıştırdığı not edilmelidir.²¹⁵ İkinci sebep ise kurtuluş (soteriolojik) endişesiyle ilgilidir. Bu geleneğe göre kurtuluş, ancak enkarne olmuş Mesih’in insan doğasını deruhte etmesi vasıtasıyla gerçekleşebilir. Bu nedenle eğer kurtuluş insanlar için geçerli olacaksa bunun için Mesih’teki insanî doğanın mutlaka tanrısallıktan ayrı tutulması gerekmektedir.²¹⁶ Yukarıda aktarılan geleneksel imgelerde de açıkça görüldüğü gibi Doğu Kilisesi’nin kurtuluş anlayışında Mesih’in insan doğası merkezi önemdedir. Burada birkaç örnek üzerinden Doğu Kilisesi’nin kurtuluş ile ilgili olarak İsa Mesih’in insan doğasına nasıl bir rol biçtiğini ifade etmek mümkündür. Narsay, bir şiirinde konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Logos, insana dönüşmüş ise; kimin bedeni olduğunu sormamıza izin verin: O, yücelerden beraberinde mi getirdi ya da bir insanın bedeni midir? Eğer kendisi insana dönüşmüşse ve Meryem’den beden almamışsa, ona ait olanın tecessüd etmesi, bizim insan doğamıza ne fayda sağlar. ... Bizim insan doğamız aşağı statüde kalırken O, kendi doğasında bedenle gelmişse madem, o zaman ölümlüler [insanlar], insana dönüşen logostan nasıl faydalandı.”²¹⁷

²¹⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 95-97.

²¹⁵ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 171-172, 175.

²¹⁶ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 172-173.

²¹⁷ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 175.

Katolikos Gewargis (659-681) de bir mektubunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Eğer Mesih gerçekten insan olmasaydı ve onun insan [doğası], bizim uğrumuza ölümü kabul etmeseydi, [günahtan masum olduğu halde] ve ondaki Tanrı onu yükseltmeseydi [ref etmeseydi]; ölüme mahkûm olan biz günahkârlar için ölümden diriliş umudu elde etmek mümkün olamazdı. Çünkü eğer kâfirlerin aşağılık sözlerine göre ölen ve yükselen [dirilen] Tanrı olsaydı, o zaman sadece Tanrı ve onun gibi günahtan masum olanlar, onun gibi dirilişe layık olacaktı ve bizim günahkâr insan [ölümlü] doğamıza değil, sadece onunla eştözlü olanlara [aynı özden gelenlere] diriliş güvencesi sağlanacaktı.”²¹⁸

Bu pasajlardan Doğu Kilisesi teologları için kurtuluşun, Mesih’in insan doğası (bazen insanlığından “nasutha” ziyade insan “barnasha” olarak ifade edilir) aracılığıyla insanlık için gerçekteştiği açıktır. Bu durum göz önüne alındığında Mesih’te doğaların dualitesine vurgu yapmak bir zorunluluk haline gelmektedir. Aynı zamanda Doğu Kilisesi’nin, Tanrı Logos’un enkarne olmuş tek doğasını savunan Cyril çizgisinin öğretisinden neden böylesine bir korku duyduğu daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Çünkü Doğu Kilisesi, bu durumda insanlığın kurtuluş umudunun mahvolacağını görmektedir. Deruhte edilmemiş olan kurtarılamaz düsturuna bağlı olarak Monofizitler için esas olan şey ise Tanrı Logos’un enkarnasyonunun bütün hakikatini ifade etmektir. Bu kurtuluş anlayışının bir sonucu olarak, onlar nazarında dualitenin, Tanrı Logos’un tam olarak insana dönüşmediğini ima etmesinden sonra Mesih’te birlik cihetini vurgulamak bir gereklilik olmuştur. Kristolojik spektrumun her iki tarafı Mesih’in; tamamen Tanrı ve tamamen insan olması ile onun Baba ve insanlık ile eştözlü olması hakkında hemfikir olmalarına rağmen insanlık için kurtuluşun Mesih tarafından nasıl gerçekteştirildiğine dair farklı kavramsal modellere sahip olmuştur. Aslında her iki kilisenin kristoloji ile ilgili hareket noktası soteriyojik (kurtuluşa dair) kaygılara dayanmış ama bu kaygılara yönelik farklı perspektiflere sahip olmaları farklı kristolojik görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan dolayı ister istemez, yüzeysel olarak birbiriyle çelişen ama daha derin bir düzlemde, aynı gizemi farklı hareket

²¹⁸ *Synodicon Orientale*, 237; Brock, “The Christology of the Church of the East”, 175.

noktalarından yola çıkarak ifade etmeye çalışan iki farklı kristolojik formülasyonu benimsemeleri gerekmiştir. Doğu Kilisesi'nin kurtuluşun nasıl gerçekleştiği ile ilgili görüşü akılda tutulduğunda, "Theotokos" (Tanrı doğuran) ifadesinin bu kilise tarafından neden benimsenmediği belirgin bir hale gelmektedir: Kurtuluş, Tanrı Logos tarafından bakireden alınan insanlıktan geçtiği için onun (Meryem'in) Tanrı doğurduğundan söz etmek mümkün değildir. Bu en iyi ihtimalle muğlaklık, en kötü ihtimalle insanın kurtuluş hakikatinin inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Monofizitlerin kurtuluş anlayışına göre ise bu unvan basitçe Tanrı Logos'un enkarnasyonunun tam gerçekliğini vurgulamakta ve bu yüzden tamamen uygundur.²¹⁹

Hristiyan dünyasında İsa Mesih'in şahsı, ilâhî ve insanî doğalarının karşılıklı ilişkisi bağlamında yaşanan tartışmalar ister istemez enkarnasyonun niteliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tartışmalar sonucunda, sosyo-politik sebeplerin yanı sıra, tarafların sahip olduğu tarihi, kültürel, hermeneutik ve felsefî arka plan, tarafların kristolojik formüllerinin oluşumunda etkili olmuştur. Doğu Kilisesi bu konuda sahip olduğu erken dönem Süryani geleneği ve Antakya kristolojisi arka plana uygun olarak tanrısallığın aşkınlığını koruma, Mesih'teki ilâhî boyutun üstünlüğü ve Mesih'in insanî doğasının mutlak surette varlığı üzerine kurguladığı kurtuluş (soteriyoji) anlayışı üzerinden diyofizit bir karakter taşımıştır.²²⁰ Ancak Süryani geleneği içerisinde bir tarafın İskenderiye kristolojisini temel alarak İsa Mesih'in şahsı ve enkarnasyonun niteliği ile ilgili Mesih'teki ilâhî ve beşerî doğaların birleşimi ve birleşmeden sonra Mesih'teki bütün eylemleri logosa atfeden anlayışı benimsemesi neticesinde Mesih'teki insanî doğanın değerini düşürmesi, iki taraf arasında büyük bir bölünme yaşanmasına sebep olmuştur. Roma İmparatorluğu'nun bu tartışmalara bir son vermek ve dini birliği sağlamaya yönelik politikaları ile hem Antakya hem de İskenderiye kristolojik

²¹⁹ Brock, "The Christology of the Church of the East", 175-177; "VI. Yüzyıla kadar Sasani İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi", 91-92.

²²⁰ Brock, "Nesturî Kilisesi: Eşle Karşılanacak Bir İsimlendirme", 102.

formüllerinden unsurlar taşıyan Kadıköy (Kalkedon) ve Yeni Kadıköycü (Kalkedoncu) kristoloji formülü her iki tarafı da memnun etmemiştir. İskenderiye ekolü bütün bu formülleri Nesturi formülü olarak görmeye devam etmiştir. Buna mukabil Doğu Kilisesi de Mesih'teki iki doğanın varlığının ortaya konulması bakımından İskenderiye ekolünün tek tabiat (mia physis) ve Kadıköy ile Yeni Kadıköycülerin bileşik tek knoma (hypostasis snthetos) formüllerini hiçbir şekilde tatmin edici bulmamıştır. Kadıköycüler de aynı şekilde Nesturileri, beden bulmuş Mesih'te iki şahsiyetin varlığına iman etmek ve Monofizitleri de Mesih'in insanî tabiatının Mesih'in ilâhî tabiatı tarafından yutulduğuna iman etmek ile suçlamışlardır. Ancak son kertede özellikle Nesturiler ve Monofizitler arasında enkarnasyonun niteliği ve Mesih'teki doğaların ilişkisi hakkında yaşanan tartışmalarda yaşanan derin görüş ayrılıklarından dolayı, iki taraf arasında, günümüze kadar varlığını devam ettiren bir soğukluk ve keskin bir ayrılık oluşmuştur. Bu bakımdan Nesturilerin, Kadıköy Konsili yanlısı Greko-Romen kiliseleri kendilerine daha yakın gördükleri söylenebilir. Şimdi Doğu Kilisesi'nin iki knoma öğretisini resmi olarak kabul ettiği 612 piskoposlar toplantısından önce düzenlenen sinodlarda kristolojik tartışmaların nasıl ele alındığı ve hangi formüllerin benimsendiği konusu önem arz etmektedir.

4.5. Erken Dönem Sinodları

Kristolojik tartışmaların başlamasından önce Doğu Kilisesi tarafından düzenlenen ilk sinod olan Mar İshak Sinodu'nun (410) iki farklı inanç açıklaması metninde kullanılan kristolojik ifadelerin karşılaştırılması kilisenin kristolojik pozisyonun gelişim süreci hakkında bilgi vermektedir. Bu sinodun daha orijinal olan Süryani Ortodoks metninde Mesih; “Babasının özünden doğmuş olan” (men ituta d-abaw), “Baba ile aynı doğadandır” (bar kyana d-abaw/homoousios)”, “bir beden

giyinmiş” (Ibesh pagra) ve insan olmuş”²²¹ şeklindeki ifadeler ile tanımlanmaktadır. Doğu Koleksiyonları metninde ise “Baba’nın özünden olan” (men ituta d-aba-ousia), “Baba ile aynı özendir” (bar ituta d-aba/homoousios), “beden almış” (etgasham) ve “insan olmuştur” (w-etbarnas)²²² ifadeleri ile tanımlanmaktadır. Kristolojik bağlamda iki metin arasındaki en önemli fark Oğul’un sahip olduğu ilâhî doğayı/özü belirtirmek için ilkinin “bar kyana” ikincisinin ise “bar ituta” tabirini kullanmasıdır. Her iki durumda da “homoousius” tabiri karşılanmaktadır. Doğu Koleksiyonları metnindeki aforozlar bölümüne bakıldığında ise “Oğul başka knomadan ya da ituta’dan (öz/cevher) gelmemiştir” ifadelerinde “knoma” tabirinin kullanıldığı görülmektedir. “Knoma (hypostasis) ve ituta (ousia)” terimleri aslında V. yy’dan sonraki dönemde görülmesine rağmen burada eş anlamlı olarak kullanılmışlardır. Aslında İznik Konsili’nde “ousia” ve “hypostasis” terimleri farklı manada kullanılmıştır. Daha orijinal olan Süryani Ortodoks metni göz önüne alındığında Mar İshak Konsili’ni düzenleyenlerin teslis öğretisinde kullanılan bu iki kelime arasındaki farkı bildikleri ve öz/cevher için kullanılan ousianın çevirisi olarak “kyana” (doğa) yerine “ituta” (öz/cevheri) terimini kullandıkları bilinmektedir. Ancak ikinci metinde “kyana” teriminin “ituta” tabiri ile değiştirilmesi hem orijinal metnin değiştirilmesini hem de Doğu Kilisesi’nin daha sonraki dönemde almış olduğu pozisyonu yansıtan teknik ve felsefi bir motivasyonu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Böylece “ituta” terimi ile Baba’nın bir knoma (hypostasis) olarak Oğul’un nedeni olduğu açıklanmak istenmiştir.²²³

Doğu Kilisesi tarafından 410 yılından sonra düzenlenen Beth Lapat (484) ve Beth Adri (485) sinodlarına ait resmi tutanaklar elimizde olmamakla beraber bu sinodlarda Mopsuestialı Theodore’un yorumlarının benimsendiği ile ilgili bilgi 596

²²¹ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 133; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 357.

²²² *Synodicon Orientale*, 262-263; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 133; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 357.

²²³ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 358; Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 126.

yılındaki Sabrişo' Konsili ve 605 yılındaki I. Greogor Konsili tutanaklarında geçmektedir.²²⁴ Bundan dolayı sadece bu sinodların kristolojik ifadelerinin Antakya bakış açısına göre ifade edildiği hakkında fikir sahibi olabiliriz.²²⁵ Bu durumda Efes (431) ve Kadıköy Konsili'nden (451) sonra Doğu Kilisesi bünyesinde düzenlenen en önemli sinod olarak Seleucia Sinodu (486) görünmektedir. Bu sinodda "Teslisin üç mükemmel knomasında var olan tek bir ilâhî tabiat (kyana)"²²⁶ ifadesi ile "knoma" tabiri ilk kez Doğu Kilisesi resmi belgelerinde yer almıştır. Burada "knoma" tabiri "kyana" (doğa) ile yakın ilişki içerisinde olup aynı ortak tabiata (kyana) ait olan üç unsur arasındaki farkı ifade etmektedir. Sinodun kristolojik ifadelerinde ise şöyle denilmektedir:

"İsa'nın enkarnasyonuna (mdabhranutha) ilişkin inancımız, aslında, aynı şekilde ilâhî ve insanî iki doğanın (kyana) varlığını itiraf etmek olmalıdır. Aramızda kimsenin, bu iki doğanın farklılıklarını (shuhlape) [birbirine] karıştırma (muzzaga), [birbirine] katma (hultana) ve [birbirinde] eritme (bulbala) cüreti göstermesine izin vermeyin. Fakat [her bir doğa] kendine has özellikleri üzere kalır: Tanrısallık kendine has özelliklerinde ve insanlık kendine has özelliklerinde. Biz, tanrısallığın ve insanlığın mükemmel ve çözülmez birleşmesinden (nqifuto/sinafia) dolayı doğaların farklılıklarını/suretlerini (parshagne) tek yüce varlıkta ve tek tapınmada birleştiriyoruz. Eğer herhangi bir kimse, acı hissetme (hashha) ve değişimin (shuhlape) efendimizin tanrısallığına katıldığını (nqeb) düşünür ve başka kimselere öğretirse ve kurtarıcımızın şahsının (parşopa) birliğinde (hdayuta), mükemmel Tanrı'nın ve mükemmel insanın bulunduğunu kabul etmezse, ona lanet olsun."²²⁷

Yukarıdaki ifadelerden; Mesih'in enkarnasyonu ile ilâhî ve insanî doğalarının (kyana) mükemmel bir birlik halinde olduğu, bu mükemmel birleşmeden sonra iki doğa arasında bir bölünmenin, karışmanın ve karışımın olmadığı, her doğanın kendi özelliklerini muhafaza ettiği ve İsa Mesih'in insanî doğası ile çektiği acıların onun ilâhî doğasına atfedilemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bu kristolojik ifadenin anti-

²²⁴ *Synodin Orientale*, 458, 475.

²²⁵ Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 126.

²²⁶ *Synodicon Orientale*, 54; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 133; Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 359.

²²⁷ *Synodicon Orientale*, 301; Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 133-134; Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 360.

Theopaschite karakteri oldukça açıktır.²²⁸ Bu ifadelere göre iki doğanın birliğinin tek şahsı Rab Mesih'tir. İsa Mesih'in şahsını belirtmek için çok önemli bir teknik terim olan prosopon (parşopa) kelimesi kullanılmıştır ki Doğu Kilisesi'nin resmi belgelerinde birleşmiş iki doğanın tek şahsını ifade etmek için ilk kez kullanıldığı görülmektedir.²²⁹ Bu prosopon (şahıs) Mesih ve Rab kelimeleri ile belirtildiğinden İsa'nın erkanasyonunu sadece logos (kelâm) ile tanımlanamayacağı anlaşılmaktadır.²³⁰ Kristoloji bağlamında knoma teriminin kullanılmadığı bu metinde, Antakya kristolojisinin karakteristik özelliklerinin yansıtıldığı görülmektedir.²³¹ Antakya kristolojisi enkarnasyonun tek şahsı için prosopon terimini kullanmıştır. Cyril ile Nestorius arasındaki yazışmalarda da kullanılan bu terim Antakya ve İskenderiye arasındaki uzlaşma metninde (433) geçen birlik formülünde de kullanılmıştır. Bu formülde kullanılan mükemmel Tanrı ve mükemmel insan, doğalar arasındaki farklılık, tek prosoponda birleşen her doğanın kendine has özellikleri koruması ifadeleri olduğu gibi buraya yansıtılmıştır.²³²

Bir diğer sinoda geçmeden önce bu zaman aralığında yaşayan Doğu Kilisesi'nin önemli simalarından Narsay'ın kristolojik görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz. Narsay, Mesih'teki iki doğa arasındaki farkı vurgulamakla beraber birliğin niteliği hakkında detaylı bir açıklama yapmamıştır. Narsay, Mesih'teki iki doğayı basit bir şekilde insandaki ruh ve beden birliğine benzeterek birbirinden farklı iki doğanın tek bir prosoponda birliği olarak tanımlamaktadır.²³³ Narsay konu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Yaratılanı tapınak olarak isimlendiririz. Çünkü kelime/logos ona yerleşmek için onu yaratmıştır. Biricik Oğul'un sırrı kendi eli ile oluşturduğuna yerleşmesidir. O ikisi tam [olarak birleşmiş] beden ve ruh gibi tek bir şahıs (prosopon) olarak isimlendirilirler. Ruh (nefs) tabiatıyla yaşamın kaynağıdır ve beden de tabiatıyla ölümün kaynağıdır. Biri öbüründen farklı olmasına

²²⁸ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 126.

²²⁹ Abramowski, “Martyrius-Sahdona,” 18

²³⁰ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 361.

²³¹ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 126.

²³² Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 363.

²³³ Miller, A Brief Historical and Theological Introdection”, 493-494.

rağmen tek şahıs olarak isimlendirilirler. Aynı şekilde kelime (logos), ilâhî tabiattandır ve beden, insanî (nasuti) tabiattandır. İlki yaratıcı ve ikincisi yaratılandır. Ancak birleşme ile tek bir olmuşlardır. Bedenin bir uzvu acı çektiğinde bedendeki ruh acı duymaz. Aynı şekilde [Mesih'in] bedeni acı çektiğinde onda ikamet eden tanrısallık da acı duymaz. Normal durumda da ruh yaratılmış olmasına rağmen cesedin duyduğu acıyı hissetmez. Mecazi olarak bedenin çektiği acı ona [ruha] izafe edilir.”²³⁴

Katolikos Mar Aba tarafından düzenlenen sinodun (544) mevcut tutanağında açık bir kristoloji ifadesi bulunmamaktadır. Doğu Koleksiyonları dokümanlarında korunan Susalı bir rahibe gönderdiği “ortodoks iman” ile ilgili mektubunda da geleneksel bir dil kullanılmıştır. Aslında bu durum Nestorius’un kitabını Roma topraklarından doğuya getiren ve Süryanice’ye çevirten biri açısından oldukça ilginçtir.²³⁵ 486 ve 544 yılları arasındaki gelişmelere bakıldığında Urfa Okulu’nun kapatıldığı, Nusaybin Okulu’nun açıldığı ve okul yönetiminin Mopsuestialı Theodore’un şahsında Antakya kristolojik görüşüne sıkıca bağlandığı görülmektedir. 527’de Bizans hükümdarı olan Kadıköy Konsili taraftarı Justinian (Iustinianus), Monofizitleri kazanmak için onları desteklemeye başlamış, 533’te theopaschite* formülünü kabul etmiş ve Kadıköy Konsili yanlıları ile Monofizitler arasında müşterek bir buluşma noktası oluşturmak istemiştir. Ancak bu politikalar başarılı olmamış, Monofizitlere kovuşturmalar yeniden başlamış ve o döneme kadar Bizans bölgesinde etkin olan Monofizitler, Sasani bölgesine sığınmaya başlamışlardır. 544 sinodunun kristoloji ile ilgili pasajlarında şu ifadeler yer almaktadır:

“... ve kırk gün sonra şakirdleri ona bakarken göğe yükseldi. Gerçek bedeninde yani aslında mükemmel insanlığında [göğe] alındığı için melekler tarafından şunlar söylendi: ‘Gördüğünüz bu Mesih göğe alındı.’ [Elçilerin İşleri, 1/11] ... Havariler Kutsal Ruh’tan; İsa’nın ne sıradan bir

²³⁴ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 119.

²³⁵ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127.

* Theopaschite: Yunanca theos (Tanrı) ile pashoo (acı çekmek) kelimelerinin birleşmesiyle oluşan bir terimdir. Özellikle enkarne olmuş Tanrı Logos’un acı çekebileceğini ifade eder.

insan olduğunu ne de onun tecelli ettiği [büründüğü] insanlık elbisesinden soyunmuş bir Tanrı olduğunu öğrenmişlerdi. Ancak Mesih'in Tanrı ve insan olduğunu öğrenmişlerdi.”²³⁶

Yukarıdaki pasajda İsa Mesih'in insan doğası için kullanılan “insanlık elbisesi” ifadesi erken dönem Süryani literatüründe İsa'nın insanlığı için kullanılan arkaik bir metafordur. Mesih'in insan bedeni ile göğe yükseldiği ifade edilmekte ve onun insan doğası olmaksızın bir Tanrı olduğu düşüncesi reddedilmektedir. Aforoz bölümünde de şunlar söylenmektedir:

“... ve her kim zamanın sonunda Tanrı'nın Biricik Oğlu'nun bedende tecelli ettiğini ... ikrar etmezse ... ve her kim Mesih'in insanlığının acı çektiğine ve öldüğüne ve tanrısallığının [bunlardan] beri olduğuna inanmazsa ona lanet olsun. ... ve her kim, Oğul isminin, aynı zamanda İsa'nın tanrısallığını ve insanlığını gösterdiğine inanmazsa ... ona lanet olsun.”²³⁷

Antakya'nın diyofizit karakterli kristolojisini yansıtan sinod genel olarak doğaların her birinin kendisine has özellikleri muhafaza ettiğini ve aralarında karışım, değişim ve katışım olduğunu reddederek İki Oğul veya iki Mesih olduğunu söylemeyi aforoz etmektedir.²³⁸

II. İstanbul Konsili'nde (553) Mopsuestialı Theodore, Tarsuslu Diodore, Hiba, Nestorius ve tüm Nesturilere isnat edilen iki şahıslı Mesih öğretisi ile üç hypostasiten meydana gelen teslise dördüncü bir unsur ekleyenler aforoz edilmişlerdir.²³⁹ Aslında bu suçlamalar bir bakıma Doğu Kilisesi'ne yapılmış olmasına rağmen II. İstanbul Konsili'nden bir yıl sonra (554) Doğu Kilisesi katolikosu Yusuf yönetiminde düzenlenen sinodda bu suçlamalara yönelik sert bir reaksiyon görünmemektedir.²⁴⁰ Bunun aksine II. İstanbul Konsili ifadelerine oldukça yakın ifadeler kullanılmıştır.²⁴¹ Sinod tutanaklarında şu ifadeler geçmektedir:

²³⁶ *Synodicon Orientale*, 542; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 134-135 Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 364. Burada kullanılan “insanlık elbisesi” oldukça arkaik bir söylemdir.

²³⁷ *Synodicon Orientale*, 543; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 367.

²³⁸ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 172.

²³⁹ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 370.

²⁴⁰ Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 499.

²⁴¹ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127.

“Her şeyden önce Mesih’in tanrısallığı ve insanlığı olan iki doğasına (kyana) ilişkin ortodoks inancımızı muhafaza ederiz. Ve her iki doğadaki karakteristik özellikleri (dilayata) herhangi bir karışma (bulbala), bozulma (duwwada) ya da başkalaşma (shugnaya) ve değişimden (shuhlapa) beri kılarız. Aynı şekilde teslisin knoma sayısını üç olarak muhafaza ederiz ve gerçeğin Babası olan tek Tanrı’nın tek ve gerçek Oğlu’nda, tek gerçek ve kelimeler ile ifade edilemeyen birliğini (hdayata) itiraf ederiz. Herhangi biri, İki Mesih’in ya da iki Oğul’un var olduğunu düşünür ya da söyler ve herhangi bir gerekçe ile ya da herhangi bir tarzda, bir dörtlemeyi ihya eder; böyle birini aforoz ettik ve aforoz ederiz ve onları Hıristiyan topluluğundan dışlanmış sayarız.”²⁴²

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında kristolojik inancı tanımlamak için herhangi bir teknik ve felsefi terminoloji kullanılmadığı ve Kadıköy Konsili’nin ifadelerine yakın ifadelerle klasik Antakya kristolojisinin tekrar edildiği görülmektedir. Knoma terimi sadece teslis bağlamında kullanılmış ve prosopon ifadesine ise hiç değinilmemiştir. Yine de bu sinodun dolaylı bir şekilde Kadıköy ya da Yeni-Kadıköycü (553) etkisi altında olduğu söylenebilir. Sasani İmparatorluğu’na mülteci olarak sığınan Monofizitlerin (Severusçuların) varlığı, bu sinodun tarihsel bağlamında önemli bir rol oynamıştır.²⁴³ Bu sinod hem Monofizitlerin ithamlarına karşı cevap vermekte hem de onlar ile mücadele etmektedir. Sinodun on dördüncü kanonu başta olmak üzere ilgili kanonlar değerlendirildiğinde Sasani İmparatorluğu’ndaki yeni durumdan endişe duyulduğu fark edilmektedir.²⁴⁴ VI. yy’ın ikinci yarısında Monofizitler, Sasani bölgesinde oldukça aktif olmaya başlamışlardır. 559 yılında Ahudammeh, ilk monofizit metropolit olarak Sasani bölgesinde görevlendirmiştir. Ayrıca I. Hüsrev, Monofizitlerin bölgede kilise ve manastır inşa etmelerine müsaade etmiştir.²⁴⁵ Bu durum diyofizit ve monofizit gelenekler arasında sert bir çekişme yaşanmasına sebep olmuştur. Bu dönemde Doğu Kilisesi’nden ayrı olarak Bizans topraklarında da “Nesturilik” terimi ile

²⁴² *Synodicon Orientale*, 97-98; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 135 Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 370.

²⁴³ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 372.

²⁴⁴ *Synodicon Orientale*, 103-104; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 373-374.

²⁴⁵ Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 501. Monofizitlerin önde gelen ismi Severus’un ölümü ile monofizit hiyerarşi yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Monofizitlerin imparatorluğun doğu bölgesindeki nüfuzunu göz önünde bulunduran İmparator; eşi vasıtasıyla Yakup Baradayı’ya monofizit kiliseyi yeniden toparlama görevi vermiştir. Onun çabaları ile Monofizitler tekrar güçlü bir kilise hiyerarşisi oluşturmuşlardır. İmparatorun dini politikaları için bkz. Bkz Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 388-399.

tanımlanan ve Mesih'in tek şahsında (prosopon) iki kyana (doğa) ve iki knoma (hypostasis) kristolojisini benimseyenlerin varlığından dolayı olarak haberdar olmaktadır. Nesturi karşıtlığı ile tanınan monofizit görüşün önemli simalarından Menbiçli Philoxenus'un kendisine karşı Süryanice iki eser yazdığı Nesturi Habib²⁴⁶ ve Kudüslü Leontius (ö. 543) tarafından iktibas edilen yazarı meçhul eser gibi bazı Yunanca kaynaklar²⁴⁷ buna örnek olarak verilebilir. Bu durumun Doğu Kilisesi'nde Büyük Babai'nin etkisi ile 612 yılı sinodunda benimsenen iki knoma doktrini üzerinde etki bıraktığı düşünülebilir.²⁴⁸

Katolikos Ezeziel yönetiminde düzenlenen 576 sinodunda, resmi bir inanç açıklaması olmamasına rağmen sinodun kanonlarında; knoma ve prosopon gibi teknik terimler kullanılmadan bazı kristolojik ifadeler yer verilmiştir.²⁴⁹ Bu dönemde Nusaybin bölgesinde Abraham Keşker tarafından Mısır manastır geleneğine uygun yeni bir model ile kurulan manastır örgütlenmesi önemli bir gelişim göstermiştir. Abraham Keşker'in, manastır keşişlerine Nestorius'un çevrilmiş olan eserlerinin okunmasını zorunlu kılması²⁵⁰ ile Nestorius, Nusaybin piskoposluk bölgesi başta olmak üzere Doğu Kilisesi tarafından tanınmaya başlanmış ve görüşleri etkili olmaya başlamıştır. 562'de Doğu Kilisesi'nden bir delegasyon heyeti Bizans İmparatoru Justinian'ın huzurunda teolojik konuları görüşmek üzere İstanbul'a gitmiştir.²⁵¹ Nusaybin Okulu yöneticisi olan Abraham beth Rabban davet edilmesine rağmen delegasyona katılmamış, Nusaybin

²⁴⁶ André de Helleux, "Le Mamlaka de Habib Contre Aksenaya, Aspects textuels d'une polemique christologique dans l'église syriaque de la premiere generation post-chalcedonienne", ed. C. Laga - J. A. Munittiz - L. Van Rompay, *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*, Orientalia Lovaniensia Analecta 18 (Leuven: 1985), 67-82.

²⁴⁷ Luise Abramowski, "Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem", ed. R. Lavenant, *III Symposium Syriacum*, OCA 221 (Rome: 1983), 43-55; Aloys Grillmeier – Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/2, English translation, *Christ in Christian Tradition II/II: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Constantinople in the Sixth Century* (London: 1995), 273-274, 280-282, 309-311.

²⁴⁸ Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 353, 373.

²⁴⁹ Brock, "The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries", 127.

²⁵⁰ Miller, "A Brief Historical and Theological Introduction", 504; Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 373.

²⁵¹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 205.

piskoposu Pavlus delegasyona başkanlık etmiştir.²⁵² Doğu Kilisesi delegasyonu üç gün devam edecek olan bu toplantılarda “iki knoma (hypostasis)” görüşünü ilk kez söz konusu etmiştir.²⁵³ Bu toplantı tutanağında Pers delegasyonunun iddia ettiği gibi Mesih’in insan doğasının kendi hypostasisine sahip olup olmadığı ya da ilâhî doğanın sahip olduğu hypostasis gibi olup olmadığı tartışılmıştır. Her iki taraf, insan var olmayacağı için insanın, “anypóstatos” (var olmayan, asılsız) ya da bir hypostasisten yoksun olamayacağı konusunda hemfikir olmalarına rağmen insan doğasının, ona nasıl sahip olacağı üzerinde anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Yeni Kaldıköycüler, Kadıköy Konsili’nin “bir şahıs (prosopon) ve bir hypostasis” tanımını biraz daha anlaşılır kılmak istemişler ve şöyle izah etmişlerdir: İnsan doğası, Tanrı logosunun hypostasisinde (m’qaima) vardır. Kendisinin özel hypostasisinde ayrı olarak görülmemiş ve bilinmemiştir. Ancak logosun hypostasisinde varlığına (hypostatik varlığına) sahiptir. Nesturi delegasyonunun bunu kabul etmesi mümkün değildi. Onlara göre hypostasis, bir doğanın gerçek, ferdî varlığıdır. Eğer doğa, insan ise o zaman onun ferdî varlığı (hypostasisi) da insan olacaktır. Bir doğa ve onun hypostasisi bölünmez bir şekilde bağlıdır. Var olan her doğa; kendi hypostasisinde duyu, görme ve akıl teorisinde bilinir ve tezahür eder. Bu nedenle yaratılmış olan insan doğası yaratılmamış olan bir hypostasise sahip olamaz.²⁵⁴ Ancak bu toplantılarda herhangi bir kristolojik antlaşma sağlanamamıştır. Doğu Kilisesi’nin “iki knoma” öğretisini geliştirecek ve resmi hale getirecek olan Büyük Babai bu dönemde Abraham Keşker Manastırı’nda bir keşiş olup bu görüşlerin etkisinde kalmış görünmektedir.²⁵⁵ Bu arada Severusçu denilen Monofizitlerin Sasani İmparatorluğu’nda varlıkları gün geçtikçe artmaya başlamış ve

²⁵² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 48.

²⁵³ “İki knoma” ifadesi daha erken bir döneme tarihlenen ve Narsay’a atfedilen bir şiirde bulunmaktadır. Bkz. R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 14. Ancak bu şiirin Narsay’a ait olmaması ve VI. yy’a tarihlenmesi mümkündür. Brock, “The Christology of the Church of the East”, 174.

²⁵⁴ Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 500.

²⁵⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 8-9.

özellikle keşişler arasında taraftar kazanmaya başlamışlardır.²⁵⁶ 576 sinodunda kristoloji ile ilgili şu ifadeler geçmektedir:

“O, günahlarımız nedeniyle kocamış ve bitap düşmüş doğamızın kurtuluşu için gönüllü bir şekilde kendisini alçaltmıştır. Kutsal Bakire Meryem’den tanrısallığının ikameti için ayrılmaz mükemmel bir tapınak (hykala) edinmiştir. O, en yüce olanın kudreti tarafından tasarlanmış ve ondan doğmuştur. Beden alan Mesih, iki doğada tanınmakta ve itiraf edilmektedir: Tanrı ve insan, bir tek Oğul. Onda doğamızın köhneliği yenilenmiş ve onun insanlık elbisesinde ırkımızın borcu ödenmiştir. Ve tanrısallık insanlığı, acı içinde mükemmelleştirmiştir.”²⁵⁷

Yukarıdaki ifadelerde Kadıköy Konsili ifadelerinin doğrudan etkisi görülmektedir.²⁵⁸ Mesih’in iki doğası arasındaki farkı belirtme, tek Mesih, tek Oğul ve enkarnasyonunun şahsının birliğine vurgu şeklinde Doğu Kilisesi’nin geleneksel görüşü yansıtılmaktadır. Knoma terimi aforoz bölümünde teslis bağlamında kullanılmıştır. “Oğul’un tanrısallığının (ilâhî doğasının) acı çektiğini söyleyen... uzaklaştırılır, kovulur ve yok edilir”²⁵⁹ ifadeleriyle de anti-theopaschite düşünce ifade edilmektedir.

Katolikos I. İšo’yab yönetimi altında toplanan 585 sinodunun arka planına bakıldığında bu dönemde Doğu Kilisesi’nde önemli gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. 571 yılından itibaren Nusaybin Okulu yöneticiliğini yapan Henana, kristoloji ve Kitab-ı Mukaddes’i yorumlama tarzı ile ilgili düşüncelerinden dolayı Doğu Kilisesi’nde ciddi bir iç kargaşanın başlamasına sebep olmuştur. Henana, Nusaybin Okulu’ndaki yorum derslerinde Altın Ağızlı Yuhanna’nın eserlerini tercih etmiş ve Mopsuestialı Theodore’nın eserlerini okul müfredatından çıkararak otoritesini reddetmiştir. Henana’nın eserleri düşmanları tarafından yok edildiği için ona karşıt olanların aktardıkları dışında kristolojisi ve yorumları hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Babai, onun Mesih’te bileşik bir hypostasis ve daha sonra tek doğa ya

²⁵⁶ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 373.

²⁵⁷ *Synodicon Orientale*, 113; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 135-136.

²⁵⁸ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127.

²⁵⁹ *Synodicon Orientale*, 114; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 375.

da doğaların karışımını savunduğunu aktarmıştır.²⁶⁰ Bu aktarılanlardan onun Kadıköy kristolojisini savunmuş olması muhtemeldir. Nusaybin Okulu'ndaki bu gelişmeler ileride Doğu Kilisesi'nin patrikliğini yapacak olan iki katolikos, II. İšo'yab ve III. İšo'yab'ın da aralarında bulunduğu birçok öğrenci ve öğretmenin okulu terk etmesine sebep olmuştur. Ayrıca Henana'nın bu faaliyetleri bölgedeki manastırlar üzerinde büyük bir etki bıraktığından dolayı Keşkerlı Abraham'ın topluluğu; ona ve taraftarlarına karşı mücadele etmeye başlamıştır.²⁶¹ Bu dönemin bir diğer gelişmesi de Katolikos I. İšo'yab'ın, 586/587 yılında Sasani elçilik heyetinin temsilcisi sıfatıyla İstanbul'a gitmesidir. Bazı tarihi kaynaklara göre I. İšo'yab, burada İstanbul ve Antakya patrikleri tarafından ortodoks olduğu onaylanan bir inanç açıklaması yazmıştır. Bu inanç açıklamasında Theodore'dan çok Kadıköycü dilin etkisi fark edilmektedir.²⁶² 585 sinoduna dönecek olursak ilan edilen inanç açıklaması, İznik İtikadnamesi'nin bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Bu sinodda şu kristolojik ifadeler kullanılmıştır:

“Mesih” ismi, Baba'dan gelen tanrısallığının ve anneden gelen insanlığının bir ifadesidir. ... ve sonra [kilise babalarının] Mesih'in iki doğasının birleşmesine (ba-mhayydot kyanah) ilişkin doktrini, yani, değişmeyen ve ebedî tanrısallığının ve suistimale uğramayan ya da göz ardı edilmeyen insanlığının [doktrinidir]. ... Tanrısallığının doğası acı çekmemiş ve ölmemiştir. ... Bu bozulmamış inançtır ve bu sıralanan ibareler kısaca onun anlamıdır: Onun tanrısallığını [ilâhî doğasını] itiraf eden ve insanlığını inkâr edenlere, tanrısallığını inkâr edip sıradan bir insan olduğunu ya da sadece bir kişiye benzediğini itiraf edenlere karşı Mesih'in prosoponu ve onun ilâhî ve insanî doğaları tam olarak ilan edilmiştir. ... İnatlarında bocalayan heretikler, bazen

²⁶⁰ Abramowski, “Martyrius-Sahdona”, 19; Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 502. Son dönemde yapılan bir çalışmaya göre, Henana, VI. yy'ın ikinci yarısında Sasani bölgesinde artan monofizit nüfuzundan dolayı, Kalkedoncularla Monofizitler arasında ortak bir zemin bulmaya çalışmış ve Monofizitler ile teolojik bir uzlaşmaya varılmasını amaçlamıştır. Bu amaçla, Henana, Mopsuestia Theodore'u Altın Ağızlı Yuhanna'nın lehine reddetmiştir. Ayrıca Kalkedonun Mesih'te iki doğanın hypostatik birliğini, Monofizitlerin bir doğa ve bir hypostasis formülüne uyarlamaya çalışmıştır. “İki knoma” formülünün resmi olarak benimsenmesinin Monofizitler ile uzlaşma tehlikesine karşı bir tepki olarak geliştiği düşünülmüştür. Bkz. Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest* (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 349, 356-357, 381. Ancak bu görüş, Babai'nin Henana'ya yönelik monofizit görüşe sahip olma suçlaması üzerine bina edilmesi nedeniyle reddedilmiştir. Mervli İşodad'ın yorumlarında korunan Henana'ya ait bazı fragmanlar theopaschite düşüncesini reddetmek için Mesih'te iki doğa arasındaki keskin ayrımı koruduğunu göstermektedir. Margaret Dunlop Gibson (ed.), *The Commentaries of Isho'dad of Merv 5/1-2 Horae Semiticae II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911-1916), 108. Daha geniş bilgi için bkz. Reinnink, “Tradition”, 226-227.

²⁶¹ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 377; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 49; Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 503.

²⁶² Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127. Bu inanç açıklaması da Synodicon Orientale'de korunmuştur. *Synodicon Orientale*, 193-195.

Mesih'in insanlığının onun tanrısallığı ile meydana getirdiği mükemmel birlikten dolayı doğa ile [tarafından] değil enkarnasyon ile [tarafından] Tanrı'ya has kılınan şeyleri, Mesih'in insan doğasının karakteristik özelliklerini (dilayata) ve acı çekmesini, tanrısallığın doğasına ve knomasına ve logosun [ilâhî] özüne atfetmeye cüret ettiler.²⁶³

Yukarıdaki ifadeler kısaca irdelendiğinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Mesih'in insanî doğası, onun ilâhî doğası içerisinde yok olmamıştır. Geleneksel bir biçimde “tanrılığı” ve “insanlığı” şeklinde ifade edilen iki doğanın gerçek birliği, insanî doğanın ortadan kalkacağı ya da tanrısallığın değişime uğrayabileceği anlamına gelmemektedir. Her iki doğa kendilerine has özellikleri muhafaza eder. Mesih unvanı teslis bağlamındaki Oğul knoması ile tanımlanmaktadır. Oğul knoması, bir insan doğası ile birleşmiştir ve bu insan doğası daha knoma olarak ifade edilmemiştir. Bu nedenle birliğin; iki doğanın bir knoması olan Oğul'un tek knomasında meydana geldiği ve bunun prosopon olarak isimlendirildiği düşünülebilir. 486 sinodundan bu yana uzun bir süre kullanılmamış olan enkarnasyon ile ilgili önemli bir terim olan prosopon tekrar ortaya çıkmıştır. İki doğa Mesih'e ait olduğu için prosopon da Mesih'e aittir. Sinoda göre bir knoma mükemmel bir doğanın ifşasıdır ve bu terim sadece teslis teolojisinde kullanılmıştır. Kristolojide doğanın ifşası, prosopon terimi ile ifade edilmiştir. Bu bakımdan ilâhî logosun knoması ile iki doğanın birliği olan Mesih arasındaki tanımlama, ancak bu tanımlamanın doğaya göre değil enkarnasyona göre yapılması şartı ile kabul edilmektedir. Bu durum, iki doğa arasındaki mükemmel birlikten dolayı insanî doğasına ait özelliklerin, logosun knoması olan Mesih'in ilâhî doğasına atfedilebileceği anlamına gelmektedir. “Doğası tarafından/doğası gereği değil” ifadesi ile Mesih'in iki doğasının ifşası olan prosoponun, doğası tarafından logosun knoması ile tanımlanamayacağı vurgulamaya gerek duyulmuştur. Çünkü bu knoma, iki doğaya değil ilâhî doğaya aittir. Aksi takdirde birliğin sonucu, iki farklı doğa değil tek bir doğa olacaktır. Bu bakımdan tek bir ilâhî doğaya inanan ve Mesih'in insanlığını kabul

²⁶³ *Synodicon Orientale*, 134- 136; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 136-138.

etmeyenler ile insanî doğayı kabul edip ilâhî doğayı inkâr edenler, Mesih'i basit ya da sıradan bir insan ya da erdemli bir insan olarak kabul edenler, reddedilmektedir.

Katolikos I. İšo'yab'ın İstanbul'da yazdığı inanç açıklamasına bakıldığında kristoloji bölümünde geleneksel bir dil kullanıldığı görülmektedir. Şu ifadeler kullanılmıştır:

“O, herhangi bir değişiklik ve değişimin ötesinde, ilâhî plana (mdabhranutha) göre alçalmış, beden almış ve insan olmuştur. Bütün zamanlardan önce ilâhî doğasında Baba'dan doğmuş, sonra zamanlarda, her zaman bakire olan Meryem'in bedeninde doğmuştur - bir ve aynı [şahıs] ama aynı şekilde değil. Logos, bölünmez bir birlik (hdayuta) içinde beden almış ve aramızda yaşamıştır. ... O, [beden] olmuş ama değişime uğramamıştır: Eutychianler ve Apollinariancılar ağıt yaksınlar; O [beden] almış ama herhangi bir şey eklememiştir: Pholinianlar ve Pauliniaslar ağıt yaksınlar. ... Tanrısallığında herhangi bir değişiklik olmaksızın gökten inen, bedene dönüşmemiş olan ve gökteki tanrısallığının sonsuzluğunda olan Mesih, görünür doğası [insan bedeni] ortadan kaldırılmamış bir şekilde insanlığında göğe yükselmiştir. ... Mesih, Biricik Oğul (ihidaya) ve birleşmiş (mhayyda) olandır. O, Baba [ile ilişkili olarak] Biricik Oğul'dur, birlik halindedir ve [birliği] bölünmezdir. Onun insanlığı sessizce yok sayılmaz, gizlenmez ya da ortadan kaldırılmaz iken tanrısallığı ölmez, yok olmaz ya da değişmez.”²⁶⁴

Yukarıdaki ifadelerin Kadıköy ve Yeni Kadıköy ifadeleri ile aynı doğrultuda olduğu düşünülebilir.²⁶⁵ Bu aktarılanlardan İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu, enkarne olmuş logos olduğu, tanrısallığında herhangi bir değişiklik olmaksızın gökten indiği ve insan olduğu açıktır. Sinodun inanç açıklaması ile karşılaştırıldığında da aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Buna göre Oğul'un knoması “Biricik Oğul” olarak Mesih'e aittir ve prosopon, birlik halindeki (enkarne olmuş) Mesih'e aittir. Bu bakımdan “knoma” ve “prosopon” aynı metafizik anlamı vermektedir. Ancak Mesih'in insan doğası için knoma ifadesi kullanılmadığı için, bu doğanın, Oğul'un ilâhî knoması olan Mesih'in knoması ve prosoponunda var olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı knoma terimi kullanılarak bir hypostatik birlik tanımından söz edilemez. Çünkü bu tanımlamanın ancak enkarnasyon ile yapılabileceği koşulu bulunmaktadır. Bunun için prosopon

²⁶⁴ *Synodicon Orientale*, 453-455; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 138-139.

²⁶⁵ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127.

teriminin gerçekten bileşime göre bir birlik anlamına geldiği söylenebilir.²⁶⁶ Sinod, Mopsuestialı Theodore'un eserlerini ve doktrinini kabul etmeyenlere karşı sert ifadeler kullanmasına rağmen Henana'nın kristolojik pozisyonu ile ilgili herhangi bir tutum takınmamıştır.²⁶⁷ Bu durumda Henana'nın, kristolojik görüşünden dolayı değil Mopsuestialı Theodore'un otoritesine karşı gelmesinden dolayı kınandığı anlamı çıkarılabilir. II. İstanbul Konsili'nde Mopsuestialı'nın aforoz edilmesi karşısında ciddi bir reaksiyon göstermemiş olan Doğu Kilisesi, Henana'nın faaliyetlerine karşı, Mopsuestialı'yı savunma ihtiyacı duymuştur.

Katolikos Sabrişo' yönetiminde 598'de düzenlenen sinod da herhangi bir inanç açıklaması barındırmamaktadır. Ancak kristolojik ifadeleri içeren bir aforoz bölümünü ihtiva etmektedir. Bu bölümde şu ifadeler geçmektedir:

“Biz, Rabbimiz İsa Mesih'in ilâhî doğasını ve insanî doğasını inkâr eden; Tanrı Oğlu'nun birliğine; karışım, karıştırma, bileşim ya da karışıklık ilave eden; Onun tanrısallığının yüce doğasına herhangi bir şekilde acı çekmeyi, ölümü ya da insanlığa ait bir şey atfeden; ya da açıklanamaz bir gizem ve anlaşılmaz bir birlik olan Tanrı Logos'un ilâhî tapınağını sıradan bir insan olarak gören her kimseyi aforoz eder ve cemaatimizden dışlarız. O [logos], kutsal bakire Meryem'in rahminde; ebedî, çözülmaz ve ayrılmaz bir birlik şeklinde kendisiyle birleşti. ... Ayrıca biz, Kutsal üçlemeye bir dörtleme ekleyen; ya da Tanrı Oğlu bir Mesih'i; iki Oğul veya iki Mesih olarak isimlendirenlerden nefret ediyoruz. İnsanlığının bedeninde kurtuluşumuz için acıyı mükemmelleştiren Tanrı Logos'un kendisi olduğunu; rahimde, çarmıhta, acıda ve sonsuza dek ayrılmaz bir şekilde onda, yanında ve onunla birlikte olduğunu ve bu halde iken onun tanrısallığının yüce doğası [bu] acıların hiçbirisini paylaşmadı, demeyenleri reddediyoruz.”²⁶⁸

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Mesih'in her iki doğası birleşmiş olmakla beraber bunlar arasında herhangi bir karışım kabul edilmemektedir. Aynı zamanda birleşme, doğaların bir bileşimi değildir. Birleşme (nqiputa/synapheia) basit bir biçimde prosopon tarafından ifşa edilen birlik halindeki iki doğanın var olma biçimi olarak açıklanmaktadır. Buna göre insanlık, logosun knomasına aittir ve şahıs,

²⁶⁶ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 383-384.

²⁶⁷ Dr. Miler, “A Brief Historical and Theological Introdection”, 503.

²⁶⁸ *Synodicon Orientale*, 197-198; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 139.

enkarnasyonun şahsı olan Mesih ile tanımlanan Tanrı'nın aynı logosudur. İlahi doğa bir knoma olarak söz konusu edilirken insanî doğa için hâlâ ayrı bir knoma tanımlaması yapılmamıştır. Aforozun ikinci bölümü, II. İstanbul Konsili (553) tarafından kullanılan ve Yeni Kadıköycü düşünürler tarafından detaylandırıldıktan sonra kabul edilen theopaschite formülünün şartlı bir kabulü olarak düşünülebilir. Tanrı Logos'un, insan bedeni aracılığıyla acıları mükemmelleştirdiğini kabul etmeyenler aforoz edilmektedir. Latince "unus de Trinitate passus est carne" (Teslis unsurlarından biri bedende acı çekti) şeklindeki theopaschite formülü, sinodun Süryanice "İnsanlığının bedeninde kurtuluşumuz için acıyı mükemmelleştiren Tanrı Logos'un kendisiydi" formülüne çarpıcı bir şekilde benzemektedir.²⁶⁹ Buna göre insanî doğa, Tanrı Oğlu'nun ilâhî doğası ile birleştiği andan itibaren asla onu terk etmemiştir ve sonsuza dek onunla kalacaktır. Ama bu durum doğalar arasında karışım ve harmanlama olduğu anlamına gelmemektedir. Tanrısallık, Mesih'in insanlığına ait acılara iştirak etmemiştir. Netice olarak logos ve Mesih şahsında iki doğanın birleşmesi şeklinde ifade edilebilecek bir kristolojik görüş olduğu görülmektedir. Sinod her ne kadar Henana'nın Mopsuestialı Theodore'un Kitab-ı Mukaddes'i yorumlanmasındaki otoritesine karşı gelmesini yine kınamışsa da aslında Henana'ya atfedilen kristolojik pozisyona oldukça yaklaşmıştır.²⁷⁰ Eğer Doğu Kilisesi, bu kristolojik akımı yani knoma-prosopon kristolojisini benimsemeye devam etseydi ve daha da geliştirseydi; "communicatio idiomantum"u (niteliklerin birleşmesi/idiyomatik komünyon)²⁷¹ da kabul etmesi muhtemel olabilirdi. Ancak, bu kristolojik akımın zaferi uzun süre devam etmemiş, Henana ve takipçilerinin rakipleri yani iki knoma öğretisini savunanlar güçlenmeye başlamışlardır.²⁷²

²⁶⁹ Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 388-389.

²⁷⁰ Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 390.

²⁷¹ Bu ifade Mesih'in bir doğası için söylenenlerin İsa Mesih'in şahsının tümü için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu, bir doğa için söylenen her şeyin diğer doğa için de geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. Bununla Mesih'in insanî veya ilâhî doğasına atfedilebilen her şey, Mesih'in tek şahsına atfedilebilir.

²⁷² Ebeid, "The Christology of the Church of the East", 390.

605 yılında Katolikos I. Grigor yönetiminde düzenlenen sinodun en önemli özelliklerinden biri Mopsuestialı Theodore'un otoritesini reddedenlere karşı çok sert eleştiriler getirmesidir.²⁷³ Bu sinod Sasani bölgesinde Nesturilerin, Monofizitlere karşı mevzi kaybettiği ve yeni bir katolikos seçmelerine izin verilmediği bir sürecin arifesine denk gelmektedir. Sinodun kristolojik ifadelerinde şu sözler sarfedilmektedir:

“... Tek Oğul, rabbimiz İsa Mesih vasıtasıyla her şey meydana getirilmiştir. Mükemmel Tanrı ve mükemmel insan: tanrısallığının doğasında mükemmel Tanrı ve insanlığının doğasında mükemmel insan, ilâhî ve insanî doğaları, tanrısallığı [kendi] özelliklerini ve insanlığı [kendi] özelliklerini muhafaza eder ve onlar, Oğul Mesih'in tek prosoponunun gerçek bir birliğinde (hdayuta) birleşmiştir. Ve tanrısallık, insanlığı acı [elem] içinde mükemmelleştirmiştir, yazıldığı gibi acı esnasında hiçbir çeşit değişiklik ve değişim onun tanrısallığına dâhil olmamıştır...”²⁷⁴

Yukarıdaki ifadeler geleneksel ifadeler olup herhangi bir yeniliği içermemektedir. Knoma, yine teslis bağlamında kullanılmıştır. Birlik, tabiri “nqifuto” ile değil “hdayata” terimi ile belirtilmiştir. Oğul ve Mesih'in “tek prosopon”u olduğunu söylemek gerçek birliği ifade etmek için yeterli görülmüştür. Bu sinodun kararları ve kristolojisi Henana'nın kristolojisinin ve aynı şekilde onun yorumlama geleneğinin dolaylı bir yoldan mahkûm edilmesi olarak değerlendirilebilir.²⁷⁵ 585, 598 ve 605 sinodları dikkatli bir şekilde incelendiğinde, başat konu Henana'nın tutumu ve buna karşı Mopsuestialı Theodore'un savunulması olarak görünmektedir. Knoma tabirinin kullanımından kaçınılarak geleneksel inanç, dikkatli bir şekilde ifade edilmekte ve uzun uzun Mopsuestialı savunulmaktadır. Piskoposlar, Mopsuestialı'yı savunmada sağlam bir duruş sergilemelerine karşın kilise içerisinde; prosopon-hypostasis (knoma), bileşik bir hypostasis ya da iki hypostasis (knoma) üzerine yaşanan anlaşmazlıklara değinmemeye gayret göstermişlerdir. Bu durumda piskoposların bu terimlerden

²⁷³ Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 127.

²⁷⁴ *Synodicon Orientale*, 475; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 140.

²⁷⁵ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 391.

huzursuz oldukları ve daha önceki sinodlarda kullanılmayan bu terimlerin yorumlanmasını okullardaki teologlara bıraktığı düşünülebilir.²⁷⁶

Bu sinodlar genel olarak değerlendirildiğinde; kristoloji ile ilgili olarak tek prosoponda (şahısta) iki doğa (kyana) şeklinde bir formül kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Mesih'i, iki doğaya sahip tek bir şahıs olarak kabul eden ve bu iki doğa arasında karışım ve değişimi reddeden birçok tanımlamayı ihtiva etmesi bakımından klasik Theodoreosçu diyofizit Antakya kristolojisini yansıtmaktadır.²⁷⁷ Bazen konsillerde beden bulmuş Mesih'teki ilâhî ve insanî tabiat arasındaki ilişki farklı terminoloji kullanılarak ifade edilmiş ve Yunanca tartışmalarda kullanılan tartışmalı ifadelerden kaçınılmıştır.²⁷⁸ Bu sinodlarda teslis ve kristoloji gibi iki farklı kategori için kullanılan terminoloji arasında farklılık bulunmaktadır. Teslis teolojisi için “knoma”, kristoloji için “prosopon” tabirleri kullanılırken “kyana” (doğa) terimi her iki kategoride uygulanmıştır.²⁷⁹ Knoma teslisin bir unsuru olarak İsa Mesh'in ilâhî doğasını belirtmek ve prosopon da İsa Mesih'te iki doğanın birleşmesi ile oluşmuş olan şahsı ifade etmek için kullanılmıştır. Mesih'in insan doğası ayrı bir knoma olarak belirtilmediği için Kadıköy Konsili formülü anlamında bir hypostatik birlik öğretisi bulunmamaktadır.²⁸⁰ Aslında bu, resmin sinodlara yansıyan boyutunu ifade etmektedir. Çünkü VI. yy'ın ikinci yarısında kilise bünyesinde kristoloji üzerine hararetli tartışmalar yürütülmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde üç eğilim ortaya çıkmaya başlamıştır: Henana ve taraftarları, son üç sinod (585, 596, 605) tarafından temsil edilen geleneksel çoğunluk ve Büyük Babai tarafından temsil edilen İzla Manastırı rahipleri ve takipçileri.²⁸¹ Gerçekte bu durum, geleneksel genel çoğunluğun resmi sinodlarda niçin net ifadeler ve teknik terimler ile desteklenmiş bir kristoloji tanımından kaçınmış

²⁷⁶ Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 503.

²⁷⁷ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 172-173.

²⁷⁸ Brock, “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi”, 85

²⁷⁹ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 395.

²⁸⁰ Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 398.

²⁸¹ Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 503.

olabileceği hakkında ipuçları vermektedir. Piskoposlar böyle bir tanımlı vermekten kaçınmış ve yorumlamayı okullardaki teologlara bırakmış görünmektedirler. Bu durumda açığa kavuşturulması gereken önemli bir husus bulunmaktadır.

Şimdiye kadar bahsedilen sinodlarda Doğu Kilisesi resmi olarak iki knoma öğretisinden bahsetmemiş ve Kadıköy Konsili'nin “bir şahıs” ve “bir hypostasis” formülünü andıran ifadeler kullanmıştır. O halde 562/3 yılında Bizans İmparatoru Justinian'ın huzurunda gerçekleşen görüşmelerde Nesturi delegasyonu neden ilk kez “iki knoma” öğretisini savunma ihtiyacını hissetmiştir? İznik Konsili'ni esas alan ve Efes Konsili'ni reddeden Doğu Kilisesi'nin, erken dönemlerde Kadıköy Konsili ile ilgili net bir ifadesinin olmadığını hatırlamakta yarar vardır. VIII. yy'da yaşayan Nesturi Kilisesi yazarlarından Şahdost; Katolikos Akak (484-396) ve Nusaybin piskoposu Barsauma'nın (ö. 491-496) Kadıköy Konsili'ni kabul etmemekle beraber yine de tamamen ona karşı çıkmadıklarını belirtmiştir.²⁸² Bu durumda Doğu Kilisesi'nin, Kadıköy Konsili formülünde kullanılan “bir hypostasis/knoma” terimini, “prosopon/shahıs” olarak anlamış olması muhtemel gözükmektedir. Çünkü “shahıs/prosopon” ile eşanlamlı olarak anladıkları “hypostasis” teriminin, Mesih'teki doğaların sahip olduğu doğal özelliklerin korunmasını destekleyen bir yorum olarak düşünülmüşlerdir. Ancak, hypostasis terimini Basil'in kullandığı anlamda²⁸³ göz önünde bulundurarak Kadıköy Konsili ve Bizanslı teologların Mesih'in mükemmel ve hypostatik bir insan olması anlamında kullanmadıklarını, yani ferdî bir insan hypostasisine, gerçek bir insan varlığına sahip olmadığını ima ettiklerini ve şahıs ile eş

²⁸² Abramowski - Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2/20.

²⁸³ Basil meşhur 38 numaralı mektubunda öz (essence) ve doğadan farklılaşan hypostasisin teslisteki kullanımının özlü bir tanımını vermektedir: Hypostasis, tezahür eden özellikleri vasıtasıyla hem ortak hem de çerçevesi belirlenmemiş (doğa ve özü) spesifik bir şeyi ortaya koyan ve çerçevesini belirleyen şeydir. Böylece hypostasis, hypostasiste mevcut olan doğayı ifade etmektedir. Kapadokya Babaları aynı doğaya sahip, eşözlü şeylerin arasındaki farkı belirtmek için hypostasis terimini kullanmışlardır. Bu nedenle, Mesih'in insan doğasının, logosun ilâhî hypostasisinden farklı bir hypostasise sahip olup olmadığı sorusu, onlar için asla ortaya çıkmamıştır. Buna rağmen tanımları, Mesih'in insan doğasının, diğer insanlardan farklı olarak kendi hypostasisinde meydana çıktığını ima etmektedir. Bu nedenle, insan doğasına bir hypostasis atfetmek, yalnızca insanın somut olarak algılanabilir bir şekilde var olduğu anlamına gelmektedir. Bkz. Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 523-524, dipnot 91.

anlamalı olmadığını fark ettikleri anda, bu durumu kabule yanaşmamışlardır. Çünkü Doğu Kilisesi'nin anladığı şekilde eğer hipostasis, bir doğanın somut varlığını ifade etmek ise o zaman iki hypostasisten bahsetmek daha doğrudur. Aksi halde Mesih'in insan doğası tam olarak var olmaktan yoksun olacaktır. Bu nedenle, iki hypostasis öğretisi hâlâ Doğu Kilisesi'nin resmi itirafı haline gelmemiş olsa dahi bu düşüncenin, onların Mesih'teki doğaların bütünlüğü (mükemmel Tanrı-mükemmel insan) ile ilgili görüşlerinde mündemiç olduğu kabul edilebilir. Onların kabul ettiği Basil'in hypostasis yorumuna göre, iki doğa kendi hypostasislerinde mevcut olmalıydı. Hypostasis, “prosopon/şahıs” ile eş anlamalı olarak yorumlanırsa, ancak o zaman bir hypostasisten bahsetmek doğru olabilirdi.²⁸⁴

Nitekim bizzat Babai de daha önceki birçok kilise babasının “knomayı” (hypostasis), prosopon (şahıs) anlamında kullandığını ve Bizans topraklarında bu kullanımın hâlâ devam ettiğini ifade etmiştir. Ona göre iki doğada (physis) tek knoma (hypostasis) formülü, Mesih'i ya sadece Tanrı ya da sadece insan olarak gören anlayışlara karşı mücadele etmek için kullanılmıştı. Bundan dolayı bazen knoma ile prosopon birbirlerinin yerine kullanılmıştır ve bu kullanım şimdi dahi Bizans İmparatorluğu bölgesinde varlığını devam ettirmektedir. Ancak theopaschite öğretisine karşı koymak için bu eski kullanım terk edilmelidir.²⁸⁵ Mopsuestialı Theodore'un eserlerinin Süryanice tercümelerinde, Kadıköy Konsili'nde de kullanıldığı gibi “bir şahıs (prosopon) ve bir hypostasis” şeklinde ifade ettiği gerçeği göz önüne alındığında, VI. yy'da Doğu Kilisesi'nde “bir hypostasis/knoma” ve “iki hypostasis/knoma” formülünün²⁸⁶ herhangi bir çekişmeye mahal vermeden beraber kullanıldığı ihtimalini ortaya koymaktadır. Böyle çift yönlü ya da ikili ve dolayısıyla belirsiz bir hypostasis

²⁸⁴ Miller., “A Brief Historical and Theological Introduction”, 500-501

²⁸⁵ Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 131; “The Christology of the Church of the East”, 174.

²⁸⁶ Bu iki farklı görüş; knoma-prosopon ve iki knoma şeklinde de tasnif edilmektedir. Bkz. Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 354.

kullanımı, VI. yüzyıl Doğu Kilisesi'nin resmi kristolojik açıklamalarının neden bu terimden kaçındığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ancak Doğu Kilisesi'nde bazı teologların, Antakya'nın somut olarak var olan iki tabiat anlayışını dışlayarak Monofizitler ve Yeni Kadıköycüler tarafından kullanılan ve Justinian yönetiminde II. İstanbul Ekümenik Konsili tarafından da benimsenen “bir bileşik hypostasis” (hypostasis synthetos) anlamında “bir hypostasis” ifadesini kullanmaya başlamaları, radikal bir tepki hareketinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü onlara göre “hypostatik birlik” kavramı; iki doğanın bileşimi ile yeni bir doğanın ortaya çıkmasını ima etmektedir. Bu durum da üç knomaya, dördüncü bir knoma eklemek anlamına gelecektir.²⁸⁷ Bütün bu kaygılar, Doğu Kilisesi'ni diğer kilise geleneklerinden ayırt eden “iki knoma” kristolojisinin resmi olarak kabul edilmesine yol açan süreci hızlandırmıştır.

4.6. 612 Piskoposlar Toplantısı ve İki Knoma Kristolojisi

Doğu Kilisesi, VI. yy'ın ikinci yarısından VII. yy'ın ortalarına kadar büyük problemler ile karşılaşmış ve bu problemlere çözüm bulmak adına kilisenin geleceğini belirleyecek önemli kararlar almak zorunda kalmıştır. Bu kararlardan en önemlisi şüphesiz “iki knoma” formülünün resmi olarak benimsenmesidir. Daha önce ifade edildiği gibi Mar Aba'nın Nestorius'un yazılarını Süryaniceye çevirtmesiyle eseri ilk kez erişime açık hale gelmiş ve Nestorius, Doğu Kilisesi tarafından gerçek manada tanınmaya başlanmıştır. Bu eser, Mar Aba'nın o zamanlar görev yaptığı Nusaybin bölgesindeki okul ve manastırlar arasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Nusaybin Okulu yöneticisi Abraham beth Rabban (509-569), Mar Aba'nın başlattığı bu hareketi devam ettirmiştir. Nitekim buradan İstanbul'a giden delegasyon ilk kez “iki knoma” formülünü söz konusu etmişti. Ancak bu toplantılardan herhangi bir sonuç çıkmadığı gibi Yeni

²⁸⁷ Miller, “A Brief Historical and Theological Introdection”, 501; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 147; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 385-386.

Kadıköycülüğe karşı ciddi bir reaksiyon oluşmaya başlamıştır.²⁸⁸ Nusaybin Piskoposu Pavlus'tan (ö. 571) sonra Nusaybin Okulu yöneticisi olan Henana ise seleflerinden farklı bir yol tutturmuş, Mopsuestialı Theodore'un otoritesini reddetmiş ve yorumlarını okul müfredatından kaldırmıştır. Bu durum karşısında başta Nusaybin bölgesi olmak üzere biri Antakya geleneğine bağlı olarak Mopsuestialı Theodore'u en büyük otorite kabul eden ve diğeri de İskenderiye geleneği yorumlama şeklini benimseyen ve Bizans (Kadıköy) kristolojisine meyilli olan Henana ve takipçileri şeklindeki iki eğilim arasında çekişme başlamıştır. Abraham beth Rabban'ın öğrencilerinden olan Abraham Keşker (ö. 588), Henana'nın okul yöneticisi olduğu aynı yıl içinde (571) Nusaybin yakınlarındaki İzla Dağı'nda Büyük Manastır'ı kurmuştur. Nusaybin Okulu, Henana'dan dolayı etkisini kaybetmeye başlayınca manastırlar teolojik eğitim merkezleri olarak ön plana çıkmaya başlamıştır.²⁸⁹ Bu anlamda Büyük Manastır, Henana'ya karşıt olanların toplandığı bir merkez ve Mopsuestialı Theodore ile Antakya teolojisinin savunulduğu bir üs olarak sivrilmıştır. Bu manastırda; Evagrios, Abba Isaias, Babaların Cenneti (Paradise of Fathers), Kapadokya Babaları'nın asketik yazıları, Mopsuestialı'nın eserleri ve Nestorius'un kitabı eğitim materyali olarak kullanılmıştır.²⁹⁰ Daha sonra manastırın başına geçen Dadişo', selefinin çalışmalarını devam ettirmiş ve Henana'ya karşı Mopsuestialı Theodore, Tarsuslu Diodore ve Nestorius'un görüşlerine daha çok sarılmaya başlamıştır.²⁹¹ "İki knoma" formülünün kilisenin resmi görüşü olmasını sağlayacak olan Büyük Babai (551-628) de Abraham beth Rabban yönetimindeki Nusaybin Okulu'nda eğitimini tamamlamış ve daha sonra Abraham Keşker'in Büyük Manastır'ında bir süre bulunmuştur. 604 yılında Büyük Manastır'ın yöneticisi Dadişo' ölünce manastırın yönetimini üstlenmiş ve 608/9 yılından sonra da katolikos seçimine izin verilmeyen Nesturi Kilisesi manastırları

²⁸⁸ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 47-48.

²⁸⁹ Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi", 87.

²⁹⁰ Miller, "A Brief Historical and Theological Introduction", 504.

²⁹¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 53-55.

üzerinde müfettiş olmuştur.²⁹² Babai, Izla geleneğinin en önemli temsilcisi ve en velud yazarı olarak bilinmektedir.²⁹³ İki eğilim arasındaki çekişmede Henana, son üç sinodda ismi zikredilmeksizin mahkûm edilmesine,²⁹⁴ Nusaybin piskoposu Keşkerli Gregor tarafından yazılarının aforoz edilmesine ve okul öğrencilerinin kendisini protesto ederek okuldan ayrılmasına rağmen Nusaybin'deki pozisyonunu ölünceye kadar (610) korumaya devam etmiştir. Bunda Kadıköy Konsili yanlısı bir Hristiyan olan Sasani hükümdarının eşi Şirin ve bir monofizit olan hükümdarın doktoru Sincarlı Cebrail'in, yönetim nezdinde Henana'yı korumaları etkili olmuştur. Ölümünden sonra da kilise içerisinde etkisi varlığını devam ettirmiştir.²⁹⁵ Doğu Kilisesi bu süreç içerisinde ciddi bir bölünme tehlikesi yaşamış, bu durumun farkında olan kilise yönetimi, sosyo-politik durumu da göz önünde bulundurarak sinodlarda net bir kristoloji tanımı yapmaktan kaçınmış, Mopsuestialı Theodore'un otoritesini yeniden hatırlatmayı ve klasik Antakya diyofizit kristolojisini ifade etmeyi yeterli görmüştür.

Doğu Kilisesi'nin bu süreç içerisinde karşılaştığı bir diğer önemli sorun Sasani bölgesine sığınmış ve Irak'ın kuzeyinde birtakım manastırlar teşekkül etmiş olan Monofizitlerin (Severusçuların) gün geçtikçe Sasani yönetimi nezdinde mevzi kazanmaları olmuştur.²⁹⁶ VI. yy'da Suruçlu Yakup (y. 521), Menbiçli Philoxenus (y. 523), Antakyalı Severus (y. 538) ve John Philponus (y. 565) gibi çok önemli monofizit teologlar bulunmaktaydı. Bunlardan Yakup ile Philoxenus Süryani idiler ve Süryanice yazıları rahat bir şekilde Pers bölgesinde yayılma imkânı buluyordu. Birbirlerinden nefret eden Severusçular ve Nesturiler arasında sert tartışmalar yaşanılıyordu.²⁹⁷ Monofizitlerin, Sasaniler nezdinde mevzi kazanmaları ve bu bölgede etkinliklerini

²⁹² Babai'nin yaşamı için bkz. Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 4-15.

²⁹³ Miller, "A Brief Historical and Theological Introduction", 504.

²⁹⁴ Son üç sinodda Henana'nın ismi zikredilmediği için bu aforozların kendisine yönelik değil o sıralarda Kuzey Mezopotamya bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştıran Monofizitlere karşı yapıldığını düşünen görüşler için bkz. Reinnink, "Tradition", 238-241.

²⁹⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 48-53.

²⁹⁶ Brock, VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi", 86.

²⁹⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 56-57.

artırmaları Nesturileri endişelendirmeye başlamıştır. Monofizitler ellerine geçen fırsatı kaçırmak istememişler ve Doğu Kilisesi içerisindeki bölünmeden olabildiğince yararlanmaya çalışmışlardır. Nitekim Doğu Kilisesi katolikosu Sabrişo' (596-604) öldüğünde piskoposların çoğu, Henana ve Monofizitler ile mücadelede ön plana çıkan yukarıda bahsedilen Nusaybin piskoposu Keşkerli Gregor'u patrik yapmak istemişler ancak Monofizitler, bunun önüne geçerek kendileri için daha az zararlı bir isim olan Fırat Misanlı Grigor'un (605-609) katolikos olmasını sağlamışlardır. Bu katolikosun ölümünden sonra da Sincarlı Cebrail'in, II. Hüsrev nezdinde faaliyetleri neticesinde yeni bir katolikosun seçilmesine izin verilmemiştir. 612 yılında Mar Gewargis isimli Nesturi bir rahibin çabaları sonucu II. Hüsrev katolikos seçimine izin vermeyi kabul etmiş ama bunun için ilk olarak tarafların bir tartışma meclisi düzenlenmesini istemiştir. Nesturi delegasyonunun temsilcisi 620 yılında hapse atılacak olan Beth Germai piskoposu Shubhalmaran idi. Aralarında gelecekte katolikosluk görevini yapacak olan II. İšo'yab 'Arbaya (628-646) da vardı. Bu toplantı esnasında hazırlanan inanç açıklamasında ilk kez "iki knoma" öğretisi resmi olarak kabul edilmiş ve savunulmuştur. Babai, her ne kadar bu toplantıya katılmamış ise de yazılan bu inanç açıklaması üzerinde büyük etkisi olmuştur. Ancak II. Hüsrev, toplantı sonucunda katolikos seçimine izin vermediği gibi kısa bir süre sonra Izla Manastırı'nın temsilcisi olan delegasyon üyelerinden Mar Gewargis'i, Cebrail'in entrikaları sonucu öldürtmüştür.²⁹⁸ Böylece 609'dan 628 yılına kadar bir katolikostan yoksun kalan Doğu Kilisesi, hem Sasani yönetiminin baskılarına hem de Monofizitler ve Henana taraftarlarının tazyikine maruz kalmış ve manastırlar üzerine müfettiş olarak görevlendirilen Mar Babai öncülüğünde bu zorlu süreci aşmaya çalışmıştır.

Batılı araştırmacılar tarafından Doğu Kilisesi'nin resmi olarak iki knoma formülünü benimsemesinin nedenleri ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Antoine

²⁹⁸ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 60-61.

Guillaumont'a göre, Doğu Kilisesi, ciddi bir monofizit tehlikesi ve kiliseyi doğrudan etkileyen Henana bölünmesi ile karşı karşıya kalmıştır. İki knoma öğretisi Justinian'a giden delegasyon tarafından ifade edilmiş olduğundan Beşinci Ekümenik Konsili'nin hypostasis ifadesine bir tepki olarak geliştirilmiştir. Ona göre Henana ise bu konsilin, bir hypostasis görüşüne bağlanmış, kendi kilisesi ile yollarını ayırmış ve ciddi bir bölünmeye sebep olmuştur.²⁹⁹ André de Halleux ise bundan farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Ona göre VII. yy'ın başlamasından önce iki knoma kristolojisine benzer herhangi bir Nesturi formülü bulunmamaktadır. Tek knoma öğretisi, VII. yy'a kadar varlığını devam ettirmiş ve iki knoma öğretisi ile rekabet etmiştir. 612 yılına gelindiğinde Babai'nin etkisi ile iki knoma öğretisi normatif bir hale gelmiş ve ondan sonra teologların kristolojik meselelerde farklı bir tutum alma özgürlükleri sona ermiştir. Ona göre iki knoma öğretisinin benimsenmesinin, Kadıköy Konsili taraftarları ve Monofizitlerle olan temaslar sonucunda Doğu Kilisesi'nde ortaya çıkan "heteredoks" hareketler ile açıklanması mümkün değildir. Bu durum Doğu Süryani geleneğinin en büyük otoritesi olan Mopsuestialı Theodore'un teolojik düşüncelerine dayanan Doğu Süryani diyofizit geleneğinin iç gelişiminin bir sonucu olarak görülmelidir.³⁰⁰ Luise Abramowski ise Beşinci Ekümenik Konsili'nin (553), Yeni Kadıköycü "bir hypostasis" (knoma) formülü ile iki knoma öğretisi arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Ona göre bu yeni kristolojik formül Nestorius'un Süryanice'ye çevrilen kitabındaki teolojik esaslar üzerinde şekillenmiştir. Çünkü Doğu Kilisesi, kendisini Yeni Kadıköy formülüne karşı konumlandırmak zorunda hissetmiştir. Bununla beraber Doğu Kilisesi sinodları, geleneksel Antakya kristolojisinin iki doğa ve tek prosopon kristolojisine sadık kalmaya devam etmiştir. Ancak Henana gibi etkin bir şahsiyetin Yeni Kadıköycülerin "bileşik tek hypostasis" formülünü yaymaya başlaması ile beraber,

²⁹⁹ Antoine Guillaumont, "Justinien et l'église de Perse", 57-62. Aktaran Reinnink, "Tradition", 221.

³⁰⁰ André de Halleux, "La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme", *OCP*, 23 (1957), 5-32. Aktaran Reinnink, "Tradition", 221-222.

Doğu Kilisesi “iki doğa-tek prosopon” ile “iki doğa-iki knoma ve tek prosopon” formülleri arasında bir tercih yapmak gibi çok tehlikeli bir durum ortaya çıkmış ve 612’de ikinci formül lehine nihai karar verilmiştir.³⁰¹ Aynı yazar, Nestorius’un Süryanice’ye çevrilen eserini, geleneksel Urfa ve Nusaybin terminolojisindeki değişikliğin bir sebebi olarak değerlendirmektedir. Çünkü 486 sinodunda kullanılan parşopa terimi haricinde; knoma ve parşopa terimleri 585 yılından önceki sinod tutanaklarında kristoloji bağlamında kullanılmamıştır. Ayrıca Urfa ve Nusaybin okullarında, 431’den sonra etkili olan Mopsuestialı Theodore’un anlayışına bağlı olarak knoma kullanımının sadece teslis ile sınırlandırılması, diyofizit öğretinin “bir knoma” ya da “iki knoma” şeklinde öğretilmesini imkânsız kılmıştır.³⁰² Bütün bu görüşleri değerlendiren Gerrit J. Reinnink’e göre ise Doğu Süryani Kilisesi’nde, knomanın kristolojik kullanımı ile ilgili tartışmaların Beşinci Ekümenik Konsili’nin kararlarından doğduğundan pek kuşku duyulmamaktadır. “Nesturi” kimliğinin, Doğu Kilisesi’nin bütün kesimleri tarafından kabulü uzun bir zaman aldığından, bu durum, basitçe Henana’nın Doğu Kilisesi’nde uzun bir süre etkileri hissedilecek bir bölünmeye yol açan yeni kristolojik yorumu ileri sürmesi ile ana akımdan ayrılması varsayımıyla açıklanamaz. Ona göre Justinian’ın (527-565) Beşinci Ekümenik Konsili’nde (553) aldığı kararlar ile sonuçlanan dini politikası: Doğu Kilisesi’nin mevcut Antakya karakterli diyofizit kristolojisini hypostasis (knoma) kavramı ile nasıl ilişkilendireceği ve Theodore’un Doğu Kilisesi geleneği üzerinde mevcut olan mümtaz konumunun yeniden gözden geçirilmesiyle ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Doğu Süryani topluluğunda, temel eğitim merkezi olan Nusaybin Okulu’nda yoğunlaşan iki ana eğilimin, bu sorulara cevap vermeye çalışırken farklı modelleri takip etmesi ve farklı görüşler benimsemesi; kendisini Doğu Süryani topluluğunun yasal ortodoks varisi

³⁰¹ Luise Abramowski, ‘Die Christologie Babais des Grossen’, in *Symposium Syriacum I*, OCA 197 (Rome: 1972), 221-222. Aktaran Reinnink, “Tradition”, 222-223.

³⁰² Abramowski, “Martyrius-Sahdona”, 18-19.

olarak kabul eden “geleneğin” karmaşık, çok yönlü ve bazen de temel noktalarla alakalı belirsiz karakteri ile ilgilidir. Monofizitlerin de Kuzey Mezopotamya’da etkilerini artırması ve Doğu Kilisesi içerisindeki gerilimlerden yararlanmaya çalışması, iki eğilim arasında kutuplaşmanın artmasına neden olmuştur. Bu durum da 612 yılı piskoposlar toplantısında Henana karşıt akımın zaferine yol açmıştır.³⁰³ İki doğanın varlığını ifade etmek için, Monofizitlerin “mia physis” ya da Justinian’ın “bileşik tek knoma” (hypostasis snthetos) formülleri tatmin edici bulunmuyordu. Çünkü her iki doğanın sahip olduğu hususiyetlerin korunması, bu formüller ile mümkün olmamaktaydı. Bunun için iki knoma teorisi geliştirilmiştir.³⁰⁴ Bütün bunları değerlendirdiğimizde Doğu Kilisesi’nin; Yeni Kadıköycüler ve Monofizitler karşısında yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmelerinin, bu süreci başlatan ana etken olduğu anlaşılmaktadır. Henana³⁰⁵ ve takipçilerinin varlığı ile kilisenin bir bölünme sürecine girmesi, Sasani coğrafyasında Monofizitlerin mevzi kazanması ve bunu Nesturilere karşı bir baskı aracı olarak kullanmaları bu süreci hızlandırmıştır. Bu durum Babai önderliğinde bir tepki hareketinin gelişimine neden olmuş ve Antakya diyofizit anlayışının radikal bir biçimde savunulmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu süreç içerisinde Hristiyanlar arasında derin bölünmelere yol açan ve yoğun bir şekilde tartışılan “hypostatik birlik”, “theopaschism anlayışı” (Tanrı’nın acı çektiği inancı), “Theotokos unvanı”, “iki Oğul ve dört uknum” gibi konular keskin bir pozisyon alınmasına zorunlu kılmış ve bütün bunlar “iki knoma” kristolojisinin resmi olarak benimsenmesi şeklinde 612 yılı sinoduna yansımıştır.

II. Hüsrev’e sunulan 612 yılı inanç açıklamasına bakıldığında, bu açıklamada tavizsiz bir Antakya ifade biçimi ile keskin bir pozisyon belirlendiği anlaşılmaktadır. Bu

³⁰³ Reinnink, “Tradition”, 230, 248-249. Aynı yazar, 612 piskoposlar toplantısının düzenlenmesini Sincarlı Cebraîl’in bir oyunu olarak görmektedir. Buna göre bu toplantı, Doğu Kilisesi’nin içindeki kristolojik tartışmaların alevlenmesi ve bölünmenin derinleşmesi için kiliseyi bir kristoloji tanımlaması yapmaya mecbur bırakmayı amaçlıyordu. Aynı makale, 247.

³⁰⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 147.

³⁰⁵ Her şeye rağmen Henana’nın kristolojik olarak hangi görüşe sahip olduğu ve eğer iddia edildiği gibi Kalkedon kristolojisini benimsemiş ise bunun gerekçeleri hakkında yeterli bilginin olmadığı kabul etmemiz gerekmektedir.

inanç açıklaması, Doğu koleksiyonlarında “Severusçu Theopaschism” olarak adlandırdıkları öğretiyeye yönelik şu itirazları içermektedir: “Mesih’te tek bir doğa ve bir knoma itirafında bulunanlara, Tanrı bedende acı çekti ve bedende öldü diyenlere, Kutsal Bakire’nin Tanrı mı? yoksa insan mı? doğurduğunu soranlara, yanlış bir şekilde bizi teslis yerine bir dörtleme ve iki oğul itiraf etmekle suçlayanlara karşı”. 612 İnanç açıklamasında şu ifadeler kullanılmaktadır:

“Tanrı Logos’un insan doğasını edindiği andan itibaren mükemmel birleşme (neqpa) ve çözülmez birlik (hdayuta dla purshana) meydana gelmiştir. İlâhî doğası bakımından Baba’dan ve insanî doğası bakımından Davut’un kızından [Meryem’den] doğan Tanrı Oğlu Rab İsa Mesih, tek bir şahıs (prosopon) olarak itiraf edilmektedir. Kutsal metinlerde ‘Tanrı özüne sahip olmasına rağmen bir kul özünü alarak insan benzeyişinde tezahür etmiştir’³⁰⁶ vb. ifadelerde İsa Mesih için ‘Tanrı formu’ ve ‘kul formu’ kullanılmaktadır. Eğer tanrısallığının doğasında Mesih değilse ‘Tanrı formu’ olarak adlandırılan ve yine insanlığında Mesih değilse ‘kul formu’ ismi verilen kimdir? Dikkat edilirse ‘Tanrı formu’ için ‘o aldı’ ve ‘kul formu’ için ‘alındı’ ifadeleri kullanılmıştır. Bu nedenle her iki doğanın özelliklerini (dilayathon) birbirine karıştırmak mümkün değildir. Çünkü ‘alanın’ ‘alınana’ ya da ‘alınanın’ ‘alana’ dönüşmesi kabil değildir. Tanrı Logos için giyindiği insan doğasında tecelli etmesi ve onun insan doğası için de insanlığının modunda (teksa) ve çözülmez birliğinde Tanrı’nın bir tek Oğlu olarak yaratılanlara görünür hale gelmesi mümkündür. Tanrısallığın insanlığa dönüşmesi veya insanlığın ilâhî doğaya tebdil etmesi mümkün değildir. Çünkü [Tanrı’nın] varlığın (itya) değişim ve acı çekme zorunluluğuna tabi kılınması söz konusu olamaz ve bu yüzden eğer tanrısallık değişime uğrarsa, bu durumda artık tanrısallığın tecelli etmesi değil, tanrısallığın yok olması gerçekleşmiş olmaktadır. Aynı şekilde eğer insanlık [Mesih’in] doğasından ayrılırsa artık kurtuluş elde edilmez ancak insanlığın yok edilmesi gerçekleşir. Bunun için onun insanlığı göz ardı edilemez. O, hem mükemmel Tanrı hem de mükemmel insandır. Biz, Mükemmel Tanrı’dır dediğimizde teslise değil teslisin bir knoması olan Tanrı Logosa atıfta bulunuyoruz. Aynı şekilde mükemmel insan dediğimizde bütün insanlığa değil özel olarak bizim kurtuluşumuz için logos ile birleşen tek knomaya atıfta bulunuyoruz. Tanrısallığı bakımından ebedî Baba’dan ve insanlığı bakımından son zamanlarda bizim kurtuluşumuz için Kutsal Bakire’den doğmuştur. Tanrısallığında hiçbir şeye muhtaç olmadan, acı ve değişimden etkilenmeden varlığını devam ettirirken insanlığında ise doğumundan sonra sünnet olmuş ve akranları olan çocuklar gibi büyümüştür. [Musa] şeriatına uymuş, Yahya tarafından Ürdün Nehri’nde vaftiz edilmiştir. Ardından Yeni Ahit’i vazetmeye başlamıştır. Tanrısallığının kudretiyle mucizeler gerçekleştirirken insanlığının doğası ile de susamış, acıkmış, yemiş, içmiş, yorulmuş ve uyumuştur. Bütün bunlardan sonra bizim kurtuluşumuz için kendisini teslim etmiş, haça gerilmiş, acı çekmiş ve ölmüştür. Bütün bunlar olurken onun tanrısallığı ondan ayrılmamış veya

³⁰⁶ Filipililer, 2/6-7.

acı hissetmemiştir. Bedeni bir kefene sarılmış ve mezara gömülmüştür. Tanrısallığının kudretiyle üç gün sonra dirilmiştir. Ellerini ve ayaklarını şakirdlerine göstererek ‘Dokunun ve görün. Ruhun eti ve kemiği yoktur. Ama gördüğünüz gibi benim var’³⁰⁷ diyerek söz ve eylemleri ile onları dirildiğine ikna etmiştir. Kırk gün boyunca şakirdleri ile yeryüzünde dolaşmış. Ardından şakirdlerinin gözü önünde göğe yükselmiştir. ‘İsa aranızdan göğe alındı. Göğe alındığını gördüğünüz gibi geri dönecektir’³⁰⁸ ifadesinde geçtiği gibi ‘göğe alınan’ açık bir şekilde onun insanlığının knomasına işaret etmektedir. Bu insan doğası yok olmamış ya da değişime uğramamış; tanrısallığı ile ayrılmaz birlik içinde kendi özelliklerini muhafaza etmektedir.³⁰⁹ Buna göre, Mesih’in mükemmel Tanrı ve mükemmel insan olduğu oldukça açıktır. Onun tanrısallığın doğasında ve knomasında mükemmel olduğu söyleniyorsa, o zaman onun aynı zamanda insanlığın doğasında ve knomasında da mükemmel bir insan olduğu söylenilebilir. *İsa Mesih, iki doğa ve iki knomada tek bir şahıstır.* Mesih’in bir şahıs olması onun doğalarının ve knomalarının birliği anlamına gelmez. Aksine [ilâhî] oğulluğun tek bir prosoponunda [şahsında], tek idare, tek kudret ve tek egemenlik vardır.”³¹⁰

612 yılında “iki knoma” öğretisinin resmi olarak kabul edilmesinden sonra bu görüş ile ilgili tartışmalar hemen bitmemiş, kilise içerisinde bu görüşe muhalefet edenler olmuştur. Bu durum özellikle Babai ve 628 yılından sonra katolikos olacak olan II. İšo’yab’ın (628-646) eserleri ile “iki knoma” öğretisini daha ayrıntılı bir şekilde açıklama ihtiyacı hissetmelerinden anlaşılmaktadır. Bu konuda Babai’nin kaleme aldığı *Birlik Kitabı* isimli eser Doğu Kilisesi kristolojisine dair yazılmış tek eser olma özelliğine sahiptir. Babai bunun dışında da başka birçok eserinde bu konuyu işlemiştir.³¹¹ Babai’nin *Gewargis’in Yaşamı*³¹² (621 ve 628 yılları arasında yazılmıştır) adlı eserinden, 612 yılından sonra kilise makamlarının en az iki problemle uğraşmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Babai bu eserinde bir yandan “bir knoma” kristolojisini benimsemekle suçladığı Henana taraftarlarıyla mücadele ederken öte yandan ise “iki doğa ve tek prosopon” şeklindeki geleneksel Antakya kristolojisini savunan geniş din

³⁰⁷ Luka, 24/39.

³⁰⁸ Elçilerin İşleri, 1/11.

³⁰⁹ *Synodicon Orientale*, 566-567; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 141.

³¹⁰ *Synodicon Orientale*, 575; Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centurie”, 142.

³¹¹ Babai’ye birçok eser isnat edilmektedir. Eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 17-41.

³¹² Bu eserin Süryanice baskısı için bkz. Babai, *Life of George*, ed. Paul Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d’un prêtre et de deux laïques nestoriens* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895), 416-571.

bilginleri ve ruhbanları grubu ile mücadele etmek zorunda kalmıştır.³¹³ Anlaşıldığı kadarıyla Babai için asıl sorun Henana ve taraftarlarından kaynaklanan, kilisenin geleneksel diyofizit kristolojisinin monofizit kristolojiye uyarlanmasına yönelik tehlikeli bir kristolojik bidat değildir. Onun asıl ilgilendiği sorun, Pers Kilisesi'nde öğretmen ve teologlardan oluşan önemli bir grubun “iki knoma” görüşünü yeni bir iddia olarak düşünmeleri olmuştur. Bu durum, kilise bünyesinde bulunan önemli bir çoğunluğun “iki knoma” formülüne tam olarak ikna olmadıklarını göstermektedir. Babai, bu grubun, söz konusu itirazını yaparken sadece geleneksel sinodların kristolojik formüllerine dayanmayıp aynı zamanda eserleri okullarda okutulan muteber ortodoks babaların geleneğine de atıfta bulunduklarını gizleyemez. Babai, “iki doğa, bir prosopon” formülüne sadık kalan Henana'yı, “antik babaların” eserlerindeki “ortodoksluk anlamını” yanlış yorumlamakla suçlamaktadır. Ona göre eski babalar döneminde iki doğanın, iki knoma anlamına geldiğine dair muayyen bir açıklama getirilmesi ihtiyacı olmadığı için iki knoma ifadesi kullanılmamıştır. Ancak İskenderiyeli Cyril ile beraber theopaschite sapkınlığının başlamasıyla beraber prosoponun, knoma (hypostasis) ile özdeşleştirilmesinden dolayı Nestorius ve onun gibi başkaları Mesih'in bir prosoponunda kendi özelliklerini muhafaza eden iki doğa ve iki knoma öğretisini açık bir şekilde ilan etmek zorunda kalmışlardır. Babai'ye göre zaten Nestorius'dan önce de Mopsuestialı Theodore'un Apollinarius'u çürüten *Enkarnasyona Dair* adlı eserinin sekizinci kitabında “Mesih'in bir prosoponunda iki doğa ve iki knoma” görüşünü açık bir şekilde ifade ettiğini belirtmektedir. Babai, bundan dolayı Pers ülkesindeki bütün kilise geleneğine göre ortodoksluğun ne anlama geldiği ve sapkınlığın ne demek olduğunun şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açık olduğunu söylemektedir. Babai'ye göre iki doğayı birbirine karıştıran ve Tanrı'ya acı çekmeyi atfeden bu sapkınlığın türemesinden dolayı, bugün “iki doğa bir prosopon” itirafında

³¹³ Reinnink, “Tradition”, 220, dipnot 9.

bulunup ancak aynı zamanda “Sonsuz bir birlik ve birleşme şeklinde Tanrı Oğlu Mesih’in prosoponunda kendi özelliklerini muhafaza eden iki doğa ve onların knomaları” sözlerini ifade etmeyen herkes heretiktir ve aforoz edilmelidir. Babai, iki knoma formülünün daha önce eski babalar tarafından net bir şekilde belirtildiğini ifade etmesine rağmen başka eserlerinde aslında geleneğin bu noktada açık olmadığını ve antik babaların öğretilerinde prosopon ve knoma (hypostasis) tabirlerini birbirlerinin yerine kullandığını itiraf etmek zorunda kalmıştır.³¹⁴ Bu durumu, “iki knoma” öğretisini yeni bir icat olarak görerek formüle itiraz eden ve “bir knoma” kristolojisini savunan Doğu Kilisesi teologlarının, Mopsuestialı’nın prosopon ile knoma terimini birbirinin yerine kullandığını delil olarak getirmelerinin bir sonucu olarak görmek gerekmektedir.³¹⁵

Bu aktarılanlardan Doğu Kilisesi bünyesinde, kiliselerinin diyofizit geleneğine “yeni bir kristolojik nosyon” vermeyi hedefleyen iki eğilimin varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bir eğilim çoğunlukla Mopsuestialı’nın *Enkarnasyona Dair* eserinin Süryanice çevirisini kullanarak prosopon kavramı ve hypostasis (knoma) kavramı arasında yakın bir ilişkiyi kabul ederken diğer eğilim ise Nestorius’un çizgisini takip ederek doğa (kyana) kavramını hypostasis (knoma) kavramı ile daha çok ilişkilendirmiştir. Her grup diğerini bidat işlemekle suçlamıştır. Çünkü her birisi, Doğu Süryani Kilisesi’nde ortodoks olarak kabul edilen eski babalar geleneğinden kendi görüşünü destekleyebilecek kanıtlar getirebilmiştir. Bir taraf “prosopon/knoma” önermesini “iki doğa/iki knoma” anlamında varsayarak Mesih’te “iki prosopon” şeklinde kabul edilmesi mümkün olmayan bir sonuca yol açacağını ifade ederken öbür

³¹⁴ Bu ifadelerin geçtiği “Ruh ve Bedenin Bir Knoma Oluşturması Gibi Tanrı Logos ve İnsan da Bir Knoma Oluşturur Diyenlere Karşı” adlı eseri için bkz. A. Vaschalde (ed.), *Babai Magn. Liber de Unione*, CSCO 79-80/ Scriptores Syri 34-35 (Louvain: L. Durbecq, 1915), 235-247.

³¹⁵ Reinnink, “Tradition”, 227-228.

taraf ise “doğa/knoma” önermesini “bir prosopon/knoma” anlamında varsayarak Monofizitlerin Mesih’te “tek bir doğa” önermesine yol açacağını düşünmüştür.³¹⁶

Doğu Kilisesi’nin bir katolikostan yoksun olarak uzun bir süre geçirmesinden sonra 628 yılında katolikos seçilen II. İšo’yab (628-646) da katolikos olmadan önce tıpkı Babai gibi “iki knoma” kristolojisinin anlaşılmasına yönelik çabalar içerisinde olmuştur. Bu konuda, “Mesih’in eşsiz prosoponunda iki doğa ve iki knoma” formülünü geniş bir şekilde ele alan bir mektubu Beth Madaylı İbrahim’e göndermiştir.³¹⁷ Marameh ve III. İšo’yab Cidali’nin katolikoslukları dönemi boyunca Mahoza d-Arewan (Beth Germai’de) piskoposu Martyrius-Sahdona ile yaşanan ihtilaflardan³¹⁸ anlaşıldığı kadarıyla kilise, VII. yy’ın kırklı yıllarına kadar geleneksel “tek-knoma” öğretisini savunanların muhalefeti ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Nitekim Katolikos I. Gewargis’in düzenlediği 676 sinodunun birinci kanonunda, kilisenin her bayram ve pazar günlerinde, heretiklere karşı dini kimliklerini nasıl tanımlayacaklarını bilmeleri için kristolojik itirafın öğretilmesi talimatı verilmektedir.³¹⁹

Kısaca toplamak gerekirse “iki knoma” anlamındaki Nesturi kimliğinin, Doğu Kilisesi’nin bütün kesimleri tarafından kabulü uzun bir zaman almıştır. On yıllar içerisinde Doğu Kilisesi teologları, Diyofizitler ile Monofizitler arasında keskin sınırlar oluşturarak Nesturi kimliğini, dini topluluğuna kabul ettirmişlerdir. Bunun için Kuzey Mezopotamya’daki monofizit ve diyofizit karma cemaatler ve manastırların taraflarca tasfiye edilme süreci ile beraber VII. yy’ın ikinci yarısında keskin sınırlar belirlenmiştir. Doğu Kilisesi tarihçilerinden Yuhanna bar Penkaye’ye göre Arap fütuhâtı esnasında Hristiyanlık dünyası üç bölüme ayrılmıştır. Buna göre Doğulular (Nesturi Kilisesi), Mesih’in Tanrı ve insan, Tanrı’nın tek oğlu, Tanrı olan insan ve insan olan Tanrı,

³¹⁶ Reinnink, “Tradition”, 229.

³¹⁷ Sako, *el-Batrik İšo’yab el-Cidali*.

³¹⁸ Brock, “The Christology of the Church of the East”, 174; Ebeid, “The Christology of the Church of the East”, 398-399.

³¹⁹ *Synodicon Orientale*, 483.

oğulluğun tek prosoponunun birliğinde iki doğa ve iki hypostasis (knoma) olan gerçek ve ortodoks öğretiyi itiraf ediyorlardı. Batılılar ise buna karşın, bir yandan ilâhî varlığın acı çekebileceği ve ölebileceği doğmasını, öbür yandan iki doğa ve tek hypostasis doğmasını itiraf ediyorlardı. Bu durum VII. yy'ın sonlarına doğru Doğu Kilisesi'nin, 612 inanç açıklaması doğrultusunda Monofizit ve Kadıköy Konsili taraftarı kiliselere karşı kendi kimliğini tamamen netleştirdiğini ortaya koyması açısından önemlidir.³²⁰ Bu dönemde “Nesturi” kimliği resmi olarak kabul edilmişse de bu kimliğin Doğu Kilisesi topluluğunun en geniş bölümleri tarafından, kendilerinin alamet-i farikası ve öz-tanımlamaları olarak kabul edilme süreci Müslümanların Irak'ı yönetmeye başlamalarının erken dönemlerine kadar hâlâ tamamlanmamıştır.³²¹

4.7. İki Knoma Öğretisinin Savunucuları: Babai ve II. İšo'yab

Doğu Kilisesi tarafından “İki knoma” kristolojisi 612 yılında resmi olarak kabul edildikten sonra özellikle Babai ve II. İšo'yab tarafından geniş bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan adı geçen iki şahsiyetin getirdikleri izahlar, iki knoma kristolojisinin standart anlayışını oluşturması bakımından önemlidir. Babai, Doğu Kilisesi'nde kristoloji konusu ile ilgili yazılmış tek eser olan *Birlik Kitabı* adlı eserinde ve diğer çalışmalarında, “hypostatik birlik”, “theopaschism”, Henanizm, “Theotokos” (Tanrı Doğuran) ve “İki Oğul ile teslise bir dörtleme ekleme” ithamı gibi teolojik ve kristolojik konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.³²² O, Cyril'in logosun bedenlenmesinde iki doğanın birliğini belirtmek için kullandığı “doğal birlik” (henosis physike) ve “hypostatik birlik” (henosis kath' hypostasin) gibi ifadelerine karşı çıkmaktadır. “Doğal ve hypostatik birlik” (hdayuta kyanaita waknomaita) ifadesini temel kristolojik yanılgılardan biri olarak görmektedir. Ona göre Cyril'in Mesih'i tam bir insan olarak kabul etmesi ile bir doğal hypostatik birlikten bahsetmesi arasında tutarsızlık

³²⁰ Reinnink, “Tradition”, 217-218.

³²¹ Reinnink, “Tradition”, 249-250.

³²² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 65.

bulunmaktadır. Doğal ve hypostatik birlik, bir knomada sonuçlanan bir ruh ve beden birliği olarak gerekli ve zaruridir. Ancak doğal birlik, ikisinin karışımı sonucunu doğurur ve hypostatik birlik de tek hypostasis sonucunu doğurur. Babai doğal ve hypostatik birliğin onaylanması durumunda mürekkeb (bileşik) doğa ve mürekkeb hypostasisin (knoma druqaba) kabul edilmiş olacağını belirtir. O, burada esas olarak tanrısallığın acı çekme gibi insanî bir özelliğe maruz kalmasına dair bir inancın ortaya çıkmasını engellemeyi hedeflemektedir.³²³

İskenderiye ve Antakya kristolojileri arasında önemli bir tartışma konusu olan theopaschism (Tanrı'nın acı çektiği inancı) konusunda Cyril'in "Kim Tanrı Logos'un bedende acı çektiğine ya da bedeni çarmıha gerildiğine inanmazsa aforoz edilir" ifadelerinden Tanrı'nın acı çekebileceğine dair bir inanç türüne sahip olduğu bilinmektedir. Nestorius buna karşın Yeni Ahit'in hiçbir yerinde bu durumun Tanrı'ya atfedilmediğini, insanî ve ilâhî tabiatı olan Mesih'e atfedildiğini belirtmişti. Daha sonra "teslisin bir unsuru bedende acı çekti" formülü 551'de İstanbul'da Justinian zamanında kabul edilmiştir. Ayrıca yine aynı imparator tarafından 553 yılında yayınlanan fermanda da "Her kim bedeni çarmıha gerilen Rabbimiz İsa Mesih'i gerçek Tanrı, yüce efendimiz ve teslisten bir unsur olarak itiraf etmezse aforoz edilir" denilmektedir. Bütün bunlar theopaschism geleneğinin güçlü olduğunu göstermektedir.³²⁴ Babai'ye göre bu tür bir düşünce sapkınlıktır. O, "teslisin hypostasislerinden (knomalarından) biri" ifadesini değil asıl olarak "bedende acı çekti" ifadesini eleştirmektedir. Çünkü bir doğa ve bir hypostasis formülü ister istemez "Tanrı öldü" veya "Tanrı çarmıha gerilmiştir" gibi ifadelerin söylenmesine neden olacaktır. Babai, "Logos insan oldu, çarmıha gerildi, acı çekti ve öldü", "Beden bulan Tanrı Logos tamamen öldü", "Kudretli, ebedî Kutsal Tanrı bizim için çarmıha gerildi" ve "Kendi iradesi ile çarmıha gerildi ve öldü" gibi ifadeleri reddetmektedir. Bu bakımdan Babai'nin her türlü theopaschism anlayışına değil, bu

³²³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 66,70.

³²⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 70-75.

bağlamdaki kullanımına karşı olduğu anlaşılmaktadır.³²⁵ Bazen Severuşçu bazen de Yeni Kadıköycü olarak suçladığı Henana ile ilgili olarak Henana'nın bir doğa, bir hypostasis ve theopaschism görüşünü benimsediğini söylemektedir. Ona göre Henana, Mesih'in Tanrı ve Tanrı'nın Mesih olduğunu söylemekle, bu iki unvan ile “Biricik Oğul” ile “ilk doğan” arasında herhangi bir ayrım koymamış ve ikisini bir ve aynı olarak görmüştür. Babai buna karşın Mesih'in Tanrı (Msiha Alaha) olduğunu ama Tanrı'nın (teslisin ortak unsurunun) Mesih olmadığını söylemektedir. Burada açık bir şekilde beden alan Tanrı Logos anlamında “Msiha” ile teslisteki bir knoma ya da bütün teslisin “Alaha'sı” arasında ayrım yapmaktadır.³²⁶

Babai, Meryem için kullanılan Theotokos unvanı ile ilgili Monofizit ve Kadıköy Konsili taraftarlarının Doğu Kilisesi'ni Meryem'i sıradan bir insanın annesi olarak kabul etmekle ilgili ithamlarına kristoloji bağlamında cevap vermektedir. O, “Yaldat Msiha” (Mesih doğuran) kullanımını tercih etmektedir. Çünkü Mesih ismi onun ilâhî ve insanî her iki yönünü belirtmektedir. Ona göre Mesih, insan doğası itibarıyla Meryem'den doğmuştur. Meryem'in sıradan bir beşer doğurduğunu iddia etmeyi, ona bahşedilen onurdan mahrum bırakmayı ve gereken saygıyı göstermemeyi kabul etmemekle beraber aynı zamanda Mesih'in bizim doğamızdan bir şey almaması anlamında, “Tanrı Annesi” ifadesinin kullanılmasını, kurtuluşu anlamsız bir hale getireceğinden reddetmektedir. Ama bunlar kastedilmeden “Yaldat Alaha” kullanımını tam olarak reddetmez. Ona göre Meryem, doğa bakımından insan annesi ve rahminde gerçekleşen birlik bakımından da Tanrı annesidir.³²⁷ Babai aynı şekilde “iki oğul ve teslise bir dörtleme ekleme iddialarını da reddettikten sonra güçlü bir şekilde Oğul'un yegâneliğinden bahsetmekte ve ardından kendi kristolojisini açıklamaya başlamaktadır.

³²⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 75-76.

³²⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 77-78.

³²⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 81.

Babai, kristolojisini izah ederken Mesih'in şahsı, iki doğası, logosun insan ile ilişkisi ve iki doğasının birleşmesi ile ilgili farklı kategorilerde çeşitli terimler kullanmıştır. Biz burada Mesih'in şahsı ile ilgili kullandığı kyana (doğa), knoma (hypostasis) ve şahıs (prosopon-parşopa) terimleri üzerinde durmaya çalışacağız. Babai, kyana (doğa) terimini ayrıntılı bir şekilde açıklamaksızın bir türün bütün unsurları arasında bulunan ortak özellik anlamında physis ile aynı doğrultuda doğayı ifade etmek için kullanmıştır. Burada doğa (kyana), soyut anlamda kullanılmış olup umumî cevher (ousia) anlamına gelirken knoma ise somutlaştırılmış ferdî (aynî) cevhere tekabül etmektedir. Örneğin, bütün insan türü ve fertleri arasında umumî benzerlikleri vakiî olarak değil, nazarî olarak kabul etmekte ve beşerî doğa şeklinde isimlendirmektedir. Kyana terimini; “kyana ‘nasaia” (insan doğası) ve “kyana Alahaia” (Tanrı doğası) şeklinde kullanmıştır. Ona göre knoma; kendi başına var olan, bölünemez, sayısal olarak bir ve çoktan farklı olan bireysel bir varlıktır (maddedir). Knoma, bir türün ve knomanın ait olduğu kyananın altında benzer knomalar arasında yer alan fakat parşopasında sahip olduğu bireysel (tekil) özellikleri vasıtasıyla benzer knomalardan farklı olup kendi doğasında sabittir. Her knoma, tanınan ve bilinen müşahhas bir doğadır. Bu doğa, kendi altındaki bütün knomalar arasında müşterek olan knomayı içermektedir. Ama knoma ortak yönü içermez. Babai açısından geneli içeren ortak ousiaya karşılık münferit bir ousia anlamına gelmektedir. Müşterek doğanın bütün özelliklerine sahiptir ama müşterek bir tür altında toplanan fertlerin hepsini içermez. Sabit olduğu için başka bir knomaya eklenemez. Ona göre insan türü; beden ve ruhun birleşmesi ile oluşmuştur. İnsan bedeni, insan ruhu olmaksızın bir “knoma mqayyam” (kendi başına var olan knoma) olamaz. Melekler ise basit doğaları (psituta) nedeniyle knoma mqayyam olabilirler. İnsan ruhu veya bedeni birbirinden ayrı olarak kendi başına var olamayan knoma (knoma la mqayyam) olarak isimlendirilir. Ama bu iki knomanın birleşmesiyle Peter ve Paul gibi kendi başına var olan somut bir knoma olur.

Knoma, soyut kyananın bu veya şu şeklinde somut ve müşahhas bir hale gelmesidir. Ona göre kyana haddizâtında knoma dışında asla var olmaz. Prosopon ya da şahıs anlamında kullanılan parşopa ise ferdî bir knomaya müteallık özellik ve vakıaların (realitenin) bütünüdür. Babai, parşopayı (şahsı), bir knomayı diğer knomalardan münferit olarak ayıran ayırt edici sıfatların hakikati olarak tanımlamaktadır. Örneğin, Paul ve Peter her ne kadar bir beden ve ruha sahip olma ve bütünüyle canlı ve akıllı olma itibarıyla kyana ve knoma açısından eşit olsalar da her biri yaş, şekil, mizaç, cins vb. bölünemez tekilliklerinden dolayı parşopa (şahıs) vasıtasıyla biri diğerinden ayırt edilir. Şahıs sabittir, bölünmez. Onu farklı kılan şekil, yaş, mizaç, bilgi, güç, oğulluk, babalık, cinsiyet vb. özel ve hususi sıfatlar ile kâim olur. Sabit olmasına rağmen başka bir knoma tarafından deruhte edilebilir. Ona göre insan için knoma ve parşopa aynı şeye tekabül etmektedir. Paul dendiğinde Paul'un knoması ve Paul'un parşopası kastedilir. Üçü beraber ele alındığında knoma; kyana bakımından türünün geriye kalan fertlerine benzer ve sahip olduğu özellikler ve parşopası bakımından da farklı olur. Babai'nin kullandığı bu üç terimin Monofizit ve Kadıköy Konsili taraftarlarının bu terimlere yükledikleri anlamlar ile aynı şekilde kullanmadığını göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.³²⁸

Babai'nin kullandığı bu terimlerin İsa Mesih özelinde kullanımına gelecek olursak bu durumda Mesih; iki kyana (iki umumî doğa) ve onların knomalarında (iki ferdî tezahürlerinde) bulunan tek bir parşopadır (şahıstır). İsa Mesih'te ilâhî kyana (doğa) ve insanî kyana (doğa) bulunur. Sahip olduğu ilâhî kyana (doğa), tesliste umumî ilâhî doğayı paylaştığı Baba ve Kutsal Ruh'tan, teslisin ikinci unsuru olan Logos/Oğul knoması (kişisel tezahürü) ile ayrılır ve muayyen ve müşahhas bir hale gelir. Aynı şekilde sahip olduğu insanî kyana (doğa), kendileriyle umumî insanî kyanayı (doğayı) paylaştığı diğer bütün insanlardan ruh, beden ve akıl bakımından tam bir insan olan

³²⁸ Babai'nin kullandığı terimler için bkz. Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 86-91; Sako, *Abauna's-Süryan*, 167.

Nasıralı İsa knoması (kişisel tezahürü) ile ayrılır, muayyen ve müşahhas bir hale gelir. İlâhî kyana (doğa) ve onun Oğul knoması ile insanî kyana (doğa) ve onun Nasıralı İsa knomasının enkarnasyon ile birleşmesi ile İsa Mesih'in tek parşopası (şahsı) ortaya çıkmış olur. İsa Mesih'in parşopası (şahsı) bu iki knomanın özelliklerinin bütününi ihtiva eder. İsa Mesih'in bir olan şahsı özelinde düşündüğümüzde, onda bulunan iki knoma (Logos ve Nasıralı İsa) kendi başlarına bağımsız olarak mevcut değildir. Her bir knoma bağımsız olursa o zaman İsa Mesih, bir parşopa (şahsı) olarak kalamaz. Bu iki knoma birbirlerinden ayrı olmadıkları gibi birbirlerini dönüştürecek şekilde bir bileşim içerisinde de değildirler. Babai ve Doğu Kilisesi'nin bütün uğraşı Tanrı Logos (ontolojik olarak) ile insan İsa (tarihi olarak) ilişkisini bir şahısta (İsa Mesih) ortaya koymaya çalışmak olmuştur. Babai, tıpkı Nestorius gibi bir şahıs parşopası dışında sıklıkla tanrısallık parşopası ve insanlık parşopası terimlerini kullanmaktadır. Hem insan İsa bir parşopa (şahsı) hem Tanrı Logos bir parşopa (şahsı) olarak tasavvur edilmekle beraber bu iki şahıs, Oğul ya da Mesih'in tek parşopasında (şahsında) birleşmektedir.

Babai'ye göre enkarnasyon insanlığın kurtuluşu için teslisteki üç ilâhî knomanın ortak eylemidir. Eski Ahit'te "Alaha", insanları Oğul'un gelişine hazırlamış, kehanetlerle Mesih'e işarette bulunulmuş ve zamanı gelince vaat yürürlüğe girmiştir.³²⁹ Ona göre onun insanlığı, günah işleme dışında bütün insanlar gibi beden, ruh ve akıldan oluşan tam bir insan knomasıdır. Onun tanrısallığı da Baba ve Kutsal Ruh gibi mükemmel bir knomadır. Enkarnasyon, tarihi İsa'nın tanrısallığa yükselişi ile ikinci knoma olan Tanrı Logos'un inişi ile aynı anda başlamıştır.³³⁰ Babai'ye göre Tanrı olmasına rağmen büyük bir alçakgönüllülükle bizim insanlığımıza bürünmüş ve tapınağa yerleşmiştir. Logos büyük bir alçak gönüllülükle insanlığımıza büründü demesine rağmen, logos, Bakire'den doğdu ya da logos öldü demez. Babai, logos ve

³²⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 117.

³³⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 122.

Oğul arasında mantıkî bir ayırım yapmaktadır. Enkarnasyona kadar logos teriminden bahsederken enkarnasyondan sonra logos ve insanın birleşmesinin ardından ortaya çıkan tek şahıs için parşopa terimini kullanmaktadır.³³¹ Ona göre enkarnasyondan sonra eğer sadece logos teriminden bahsedilirse, o zaman yalnızca tanrısallık görünür. Buradan anlaşıldığı gibi Mesih ya da Oğul olarak isimlendirmesi: ilâhî ve insanî doğa ile onların knomalarının birleşmesi ile ortaya çıkan İsa Mesih'in bir parşopasına (şahsına) işaret ederken; logos, ortak tanrısallık doğa ve knomaya işaret etmektedir. Ona göre logos ifadesi Mesih'in insan doğasını barındırmaz. Ama Oğul ya da Mesih ifadesi hem logosu hem de deruhte edilen insan varlığının birliğini ve şahsını ifade etmektedir. Bu ayırım ile İsa Mesih'in insan doğasından kaynaklanan zaafların, ilâhî logosa atfedilmesini önlemeyi amaçlamıştır.³³² Logosun enkarnasyonu için “insan oldu” (wetbarnas), “beşer oldu” (etbasar) ve “beden oldu” (etgasam) ifadelerini kullanmaktadır. Ona göre “etgasam” ile “etbasar” eşanlamlı iki sözcüktür. Babai, “beden almak” ve “insan olmak” ifadelerini “benimsemek/deruhte etmek” ve “almak” (nsab) şeklinde anlamaktadır.³³³ Buna göre Tanrı Logos, kendisi ile birleştirilmek üzere Bakire'nin rahminde yaratılan insan İsa şekline bürünmüştür. Burada Bakire'nin rahminde insan doğasının oluşturulması, logosun onunla birleşmesi ve tanrısallık parşopasını ona vermesi; meleğin Meryem'e selamı ile beraber aynı anda gerçekleşmiştir. Böylece aynı anda Tanrı Logos, insan doğası vasıtasıyla açığa çıkmıştır. Babai'ye göre bundan dolayı Mesih'in insan doğası; logostan ayrı, müstakil, onunla birlik olmaksızın bir an için bile asla var olmamıştır. Bütün bu eşzamanlı gerçekleşen enkarnasyon eylemleri ile Oğul ya da Mesih'in tek şahsında; logos ve insan birleşmişlerdir. Bununla beraber insan doğası mükemmel bir insan olarak kalmaya devam etmiştir. Logos, (Mesih'in insan) ruhunun yerine geçmemiş, beden ve ruh ile

³³¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 200.

³³² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 123.

³³³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 125.

birleşmiştir. “Logos, insan oldu ve aramızda yaşadı” cümlesini “logos, bizim insan doğamızı giyindi ve onda yaşadı” şeklinde anlamaktadır. Ona göre bizim insan doğamızı giyinmekle Tanrı Oğlu insanoğlu olmuş ve Biricik Oğul da Meryem’den ilk doğan olmuştur.³³⁴

Babai, defaatle Mesih’in, tek Oğul olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Mesih, tanrısallığında doğası bakımından Oğul olduğu gibi birleşme ve beden alması bakımından da oğuldur. Tanrı Oğlu ve Kutsal Bakire’nin rahminde şekillenen aynı oğuldur. İnsanlığında Oğul olması evlat edinilme veya tapınmadan değil birlikten kaynaklanmaktadır (hadu msiha batraihen hadu bra batraihen).³³⁵ Babai’ye göre birliğin esası ya da Mesih’te birlik, tanrısallık parşopasıdır. Ebedî oğulun parşopası, rahimde şekillenen insan parşopasını almıştır. Hiç kimseye geçmeyen ya da aktarılamayan logosun ilâhî doğası dışında, logosun sahip olduğu ya da olduğu her şey rahimde şekillenen insana da aittir. Ona göre birlik, Tanrı ile insan arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaz. Aksine olduğu gibi kalan Tanrı Logos, insanı, tanrısallık parşopası ile birleştirmiştir. Aynı zamanda logos, aşağı derecedeki insana bürünmüş ve ona dönüşmüştür. Ancak bu, doğa bakımından değil, birlik bakımından olmuştur. Yani logos insan oldu derken logosun doğası itibarıyla insan olduğunu (dönüştüğünü) değil, sadece ikisinin birleşmesiyle (birlik açısından) insan olduğunu ifade etmektedir.³³⁶ Ona göre aynı şekilde insanın sahip olduğu ya da olduğu her şey de birlik vasıtasıyla logosa ait olmaktadır. Bu noktadan sonra artık tek Oğul ve tek Mesih söz konusu olup ikisi arasında bir ayrım yoktur. Babai’ye göre Mesih için sadece tek bir onur ve tek bir tapınma vardır. Mesih (Msiha) Oğul’dur ve Oğul Mesih’tir. O, Mesih’in veya Oğul’un tek şahsı için çeşitli isimler kullanmaktadır. Bunlardan ilki “birliğin şahsı” (parşopa dahdaiuta) ismidir. “Müşterek şahsı” (parşopa gawanai) ismini birleşen iki doğa ve

³³⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 127.

³³⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 128.

³³⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 128.

onların knomalarının tek şahsını ifade etmek için kullanmıştır. Ona göre onun her iki knoması, biri doğası itibariyle ve diğeri birleşme ve benimseme ile bu tek şahsa aittir. Bu ortak parşopa, iki doğal parşopanın birleşme ve kaynaşmasının bir sonucu değildir. Ayrıca Mesih ismi de bir ortak parşopadır.³³⁷ Babai, bunu Nestorius'un "prosopon koinon" ifadesinden almıştır. Babai, tıpkı Nestorius gibi kyana ve knoma dışında da ilâhî ve insanî parşopadan (prosopondan) bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ortak parşopa, iki parşopanın birleşmesinin bir sonucu olarak yanlış anlaşılmaya maruz kalmıştır. Son olarak "enkarnasyonun şahsı" (parşopa damdabranuta) ismini kullanmıştır. Logosun doğal şahsı (parşopası), Oğul'un insan olmasından dolayı enkarnasyonun şahsı (parşopası) olmuştur. İnsanlığın yenilenmesi ve kurtuluşu için tüm kurtuluş enkarnasyonunu üstlenen, onun bu tapınılan şahsı (parşopası) vasıtasıyladır. Enkarnasyonun şahsı, kendi birliğinde insan doğası da barındırdığı için Baba'nın parşopası ve Kutsal Ruh'un parşopasından farklı bir hüviyet kazanmıştır. Bu bağlam Nestorius'da da görülmektedir.³³⁸

Babai, teslisin birliğini, kristolojik birliği açıklamak için kullanmaktadır. Buna göre tesliste bulunan üç ilâhî knoma, tek ebedî doğa, cevher ve varlık olduğu gibi iki doğa ve iki knoma (ebedî ve geçici) tek Oğul'dur.³³⁹ Tesliste üç knomanın, birbirlerine karışmaksızın kendi niteliklerini muhafaza ederek, eşsiz bir ilâhî doğada tek güç, tek irade ve tek hâkimiyet şeklinde birleşmesi gibi Mesih'in iki knoması da Tanrı Oğlu'nun tek parşopasında birbirine karışmaksızın ve her knoma kendi özelliklerini muhafaza edecek şekilde birleşmiştir. Üç ilâhî knoma, herhangi bir sınırlama olmaksızın bütünüyle bir (unum quid: had enun kul bkul) olduğu gibi Mesih'in iki knoması da mutlak tevhidi oluşturmaktadır (unum quid: had medem).³⁴⁰

³³⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 129.

³³⁸ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 130.

³³⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 132.

³⁴⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 133.

Babai'nin üzerinde en çok durduğu ve izah etmeye çalıştığı konu enkarnasyonun hakikati bağlamında Mesih'in ilâhî ve insanî doğalarının onun bir şahsında birliğini ve bu birlik içerisinde iki doğanın birbirine karışmaksızın ya da birbirini yok etmeksizin kendi özelliklerini devam ettirdiklerini ortaya koymak olmuştur. Mesih'in şahsındaki bu birliğin unsurları arasında herhangi bir karışımın olmadığı üzerinde ısrarla durmaktadır. Nesturiler, Cyril takipçilerinin tek hypostasis (knoma) ile ilgili görüşünü doğal olarak doğaların birbirine karıştırılmasının bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir.³⁴¹ Babai, Tanrı Logos'un kul şeklinde beden aldığını ve herhangi bir karışma, değişme ve katma olmaksızın (la mmazga'it, la hlila'it, la hbika'it, la blila'it) birliğin gerçekleştiğini ve Tanrı'nın Oğlu tek Rab İsa Mesih'in birliğinde her iki doğanın kendi hususiyetlerini koruduğunu ifade etmektedir.³⁴² İki doğanın birbirine karışmamış varlıklarını ifade etmek için güneş örneğinin vermektedir. Buna göre güneş ısı ve ışığa sahiptir. Ama atmosferdeki hava; ışık ve ısı ile karışmaz. Güneş; ısı, ışık ve havadan farklıdır. Her biri farklıdır. Ama hepsi aynı mekânda bulunmaktadır. Aydınlatan güneş, parlayan ışık, güneş ısı ve hava hepsi bir arada olmalarına rağmen bunlar arasında herhangi bir birleşme ve karışma olmamaktadır.³⁴³

Doğu Kilisesi geleneği erken dönemden itibaren Mesih'te iki doğanın varlığına vurgu yapmış ve Mesih için sıklıkla mükemmel Tanrı ve mükemmel insan ifadelerini kullanmıştır.³⁴⁴ Babai'ye göre eğer o, görünmeyen ve ebedî olarak Baba ve Kutsal Ruh'a eşit mükemmel Tanrı ise o zaman enkarnasyondan önce bile teslisin knomalarından biri olan mükemmel bir knomadır. Eğer o, mükemmel bir insan ise o zaman görünen herhangi bir insan knomasına sahip bir insan anlamına gelmektedir. Ona göre ebedî ilâhî knoma, insan knomasına dönüşmekle (değişime uğramakla) insan olmamıştır. Aksine, logos, ilâhî knomasının hususiyetlerini koruyarak insan knomasının

³⁴¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 136.

³⁴² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 137.

³⁴³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 139.

³⁴⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 146.

parşopasına bürünmüş ve insanî hususiyetler insan knomasında varlığını devam ettirmiştir. Ona göre eğer enkarnasyondan sonra sadece tek knoma olsaydı ya logos enkarnasyonda insan olmakla değişime uğrayacak ve insan knomasının eklenmesi ile knoma bir terkibe dönüşecektir ya da o, bizden (insandan) hiçbir şeye bürünmemiş olacaktır. Babai açısından her iki durum da mümkün değildir ve iki knomanın birliğinden başka bir alternatif bulunmamaktadır. Ona göre bu, Mesih'teki mükemmel tanrısallığı ve mükemmel insanlığı açıklamak için tek yoldur. Ancak bu şekilde Mesih; hem görünen hem görünmeyen, hem bürünen hem bürünülen, hem Tanrı formu hem kul formu olarak ortaya konulabilir. Böylece insan doğası ile acı çektiği ve öldüğü; ilâhî doğası ile acı çekmediği ve ölmediği vuzuha kavuşabilir. Ona göre Mesih'in, doğaları ve knomaları bakımında dualiteye sahip olması ve bunların kendi hususiyetlerini korumaları, insanî knomasının bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Her ne kadar knoma; tekil, münferit bir varlık ve kendi başına var olan şekilde tanımlanmışsa da Mesih'in insan knoması bir an için bile birliğin şahsından ayrı bir varlık olmamıştır.³⁴⁵ Babai'ye göre tamamen bir insan knoması olmasına rağmen tanrısallık parşopası (şahsı) logosa aittir. İnsan knoması, kutsal bakirenin rahminde olduğu andan itibaren Tanrı Logos tarafından deruhte edilmiş ve logosun tanrısallık parşopasını almıştır. Bundan dolayı insan doğası, özerklik ve bağımsızlığa sahip değildir. O, logos ile birleşmiş olarak tek tanrısallık parşopasında varlığını sürdürmektedir. Babai ayrıca kyana'nın da bir varlık sahibi olmadığını ve sadece knoma gibi mevcut olduğunu söylemektedir. Ona göre insanî doğa ve ilâhî doğa; iki knomayı, iki gerçekliği, illüzyon ve hayale karşı iki hakikati ima etmektedirler. İki knoma, Mesih'te iki hakikatin mevcudiyetini belirtmektedir.³⁴⁶

Babai, doğa ve birlik itibariyle bir ayrım yapmaktadır. Ona göre doğa itibariyle tanrısallığa has olanlar (ilâhî oğulluk parşopası gibi), birlik itibariyle insanlığa has

³⁴⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 148.

³⁴⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 149.

olmaktadır. Aynı şekilde doğa itibariyle insanlığa has olanlar da (meshedilmiş olmak gibi) birlik itibariyle logosa has olmaktadır. İlahi oğulluk ve meshedilmiş olmak, bir Oğul’undur. O, Tanrı Oğlu ve Meryem’in Oğlu’dur. Bir Mesih ve bir Oğul: beden bulmuş Tanrı ve Tanrı olan insan (had msiha had bra: Alaha de’tbarnas; ubarnasa de’ta’lah). Babai, enkarnasyondan önce ve enkarnasyondan sonra kullanılacak isimler arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre tek parşopada birleşmiş doğalar gibi isimler de aynı şekilde tek parşopada birleşmiştir. Doğaları itibariyle her doğaya mahsus olan belirli isimler varsa da bunlar her zaman bir olan Mesih’e ıtlak edilir. Ona göre Oğul, Logos, Tanrı, Biricik Oğul, Nur, Yaşam, Tanrı formu, bizim doğamız ile birleşmeden önceki tanrısallık ile ilgili olan isimler olup bu isimler Mesih için kullanılır. Ancak bedeni zaafiyet bildiren durumlar için bu terimler kullanılamaz. Ama bazen birliğin prosoponu olan Oğul ile ilgili kullanabilirler.³⁴⁷ İsa, Mesih, çocuk, ilk doğan, emanuel, insan, insanoğlu, kral, Davud oğlu, en yücenin oğlu, yaratılanların ilk doğanı, ölümden ilk doğan, rahip, peygamber, Âdem, vb. diğer isimler ise birleşmenin gerçekleşmesinden sonra Oğul için kullanılan isimlerdir. Babai, burada Oğul ve logos için kullanılacak isimler arasına bir fark koymaktadır. Ona göre bu iki tür isimlendirmeler herhangi bir rezerv uygulanmadan tek Oğul için kullanılabilir ama hepsi logos için kullanılamaz. Aynı şekilde bütün bu isimler, “Mesih doğdu, öldü” şeklinde Mesih için kullanılabilir ama “Logos doğdu, acı çekti ve öldü” şeklinde logos için kullanılamaz. Tanrı logosu, bir insanı kendi tanrısallık parşopası için deruhte etmiş olmasına rağmen Tanrı ile insan, tanrısallık ve insanlık arasındaki ayrımı ortaya koymak istemektedir. Babai’ye göre her ikisi birlik ile beraber birbirlerine en yakın durumda olsalar da bu, iki doğanın özelliklerinin birbirine karışması anlamına gelmemektedir. Tanrı ve insan aynı ve bir olmadığı gibi insanlık ve tanrısallık da özdeş değildir. Bürünen/benimseyen logos ve bürünülen/benimsenen insan; Tanrı formu ve

³⁴⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 150.

insan (kul) formu farklıdır. Bununla beraber enkarnasyon sonrası birlik içinde; iki doğanın kendilerine has özelliklerinin bir karışımı olmadığı gibi her iki doğa birbirlerinin özelliklerini de yok etmez. Tanrı ve insan, bir Oğul'da birleşmişlerdir.³⁴⁸ Ona göre bu bakımdan Mesih'te bulunan dualite, iki oğul anlamına gelmemektedir.

Buraya kadar aktarılanları kısaca toparlayacak olursak tanrısallığın tek parşopasında karşılıklı bir verme ve alma durumu söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Logos, Bakire'nin rahminden naçiz parşopayı benimsemek/almak suretiyle insan parşopasında tecelli etmiş ve aynı anda insan da tanrısallık logosun yüce parşopasını almış ve onun parşopası olmuştur. Logos, onu deruhte etmiş, onu kendisinin yapmış ve bu mütevazı parşopada kendisini insanlara ifşa etmiştir. Babai'ye göre vermek ya da benimsemek/deruhte etmek bazılarının düşündüğü gibi bir üçüncü parşopada sonuçlanmamıştır. Ona göre alma ve verme iki eşit arasında değildir. Alan ve alınan arasında büyük bir uçurum vardır. Benimseyen/deruhte eden Tanrı Logos ve benimsenen/deruhte edilen insan knomasıdır. Değiş tokuş, parşopa seviyesinde meydana gelmediği için iki doğa ve knomaları, herhangi bir karışım ve bileşime uğramaksızın oldukları gibi kalmıştır. Babai'ye göre iki knomadan bahsedilmesinden dolayı iki oğul yoktur. Kyana da sadece knomalar gibi mevcuttur. Ona göre eğer Mesih'te iki doğa var ise iki knomanın olması gerekmektedir: İki kyananın somut gerçekliği. Onlar, herhangi bir değişim ve karışıma uğramadan oldukları gibi kalmaktadırlar. Tanrı Logos'un tanrısallık oğulluğunun tek parşopasında ebedî olarak birleşmiştir. Babai, Mesih'in birliğini tanrısallık oğulluğun parşopası cihetinde ve dualiteyi, kyana ile onların uygun knomaları cihetinde bulmuştur. Ona göre bir oğul vardır ve o, tanrı ve insandır, mükemmel tanrısallığa ve mükemmel insanlığa sahiptir.

Babai, kristolojisini oluşturmak için Mesih'in hayatının doğum, vaftiz, ölüm ve yeniden diriliş gibi önemli evrelerini yoruma tabi tutmaktadır. Mesih'in doğumuyla

³⁴⁸ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 151.

ilgili olarak meleğin Meryem’e selamı ile beraber İsa’nın insan doğasının rahimde Kutsal Ruh tarafından oluşturulduğunu ve tam o esnada Tanrı Logos’un, bu beden ile birleştiğini ifade etmektedir.³⁴⁹ Babai’ye göre rahimde oluşturulanın bir cenin olması hasebiyle bir beşer veya et parçasıdır. Ancak kırk gün geçtikten sonra ona ruh verildiğini ve bir insan olduğunu belirtmektedir. İznik Konsili İtikadnamesi’nin enkarnasyon ile ilgili ifadelerini ardışık canlandırma olarak yorumlamakta ve delil olarak kullanmaktadır. Enkarnasyon bağlamında ilk önce kullanılan “tecessüm etti” (etgasam) ya da “beşer oldu” (etbasar) ifadelerinden sonra “insan oldu” (wetbarnas) ifadesinin kullanılmasından dolayı kırk günlük cenini beşer olarak ve kırk günün ardından insan ruhunun cenin ile birleşmesinden sonra makul bir insan olarak yorumlamaktadır.³⁵⁰ Böylece insanî nefsin (ruh, duygu, akıl, hissiyat) yaratılmasından ve ceninin bir insan olmasından önce, logos, beden ile birleşmesi ve onu kendi parşopasına deruhte etmesi ile beden olmuştur. Ona göre bu andan itibaren ileriye doğru, tek bir hâkimiyet ve Tanrı Logos’un tek bir tapımı ortaya çıkmıştır. Gebeliğin kırkıncı gününden sonra İsa’nın nefsi, diğer insanlar ile aynı doğal seyri izlemiştir. Ona göre, Origenci düşüncenin dediği gibi önceden var olmamıştır.³⁵¹ Bir beden haline gelmek için bütün çocuk vücutlarının geçirmiş olduğu kırk günlük tekâmül sürecini geçirerek bir nefis haline gelmiştir. Babai’ye göre kırk güne kadar et (besra-gusma) olmuşsa da bu tam anlamıyla bir vücut (beden/pagra) değildir.³⁵² Kırkıncı günde yaratılan ruh (nefs), daha önce gerçekleşen logos ile ceninin birliğine katılmıştır. Babai bu açıdan birleşmenin; nefsin yaratılmasından sonraki kırkıncı günde, Ürdün Nehri’nde vaftiz olduktan sonra veya yeniden dirildikten sonra gerçekleştiği fikirlerine muhalefet etmektedir. Ona göre birleşme gerçekleştiği andan itibaren logos, çarmıhtaki ölüm anı da dâhil olmak üzere ruh ve bedenden asla ayrılmamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla beden

³⁴⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 155. Meleğin selamı, Luka, 1/28-30.

³⁵⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 157.

³⁵¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 156.

³⁵² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 158. dipnot 19.

alma esnasında katıksız bir insan varlığı bulunmamaktadır. Logos, ilk adımda bedeni (cenini) ve ardından nefsi benimsemiş; ilk olarak bir insan ile değil cenin halindeki bir insan ile birleşmiştir.³⁵³ Babai'ye göre logos, ilk adımda sadece beden (cenin) ile birleşmesine rağmen nefis (ruh) ile ikinci bir birleşme yoktur. Nefs, bu birliğin içerisinde yaratılmıştır. Birlik bir kez olmuş ve bu birlik ebedîdir. Babai, bu ebedîliği ifade etmek için “wal’alam” kelimesini kullanmaktadır. Bunun için Yeni Ahit'teki şu cümleye atıfta bulunmaktadır: “İsa Mesih dün, bugün ve ebediyyen aynıdır (Yesu’ msiha etmalı uyaumana uhuyu wal’alam).”³⁵⁴ Babai'ye göre birleşme anında vuku bulan bir diğer önemli eylem de Kutsal Ruh'un Bakire'nin rahminde bedeni şekillendirdiği anda onu aynı zamanda kutsal yağ ile mesh etmesidir.³⁵⁵ Böylece beden, logosu almaya hazır hale getirilmiştir. Meleğin selamı ile beraber göz açıp kapayıncaya kadar geçen sürede bedenin şekillendirilmesi, kutsal yağ ile meshetme, deruhte etme ve birlik aynı anda gerçekleşmiştir. Babai, Kutsal Ruh'un bu eylemleri ile papazın kurban ayini esnasında Kutsal Ruh'a münacatında ekmek ve şarabı, aynı anda Mesih'in eti ve kanına dönüştürmesi arasında ilişki kurmaktadır. Ona göre aynı şekilde meleğin sesinde, Kutsal Ruh gelmekte ve yüce Tanrı'nın gücü kurbanı alana aktarılmaktadır.³⁵⁶ Babai, Mesih'in büyümesi ve gelişimi ile ilgili olarak onun diğer bütün çocukların doğumu ve gelişimi gibi doğal bir seyir izlediğini söylemektedir. Ona göre onun insanlığı (beşerî doğası) günah işleme dışında insanlara has olan her şeyde kademeli bir şekilde mükemmel olmuştur. Ancak yeniden dirilişte bütünüyle mükemmel bir hale gelmiştir. Mesih acıktı, mezarda ağladı, melekler tarafından teselli edildi, öfkelenildi, uyudu, öldü, gömüldü ve yükseldi gibi ifadeler onun insan doğası için geçerlidir. İnsan olan Tanrı Logos,

³⁵³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 159.

³⁵⁴ İbraniler, 13/8; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 162.

³⁵⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 160.

³⁵⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 161.

herhangi bir değişime maruz kalmamıştır. Logos'un insan bedeni ile birleşmesiyle tanrısallık; insanlığı gelişim ve kemal sürecinde mükemmel hale getirmiştir.³⁵⁷

Babai'nin ihtilaflı kristolojisi, Mesih'in doğumunu yorumlamasında açıkça görölmektedir. Ona göre Yuhanna İncili'nde geçen “Tanrı Logos insan oldu ve aramızda yaşadı”³⁵⁸ cümlesindeki “olmak” ile “beden”den ve “aramızda yaşadı” ifadesi ile “logos”tan bahsedilmektedir. Mesih ve Oğul'un doğumundan bahsederken logos için Baba'dan olan ebedî doğuş anlamında sadece bir doğuşu kabul etmektedir. Bakire'den olan doğum hakkında ise Mesih'in doğuşu ya da İncil'de geçtiği şekilde İsa Mesih'in İbrahim'den Meryem'e kadar olan soyu³⁵⁹ olarak bahsetmektedir. Ona göre enkarnasyondan önce Baba'dan doğan ve enkarnasyondan sonra Bakire'den doğan aynı Oğul'dur. Doğuşu (soyu) bedene izafe etse bile, logosun doğumundan (soyundan) bahsetmemektedir. Logos, sadece ilâhî doğada belirlemektedir. Ama Oğul, her iki doğada ve Babai'nin Antakya arka planına sahip parşopasında belirlemektedir.³⁶⁰

Babai, biri enkarnasyon esnasında ve diğeri Ürdün Nehri'nde gerçekleşen iki kutsal yağlama (mesh) eyleminden bahsetmektedir. Yukarıda bahsedilen ilk yağlama kristolojik bağlam ile ilgilidir. İkinci yağlama ise kilise ve kurtuluş bağlamında kullanılmaktadır. Ona göre Mesih'in insan doğası daha ilk baştan beri logos ile birleşmesine rağmen mükemmelliğin en üst safhasına ulaşmamıştır. Bütün ocukların normal gelişim seyrini izlemiş, hassas ve fâni bir insanî doğaya sahipti.³⁶¹ Bu bakımdan Yeni Âdem olan Mesih, ölümsüzlük ve değişmezlikte doğduğunu bilmemektedir. O, hikmet ile beraber büyümek zorundaydı. Ona göre o, hakikat idi çünkü Baba ve Kutsal Ruh başlangıçtan beri onunla beraberdiler (birleşmiş değil). Başlangıçtan beri ruh ile dolmuştu. Onun tecelli etmesi ve ifşası kademeli olarak gerçekleşmiştir. Çünkü o, her

³⁵⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 163-164.

³⁵⁸ Yuhanna, 1/14.

³⁵⁹ Matta, 1/1.

³⁶⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 164.

³⁶¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 165.

çocuk gibi bilgisiz olup daha sonra edineceği birçok şeyden yoksundu. Babai, Mesih'in vaftizinde dışarıdan herhangi bir ek kutsal yağ almadığı belirtir. Ona göre Ruh'un inişi yukarıdan gelmek şeklinde anlaşılmamalıdır. Vaftiz esnasında Ruh'un özel bir tecellisi vuku bulmuştur. Onun vaftizi insanî doğasının ölümsüzlük ve değişmezlik taahhüdü (hmyra-rehin) alması olarak görülmelidir. Babai, birçok yerde ölümsüzlük taahhüdünden (rehine) bahsetmektedir. Ona göre Mesih, Ruh'un görünmesinden sonra Tanrı Krallığı üzerine vaazına ve müjdeyi yaymaya başlamıştır. O, Ruh ile doldu demek güç ve kudretin insanlığa gösterildiği (ifşa edildiği) ve ölümsüzlük taahhüdünün ona verildiği anlamına gelmektedir. Bu insanlık için ruhî bir doğuş ya da teslisin bir ifşa ve tecellisidir.³⁶² Babai'ye göre Yahya'nın vaftizi tevbe vaftizi olup günahsız olan Mesih'in bu vaftize ihtiyacı yoktu. Ancak bu vaftiz ile ruhsal doğuş ve ölümsüzlük gizemi almıştır. Bu ikinci yağlama ile Mesih, kilisenin ve onun imanlı üyelerinin başı olmuş, biz de onda vaftiz edilmekte ve Hristiyan ismini almaktayız. Babai, Hristiyanların vaftizde gizemli ('razana'it) bir şekilde Kutsal Ruh'un lütfu vasıtasıyla bedenlerinin kurtuluşu için ölümsüzlük meyvesi olarak yaşama kabul edilme taahhüdü aldıklarını ifade etmektedir. Ona göre böylece Mesih, kendisine inananlara ölümsüzlük bağışlayan olmuştur. Günahları bağışlamakta ve manevi oğulluk vermektedir. Mesih'in insan doğası, evlat edinilme vasıtasıyla değil, deruhte edilme/benimsenme ve birlik vasıtasıyla logosla beraber Oğul olmuştur.³⁶³ Ona göre Ürdün'de vaftiz olması, birçok kardeşin ilk-doğanı ve başımız olması ve bizden ona iman edenlere ölümsüzlük bağışlaması, bizim içindi. Burada Mesih'in insan doğasının hususiyetlerini tam olarak korumasından dolayı ancak logos ile birlik içerisinde olmasıyla Tanrı Oğlu olarak görülebileceğini ifade etmesi, insanî doğanın Tanrı olarak kabul edilmesine karşı ne kadar hassas olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi

³⁶² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 166.

³⁶³ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 167.

Babai, Kitab-ı Mukaddes ifadelerini sadece sembolik olarak değil aynı zamanda dogmatik olarak da değerlendirmektedir.

Babai'nin ilgilendiği bir diğer önemli konu Mesih'in ölümü meselesidir. Theopaschism (acı çeken Tanrı) anlayışında Monofizit ve Yeni Kadıköycülere muhalefet etmektedir. Ona göre İsa Mesih, çarmıha gerilmesinden ve ölmesinden önce ve sonra tek tanrısallıkta Tanrı ve insandır. Çarmıha gerilme esnasında tanrısallığın onu terk ettiğini ve sadece insanın çarmıha gerildiğini ya da Mesih'in tanrısallığının çarmıha gerildiğini ve insanlığının sadece bir hayal olduğunu iddia edenleri reddetmektedir.³⁶⁴ Ona göre ölüm anında onun tanrısallığı (ilâhî doğası), insanlığından (insanî doğasından) ayrılmamıştır. Babai, “Mesih çarmıha gerildi ve öldü” demekle Mesih'in insanî doğasını kastetmektedir. Ölüm beden ve ruhun ayrılması olduğu için Mesih'in çarmıhtaki ölümünde de onun insan ruhu bedeninden ayrılmıştır. Bu bakımdan Mesih, her insanın ölmesi gibi ölmüştür. Ona göre Mesih, Tanrı ve insan olduğu için insan doğasının çarmıha gerilmesi anlamında “Mesih çarmıha gerildi ve öldü” denilmesi doğrudur. Mesih'in ölümünden bahsedildiği gibi, bir ve eşsiz tanrısallıkta parşopa olması nedeniyle Oğul'un ölümünden de bahsedilebilir: “Oğul insanî doğasında acı çekti ve çarmıha gerildi” (bra eztleb uhas bakianeh nasaia). Bu durumda sadece bir insan yani bizden alınan insanlığı, bizim için ölmüştür. Ancak onun ilâhî doğası çarmıha gerilmemiş, acı duymamış ve ölmemiştir. Bu bakımdan logos için çarmıha gerilme, acı hissetme ve ölme sözleri kullanılamaz. Ona göre birleşmeden sonra insanî doğanın, bir tanrısallıkta parşopa içerisinde bulunmasından dolayı insanlığının acı çekmesi ve ölmesi aynı zamanda Oğul'un acı çekmesi ve ölmesi şeklinde ifade edilebilir.³⁶⁵ Bu durum dualiteyi; kendi knomalarında mevcut olan doğalar tarafında ve birliği; logosun tek parşopasında gören kristoloji anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu şekilde bütün zaafklar tamamen insan olana atfedilmekte ve ilâhî logosa herhangi bir etki

³⁶⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 168.

³⁶⁵ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 169.

etmemektedir. Ama insan doğasının, logostan ayrı ve onun parşopasından bağımsız bir mevcudiyeti olmadığından, bu zaaflar her iki doğayı içeren Oğul ve Mesih'e atfedilmektedir.³⁶⁶ Ona göre Mesih, çarmıhta çivilendiğinde, ruhu bedeninden ayrıldığında ve üç gün mezarda iken; tanrısallık (ilâhî doğa) ne onun ruhundan ne de bedeninden ayrılmamıştır.³⁶⁷

Babai'nin kristolojisinin kurtuluş anlayışını açıklayan en önemli evrelerden biri Mesih'in ölmesinden sonra mükemmel insan doğası ya da bedeni ile yeniden dirilmesi meselesidir. O, ilk olarak tanrısallığın (ilâhî oğulluğun), dirilişten sonra tam mükemmel hale geldiğini söyleyenleri reddetmektedir. Ona göre meleğin selamı ile yani logosun insan doğası ile birleşmeye başladığı ilk andan itibaren zaten mükemmelliği almıştı. Bu bakımdan tanrısallık ya da birlik kademeli bir şekilde gerçekleşmemiştir. Babai ayrıca maddî bedeni yalanlayan ya da bedenin dirilişini kabul etmeyenleri de reddetmektedir. Mesih'in bedeninin bütünüyle dirilmesi kurtuluş kristolojisi için önemli olduğundan beden ile ilgili iki terim kullanmaktadır. Bedenin uzuv ve organları ile bir bütün olarak var olması anlamında "pagra" (beden) kelimesini kullanmaktadır. Bu bakımdan madde, cisim anlamına gelen "gusma" ile et parçası anlamına gelen "besra" kelimeleri arasında ayırım yapmaktadır. Kırk günlük cenini ifade etmek için "gusma" (etgasam) ve "besra" (etbasar) ifadelerini kullanırken tam teşekküllü beden için "pagra" ifadesini kullanmaktadır.³⁶⁸ Eski Ahit, pagra kelimesini bedenin ölümü bağlamında kullanırken Yeni Ahit bedenin canlı olması ile ilgili kullanmıştır. Babai'ye göre, çarmıhın üstündeki, gömülen ve yeniden dirilen beden aynı bedendir. Buna göre, Yahudiler Nasıralı İsa'yı çarmıha germiş, ruhu bedeninden ayrılmış, ölmüş ve mezara gömülmüştür. Üç gün sonra beden dirilmiş ve ruhu ile birleşmiştir. Ona göre bedenin

³⁶⁶ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 170.

³⁶⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 171.

³⁶⁸ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 172.

dirilmesinde bütün uzuvlar mükemmel bir şekilde yerlerinde duruyorlardı.³⁶⁹ Babai'nin kurtuluş kristolojisinde diriliş ile Mesih'in insanî doğası, onun şahsının birliğinde ölümsüzlük ve mükemmellik almıştır. Dirilmesinden sonra şakirdlerine görünmüş ve onlara gerçek bedeni ile dirildiğini ve bir hayalet olmadığını göstermiştir. Böylece öğrencilerinin zihninde, Lazarus ya da diğer peygamberler gibi dirildikten sonra tekrar öleceği şeklindeki bir inancın oluşmasını engellemek istemiştir. Babai, İsa Mesih'in gerçek bedeni ve insanî doğası ile ölümden dirildiğini ve bu insanî doğanın ebedî olarak onunla olacağını belirtmek için kutsal metinlerdeki çeşitli mucizelere dikkat çekmektedir. Ona göre, Matta 17/1-10'da geçen "Tabor Olayı" (İsa'nın Dağda İhtişamlı Görünümü) buna işaret eden gizemli bir ispat (tahwita razana'it) olup bir hülya veya yanılsama değildir. Babai, Luka 24/30'da geçen cümleye atıfta bulunarak Mesih'in dirilişinden sonra bedeni ölümsüzlük almasından dolayı ekmeğe ihtiyacı olmamasına rağmen ekmeği aldığını ve onu yediğini belirtmektedir.³⁷⁰ Babai, bedenin dirilişi mucizesi ile ölümden önceki fânî beden ile gerçekleşen üç mucizeyi karşılaştırmaktadır. Bunlar;

- 1- Mesih, bakireden doğması ve bekâretin bozulmaması.
2. Su üzerinde yürümesi.
3. Tabor olayı mucizesi (İsa'nın dağdaki ihtişamlı görünüşü).

Bütün bunlar onun maddî ve fânî bedeninde gerçekleşmesine rağmen ilâhî güç tarafından yapılmış ve bununla öğrencilerine bedeninin gelecekteki doğasını göstermek istemiştir. Dirilişten sonraki mucizeler:

- 1- Oda (mezar) kapısı kapalı iken odadan çıkma.
- 2- Dirilen bedendeki çivi izleri.
- 3- Dirilişten sonra ekmeği yeme.

³⁶⁹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 173-174.

³⁷⁰ Luka, 24/30: "Onlarla sofrada otururken İsa ekmeği aldı, şükretti ve ekmeği bölüp onlara verdi". Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 176-178.

4 - Dirilişten sonra elbise giymesi.³⁷¹

Ona göre ölümünden önceki maddi ve fâni bedenindeki mucizeler ile sıradan bir insan olmadığını ve tanrısallığın onunla birleştiğini göstermek; dirilişten sonraki mucizeler ile de kendi bedeninde dirildiğini göstermek istemiştir. Mesih, insanî doğası ile birleşmiş olarak Tanrı'nın sağında oturmakta ve ölüleri ve dirileri yargılamak için aynı şekilde gelecektir.³⁷² Babai'nin kristolojisinde dirilişten önceki fâni insan doğasının, dirilişten sonra ebedî olması düşüncesi, kurtuluş açısından oldukça önemlidir. Çünkü Mesih'in insan doğasının tanrısallığı ile birleşmiş olarak ebedî olması, diğer insanların da bedenleri ile dirileceği ve tanrısallık katına yükselebileceğini ortaya koymaktadır. Eğer onun insan doğasına böyle bir rol verilmezse, o zaman insanın kurtuluşu mümkün olmayacaktır.

Babai'nin kristolojisi, Tarsuslu Diodore'a dayanan parsopik bir kristoloji olup diyofizit Antakya kristojisini yansıtmaktadır. Logosun tanrısallık parşoposunu (şahsını) vurgulamaktadır. Enkarnasyondan öncesi için logos ifadesini kullanırken enkarnasyondan sonrası için Oğul ya da Mesih'in parşopası ifadesini kullanmaktadır. Ona göre Tanrı Logos, tanrısallık parşopası için bir insan doğası benimsemiş, onun vasıtasıyla görünmüş ve eylemlerde bulunmuştur. İnsan doğasının benimsenmesi ve birleşme eşzamanlı olduğundan insan doğası, her bir insan gibi mükemmel bir knoma olmasına rağmen bir an için bile logostan ayrılmamış ve bağımsız bir mevcudiyete sahip olmamıştır. Bundan dolayı Mesih'in insan doğası ancak logosun parşopasında bulunmakta ve asla logostan ayrılmamaktadır. Mesih'in insan doğası için kullandığı insan ifadesi tanrısallık bir dualite anlamına gelmemekte, benimsenen ve deruhte edilen insan gerçekliği anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan iki knoma kristolojisi ile hem iki doğa ve onların knomalarının hususiyetlerinin korunmasına vurgu yaparak onların birbirine karışmasına ve böylece bir bileşimin ortaya çıkmasına engel olmak

³⁷¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 179-182.

³⁷² Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 183.

istemış hem de her iki doğa ve onların knomalarını Mesih ya da Oğul'un tek parşopasında (şahsında) birleştirmek suretiyle onların müstakil ve bağımsız olmalarının önüne geçmek istemiştir. Bu krsitolojide iki oğul, iki Mesih ya da iki şahıs şeklinde bir kristoloji bulunmamaktadır. Babai'nin Mesih'in yaşamına dair bazı önemli olayların analizinde görüldüğü gibi bütün atıfların yapıldığı nihai şahıs, onun insanlık parşopasının da mündemiç olduğu logosun tanrısallık (ilâhî oğulluk) parşopasıdır. İnsani doğa, dirilişten önce fâni olmasına rağmen dirilişten sonra ölümsüzlük kazanmış ve ebedî olarak logosun tanrısallık parşopasında olacaktır. Bu durum insanlığın kurtuluşunu mümkün kılmaktadır.

II. İšo'yab Cidali, kristolojik görüşlerini 620 yılı civarında Balad'da (Eski Musul) piskoposluk yaptığı dönemde Ninova yakınlarındaki Batnaya Manastırı'nda bulunan rahip Beth Madaylı İbrahim'e gönderdiği İsa Mesih'in şahsı ile ilgili mektubunda açıklamaktadır.³⁷³ Bu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla bu dönem içerisinde Doğu Kilisesi'nde birçok kişinin, iki knoma görüşü hakkında kafa karışıklığı yaşadığı anlaşılmaktadır. II. İšo'yab, mektubunun girişinde; Tanrı'nın, Âdem'i topraktan yaratmasından ve kaburga kemiğinden de eşini (kadını) yaratmasından bahsettikten sonra tek bedenden iki ayrı beden ortaya çıktığını ve bunların birleşmesi ile insan cinsinin türediğini aktarmaktadır. Ona göre bütün insanlığın Âdem'in bir bedeninden ortaya çıkmasından dolayı bütün insanlar da tek bir knomadan meydana geldiği ve buna binaen bütün beşeriyetin bir olduğu söylenebilir. Kayın'ın kardeşi Habil'in kanını dökmesi ile yer kirlenmiş, dünya bölünme ve düşmanlık ile dolmuştur. Bunun üzerine merhametli Tanrı bizi bu günahlardan kurtarmak için Biricik Oğlunu göndermiştir.³⁷⁴ II. İšo'yab, Mesih'in şahsı ve iki doğası üzerine yapılan tartışmalarda (Antakyalı) Severus'un, Mesih'te bir tabiat ve bir knomayı itiraf etmekle eski sapkınların görüşlerini takip ettiğini ve bu görüş ile ilâhî ve insanî doğaları bir terkip (bileşik)

³⁷³ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 19.

³⁷⁴ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 24.

haline getirdiğini iddia etmektedir. Ona göre, İznik Konsili'nde Mesih'in bir şahsında iki doğa (ilâhî ve beşerî) ve iki knoma kabul edilmiştir.³⁷⁵ Buna rağmen Kadıköy Konsili'nde toplananlar her ne kadar sahih imanı ortaya koymak niyeti ile hareket etmişlerse de hakikat yolundan uzaklaşmışlardır. Zayıf ve ne dediği anlaşılamayan ifadeleri nedeniyle konuyu daha da bulandırmışlardır. Ona göre Mesih'te iki tabiatın var olduğunu söylemeleri ile gerçek imanı korumuşlar ama “tek knoma” (hypostasis) ifadesi ile zayıf nefsleri cezbetmişlerdir. Hâlbuki onlar “tek knoma” ifadesi ile “iki tabiat” ilkesini çürütmüşler ve aynı şekilde “iki tabiat” ifadesi ile de “tek knoma”yı çürütmüşlerdi. II. İšo'yab'a göre bundan dolayı bir yol ayrımında kalmışlardır. Ona göre çok sayıda knoma bir tabiatla bulunmaktadır. Ancak muhtelif tabiatların yalnızca bir knomada bulunması durumunu şimdiye kadar kimse duymamıştır.³⁷⁶ II. İšo'yab bu ifadelerden sonra knoma, kyana ve parşopa terimlerini tanımlamaya başlamaktadır. Yunan felsefecileri, nahivciler ve kilise babalarının kyana ve knoma tariflerini verdikten sonra Eski ve Yeni Ahit'ten getirdiği alıntılarla knomanın; ferdî cevher, aynı tabiat anlamına geldiğini söylemektedir. II. İšo'yab için umumî cevher, Yunanca ousia terimi anlamında kullanılan Süryanice kyana (doğa) terimidir. Ferdî cevher ise Yunanca hypostasis terimi karşılığında kullanılan knoma terimidir. Dolayısıyla umumî cevher (kyana) ve ferdî cevher (knoma); Yunanca ousia ve hypostasis terimleri bağlamında kullanılmış olup umumî cevher (kyana-ousia) bir tür arasındaki ortak unsura işaret ederken ferdî cevher (knoma-hypostasis) ise bu umumî cevherin bireysel bir tezahürü anlamına gelmektedir. Ona göre, bu durumda Kadıköy Konsili taraftarlarının bir knoma (hypostasis) ve iki tabiat formülü tezat oluşturmaktadır. Ya tek knoma ve tek tabiat ya da iki knoma ve iki tabiat denilmeliydi. Çünkü insanî knoma, ilâhî knomaya

³⁷⁵ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 28-29.

³⁷⁶ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 29-30. Aslında Antakyalı Severus da farklı bir noktadan hareket etmekle beraber Kadıköy Konsili kristolojisine benzer eleştiriler getirmektedir. Severus'a göre bir knoma (hypostasis) mantıken bir physis/kyana'ya işaret etmektedir. bkz. Brock, “The Christology of the Church of East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries”, 130-132; “The Christology of the Church of the East”, 168-169; “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğunda Doğu Kilisesi”, 92; “Nesturî Kilisesi: Eşefle Karşılanacak Bir İsimlendirme”, 100-101.

yükseltilmiş ve ilâhî knoma, insanî knomaya indirilmiştir. Eğer her iki knoma bir knoma sayılırsa o zaman mürekkeb (bileşik) bir knoma (hypostasis) oluşmuş olur. Ona göre knoma, tabiat (kyana) olmadan var olamaz. Bu durumda insanî tabiat olmazsa, insanî knoma ortaya çıkamaz. Aynı şekilde ilâhî knoma, ilâhî tabiat olmaksızın anlaşılamaz. Bundan dolayı knoma ferdî/hususî cevherdir (hypostasistir). Ferdî cevherin değeri umumî cevherin değerinden daha büyüktür. Çünkü umumî cevher (kyana) soyut olup aslında sadece zihinde bir suret olarak vardır. Ancak knoma veya knomalar kendisi ile birleşirse ortaya çıkar.³⁷⁷ Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla II. İšo'yab için eğer Mesih, hem Baba hem insanlık ile eş tözlü olacaksa güçlü bir diyofizit pozisyonu esas almalıdır. Eğer iki tabiatın varlığı kabul ediliyorsa bu durumda her bir tabiatın bir knoması olduğu da kabul edilmelidir. Ona göre eğer tek knoma kabul edilirse bu durum mantikî olarak tek cevheri (kyanayı) beraberinde getirir. Gerçekte bir insanda iki insan cevheri (kyana) bulunmaz. Her bir insanın bir tane ferdî cevheri (knoması) vardır ve ferdî cevher bölünemez. Bundan dolayı yaratılmış cevher- yaratılmamış cevher, sınırlı cevher- sınırlı olmayan cevher şeklinde bir ferdî cevher olamaz.³⁷⁸ Bu sözleri ile İsa Mesih'in iki tabiatını tek knomada (hypostasis) bir araya getiren Kadıköy Konsili formülünü reddetmektedir. II. İšo'yab, tek knoma ile ilgili eleştirilerini bitirdikten sonra iki tabiat ifadesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ona göre Mesih'te iki tabiata iman ediyoruz denildiğinde bu tabiatların ferdî tabiat (knoma-hypostasis) mı yoksa umumî tabiat (kyana-ousia) mı olduğunun belirlenmesi oldukça önemlidir. Eğer o ikisi umumî tabiattır denilirse o zaman teslis, insanlık ile birleşmiş olmaz mı? Ona göre bu tam deliliktir. Eğer her iki tabiat ferdî olarak kabul edilirse o zaman zaten ferdî tabiat, knoma anlamına gelmektedir. Ona göre bu durumda mesele son derece açıktır. Tanrı knoması logos, bizim beşerî knomamız ile birleşmiştir.³⁷⁹

³⁷⁷ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 32.

³⁷⁸ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 32.

³⁷⁹ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 33.

Enkarnasyon ile devam eden II. İšo'yab'a göre önce beşerî knoma vücuda getirilip sonra onunla birleşilmiş değildir. Aksine yaratılış, yükseliş ve birleşme eylemleri aynı anda gerçekleşmiştir. Logos, (insanî) tabiatı ve knomasını geliştirmek ve kemale erdirmek için değil ancak onun vasıtasıyla tecelli olmak için onunla birleşmiştir. Ona göre aynı şekilde logos, beşerî tabiatını, yok edilmesi için değil, beşeriyetin kurtuluşunu gerçekleştirmek için edinmiştir. Bu durumda Mesih'in beşerî tabiatını yok eden, kurtuluş planını inkâr etmiş olur. II. İšo'yab, Teslisin yüce sırrının mahlûklar nazarında gizli ve meçhul olduğunu ve sıradan bir yaratılmış vasıtasıyla bu sırrın keşfedilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü Tanrı'nın tabiatımıza naksettiği sureti masiyet nedeniyle perişan bir hale getirilmişti. Bundan dolayı Tanrı, Mesih'in bir knoması vasıtasıyla insanlığa görünebilir ve onları kurtarabilir.³⁸⁰

II. İšo'yab, Tanrı Logos'un bedene dönüşmesi düşüncesini reddetmektedir. Ona göre Tanrı Logos'un inmesi ve beden alması onun bir insana dönüştüğü anlamına gelmediği gibi insan da Tanrı'nın şahsında bir ilaha dönüşemez. Eğer iki tabiatın birbirine dönüşmesi kabul edilirse, her iki tabiat da bozulmuş olur. Bu durumda her iki tabiatın bir şahısta birbirlerini yok etmeksizin birleştiklerini ifade etmektedir. Ona göre Mesih'te ilâhî ve beşerî iki tabiatın bulunması, tıpkı bir insanda ruh ve beden bulunmasının onun iki insan olduğu anlamına gelmemesi gibi, iki Oğul veya iki Mesih olduğu anlamına gelmemektedir. Mesih'in iki tabiatı bir şahısta ayrılmayacak şekilde birleşmiş ve ilâhî tabiat beşerî tabiatında dönüşmeye uğramaksızın ebediyyen tezahür edecektir.³⁸¹ Ona göre şahıs (parşopa); ilâhî doğanın (lahutun), insan (nasut) içinde ifşa olması ve insanlığın, ilâhî doğa vasıtasıyla kurtuluşu için ilâhî hikmet tarafından oluşturulmuştur. Şahıs; rab sureti ve kul suretinin ebedî olarak ayrılmayacak bir şekilde birleştirilmesidir. II. İšo'yab, Mesih'in tek şahıs olmasına rağmen aslında o; iki hakikat ve surette zahir olmuştur demektedir. Gökten aşağı inan yüce kişi ve yerden göğe

³⁸⁰ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 33-34.

³⁸¹ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 35-37.

yükselen kul şeklindedir. Ona göre ne Tanrı indiğinde doğasını kaybetmiş ne de kul yükseldiğinde tabiatını yitirmiştir.³⁸² Birleşme esnasında; beşeriyette yüceliğin tezahür etmesi için beşeriyetin Tanrı Logos'un şahsına doğru yükseltildiğine ve tanrısallıkta tevazunun tezahür etmesi için tanrısallığın beşerî şahsa indiğine inandıklarını ifade etmektedir. Ona göre iki tabiat için müşterek tek Mesih şahsı dışında başka bir şahıs yoktur.³⁸³ Bu bakımdan eğer tanrısallığın kendi özel şahsında ve aynı şekilde beşeriyetin de kendi özel şahsında ortaya çıktığı söylenirse, o zaman birlik diye bir şeyin olmayacağını söylemektedir. Mesih'in şahsı birdir ve iki tabiatı kendinde karışmaksızın toplamıştır. Ona göre Emanuel "Tanrı bizimle" kelimesi düşünüldüğünde eğer sadece ilâhî doğasına ıtlak edilirse "bizim ile" ifadesi nereye konulacaktır. Eğer sadece beşerî doğasına ıtlak edilirse o zaman "Tanrı" ifadesi nereye konulacaktır. II. İšo'yab, "bizim ile" lafzının onun beşeriliğine ve "Tanrı" lafzının da onun ulûhiyetine işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre İncil'in "Gökten inen dışında hiç kimse göğe yükselmedi. İnsanoğlu gökte idi"³⁸⁴ cümlesi yukarıda geçen iki lafzın tek bir şahsı (parşopa) işaret ettiğini açıklamaktadır. Eğer bu cümlelerin kastettiği Tanrı Logos olsaydı, insanların yaratıcısının insanoğlu olarak adlandırılması mümkün olamazdı. Eğer bu, insana işaret ediyor denilirse, insanın gökte bulunduğu ya da oradan indiği asla duyulmamıştır. Eğer gökte olmuş olsaydı bu sözleri öğrencilerine söyleyemezdi. Ona göre "Tanrı, gökten inen ve birleşme sebebiyle şahıs olarak İnsanoğlu diye isimlendirilendir" denildiğinde bu, "Tanrı inmedi aksine insan tanrısallığa yükseltildi" sözü ile tenakuz olur.³⁸⁵ II. İšo'yab, Tanrı'nın yüce tanrısallığının etrafındaki sırrı açıkça öğrettiğin, insanî ve ilâhî doğasının tek bir şahsında birleştiğini beyan ettiğini söylemektedir. Ona göre "Gökte olan İnsanoğlu" diyerek ilâhî doğasını beşerî doğasının yerine koymaktadır. Aynı şekilde "İnsanoğlu daha önce olduğu göğe yükselirken

³⁸² Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 42-44.

³⁸³ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 48

³⁸⁴ Yuhanna, 6/62.

³⁸⁵ Sako, *el-Batrik İšo'yab el-Cidali*, 49-50.

görüyorsunuz” diyerek beşerî doğasını ilâhî doğasının yerine koymaktadır. II. İšo’yab, “Bu, âlemin kurtuluşu için feda ettiğim bedenimdir”, “Semadan inmiş olan hayat ekmeği benim. Vereceğim ekmek benim kendi bedenimdir. İnsanlar bunun sayesinde ebedî hayata kavuşacaklar”³⁸⁶ vb. cümlelerde Mesih’in cesedini ekmek olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. II. İšo’yab, bu cümleleri esas alarak Mesih’teki ilâhî ve insanî iki doğanın gerçekliğine vurgu yapmakta ve bunların Mesih’in tek şahsında birbirlerini dönüştürmeksizin varlıklarını korudukları hususunu ısrarlı bir şekilde dile getirmektedir.³⁸⁷

4.8. İslâmî Dönem Kristolojisi

Doğu Kilisesi’nin Müslümanların yönetimi altına girmesinden sonra iki knoma formülü büyük ölçüde kabul edilmiş olmasına rağmen Doğu Kilisesi içerisindeki bazı teolog ve piskoposlar buna muhalefet etmeye devam etmişlerdir. Nusaybin piskoposu Kuryakos 640’lı yıllarda bir knoma kristolojisini vazetmeye başlamışsa da ölümü ile beraber tartışmalar durmuştur. Ancak kısa bir süre sonra Marameh ve III. İšo’yab’ın katolikoslukları dönemi boyunca Mahoza d-Arewan (Beth Germai’de) piskoposu Martyrius Sahdona ve taraftarları iki knoma formülüne muhalefet etmeye başlamışlardır. Martyrius Sahdona’nın Henana kristolojisinin takipçisi olduğuna ya da Doğu Kilisesi bünyesinde Kadıköy Konsili kristolojisini savunduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır.³⁸⁸ Ancak VII. yy’ın sonlarına doğru artık iki knoma formülüne yönelik muhalefetin sona erdiği anlaşılmaktadır. Müslümanların bölgeye hâkim olması ile beraber İsa Mesih tartışmaları Müslüman ve Hristiyan teologlar arasında yaşanmaya başlamıştır. Nesturi Kilisesi katolikosu I. Timotheos (727-823) ve Abbasi halifesi Mehdi arasında yaşanan münazarada İsa Mesih’in şahsı, tartışmanın önemli

³⁸⁶ Yuhanna, 6/51.

³⁸⁷ Sako, *el-Batrik İšo’yab el-Cidali*, 50.

³⁸⁸ Abramowski - Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, 2/106; Reinink, “Tradition”, 220, dipnot 34; Sako, *Abauna’s-Süryan*, 28, 210-211; Brock, “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifty to Early Seventh Centuries”, 128; Miller, “A Brief Historical and Theological Introduction”, 508- 510.

konularından biri olmuştur. Halife Mehdi'nin "Ey Katolikos, Allah bir eş edindi ve ondan bir çocuk sahibi olduğunu söylemen senin gibi bilge bir insana yakışmaz" sözlerine karşılık Timotheos: "Kim Allah'a böyle bir iftira atabilir" diye cevap vermektedir. "O zaman Mesih kimdir?" sorusuna Mesih'in, insanları kurtarmak için, bedende tezahür eden Tanrı logosu olduğu cevabını vermektedir.³⁸⁹ Ardından Mesih'in oğulluğunun cismanî bir oğulluk olmadığını, ezelî, ilahî bir oğulluk olduğunu ve keyfiyeti idrak edilemeyen bir sır olduğunu belirtmektedir. O, ezelî olarak Baba'dan doğmuştur. Kitab-ı Mukaddes'te nasıl ifade edilmişse o şekilde iman ederiz demektedir. Halife'nin "Ama siz, onun Meryem'den doğduğunu söylüyorsunuz" demesi üzerine, İsa'nın "kelime" (logos) olarak Baba'dan ezelî bir şekilde doğduğunu; nasuti (insanî) yönüyle ise Bakire Meryem'den, herhangi bir cinsel ilişki olmaksızın ve bakireliğine herhangi bir zarar vermeksizin belirli bir zaman diliminde dünyaya geldiği şeklinde cevap vermektedir.³⁹⁰ I. Timotheos, ardından Mesih'in hem ezelî hem zamana ait olması ve İsa'nın tabiatı hakkında Hristiyanların görüşlerini şu şekilde izah etmektedir:

"Mesih'in iki tabiatı vardır. Biri zamana ait, biri de ezelîdir. Onun beşerî tabiatı zaman içerisinde Meryem'den doğmuştur, Ezelî tabiatı ise kelime olarak Tanrı ile beraberdi. Bu ezelî kelime onun beşerî bedenini edinmiş ve insan olmuştur. Buna rağmen bize göre iki oğul ve iki Mesih yoktur. Fakat o, bir Mesih ve bir oğuldur. Bu, tıpkı bir beden ve ruhtan oluştuğu halde insanın şekil olarak bir olması gibidir."

Bunun üzerine Halife Mehdi: "Nasıl oluyor da Tanrı, onun babası ama ilâhı değil ve aynı zamanda ilâhı ama babası değil?" diye sorunca I. Timotheos, beşerî tabiatına nazaran onun ilâhı ve ilâhî tabiatına nazaran da onun babası olduğu şeklinde cevap vermektedir.³⁹¹ Halife Mehdi'nin "Mesih yaşamı boyunca Kudüs'e doğru namaz kılp secde etmiş midir?" sorusuna "Evet doğrudur" cevabını verince, Halife 'nin "Peki ilah nasıl namaz kılar, secde eder?" sorusuna muhatap olmuştur. Bunun üzerine I. Timotheos "Mesih, ilâhî sıfatı ile bunları yapmamıştır. İnsan doğası ile bunları

³⁸⁹ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 27.

³⁹⁰ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 29.

³⁹¹ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 30-31.

yapmıştır” diye cevap vermektedir.³⁹² I. Timotheos, Halife Mehdi’nin “Mesih’in haçta nasıl öldü? Tanrı ölebilir mi?” sorularına karşı da “Tanrısal tabiatı değil, beşerî tabiatı ölmüştür. Onun ölümü beşerî tabiatıta gerçekleşmiştir. Ancak ölüm onun ilâhî tabiatına nispet edilmektedir” şeklinde cevap vermektedir.³⁹³ Halife ile I. Timotheos arasındaki tartışmalar, Müslüman ve Hristiyanların genel İsa Mesih algılarını yansıtmaktadır.

Nesturi Kilisesi’nin önemli teologlarından Ammar el-Basri, Müslümanların zihnindeki İsa Mesih algısının yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda İncil’in tahrifi ve İsa Mesih hakkında aşırıya gitmelerine yönelik Müslümanların eleştirilerine cevap verirken eğer havariler ya da İncil yazarları Mesih hakkında aşırıya gitseydiler Mesih’in çocukluğu, doğumu, yetiştirilmesi, yemesi, içmesi ve ölmesi gibi bariz insanî zaafalarını aktarmamaları gerektiğini söylemektedir.³⁹⁴ Ona göre, Mesih’in beşerî bedeni, Tanrı Logos’un örtüsü ve tecelli yeri olup Tanrı’nın bir eş ya da çocuk edinmesi olarak düşünülemez. Bu, ruhi bir doğuştur.³⁹⁵ Ammar el-Basri, İsa Mesih’in insanlığına aşırı vurgu yapmaya çalışmaktadır. Ona göre, Tanrı’nın cömertliği (cevdet) ile yarattıkları arasında görünen (cismânî) ve görünmeyen (ruhânî) varlıklar üç türe ayrılırlar: Canlı ve konuşan bir tür olarak ruhânî varlıklar; yer, gök, hava, su, ateş vb. cansız varlıklar ve bütün bunlardan farklı olarak hem cismanî hem de ruhânî unsurların birleşmesiyle yaratılan insan varlığı. Ona göre insan bedeninde dört elementin unsurları birleşmiş ve bunların ruh ile birleşmesiyle bütün varlıkları bünyesinde barındıracak ve temsil edecek şekilde yaratılmıştır.³⁹⁶ Ammar el-Basri, Tanrı’nın bir insan suretinde tezahür etmesi (enkarnasyon) için dört neden sıralamaktadır: İlk olarak, enkarnasyondaki Tanrı’nın insan formu, insanlığın bu vahyi kavramasını, almasını ve takdir etmesini sağlar. Çünkü Tanrı’yı bilme (marifetullah), hayvanlarda var olan içgüdü gibi, doğuştan insan varlığında bulunmamaktadır. Arı bal yaparken ya da örümcek ağını örerken içgüdüsel

³⁹² Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 38-39.

³⁹³ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 47.

³⁹⁴ Mikhail, *‘Ammâr al-Başrî*, 117-118.

³⁹⁵ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 72.

³⁹⁶ Mikhail, *‘Ammâr al-Başrî*, 386-387.

olarak ne yapacağını bilmektedir. Ancak Tanrı bilgisi bu şekilde içgüdüsel olarak insanda bulunmamaktadır. Tanrı Logos daha önce Musa'ya ağacın ateşinde, İlyas'a bulutta, İsrailoğullarına Ahit Sandığı'nda ve peygamberlere melek şeklinde tecelli etmiştir. Ona göre bizim için de bir insan suretinde tecelli etmiştir. Tanrı'nın kendisini bize tanıtmayı için tecessüd gereklidir, ancak bu şekilde onu daha iyi tanıyabiliriz. İkincisi, insan, Tanrı'yı görmeye yönelik doyumsuz bir istek içerisindedir. Tanrı, kendisinin, maddi göz ile görmeyi arzulayan insana cevap olarak görünür hale gelmiştir. Üçüncüsü, Tanrı'nın adaleti ile ilgili bir argüman olup buna göre Tanrı, insanları yargıladığında herhangi bir adaletsizliğe yol vermemek için enkarnasyon yolu ile onlara görünmeyi dilemiştir. Yargıcın yargılananı gördüğü gibi yargılananın da yargıcı görmesi gerekir. Ona göre dördüncü olarak Tanrı biz insanları tanrısal yüceliğine katmak istemiştir.³⁹⁷

Ammar el-Basri, “İncil'in bize söylediği gibi Tanrı kelâmını, Oğul olarak adlandırıyoruz, Tanrı kelâmının bir beden olduğunu söylemiyoruz” sözleri ile kendi bakış açılarına göre Mesih'in oğulluğunu yalnızca insanî ve fiziksel bir oğulluk olarak algılayan Müslümanların “hatalı” Mesih anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁹⁸ Basri, Müslümanların algısındaki bu Mesih anlayışının oluşmasında Yakubilerin yanlış Mesih anlayışının etkili olduğunu düşünmekte ve bu konuda onların “Tanrı Annesi” ile ilgili düşüncelerini referans göstermektedir. Ona göre Yakubilerin enkarnasyon anlayışlarına göre Mesih'i tek doğa (kyana) ve tek knoma (hypostasis) olarak ifade etmeleri, bu yanlış algıyı daha da güçlendirmektedir. Bu bakımdan Tanrı Logos'un insana dönüşmediği sadece onda tezahür ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁹⁹ Ammar el-Basri'nin üzerinde önemle durduğu bir konu da İsa Mesih'in diyofizit yapısıdır. İlâhî ve insanî doğalar arasındaki farkı belirtme ve insanî zaafının insanî

³⁹⁷ Mikhail, *'Ammār al-Başrī*, 388- 392; Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 73.

³⁹⁸ Mikhail, *'Ammār al-Başrī*, 204

³⁹⁹ Mikhail, *'Ammār al-Başrī*, 400.

doğaya atfedilmesi ile Müslümanların algısını değiştirmeye çalışmaktadır. Ona göre insan ruh ve bedenden oluşmasına rağmen ruhî ya da bedenî eylemler birbirlerinin yerine atfedilebilmektedir. Örneğin ruhun varlığı için hayati derecede öneme sahip olan yaşam ve konuşma sıfatları bedene atfedildiği gibi aslında beden kastedildiği halde yeme-içme gibi bedenî eylemler de ruha atfedilmektedir. Ancak bedenî eylemlerin ruha isnat edilmesi, ruhun, bedenî eylemlerden etkilendiği anlamına gelmez. Tıpkı bunun gibi İsa Mesih'in insanî eylemleri de tecessüd etmiş olan Tanrı logosuna atfedilmektedir. Ona göre bu durum İsa Mesih'in bedenî zaaflarının, Tanrı Logosa etki ettiği anlamına gelmemektedir.⁴⁰⁰ Bu tartışmaların, Müslümanların, Hristiyan mezheplerin kristolojik formülleri ve İsa Mesih ile tecessüd hakkındaki görüş ayrılıklarıyla ilgili bilgi sahibi olmalarına katkı sunduğunu söylemek mümkündür. Basri, kutsal haça secde edilmesi ile ilgili Müslümanların eleştirilerine karşın ilâhî kurtuluş planı bağlamında Mesih'in haçının (çarmıhın) önemini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre kutsal haç, günah nedeniyle insana miras kalan korku ve endişeyi hafifletmektedir. Mesih, haçta ölümü ile Âdem'den miras kalan günahı ortadan kaldırmış ve herkesin onun öldüğünü görmesi için ölümü halk arasında gerçekleştirmiştir. Ölümden dirilişi ile insanlara, tıpkı onun gibi insan formunda dirileceklerine dair güven ve itimat telkin etmiştir. Mesih, çarmıhta ölümün üstesinden geldiği için, haç, Tanrı gücünün bir simgesi olmaktadır.⁴⁰¹ Katolikos I. Mikikha (1092-1109) da İsa Mesih'in insanî ve ilâhî doğasını “O, hem elbise hem de giyendir (tanrısallıktır). Hem örtü hem örtünendir. Nasutunun (bedeninin) knoması gözle görülür, lahutunun (tanrısallığının) knoması akıl ile bilinir” şeklinde bir benzetme ile ortaya koymaktadır. Birleşme ile ilgili olarak da “Konuşma kuvvetinin sesle duyulması ve yazı ile yazılması gibi, nasutun acısı, lahutu etkilemez” değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Mikhail, ‘*Ammār al-Başrī*, 233-234.

⁴⁰¹ Mikhail, ‘*Ammār al-Başrī*, 400-402.

⁴⁰² Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 89.

Nesturi Kilisesi'nin önemli teologlarından Abdullah b. Tayyib birçok eser ve risalesinde kristoloji ile ilgili görüşlerini ifade etmektedir. *el-İttihâd* isimli eserinde Tanrı'nın, Âdem'in günahı nedeniyle düşmüş olan insanı ıslah etmek ve kurtarmak için birçok peygamber gönderdiğini belirtmektedir. Ona göre düşmüş insan doğasının, insan (peygamberler) vasıtasıyla düzeltilmesinin mümkün olmamasının açığa çıkmasından sonra insanlığı kurtarmak için bir tasarı (enkarnasyon) hazırlamıştır. Enkarnasyonun sebebi olarak yaratıcının yüce lütuf ve merhameti ile Âdem'in günahı yüzünden düşmüş olan insanlığı kurtarmayı dilemesi olarak görmektedir. Bu tasarıya göre insanlığın kurtuluşunun gerçekleşmesi için ebedî Oğul'un dünyada tezahür etmesi gerekmiştir. Ancak ebedî Oğul (logos) hissi ve cismi bir varlık olmadığı için insan cinsinden bir şahıs edinmiş, onunla birleşmiş ve onun vasıtasıyla dünyada tezahür etmiştir. İbn Tayyib'e göre böylece kadim olan, muhdes olanla birleşmiştir. Birleşme sadece teslisin bir uknumu (hypostasis) olan Oğul tarafından gerçekleştirilmiş olup diğer iki uknum (Baba ve Kutsal Ruh) bu birleşmeye katılmamışlardır.⁴⁰³

Abdullah b. Tayyib, *Ta'didu Arâi'n-Nâs fi'İttihâd ve Huccetuhum* başlıklı eserinde bir yandan Nesturi Kilisesi'nin kristolojisini açıklamaya çalışırken öbür yandan Melkit (Kadıköy Konsili taraftarı ve Yakubilerin (Monofizit) kristolojik görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre, İsa Mesih'teki cevherler (doğalar), tıpkı uknumlar (hypostases) gibi, oldukları şekilde varlıklarını devam ettirmektedir. Birlik, öz-bilinç olan tanrısal oğulluk sıfatında (hassa) meydana gelmiştir. Meryem'den olan şahıs (İsa), Tanrı (logos) ile beraber bu sığata katılmıştır. Bu sığat vasıtasıyla o, bir cevher (kyana/doğa) ya da bir uknum (hypostasis) olmamış aksine bir Mesih ve bir Oğul olmuştur. Ona göre eğer her iki cevherin (doğa) birleştiğı kabul edilirse, bu durumda her iki cevherin doğası bozulacak, Mesih ne insan ne de Tanrı olarak kalabilecektir. Aynı anda hem insan hem Tanrı olabilmesi için iki uknumu (hypostasis) gibi, her iki

⁴⁰³ Kuhn, *Defending*, 161-162, 165; Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 78.

cevherinin de (doğa) değişime uğramadan olduğu gibi kalması gerekmektedir. Bundan dolayı birleşme, tanrısal oğulluk sıfatında (hassa) gerçekleşen bir birliktir. Zaten yaratılmış olan cevherin (insan doğasının), ebedî bir varlık (Tanrı Logos) ile birleşmesi mümkün değildir. Böyle bir birleşme kabul edilse dahi ne maddi ne de ebedî bir varlık olur. Eğer Mesih'te iki doğanın karıştığı kabul edilirse sonuç olarak ne Tanrı ne de insan kalır. Ancak Mesih hem Tanrı hem insandır. Eğer her iki doğanın, bir doğa ve bir uknum olarak karıştırılması kabul edilirse, o zaman “Tanrı’nın ebedî bir mahlûk” olması şeklinde iğrenç bir inanç ortaya çıkar. Bundan dolayı iki doğa ve iki uknumun birlikten sonra varlıklarını devam ettirmeleri görüşü, onları mürekkeb (bileşik) olmaktan ve karışmaktan (mezc) korur.⁴⁰⁴

Abdullah b. Tayyib’e göre insanlık ile tanrısallık karıştırılarak tek bir doğa haline getirildiğinde ruhânî olan cismanî; cismanî olan ruhânî olur. Ona göre ikisinin bir araya gelmesi (el-muctamaa’) iki cevher ve iki uknum olarak tanımlanmalıdır. Bu şekilde bir oğulda iki doğa ve iki uknum görüşü bütün iğrenç inançları ortadan kaldırır. Eğer her iki doğa varlıklarını korumayıp karışırlarsa, bu durumda tanrısallık ve insanlık; Tanrı ve insan olarak tanımlanamayacak bir şekilde kaybolur. Ona göre Hıristiyan yasası bunu reddeder. Çünkü meleğin Meryem’e selamında “Ey kadınlar arasında kutsanan, efendimiz seninle” sözüyle kastedilen Tanrı değil insandır. Meryem’den alınan, onunla birleşmiş değildir. Bu yüzden onlar bir doğa değil iki doğadır. Ona göre eğer böyle kabul edilmezse bu durumda doğum, çarmıh ve diğer eylemler, onun (tanrısallığın) bunlardan etkilenmiş olmasını beraberinde getirir ki bu durum hiçbir şeyden asla etkilenmeyen Tanrı için mümkün değildir. Bu yüzden Mesih'te etkilenmeyen ilâhî doğa ve etkilenen insanî doğa şeklinde iki doğa mevcuttur. İbn Tayyib, İsa Mesih’in “Babamın ve babanızın; Tanrımın ve Tanrınızın yanına

⁴⁰⁴ Kuhn, *Defending*, 166-167.

yükseliyorum”⁴⁰⁵ ya da “Tanrım” ve “Tanrınıza” ifadeleri ile yaratıcının zâtından (özünden) başka bir özü olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü Tanrı, Tanrı’ya yükselmez. Bu yüzden Mesih’te biri (Tanrı’ya) yükselen ve diğeri de ona yükseltilen olmak üzere iki doğa ve iki uknum vardır. Ona göre Mesih’in yemesi, içmesi ve bizim kurtuluşumuz için çarmıha gerilmesi, onun tanrısallığına değil insanlığına atfedilir. Eğer iki doğa bozulmamış olarak korunmuşsa, o zaman iki uknum da bozulmadan korunmuştur. Çünkü uknum korunmazsa doğa da korunamaz. İsa Mesih, kendisini “İnsanoğlu” olarak adlandırırken ve aynı zamanda kendisinin ve Baba’nın bir olduğunu söylediğinde, birlikten sonra kendisini hem insan hem de ilah olarak tanımladığı açıktır. Eğer buluşan iki doğa bir doğa olursa bunlar birleşik bir doğa olamazlar (batalat sa’ir el-murakkabat). Ona göre İsa Mesih’in; yemek, içmek, ölmek gibi şeylerde bizim doğamızı paylaştığı ve mucizeleri ile de bizim doğamızdan farklı olduğu ortadadır. Bu kanıtlar birlikten sonra Mesih’in iki doğa ve iki uknumda olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı birlik; ne cevher (kyana) ne de uknumdadır. Birlik tanrısai oğulluktur. Bu durum Mesih’in doğalarının bozulmasını ya da ilâhî doğasının insan doğasına ya da insan doğasının ilâhî doğasına dönüştürölmesini gerektirmez.⁴⁰⁶

Bu aktarılanlar genel olarak değeriendirildiğinde Nesturi Kilisesi’nde uknumun (knoma-hypostasis) doğadan (kyana-cevher-zât) ayrı olamayacağıının özellikle vurgulandığı görölmektedir. Buna göre eğer doğalar varsa ve özelliklerini koruyorlarsa uknumlar da aynı şekilde var olacaktır. İnsanî ve ilâhî doğa arasındaki ayrım Mesih’in eylemlerinin duruma göre her iki doğadan birisine isnat edilmesine imkân vermektedir. Abdullah b. Tayyib’in ayırt edici özelliğı, meleğın Meryem’e selamı esnasında Meryem ile olanın ilâhî ruh değil, beşer İsa olduğunu ifade etmesidir. Buna göre Meryem’den

⁴⁰⁵ Yuhanna, 20/17.

⁴⁰⁶ Kuhn, *Defending*, 167-168. “Ta’didu Arâi’n-Nâs fi’-İttihâd ve Huccetuhum” başlıklı çalışma Abû Ishâq Mu’taman al-Dawla Ibn al-‘Aşşâl’ın “Mecmu’u Usulü’-d-Din ve Mesmu’u Mahsulü’l-Yaqîn” isimli eserinde korunmuştur. Bkz. Al- Mu’taman Ibn al-‘Assâl, *Majmû‘ Usûl al-Dîn wa-Masmû‘ Maḥşûl al-Yaqîn*, ed. A. Wadi, trans. B. Pirone, Vol. 6a (bab 1-18), (Jerusalem: Cairo, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998), bab, 8/192-193.

doğan, ilâhî doğa ile birleşmemiş olan bir insan doğasıdır. Normalde Nesturi teologlarının kahir ekseriyeti Meryem'in İsa Mesih'e hamile kaldığı andan itibaren ilâhî logosun beşer İsa ile birleşmeyi gerçekleştigiğine inanmaktadırlar. Ancak ibn Tayyib bundan farklı düşünmektedir. Açık bir şekilde Mesih'in doğumu esnasında doğanın, ilâhî doğa ile birleşmemiş olan insanî doğa olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁷

Abdullah b. Tayyib, *Makâletü 'Adeduha Erbaate 'Aşerete Baben* adlı eserinde tesliste kullandığı terimleri kristoloji için de kullanmaktadır. Ona göre her zâtın cevheri, şahıslarında açığa vurulan insanlık karakteri ya da aynı şekilde tezahürlerinde (eş-şahsuha) açığa vurulan ateş gibi, bir şeyin karakterinin (mutlak et-tiba') dışavurumunu belirtir. Ona göre eğer zât, bir sıfat ile muayyen bir hale getirilmişse o, sıfatına göre bir uknum (hypostasis) olarak isimlendirilir. Eğer sıfat somutlaştırılırsa (ta'ayyinât) bir şahıs (parşopa) olarak adlandırılır. Birlik (ittihad), iki veya daha fazla şeyin birbirine katılması ile meydana gelmektedir. Sonuç; ya üçüncü bir varlık ortaya çıkaran bir bozulma (ateş ve suyun birleşmesi gibi) ya da biri diğerinin niteliğine (sıfatına) katılmakla beraber onların her birinin kendi durumlarını korumaları şeklinde olur. İbn Tayyib buna Sokrates ve beyaz rengini örnek olarak verir. İkisinin doğası aynı olmamasına rağmen her sıfat bir diğerine aktarılmasından ötürü; Sokrates, beyaz olarak ve beyaz, Sokrates olarak tanımlanabilir. Ama eğer birlik, bir karışım (mezc) ise her ikisinin de zâtı (özü) ortadan kalkar ve tanımlama, doğalarını kaybetmiş taraflara değil, bileşime (terkibe) isnat edilir. Ona göre bundan dolayı yaratıcının zâtı (özü), Meryem'den doğan insan ile birleştiğinde, burada ne (tabiatın) bozulması ne de dönüşüm (istihala) vardır. Onların doğaları değişmemiş olarak kalmıştır ve her birinin sıfatı (niteliği) bir diğerine aktarılmıştır. Bundan dolayı, Mesih'in insanlığı için "O, Tanrı'dır" denilmekte ve kutsal metinlere uygun olarak Tanrı, insan olarak tanımlanmaktadır. Ancak birliğin amacı, ilâhî doğanın alçaltılması değil, insan

⁴⁰⁷ Kuhn, *Defending*, 169-170.

doğasının yüceltilmesi olduğu için (Tanrı'nın insan olarak tanımlanmasının) yasaklanmasının açık olduğunu ifade eder. Ona göre bu nedenden ötürü insanî sıfatlar Tanrı'ya nispet edilmemekte ama ilâhî sıfatlar insana atfedilmektedir. Bu yüzden insanlığın (nasutun), ilâhî sıfat olduğu söylenmektedir. İlahi sıfatın ona aktarılmasıyla, o (insanlık) mucizeler gerçekleştirmiştir. Çünkü mucizeleri gerçekleştiren onda ifşa olan Tanrı'dır.⁴⁰⁸

Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığı üzere İbn Tayyib'in muhatabının Müslümanlar değil diğer Hıristiyan gruplar olduğu açıktır. Ona göre tanrısal oğulluk sıfatında (hassa); ilâhî ve insanî doğaların birliği, ilâhî sıfatların, insan İsa'ya atfedilmesine izin vermektedir. Burada tek yönlü bir "communicatio idiomatum" (niteliklerin birleşmesi) görünmektedir. Ancak İbn Tayyib, bu müşterek birlik vasıtasıyla mucizeler gerçekleştiren kudret sıfatını, insan cevherine verirken zâtın sıfatını değil, eylemin sıfatını kastetmektedir. Zâtın ilâhî oğulluk sıfatı, Mesih'in insanlığına aktarılmamakta aksine eylemin sıfatı (hassa) aktarılmaktadır. Bu durumda Mesih'in oğul uknumundaki tanrılığı, insanlıktan ayrı kalmaya devam etmektedir. İnsani sıfatların Tanrı'ya verilmesi her ne kadar kutsal metinlere uygun olsa da ilâhî olanı inkâr etmek ile aynı anlama gelebileceği için tehlikeli görülmektedir. Bundan dolayı ilâhî doğaya acı çekmenin nispet edilmesinden kaçınmak Nesturiler için oldukça önemlidir. Enkarnasyon, ilâhî varlığın tenzili ile değil, Mesih'in mucizelerinde tasvir edildiği gibi ilâhî sıfatın aktarılması sayesinde insanlığın yükselmesine neden olmuştur. Bu bakımdan enkarnasyon, insanlığın ilâhî olana katılması için yükseltilmesi olarak görülmektedir.⁴⁰⁹ Birliğin neden Baba ve Ruh ile değil de Oğul'un uknumunda gerçekleştiğine dair soruya verdiği cevaba göre, birlik, teslisin diğer uknumları ile değil,

⁴⁰⁸ Kuhn, *Defending*, 171-172. "Makâletü 'Adeduha Erbaate 'Aşerete Baben" adlı makale Al- Mu'taman Ibn al-'Aşşāl'ın "Mecmu'u Usulü'd-Din ve Mesmu'u Mahsulü'l-Yaqin" isimli eserinde korunmuştur. Bkz. Al Mu'taman Ibn al-'Assāl, *Majmū' Usul al-Dīn wa-Masmū' Mahşul al-Yaqīn*, bab, 11/275-277.

⁴⁰⁹ Kuhn, *Defending*, 174.

Oğul uknumu ile gerçekleşmiştir. Çünkü ebedî olan sadece bu uknum vasıtasıyla yaratılanlarla ilişki (vasla) kurabilir.⁴¹⁰

Abdullah b. Tayyib'ten aktarılanlar genel olarak değerlendirecek olursa Nesturi Kilisesi kristolojisinde kefareten ziyade Tanrı'nın ifşa olmasına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Günahın gerçekliği insanlık ile ilişkilendirilmekte ancak enkarnasyon için sadece ikincil bir neden olarak rol biçilmektedir. Enkarnasyon bağlamında ebedî doğa ile yaratılan doğa arasındaki birlik sadece bir nitelikler birliğini (hassa birliği) yani tanrısal oğulluk hassasını ifade etmektedir. Bunun için her iki cevher, iki uknumda değişime uğramadan oldukları gibi varlıklarını devam ettirmektedirler. Zorunlu bir hassa ile nitelenen her şey formda sabit bir durumda kaldığı sürece, hassa da aynı şekilde zorunlu olarak varlığını devam ettirir. Ebedî Oğul'un uknumu ile Meryem'den alınan şahsın uknumu birlikten önce, iki doğa ve iki uknum olarak nitelendiği için birlikten sonra da iki doğa ve iki uknum varlıklarını korumak ve devam ettirmek zorundadırlar.⁴¹¹

Nusaybin piskoposu Mar Elia, kristoloji ile ilgili görüşlerini inanç açıklaması üzerine yazdığı tefsirde ve başka eserlerinde ifade etmiştir.⁴¹² Nesturi Kilisesi'nin iki knoma öğretisine bağlı olmasına rağmen bu formülde geçen terimleri birebir kullanmamıştır. Ona göre hypostasis (uknum) teriminin özel bir metafizik anlamı vardır. Bu terim, hassa (nitelik) kavramıyla tanımlanır; ilâhî sıfatlar ile teslis doktrini onun vasıtasıyla açıklanır. Mesih'in diyofizit yapısını belirtirken knoma (hypostasis) ifadesi yerine Arapça geleneğe uygun olarak tesniye formunda “cevheran” ya da Süryani geleneğine uygun olarak lahut (ilâhî) ve nasut (insanî) terimlerini kullanmıştır. Hypostasis (knoma) terimini kullanmaksızın Mesih'teki bireysel ve somut iki doğayı ifade ederken Mesih'in tanrısallığı için Baba ve Ruh'tan ayrı olarak teslisin bir unsuru

⁴¹⁰ Kuhn, *Defending*, 178; Ibn al-‘Assāl, *Majmū‘ Usūl al-Dīn wa-Masmū‘ Maḥşūl al-Yaqīn*, bab, 27/ 77-78.

⁴¹¹ Kuhn, *Defending*, 162, 165.

⁴¹² Şemeri, *Mecalisu Mar Elia bar Şinaya*, 72-78. Mar Elia'nın eserleri için bkz. Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 11-14.

olan kelime (logos) tabirini kullanır. Mesih'in insanlığını belirtmek için ise münferit insan doğası ve cevheri olarak Meryem'in cevherinden yaratılan anlamında “mahlûk” ya da Antakya geleneğine uygun olarak “haykal” (tapınak) ifadelerini kullanır. İnsanlığını belirtmek için bazen “cisim” kelimesini de kullanmaktadır. Mesih'in insanlığını umumi soyut insanlık cevheri olarak değil bireysel bir insan doğası ve münferit bir şahıs olarak ele almaktadır. Bu bakımdan ilâhî kelime (logos) olması hasebiyle Mesih'te tanrısallık vardır ve aynı şekilde somut bir varlık ya da bireysel bir insan doğası olması hasebiyle Mesih'te insanlık vardır. Meryem'in ezelî olarak Baba'dan doğan kelimeyi değil, insanlığı doğurduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda “hadîs” ve “kadîm” terimlerini de insanî ve ilâhî cevheri belirtmek için kullanmaktadır.⁴¹³ Elia, kristolojide enkarnasyonun şahsının birliği için parşopa (şahıs) kelimesini kullanmamaktadır. Ona göre Arapça şahıs terimi Süryanice parşopa ile aynı anlama gelmemektedir. Şahıs, belirli bir bireyi kasteder, ruhi bir varlık için değil sadece yaratılmış olan maddi unsurlar için kullanılır. Bu bağlamda sadece Mesih'in somut insan doğasını belirtmek için kullanmaktadır.⁴¹⁴ Enkarnasyonun tek şahsını belirtmek için şahıs terimi yerine “Mesih” ve “Oğul” isimlerini kullanmaktadır. Çünkü bu isimler, tanrısallığını ve insanlığını, iki hakikatin birliğini belirtir.⁴¹⁵

Elia, inanç açıklaması üzerine yaptığı tefsir çalışmasında “Ve Tek bir Rab İsa Mesih'e inanıyoruz: Tanrı'nın Oğlu, Biricik Oğul, bütün yaratılmışların ilk doğanına inanıyoruz” cümlesinin tefsirinde, “Biricik Oğul” ve “ilk doğan” terimlerini izah ederken; ilkinin Mesih'in ilâhî doğasına ve ikincisinin de onun insanî doğasına delalet ettiğini belirtmektedir. Ona göre İznik Konsili babaları bu iki unvanı birleştirmiş ve bunula Mesihteki dualiteye işaret etmişlerdir. “Biricik Oğul”, Tanrı kelimesi (logosu)

⁴¹³ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 59-61.

⁴¹⁴ Ona göre “tritheism” şeklinde anlaşılma tehlikesinden dolayı şahıs terimi teslisin üç unsurunu belirtmek için de kullanılmamalıdır. “Teslisteki üç uknum için üç şahıs değil üç hassa (sıfat) olduğunu söylüyoruz.” Bkz. Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 62-63.

⁴¹⁵ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 60-63, 114, 116.

olup onu ifade etmek için “hikmet” ve “nutk” isimleri de kullanılabilir. Ona göre kelimenin (logosun), insanlık ile gerçekleşen birliği, onun Baba’dan ayrıldığı ya da bölündüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Elia, bu düşüncelerini açıklamak için Nesturi geleneği tarafından tesliste sıklıkla başvurulmuş su, ateş, güneş ve insan varlığı benzetmelerini kristoloji bağlamında kullanmaktadır. Buna göre bizim insan cevherimizden doğan kelimeler, telaffuz edildiğinde ya da kâğıt üzerine yazıldığında cevherimizden ayrılmamaları ya da güneşten çıkan ışınların gökyüzünden yeryüzüne doğru uzanmalarına rağmen güneşten ayrılmamaları örneklerinde olduğu gibi, ilâhî kelime (logos), insan doğasıyla birleşmesiyle tanrısal cevherden ayrılmış olmaz. Tanrı nâtik olmaktan, hikmet ve kelâmdan asla yoksun olamayacağı için ezeli kelâm (logos), Tanrı’nın zâtında ve cevherinde bulunur ve ondan ayrılmaz. İnsana ait kelimenin insan cevherinden ve ışınların güneşten doğması gibi kelime (logos) da Tanrı’dan doğmuştur ve bundan dolayı Tanrı Oğlu olarak isimlendirilmektedir. Bu bakımdan ilâhî bir özellik (hasa) olan kelime, sabit olup herhangi bir değişime uğramaz. Ona göre, Mesih’in insanlığına delalet eden “Yaratılmışların ilk doğanı” ifadesi ile insanlığının üç hasletine (özellğine) işaret edilmiştir: Mesih; su ve ruhtan doğanların ilk doğanıdır. Ürdün Nehri’nde vaftiz olmuş ve Kutsal Ruh üzerine inmiştir.⁴¹⁶ Ölümünden dirilen ve sonsuza kadar yaşayacak olanların ilk doğanıdır. Dirilişinden sonra da asla ölmeyecektir. Göklerin krallığına girenlerin ilk doğanıdır.⁴¹⁷ “Rabbimizin bir daha ölmesi mümkün değildir. Ölümün artık O’nun üzerinde hükmü yoktur.”⁴¹⁸ Bu üç hasletten dolayı bedeni açısından “mahlûkatın ilk doğanı” olduğunu söylemişlerdir. Ona göre kutsal babalar, İsa Mesih’in tanrısallığını (lahut) ve insanlığını (nasut) tek bir sözde birleştirmekle, doğalarından birisini inkâr eden Yakubiler ve onların yolunu takip eden hakikat düşmanlarına karşı bir cevap vermişlerdir. İsa Mesih’in insanlığını ve mesihliğini iptal

⁴¹⁶ Matta, 3/16-17, Markos 1/9, Luka, 3/21-22

⁴¹⁷ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 86, 88, 90, 92, 96, 98.

⁴¹⁸ Romalılar, 6/9.

edenler; açlık, susuzluk, ölmek, gömülmek ve rabbimizin bedenlen çektığı acıları onun tanrısallığına (lahutuna) dâhil etmek suretiyle aziz ve cabbar olan Tanrı'ya saldırmaktadırlar. Tanrı, bu zalimlerin söylediklerinden yüce ve beridir.⁴¹⁹

Elia'ya göre Yakubi doktrini, bir tabiatı öğretmekte olup bu durum, Mesih'te insan doğasının inkârı anlamına gelmektedir. Bu öğreti beraberinde ciddi bir doktrinal probleme, theopaschisme sebep olmakta ve acı çekme gibi bütün insanî özelliklerin ilâhî doğaya atfedilmesine yol açmaktadır. Elia, "Bütün âlemlerden önce (ezelde) Babasından doğmuş ve yaratılmamış olana (inanıyoruz)" cümlesinin tefsirinde, bu sözün, kelimeye (logosa) nispet edildiğini ve "yaratılmamış" ve "biçimlendirilmemiş" ifadesi ile onun yaratıcı olduğunu, kutsal Bakire Meryem'in zâtından yani tapınaktan (haykal) yaratılmadığını kastettiğini ifade etmektedir. "Gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı, Babasının cevheri ve tabiatının (kyana) Oğlu'dur. Onun eli (aracılığıyla) âlemler mükemmel bir şekilde yapılmış, sağlamlaştırılmış ve her şey yaratılmıştır" cümlelerini yorumlarken kilise babalarının, kelimenin (logosun) Baba'dan olduğunu ve Tanrı'nın her şeyi kelime (logos) vasıtasıyla yarattığını ifade ettiğini belirtir. Ona göre Tanrı kelimesi (logos), Tanrı cevherinin uknumu (qiwam-hypostasis) olan bir sıfatıdır. Tıpkı insanın aslî cevherinden olup ondan asla ayrılmayan insan kelimesi (konuşması) gibidir. Elia, Tanrı kelimesi ile bütün yaratıkların meydana getirilmesi hakkında Tanrı'nın herhangi bir eylem, yorulma, uğraş ve maddeye dokunma vasıtasıyla bu âlemi yaratmadığını, bunun yerine kelime ile yarattığını ifade etmek için İslâmî bir terim olan (kun feyekun) "ol dedi ve oldu" ifadesini kullanmaktadır.⁴²⁰ Burada Kur'ân'ı Kerim'de geçen "kun feyekun" ifadesi ile Tanrı kelimesi (logosu) arasında irtibat kurmuştur.

Elia, bu izahlardan sonra kilise babalarının kelimeye (logosa) ilişkin sözlerinin sona erdiğini ve hadîs (zaman içerisinde yaratılmış) olan mesihlikten ya da ilâhî tasarı yani efendimizin tedbiri (enkarnasyonu) hakkında söz etmeye başladıklarını

⁴¹⁹ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 100, 102.

⁴²⁰ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 104, 106, 108.

söylemektedir. “Biz insanoğlu ve bizim kurtuluşumuz için gökten inmiş (nazil olmuş), Kutsal Ruh’un (kudretiyle) tecessüm etmiş ve insan olmuştur” ifadelerinin tefsirinde gökten inen ile Tanrı’nın indirdiği kelimeyi kastettiklerini belirtmektedir. Burada kullandığı kelimenin (logosun) nazil olması ifadesi ile İslâm’da vahyin nazil olması anlayışı arasında benzerlikler kurmaya çalıştığı söylenebilir. Ona göre, Tanrı kelimesi, ilâhî cevherden olduğu için Arapça “ta’yı marbuta” ile yazıldığından dişî olarak görünmekte ise de “kelime/logos” eril olarak düşünülmelidir. Bu sadece gramer açısından bir dişiliktir. “Kutsal Ruh’un (kudretiyle) tecessüm etmiş ve insan olmuştur” ifadesinin Yakubiler tarafından sapkınlıkları için bir argüman olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁴²¹ Ona göre, Nesturi Kilisesi olarak bilinen Katolik (Casalikiyye) Kilisesi’ne göre “Mesih” ve “Oğul” isimleri, birleşmiş olan ezeli kelime (logos) ve Meryem’den alınan beşerin her ikisini içermesi gibi, aynı zamanda “insan” ve “insanoğlu” isimleri de birleşmiş olan ruh ve bedenin her ikisini içermektedir. Birisinin bin ratl (bir ağırlık birimi) taşıdığı söylenirse, onun ruhu tarafından değil, onun bedeni tarafından taşındığı şeklinde anlaşılır. Çünkü ruh; letafetinden, hafifliğinden ve ruhaniyetinden dolayı herhangi bir şey taşımaz. Ancak beden ve ruhtan oluşan bir insan bu eylemi gerçekleştirebilir.⁴²²

Elia, Mesih’in ilâhî eylemlerin insanlığına veya onun insanî eylemlerinin ilâhî doğasına atfedilmesini ifade ettikten sonra Tanrı kelimesinin (logosun), insan bedeninde tecelli etmesi için perde imgesini kullanır.⁴²³ Ona göre bir kralın tebaasına hitap etmek amacıyla onlar ile perde arkasından konuşması gibi, kelime (logos) da Mesih’in bedeni

⁴²¹ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 110, 112.

⁴²² Beden ile ilgili olan ve ruha nispet edilen (eylemler) ile ilgili olarak Yeşaya’nın Kral Hezekiel’i hastalığından iyileştirdiğinde ona söylediği sözlerine işaret eder. “Beni sevdiğin için ya Rab, nefsimi (ruhumu) fesada uğramaktan alıkoydun, (Yeşaya, 38/17), yani zararı benden uzaklaştırdın. Nefsin (ruhun) çürümediği ve fesada uğramadığını bilirsin. Bunun aksine beden çürür ve kabirde fesada uğrar. Yeşaya Peygamberin dediği gibi ruh, bu bedene döner. Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 114, 116.

⁴²³ İbraniler, 10/20: “Dünyevî mabette en mukaddes yerin önünde bir perde duruyor. Bu perde İsa’nın bedenini temsil ediyor. İsa çarmıhta kurban ettiği bedeni vasıtasıyla perdenin ötesindeki yere geçmemizi sağladı”.

vasıtasıyla bizimle konuşmuştur. Bu açıdan kilise babalarının “O, Kutsal Ruh’un (kudretiyle) tecessüm etmiş ve insan olmuştur” sözünün anlamı iyice düşünülmeli ve muhalifler gibi yanlış anlaşılmamalıdır. Ona göre, “O, yaratıldı ve Bakire Meryem’den doğdu” cümlesinde, Bakire Meryem’in kelimeye (logosa) hamile kalmadığı ve onu doğurmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Burada hadıs olarak doğan ile İsa Mesih’in insanlığına (nasut) işaret edilmektedir. Bununla ilgili olarak “Biz (Nesturi) ve Melkitlerin (Kadıköy Konsili taraftarlarının) icma ettiği gibi, biri ilâhî (lahuti) ve diğeri beşerî (nasuti) olmak üzere efendimizin iki cevheri vardır. Bu durumda onun tanrısallığına atfedilmesi caiz olanı, onun tanrısallığına ve onun insanlığına atfedilmesi caiz olanı da onun insanlığına nispet edilmesi gerekir” demektedir. Elia, bu açıklamadan sonra Yeni Ahit’te İsa Mesih’in tanrısallığına özgü ifadeler ve insanlığına özgü ifadeleri sunmaktadır.⁴²⁴ Buna göre Yeni Ahitt’te geçen İsa Mesih’in tanrısallığı hakkındaki “Ben ve Baba biriz”⁴²⁵ cümlesi; kelime (logos) ve Baba’nın cevher bakımından bir olduklarını göstermektedir. Ona göre bu sözün İsa Mesih’in insanlığına hamledilerek Mesih’in bedeni ve Baba tek cevherdir denilmesi caiz değildir. Aynı şekilde Yeni Ahit’te geçen İsa Mesih’in insanlığı hakkında “Ben çarmıha gerileceğim ve öldürüleceğim ve üç gün sonra dirileceğim”⁴²⁶ sözü, duyular tarafından ihata edilemeyen ve ellerin dokunamadığı, başlangıcı ve sonu olmayan ezeli yaşam cevheri olan Mesih’in tanrısallığına hamledilerek çarmıha gerildiğinin ve öldürüldüğünün söylenmesi caiz değildir. Ölüm, ruhun bedenden çıkmasıdır. Ona göre Tanrı, ruhun kendisinden ayrıldığı bir beden olarak tasavvur edilemez. Eğer İsa Mesih sadece beden ve te’lif edilen olarak kabul edilirse o zaman da bir yaratıcısı ve müellifi olması gerekecektir. Ona göre kilise babaları, ilk olarak kelimenin (logosun) ezeli olarak Baba’dan doğuşunu ve “Meryem ona hamile kaldı ve onu doğurdu” sözü ile de hadıs

⁴²⁴ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 116, 118.

⁴²⁵ Yuhanna, 10/30.

⁴²⁶ Matta, 16/21, Markos, 8/31, Luka, 9/22, 24/7.

olarak zaman içerisinde yaratılan insanlığının Meryem'den doğduğunu bildirmektedirler. Davud Peygamberin “Ezelden beri seni evlat edindim ey delikanlı” sözünü delil getirerek delikanlının (İsa Mesih'in) ezeli olarak evlat edinilmiş (doğmuş) gibi görünmediğini belirtmektedir. Ona göre bu ifadeler Meryem'in sonradan (hadisan) doğurduğu ve ezeli olarak Tanrı'dan doğan kelime ile birleşen Rab Mesih'e işaret eden bir kehanettir.⁴²⁷

Elia'ya göre “Pontius Pilatus döneminde acı çekti ve çarmıha gerildi” ve “Gömülmüş ve (kutsal kitaplarda) yazıldığı gibi üçüncü gün dirildi” ifadeleri onun tanrısallığına (lahut) değil sadece bedenine (nasuta) isnat edilebilir. O, beden (nasutun) onda ikamet eden tanrısallığın gücü vasıtasıyla dirildiğini belirtir. “Göğe yükseldi ve Babasının sağına oturdu” ifadesi ile bedenin hadis (maddi olarak) olarak cennete yükseldiğini ifade eder. Bedende ikamet eden kelime (logos), en nihayetinde göğe yükselen Rabbin bedenini gökte asla terk etmemiştir. Ona göre “Baba'nın sağına oturdu” sözü aynı şekilde bedene atfedilir. Çünkü oturmak ve kalkmak eylemleri ruh için değil beden için geçerlidir.⁴²⁸ Elia, “Tanrı'nın sağ tarafına oturması” ifadesi ile İsa Mesih'in Tanrı'nın egemenliğinde halife olmasının kastedildiği ve onun işinin ve yönetiminin başına geçtiği ifade edilmek istendiğini belirtir. Çünkü Tanrı, İncil'de buyurulduğu gibi oğlunu halifesi yapmıştır.⁴²⁹

Elia, İslâmî bir terim olan halife kelimesini kullanmakla insanın Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi ya da vekili olarak yaratılması ile göğe yükselmiş ve yargı gününde insanları yargılayacak olan Mesih arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre

⁴²⁷ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 120, 122.

⁴²⁸ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 124, 126.

⁴²⁹ İsa Mesih'in Tanrı halifesi olarak ifade edildiği bu bölümde Elia şu referansları kullanmaktadır: Mesih'e şöyle dedi: “Bu, benim oğlum ve habibimdir. Onu dinleyin ve ona itaat edin (Markos, 9/7)”. Mesih dirildikten sonra kendisine ilişkin şöyle dedi: “Gökteki ve yeryüzündeki bütün otorite bana verildi”. Daniel şu sözü ile buna şahadet eder: “Rüyada (vızıyonda) bana, Rab tahtında otururken ve gökteki melekler onun önünde dururken gösterildi. Tanrı, bir insan olarak yani Mesih'in insanlığı (nasutu) gösterildi. Ona; güç, egemenlik ve yücelik verdi ve bütün halkları, milletlerin ve (her) dilden (insanların) ona ibadet etmesini emretti” (Daniel, 7/9-14)”. Babalar, “O, Babasının sağ (tarafına) oturdu” dediklerinde onların sözünün anlamı budur. Davud peygamberin dediği gibi: “Rab, Rabbime sağıma otur dedi”. Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 128, 130

halife ve Tanrı vekili olma, Tanrı'nın "yargı gününde" Mesih'i görevlendirmesi ve sağ tarafında oturma onuru bahşetmesi ile gerçekleşmektedir. Elia, konu ile ilgili şunları söylemektedir: "Ey bu kitabı okuyan; yükselme, inme ve oturma eylemlerinin sadece Mesih'in tanrısallığı (lahutu) ile birleşmiş olan insanlığı (nasutu) ile ilgili olduğunu bil. Ancak insanlık (nasut), tanrısallık (lahut) ile birleşmesi ile bütün bu şerefe ulaşmıştır. Ona atfedilmesine izin verilenler dışında hiçbir şeyin, onun her iki cevherinden birisine atfedilmesi caiz değildir."⁴³⁰ Son olarak "(Ölü) bedenlerimizin dirileceğini ve ebedî hayatı (itiraf ediyoruz)" cümlesini yorumlarken "Rabbimizin bize vadettiği ve kendi nefsi ile bunun bir örneğini bize gösterdiği gibi, bedenlerimizin inayet makamına dirilmesine ve göklerin melekûtunda ebedî yaşamı itiraf ediyoruz" demektedir. Ona göre İznik Konsili babalarının üzerinde uzlaştıkları nokta tam buradadır.⁴³¹ Bu ifadeler Nesturi Kilisesi açısından İsa Mesih'in insan doğasının kurtuluştaki önemini ortaya koymaktadır. Burada Mesih'in insanlığının tanrısal düzleme yükseltilmesi ve ilâhî doğa (logos) ile birleşmesi ile Tanrı'nın vekili ve halifesi olarak son yargılamayı gerçekleştirme onuru kazanması, ilâhî tasarının nihai amacı olarak ortaya konulmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın görünmesinin mümkün olmamasından dolayı insanî doğasında ilâhî doğa ikamet eden Mesih'in, "kıyamet günü yargılamayı" gerçekleştirmesi adalete daha uygun olacaktır.

Elia'nın kristolojik görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde ona göre, Mesih'te var olan iki cevher (doğa), "Mesih" ve "Oğul" olarak isimlendirdiği bir şahısta iradi olarak birleşmişlerdir. Enkarnasyonu tasvir ederken İsa Mesih'in insan doğasının tanrısallığın ikamet ettiği bir tapınak ya da perde şeklindeki imgeler kullanması, kilise geleneği ile oldukça uyumludur. Elia'nın en önemli özelliği kristolojide İslâmî terimleri bolca kullanmasıdır. Örneğin dolaylı olarak Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın vahiy indirmesi

⁴³⁰ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 128, 130.

⁴³¹ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 140, 142.

ile ilgili olarak geçen perde ifadesine işaret etmektedir.⁴³² Süryani geleneğinde ilâhî kelâmın elbise imgesi ile tasvir edilen Mesih'in insanlığında ortaya çıkması ve mahlûkat ile konuşması arasında bir bağlantı kurmuş görünmektedir. Aynı şekilde Allah'ın "kun feyekun" kelimeleri ile yaratması ile Tanrı kelâmı (logosu) vasıtasıyla kâinatın yaratılması arasında da böyle bir ilişki kurmak mümkündür. Kullanılan bir diğer önemli tabir de Kur'an'ı Kerim'de geçen halife ifadesidir⁴³³. Elia'ya göre halife, Mesih'in insanlığının Tanrı Logos ile birleşmesi ile ortaya çıkan Yeni Âdem'dir.⁴³⁴

İslâmî dönemde Nesturî Kilisesi'nin kristoloji anlayışı hakkında bilgi veren önemli ilahiyatçılardan biri olan 'Abdišo', *Cevher* isimli eserinde Tanrı'nın âlemi yaratmasından sonra insanlığın babası Birinci Âdem'i kendi suretinde yaratmasının hikmeti ile ilgili üç gerekçe olduğunu söylemektedir. Bunlardan son gerekçeye göre tanrısallık, onunla birleşmek için insanı bir ikametgâh (heykel/tapınak) edinmeyi düşündüğünden Birinci Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır.⁴³⁵ Başka bir yerde Tanrı'nın İbrahim'in soyundan ebedî bir tapınak edinmek için onu seçtiğini ve aralarındaki antlaşmanın bir belirtisi olarak sünneti koyduğunu ifade etmektedir.⁴³⁶ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı, insanlığı yaratması ile beraber enkarnasyon ile ilgili ilâhî tasarısı mucibince Tanrı Logos'un birleşeceği insan doğasını özenle hazırlamıştır. 'Abdišo', Âdem'in işlediği suç ve akabinde gelen düşüş sürecini aktardıktan sonra gönderilen bütün peygamberlerin dünyaya kurtuluşu getirecek ve bütün mahlûkatı yenileyecek olan Mesih'i ilan ettiklerini ve onun hakkında kehanetlerde bulunduklarını aktarmaktadır.⁴³⁷

⁴³² Şura, 51: "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir".

⁴³³ Bakara, 30: "Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemiyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi."

⁴³⁴ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 74-75.

⁴³⁵ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 9.

⁴³⁶ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 10.

⁴³⁷ Mesih'in gelişi ile ilgili kehanetler için Eski Ahit'ten şu cümleleri örnek olarak vermektedir: Tekvin, 49/10-12, Tesniye, 18/15,19, Çıkış, 16/4. bkz. Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 11.

‘Abdişo’, “Mesih’te tamamlanan tedbir (mdabbranutha/enkarnasyon) üzerine” başlığı altında enkarnasyon ve kristoloji ile ilgili Nesturi Kilisesi’nin görüşlerini ifade etmektedir. Buna göre, peygamberler bütün mücadelelerine rağmen insanların hayatını ıslah edememiş, onları putlara tapmaktan vazgeçirecek ve onların kurtuluşu için ilâhî emirlere tabi kılmalarını sağlayacak hakikat bilgisine ulaştıramaya muvaffak olamamışlardır. Bundan dolayı tabiatımızın yenilenmesi ve yaşamımızın yeniden ikame edilmesi için Tanrı’nın bu dünyamızda zuhur etmesinden başkaca bir yol kalmamıştır. Bu durumu, ülkesinin idaresi ve kendisi ile olan ihtilafların giderilmesi için çeşitli ulaklar gönderen bir hükümdarın, ulakların zayıflıklarından dolayı başarılı olmadıklarını gördüğünde, kendi ülkesinin vatandaşlarının selahı işini, bizzat kendisinin üstlenmek zorunda kalması şeklinde bir benzetme ile ifade etmektedir. Ona göre Tanrı, kendi tabiatı içerisinde görülemez. Eğer Tanrı’nın kendi tabiatı içerisinde yaratılmışlara görünmesi mümkün olsaydı, o zaman bütün mahlûkat onun göz kamaştırıcı nurundan dolayı helak olurdu. Bundan dolayı insanı bir ikametgâh ve tapınak edinmiştir. Böylece fânî tabiata sahip insanı, ayrılmanın mümkün olmadığı ebedî bir birlik şeklinde tanrısallığı ile birleştirmiştir. Egemenlik, otorite ve hükümlanlıkta kendisine ortak kılmıştır. ‘Abdişo’, bu durumu güneş ve inci benzetmesi ile anlatmaktadır. İlahi tabiat, birleşme ile insanlığı (insan doğasını) saf ve kusursuz incinin üzerine güneş ışığının değmesi gibi parıldatmıştır. Öyle ki parıldatılanın (aydınlananın) tabiatı, parlatanın (aydınlatanın) tabiatı gibi olmuştur. Böylece ışık yayan tabiattan sadır olmuş gibi tabiata tesir eden ışık ve nur ile aydınlanma gerçekleşir ve (hakikati) tam olarak görme işlemi tamam olmuştur. Ona göre, fiilinin, mefule intikal etmesi sonucunda failde herhangi bir değişim meydana gelmemiştir. Ruhta saklı olan kelimenin, aklın rızası ile yazı şekilleri ile birleşmesi ve yerinden hareket etmeden bir yerden diğer bir yere hareket etmesi gibidir. Aynı şekilde Baba’nın kelâmı (logos), akıl aracılığıyla bizden bir insan ile birleşmiş ve Baba’nın özünden ayrılmaksızın dünyaya gelmiştir. ‘Abdişo’, “Kelime

insan oldu ve aramızda yaşadı”⁴³⁸ cümlesinde “oldu” ibaresini bedene ve “yaşadı” ibaresini de “kelimeye/logosa” isnat etmektedir.⁴³⁹

‘Abdišo’, “Mesih’in tedbiri (mdabbranutha)” başlığı altında konuyu biraz daha detaylandırmaktadır. Buna göre Tanrı logosu, meleğin “Selâm Meryem! Allah’ın lütfuna eriştin. Rab seninledir”⁴⁴⁰ hitabı ile eş zamanlı olarak kutsal bakirenin rahminde insan tohumu olmaksızın şekillendirilmiş olan (cenin) ile birleşmiştir. Ona yüce bir isim vermiş, doğumu ile mucizeler gerçekleştirmiş ve bütün âleme ferahlık vermiştir.⁴⁴¹ Otuz yaşına eriştiğinde, vaftiz olmaya ihtiyacı olmadığı halde sırf bize her şeyde örnek ve timsal olmak için Yahya tarafından vaftiz edilmiştir. Ardından saklı gizemleri açığa çıkararak Âdem’den tevarüs eden ilk günahın kefarecini ödemiş, cinsimize karşı verilen günahkâr olma hükmünü ortadan kaldırmıştır. Yeniden dirilişi ile umumi dirilişin gizemini ortaya koymuştur. Kitaplarda yazıldığı gibi acı çekmiş ve Pontius Pilatus zamanında çarmıha gerilmiş, ölmüş, toprağa verilmiş ve üçüncü gün dirilmiştir. Dirilişinden sonra kırk gün boyunca şakirdlerine görünmüştür.⁴⁴²

‘Abdišo’, yukarıdaki ifadelerden sonra İsa Mesih’in enkarnasyonu ve kristolojisi ile ilgili Hristiyan dünyasında ortaya çıkan tartışmalar ile yaşanan bölünmeleri ve Yakubilerin, Melkitlerin ve Nesturilerin kristolojik formüllerini aktarmakta⁴⁴³ ve ilk iki kilisenin görüşünü reddetmek üzere çeşitli izahlar getirmektedir. Bu izahlardan ilkinde göre eğer birleşmeden sonra Mesih’te bir doğa (kyana) ve bir knomayı (hypostasis) olduğu itiraf edilirse, o zaman insanî tabiat ve knoma yok olur. Bu durumda kurtuluş değil, helak olur. Eğer ilâhî tabiat ve knoma yok olursa, o zaman tarif edilemez bir zulüm ortaya çıkar. Eğer tabiat ve uknumu birbirine karıştırır ve katıştırırsak bu da bir bozulma olur. Ne tanrısallık ne de insanlık kendi zâtı ile kâim olarak kalmaz, yok

⁴³⁸ Yuhanna, 1/14.

⁴³⁹ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 12.

⁴⁴⁰ Luka, 1/28.

⁴⁴¹ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 12.

⁴⁴² Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 13.

⁴⁴³ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 14-15.

olurlar. ‘Abdišo’, diğer kiliselerin karışma ile gerçekleşen birlik ve Doğu Kilisesi’nin katılma ile gerçekleşen birlik görüşleri hakkında Yuhanna Bar Penkaya’dan varid olan bir delili aktarmaktadır. Siyah ve kırmızı mürekkepler ile yazılmış olan iki tane “Mesih” ismini sunmaktadır. Bunlardan ilk yazılan isimde iki renk birbirlerine karıştırılmış olduğundan ne siyah ne de kırmızı olan farklı bir renk ortaya çıkmaktadır. Diğer yazılan “Mesih” isminde ise iki renk birbirine karıştırılmadan yazının dış çizgisi kırmızı mürekkep ile çizilirken iç kısmı siyah mürekkep ile karalanmış ve her iki renk de varlığını korumuştur. Bu şekilde Yakubilerin kristolojik görüşünün yanlışlığı ve kendi kristolojik görüşlerinin doğruluğu anlatılmak istenmiştir.⁴⁴⁴ ‘Abdišo’un ikinci izahına göre ilâhî tabiat ve knoma birlikten önce ve sonra gayrı mürekkep ezelf bir ruhtur. Ama insan doğası ve knoması ise geçici ve mürekkep bir bedendir. Eğer birlik, Mesih’teki doğaların ve knomaların kendilerine has farklı niteliklerini (hususiyetleri) yok ederse, o zaman ya hiçlik olur ya da ne Tanrı ne de insan olmayan bir şey ortaya çıkar. Ama eğer birlik, Mesih’teki doğaların ve knomaların kendilerine has farklı niteliklerini geçersiz kılmazsa, o zaman Mesih, Oğul’un şahsında iki tabiat ve iki knomayı birleştiren olur. Üçüncü olarak diye devam eden ‘Abdišo’, Yeni Ahit’ten delil getirdiği “Bu arada çocuk İsa büyüüp olgunlaşıyor, hikmetle doluyordu. Allah’ın lütfu onun üzerindeydi”,⁴⁴⁵ “İnsan İsa’yı Allah gönderdi. Bunu, aranızda O’nun vasıtasıyla yaptığı mucizeler, harikalar ve alâmetlerle size ispat etti”,⁴⁴⁶ “Allah ile insanlar arasında tek bir aracı vardır ve o da insan İsa Mesih’tir”⁴⁴⁷ cümleleri ile birlikten sonra Mesih’te iki doğa ve iki knoma olduğu inancının açık bir şekilde teyit edildiğini öne sürmektedir. Ona göre her kim bu kanıtlara düşmanlık ederse artık o, bütün hakikatten boştur.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 16.

⁴⁴⁵ Luka, 2/40.

⁴⁴⁶ Yuhanna, 2/22.

⁴⁴⁷ 1. Timoteos, 2/5.

⁴⁴⁸ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 17.

‘Abdišo’, bu izahatlardan sonra kendilerine yönelik yapılan bazı suçlamalara cevap vermektedir. Nesturi kristolojik formülünün tesliste dört knomanın ortaya çıkmasına neden olacağı ile ilgili suçlamayı üç sebebe binaen reddetmektedir. Ona göre ilk olarak eğer Mesih’te iki knoma olması şeklindeki Nesturi Kilisesi’nin itirafı, tesliste dört knomanın ortaya çıkmasına neden oluyorsa, o zaman onların (diğer kiliselerin) Mesih’te iki tabiat şeklindeki itirafı da ulûhiyette eşit şekilde iki tabiat olduğu sonucuna götürür. İkinci olarak teslis bütün taraflar tarafından kabul edildiği şekli ile ezeli ve gayrı mürekkebtir. Ama beşerî knoma ise geçici ve mürekkebtir (bileşiktir). Bu durumda dördüncü bir knomanın olması mümkün değildir. Son olarak eğer Nesturi Kilisesi, Mesih’te iki oğul olduğunu itiraf etseydi, haklı olarak onlara bu suçlama yöneltilebilirdi. Çünkü Baba ve Kutsal Ruh, iki oğul ile beraber dört şahıs olurlardı. Ama Nesturi Kilisesi’nin tek Oğul, tek Mesih ve tek şahsı itiraf ettiği oldukça net olmasından dolayı küfür suçlamasından korkmadıklarını ifade etmektedir.⁴⁴⁹

Buraya kadar geniş bir şekilde ele alınan konulardan Hristiyan dünyasında İsa Mesih’in şahsiyeti etrafında yaşanan tartışmalarla ilgili olarak Monofizitlerin, Kadıköycü Greko-Romen kiliselerin ve Doğu Kilisesi’nin görüşlerinin ne olduğu ve ihtilafların neden kaynaklandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Doğu Kilisesi ile Monofizitler arasındaki ihtilafın çok derin olduğu ve taraflara göre makul sebeplere dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak her ikisi de diyofizit olan Greko-Romen kiliseler ile Doğu Kilisesi arasındaki ihtilafın esas olarak neye dayandığı ya da daha açık bir ifade ile Greko-Romen diyofizit anlayışı ile Doğu Kilisesi diyofizit anlayışı arasında nasıl bir fark olduğu net ifadelerle ortaya konulması gerekmektedir. Mesele, kristolojik tartışmalar bağlamında ele alındığında farklılığın esas olarak hypostasis terimine yüklenen anlamlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Greko-Romen kiliseler için bu terim, şahıs anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Nestorius’un İsa Mesih’in ilahî ve

⁴⁴⁹ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 18.

beşerî doğalarını onların her birine karşılık gelen iki prosopon ve iki hypostasis şeklinde ele alması, Doğu Kilisesi delegasyonunun 562/563 yılında Bizans İmparatoru Justinian'ın huzurunda gerçekleşen toplantıda iki hypostasis görüşünü söz konusu etmesi ve son olarak 612 piskoposlar toplantısı ile iki hypostasis söyleminin resmi olarak kabul edilmesi Greko-Romen kiliseler açısından Doğu Kilisesi'nin iki şahıslı bir kristolojiyi savunması olarak görülmüştür. Ancak Doğu Kilisesi'nin 612 yılına kadar resmi olarak İsa Mesih'in tek şahsında iki doğa şeklinde kristolojisini formüle ettiği ve kristolojik formülde hypostasis (knoma) tabirini hiç kullanmadığı göz önünde bulundurulduğunda aslında Greko-Romen diyofizit anlayışına oldukça yakın bir görüşe sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hem Nestorius'un hem de Doğu Kilisesi'nin iki hypostasis tabirini farklı bir bağlamda ele aldıkları ve bunun İsa Mesih'in tek şahıs olmasına herhangi bir hâlel getirmediği de oldukça açıktır. Bu durum, her iki taraf arasında yaşanan tartışmanın esas olarak teoloji anlayışından kaynaklanmadığına, bunun siyasi ihtilaflara dayandığına işaret etmektedir.

Hristiyan dünyasında kristolojik tartışmaların yoğunlaştığı süreçte Roma İmparatorluğu tahtına oturan kimi hükümdarlar monofizit görüşü benimserken kimi hükümdarlar da diyofizit görüşü resmi hale getirmişlerdir. Ancak Monofizitlerin ülkenin doğusunda sınır güvenliği için sahip olduğu konumu göz önünde bulunduran hükümdarlar her iki görüşü uzlaştırmak için çaba harcamışlardır. Ülkede dini ve siyasi birliği gerçekleştirmeyi hedefleyen hükümdarlar, Greko-Romen diyofizit anlayışı ve monofizit anlayışı bir müşterekte buluşturmak için istisnasız bir şekilde Nestorius ve onunla ilintili olarak Doğu Kilisesi'ni kurban olarak seçmişlerdir. Bu amaca ulaşmak için herhangi bir siyasi maliyeti olmayan ve ülke sınırları içerisinde toplumsal destekten yoksun Antakya diyofizit anlayışı bilinçli bir şekilde seçilmiştir. Böylece Nestorius ve Antakya diyofizit anlayışının seçkin simalarının mahkûm edilmesiyle Monofizitler ile bir yakınlık kurulmaya çalışılmıştır. Bu çabalar sadece bununla sınırlı kalmamış, Doğu

Kilisesi için kabul edilemez olan theopaschite görüşünün kabul edilmesine kadar genişletilmiştir. Nestorius ve Antakya diyofizit geleneğinin seçkin simalarının, yanılmaz oldukları kabul edilen ekümenik konsillerde iki şahıslı bir kristolojiyi savunmak suçlaması ile mahkûm edilmeleri göz önünde bulundurulduğunda, Greko-Romen kiliseler ile Nesturi olarak adlandırılan Doğu Kilisesi arasında tamiri zor bir ayrılık husule gelmiştir. Bu ayrılığın teoloji anlayışından ziyade siyasi gerekçelere sahip olduğu oldukça açıktır. Aslında Doğu Kilisesi'nin diyofizit anlayışını objektif bir şekilde inceleyen insaf sahibi herhangi bir Greko-Romen araştırmacının iki tarafın diyofizit anlayışı arasında önemli bir farkın olmadığını itiraf etmesi gerekir. Ancak ekümenik konsillerle ilgili kilise dogmalarını göz önünde bulundurduğunda böyle bir yargıya varması oldukça güçleşmektedir. Son olarak Greko-Romen ve Doğu Kilisesi arasındaki çekişmenin siyasi boyut itibarıyla Doğu Kilisesi açısından da kullanışlı bir argümana işaret ettiğini belirtmek gerekmektedir. Hem Sasanilerin hem Müslümanların Roma/Bizans imparatorluğu ile yaşadığı siyasi rekabette Roma İmparatorluğundaki hâkim Hıristiyanlık anlayışı ile ihtilaf halinde olunması Doğu Kilisesi açısından birçok avantajı barındırmıştır.

5. KUTSAL RUH

Kutsal Ruh, Süryanice “Ruha d-Qudsha” şeklinde telaffuz edilmektedir. “Ruha”; yaşam nefesi, rüzgâr, buhar, ruh, ruhsal varlık, hayalet vb. anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁰ Eski Ahit'te Kutsal Ruh⁴⁵¹ ifadesi, yaygın bir şekilde kullanılan Tanrı ya da Rabbin Ruhu (Ruah El/Elohim/Yahowah)⁴⁵² ifadelerine karşın nadiren kullanılmasına rağmen Eski Ahit'in Aramice çevirilerinin Filistin geleneği veya Targum metinleri gibi bazı Yahudi metinlerinde şaşırtıcı bir şekilde sıkça kullanılmıştır. Resmi Babil Targum'u

⁴⁵⁰ Jesse Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1979), 533-534.

⁴⁵¹ Mezmurlar, 51/12; Yeşaya, 63/10-11.

⁴⁵² Eski Ahit'te “üzerine konmak”, “üzerinde olmak”, “giymek”, “almak”, “rehberlik etmek” ve “havada durmak” gibi fiiller Tanrı'nın “Ruhu”nu belirtmek için kullanılmıştır. Bkz. Sebastian P. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, ed. Jacob Vellian, The Syrian Churches Series 9 (Kottayam: 1979), 5-6.

olan Targum Onkelos normalde bazı erken dönem Süryani yazarlar tarafından da bilinen “vahiy/peygamberlik ruhu” ifadesini kullanırken en erken Filistin Targum metinleri “Kutsal Ruh” ifadesini tercih etmiştir.⁴⁵³ Tanrı hikmeti (chokmah) ve sözü (dabar) ile beraber Tanrı’nın dünya ve mahlûkat ile ilişkilerindeki faal ve içkin boyutunu ifade etmektedir. Buna göre Tanrı ruhu; hayata etki eden, yaratma eyleminde bulunan, hâkimler, krallar ve özellikle peygamberler gibi görevlendirdiği kişileri güçlendiren ve dünyayı adaletle yenilemeye çalışan Tanrı’nın güç ve kudretidir. Eski Ahit’te ruh, çoğunlukla gayri şahsi olarak tasavvur edilmekle beraber bazen rehberlik eden ve öğreten şeklinde şahıs terimleri ile beraber söz konusu edilmiştir.⁴⁵⁴ Ancak Yahudi geleneğinde Tanrı’dan ayrı ve bağımsız bir varlık olarak görülmemiş sadece edebi bir ifade tarzı olarak bazen şahıslastırmaya yönelik bir eğilim olmuştur. Erken dönem kilise babaları Eski Ahit’teki “Ruh” ifadesinin şahsi veya gayri şahsi olması ile ilgili farkı dikkate almamakla beraber Mopsuestialı Theodore bu konuda bir istisna teşkil etmektedir. Ona göre Eski Ahit’te kullanılan “Ruh” ifadesi farklı herhangi bir şahıs ya da hypostasise işaret etmemektedir.⁴⁵⁵ Yeni Ahit’te, Kutsal Ruh’un tanrısallığı ya da ayrı kişiliği, İsa Mesih’in tanrısallığı ve kişiliği gibi açık değildir. Kutsal Ruh; Meryem’i İsa’nın doğumuna hazırlamış, İsa Mesih Ürdün Nehri’nde vaftiz olduğunda ona görünmüş, faaliyetlerinde desteklemiş, dirilişi ve göğe yükselmesinden sonra pentakost gününde havarilere görünmüş ve onun ilâhî armağanlarını dağıtmıştır.⁴⁵⁶ İsa Mesih’in Yuhanna İncili’nde hakikatin ruhu olarak tarif ettiği ve kendisinden sonra gelecek olan paraklit (yardımcı, teselli eden), Hristiyanlar tarafından Kutsal Ruh olarak kabul edilmiştir. Buna göre İsa Mesih, onu Baba’dan isteyecek ve kendisinin ayrılmasından sonra paraklit, Hristiyan cemaatinin içerisinde yaşayacak, onlara her şeyi

⁴⁵³ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 2-3.

⁴⁵⁴ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 113, 285-287. Ayrıca bkz. I. Samuel, 13/16; Eyüp, 27/3; Nehemya, 9/12; Çıkış, 31/3; Hâkimler, 3/10; II. Samuel, 23/2; Yeşaya, 42/1; Hezekiel, 2/2; Mezmurlar, 143/10.

⁴⁵⁵ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 5.

⁴⁵⁶ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 288-290.

öğretecek; rehberlik edip güçlendirecektir.⁴⁵⁷ Bu şekilde müşahhas bir hale getirilen paraklitin; Baba ve Oğul’dan sonra Kutsal Ruh’un teslisin bir unsuru olarak müşahhas bir hale gelmesinde etkili olduğu düşünülebilir.⁴⁵⁸ Nitekim Birinci İstanbul Konsili’nde (381) Kutsal Ruh’un, Baba ve Oğul ile aynı özden olduğu kabul edilmiş ve teslisin üçüncü unsuru payesi verilmiştir.

Süryanice’de kullanılan “Ruha” kelimesi dil açısından dişildir. Erken dönem Süryani literatüründe Kutsal Ruh bir anne şeklinde tasavvur edilmiştir.⁴⁵⁹ Bu tasavvur sadece bu kelimenin dil bakımından dişi olmasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis böyle bir tasavvur onların köklü teolojilerine uygun olduğu için bilinçli bir şekilde böyle düşünülmüştür. Tanrı, Baba olarak ve İsa Mesih, Oğul olarak düşünüldüğünden Kutsal Ruh da kaçınılmaz olarak anne olarak tasavvur edilmiştir. Afrahat; bekârlık ve iffetli yaşamaya atıfta bulunduğu bir pasajında Eski Ahit’te⁴⁶⁰ bahsedilen “anne ve babasını bırakıp karısına bağlanacak olan kişiyi” tarif ederken “İnsan bekâr olduğunda Babası Tanrı’yı ve annesi Kutsal Ruh’u sever, hürmet gösterir ve başka sevgisi olmaz. Ama kişi, bir kadınla evlendiğinde anne ve babasını terk eder” demektedir. *Thomas’ın İşleri* isimli eserde “Gel, ey merhametli anne!” şeklinde Kutsal Ruh’a dua edilmektedir. Yeni Ahit’in erken dönem nüshalarında da düzenli bir şekilde dişi olarak tasvir edilmiştir. Bu durum erken dönem Hristiyanlığında oldukça yaygın bir anlayış olup⁴⁶¹ aynı zamanda erken dönem Yahudi-Hristiyan cemaatler de Süryani geleneği gibi Kutsal Ruh’u hem Mesih’in hem de kendilerinin annesi olarak görmüşlerdir.⁴⁶² Hudra’nın birçok pasajında da bu anlayış devam ettirilmiştir. Efrem ve Afrahat, Ruh’u, Tanrı ruhu ve İsa’nın ruhu şeklinde isimlendirmektedirler. Onların yazılarından Kutsal Ruh’un

⁴⁵⁷ Yuhanna, 14/15-17; 15/26; 16/8-16. Müslümanlar göre Paraklit’ten kastedilen Hz. Muhammed’dir. Kutsal Ruh da Cebrail olarak kabul edilmektedir.

⁴⁵⁸ Plantinga vd., *An Introduction to Christian Theology*, 292-293.

⁴⁵⁹ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 3.

⁴⁶⁰ Yaratılış, 2/24.

⁴⁶¹ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 3-4; Sako, *Abauna’s-Süryan*, 32-33, 66.

⁴⁶² Robert Murray, “A Hymn of St. Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments”, *Eastern Churches Review (ECR)* 3/2 (Oxford: 1970), 149.

teslis bağlamında kullanılmadığı oldukça açıktır. Yunan teolojisinin Süryani dünyasına etki etmesi ile beraber VI. yy'ın sonlarından itibaren Kutsal Ruh'un dişi olarak ifade edilmesi terk edilmeye başlanmış ve eril olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu imgenin, heretik olarak kabul edilen gruplar tarafından suistimal edilmesi nedeniyle Süryani yazarları, Kutsal Ruh'a anne olarak hitap etmek üzerine ihtiyatlı davranmaya başlamışlardır. Bu tepkinin bir sonucu olarak "ruha" kelimesi Kutsal Ruh'a gönderme yaptığında dişilden erile (qaddishta-qudsha) doğru değişim göstermeye başlamıştır.⁴⁶³ Buna rağmen teslisi bir aileye benzeten ve Kutsal Ruh ile Havva arasında özdeşlik kuran yaklaşımlar varlığını devam ettirmiştir. Örneğin Babai, teslis ile ilgili bir analogunda Baba'yı Âdem'e, Oğul'u Habil'e ve Kutsal Ruh'u Havva'ya benzetmektedir. Ona göre Âdem doğmamıştır ve asla bir oğul olmamıştır. Habil doğmuştur ve asla bir Baba olmamıştır. Havva doğurulmamış, Âdem'in (kaburgasından) ortaya çıkmıştır. O, asla birinin kızı ya da kız kardeşi olmamıştır.⁴⁶⁴ Doğu Kilisesi geleneğinde, sistemli bir dogma olarak ele alınmaksızın genel olarak Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı kabul edilmekle beraber kimi yazarlar tarafından hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığı ifade edilmiştir.⁴⁶⁵

Süryani literatüründe "rahlef" ve "agen" terimleri, Kutsal Ruh'un eylem ve faaliyetlerini ifade etmek için kullanılan iki önemli teknik terim olarak ön plana çıkmaktadır. "Üzerinde durmak", "havada dalgalanmak" anlamına gelen "rahlef" ifadesi, Eski Ahit'te suların üzerinde duran Tanrı Ruhu'nu ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁶⁶ Bu terim, İbranice Eski Ahit'te nadiren kullanılmasına rağmen Peşitta çevirisinde yaygın olarak kullanılmıştır. "Sarmak", "gölgesi altına almak" anlamına gelen "agen" kelimesi ise Süryanice konuşulan kilisede erken bir dönemden beri Kutsal

⁴⁶³ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 4; "Come, Compassionate Mother..., Come, Holy Spirit: a forgotten aspect of early Eastern Christian Imagery", *ARAM: Society for Storo-Mesopotamian Studies*, 3/2 (Oxford: 1991), 252.

⁴⁶⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 116-117.

⁴⁶⁵ Sako, *Abauna's-Süryan*, 107, 163; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 116-117.

⁴⁶⁶ Yaratılış, 1/2.

Ruh'un eylemlerini belirtmek için kullanılan önemli bir teknik kelime olmasına rağmen Eski Ahit'in Peşitta ve Targum çevirilerinde Kutsal Ruh bağlamında kullanılmamıştır.⁴⁶⁷ Bu durumda, bu terimin Kitab-ı Mukaddes'te kullanılmayan ama Yunanca litürji ve patristik metinlerinde Kutsal Ruh'un eylem ve faaliyetleri ile ilgili sıklıkla kullanılan "epiphoitao" kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmış olması gerekmektedir. Bu terim, büyük ihtimalle Yunanca ve Süryanice'nin beraber kullanıldığı bir bölgede ortaya çıkmıştır. Çünkü "epiphoitao" terimi Yunanca St. James anaforası epiklesisinde bulunmakta ve bu anaforayı model alan Süryanice evharistiya epiklesisinde, bu Yunanca terimin "agen" veya "rahlef" kelimeleri ile karşılanmış olduğu anlaşılmaktadır. "Rahlef" ve "agen" terimleri köken olarak Kitab-ı Mukaddes'e dayanmamaktadır. Erken dönem Süryani geleneğinde Kutsal Ruh'un; vaftiz suyu, ekmek ve şaraba karışması ya da katılmasıyla kendilerini vaftiz etmesi anlayışı, bu durumu ortaya koymaktadır. Bununla ilgili olarak Efrem'in "Mesih, görünmez Ruh'u, görünür su ile karıştırmak için vaftiz olmuştur" sözü örnek olarak verilebilir. Bu iki terimin yanı sıra kökenleri Kitab-ı Mukaddes'e dayanan "gelmek, inmek ve "ikamet etmek" fiilleri Süryani geleneğinin karakteristik özelliğini ortaya koymaktadır.⁴⁶⁸ Erken dönem Süryani literatüründe Kutsal Ruh; ateş, güvercin ve kutsal yağ ile sembolize edilmiştir.⁴⁶⁹

Yeni Ahit'te ilâhî plan ve kurtuluşa ilişkin olarak; Tanrı Logos'un beden bulması, Meryem'in enkarnasyon için hazır hale getirilmesi, İsa Mesih'in vaftizi vb. olaylarda Kutsal Ruh, tüm bu faaliyetleri yöneten güç olarak ön plana çıkmaktadır. İsa

⁴⁶⁷ Bu terim, Yeni Ahit'te Yunanca "episkiazo (Luka, 1/35; Elçilerin İşleri, 5/15), epipipto (Elçilerin İşleri, 10/44; 11/15) ve skenoo (Yuhanna, 1/14; Elçilerin İşleri, 2/26; 2. Korintliler, 12/9) kelimelerinin tercümesinde kullanılmıştır. "Üzerine inmek, sarmak, gölgesi altına almak, üzerinde sallanmak, korumak" anlamlarında kullanılmıştır. Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'a şu eylemler atfedilmektedir: "Uzaklaştırmak", (Elçilerin İşleri, 8/39, Luka, 12/12), "öğretmek", (Yuhanna, 14/26), "rahata erdirmek", (Elçilerin İşleri, 9/31), "açıklayıp öğretmek", (1. Korintliler 2/10), "yaşam bahşetmek", (2. Korintliler, 3/6), "bildirmek, haberdar etmek", (Yuhanna, 16/13; İbraniler, 9/8), "şehadet etmek, uyarmak", (Elçilerin İşleri, 20/23; İbraniler 10/15), "rehberlik etmek", (Yuhanna, 16/13). Bkz. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 5-6.

⁴⁶⁸ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 6-8.

⁴⁶⁹ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 11.

Mesih'in göğe yükselmesinden sonra Kutsal Ruh inmiş ve inananlar arasında faaliyetlerini devam ettirmekte, ilâhî bağışlarda bulunmakta ve Mesih'in tekrar geri gelişine kadar bu süreç devam edecektir. Kutsal Ruh'a yapılan vurgu itibariyle Doğu Kilisesi, Kutsal Ruh ve diriliş kilisesi olarak görülebilir. Doğu Kilisesi'nin bütün dua ve ayin kutlamalarında Kutsal Ruh, her şeyi tamamlamakta ve mükemmelleştirmektedir. Bu kilisede; diriliş, kurtuluş ile ilgili olarak görülmesi hasebiyle haç üzerindeki Mesih tasvirleri bulunmamaktadır.⁴⁷⁰ Sakramentlerde faaliyet yürüten esas güç Kutsal Ruh'tur. Mar Efrem, Narsay ve Babai gibi yazarlar İsa Mesih'in enkarnasyonunda gerçekleşenler ile kilisede vaftiz ve evharistiyada gerçekleşenler arasında paralellikler kurmaktadır. Babai'ye göre, Kutsal Ruh, İsa Mesih'in bedenini oluşturmuş ve onu kutsal yağ ile yağlamıştır. Bütün bunlar insan bedeninin logosu almaya hazır hale getirilmesi babından gerçekleştirilmiştir. Meleğin selamında, göz açıp kapayıncaya kadar geçen sürede şekillendirme, bedenin oluşturulması, yağlama, deruhte etme ve birlik eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Babai, Kutsal Ruh'un bu eylemlerini papazın kurban ayini esnasında Kutsal Ruh'a münacatında ekmek ve şarabı, aynı anda Mesih'in eti ve kanına dönüştürmesi örneği ile açıklamaktadır. Aynı şekilde meleğin sesinde, Kutsal Ruh gelecek ve yüce Tanrı'nın gücü insana aktarılacaktır.⁴⁷¹ Böylece Kutsal Ruh, enkarnasyon esnasında yürüttüğü faaliyetleri, kilisede aynı süreçleri takip eden Hristiyanlar için gerçekleştirmektedir. Kutsal Ruh, Doğu Kilisesi için oldukça önemli olan İsa Mesih'in insanî doğasını, ilâhî doğayı almaya hazırladığı gibi aynı şekilde inananların, ilâhî armağanlar alması ve semavi melekûta girmesi ile kurtuluşa ermesinde de başat bir rol oynamaktadır. Hristiyanlar arasındaki daimi varlığı ile onları; Tanrı'nın oğulları ve Mesih'in kardeşleri haline getirmekte, yeni bir yaratılış meydana getirmekte, insanları ilâhî bağış alabilecekleri tapınağa dönüştürmekte, rahiplik vermekte, şifa ve bağışlanma bahşetmekte, kötü güçlere karşı inananları güçlendirmekte, Âdem'in düşüşü

⁴⁷⁰ Sako, *Abauna's-Süryan*, 32.

⁴⁷¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 161-162.

ile tahakkuk eden borç senedini silmekte, kaybedilen ihtişam elbisesini tekrar giydirmekte ve yeniden cennete girmeyi sağlamaktadır.⁴⁷² Kutsal Ruh; vaftiz suyunu ve evharistiyadaki ekmek ve şarabı kutsallaştırmaktadır. Yeni vaftiz olan bir Hıristiyan'da ikamet etmekle beraber kutsallaştırma sürecini tam olarak yönetebilmesi için vaftiz olan şahsın da onunla iş birliği yapması gerekmektedir. Çünkü burada vaftiz olan; kutsallaştırma ve kurtuluş potansiyeli almakla beraber, sürecin başarılı bir şekilde tahakkuk etmesi, kişinin bu süreç boyunca göstereceği gayrete bağlıdır.⁴⁷³

6. MERYEM

Doğu Kilisesi'nin ayırt edici özelliklerinden birisi, diğer kiliselerin Meryem için kullandığı "Theotokos" (Yaldat Alaha/Tanrı doğuran) unvanı yerine "Christotokos" (Yaldat Msiha ya da Imme d-Msiha/Mesih doğuran) unvanını tercih etmesidir. Theotokos teriminin kullanımı, III. yy'dan beri görülmekle beraber V. yüzyıl ortalarına kadar geniş bir kullanıma sahip olmamıştır. Nestorius'un Theotokos unvanına karşı çıkması ve bunun yerine Christotokos unvanının kullanılmasını önermesi, Cyril ile olan kristolojik tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturmuştur. Birinci Efes Konsili'nde (431) Nestorius aforoz edilmiş ve Theotokos unvanı resmi olarak kabul edilmiştir. Daha sonra Antakya ile İskenderiye arasındaki Uzlaşma metninde (433) ve Kadıköy Konsili'nde de (451) Theotokos unvanının kullanılması kabul edilmiştir. Böylece hem Monofizitler hem de Kadıköy Konsili taraftarları bu unvanın kullanılmasında ittifak etmişler ve bu durum, bu unvanın kullanımını daha da yaygınlaştırmıştır. Adı geçen kiliseler Nestorius'u ve Nesturileri; Theotokos ifadesini inkâr etmek ve Meryem'i sıradan bir insanın annesi olarak kabul etmek ile suçlamışlardır. Doğu Kilisesi de buna mukabil ısrarlı bir şekilde bu iddiaları reddetmiştir.⁴⁷⁴ Theotokos ve Christotokos unvanlarının kullanımı ile ilgili tartışmaların kökeni esas olarak insanlık için kurtuluşun

⁴⁷² Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 44.

⁴⁷³ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 133.

⁴⁷⁴ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 80.

Mesih tarafından nasıl gerçekleştirildiği ile ilgili iki farklı anlayışa dayanmaktadır. İskenderiye geleneği, enkarnasyonda Tanrı Logos'un inişine vurgu yapması ve insanlığa tam nüfuz etmesini esas almasından dolayı, onlar için "Theotokos" ifadesi Meryem'in kurtuluş tarihindeki rolünü ifade etmektedir. Buna mukabil Antakya geleneği ise insanlığı temsil eden Mesih'in insanlığının yükseltilmesi vasıtasıyla kurtuluşun gerçekleştiğini esas almasından dolayı Mesih'in ilâhî doğası ve Meryem'den alınan insanî doğası arasında zihinsel olarak bir ayrım koymuştur. Theotokos ifadesinin, Mesih'in insanlığını göz ardı edebileceği endişesi ile Christotokos ifadesini tercih etmişlerdir.⁴⁷⁵ Netice olarak Antakya anlayışına göre kurtuluş, homo assumptus (deruhte edilmiş, benimsenmiş insan) Mesih'in insanlığını ve bütün insanlığın kurtuluşu için bir güvence olarak yükseltilmesi düşüncesini esas aldığı için "Yaldat Allaha" teriminin benimsenmesi kurtuluşu bulandırmaktadır.⁴⁷⁶

Nestorius'un Christotokos unvanını kullanmasından önce, hem Süryani geleneğinde hem de Antakya geleneğinde bu yönde yaygın bir kanaat oluşmuştu. Mar Efrem, eserlerinde Meryem için Theotokos unvanı kullanmamış, "Mesih'in Annesi" unvanını kullanmıştır.⁴⁷⁷ Mopsuestialı Theodore, Meryem'i hem Tanrı annesi hem de Mesih'in annesi olarak kabul etmekle beraber hamilelik sürecinde tanrısallığın Mesih'te bulunmasına rağmen Meryem'in doğası itibarıyla yalnızca insanın annesi olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı Christotokos unvanını tercih etmiştir.⁴⁷⁸ Nestorius da bağlı bulunduğu Antakya Okulu'nun kurtuluş anlayışı ve diyofizit kristolojisine uygun olarak Christotokos unvanını tercih etmiştir.⁴⁷⁹ Babai; Monofizitlerin ve Kadıköy Konsili yanlılarının Meryem ile ilgili kendilerine yönelttikleri ithamları reddetmiş ve "Mesih'in Annesi" kullanımını tercih etmiştir. Ona göre, Meryem'in sıradan bir beşer

⁴⁷⁵ Sebastian P. Brock, "Mary," *GEDSH*, 274.

⁴⁷⁶ Brock, "Nesturi Kilisesi: Eşle Karşılanacak Bir İsimlendirme", 107.

⁴⁷⁷ Sako, *Abauna's-Süryan*, 82.

⁴⁷⁸ Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, 244-245; Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 63-64; Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 79.

⁴⁷⁹ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, 99; Loofs, *Nestorius*, 351-352; 274-278.

doğurduğunun söylenmesi ve Meryem’i kendisine bahşedilmiş olan onurdan mahrum bırakılması kabul edilemez. Eğer bizim insan doğamızdan bir şey almadığı anlamında “Tanrı Annesi” denilirse, bu durumda bizim kurtuluşumuz anlamsız bir hale getirilmiş olacaktır. Bundan dolayı logosun, Meryem’i sadece bir geçiş vasıtası olarak kullandığı ve ondan hiçbir şey almadığı anlamında Meryem için “Tanrı Annesi” isminin kullanılması doğru değildir. Bakire Meryem; Tanrı annesi ve insan annesi olarak isimlendirilir. O, doğası bakımından insan annesi ve rahminde gerçekleşen birlik bakımından da Tanrı Annesi’dir.⁴⁸⁰

Babai, “Mesih’in Annesi” unvanını tercih etmesine rağmen Mesih’in iki doğasının farklılığına ve tek bir şahısta birliğine hâlel getirilmemesi şartıyla “Theotokos” ifadesinin kullanılabileceğini belirtmektedir.⁴⁸¹ ‘Abdišo’ bar Brikha ise Meryem için kullanılan unvanlar ve bunlar etrafında gerçekleşen tartışmaları daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Ona göre Cyril’in Meryem için “Tanrı Annesi” ifadesinin kullanılmasını bir zorunluluk haline getirmesi büyük bir yanlışlıktır. Çünkü “Tanrı Annesi” ifadesi ne peygamberler ne de havariler tarafından kullanılmamıştır. Peygamberler sadece Mesih’in gelişi ile ilgili kehanetlerde bulunmuşlardı. Elçiler de peygamberlerin geleceğini haber verdiği Mesih’in Meryem’den doğduğunu müjdelemişler ve onun hem Tanrı hem de insan olduğunu ispat etmişlerdi. ‘Abdišo’a göre, eğer “sadece bir insan annesi” ifadesini kullanırsak, Mesih, peygamberler gibi sıradan bir insandır diyen Samsatlı Pavlus ve Galatyalı Phontinus’a benzeriz. Onlar aforoz edildiler. Eğer yine aynı şekilde “sadece Tanrı Annesi” ifadesini kullanırsak o zaman da Tanrı Meryem’den herhangi bir beden edinmedi, onun yaşamı ve eylemleri hayali olup gerçek değildi diyen Simon ve Menander’e benzeriz. Onlar da aforoz edildiler. Ama eğer onu, “Mesih’in Annesi” şeklinde isimlendirirsek bu, peygamberler

⁴⁸⁰ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 80-81.

⁴⁸¹ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 160.

ve havarilerin iradesine uygun bir isimlendirme olup tam bir birliğe işaret etmektedir.⁴⁸² Babai, Meryem için Theotokos kullanımının sakıncaları ile ilgili üç madde sıralamaktadır. Buna göre, ilk olarak eğer Bakire (Meryem), Tanrı'nın annesi ise ve Tanrı ismi de bizim bildiğimiz şekilde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a delalet ederse o zaman Bakire, yalnızca Oğul'u değil Teslis'i doğurmuştur sonucu ortaya çıkar. İkinci olarak eğer Bakire, Tanrı'nın annesi ise, ondan doğan, dört İncil'in şehadetiyle acı çekti, öldü ve defnedildi. Onun gerçekten öldüğü söylenirse bu durma göre gerçekten ölen kişi ne kendisini ne de başkasını diriltecek güce sahip değildir ve onun sonsuza kadar ölümden kalması gerekmektedir. "O dirildi" sözü yalan olur. Ama eğer onun hayali olarak öldüğü söylenirse o zaman da aynı şekilde gerçek olarak ölmediğinden dolayı gerçek olarak değil hayali olarak dirilmiş olur. Ona göre bu durumda diriliş umudu bir kuruntu olur ve "Mesih ile dirilmek"⁴⁸³ sözü geçersiz kalır. Üçüncü olarak Meryem, "Tanrı Annesi" olarak kabul edilirse Petrus'un "Sen Mesih'sin, yaşayan Tanrı'nın oğlusun"⁴⁸⁴ sözü ile Meryem'den doğana şahitlik etmesi arasında tenakuz olur. Çünkü iddia edildiği gibi Meryem, "Tanrı Annesi" değil, Mesih'in Babasının annesi olmuş olur. Babai, bu durumda da Mesih, Meryem'in oğlu değil torunu olmuş olur. Meryem haddizâtında Mesih'in Babasının annesi ise o halde Mesih'in annesi kimdir? demektedir.⁴⁸⁵

Doğu Kilisesi'nin Meryem için Christotokos unvanını tercih etmesi Meryem'e verilen önemin, diğer kiliselere nazaran daha az olduğu anlamına gelmemektedir. Theotokos ifadesi kullanılmamasına rağmen Meryem'e büyük bir önem atfedilmekte; zengin unvan ve sıfatlar ile taltif edilmektedir.⁴⁸⁶ Ancak Doğu Kilisesi; ne Katolik

⁴⁸² Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 15.

⁴⁸³ Efesliler, 2/4-6.

⁴⁸⁴ Matta, 16/16.

⁴⁸⁵ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 17-18.

⁴⁸⁶ Doğu Kilisesi literatüründe Meryem ile ilgili kullanılan sıfat ve unvanlar için bkz. Jincy O. U., *Qulase d-Marh Maryam, A Study on the Liturgy of Hours for the "Praises of Mary" based on Ms. Tcr. 27*. (Kottayam: Mahatma Gandhi University, Doktora tezi, 2009), 182-258; William Toma, "Typology of Mary in the Writings of East Syriac Fathers", *Church of Beth Kokheh Journal* (Erişim 21. 05. 2019).

kilisesi gibi saygı ve taltifte aşırıya kaçmakta ne de Protestan Kiliseleri gibi daha az ilgi göstermektedir. İki tarafın ortasında bir yerde durmaktadır.⁴⁸⁷ Marioloji (Meryem ile ilgili bilim), Hristiyan teolojisinin önemli bir disiplini olmakla beraber Doğu Hristiyanları arasında bağımsız bir disiplin olarak gelişim göstermemiştir. Ancak Meryem, Doğu Kilisesi'nde Mesih'in insanî doğası ve kurtuluş teolojisi ile ilişkilendirilmesinden dolayı özellikle kristoloji, pneumatoloji (Kutsal Ruh bilimi) ve ecclesioloji (Kilise bilimi) gibi disiplinlerin ayrılmaz bir parçası olmuştur.⁴⁸⁸ Süryani geleneği, Meryem ile ilgili görüşlerini Latin geleneğinde olduğu gibi dogmatik formüller ya da sistemli bir teoloji ile değil; litürjiye dâhil edilen zengin sembol, imge ve tipolojilerin kullanımı ile ortaya koymuştur. “Mesih'in Annesi”, “Tanrı Oğlu'nun Annesi”, “Tanrısallığın Hizmetkârı ve İnsanlığın Annesi”, “Kutsal Ruh'un Tapınağı” vb. birçok saygın sıfatlarla tanımlanmasına rağmen esas olarak Mesih'in annesi olarak kabul edilmiş ve Oğul'un üstünde veya ona denk olarak görülmemiştir.⁴⁸⁹

Kilise geleneğinde Meryem ile ilgili kullanılan unvanların büyük bir çoğunluğu kristoloji konusu ile ilgilidir. Çünkü hem Tanrı hem de insan olarak kabul edilen İsa Mesih, insanlığını Meryem'den almıştır. “Mesih'in annesi” olarak ifade edilen bu ilişkiden dolayı çeşitli ayrıcalıklara sahip olmuştur. İlahi annelik vasfının bir sonucu olarak “ebedî bakire” olarak tanımlanmaktadır. Kutsal Ruh'un gücü ile hamile kalmış, Mesih'i doğurmuş ve büyütmüştür. Meryem'in ilâhî anneliği; “Yeni Gök, Kral'ın Kalesi, Tanrı Tapınağı” vb. imgelerle ifade edilmiştir. Bu ifadeler Tanrı Logos'u taşımasına atıfta bulunduğundan dolayı kristolojik bir referansa sahiptir. Bu bakımdan enkarnasyon mucizesini ortaya koymadaki rolü oldukça önemsenmiştir. Çünkü Âdem ve Havva'nın itaatsizlik ederek “Bilgi Ağacı” meyvesini yemeleri ile günahın

⁴⁸⁷ Lois Sako, *Abauna's-Süryan*, 32; Mar Aprem G. Mookan, “Is the Theology of the Assyrian Church Nestorian?”, *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (Vienna: 1994), 150.

⁴⁸⁸ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 307; Toma, “Typology of Mary”, 2.

⁴⁸⁹ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 260; Toma, “Typology of Mary”, 1-2; Brock, “Mary”, *GEDSH*, 274.

insanoğluna verdiği yıkıcı etkiyi ortadan kaldıracak olan “Yaşam Ağacı”, Mesih’in ortaya çıkmasını sağlamıştır. Meryem’in Tanrı emrine itaat etmesi ile insanlığın tekrar cennete girmesinin ve yaşam ağacına sahip olmasının yolu açılmıştır.⁴⁹⁰ Mesih, ilâhî doğası itibariyle Baba’dan, insan doğası itibariyle Meryem’den doğmuş; merhametinden dolayı mütevazı bir şekilde kendisini alçaltmış, Meryem’den insanlığını almış ve insanlığı kurtarmıştır.⁴⁹¹ Efrem, bir şiirinde Meryem’in ağzından şunları ifade etmektedir: “En yücenin oğlu geldi ve içimde yaşadı. Ben, onun annesi oldum. Ben, onu doğurduğum gibi, o da ikinci doğumunda beni ikinci kez doğurmuştur. O (Mesih), annesinin bedeninden giyindi ve ben de onun yüceliğini giyindim.”⁴⁹² Narsay, tanrısallığın kendisinde ikamet etmesinden dolayı Meryem için “İkinci Gök” unvanını kullanmaktadır.⁴⁹³ Ona göre gök, Tanrı’nın ikamet ettiği yere işaret eder ve Tanrı Oğlu yeryüzüne indiğinde, Meryem’de ikamet ettiğinden dolayı o, ikinci gök olmuştur. Meryem, Eski Ahit’te Tanrı’nın varlığının bir işareti olarak tasavvur edilen ateşin⁴⁹⁴ ikametgâhı olarak vasıflandırılmaktadır. Evharistiya ayini esnasında çağırılan Kutsal Ruh, ateş ile sembolize edilmektedir. Enkarnasyon esnasında ateş ile sembolize edilen tanrısallığın Meryem’de yer edinmesi ile evharistiya esnasında Kutsal Ruh’un ekmek ve şarabı İsa Mesih’in bedeni ve kanına dönüştürmesi arasında benzerlik kurulmuştur. Tanrısallığı bir ateşe benzeten Efrem’e göre ateş, Meryem’in rahmine yerleşmiş, orada bir beden giyinmiş ve ortaya çıkmıştır. Ateş, Kutsal Ruh’un da sembolü olup evharistiya ayininde bu ruh ve ateş, ekmek ve şarabı dönüştürmektedirler. Böylece ekmek ve şarabı kabul eden kişi, yeniden doğmuş olmaktadır.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Sebastian Brock, *Bride of Light, Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Moran ‘Etho Series 6 (Kottayam: Ephrem Ecumenical Research Institute, 1994), 35; Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 261.

⁴⁹¹ Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Placid Lectures 6 (Rome: Centre for Indian and Inter-Religious Studies, 1985), 65.

⁴⁹² Sebastian Brock, *The Harp of the Spirit, Twelve Poems of St Ephrem* (London: 1975), 15.

⁴⁹³ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 265.

⁴⁹⁴ I. Krallar, 18/38.

⁴⁹⁵ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 11-14.

Doğu Kilisesi'nde Meryem'in Kutsal Ruh ile ilişkisi de genel olarak kristoloji ve kurtuluş bağlamındadır. Kutsal Ruh, Meryem'i Tanrı Logos'u almaya hazırlamıştır. Bu bakımdan Meryem'in rahmini ilk olarak kutsamış ve ardından "kudret" olan logos ona yerleşmiştir. "Kudret" kelimesi eril olduğu için ilk olarak dişil olarak tasavvur edilen Kutsal Ruh, Meryem'in rahmini hazır hale getirmiş ve daha sonra en yüce olanın kudreti Meryem'i sarmış ve Tanrı Logos ona yerleşmiştir.⁴⁹⁶ Bundan dolayı Meryem, Kutsal Ruh'un yüce bir mekânı olarak tanımlanmaktadır. Kutsal Ruh'un faaliyetleri için kullanılan "agen" ifadesi, Kutsal Ruh'un Meryem ile ilgili faaliyetlerini de içermektedir. Bu bakımdan Kutsal Ruh'un enkarnasyon esnasında Meryem'de gerçekleştirdikleri ile evharistiya ayininde sunakta Kutsal Ruh'un kudreti ile meydana gelenler arasında ilişki kurulmaktadır. Meryem nasıl enkarnasyon esnasında Tanrı'nın emrine itaat ederek Kutsal Ruh'un kudreti ile Tanrı Logos'un mekânı olmuş ise Hristiyanlar da komünyon ayininde Tanrı emrine itaat etmek sureti ile Kutsal Ruh'un kudreti ile tıpkı Meryem gibi tanrısallığın taşıyıcısı olabilir ve yeniden doğabilirler.⁴⁹⁷ Meryem'in enkarnasyon esnasındaki iş birliği ve boyun eğmesi, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini gösteren bir modeldir. Burada insan ile Tanrı ve maddi ile ilâhî arasındaki sağlam bir ilişkinin yeniden oluşturulması süreci, Kutsal Ruh'un faaliyetleri neticesinde gerçekleştirilmektedir. Bu durum hem enkarnasyonun hem de evharistiya ayinin gizeminde merkezi bir öneme sahiptir. Bu bakımdan Meryem; tarihin belirli bir kesitinde Tanrı'yı bir bedende doğurması itibariyle tarihi ve bir bütün olarak insanlığı zamanın sonunda tanrısallığa yükseltmeyi temsil etmesi itibariyle eskatolojik bir role sahiptir.⁴⁹⁸ Doğu Kilisesi, insanlığın kurtuluş tarihi bağlamında Meryem'in rolüne özel bir önem atfetmekte ve kurtuluş tarihi bağlamında

⁴⁹⁶ Sebastian Brock, "Mary in Syriac Tradition", ed. A. Stacpoole, *Mary's Place in Chistian Dialogue* (Slough: 1982), 184; *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 4.

⁴⁹⁷ Brock, *Bride of Light*, 12; *The Syrian Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Studies 101, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987), 360.

⁴⁹⁸ Sebastian P. Brock, "Mary and The Eucharist: an oriental perspective", ed. by Jacob Vellian, *Studies in Syriac Spirituality (SSS)*, 4. Kısım, (Kottayom: 1988), 39.

Christotokos ile teslis ilişkisini söz konusu edinmektedir. Doğu Hristiyan dünyası, kurtuluş tasarısında Meryem'e odaklanırken Batı teolojisi Augustine'den beri Meryem'in bir örnek ve bir havari olmasına vurgu yapmaktadır.⁴⁹⁹ Meryem'in olmaması, enkarnasyonun olmaması anlamına geldiğinden Süryani geleneği Meryem üzerinde önemle durmaktadır.⁵⁰⁰

Doğu Kilisesi'nde Marioloji ayrı bir disiplin şeklinde gelişim göstermemesine rağmen Meryem'in anneliği, bakireliği, şefaatçi ve arabulucu olması, günahsızlığı ve göğe çekilmesi ile ilgili çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Ancak bu konular genel olarak bir dogma şeklinde ele alınmamıştır. Bu konular ile ilgili görüşler Doğu Kilisesi'ne ait litürji metinlerinin satır aralarında takip edilebilir. Meryem'in anneliği (İlâhî Annelik) ile ilgili olarak; anafora, günlük dualar ya da herhangi bir sakramente, "Theotokos" (Yaldat Alaha) ifadesi kullanılmamakta, buna karşın "Christotokos" (Yaldat Msiha) ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır. Doğu Kilisesi, Meryem'in hem doğum esnasında hem de doğumdan sonra bakire kalmaya devam ettiği (Ebedî Bakire-/ bthulah 'almeen) görüşünü erken dönemlerden itibaren benimsemiştir. Bununla ilgili zengin bir literatür bulunmaktadır.⁵⁰¹

Doğu Kilisesi'nde her ne kadar Meryem; kutsal, günahsız, iffetli ve lekesiz gibi sıfatlarla nitelendirilmişse de onun günahsız ve masum olması bir doktrin olarak ele alınmamıştır.⁵⁰² Katolik Kilisesi, Papa IX. Pius tarafından 8 Aralık 1854'te yayımlanan "Meryem'in Günahsız Olarak Doğması" (Immaculate Conception) isimli tamimle Meryem'in, hamile kaldığı ilk andan itibaren aslî suçtan münezzeh olarak dünyaya gelişini, bir dogma olarak kabul etmiştir.⁵⁰³ Doğu Kilisesi, aslî günah anlayışına bağlı olarak bu konuda farklı bir düşünceye sahip olmuştur. 596 yılında Katolikos Sabrişo'

⁴⁹⁹ Paul Haffner, *The Mystery of Mary*, (Chicago: Gracewing Hillenbrand-Books, 2004), 9.

⁵⁰⁰ Brock, "Mary in Syriac Tradition", 183.

⁵⁰¹ Toma, "Typology of Mary", 3; Badger, *Nestorians and their Rituals*, 2/56, 65.

⁵⁰² Mar Aprem, *The Nestorian Theology* (Trichur: Mar Narsai Press, 1980), 115; Badger, *Nestorian and Their Rituals*, 2/52.

⁵⁰³ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, ter. Dominik Pamir (İstanbul: Libreria Editrice Vaticana, 2006), 78.

yönetiminde düzenlenen sinod tutanağına göre, günahın aslî olarak insan doğasına yerleştirilmesi ve Âdem'in tabiatının ilk başta ölümsüz olarak yaratılması görüşleri reddedilmiştir. Bu bakımdan günahın aslî olarak insan doğasında mevcut olduğu, insanın kendi seçimi ile günah işlemediği ve Âdem'in tabiatının ilk başta ölümsüz olarak yaratıldığını söyleyenler aforoz edilmişlerdir.⁵⁰⁴ Katolik Kilisesi'nin yukarıda bahsedilen görüşü bu perspektiften değerlendirilmiştir. Buna göre Meryem'in aslî günden münezzehe olduğu düşüncesi, Doğu Kilisesi için problemli görünmektedir. Bu durum Meryem'in günden korunmuş olması gerçeğine bir itiraz olarak görünmemelidir. Doğu Kilisesi zaten Meryem'in hiçbir günah işlemediğini kabul etmektedir. Ancak Meryem'in günahsız olmasının, Âdem'in ilk günahından korunması ile ilişkilendirilmesi düşüncesi kilise için önemsizdir. Çünkü Doğu Kilisesi, günahın insan doğasında aslî olarak bulunması ya da insan doğasına ait bir nitelik olması düşüncesine katılmamaktadır. Aksine, insan doğasının esasının iyilik olduğuna vurgu yapmıştır. Bundan dolayı Meryem'in kutsallığı, günahsızlığı ve inayetinin “Meryem'in Günahsız Olarak Doğması” anlayışı ile ilişkilendirilmesine gerek görülmemiştir. Bu durum, Tanrı'nın Meryem için gerçekleştirdiği özel bir koruma eylemi olarak görülmelidir.⁵⁰⁵

Katolik Kilisesi'nde 1 Kasım 1950'de Papa XII. Pius tarafından Meryem ile ilgili kabul edilen bir diğer önemli dogma olan “Meryem'in öldükten sonra ruhu ve bedeniyle birlikte göğe kaldırılması”⁵⁰⁶ meselesi ile ilgili olarak Doğu Kilisesi ayin metinlerinin eski el yazmalarında Meryem'in göğe kaldırılmasına dair detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 15 Ağustos'ta kutlanan Meryem Ana Yortusu'nda kullanılan bir karoza duasında, Meryem'in göğe kabulü ile ilgili sözler sarf edilmektedir.

⁵⁰⁴ *Synodicon Orientale*, 456-460.

⁵⁰⁵ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 311.

⁵⁰⁶ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 152.

Ancak bu duaya en erken, 1681 tarihli el yazmasında rastlanmaktadır.⁵⁰⁷ XIII. yy'da yaşayan Doğu Kilisesi yazarlarından Basralı Süleyman, *Arı Kitabı* isimli eserinde; Meryem'in toprağa gömülmediğini ve tabutunun melekler tarafından göğe yükseltildiğini ifade etmektedir.⁵⁰⁸ Aslında Hristiyan dünyasında Meryem'in ölümü ve bedenlen göğe alınmasıyla ilgili veriler en erken V. ve V. yy'lara ait apokrif metinlere dayanmaktadır ve ilk dönem kilise babalarının çoğu tarafından bu görüş kabul edilmemiştir. Meryem'in ölümü ve göğe alınmasıyla ilgili en önemli kaynak olan *Transitus Mariae* adlı Latince eser VI. yy'da "Decretum Gelasianum" adlı bir papalık bildirisiyle apokrif sayılmıştır. Ancak buna rağmen bu eser, erken dönem Hristiyanları tarafından çok rağbet görmüş ve Orta Çağ'da Batı'da hızla yayılmıştır.⁵⁰⁹ Basralı Süleyman'ın Meryem'in göğe alınması görüşünü Orta Çağ'da ele aldığı göz önünde bulunulursa bu görüşün Batı'da ve Doğu Kilisesi'nde birbirine paralel olarak işlendiği anlaşılmaktadır. Ancak Meryem'in göğe alınması görüşü Doğu Kilisesi'nin erken dönemlerde görülmediği gibi geç dönemlerde de bir dogma olarak ele alınmamıştır.

Doğu Kilisesi, Meryem'in doğrudan ya da dolaylı olarak arabuluculuğunu ve şefaatinin talep etmektedir. Bu, azizlerin arabuluculuğunun genel bağlamında değerlendirilmektedir. Bakire Meryem için azizlerin ve şehitlerin hemen üstünde bir yer tahsis edilmektedir. Bu konu ile ilgili olarak kilise dua ve ilahilerinde Meryem'in seçkin bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır:

"Ey Kutsal Meryem, kurtarıcımız İsa'nın annesi, rahminden doğan Oğul'dan merhamet dile. Çünkü ancak o, lütfu sayesinde keder dolu zamanları üzerimizden kaldırabilir ve üzerimize esenlik ve sükûnet serpebilir. Sizin dualarınız aracılığıyla kilise ve onun çocukları kötülüklerden korunur". "Kutsal Bakire, dualarını isteyen müminler için daima büyük bir sığımdır. Cemaatimiz onun dualarının gücüyle kutsansın". "Ey ölümlüler, gelin, kutsal ananın kanatlarının altına sığınalım. Ancak böyle affedilmeye layık olabiliriz."⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 318.

⁵⁰⁸ Solomon of al-Basra, *The Book of the Bee*, ed. E.A.W Budge (Oxford: Clarendon Press, 1886), 110-111.

⁵⁰⁹ Saliha Gülnur Uzuner, *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25, 137.

⁵¹⁰ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 321.

Bu ve benzeri ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi Doğu Kilisesi, Meryem'in dualarına sığınmaktadır. Ondan, Hristiyan bireylerin istek ve arzularını yerine getirmesi değil, aracılık yapması istenmektedir. Burada kullanılan "Bizimle beraber dile" ifadesi ile Meryem, ibadet edenler için dua etmekten ziyade ibadet edenler ile birlikte dua eden insan seviyesine indirgenmektedir. Ancak Doğu Kilisesi'nin Meryem'in dualarına büyük bir önem attığı kabul edilmelidir.⁵¹¹ Doğu Kilisesi'nde, Meryem'e çok büyük bir saygı gösterilmesine ve büyük bir önem atfetmesine rağmen onun heykel ve resimleri kullanılmaz.⁵¹²

7. YARATILIŞ VE ASLÎ GÜNAH

Doğu Kilisesi'nde yaratılış "mdabbranutha" kavramı ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Tanrı'nın insanlığa yönelik kurtuluş planı ve ilâhî enkarnasyon gibi konuları kapsayan bu kavrama göre yaratılış, belli bir plan ve gaye çerçevesinde devam eden tarihi bir süreç şeklinde tasavvur edilmektedir. Bu tarihi süreç Eski Ahit'te tasvir edildiği şekliyle kâinatın yaratılışı, Âdem'in yaratılışı ve düşüşü ve Tanrı'nın insanlığın kurtuluşuna yönelik ilâhî müdahaleleri ile başlamış; Yeni Ahit'te tasvir edildiği şekliyle İsa Mesih'in gelişi, enkarnasyonu, ölümü, dirilişi ve yükselişi ile doruğa ulaşmış; Kutsal Ruh'un inişi ile insanlığın kurtuluşuna yönelik inayet ve lütufları ile devam etmekte ve İsa Mesih'in ikinci gelişi ve son yargılama ile nihayete ermektedir. Mar 'Abdišo' bar Brikha, Doğu Kilisesi'nin yaratılış anlayışının kısa bir özetini sunmaktadır. Buna göre herhangi bir eylem ya zorlama ya zorunluluk ya da salahtan dolayı gerçekleştirilmektedir. Tanrı ile beraber başka bir ilah bulunmadığı için herhangi bir zorlamadan dolayı âlem yaratılmamıştır. Çünkü Tanrı'yı bir eylemi gerçekleştirmeye mecbur bırakacak başka bir tabiat yoktur. Hakeza onun tabiatı her türlü noksandan münezzeh olduğu ve her ameli tastamam yaptığı için herhangi bir zarureten dolayı

⁵¹¹ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 322.

⁵¹² Mar Aprem, *The Nestorian Theology*, 135.

yaratma eylemini gerçekleştirmemiştir. Kısaca Tanrı'nın kâinatı yaratması herhangi bir zorlama ve zorunluluk olmaksızın tamamen onun iyilik (salah) ve sevgisine dayanmaktadır. Çünkü Tanrı; iyilik (salah) ve nimetin kaynağıdır. Önce melekleri, gökleri, dört elementi, ışığı, yıldızları ve sonra bitkileri, ağaçları ve hayvan türlerini yaratmıştır. Yaratma işi altıncı günde sona ermiştir. İnsanlığın babası olan Birinci Âdem, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır.⁵¹³

Abdišo, Âdem'in Tanrı suretinde yaratılmasını üç sebebe irca etmektedir. İlk olarak nefsi natıkanın; ruhaniyet, şeffaflık ve soyut olması hasebiyle ulûhiyetin suretini temsil etmesi ve bu nefsi natıkanın sahip olduğu akıl, nutk (hikmet) ve yaşam ile teslisi sembolize etmesidir. İkinci olarak ona verilmiş olan güç, egemenlik ve özgür irade sebebiyledir. Üçüncü olarak ise onunla birleşmede (enkarnasyon) onu bir tapınak (ikametgâh) edinmeyi düşünmesidir.⁵¹⁴ İnsanın Tanrı suretinde yaratılmasıyla ilgili belirtilen sebepler Nesturi Kilisesi'nin kristolojik görüşü ile yakından ilgilidir. Buna göre Tanrı Logos'un akıl, nutk ve yaşam sahibi olan tam bir insanla enkarnasyon vasıtasıyla birleşmesi için Âdem (insan), Tanrı suretinde yaratılmıştır. Burada İsa Mesih'in insanî doğasının tam bir insan doğası olduğuna işaret edilmekte ve bu doğanın özgür iradeye sahip olduğu belirtilmektedir. 'Abdišo', devamında Tanrı'nın küçük bir âlem olan Âdem'i, büyük bir âlem olan dünyada ikame ettiğini, daha sonra onun kaburga kemiğinden kadını yarattığını ve ikisini kendileri için hazırlanmış olan cennete yerleştirdiğini aktarmaktadır. Cennetteki her ağacın meyvesinden yemeleri ama hayır ve şer bilgisi ağacından yememeleri emredilmiştir. Çünkü ondan yedikleri anda ölecekleri söylenmiştir. Ona göre bu durum, Âdem ve eşinin özgür iradeye sahip olduklarını göstermektedir. Çünkü eğer özgür iradeye sahip olmasaydılar, emre itaatsizlik etmelerinden dolayı verilecek ceza adeletsizlik olurdu. Âdem ve eşi; habis ve kibirli ruhun vesvesesine kanarak Tanrı'nın emrini ayaklar altına almışlar ve Şeytan'ın onları

⁵¹³ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 9.

⁵¹⁴ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 9.

azdırmasıyla yaratıcılarına itaatsizlik etmişlerdir. Bunun için ölüme müstehak olmuşlar, şeytana boyun eğmişler, onurdan mahrum kalmışlar, mahcubiyet elbisesi giymişler, meleklerin arkadaşlığından çıkarılmışlar ve lanet diyarına (yeryüzüne) atılmışlardır. Onların çocukları da Tanrı'nın emrine muhalif olarak yaşamaya devam etmişler, Şeytan'ın ve ölümün boyunduruğuna girmişlerdir. Yaratıcılarını unutmuşlar, heva ve heveslerinin peşine takılmışlar, yeryüzünde kötülük ve isyan yaymışlardır. Nuh peygamber ile beraber gemiye binenler dışında herkes helak edilmiş, dünya kötülüklerden temizlenmiş ve bu vahşi yaşama şekline son verilmiştir. 'Abdişo', Nuh'un gemiden inmesinden sonra Tanrı'nın insanların uyması için bazı kanunlar gönderdiğini ifade etmektedir. Zaman ilerledikçe insanlar bu yasalardan da uzaklaşmışlar ve putlara tapmaya başlamışlardır. İnsanların Babil'de göklere erişecek bir kule inşa etmeye çalışmalarından dolayı Tanrı, onların dillerini karıştırmış ve birbirlerini anlamayacak dillere sahip olmuşlardır. Bundan dolayı dünyaya dağılmışlar ve putperestliğe devam etmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı, soyundan ebedî bir tapınak edinmek için İbrahim'i seçmiş, aralarında antlaşmanın bir belirtisi olmak üzere sünneti koymuş ve onunla ahit yapmıştır. Ona göre böylece İbrani (Yahudi) denilen ibadet düzenlemesi başlamıştır. Bundan sonra Tanrı, onları doğru yolda tutmak için art arda seçkin ve doğru sözlü insanlar göndermiştir. Fakat bunlar, bütün çabalarına rağmen insanları Tanrı yoluna döndürememişlerdir. Peygamberlerin önderi Musa seçildiğinde, Tanrı, ona insanların uyması için daha önceki dönemlerde verilmemiş olan namus ve yazılı yasaları vermiştir. Böylece henüz mükemmel bilgiye ulaşmamış bir çocuk gibi, iyilik yapanlara ve akrabara karşı iyilik yapmak ve kötülük yapanlara ve düşmanlara karşı kötülük yapmayı içeren eski yasaya tabi olan Yahudi dönemi başlamıştır. Tanrı, Kudüs'te ikamet eden, Sion Dağı'na ve İsrail cemaatine üye, bedensel uzuvları olan bir insan şeklinde tabir edilmiştir. 'Abişo', (Musa Yasasının) ne cehennem ne de göklerin krallığından bahsetmediğini söylemektedir. Onda, yasayı ihlal edenlere karşı uygulanan

bedensel cezalar konulmuştur. Musa'dan sonra gelen bütün peygamberler de bu yolu takip etmişler, birçok zulüm ve tehlikelere maruz kalmışlardır.⁵¹⁵

‘Abdišo’, Eski Ahit’te aktarılanları Hristiyan bakış açısı ile aktardıktan sonra “Mesih’te tamamlanan mdabbranutha” başlığı altında Yeni Ahit’teki; Mesih ile ilgili kehanetler, Mesih’in gelişi, enkarnasyonu, ölümü ve dirilişi ile ilgili bilgileri aktarmaktadır.⁵¹⁶ Peygamberlerin bütün mücedelelerine rağmen insanların kurtuluşu için ilâhî emirlere tabi kılmalarını sağlayacak hakikat bilgisine ulaştırmaya muvaffak olamadıklarını ifade ettikten sonra insan doğasının yenilenmesi ve yaşamın yeniden ikame edilmesi için Tanrı’nın bu dünyamızda zuhur etmesinden başkaca bir yol kalmadığını belirtmektedir. Buna göre Mesih, saklı gizemleri açığa çıkararak Âdem’den tevarüs eden ilk günahın kefareti ödemiş ve kendi cinsine karşı verilen günahkâr olma hükmünü ortadan kaldırmıştır.⁵¹⁷

Hristiyanlığın önemli dogmalarından biri olan “Aslî Günah”, Âdem ve Havva’nın cennette Tanrı’nın emrine itaatsizlik ederek yenilmesi yasaklanmış olan meyveden yemeleri suretiyle işledikleri ilk günahın nesilden nesile bütün insanlığa intikal ettiği anlayışına dayanmaktadır. Bu inancın kökeni Eski Ahit’e dayanmakla beraber⁵¹⁸ Hristiyanlıkta ilk olarak Pavlus tarafından yeniden yorumlanmıştır. Buna göre günah, Âdem’in suçu yüzünden ve ölüm de günah yüzünden dünyaya girmiştir. Âdem yüzünden bütün insanlar günahkâr olmuşlardır. Birinci Âdem günahı ve ölümü dünyaya getirirken İkinci Âdem olan İsa Mesih kurtuluş ve ebedî hayatı getirmiştir.⁵¹⁹ Aslî günah terimi ilk defa Augustin tarafından kullanılmış ve bir doktrin haline getirilmiştir. Âdem ile Havvâ’nın soyundan gelen bütün insanların kalıtsal olarak bu suça iştirak ettikleri kabul edilmiş ve cezalandırılacaklarına inanılmıştır. Meryem’in

⁵¹⁵ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 9-10.

⁵¹⁶ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 10-11.

⁵¹⁷ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 13.

⁵¹⁸ Tekvin, 2/7-25; 3/1-24.

⁵¹⁹ Romalılar, 5/12-21.

rahminde İsa'ya hulûl eden Tanrı, günahsız olan kendi oğlunu göndermiş, o da bu günaha kefâret olmak üzere çarmıhta can vermiştir. İnsanlar ise vaftiz olmak suretiyle Aslî günahtan kurtulmuş olacaklardır.⁵²⁰

Aslî günah, Doğu Kilisesi'nde bu anlamda bir doktrin olarak ele alınmamıştır. Mar Efrem, hem imanın önceliğini hem de özgür iradeyi vurgulamıştır.⁵²¹ Onun çalışmaları, Doğu Kilisesi'nin önemli bir özelliği olan yaratılış ve tarihi süreci; Tanrı'nın insana yönelik pedagojik faaliyeti ve insanın Tanrı'ya yönelik anlama ve kavrama çabası şeklindeki karşılıklı bir ilişki biçimini yansıtmaktadır. Süryanice'de pedagoji (eğitim-öğretim faaliyetleri) için kullanılan "yulpana" terimi, Yunanca "paideia" teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Pedagoji ile ilgili bu anlayış, çok sınırlı sayıda alegori metoduna başvuran ve kutsal metinleri tarihsel çerçevesinden hareket ederek yorumlanması ile yakından bağlantılıdır. Mar Efrem, insanlık tarihinin çeşitli aşamalarını Tanrı'nın lütuf ve inayeti ile insanın özgür iradesinin karşılıklı olarak rol oynadığı bir süreç olarak tasvir etmektedir. Ona göre mümin, tanrısal lütfu sadece Eski Ahit'te aktarılan benzetme ve semboller aracılığıyla değil aynı zamanda içinde yaşadığı maddi dünyada da keşfedebilir.⁵²²

Mopsuestialı Theodore, Augustin'in kalıtsal günah doktrinini reddetmiş, insanın mahkûmiyetten dolayı değil doğası gereği düştüğünü söyleyenlere karşı günümüze bazı fragmanları ulaşan bir eser kaleme almıştır. İnsanın asıl olarak iyi ve ölümsüz olarak yaratıldığını ama Âdem'in günahı yüzünden kötü ve ölümlü olduğu ve bu yüzden günahın insan iradesine bağlı olarak değil aslî olarak insan doğasında var olduğu şeklindeki önermeleri reddetmiştir.⁵²³ İznik İtikadnamesi tefsirinde Tanrı Logos'un

⁵²⁰ Günay Tümer, "Aslî Günah", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496.

⁵²¹ Sebastian Brock, *Luminous Eye: The Spiritual World of Saint Ephrem*, 23-36.

⁵²² Lucas Van Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", ed. Magne Saebo, *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation 1. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300) 1. Antiquity* (Göttingen: 1996), 623-626.

⁵²³ W. Müller, "Theodore of Mopsuestia", ed. Philip Schaff, *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, 3rd edn (Toronto, New York, London: Funk & Wagnalls Company, 1891), 4/2325-26.

enkarne olup insan olmasını yorumlarken Antakya Okulu'nun kristolojik görüşleri ışığında günah, ölüm, özgür irade ve kurtuluş ilişkisini ele almaktadır. Ona göre günah, ruhun iradesinden kaynaklanmaktadır. Şeytanın vesvesesi, bir beden ve ruhtan oluşan Âdem'in bedeni tarafından değil, ruhu tarafından kabul edilmiş ve Tanrı'ya itaatsizliği seçmiştir. Böylece günah, bir insanın (Âdem) suçu yüzünden, ölüm de günah yüzünden dünyaya gelmiş ve bütün insanlar ölümlü olmuştur. Ona göre ölümün ortadan kaldırılması için günahın ortadan kaldırılması gerekmektedir. Eğer bir insan, günahı ve onunla bağlantılı olarak ölümü dünyaya getirmişse, o zaman yine ölümden diriliş de ancak bir insan vasıtasıyla gerçekleşebilir. Bundan dolayı Tanrı Logos sadece insan bedenini değil, aynı zamanda ölümsüz ve makul (rasyonel) ruha sahip tam bir insanı benimsemesi ve edinmesi gerekmiştir. Böylece sadece bedenin ölümü sona ermemiş aynı şekilde rasyonel ruhun iradesinden kaynaklanan günah da ortadan kaldırılmıştır. Mopsuestialı'ya göre Mesih'in bedeni arzular, günah ve son olarak ölümün üstesinden gelebilmesi için bir insan ruhuna sahip olması gerektiği kabul edilmelidir. İsa Mesih'in insan doğası Tanrı'nın lütuf ve inayetiyle Şeytan'ın bütün ayartmalarına rağmen günaha düşmediğinden, önce günahın üstesinden gelmiş ve ardından doğal olarak ölümü ortadan kaldırmıştır.⁵²⁴ Mar Efrem'e paralel olarak, Kitab-ı Mukaddes tarihinin, Tanrı'nın insanı cennette ebedî yaşama ulaştırmayı amaçlayan pedagojik tedbirlerinin (yulpana) bir yansıması olarak yorumlaması Mopsuestialı'nın kurtuluş kristolojisi ile oldukça uyumludur.⁵²⁵ Ona göre insanın özgür irade ve günahı yenme imkânına sahip olarak yaratılması, insanlığın kurtuluşu için oldukça önemlidir. Bu bakımdan Mesih, insan bedeni ile beraber rasyonel (makul) ruhu da benimsemiştir.

Narsay da tıpkı Efrem gibi aslî günahın veraset ile insanlara geçtiği düşüncesini reddetmiştir. Tanrı, insanı, kâinat üzerinde egemen olması için kendi suretinde yaratmıştır. Âdem, günahı yüzünden ancak bir gün cennette kalmıştır. Kendi özgür

⁵²⁴ Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 56-58.

⁵²⁵ Rompay, "The Christian Syriac Tradition of Interpretation", 634.

iradesi ile Tanrı'nın emrine karşı gelmiştir. Narsay'a göre insan için tahakkuk eden çalışma, yorulma, acı duyma, ölüm gibi olgular insanın tabiatı ile ilgili olup Âdem'in ilk günahı yüzünden insanlara verilmemiştir. Tanrı zaten insanı ölümlü yaratmıştı.⁵²⁶ Katolikos Sabrişo' tarafından düzenlenen 596 sinodunda aslî günah ile ilgili resmi bir karar alınmıştır. Buna göre: “Bazıları günahın doğaya yerleştirildiğini söylerler ve onlardan bazıları da Âdem'in tabiatının ilk başta ölümsüz olarak yaratıldığını söylerler... Günahın doğaya yerleştirildiğini ve insanın kendi seçimi ile günah işlemediğini ve Âdem'in tabiatının ilk başta ölümsüz olarak yaratıldığını söyleyenler arkadaşlığımızdan çıksınlar”⁵²⁷ şeklinde bir karar alınmıştır.

Doğu Kilisesi'nin önemli teologlarından biri olan Babai, insan için bir prototip olarak kabul ettiği Mesih'in insan doğası üzerinden günah ve özgür iradeyi yorumlamaktadır. Babai, maddi olmayan ve rasyonel bir doğa olarak tarif ettiği ruh ile bir beden birleşmesini bir insan knoması olarak kabul eder. Buna göre Mesih'in insan doğası, maddi beden ve rasyonel bir ruhtan oluşan bir knomadır. Ruh, maddi dünya ve Tanrı ile ilgili bilgi edinmede esastır. İnsanın rasyonel ruhu; özgür irade ve muhakeme etme niteliklerine sahiptir. Bu niteliği sayesinde iyi ve kötüyü seçebilmektedir. Ona göre Mesih'in insan doğası her insan gibi şeytan ve günah tarafından ayartılma tecrübesi yaşamıştır. Eğer İsa Mesih'in insan doğasının sahip olduğu rasyonel ruhun, Monofizitlerin düşündüğü gibi, ilâhî doğa tarafından yutulduğu kabul edilirse, o zaman Mesih'in şeytanın ayartmaları ve nefsanî arzular karşısındaki mücadelesinde insanın özgür iradesinin rolü göz ardı edilmiş olur. Babai'ye göre insan Mesih'in rasyonel ruhunun sahip olduğu bilgi, Tanrı'nın doğasına değil ancak hikmetine bağlanabilir ve Ruh'un bir armağanı olarak kabul edilebilir. Mesih'in günah karşısındaki bu mücadelesinin onun özgür iradeye sahip insan doğasına atfedilmesi, insanların da onun bireysel tecrübelerini örnek alarak kurtuluşa ulaşmasına imkân sağlamaktadır. Yeni

⁵²⁶ Sako, *Abauna's-Süryan*, 105-106

⁵²⁷ *Synodicon Orientale*, 456-457.

Ahit'te geçen “Mesih, Allah’ın semavî Oğlu olduğu halde acı çekerek Allah’a itaat etmeyi öğrendi. Böylece kemale erdi. Kendisine itaat eden herkese ebedî kurtuluşu sağladı”⁵²⁸ cümlesini Mesih’in insan knomasının, tıpkı diğer insanlar gibi mükemmellik ve ölümsüzlüğü elde etmek için ayartılma, acı çekme ve itaati deneyimlemesi gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre İsa’nın kendi özgür iradesiyle Tanrı iradesini yerine getirme konusundaki itaati, güçlü bir soteriolojik karaktere sahiptir ve insan için nihai örnektir. Bu durumu “Çünkü başkâhinimiz zayıflıklarımızda bize yakınlık duyamayan biri değildir; tersine, her alanda bizim gibi denenmiş, ama günah işlememiştir” şeklinde ifade etmektedir.⁵²⁹ Ona göre İsa Mesih tek oğullukta Tanrı Logos ile birlikte rahimden doğan bir oğul olmasına rağmen çektiği acılardan dolayı itaati öğrenmiş ve böylece mükemmelleşmiştir. Çünkü bir insan knomasında ölümsüzlük ve değişmezliği etkili bir şekilde alıncaya kadar onların nasıl olduklarını bilmiyordu. Aynı şekilde doğal ve sabit olmadıklarından dolayı onları tecrübe etmeyinceye kadar ızdırapları da bilmiyordu. Bu nedenle sınanma olmaksızın öğrenmemiş ve imtihana tabi tutulduğu şeylerin bilgisini elde etmemiştir. Ona göre bu durumda “İsa bilgelikte ve boyda gelişiyor, Tanrı’nın ve insanların beğenisini kazanıyordu” cümlesinin hakikati inkişaf etmektedir. Bundan dolayı onun insan knomasında katlandığı her şey doğrudur.⁵³⁰ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Mesih’in insan doğasının sahip olduğu özgür irade ve bu iradenin çölde yaşadığı tecrübede günaha galebe çalması ve hüsnü niyet ile logos ile birleşmeyi kabul etmesi; diğer insanların kurtuluşu elde etmeleri için bir örnek olmaktadır.

Günahın insan doğasının aslî bir özelliği olarak değil, insanın özgür iradesinin bir sonucu olarak kabul edilmesi, Antakya Okulu’nun ayırt edici özelliklerinden biridir. Doğu Kilisesi’nin günah ve özgür irade anlayışı; Antakya Okulu’nun Kitab-ı

⁵²⁸ İbraniler, 5/8-9.

⁵²⁹ İbraniler, 4/15.

⁵³⁰ Metselaar-Jongens, *Defining Christ*, 123-124, 148-150.

Mukaddes'e uyguladığı literal ve tarihi okuma yönteminde mündemiç olan pedagojik ve soteriolojik bakış açısı ile şekillenmiştir. Bir beden ve rasyonel bir ruhtan oluşan tam bir insan doğasına sahip olan Mesih'in insanlığı bütün inananlar için bir prototip olarak kabul edilmiştir. Bu insanî doğa diğer bütün insanlar gibi özgür irade sahibidir. Mesih'in insanî doğasının özgür irade sahibi olması ve gönüllü bir şekilde Tanrı Logos ile bir prosoponda birleşmesi ile onun insanî doğası, Tanrı Oğlu onurunu kazandığı gibi; insanlar da özgür iradeleri ile Mesih'in insan doğasının tecrübesini örnek alarak göklerin egemenliğinde ölümsüzlüğe erişebilirler. İnsanın özgür iradesinin göz ardı edilmesi ve sadece tanrısal lütuf ve inayetin ön plana çıkarılması reddedilmiştir. Hristiyan, ebedî yaşamı elde etmek için çaba ve gayret içerisinde olmalıdır. Bu konuda Doğu Kilisesi'nin çağdaş teologlarından Bawai Soro'nun, "Orientals Lumen III" konferansında, *Katolik-Asur Diyalogunda Meryem: Asuri Bakış Açısı* başlıklı sunumundaki ifadeleri Doğu Kilisesi'nin bakış açısını şu şekilde özetlemektedir:

"Dürüst olmak gerekirse Meryem'in günahsız olarak doğması öğretisinin Doğu Kilisesi için problemli olduğu söylenmelidir. Bu durum, Meryem'in günahattan korunmuş olduğu gerçeğine itiraz edilebilecek herhangi bir sebepten dolayı değildir -ki zaten o öyle idi... Doğu Kilisesi için Meryem'in günahsız olmasının, Âdem'in günahı lekesinden korunmuş olması ile ilişkilendirilmesi fikri önemsizdir. Kilise babaları, günahın insan doğasında aslî olarak var olduğuna veya onun doğasına ait bir nitelik olduğuna inanmıyordu. Aksine, insan doğasında aslî olanın iyilik olduğunu vurgulamışlardır. Onlar için Meryem'in kutsiyeti, günahsızlığı ve fazileti bir 'Meryem'in Günahsız Olarak Doğması' anlayışının kabulünü gerektirmemiştir, sadece Tanrı'nın özel bir koruma eylemi olarak değerlendirmişlerdir."⁵³¹

8. KIYAMET VE AHİRET İNANCI

Hristiyanlıkta, önemli bir yer teşkil eden ölümden sonra diriliş ve ahiret hayatı temel itikadi konulardan biridir. Bu bakımdan yaratılış, belli bir program ve gaye çerçevesinde ele alınmaktadır. 'Abdişo'a göre bir eyleme başlayan için bir gaye olması gerekir. Gayesine ulaştığında eylemini bırakır ve nihayete erdirir. Aksi takdirde boşuna

⁵³¹ Bawai Soro, "Mary in the Catholic-Assyrian Dialogue: An Assyrian Perspective" read in *Orientals Lumen III Conference* (Washington DC: June 1999). Aktaran, Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 311.

uğraşmış olur. Ona göre üstün hikmet sahibi olan ilahımız kâinatı boşuna yaratmamış ve başıboş bırakmamıştır. Yüce bir hikmet ve yüce bir gaye ile aklı ıslah etmek ve sureti kemale erdirmek için yaratmıştır. ‘Abdişo’, bu dünyanın belirlenen zaman bittiğinde son bulacağını belirtir. Çünkü her başlangıcı olanın bir sonu vardır ya da her sonu olanın bir başlangıcı vardır.⁵³² Yeni Ahit’te ve apostolik gelenekte ölümden sonra diriliş, Mesih’in ikinci gelişi, ilâhî yargılama vb. dünyanın sonu ve ahiret hayatının safhaları ile ilgili, çeşitli atıflar olmasına rağmen Hıristiyan geleneğinde ölümden sonra neler olacağına dair spekülâtif bir teoloji olduğu ve net bir dogmatik öğretinin bulunmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bakımdan Süryani, Yunan ve Latin gibi çeşitli geleneklere bağlı teologlar tarafından ölümden sonra ruhun durumu, ölümden dünyanın sonuna kadar geçen ara dönem ve ebedî yaşam hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Geleneksel olarak, ilâhî yargılama ve ahiret hayatı bireysel ölçekte ve genel insanlık ölçeğinde olmak üzere iki boyutlu olarak ele alınmaktadır. Bireysel ölçekte ölümden sonra ruhun yaşadığı bireysel deneyimi ve genel ölçekte ise zamanın sonu, yeni semavi yaşam ve Mesih’in hüküm verdiği son yargılamayı kapsamaktadır.⁵³³

Afrahat, Mar Efrem ve Narsay gibi Erken dönem Doğu Kilisesi babaları Pavlus’un insan ile ilgili tanımına⁵³⁴ bağlı olarak insanı; beden, can (yaşam ruhu) ve (Kutsal) Ruh şeklinde üçlü boyutta ele almaktadırlar. Burada maddi beden ve yaşam ruhu, insanı oluştururken Kutsal Ruh ise vaftiz sonrasında insana nüfuz etmektedir. Ölüm, neler olduğuna dair yarı bilinçli bir şekilde vakıf olunan hafif bir uyku hali olarak tanımlanmaktadır. Ölümle beraber maddi beden çürümekle beraber can (yaşam ruhu) ve Kutsal Ruh ölümsüzdür. Bu gelenek, düşüşten önce cennette tasvir edilen Âdem’i “sabra” olarak tanımlamaktadır. Bu tanım Âdem’in toyluğuna, deneyim eksikliğine ve

⁵³² Mar ‘Abdişo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 29.

⁵³³ William Toma, “The Destiny of the Soul after Death in the writings Fathers of the Church of the East”, *Church of Beth Kokheh Journal* (Erişim: 18. 07. 2019), 1.

⁵³⁴ “Esinlik kaynağı Tanrı’nın kendisi sizi tümüyle kutsal kılsın. *Ruhunuz, canınız ve bedeniniz* Rabbimiz İsa Mesih’in gelişinde eksiksiz ve kusursuz olmak üzere korunsun”. 1. Selaniklilere, 5/23.

manevi olgunluk açısından yetkin olmamasına yorumlanmaktadır. Bu haliyle Âdem ancak cennetin varisi olma potansiyeline sahiptir. Ancak cennette gerçekleşen bu durum göklerin melekûtuna girmek için Tanrı'nın nihai ve mükemmel iradesini temsil etmemektedir. Bu bakımdan Süryani babalar için insanlığın mükemmelliği, başlangıç noktasında veya yaratılış anında değil, zamanın sonunda gerçekleşen nihai bir hedef olarak görülmektedir. Tanrı, nihai amacına, göklerin melekûtuna ulaştırmak için insanlığa, bir öğrenme ve eğitim süreci boyunca rehberlik etmeyi amaçlamaktadır. İlk çiftin cennette kısa süre kalması, onlara mükemmel bir yaşam vermeye yönelik sürecin bir parçasıdır. Bu nedenle nihai amaç olan insanlığın mükemmelliği ölümden sonra öbür dünyada elde edilebilmektedir.⁵³⁵

Afrahat'a göre, insanın üçlü boyutuna uygun olarak kişi doğal fizikî doğumunda, doğal yaşamın esası olan yaşam ruhuyla (rukha nawshanaita) donatılır⁵³⁶ ve daha sonra vaftiz (manevî doğum) ile semavî ruh, teslisin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh bağışlanır.⁵³⁷ Bu süreçten sonra evlat edinilmek suretiyle Tanrı'nın oğlu veya kızı olur ve Mesih'in bedenine dâhil olmak suretiyle onun misyonunu paylaşır. Ona göre "uyku" olarak adlandırılan ölüm durumunda, vaftiz yoluyla kişiye geçmiş olan semavi ruh, kendi doğasına geri döner.⁵³⁸ Ancak ölüm durumunda yaşam ruhu, bedenden ayrılmaz, beden ile beraber gömülür ve hissetme kuvveti ondan alınır. Hissetmekten yoksun olmayı, yaşam ruhunun kendi doğasında gömülü olup duygudan mahrum olması, iyiyi ve kötüyü ayırt etme melekesinden yoksun olması olarak açıklamaktadır. Çünkü ruh kendi doğasında gömülüdür ve hissetme yeteneğinden yoksundur. Ancak hissetme yoksunluğu, ölüm (uyku) sırasında mutlak bir bilinç boşluğu anlamına gelmemektedir. Buna göre salih insanlar, bir uykuya benzetilen ölüm süresince iyi bir adalet hissi ile dinlenmekte, umutlu bir bekleyiş içinde olmakta ve diriliş (kıyamet) ile

⁵³⁵ Toma, "The Destiny of the Soul", 1-4.

⁵³⁶ Tekvin, 2/7; 1 Korintliler, 15/45.

⁵³⁷ 1. Korintliler, 15/44.

⁵³⁸ 1. Korintliler, 15/44; 2. Korintliler, 5/6-7.

ferahlamaktadırlar. Bunların aksine kötü insanlar ise bu süreci yaklaşımakta olan azabı sezmelerinden dolayı huzursuzluk ve tedirginlik içerisinde geçirmektedirler. Buna göre ruh, durumuna göre cennetin ya da cehennemin ön-deneyimini yaşamakla belli bir dereceye kadar aktif bir durumdadır. Doğu Kilisesi geleneğine göre Tanrı, üçüncü günde, ölmüş bir insanın ruhunun, Mesih'in ikinci gelişine kadar olan bu süreyi nasıl geçireceğine karar verecektir.⁵³⁹

Mar Efrem de tıpkı Afrahat gibi insanın üçlü boyutunu esas almaktadır. Buna göre yaşam ruhu, ikamet ettiği bedeni sevip onunla uyumlu bir şekilde geçinerek kötülüğü ve şeytanî güçleri kovduğunda Kutsal Ruh'u hem ruh hem de beden içinde yaşamaya davet eder. Ona göre Âdem'in maddi bedeni cennetin dışında yaratılmış ve ancak ona yaşam ruhu üflenmesinin ardından tam canlı bir varlık haline geldikten sonra cennete yerleştirilmiştir. Ölüm esnasında Kutsal Ruh, gökte Tanrı yanındaki yerine dönerken, Afrahat'tan farklı olarak Mar Efrem'e göre beden ve yaşam ruhu birbirlerinden ayrılmakta ve ancak dirilişte (kıyamette) ikisi tekrar bir araya gelmektedir. Ona göre ölen salih insanlar ölü değildir, ancak nihai yargı gününe kadar süren derin bir uykuya dalmaktadırlar. Bu bakımdan ölümden sonra ve dirilişten önceki durumu derin bir uyku olarak tanımlamaktadır. Ölümden sonra ruhun yarı bilinçli bir bilgiye sahip olduğunu belirtmesine rağmen duyularını ve hafızasını kaybedeceğini ifade etmektedir. Ölümden sonra yaşamaya devam eden ruhun çürüyen bedenden ayrıldıktan sonra nereye gittiğine dair İsa Mesih ile beraber çarmıha gerilen tövbekâr hırsızının hikâyesi üzerinden çeşitli spekülasyonlar yapmaktadır. İsa Mesih'in "Gerçekten söylüyorum, bugün benimle cennete olacaksın"⁵⁴⁰ sözleri ile ilgili olarak ölümden sonra ruhun cennete gidip gitmemesi ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Ölümden sonra ruh herhangi bir beden olmaksızın cennete giremez. Çünkü noksan bir şey cennete giremez; bedenden ayrılan ruh, duyu ve bilinç bakımından nakıstır. Ancak Diriliş gününde, beden ruh ile birleşmek suretiyle tüm duyuları ile mükemmel bir hale getirildikten

⁵³⁹ Toma, "The Destiny of the Soul"3-5.

⁵⁴⁰ Luka, 23/39-43.

sonra oraya girecektir. Bu durumda ruh, ölümden dirilişe kadar geçen süre esnasında cennet sınırında bulunan enfes konaklarda, diriliş ile beraber bedenleri ile birleşmeyi bekleyecekler ve bundan sonra cennete gireceklerdir. Çünkü son diriliş ile beraber beden ve ruh birleşmek suretiyle mükemmelliğe ulaşacak ve cennete girebileceklerdir. Bu durumda İsa Mesih'in yukarıda geçen ifadesi ruhun, cennetin anahtarlarını elde etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.”⁵⁴¹

Mar Efrem, Gehenna'yı, son dirilişe kadar iyi ve kötü tüm ruhların bir bekleme sahası olarak tanımlamaktadır. Bu konuda ölümden sonra iyi ve kötü ruhların yeri arasında herhangi bir ayrım yapmaz, her iki ruh da Gehenna'da kalacaklardır. Şeytan ve Azrail'i, Gehanna'daki ruhların koruyucuları olarak şahıslıştırmaktadır. Çarmıha gerilmiş Mesih'in mezarındaki koruyucu gibi; Şeytan ve Azrail, Mesih'in yeryüzüne ikinci inişinde ruhların serbest bırakılmasını istemesine kadar ruhları koruyacaklardır. Burada Şeytan ve Azrail pasif olarak tanımlanmakta ve Mesih'in emirlerine bağlı olacakları ifade edilmektedir.⁵⁴² Efrem'e göre cennete girişin gerçekleşmesi için beden ve ruhun birleşmesi, Eski Ahit'teki “Yaratılış” hikâyesini yansıtmaktadır: Âdem tamamlandığında, Rab onu aldı ve cennete yerleştirdi. Yaratılış hikâyesindeki Âdem, bedeni ve ruhu birleşinceye kadar cennete yerleşmemiştir. Ona göre beden ve ruh dirilişte yeniden bir araya gelirler. Ölümü uyumaya ve dirilişe uyanmaya benzetmektedir. Ona göre sadece son Diriliş'te tüm duyularına sahip beden, mükemmel hale getirildikten sonra cennete girecektir. Efrem, Mesih'in Sheol veya Gehenna'da ölümü yenmesinden sonra ruhların nerede yaşadığından bahsetmez. Ancak ruhlar burada yargı gününü beklerken salih ruhların bir cennet ön-deneyimi ve kötü ruhların da bir cehennem ön-deneyimi yaşadıklarından bahsetmektedir. Efrem, alevler ve cennet

⁵⁴¹ Toma, “The Destiny of the Soul”, 6-8.

⁵⁴² Efrem'in Gehanna'ya benzer imgelerini, Rabbin Âdem'i kurtarmak için gökten çıkması, Sheolâ girmesi, Âdem'i oradan çıkarması ve tekrar cennete götürmesi ile ilgili Âdem anlatısında bulmaktayız. Efrem, burada, kefareti, “Mesih'in zaferi” olarak kabul eden Origen, Nyssalı Gregory ve Augustine gibi erken dönem Kilise Babaları tarafından detaylandırılan kefareti (atoment) teorisini yansıtmaktadır. Bu anlatıya göre Âdem ve Havva düşüş esnasında insanlığı Şeytan'a satmışlardır. Bu durumda Tanrı'nın, insanlığı, Şeytan'ın pençesinden kurtarması için bir kurtuluş fidesi ödemesi gerekmiştir. Şeytan, Mesih'in ölüm bağlarından kurtulabileceğini düşünemediği için onun ölümü ve “ölüler diyarı”na inmesini bir kurtuluş fidesi olarak kabul etmiştir. Ancak Mesih, ölümler diyarına indikten sonra oradan kurtulup tekrar dirilmesi ile Şeytan'ı şaşırtmış ve böylece Âdem'in insanlığını Şeytan'ın elinden kurtarmıştır. Bkz. Toma, “The Destiny of the Soul”, 9.

olarak adlandırdığı yerler arasında bir ayrım koymaktadır. “Kardeşlerim, hepimizin önünde bir yol uzanıyor: çocukluktan ölüme ve ölümden Diriliş’e; böylece biri alevlere, diğeri cennete olmak üzere iki yola ayrılır” şeklindeki ifadelerinden Sheol’un geçici olduğu, cennet ve alevlerin (cehennemin) ebedî olduğu açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁴³

Doğu Kilisesi geleneğinde ölümden sonra ruhun durumu ve ahiret hayatı ile ilgili derli toplu bilgi veren eserlerin başında Basralı Süleyman tarafından kaleme alınan ve altmış bölümden oluşan *Arı Kitabı* isimli eserdir. Bu eserin son bölümleri dünyanın sonu, kıyamet alametleri, Ye’cüc ve Me’cüc, Deccal, ölüm ve bedenden ayrılan ruhun durumu, İsa’nın ikinci gelişi, genel diriliş, son hüküm günü ve cennet ile cehennem gibi konuları ihtiva etmektedir. Basralı Süleyman, Âdem’den İsa Mesih’in doğumuna kadar geçen süre için 5345 yıllık bir tarih belirlemiştir. Roma Piskoposu Methodius’a atfedilen eserde geçen zamanın sonu ve krallığın değişimi ile ilgili kehanetlere değinmektedir. Buna göre İsmaililerin (Müslüman Arapların) zaferi nihai noktaya vardığında kötü gidişat iki katına çıkacak ve büyük bir kıtlık yaşanacaktır. Bu süre içerisinde insanlar, acı içerisinde yaşarken zalimler lüks ve şatafat içerisinde yaşayacaklar, kazandıkları zaferlerle övünecekler ve “Hristiyanların onları kurtaracak ne bir Tanrı’sı ne de bir kurtarıcıları vardır” diyeceklerdir. Tam bu sırada Yunanlıların Kralı ortaya çıkacak ve İsmaililerin hükümranlılığına son verecektir. Her ulus kendi toprağına geri dönecektir. Ardından insan nüfusu oldukça artacaktır. Yunan Kralı, Mesih’i inkâr edenlere saldırarak ve dünyada büyük bir barış olacaktır. Kilise ve manastırlar kurulacak ve rahipler vergiden muaf olacaklar ve insanlar huzur içerisinde yaşayacaklardır.⁵⁴⁴ Bu esnada Kral İskender tarafından kuzeyde hapsedilen Ye’cüc ve Me’cüc (Gog ve Magog) denilen milletler aniden ortaya çıkacaktır. Bunlar dünyada büyük kargaşalara sebep olacak ve insanlar dehşet içerisinde etrafa kaçışacaklardır. O kadar çok sayıda insan ölecek ki onları gömecek kimse olmayacaktır. Bunlar neredeyse

⁵⁴³ Toma, “The Destiny of the Soul”, 5-9.

⁵⁴⁴ Solomon of al-Basra, *The Book of the Bee*, 124-127.

dünyayı yok edecek ve onları durdurabilecek herhangi bir güç olmayacaktır. Ancak Tanrı'nın emriyle melekler yeryüzüne inecek onların hepsini Joppa Ovası'nda bir anda yok edeceklerdir.⁵⁴⁵ Gog ve Magogların yok edilmesinden çok kısa bir süre sonra Deccal ortaya çıkacaktır. Ona göre Deccal; Horazin'de anne rahmine düşmüş, Beytseyda'da doğmuş ve Kefarnahum'da büyümüştür. Deccal'in ortaya çıkması ile Yunanlıların Kralı, Golgota Tepesi'ne çıkararak kraliyet tacını Kutsal Haç'ın tepesine bırakacak ve ellerini Baba Tanrı'nın krallığına doğru açacaktır. Kutsal Haç ve onunla birlikte kraliyet tacı semavi melekûta alınacak ve kral da hemen ölecektir. Bundan sonra dünyada kargaşa, kıtlık vb. felaketler yaşanacaktır. Bu esnada Deccal, ölüleri diriltme dışında göstereceği harikulade olaylar ile insanları etkilemeye başlayacaktır. “Ben Mesih'im” diyerek etrafına insanları toplayacak, Kudüs'e girerek tahta oturacak, kendisini Tanrı olarak ilan edecektir. Bu durum iki buçuk yıl ya da üç yıl altı ay sürecektir. Tam bu yeis halinde İlyas cenneten gelerek; insanları gerçek Tanrı'ya yöneltecek, Deccal'in gerçek kimliğini ilan edecek ve inananları güçlendirecektir.⁵⁴⁶

Basralı Süleyman, ölüm esnasında ruh bedenden ayrıldığında meleklerin ona eşlik edeceğini belirtir. Kötülük güçleri, bu ruhu karşılamaya çıkarlar ve onda kendilerine ait bir şeyin olup olmadığına bakarlar. Bu esnada melekler onlara mani olmazlar. Eğer ruhta şeytani güçlere ait bir şey bulunmazsa, o zaman ona herhangi bir etki edemezler. Eğer ruh, bu buluşmada zafer ile çıkarsa, o zaman melekler onun Tanrı ile mutlu bir şekilde buluşmasına kadar övgü ilahileri söylerler. Ruh, o andan itibaren dünyanın her işini unuttur. Sonuç olarak, bu dünyada günahların bağışlanmasını almayan hiçkimse, o gün imtihan cezasından muaf olamaz. Basralı Süleyman ruhların bedenlerini terk ettikten sonra diriliş vaktine kadar nerede kaldıklarına dair kesin bir yargı belirtmeksizin Süryani, Yunan ve Latin geleneklerinde ifade edilen çeşitli görüşleri sıralamaktadır. Salihlerin ruhlarının dua ettiği ve onların dualarının

⁵⁴⁵ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 127-129.

⁵⁴⁶ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 129-131.

kendilerine sığınanlara yardım ettiğini kabul etmektedir. Bundan dolayı herhangi bir kutsal kişiye intisap edenlerin cennette Rabbe doğru gitmelerinde mutluluk duymaları haktır.⁵⁴⁷ Basralı Süleyman bu ara bilgiyi verdikten sonra konuya devam eder. İlyas, gökten inip Deccal'i yendikten sonra, sadece Tanrı'nın bildiği bir yer ve zamanda, Başmelek Cebrail tarafından taşınan Rabbin yaşam bahşeden haçı ortaya çıkacaktır. Onun ışığı güneş ışığını bastıracak ve kâfirler ile Yahudiler bu durum karşısında ağlayıp dövüneceklerdir. Ona göre, Mopsuestialı Theodore'un dediği gibi Mesih'in zaferi ondan önce gelecektir. O zaman güçlü bir ışık, yer ve gök arasındaki bütün kubbeyi dolduracaktır. Aniden başmeleğin güçlü borazan sesi duyulacaktır. Başmelek tarafından birinci kez borazana üflenmesi ile güneş karacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecek ve göklerin kudreti sarsılacaktır. Yeryüzü sallanıp titreyecek, dağlar ve tepeler eriyecek, denizler alt üst olacak, gökler büyük gürültüyle zeval bulacak, maddî unsurlar yanarak yok olacak ve hayatta kalan az sayıda insan dışında her şey yok olacaktır. Kıyamet esnasında hayatta kalanlar, ölüm uykusuna dalmayacaklardır. İkinci borazan sesi ile beraber gökler açılacak Rab büyük bir görkem ve ihtişamla ortaya çıkacak ve aşağı inecektir. Daha sonra Deccal'i ortadan kaldıracak, bedenini ve ruhunu yok edecek, Şeytan'ı ve şeytanları Gehenna'ya fırlatacaktır. Üçüncü ve son borazan sesinden sonra Pavlus'un dediği gibi: "Son borazan çalınacak ve bir anda, göz açıp kapayana kadar değiştirileceğiz. Borazan çalındığında, ölümler ölümsüz bedenlerle dirilecek. Hâlâ hayatta olan bizler de değiştirileceğiz."⁵⁴⁸ İnsanların yeni dünyanın ruhsal doğasına göre dirilişi çok süratli bir şekilde gerçekleşecektir. Tüm insan nesli göz açıp kapayınca kadar diriltileceklerdir. Ölümlerin diriltilesinden sonra Mesih, dünyayı sona erdirecektir. İnsanlar ilk olarak diriltilecek ve onlar kendi gözleri ile dünyanın sonunu ve yok edilmesini izleyeceklerdir. Bu andan itibaren kötüler hüznü ve

⁵⁴⁷ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 131-132.

⁵⁴⁸ 1. Korintliler, 15/52.

salihler sevinç hissedeceklerdir.⁵⁴⁹ Bütün insanlar dirilişte, Mesih'in ölümünden dirildiği yaş olan otuz üç yaşında olacaklar ve bütün uzuvları ile mükemmel olacaklardır. Nefsani beden olarak gömülenler ruhani beden olarak diriltileceklerdir. Kıyamette, günahkâr kimseler günahlarının ağırlığı ile yere düşerken; günahın pasından arınanlar ise saflıkları oranında yükseleceklerdir. Rab ve melekler ile beraber göklerin melekûtuna gireceklerdir.⁵⁵⁰ 'Abdišo' da diriliş hakkında şöyle demektedir:

“Beşerden onuncu mertebe tamam olduğunda artık o zaman kaçınılmazdır. Vakit dolar ve yalan değildir. O günde güneş batacak ve doğmayacaktır. Yıldızlar gökten düşecek, her taraf kapkaranlık olacaktır. Bütün unsurların hareketi duracaktır. O zaman Tanrı Oğlu'nun alâmeti olan nurdan haç, yüce bir kuvvet ve ihtişam ile gizli meleklerin borazan sesleri arasında gökte görülecek⁵⁵¹ ve aynı şekilde batıya kadar zahir olacaktır. İhtişamlı görünüşü yer ve göğün her tarafındaki her şeyi mükemmel ismi ile dehşete düşürür. Dirilti sesi ile seslenecektir. 'Diriliş ve yenileme olsun, bu son borazan sesidir.' Onun dirilti sözü ile beraber diriliş rüzgârı eser, her tarafa (canlılara) girer, onların yoğunluğunu kaldırır, süratle, göz açıp kapayıncaya kadar onları meleklerle dönüştürür. Ölüler bozulmaksızın ve sağlam bir şekilde göğe yükselirler. Efendileri ile beraber yüce (otağa) girerler. Orada nazari (düşünsel olarak) nimetlere gark olurlar. ... Bu gerçek mutluluktur. Kötü olanlara gelince onlar yeryüzünde zifiri karanlıkta kalırlar ve onda hareket etmeleri mümkün değildir. Günahlarının pişmanlık ateşinde yanacaklardır. Onlar ebedî mutluluğu geçici ve hayali zevk ile ve gerçek malı yerin atığı ile değiştirdiler. Bu hakiki bir cehennemdir. Ateşi sönmez, kurt ve solucanları ölmez. Ebedî mutluluk; yemek, içmek, evlenmek gibi maddi olarak tasavvur edilemez. Kurtarıcı, şu sözleri ile onları azarlar: 'Ahirette ne erkekler kadınlarla evlenir ne de kadınlar erkeklerle evlenirler. Ancak insanlar gökte Tanrı melekleri gibi olurlar.'⁵⁵² Yeme ve içme kişinin yok olmaması için, vücudun tükettiğinin yerine yenisinin alınması için gereklidir. Evliliğe gelince ebedî yaratılış dünyasında kararlaştırılmış olan süre tamamlanıncaya kadar soyun tükenmemesi için, ölen birisinin yerine yeni bir şahsın doğması için zaruridir. Bu iki sebep ortadan kalktığında, yani yok oluş ve ölüm, o iki illetin gerekliliğini ortadan kaldırır. Bütün bedeni lezzetler, sabık elemlerden kurtarır. Onda aşırıya gitmek insana acı olarak geri döner. Açlık ve susuzluk elemlerinden sonra yeme ve içme ile insan lezzet hisseder. Ancak oburluk ve açgözlülükle aşırı bir şekilde yediğinde ve içtiğinde ise eğer ölümden kurtulabilirse hastalık ve ağrılarla elem duyar. Dünyamızda lezzetli itibar edinilen her şey böyledir. Ancak manevi lezzetlere nispet ile ikisi aynı şey değildir. Çünkü insan; ilim, maarif ve hikmet gibi manevi lezzetlere ne kadar tamah eder ve daha fazlasını isterse de yine daha fazlasına iştiaak duyar.”⁵⁵³

⁵⁴⁹ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 133-135.

⁵⁵⁰ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 135-137.

⁵⁵¹ Matta, 24/29.

⁵⁵² Matta, 22/30.

⁵⁵³ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 29-30.

Basralı Süleyman, salihlerin erişeceği mutluluk ve günahkârların tadacakları azabın keyfiyeti başlığı altında günahkârların Gehenna’da nasıl acı çektiklerini açıklamaktadır. Buna göre eğer acı çekiyorlarsa, hissiz oldukları söylenemez ve eğer acı çekmezlerse o zaman günahkârlar için azap olmamış olur. Eğer günahkârlar için günahları ile orantılı bir azap olmazsa salihlerin amelleri için bir ödül olan mutluluk da olamaz. Günahkârların Gehenna’da çekecekleri acılar; maddi bedene etki eden bir azap şeklinde değil, insan ruhunu etkileyen manevi bir acı şeklinde olacaktır. Salih olanlar nasıl melekler haline gelerek manevi haz alırlarsa, günahkârlar da sadece manevi azap göreceklerdir. Çünkü dirilişte hissetme melekesinden yoksun olmayacağız. Ona göre aklın gücü ile mutluluğun hazzı ve azabın acısı hissedilecektir. Bundan dolayı salihlerin, mutluluğun hazzını hissettikleri aynı şey ile günahkârlar da azabın acılarını hissedeceklerdir. Akıl ve zekâ insandan alınmayacak ancak en üst derecede saflaştırılmış ve arındırılmış olacaktır. Gelecek dünyanın nimetleri ile külfetleri bu dünyadakiler ile karşılaştırılmaz. Herkes amali mucibince ceza ve ödül alacaktır.⁵⁵⁴

Nusaybinli Elia, kıyamet (diriliş) günü ile ilgili olarak özellikle Mesih’in insan doğasının rolüne odaklanmaktadır. Ona göre kıyamet gününde Rab Mesih, ölüleri ve yaşayanları yargılamak için yükseldiği yerden (gökten) inecektir. Baba Tanrı, yargı gününde insanları yargılama görevini Oğlu, vekili ve halifesi olan Mesih’e tevdi edecektir. Çünkü Tanrı cevherinin yaratılmış olanlar tarafından gürülmesi mümkün değildir. Mesih’in tanrısallığının da görülmesi mümkün olmadığı için hem salihler hem de Şeytan ve takipçileri, Mesih’in tanrısallıkla birleşmiş olan insanlığını, tek Mesih ve tek Oğul formunda göreceklerdir. Şeytan ve takipçileri, Âdem ve Meryem’in cevherinden alınan Mesih’in insanlığını görecekleri için büyük bir acı ve korku duyacaklardır. Çünkü Âdem’in intikamının alınacağı korkusu ve insanlar üzerinde güçlerini kaybettiklerini anlamaları onları derin bir yeis haline sokacak ve bu durum

⁵⁵⁴ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 137-139; Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 30.

onlara büyük azap yaşatacaktır. Elia'ya göre, “O, ölüleri ve dirileri yargılar” sözü, mezarda olanlar ve kıyamet gününe diri olarak ulaşanlar anlamına gelmektedir. Ona göre ölümler ile günahkârlar ve yaşayanlar ile de iyiler ve salihler kastedilmektedir. Çünkü Mesih'in yüce ihtişamına zulmeden kötüler, yaşasalar dahi ölüdürler.⁵⁵⁵ Ölümler, ilk önce mezarlarından diriltilecek ve daha sonra kıyamet gününde (yevmü'l-kıyame) yaşayanlarla birlikte yargılanacaklardır. Diriliş beden ile beraber olacaktır. Mesih, bedeni ölümden dirilenlerin ilki ve yine insan bedeni ile semavi melekûta girenlerin ilki olması hasebiyle ölümlerin dirilişi de beden ile olacaktır. Rab Mesih, kendi nefsi ile insanlara vadettiğinin ilk örneğini göstermiştir. Elia, Mesih'in insan doğası ve dirilişin beden ile gerçekleşmesi arasında soteriolojiye dayanan yakın bir bağ kurmaktadır. Ona göre kilise babalarının üzerinde uzlaştıkları nokta, hakikatin bilgisine ulaştıran (oğulluk) bağının tahakkuk etmesi, bedenlerin dirilişi ve ebedî yaşama intikal eden iyi müminler için hazırlanan nimetler ile kötülerin ebedî azaba çarptırılmasıdır. Cennetin ebedî olması gibi cehennem de ebedîdir. İyi (amel sahibi) insanların her birine amelinin miktarı ve hak ettiğine göre cennetten pay verilir. Kötü (amel sahibi) insanların her biri kötü amelinin gerektirdiği kadar azap çeker. Cennet ehli amellerinde ve çabalarında eşit olmadıkları gibi onların (cennetteki) dereceleri de aynı değildir. Azap ehli, günahlarında eşit olmadıkları gibi onların (cehennemdeki) dereceleri de aynı olmayacaktır.⁵⁵⁶

Doğu Kilisesi'nde, Roma Katolik Kilisesi'nin inandığı gibi resmi bir araf doktrini bulunmamaktadır.⁵⁵⁷ Basralı Süleyman, Gehenna'da azap gördükten, acı çektikten ve cezalandırıldıktan sonra günahkârlara ve şeytanlara merhamet gösterilip gösterilmeyeceği, eğer gösterilecekse ne zaman gösterileceği ve cehennemın ebedî olup olmadığı konularını ele almaktadır. Ona göre bazı kilise babaları bu konuda insanları umutsuzluğa sevk ederken bazıları ise insanları umutlandırmaktadır. Bu konu ile ilgili

⁵⁵⁵ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 132-136.

⁵⁵⁶ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 142-144.

⁵⁵⁷ Toma, “The Destiny of the Soul”, 13.

bazı kilise babalarının görüşlerini aktarmaktadır. Ninovalı İshak'tan yaptığı alıntılarla şu sözlerine yer vermektedir:

“Cehennemde (Gehenna’da) cezalandırılanlar (kırbaçlananlar) sevgi kamçılarıyla (şeritleriyle) azap göreceklerdir; sevgiye karşı günah işlediklerini hissedendenler, korkudan kaynaklanan acıdan çok sevgiden kaynaklanan daha zor ve daha şiddetli bir acı çekeceklerdir”. “Günahkârların karşılığı şu olacaktır. Dirilişin kendisi adaletin cezası yerine onların mükâfatı olacak ve en sonunda Tanrı, onun emirlerini ayaklar altına almış olan o bedenleri mükemmelliğin ihtişamı ile donatacaktır. Günah işlemizden sonra bize olan bu lütuf eylemi, biz, yok iken doğamızın var edilmesinden daha büyüktür”. “Gelecek dünyada lütuf, adalet değil bizzat yargıç olacaktır.”⁵⁵⁸

Mopsuestialı Theodore’un konu ile ilgili şu sözlerini aktarmaktadır:

“Burada iyi şeyler seçenler, gelecek dünyada övgü ile beraber güzel şeylerin zevkini elde edeceklerdir. Ancak yaşamları boyunca şeytani şeylere meyleden fena insanlar, aldıkları ceza ve onlardan kaynaklanan korku vasıtasıyla hakkı ikrar ettiklerinde (akıllarında düzeldiklerinde), iyi şeyler seçtiklerinde ve fenalıkta sebat etmekle ne kadar günah işlediklerini öğrendiklerinde ve bunlar vesilesiyle Tanrı korkusunun en yüce öğretisinin bilincine vardıklarında ve onu iyi niyetle tutmayı kavradıklarında, ilâhî ihsanın mutluluğuna layık görüleceklerdir. Cezasını çekerek kefareti ödemek vasıtasıyla günahlarımızdan kurtulmak bizim için mümkün olmasaydı, asla ‘(Sana doğrusunu söyleyeyim) sen (borcunun) son kuruşunu ödemeyinceye kadar (oradan çıkamazsın)’⁵⁵⁹ demezdi. Günahlara göre verilen cezalar nihayetinde son bulmasaydı, ne ‘pek çok şeritle dövülecek’ ne de ‘birkaç şeritle dövülecek’⁵⁶⁰ demezdi.”⁵⁶¹

Tarsuslu Diodore’dan ise şu sözleri nakletmektedir:

“Bağışlayanın adaletine layık kalıcı bir mükâfat, emeklerinin karşılığı olarak iyilik için biriktirilir ve günahkârlar için azap (biriktirilir). Ancak sonsuz değildir. Onlar için hazırlanan ölümsüzlük, değersiz (karşılıksız) olmayabilir. Bununla beraber yaptıkları fenalıkların miktarına göre suçlarının ve fanalıklarının ölçüsü oranında müstehak olmalarından ötürü kısa bir süre için azap çekmeleri gerekir. Ancak onlar için ölümsüz ve sonsuz mutluluklar hazırlanmıştır”. “Tanrı, emeğin (amelin) oranı ötesinde mükâfatının ecrini verir. Bol rahmetiyle azap göreceklerin cezasını hafifletir ve azaltır ve merhametiyle zamanın süresini kısaltır.”⁵⁶²

Basralı Süleyman da Tarsuslu Diodore’un görüşlerine katılmakta ve cehennem azabının ebedî olmadığını düşünmektedir. Yuhanna 13/8⁵⁶³ ve Yeşaya 13/20⁵⁶⁴

⁵⁵⁸ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 139-140.

⁵⁵⁹ Matta, 5/26.

⁵⁶⁰ Luka, 12/47-48.

⁵⁶¹ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 140

⁵⁶² Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 140-141.

⁵⁶³ “Petrus: Benim ayaklarımı asla yıkamayacaksınız! Dedi. İsa: Yıkamazsam yanımda yerin olmaz diye yanıtladı”.

cümlelerini dayanak göstererek Yeni Ahit’te geçen “Bunlar sonsuz azaba, sâlih kişilerse sonsuz yaşama gidecekler”⁵⁶⁵ cümlesindeki “sonsuz azab” ifadesinin, kesinlik belirtmediğini düşünmektedir.⁵⁶⁶ Kilise babalarından aktarılanlardan, Tanrı’nın herkesi kurtarmak istediği ve merhametinin adaletini geçtiği ifade edilmektedir. Kilise babaları arasında yaygın bir şekilde ölümden sonra bir arınma sürecinden geçildiği görüşünün kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, bir araf anlayışının olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak yine de Doğu Kilisesi’nde genel olarak kabul gören görüş cezanın ebedî olduğudur. Cennetin ebedî olması gibi cehennem de ebedîdir ve her ikisi için zeval yoktur.⁵⁶⁷ Ancak Doğu Kilisesi; ne Katolikler gibi araf hakkında açık bir dogmayı formüle etmiş ne de Protestanlar gibi bir kişi bir kez kurtarıldıktan sonra her zaman için kurtarılmış olur şeklinde bir dogmayı benimsemiştir. Doğu Kilisesi bu konuyu gizem içerisinde bırakmaktadır.⁵⁶⁸

Yukarıda aktarılanlar kısaca özetlenecek olursa, Doğu Kilisesi’nde ölüm sonrası hayat iki ana safhada ele alınmaktadır. Birinci safha ölüm, bireysel yargılama, cennetin ya da cehennemin ön-deneyimi safhalarından oluşmaktadır. Bu safha Mesih’in ikinci gelişine kadar olan süreyi kapsamakta olup bireysel ölçekte tecrübe edilmektedir. İkinci safha ise Mesih’in ikinci gelişi, ölümlerin dirilişi (yevmu kiyame), genel yargılama (yevmuddin), dünyanın sonu ve semavi melekûta ya da cehenneme giriş safhalarından oluşmakta olup genel ölçekte tecrübe edilmektedir. Bu son safhadan sonra semavi melekût ya da cehennemde ebedî bir hayat başlamaktadır. Aktarılanlardan araf ya da arınmanın tam olarak hangi safhada gerçekleşeceği net değildir.

⁵⁶⁴ “Orada bir daha kimse yaşamayacak, kuşaklar boyu kimse oturmayacak”.

⁵⁶⁵ Matta, 25/46.

⁵⁶⁶ Solomon of Basrah, *The Book of the Bee*, 141-142.

⁵⁶⁷ Bkz. Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 30; Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 142, 144.

⁵⁶⁸ Toma, “The Destiny of the Soul”, 16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBADET VE DİNİ UYGULAMALAR

Dinlerde genel olarak iman edilmesi gereken teorik ve uygulanması gereken pratik yönler bulunmaktadır. Dinlerin pratik ve ameli yönü, ibadet başlığı içinde işlenmektedir. Batı dillerinde ibadet karşılığında kullanılan liturgy (liturgie), Grekçe “umuma ait faaliyet” anlamına gelen leitourgia sözcüğünden türetilmiştir. Bu kelime Hristiyanlık’ta toplu halde yapılan ibadetleri ve âyinleri belirtmek için kullanılmaktadır. Hristiyanlıkta ibadetler ferdî ve toplu olarak özel mekânlarda ve günün belli vakitleri, haftanın belirli günleri ve yılın çeşitli devrelerindeki özel zamanlarda icra edilmektedir. İbadet esnasında cemaat, Tanrı’nın bedenleşmiş hali olarak düşünülen kilisede Tanrı adına ve O’nun için hizmet görürler. Hristiyanlık’ta genel olarak sakramentlerin (dini ayin) yanında günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere dört çeşit ibadet bulunmaktadır.¹

Hristiyanlık, bir Yahudi dini akımı olarak ortaya çıkması hasebiyle başlangıçta İsa Mesih’e inanma dışında Yahudilikten farklı bir inanç ve uygulamaya sahip değildi. İlk Hristiyanlar, İsa’nın çarmıhta ölmesinden sonra dirildiğine inandıkları pazar gününe özel bir önem vermiş ve her pazar gününü onun diriliş günü olarak kutlamışlardır. Bu bakımdan basit ekmek-şarap töreni dışında kendisine mahsus bir ibadet pratiği bulunmamakta ve Yahudi mabedi ve sinagoglarında Yahudi ibadetini yapmaya devam etmekteydiler. Tarihi süreç içerisinde Hristiyanların, Yahudi sinagoglarından çıkarılması ve Yahudiler dışındaki milletlerden Hristiyan olanların sayısının artması ile beraber Hristiyanlar arasında Yahudi inanç ve uygulamaları azalmaya başlamış; birkaç yüzyıl devam eden bir gelişim süreci sonucunda kendilerine has inanç, ibadet ve

¹ Mehmet Aydın, “Mabed ve İbadet”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/348-349.

ritüellerini tesis etmişlerdir. Pazar günü gerçekleştirilen anma ve şükran toplantıları, zamanla Hristiyan kilisesinde ortaya çıkacak olan bütün ibadetlerin ve yıl boyunca İsa ile ilgili olarak yapılacak olan bütün anma ve kutlamaların temelini oluşturmuştur. IV. yy'a gelindiğinde o zamana kadar havarilerin yaptıkları tarzdaki dualar ile devam ettirilen ekmek-şarap (evharistiya) ayini için farklı kiliselerde farklı litürjiler oluşmuştur. Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda özgür bir hale gelmesi ile litürjik takvim düzenlenmiş ve bu takvim içerisinde İsa ile ilgili anma ve kutlamaların sayısı artmıştır. Hristiyanlığın erken dönemlerinden IV. yy'a kadar, günlük olarak yapılan sistematik bir ibadet biçimi de bulunmamaktaydı. İnsanlar ya kendi başlarına ya da evde aile içerisinde günlük dualarda bulunmuşlardır. Bu dualar esnasında Eski Ahit ve özellikle Mezmurlar'dan bazı kısımlar okunmaktaydı. Daha sonra İnciller ve Elçilerin Mektupları'ndan pasajlar eklenmiştir. Ancak IV. yy'ın ikinci yarısından itibaren günlük ibadetler, sistematik bir hale getirilmiş ve gün içerisindeki farklı vakitlere bölünmüştür.² Yahudi ibadet biçimi dışında, Hristiyan dini ibadetinin gelişminde etkili olan; Mısır manastır ibadeti, kilise/katedral ibadeti ve şehir manastırları ibadeti şeklindeki ibadet biçimleri bu dönemde büyük bir gelişim göstermişlerdir. Mısır Manastırları'nda çöl ruhbanlarına has günlük dini ibadet uygulamaları bulunurken, kilise/katedraller ise manastırların aksine tüm Hristiyanların sabah ve akşam ibadetlerine katılabileceği bir mekân olmuştur. Kent manastırları ise her iki ibadet biçimini birleştirmiştir. Aziz Basil'in manastırı buna örnek olarak verilebilir. Şu an kilisede uygulananmakta olan bütün ayinler, en azından litürjik yılın bazı dönemlerinde kentsel manastır geleneğinin günlük döngüsünü takip etmektedir.³

Doğu Kilisesi'ne göre ibadet ve ritüeller, 'Abdişo'un da işaret ettiği gibi genel olarak; pazar gününün muhafaza edilmesi (bu günün dua etmeye, Kitab-ı Mukaddes

² Mehmet Katar, "Hristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", 24-27; "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Ankara, 1998), 71-74.

³ Jincy, O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 2-3.

okumaya ve Tanrı'nın tasarısı üzerine derin bir şekilde düşünmeye tahsis edilmesi), yıl içerisinde serpiştirilen bayram ve anma törenlerinin süreklilik içerisinde kutlanması, günlük dualar (sluta/namaz), oruç, merhamet ve sadaka gibi konuları ihtiva etmektedir.⁴ Bu bölümde Doğu Kilisesi'nin kilise anlayışı ve kilise yapısı, din adamları, kilise sırları olarak tabir edilen sakramentler, kiliseye ait ritüel ve semboller, litürji (ayin) kitapları, kilise takvimi ve bayramları, günlük dualar, oruç ve hac konuları ele alınacaktır.

1. KİLİSE YAPISI

Doğu Kilisesi geleneğinde kilise; “kenistha”, “qyama” ve “edtha” şeklindeki üç tabirle ifade edilmektedir. Kenishtha, dua için toplanan cemaati belirtirken qyama tabiri ise ahit cemaati anlamına gelmektedir. Bayram ve kutlama anlamına gelen “edtha” tabiri ise Mesih ile ilgili olayların kutlanmasına atıfta bulunmaktadır.⁵ ‘Abdišo’a göre kilise tabiri; cemaate ve bayram kutlamalarını belirtmekte ve gökteki (semavi) eylemleri sembolize etmektedir. Ona göre semada, dokuz derece ve üç mertebe şeklinde ilâhî izzete yapılan hizmetin aynısı kilisedeki din adamları tarafından yeryüzünde gerçekleştirilmektedir. Bunların gerçekleştirdiği bütün işler, kilise tabirine atıfta bulunmaktadır. Mesih, kiliseyi; temel ve taşlar olarak değil, ona inananların cemaati olarak isimlendirmektedir. Haykla (nave/sahın) ve beth kanke (sanctuary/en kutsal yer), mecazi olarak kilise diye isimlendirilmektedir. Bu durumu, “Tüm şehir İsa’yı karşılamaya çıktı” ve “Şehre girdi” cümlelerinde geçen “şehir” ifadesinin, şehirde yaşayanlara ve şehrin binalarına ıtlak edilmesi şeklinde izah etmektedir.⁶ Doğu Kilisesi, İznik İtikadnamesi’nde kilise ile ilgili “katolik, apostolik ve kutsal” tanımlamalarına bağlıdır. İsa Mesih’in bütün milletlerden insanları cemaatine kabul etmesinden dolayı katolik kabul edilmektedir. İsa Mesih’in kendisi, bu binanın temel taşı olduğu için apostoliktir. Kilisenin bütün üyeleri kutsal vaftiz tarafından kutsallaştırıldığı ve Kutsal

⁴ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 27-28

⁵ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 34-35.

⁶ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 18.

Ruh onlarda yaşadığı için aynı zamanda kutsaldır.⁷ Nusaybin piskoposu Elia'ya göre “Ve bir, kutsal, apostolik ve katolik (evrensel kiliseye inanıyoruz” ifadesi havarilerden alınan inanç üzerinde bir araya gelen kutsal müminler cemaati anlamına gelmektedir. Bu, din ehlinin bir arada bulunmalarını (ülfet) sağlayan bir hakikattir. İnananlarına “kutsal inananlar cemaati” denir. Ona göre kilise, inanç ve itikattir ifadesi ile kilise ve inanç beraber tanımlanmaktadır. İnanç tek olduğu için kilise de tektir. Bu nedenle, bu itikadnameye bağlı olmayan birisi, kilise tarafından reddedilir. Elia'nın bu görüşü, İstanbul Konsili'nin ilk kanonunun ayrıntılı bir sunumu olarak görünmektedir.⁸ Doğu Kilisesi'nin tek kateşizm kitabı olan *The Messianic Teachings* adlı eserde gerçek ve tek kilise; “Kutsal yazıların öğretilerini ya da inançlarını hiçbir zaman bozmaya, ekleme yapmaya veya değiştirmeye çalışmamış olan; bu tek bedeni (kiliseyi) parçalamak için herhangi bir yanlış sinoda katılmayan ve şimdi dahi havarilerden, kutsal sinodlardan ve erdemli patriklerden öğrendiğimiz inançlara, öğretilere ve kutsal sakramentlere sıkı sıkıya bağlı olan bizim kutsal, kadim ve katolik Doğu Kilisesi” şeklinde tarif edilmektedir. Kilise, “Mesih'in bedeni”, “Mesih'in gelini”, “Tanrı'nın evi”, “Hakikat sütunu ve temeli”, “Tanrı'nın Melekûtu” veya “Göklerin Krallığı” ünvanları ile taltif edilmektedir.⁹ Kilise anlayışına önem veren Nesturiler, her yıl Kasım ayında kilisenin kutsanması anlamına gelen “Qudash ‘Edtha” denilen bir festival düzenlemektedir.¹⁰

Doğu Hıristiyanlığının en erken kilise yapısı Fırat Nehri yakınlarındaki antik Dura-Europos şehri kalıntıları arasında bulunan ve III. yy'a tarihlenen bir ev-kilise yapısıdır. Ancak bu yapı Doğu Süryani litürji geleneğinde betimlenen kilise planlarından farklıdır. Bu yapı dikdörtgen bir salon olup doğu ucunda ayin yöneticisinin üzerinde oturduğu ya da ayakta durduğu “bema” denilen yüksekçe bir platform bulunmaktadır. Bu yapının Constantinus (324-337) öncesi dönemlerde Dicle-Fırat

⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 88.

⁸ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 69-70, 138, 140.

⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 89.

¹⁰ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 90.

havzasındaki tipik Hristiyan ev-kilise yapısının mimarisini yansıttığı düşünülmektedir. Doğu Kilisesi'nin geleneksel kilise yapıları çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümler İsa Mesih'in dünyevi yaşamı ve onunla ilintili tarihi ve kurtarıcı eylemleri çerçevesinde gelişim göstermişlerdir.¹¹ XIV yy'a kadar olan geleneksel kilise binaları şu bölümlerden oluşmaktadır:

Beth Kanke (Qanke/Kutsal Alan/Sanctuary): Kilisenin en kutsal bölümü olup yapının doğu ucunda bulunmaktaydı. Kilisenin ana salonundan (haykla/sahın) bir perde ile ayrılan bu bölüm cennet veya göğü sembolize etmektedir. Beth kankenin ortasında, onu iki kısma ayıran, gece gündüz sürekli yanan bir zeytinyağı lambası durmaktaydı. Lamba ile beth kankenin tören kapısı arasındaki yer, daha ileri gitme selahiyeti bulunmayan yardımcı diyakozlara ayrılmıştı. Burada, evharistiya ayininde kullanılan metal tabak ve kadeh için kuzey ve güney duvarlarında beth gazze denilen nişler bulunmaktaydı.¹²

Madbha (Sunak/Altar): Madbha, çoğunlukla dikdörtgen şeklindeydi. Bazı modern kiliselerde, sunağın bir parçası olan üç sıra basamaklı bir çıkıntı bulunmaktaydı. Bu Golgota Tepesi'ni temsil etmekteydi. Sunak, doğu duvarına dâhil edilmiştir. Sadece ahşaptan yapılan sunaklar, “dappa” (taşınabilir sunak) olarak adlandırılmıştır. Sunağın üzerinde İsa Mesih'in sembolü olan Haç ve İncil yer almaktaydı. Geleneğe göre sunak; Mesih'in mezarını ve dirilişini, gizemlerin üstündeki örtü; mezar üstündeki lahiti simgelerken sunak ise Tanrı'nın tahtıydı. Piskopos tarafından yağ ile veya başdiyakoz tarafından yağsız bir şekilde kutsanmamış olan sunaklarda, dappa veya sunak levhası (paneli) bulunmaktaydı. Belirli ağaç türlerinden yapılan ve yine belirli hayvan derileri ile kaplanan sunak levhası, dikdörtgen şeklindeydi. Bir piskops tarafından belli kurallara göre kutsanır ve kiliselerde muhafaza edilirdi. Taşınabilir sunakların (dappa),

¹¹ William Toma, “Basic Features of the Liturgy with Especial Reference to the East Syrian Eucharistic Liturgy”, *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 13. 07. 2019), 13, 18.

¹² Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 19.

II. Şapur'un zulmü döneminde (309-379) ortaya çıktıkları tahmin edilmektedir. Sunağın her iki tarafında, diyakozların ayin sırasında cemaati galeyana getirmek için belirli noktalarda kullandığı “flabella” veya “yelpaze” bulundurulurdu. Bunların, İsa Mesih'in mezarında bulunan iki melek; Gabriel ve Mikail'i simgeledikleri söylenmektedir.¹³

Beth Mada (Vaftizhane/Baptistery): Beth kankenin güneyinde bulunan beth mada, delinmiş bir duvarla ayrılmıştır. Bu bölümün, kilise sahnına açılan ve perde ile kapatılan küçük bir kapısı vardı. Bazı kiliselerde vaftizhanenin kilisenin avlusuna açılan bir dış kapısı daha bulunmaktaydı. Orada bebekler için taştan vaftiz kurnası ve yetişkinler için muhtemelen daha büyük olan bir vaftiz kurnası bulundurulurdu. Vaftizhane, ayrıca, vaftiz ayini sırasında tüm vücudu mesh etmek için kullanılan vaftiz yağının kutsanması için, beth dyaqon ya da bemada bulunanlara benzer, bir sunak veya dolap içermeliydi. Vaftizhane sunağına vaftiz töreni sırasında bir Haç ve İncil yerleştirilmeliydi.¹⁴

Beth Dyakon/Beth Gazza (Diaconicon/Kutsal Eşyalar ve Giyinme Odası): Beth kankenin kuzeyinde bulunan bu bölüm, delinmiş bir duvar ile ondan ayrılmaktaydı. “Diyakozların Odası” ya da “Beth Gazza” (Hazine Odası) olarak isimlendirilmekteydi. Kilise sahnına (haykla) açılan ve perde ile kapatılan küçük bir kapısı bulunmaktaydı. Evharistiya ayini için kutsal ekmek ve şarap burada hazırlanırdı. Komünyon ayini esnasında piskopos çoğu kez burada dinlenir, yıllık kutlamalar ve kutsal kurbanın hazırlanması için gerekli olan kostüm ve kaplar burada tutulurdu. ‘Abdişo’a göre kadınların beth kankeye girmelerine izin verilmediği için kadın diyakozların takdis töreni beth dyakonda, beth kankeye açılan kapının önünde gerçekleştirilirdi.¹⁵

¹³ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 19.

¹⁴ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 20.

¹⁵ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 20.

Kestroma (Qestroma/Rahip ve Koronun Yeri/Chancel Steps): Beth kanke ile ana sahn arasında üç basamak ile belirlenen yüksekçe bir aralıktı. Bu üç basamak, beth kankenin dibinden ana sahına doğru uzatılmıştı. Üçüncü basamak evharistiya töreni esnasında daha alt düzeydeki din adamlarının kullandığı bir platform olarak genişletilmiştir. Semayı sembolize eden beth kanke ve yeryüzünü simgeleyen haykla (ana sahn) arasında bulunması hasebiyle qestroma, cennetin bir sembolü olarak görülmekteydi.¹⁶

Haykla (Ana Sahn/Nave): Kilisede cemaatinin bulunduğu ana sahındır. Yeryüzünü simgelemekte olup kestroma'nın seviyesinden bir basamak daha aşağıdaydı. Cemaatin yanı sıra, skakona, bema ve beth shade gibi birçok alt bölüm ve ayin hizmetlerinde kullanılan malzemeleri barındırmaktaydı.¹⁷

Skakona (Sqaqona/Yol/Pathway): Kestromadan bemaya doğru giden yoldu. Bu yol, Kudüs'ten cennete ve oradan semaya giden yolu temsil etmekteydi.¹⁸

Bema: Doğu Kilisesi'ne ait kiliselerin ayırt edici en önemli mimari özelliği bemadır. Ana sahn veya haykla'nın orta kısmında yüksekçe ve çit ile çevrili at nalı şeklinde bir alan olup dünyevi Kudüs'ü temsil etmekteydi. Kilise geleneğinde oldukça işlevsel bir yer işgal eden bemalar, XIV. yy'dan sonra kiliselerde görülmemektedir. Mar İshak Sinodu'nun (410) on beşinci kanonunda diyakozun litaniyi bemada ilan etmesi ve başdiyakozun İncil'i orada okuması istenmektedir. Bemanın esas kullanımı evharistiya ayini esnasındaki söz litürjisi töreniydi. Kredo bölümünden önce rahiplerin ellerini yıkaması burada gerçekleşirdi. Bemanın ortasında "tahtlar" denilen ve üzerine haç ile İncil'in konulduğu bir sunak bulunmaktaydı. Bu sunak, Âdem'in mezarının bulunduğu Golgota'nın yerini sembolize etmekteydi. Aynı şekilde bemada piskoposun tahtı ve onun solunda başdiyakozun kürsüsü bulunmaktaydı. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes dersleri

¹⁶ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 20.

¹⁷ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 20.

¹⁸ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 20.

de burada okunurdu. İsa Mesih'in enkarnasyon ve ilâhî lütuflarının tamamlandığı yer olarak kabul edilmekteydi. Örneğin beth kankeden bemaya geçiş, Mesih'in Kudüs'e girişini; haç ve İncil ile beth kankeye dönüş, Mesih'in semaya yükselişini sembolize etmekteydi. Bemanın varlığını devam ettirdiği dönemlerde, Doğu Kilisesi evharistiya ayinlerinde kiliseye törenle giriş yapılmazdı. Zaten beth kankede bulunan din adamları ile açılış töreni (giriş ayini) başlardı. Giriş ayininde, Latin ayinlerinde olduğu şekli ile hayklardan (ana sahından) beth kankeye (sanctuary) doğru gidilmez, aksine beth kankeden haykla'nın ortasında bulunan bemaya doğru gidilirdi. Ancak bemaların ortadan kalkması ile beraber Doğu Kilisesi ayinlerinin ayırt edici bir özelliği olan bu uygulama terk edilmiştir.¹⁹

Beth Sahde (Şehitlik/Martyrium): Bu bölüm kilise şehitlerinin defnedildiği yerd. Haykılanın kuzey tarafında duvar boyunca ve bemaya paralel gelecek bir şekilde uzanan bir yapıydı. Buraya, kuzeydeki duvarın ortasından açılan bir kapıdan giriş yapılmasıyla küçük bir oda şeklini almıştır. Şehit ve azizlerin kalıntılarının yanı sıra kilisenin koruyucu azizinin veya piskoposların kalıntıları da burada gömülürdü.²⁰

Doğu Süryani geleneğinde; beth kankeyi sema, hayklayı yeryüzü, bemayı dünyevi Kudüs ve skakona olarak adlandırılan yolu cennete giden bir yol olarak kabul eden sembolik anlayış, evharistik teolojinin gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır. Geleneksel kilise mimarisi Mezopotamya saray motiflerinin hıristiyanlaştırılması ve Eski Ahit tapınağından ödünç alınan temalar ile zenginleştirilmiştir. Örneğin Ktesifon'da katolikos kürsüsünün bulunduğu katedralin doğu tarafındaki dyaqon, beth kanke ve beth madadan oluşan üçlü yapının tek bir parçada birleştirilmesi, Sarvistan'daki Sasani sarayı model alınarak inşa edilmiştir.²¹

¹⁹ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 20-21, 23; Lucas Van Rompay, "Art and Architecture", *GEDSH*, 38.

²⁰ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 21.

²¹ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 19. Kilise binası ve bölümleri şekli için bkz. Christoph Baumer, *Kenisetu'l-Maşrik*, 142-145.



Şekil 1: Doğu Kilisesi'nin Kilise Binası ve Bölümleri

- | | |
|------------------------------|------------------------------------|
| 1. Ana Giriş | 15. Beth Gazze |
| 2. Kilise Avlusu | 16. Beth Dyakon /Beth Gazza |
| 3. Kuyu | 17. Kutsal Yağ ve Malka |
| 4. Dua Odaları | 18. Tören Kapısı (Tara d-Kanke) |
| 5. Beth Mada (Vaftizhane) | 19. Yan Kapı |
| 6. Vaftizhane Dış Kapısı | 20. Kestroma |
| 7. Erkek Giriş Kapısı | 21. Skakona |
| 8. Kadın Giriş Kapısı | 22. Bema |
| 9. Vaftizhane İç Kapısı | 23. Tahtlar/Golgota Sunağı |
| 10. Vaftiz Sunağı- Dolabı | 24. Psikopos ve Başdiyakoz'un Yeri |
| 11. Vaftiz Kurnası | 25. Beth Sahde (Şehitlik) |
| 12. Pencere | 26. Kutsal Kalıntılar |
| 13. Beth Kanke (Kutsal Alan) | 27. Erkek Cemaat |
| 14. Madbha (Sunak/Altar) | 28. Kadın Cemaat |

Doğu Kilisesi geleneğinde kiliseler ile ilgili bir diğer önemli konu resim veya ikonaların varlığı veya yokluğu meselesidir. Kimi araştırmacılar Nesturi kiliselerinde resimlerin hiçbir zaman kullanılmadığını, saygı nesnesi olarak sadece bir haç bulundurulduğunu iddia etmektedirler. Bu araştırmacılara göre Nesturiler açısından Musa'ya verilen emir¹ gereğince çarmıha gerilmiş İsa heykelleri ya da Mesih'in

¹ Çıkış, 20/4-5.

resimlerinin bulundurulması uygun görülmemiştir.² Günümüzde Ortadoğu ve Hindistan'da bulunan Nesturi kiliselerinde resim ve heykeller kullanılmamaktadır. Buna göre; resim ve heykellerin yokluğu bakımından Roma Katolik Kilise'sinden ve ikonaların bulundurulmaması bakımından da Yunan Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmaktadır.³ Çarmıha gerilmiş İsa heykeli yerine sade bir haç kullanılmaktadır. Dekorasyon amacı ile kiliselerde bulundurulan resimler ayin sırasında dışarı çıkarılmaktadır.⁴ Nesturi kiliselerindeki resim ve ikonaların yokluğu, XIX. yy'da Hakkâri ve Urmiye bölgesindeki Nesturiler arasında faaliyet yürüten batılı misyonerlerin de dikkatini çekmiştir. Bundan dolayı bu kilise, özellikle Protestan misyonerler tarafından V. yy'ın Protestanları olarak görülmüştür.⁵ Ancak günümüz Nesturi kiliselerinde resim ve ikonalar kullanılmamasına rağmen, Doğu Kilisesi bünyesinde kaleme alınan teoloji ve tarih ile ilgili çeşitli metinler incelendiğinde, XIV. yy'a kadar geçen süre içerisinde resimlerin varlığına ve ikonalara tazim gösterildiğine dair birçok kanıt bulunmaktadır.⁶ Bir örnek vermek gerekirse katolikos II. Elia (1111-1131), kiliselerdeki ikonaların, yazı ve kitap mesabesinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre okuma ve yazması olmayanlar, ikonalara bakmak suretiyle kitapta anlatılanların yansıtıldığı bu resimlerle dinlerini öğrenebilirler. Resim ve ikonalara gösterilen tazimi Müslümanların, Mushaf'a gösterdikleri tazime benzetmektedir. Hakeza Müslümanların, Hacer'ül-Esved'e karşı tazimleri ile Hıristiyanların haça tazimlerini de karşılaştırmaktadır. Bu ifadelerden Doğu Kilisesi'nde ikonaların kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁷ Ancak Doğu Kilisesi geleneğindeki resim ve ikona kültürünün, Bizans kiliselerinde olduğu kadar çok güçlü olmadığının altını çizmek gerekmektedir. Bu

² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 112.

³ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 121.

⁴ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 114-115.

⁵ Tawer Andrious, "Historical Evidences of the Existence of the Images in the Church of the East", *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 18. 07. 2019), 3; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 121.

⁶ Andrious, "Historical Evidences", 3. Resim ve ikonaların varlığı ile ilgili bilgi veren eserlerin geniş bir listesi için bkz. Aynı makale, 4-14.

⁷ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmiyye*, 85.

durum onların İslâm'ın hâkim olduğu bir ortamda yaşamaları ile ilgili olarak görülmüştür. XIV. yy'dan sonra resim ve ikonaların kullanımının yok olması ise genel olarak kilisenin sosyo-politik ve kültürel durumundaki gerileme ile bağlantılı olarak görülmüştür.⁸

2. KİLİSE SIRLARI (RAZE D'EDTHA)

Latince, kutsal yemin ve ahit anlamına gelen “sacramentum” kelimesi, Yeni Ahit'te geçen Yunanca “mysterion” (gizem, sır) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Sacramentum terimi, Roma hukukunda Roma ordusuna katılan bir askerin; Sezar'a ve imparatorluğa bağlı olacağına dair yaptığı kutsal yemin ve ahdi ifade etmektedir. Bu terim, Hristiyan ritüellerini ifade etmek için ilk kez Tertullian (160-225) tarafından vaftiz aracılığı ile Mesih'in ordusuna gönüllü asker olarak katılmayı ifade etmek için kullanılmıştır. Doğu Kilisesi, sacrament veya mystery (sır, gizem) kelimeleri için Pehlevice; gizli, saklı anlamına gelen “raza” kelimesini kullanmıştır. Daha erken döneme ait İbranice metinlerinde ve Ölüdeniz Kumran metinlerinde de “Raza” kavramına rastlanmaktadır. Bu terim genel olarak gizemleri (sakramentleri), özel olarak evharistiya ayinini belirtmek için kullanılmıştır.⁹

Sinoptik İncillerde, sakrament ya da mysterion terimi ile İsa Mesih'in benzetmeler yolu ile ortaya koyduğu “semavi melekûtun gizemlerine” atıfta bulunmaktadır.¹⁰ Ancak bu terim daha çok Pavlus'a ait yazılarda karşımıza çıkmaktadır. Pavlus için “gizem”, her şeyden önce Baba Tanrı'nın kurtuluş planının İsa Mesih'te ortaya konulması olarak tasvir edilmekte ve bütün insanlığı kurtarmak için ilâhî iradeyi ortaya koyan, her şeyin kendisi ile yenilendiği ve kendisine inananlarda

⁸ Andrious, “Historical Evidences”, 1, 15.

⁹ Sebastian P. Brock, *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1990), 42; Mar Awa Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church of the East”, *Academia* (Erişim 12. 05. 2019), 1; William Toma, “Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition”, *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 5. 05. 2019), 1.

¹⁰ Matta, 13/11; Markos, 4/11; Luka, 8/10.

yaşayan İsa Mesih'e işaret edilmektedir.¹¹ Hristiyan sakramentleri esas olarak Eski Ahit'te geçen dinî ritüel ve uygulamalar üzerine bina edilmiştir. Eski Ahit'te, ilâhî kurtuluş planı (mdabbranutha) çerçevesinde İsrailoğulları ile ilgili iki ana uygulama ön plana çıkmaktadır: Sünnet¹² ve Fısıh Bayramı.¹³ Sünnet, Tanrı'nın İbrahim peygamber ile yaptığı ahite uygun olarak İsrailoğullarını diğer putperest milletlerden ayıran bir eylem ve sembol olarak görülmektedir. Yeni Ahit'te İsrailoğullarına verilmiş olan sünnetin yerine vaftiz uygulaması ikame edilmiş;¹⁴ bu uygulama ile Tanrı cemaatine katılımın gerçekleşmesi sağlanmıştır. Eski Ahit'e İsrailoğulları'nın Mısır'dan kurtuluşu anısına düzenlenen bir kutlama olan ve kuzu eti ile mayasız ekmek gibi iki önemli unsurla sakramental karakterini ortaya koyan Fısıh Bayramı ise daha sonra Hristiyanlıkta teolojik bir eylem ve sakrament olarak yeniden yorumlanmıştır. Erken dönem Hristiyanlıkta İsa Mesih'in ölmeden önce havarileri ile yediği son akşam yemeği (evharistiya) anısına düzenlenen bu ayin, zamanla önemli bir gelişim göstermiştir. İsrailoğulları'na mensup her bir ferdîn; sünnet ile Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı antlaşmaya dâhil olması ve Fısıh kuzusu etini yemek suretiyle kurtuluş planına dâhil olması, Hristiyan bakış açısına göre yeniden yorumlanmıştır. Böylece sünnet olma ve Fısıh yemeğine katılmanın her İsrailiyi gerçek anlamda "ahit" ve "kurtuluş eylemi"nde tasvir edilen gizemlere iştirak etmesini sağlaması gibi; Hristiyanlıkta da vaftiz, evharistya ve diğer birçok dinî uygulama ile inananlar, Mesih tarafından konulan ve kilisede icra edilen gizemlere iştirak etmektedirler.¹⁵ Ancak Pavlus'un mektuplarında ve erken dönem Hristiyan yazarları arasında; vaftiz, ellerin birisi üzerine konulması suretiyle takdis edilmesi ve ekmek ile şarabın paylaşılması gibi çeşitli dinî uygulamalar söz konusu edilmesine rağmen, bunlar için günümüzde anlaşıldığı şekli ile sakramente

¹¹ 1. Korintliler, 2/7-10; Romalılar, 16/25-26; Koleseliler, 1/26-27; 4/3; Efesliler, 1/9-10; 3/3-12, 1 Timoteus, 3/16.

¹² Çıkış, 17/1-14, 24.

¹³ Çıkış, 12/11-30.

¹⁴ Koloseliler, 2/11.

¹⁵ Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 6-11.

karşılık gelebilecek herhangi bir ismin kullanılmadığının altı çizilmelidir. Sakrament terimi ilk olarak Tertullian tarafından; evharistiya ve vaftiz gibi dinî ayinler için kullanılmış olmasına rağmen daha sonra Augustine ile beraber sır ve gizemin yanı sıra sembol ve işaret anlamlarını da içeren bir anlam kazanmıştır. Böylece Rabbin Duası, İznik Akidesi, haç işareti, vaftiz kabı ve suyu, yağlamada kullanılan yağ gibi şeyler de duyular üzerinde etkin ve insan aklına başka düşüncelerin gelmesini sağlayan kutsal birer işaret olmalarından dolayı birer sakrament olarak kabul edilmişlerdir. Onun kullanımında pek çok dinî uygulama, davranış ve düşüncüyü kapsayan sakrament; “İlahî Kelâm’ın nesneye gelmesiyle oluşan şey” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶ Böylece sakramentlerin “Görünmeyen ilahî lütfun görünür işaretleri” olarak kabul edilmesi yaygınlık kazanmıştır. Bu kabule göre raza ya da sakrament, kendileri vasıtasıyla ilâhî rahmet ve lütfun arandığı ya da bahşedildiği tanrısal eylemlerin gizemi ya da daha açık bir ifade ile Tanrı’nın içsel lütfunun dışsal işaret ve tezahürleri şeklinde tanımlanmıştır. Bu ilâhî gizemler, kilisede icra edilen bir dizi ayin ve eylemler ile ortaya konulmakta ve çeşitli maddi araçlar vasıtasıyla insanlara bahşedilmektedir.¹⁷

Süryani yazarlar, gerçeği (hakikati) sadece söylemsel olarak iletme yerine, dinleyicide bir deneyim meydana getirmek istercesine soyut hakikatları şiirsel imgelerle resmedilmiş alegorik ve şiirsel anlatılarda dile getirmektedirler. Bu konuda ön plana çıkan en önemli yazar Mar Efrem’dir. Ona göre doğada ve kutsal metinlerde bulunan her şey Mesih’i ve onun bedende tecelli etmesinin çeşitli veçhelerini sembolize etmektedir. Efrem’in sakramental anlayışı, onun Kitab-ı Mukaddes yorumlarının merkezinde bulunmaktadır. Düzyazı şeklindeki Kitab-ı Mukaddes yorumlarında hem literal (lafzî) hem de manevî-ruhî olarak yorumlayarak gerçek ile figüratif arasında bir ayrım yapmaktadır. İlkinde metnin “retorik” yönüne bakmakta ve bunu “suranaith” olarak ifade etmektedir. İkincisinde ise metnin ötesinde, Mesih’in nihai gizemine işaret

¹⁶ Muhammet Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 19-25.

¹⁷ Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 1-2.

eden manevi bir anlam bulmakta ve bunu “rukhanaith” olarak adlandırmaktadır. “Raza” kelimesi, İngilizce sembol kelimesi ile karşılanıyorsa da bu, razanın gerçek anlamını yansıtmaktan uzaktır. Sembolün gerçek çevirisi “remza” olmalıdır. Remza, Süryani literatüründe başka bir gerçeğe işaret eden şey veya eylemi belirtmek için kullanılmış olmakla beraber mutlaka arkasında saklı bir anlama sahip olmak zorunda değildir. Süryanice’de kullanılan raza terimi, sembolün günümüzde kullanılan statik anlamından farklıdır. Efrem’in teolojik anlayışına göre onları sembolden ziyade gizem (raza) olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Efrem’e göre, tüm kozmos, daha yüksek bir teolojik gerçekliğe işaret eden sembol ve işaretlerle doludur. Ancak sembol, çağrıştırdığından daha fazlası olup sembolize ettiği şeyin gerçekliğine katılmaktadır.¹⁸ Bu bakımdan Mar Efrem; “tip”, “sembol” ve “raza” kullanımı arasında belirli bir ayrım yapmaktadır. Sakramentlerin anlaşılmasında yardımcı olan bir başka önemli terim de Doğu Kilisesi babaları tarafından tip, simge ve remz anlamında sıklıkla kullanılan “tupsa” (Yunanca: tupos, İngilizce: type) tabiridir. Asıl ve köken olarak kendisinden daha eski bir gerçekliğe dikkat çeken eylem ya da şeydir. Bu teknik terim, Kitab-ı Mukaddes’in yorumlanmasında oldukça önemlidir. Eski Ahit’teki teolojik gerçeklerin, Yeni Ahit’te tipoloji denilen benzer figürleridir. Yeni Ahit’te İsa Mesih’in gelişi ve faaliyetleri ile ilgili olarak Eski Ahit’te birçok atıfta bulunulduğunu açıklamak için tipoloji sıklıkla kullanılmıştır. Ama Eski Ahit’in kristolojik tipolojisi sadece Mesih’in şahsı için geçerli olmayıp ondan sonra Mesih’in yeryüzündeki devamı olan kilise vasıtasıyla ahir zamana kadar şamil edilmiştir. Örnek olarak Son Akşam Yemeği Kutsal Kurbanı (Qurbana); Ürdün’de İsa’nın Vaftizi müminlerin vaftizi ve Hayat Ağacı Kutsal Haç için tip ve simge olmaktadır. Bununla birlikte tupsa, sembolden farklı olarak, gerçekten de kilise

¹⁸ Christopher Buck, *Paradise and Paradigm, Key Symbols in Persian Christianity and the Bahā’ī Faith*, (Albany: State University of New York Press, 1999), 68-69; Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 18.

ayininde (sakramental kutlamalarda) gösterdiği veya tasvir ettiği gizeme (raza) katılabilir.¹⁹

Mopsuestialı Theodore, “iki dünya” önermesini sakrament teolojisi için esas almaktadır. Ona göre Musa, ilâhî vizyonda öğrendiği şekilde biri “kutsal yer” ve biri de “kutsalların kutsalı” olarak adlandırdığı iki çadır inşa etmiştir. Bunlardan ilki, şu an dünyada yaşadığımız bir tür (type) yaşam ve mekânı ifade ederken; “kutsalların kutsalı” olarak adlandırılan ikincisi ise görünen göklerin ötesinde bir yer olup Rabbin (Mesih) yükseldiği, içinde kaldığı ve bizim de onunla yaşayacağımız yere benzemekte ve temsil etmektedir. Theodore, her sakramentin görünmeyen ve kelimelerle tarif edilemeyen şeylerin işaret ve sembollerle temsil edilmesinden oluştuğunu belirtir. Ona göre bu tür şeyler sakramente yaklaşan kişinin onun gücünü bilebilmesi için anlamlardırma ve açıklayabilmeyi gerektirmektedir. Eğer sadece görünür unsurlardan ibaret olsaydı, görüşün kendisi, gerçekleşen tüm olayları tek tek bize gösterebileceği için kelimeler işe yaramazdı. Ancak bir sakrament, gerçekleşmekte olan veya daha önce gerçekleşen şeylerin işaretlerini içerdiğinden işaretlerin ve gizemlerin gücünü açıklamak için kelimelere ihtiyaç duyulmaktadır.²⁰ Mopsuestialı Theodore sakramenti; görünmeyen ve ifade edilemeyen şeylerin, işaretler ve semboller vasıtasıyla tasvir edilmesi olarak tanımlamaktadır. Sembol ve işaretler mevcut olmayan bir şeyi ifade eder. Kilisede yanan bir mum kişisel bağlılığın bir işareti olmakla beraber bağlılığın kendisi değildir. Bir sakrament, çok özel bir sembol ya da işarettir. Sadece arkasında olanı işaret etmekle kalmaz aynı zamanda sembolize ettiği şeyin yaptığını da gerçekleştirmektedir. Örneğin vaftiz töreninde su, günahı arınmayı ve yeni yaşamı sembolize etmektedir. Ama aynı zamanda sembolize ettiğini de gerçekleştirmektedir. Sakramentler zaten sembolize ettiklerini gerçekleştirmeyi başardıkları için benzersiz işaretler olarak kabul

¹⁹ Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 19.

²⁰ Alphonse Mingana (ed. and trans.), *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6 (Cambridge: W. Haffer and Sons, 1933), 17-18.

edilmektedir.²¹ Bu nedenle sakramentin harici maddesi olan ekmek, şarap, su, yağ vb. malzemeler, sakramentin içinde saklı bulunan ve arkasında yatan gizli ve söz ile ifade edilemeyen gücü simgelemektedir. Bu gizli güç nihayetinde İsa Mesih'in ölümünden, gömülmesinden ve dirilmesinden (paskalya gizeminden) kaynaklanmaktadır.²² Mopeustialı Theodore, sakramentleri ebedî yaşamın ve gelecekteki ebedî kutsanmışlığın teminatı olarak görmektedir. Ona göre bu dünyada sakramentleri gerçekleştirme, gelecek dünyanın gerçekliğine katılmamızı sağlayacaktır. Bu dünyada, sakramental törenlerden fayda sağlandığı gibi aynı zamanda gelecek dünyanın bir ön-deneyimi de tecrübe edilmektedir. Sakramentler aracılığıyla ölümlü doğadan ölümsüzlüğe, ayartılabilir doğadan günahsızlığa, değişebilirlikten değişmezliğe, yeryüzünün kötülüklerinden cennete geçme elde edilmektedir. Ona göre bu dünyada olan şeylerin sembol ve işaretlerini gerçekleştirmemiz emredilmiştir. Böylece gizemlerin kullanımı ile göğün kutsamasına ve mutluluğuna katılan insanlar olabiliriz.²³

Narsay da büyük ölçüde Theodore gibi sakramentlerle ilgili olarak iki dünya kavramı (göksel âlem ve maddi/dünyevî âlem) üzerinden hareket etmektedir. Dünyevî idareyi (ruhbanlığı), gökte kutlanan ayinlerin bir yansıması olarak düşünmektedir. Dünyevî tapınaktaki rahipler göksel yaşamı bir gizem yardımıyla tasvir etmekte ve gelecekte olanların benzerini bir ayna olarak göstermektedirler. Ona göre rahip, Kutsal Ruh'un iradesinin gücüyle ekmeğin içindeki yaşamı dağıtacak, günahı kovacak ve Ruh'un inananlar arasında kalmasını sağlayacaktır. Ruh'un gücü ölümlü insana iner, ekmeğe yerleşir ve onu gücüyle kutsallaştırır. Sakramentin işaret ve sembolleri ile ilgili olarak (vaftiz ayini örneğinde) yağın ilâhî gücü açığa çıkaran sembol olduğunu ve harici materyalle Tanrı'nın gizli bir şekilde tamamladığı eylemlerinin teminatını verdiğini ifade eder. İnsanı kutsallaştırmanın belirli bir ayinin maddi materyali olmadığını ancak

²¹ Toma, "Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition", 2-3.

²² Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 20.

²³ Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, 20; Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 21.

onun içinde saklı olan Ruh'un gücü olduğunu belirtmektedir. Ona göre vaftizde bu, salt yağın değil vaftiz yağının verdiği güçtür. Ancak bu gücü ona Ruh vermiştir.²⁴

Doğu Kilisesi, Antakya ekolünün sakramentlerin kurtuluştaki rolü ile ilgili anlayışını benimsemektedir. Sakramentlere, Tanrı'nın lütfunu vaftiz olan müminlere dağıtan ve göksel krallığa götüren teminatlar olarak rol biçmektedir. Buna göre onların tam faydası esas olarak zamanın sonunda ve öbür dünyada gerçekleşecektir. Bu dünyada iken bu gizemler aracılığıyla gelecekteki dünyanın hayranlık uyandıran görkemine hak kazanılmaktadır. Ancak buna ulaşmak için elden geldiğince göksel bir yaşama sahip olunmalıdır. Bu bakımdan Hristiyan yaşamında sakramentlerin çok büyük bir önemi bulunmaktadır. Hristiyan inancının korunması ve güçlendirilmesi için Mesih tarafından konulduğuna inanılmaktadır. Hudra'da bir duada "yaşam ilacı" olarak tarif edilmekte ve bu ilacın kilisede verildiği belirtilmektedir.²⁵ Süryani babalar, kiliseyi; semavî kilisenin hakiki bir modeli ve Mesih'in inayet ve lütfunun gerçekleştiği yer olarak değerlendirmektedirler. Çünkü İsa, ölümü ve dirilişi vasıtasıyla elde ettiği bütün lütuf ve hakikatları kiliseye vermiştir. Dünyevî kilisenin kendisi de büyük bir sakramenttir. Kurucusu olan Mesih'in yeryüzünde yaşayan ve faaliyette bulunan bir devamıdır. Yüce misyonunu, insan temsilcileri (ruhbanlar) aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Tıpkı kurucusu Mesih gibi insan yaşamının sıradan gerçeklikleri olan ekmek, şarap, su, yağ, kelime ve çeşitli hareketler aracılığı ile Tanrı lütfunu bağışlama ve kurtuluşu gerçekleştirme ayinlerini icra etmektedirler.²⁶

Doğulu teologların özellikle de Theodore'un sakrament teolojisinin temel ilkesi, işaret ve semboller vasıtasıyla sakramentler (gizemler) üzerinde derin tefekkür edilmesidir. Gizemlerin neyi temsil ve sembolize ettiği önemle vurgulanırken buna karşılık Latin sakramental teolojisi öncelikle neden ve sonuçlarla ilgilenmekte "burada

²⁴ Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 22.

²⁵ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 9.

²⁶ Toma, "Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition", 3.

ve şimdi neyin gerçekleştirildiğine ve niçin gerçekleştirildiğine” odaklanma eğilimindedir.²⁷ Yunanca konuşan Doğu ve Doğu Ortodoks Kiliseleri için sakramentlerin teolojik temeli genel olarak enkarnasyon’a dayanmaktadır. Ancak Doğu Kilisesi için sakramentlerin teolojik temeli enkarnasyonun gizemine değil, esas olarak Mesih’in dirilişinin gizemine dayanmaktadır. Doğu Kilisesi için enkarnasyonun gizemi, ilâhî plan ve tasarının (mdabbranutha) başlangıcıdır. Ancak onun kemale ermesi dirilişin gizeminde yatmaktadır. Mesih’in dirilişinde onun maddi bedeni yüce bedene (dirilişin bedeni olarak da bilinir) dönüşmüştür. Bu, daha önceki insan varlığının, ölümler arasında “ilk doğan” olan Mesih’in vaat ettiği, genel dirilişte ölümden elde edilecek olan bedendir. Dirilişte insanın maddi, fânî ve mürekkebe bedeni; yüce ruhsal bir bedene dönüştürülür ve yüceltilir. Sıradan insan bedeni ruhsal bir ihtişama doğru yüceltilir. Doğu Kilisesi’ne göre, havarilerin dirilişten sonra gördükleri Mesih’in bedeni dirilişin yüceltmış olduğu beden idi. Tanrısallık, enkarnasyon gizeminde insanlık edinmiş ve böylece sadece “kurtarılabilirlik” ilan edilmiştir. Ancak İsa Mesih’in dirilişinin gizeminde insanlık, Mesih’in göğe yükselmesi ve Baba’nın sağ tarafına oturmasıyla en yüce mertebeye yükseltilmiştir. Katıksız maddi beden İsa’nın ölümden bedensel dirilişiyle yüceltilmiş ve dönüştürülmüştür.²⁸

Hristiyanlar arasında uzunca bir müddet neyin sakrament olduğu ya da sakramentlerin sayısı ile ilgili ortak bir görüş oluşmamıştır. Bu konu ile ilgili olarak Doğu Kilisesi yazarları arasında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. XIII. yy’ın başlarında yaşamış olan Yuhanna Bar Zo’bi on iki adet sakrament ismi zikretmesine rağmen ‘Abdišo’ bar Brikha (ö. 1318) ve katolikos II. Timotheos (1318-1332) birbirinden farklı yedi adet sakramenten oluşan iki liste aktarmaktadırlar. XII ve XIII. yy’lar arasında Avrupa’da Katolik Kilisesi bünyesinde sakramentlerin sayısının yedi ile

²⁷ Toma, “Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition”, 8.

²⁸ Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 5-6.

sınırlandırılması ile ilgili gelişmeler²⁹ Doğu Hristiyanlarını da etkilemeye başlamış ve Doğu'da da sakramentlerin tanımı ve sayısı ile ilgili resmi görüşler oluşturulmaya başlanmıştır. Aslında erken dönem Doğulu babalar arasında sakramentler ile ilgili herhangi bir sayı belirtilmemiş ve sakramentlerin sayısı oldukça geniş tutulmuştur. Sakrament (raza) terimi, kilise inanlılarını kutsallaştırmayı amaçlayan kilise ritüel ve litürjik eylemleri için ikincil derecede kullanılmıştır. Doğu Kilisesi'nde resmi görüş olarak sakramentlerin sayısını yedi ile sınırlandıran ilk kişi 'Abdišo'dur. Bundan önce Doğu Kilisesi'nde sakramentlerin tanımı ve sınırlandırılması ile ilgili resmi bir görüş ortaya konulmamıştır.³⁰ 'Abdišo'a göre kutsal kitaplarda geçen yedi adet kilise sakramenti (sırları) şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Kahnutluk (ruhbanlık) 2. Kutsal vaftiz. 3. Kutsal yağ 4. Mesih'in bedeni ve kanının kurbanı. 5. Tevbe. 6. Malka denilen kutsal maya. 7. Hayat bahşeden haç İşareti.³¹ Doğu Kilisesi katolikosu II. Timotheos'a göre ise sakramentlerin sıralaması şu şekildedir: 1. Rahiplik 2. Kilisenin kutsanması 3. Vaftiz 4. Evharistiya 5 Papaz ya da keşiş atamalarının gizemi (shumlaya) 6. Cenaze töreni 7. Evlilik.³² Timotheos, sakramentleri iki kategoriye ayırmaktadır. İlki Kutsal Ruh'un çağrılma duasına (epileksi) sahip olan rahiplik, sunağın kutsanması, vaftiz ve evharistiya gibi aslî sakramentlerdir. İkinci kategori ise epileksi duasına sahip olmayan keşiş atamaları, cenaze töreni ve evlilik gibi ikincil sakramentlerdir. Ayrıca

²⁹ Roma Kilisesi'nde yedi sakrament ilk olarak 1274 yılındaki II. Lyon Konsili'nde resmen kabul edilmiş ve daha sonra XVI. yy'da düzenlenen Trent Konsili ile yeniden onaylanmıştır. Doğu Ortodoks Kilisesi ise XVII. yy'da yedi sayısını kabul etmiştir. Bkz. Anthony M. Coniaris, *These Are the Sacraments: The Life-Giving Mysteries of the Orthodox Church* (Minneapolis: Light and life Publishing Company, 1981), 9.

³⁰ William Toma, "Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition", 5.

³¹ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19.

³² Brock, "Timotheos II," *GEDSH*, 415. II. Timotheos'un yedi kitapta ele aldığı "Kilise Sırları" isimli çalışması hâlâ el yazması halinde olup tam bir tercümesi bulunmamaktadır. Onunla ilgili çalışmalar için bkz: P. B Kadicheeni (ed. & ET), *The Mystery of Baptism: Nestorian Patriarch (1318-1332)* (Bangalore: Dharmaram Publications, 1980); Jose Matthew Kochuparampil (ed. & ET), *The Mystery of the Eucharist. Syriac critical text, translation and studies of the chapter 'On the Mysteries of the Body and the Blood' from 'The Causes of the Seven Mysteries of the Church' by Patriarch Timothy II (1318-1332)*, (Rome: Pontificio Istituto Orientale, Excerpta e Dissertatione, 2000); William Toma, *The Mystery of the Church. Syriac Critical Edition and Translation of the Rite of the Consecration of the Altar with Oil and the Chapter "On the Consecration of the Church" from the Book of the Seven Causes of the Mysteries of the Church by Patriarch Timothy II (1318-1332)*, (Rome: Pontificio Istituto Orientale, Excerpta e Dissertatione, 2007).

apostolik buyruklara (yazılı kaynaklara) dayanan ve kilise kanonlarına (geleneğin aktardıklarına) dayanan sakramentler şeklinde de bir ayrım yapmaktadır.³³ Doğu Kilisesi'nde sakrament sayısının yedi ile sınırlandırmasıyla ilgili üç sebep öne sürülmektedir: Birincisi Batı Süryanileri Tikrit Mafıryanı olan Bar Habreus'un (ö. 1286) bu yönlü çalışması, İkincisi II. Lyon (1272-1274) Konsili kararlarının dominik misyonerler vasıtasıyla Nesturi Kilisesi'ne ulaşması ve üçüncüsü Katolikos III. Yahballaha'nın (1281-1317) elçisi Rabban Savma'nın (1220-1294) Avrupa ziyaretidir.³⁴ Mar 'Abdišo'un kilise sakramentleri listesinde bulunan sakramentlerin beş tanesi hem Doğu hem de Batı kiliselerinde geçerli olan sakramentler ile uyumludur. Ancak diğer kiliselerde bulunan hasta yağlama ve evlilik sakramentleri yerine kutsal maya (malka) ve kutsal haç işareti sakramentleri kabul edilmiştir. Bunlardan ilki başka hiçbir kilise tarafından bilinmemekte iken sonuncusu Roma Katolik Kilisesi'nde itibar görmektedir. 'Abdišo'a göre kutsal malka sakramentine sahip olmayan kiliseler yedinci sakrament olarak evliliği kabul etmişlerdir.³⁵ Hasta yağlama, sakrament olarak sayılmamasına rağmen kutsal mayadan (malkadan) çok daha kutsal sayılmaktadır. Doğu Kilisesi'ne göre eğer evlilik töreni sakrament olarak kabul edilecekse o zaman cenaze töreninin de sakrament olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak Doğu Kilisesi, evlilik törenine daha fazla sataü vermek taraftarı değildir.³⁶ 'Abdišo'a göre sakramentlerin en önemlisi ruhbanlık sakramentidir.³⁷ XIX. yy'da Hakkâri ve Urmiye Nesturileri arasında çalışmalarda bulunmuş olan Badger ise Nesturilerin kurbana (evharistiya) ve vaftiz sakramentlerine önem atfederken diğerlerini pek önemsemediklerini aktarmaktadır.³⁸ 'Abdišo'un sakramentler hakkındaki detaylı anlatımına rağmen günümüzde, bu kilisenin kateşizm kitabı sakramentlerin sayısına yer

³³ Toma, "Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition", 7.

³⁴ Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 11-13.

³⁵ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 13-14.

³⁶ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 14-15.

³⁷ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19.

³⁸ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/150.

vermemektedir. Bu durum ya sakramentlerin sayısının önemsiz görülmesine ya da sakramentlerin sayısının iki mi yoksa yedi mi olduğu hakkında bir kararsızlık bulunmasına hamledilebilir. Örneğin bu eserde ruhbanlık, “Kutsal Kilise Hakkında” bölümünde ele alınmakta ve bunun bir kilise sakramenti olup olmadığı ifade edilmemektedir. Nitekim Doğu Kilisesi’ne bağlı çok sayıda insan sakramentlerin isimlerini bilmemektedir. Dolayısıyla Doğu Kilisesi’nde gerçekte yedi sakrament olmasına rağmen sadece kurbana ve vaftiz sakramentleri çok önemli olarak görülmektedir.³⁹ Ancak Doğu Kilisesi, 2001 yılında düzenlenlediği bir sinodda ‘Abdišo’un sakramentler ile ilgili listesini resmi olarak kabul etmiştir.⁴⁰

Kilise sakramentleri ile ilgili bir diğer önemli konu, sakramentlerin geçerli ve etkili olması için sahip olması gereken şartlarla ilgilidir. ‘Abdišo’a göre eğer müminler dışında birisi bu yedi sakramentin her birinin kutsallık ve gizeminin ne ile tesis edildiğine dair bir soru sorarsa, bütün gizemlerin (sakramentlerin) üç şey ile kutsandığı şeklinde cevap verilir. Buna göre birincisi kilisenin gerekli gördüğü şart ve niteliklere uygun olarak rahipliği doğru bir şekilde elde etmiş gerçek bir rahiptir. İkincisi sakramentlerin rabbinin takdir ettiği her bir söz ve emir ile (oluşturulmuş olmasıdır). Üçüncüsü ise sakramentleri kabul edenlerin doğru bir niyet ve tasdik edilmiş bir iman ile sakramentlerin etkisinin semavi bir güç tarafından meydana getirildiğine inanmasıdır.⁴¹ Bu nedenle, yedi gizemin (sakrament) her birinin geçerliliği üç temel ögeye dayanmaktadır: kaynağı, aracıları ve alıcıları. Bu kriterleri ele alındığında ilk maddede geçen ifade kilise tarafından uygun bir şekilde ruhbanlık ataması yapılmış olanların, sakramentleri (ayinleri) yönetme salahiyyetine sahip oldukları belirtilmektedir.

³⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 45, 120. Doğu Kilisesi’nin tek kateşizm kitabı için bkz. *Messianic Teachings of the Holy Apostolic and Catholic Church of the East (Yuipana M’shikhaya d’Eta qaddishta washlikhayta o’qathuliqi d’mathnkha)*, translated from Malayalam by M. P. Francis, Ernakulam, (Kerala: Mar Themotheus Memorial Printing and Publishing House, 1962). Bu eser aynı zamanda Patrik XXIII. Mar Eshai Shem’on (1909-1975) tarafından 1955 yılında İngilizce’ye çevrilmiştir. Bkz. <https://marshimun.com/new/pdfs/Yulapana%20part%20I.pdf>.

⁴⁰ Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 11, dipnot 7.

⁴¹ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 19- 20.

Bundan dolayı ‘Abdišo’ya göre ruhbanlık en önemli sakrament olarak birinci sıraya yerleştirilmiştir. Çünkü ruhbanlık olmaksızın diğer sakramentler gerçekleştirilemez. İkinci madde sakramentin temelini Baba Tanrı’nın beden bulmuş sözü (kelâmı) olan İsa Mesih’in emir ve buyruk sözü olduğunu ifade etmektedir. Onun buyuruğu vasıtasıyla sakramentler, Kutsal Ruh’un faaliyeti ile inşa edilir ve etki gösterir. Dolayısıyla sakramentlerin kurucusu Mesih’tir. Üçüncü madde ise sakramentlerin gayesinin vaftiz olmuş müminleri ahlaken yüceltmek, imanlarını kuvvetlendirmek ve Tanrı’nın inayeti ile onları kutsamak olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kişinin sakramentlerden fayda görebilmesi için ona iman etmesi gerekmektedir. Bu son maddeden ‘Abdišo’ açısından sakramentlerin Mesih’in gizemlerine “öznel” bir katılım olduğu anlaşılmaktadır.⁴² Katolikos II. Timotheos’a göre ise sakramentlerin geçerli olması için; sakramentler Mesih’tarafından kurulmuş olmalı, Kutsal Ruh’un mevcudiyeti ile sakramentte kullanılan materyalin etkili bir şekilde kutsanması ve geçerli olarak atanmış bir rahibin bulunması şarttır. Ona göre kutsal kilisede tesadüfen ya da basitçe gerçekleşen herhangi bir şey yoktur. Rahiplik, vaftiz, evharistiya gibi bizzat Mesih tarafından kurulan özel sakramentler olduğu gibi sakramentler için gerekli olan (evharistiya için ekmek ile şarap ve vaftiz için yağ ile su) gibi malzemelerin belirlenmesi havariler tarafından oluşturulmuştur. Evharistiya ekmeğinin mayalanıp mayalanmayacağı ya da şarabın karıştırılıp karıştırılmayacağı Kutsal Ruh’un etkisi altında olan kilise babalarının koymuş oldukları kilise kanonları tarafından belirlenmiştir.⁴³ ‘Abdišo’un aktardıklarından geçerli bir şekilde takdis ve ataması yapılmış olan bir rahibin günaha düşmüş olması durumunda yönettiği sakramentlerin geçerli olup olmadığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Ancak Badger’in alıntı yaptığı bir Nesturi kaynağına göre; bu durumda eğer ruhban yalancı ve günahkâr biri de olsa onun

⁴² Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 13-14; Toma, “Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition”, 4.

⁴³ Toma, “Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition”, 4.

sunduğu kurban, Kutsal Ruh aracılığıyla kabul edilmektedir. Çünkü ruhbanın günahları yüzünden insanlar haksızlığa uğramazlar ve onun günahları, Tanrı merhametini Tanrı halkından alıkoymaz. Rahip günahkâr ise onun günahları kendisine aittirler. Onun doğruları da sadece kendisine fayda sağlar.⁴⁴

Doğu Kilisesi geleneğine göre her bir sakramentin madde ve form şeklinde iki temel yönü bulunmaktadır. ‘Abdişo’, sakramentin maddi unsurlarından oluşan harici yönü için “mlo’aa” (maddi) ve sakramentlere özgü formülde ifade edilen Kutsal Ruh’un manevi lütfu için “adhsa” (suret) terimlerini kullanmaktadır. Bu anlayış Aristoteles’in holomorfik (madde-suret teorisi) anlayışına dayanmaktadır.⁴⁵ ‘Abdişo’ a göre sakramentler, insanın bu maddi dünyadaki ihtiyaçları nedeniyle gereklidirler. İnsanın dünyada var olması için, sureti ve kemali Tanrı tarafından verilmesine rağmen fizikî bir baba vasıtasıyla fizikî bir anneden doğması gerekmektedir. Aynı şekilde akıl ve kemal sureti, Kutsal Ruh ve en yüce kuvvet tarafından bağışlanmasına rağmen, ebedî âleme ait olabilmesi için manevi bir baba olan rahip vasıtasıyla vaftizin manevî rahminde doğması gerekmektedir. Bir başka açıdan bu maddi dünyaya gelen insanın geçici yaşamını sürdürmesi için maddi yiyecek ve içecek ile beslenmek zorunlu olması gibi; vaftiz olan birisinin Tanrı’da ebedî hayatını ikame etmesi için ruhsal bir gıda ve ilâhî bir içecek olan Mesih’in bedeni ve kanı (evharistiya) zaruridir. Ona göre insan bedeni, zamanın geçmesi ve kötü koşullar nedeniyle hastalıklara ve acılara maruz kalır. Eski sağlığına kavuşmak için talimatlarını uygulamak şartı ile doktorlara ihtiyaç duyar. Aynı şekilde sapkınlığa, günahlara ve ahlaksızlığa düşen inançlı bir Hristiyan, talimatlarını uygulamak şartı ile manevi doktorlar olan kilise ruhbanları vasıtasıyla şifa bulur. Ona göre kutsal yağ, vaftiz ile gerçekleşen doğumda kullanılır. Kutsal maya, İsa Mesih’in bedeni olan manevi besinde kullanılır. Hayat bahşeden haç işareti ise Hristiyanların

⁴⁴ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/162, 164; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 11-13.

⁴⁵ Royel, “The Sacraments of the Assyrian Church”, 14.

daimi muhafızı ve bütün sakramentleri tamamlayan ve mükemmelleştirendir.⁴⁶ Bu yaklaşıma göre bir Hristiyan, günah denilen manevi bir hastalığa maruz kaldığında, kutsal sakramentler olan ilaçlarını yalnızca kilisede dağıtan manevi doktorlara başvurmak suretiyle iyileşebilir. Sakramentler, bir Hristiyanı dünya yaşamının doğum, ölüm vb. çeşitli evrelerinde kutsallaştırmayı amaçlamaktadır. Bu evrelerde Tanrı'nın kurtarıcı lütfü insana eşlik eder ve kurtuluşa erinceye kadar bu kutsanma eylemi devam eder.

Sakramentler, kilisede üç şekilde oluşturulmakta veya kurulmaktadır. İlk olarak, Mesih'in kendisi tarafından tesis edilen ve kutsal metinlerde kaydedilen sakramentler: evharistiya, vaftiz, ruhbanlık ve günahların bağışlanması. İkinci olarak, Kutsal Ruh'un ilhamı ile havariler tarafından tesis edilen sakramentler: Kutsal maya (malka), havari yağı (qarna). Üçüncü olarak da Kutsal Ruh'un esini (ilhamı) vasıtasıyla apostolik otoritesi sayesinde kutsal kilise tarafından tesis edilen sakramentler: Kutsal haç ve ruhbanlığın dokuz derecesi. Katolikos II. Timotheos, bu son kategoriye dayanarak manastır traşı, evlilik, sunağın kutsanması ve cenaze töreni gibi ayinsel eylemleri doğası bakımından "sakramental" olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan Doğu Kilisesi, Latin Batı'da olduğu gibi (örneğin kutsal su vb.) yedili kutsallığı olmayan ancak bir şekilde onların kutsal doğasını (yönünü) paylaşan ayin ve törenler için sakramentlerin formel ayrımına sahip değildir. Mesih tarafından kurulan, havariler tarafından aktarılan ve kutsal kilisede icra edilen ve geliştirilen sakramentler, bizzat kilisenin doğası ve misyonu ile ilişkili eylemlerdir. Bundan dolayı kutsal sakramentlerin kutlama yeri bizzat kilisenin kendisidir ve sakramentler, "Raze d-'Edta" (kilisenin gizemleri) olarak adlandırmaktadır.⁴⁷

⁴⁶ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19.

⁴⁷ Royel, "The Sacraments of the Assyrian Church", 15-16.

2.1. Ruhbanlık (Kahnuta)

‘Abdišo’un kilise sakramentleri listesinde birinci sırada bulunan rahip takdisi en önemli sakrament olarak kabul edilmektedir. Bu sakrament olmaksızın diğer sakramentlerin icra edilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı sakramentlerin geçerli olması için gereken birinci kriter, kilise vasıtasıyla şartlarına uygun olarak elde edilmiş rahiplik şeklinde ifade edilmiştir. ‘Abdišo’, ruhbanlığı; Tanrı ve insan arasında günahların bağışlanması, inayetlerin ulaştırılması ve gazabın ortadan kaldırılmasında bir arabuluculuk hizmeti olarak tarif etmektedir. Ona göre ruhbanlık; eksik ruhbanlık yani Musa yasasının ruhbanlığı ve tam ruhbanlık yani kilise ruhbanlığı şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ruhbanlığın esası Mesih’in, Petrus’a söylediği şu sözlerle dayanmaktadır: “Göklerin egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak”,⁴⁸ “Kuzularımı güt, koyunlarımı güt”⁴⁹ sözü ile kurulmuş ve “Sonra onların üzerine üfledi, ‘Mukaddes Ruh’u alın!’ dedi. Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur. Kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır”⁵⁰ sözleri ile de kemale erdirilmiştir. ‘Abdišo’a göre önceki (Eski Ahit’teki) ruhbanlık yaşam tarzı ve iradeye dayanmak yerine belli bir soydan gelmeye dayanmakta idi. Ancak (Yeni Ahit’teki) yeni ruhbanlık ise apostolik (havarisel) silsileye dayanmakta ve “Onları ilk önce sınavın; eğer bir kusurlaFrı görülmezse vazife alsınlar”⁵¹ sözü gereğince rahip adaylarının yaşam tarzı ve düşüncelerinin değerlendirilmesinden sonra kilisenin layık görülenlere el vermesiyle (takdis etmesiyle) gerçekleştirilmektedir. Ona göre bu nedenden dolayı yeni ruhbanlığın mükemmelliği ve eski ruhbanlığın noksanlığı apaçıktır. Çünkü Kabil, Ham, Lut’un oğulları, Musa’nın oğulları, Eli ve diğerleri gibi birçok fena evladın erdemli babaların soyundan geldikleri ve Melkizedek, İbrahim gibi

⁴⁸ Matta, 16/19.

⁴⁹ Yuhanna, 21/15-17.

⁵⁰ Yuhanna, 20/22-23.

⁵¹ 1 Timoteos, 3/10.

salih evlatların da fena babaların soyundan geldikleri bilinmektedir. ‘Abdišo’ Yahudi ruhbanlığı ile Hristiyan ruhbanlığı arasındaki farkı izah etmeye devam ederek eski ruhbanlığın maddi yağ ile bahşedildiğini ancak yeni ruhbanlığın ise manevi yağ ve ellerin üzerine konulması ile (takdis edilmesiyle) gerçekleştirildiğini belirtmektedir. ‘Abdišo’, rahip adayının buna layık olup olmadığını sınavan kurallar konusunda Pavlus’un ilgili sözlerini belirleyici kabul etmektedir. Buna göre:

“Bir kimse rahip olmayı gönülden istiyorsa, iyi bir görev arzu etmiş olur. Ancak rahip ayıplanacak bir yanı olmayan, tek karılı, ölçülü, sağduyulu, saygın, konuksever ve öğretmeye yetenekli biri olmalıdır. Şarap düşkünü, zorba olmamalı; uysal, kavgadan ve para sevgisinden uzak olmalıdır. Evini iyi yönetmeli, çocuklarına söz dinletmeli, her yönden saygılı olmalarını sağlamalıdır. Kendi evini yönetmesini bilmeyen, Tanrı topluluğuna nasıl ihtimam gösterebilir? O, yeni iman etmiş biri olmamalıdır. Yoksa gurura kapılıp İblis’in uğradığı yargıya uğrayabilir. Topluluğun dışındakiler tarafından da iyi bir insan olarak tanınmalıdır. Öyle ki, ayıplanacak duruma ve İblis’in tuzağına düşmesin. Aynı şekilde kilise görevlileri, özü sözü ayrı, şarap tutkunu, haksız kazanç peşinde koşan kişiler değil, ağırbaşlı kişiler olmalıdırlar. Temiz vicdanla imanın sırrına sarılmalıdırlar. Bunlar da önce denensin; kınanacak bir yönleri yoksa görev alsınlar.”⁵²

Doğu Kilisesi geleneğine göre ruhbanlık üç mertebede dokuz kademe şeklinde sıralanmaktadır. Bu mertebelerdeki her bir görevli, gökteki (semavî) meleklerin eylemlerini sembolize etmektedir. Bu mertebeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birinci Mertebe: Bu mertebe piskoposluk olup patrik, metropolit ve piskopostan oluşmaktadır.

a. Katolikos, Patrik (Catholicos/Patriacha): Kilisenin en üst mertebesidir.

Gökteki Kerubim (Cherubim/Chrowi) meleklerine denk gelmektedir. Doğu Kilisesi’nde ilk olarak katolikos terimi (410 Sinodu) kullanılmakla beraber daha sonra patrik terimi (552 Sinodu) de kullanılmaya başlanmıştır. Katolikos, metropolitler arasında seçilir ve bunun için kilise kanonları tarafından belirlenen altı piskoposluk bölgesinin metropolitleri tarafından takdis edilmesi gerekmektedir.

⁵² 1. Timoteos, 3/1-10. Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 20.

b. Metropolit (Metrapolitha-/Matran/ Başpiskopos): Piskoposluk bölgelerinin en üst merciidir. Gökteki Serafim (Seraphim/Zraphae) meleklerine denk gelmektedir. Piskoposluk bölgelerinin en üst rütbeli din adamıdır. Piskoposlar arasından seçilen metropolitlerin takdisi ve ataması için biri katolikos olmak üzere en az üç piskopos bulunmalıdır.

c. Piskopos (Apiscopa/Abona): Gökteki (Thronesin/Mothuae/Kurasi) meleklerine denk gelmektedir. Diyakoz ve papazlık görevlerinden sonra elde edilen piskoposluk görevi tam rahipliğe işaret eder. Bu sığata sahip biri bütün sakramentleri öğretme, yönetme hakkını elde eder. Bölgesindeki cemaatin yönetiminden sorumlu olup diyakoz ve papaz atamaları yapar. Piskopos takdisi ve ataması için en az üç piskopos bulunmalıdır. Bu atama metropolitin huzurunda veya onun namına yapılmalıdır. Piskopos takdisinde piskopos adının üzerine İncil bırakılır ve takdisi gerçekleştirenler sağ ellerini onun üzerine uzatırlar. Piskoposluk takdisi ve ataması katolikos tarafından onaylandıktan sonra piskoposluk yetkisi kullanılabilir. Piskoposun yetkileri arasındaki en önemli görevlerinden biri kilise veya sunağın kutsanmasıdır.

İkinci Mertebe: Bu mertebe papazlık (rahiplik) olup diyakoz, pıryadotha ve papazdan oluşmaktadır.

a. Başdiyakoz (Archidiacon/Baş Şammas): Gücü temsil eden Dominion (Hyli) meleklerine denk gelmektedir. Piskoposun sağ kolu olup kilisedeki bütün hizmetleri yönetir. Her piskoposun mutlaka bir başdiyakozu olmalıdır. Sunağı yağsız olarak kutsama yetkisine sahiptir.

b. Korpiskopos/Periodeute (Cor-episcopa/Sa'ora/Pıryadotha): Sultayı (Ulthani) temsil eden meleklerle denk gelmektedir. Piskoposun temsilcisi olarak kilise ve manastırları ziyaret eden bir papazdır.

c. Papaz (Qashisha): Hâkimiyeti (Maravatha) temsil eden meleklerle denk gelmektedir. Temel görevi cemaate dinlerini öğretmektir. Ayinlerdeki temel görevi ise kurban sunmak ve vaftiz suyu ile yağın kutsamaktır. Bunlara ek olarak; platformda İncil okumak, evlilik törenini yönetmek, cenazeleri defnetmek, günahkârları bağışlamak vb. işler ile sunağın yağla kutsanması dışındaki rahipliğe ait tüm görevleri yerine getirir.

Üçüncü Mertebe: Bu mertebe diyakozluk olup diyakoz, yardımcı diyakoz ve vaizci (okuyucu) diyakozdan oluşmaktadır. Diyakoz için kullanılan şammas terimi Süryanice hizmet eden anlamına gelmektedir. Bunlar ayin esnasında piskopos ve papazlara yardım ederler.

a. Diyakoz (Şammas): Riaseti temsil eden koruyucu meleklerle denk gelmektedir. Ayin esnasında Havarilerin mektuplarını ve litaniyi okur. Komünyon esnasında cemaate kadehi sunar. Vaftiz etme yetkisi yoktur. Ancak herhangi bir papazın bulunmadığı zorunlu durumlarda bu görevi icra edebilir. Ancak Kutsal Ruh'u yağ ve su üstüne çağırma selahiyeti bulunmamaktadır. Bir ayin bir diyakoz ya da ikinci bir papaz olmaksızın gerçekleştirilemez.

b. Yardımcı (İkinci) Diyakoz (Heevpadyakna/Sub-Deacon): Başmelekler (Rabbai Malachi) olarak bilinen grubu temsil etmektedirler. Eski Ahit okumak, ışıkları yakmak, mum taşımak, Hristiyan olmayan kişileri veya hayvanların kiliseye girişlerini engellemek için kapıları kontrol etmek ve kilisedeki düzen ve sükûneti korumakla görevlidirler. Hiçbir şekilde kutsal alana girme ve kutsal kapılara dokunma yetkisi yoktur.

c. Okuyucu Diyakoz (Karoya): Hiyerarşinin en aşağısında bulunan karoya kademesi, insanlara en yakın olan melek (malachi) grubuna denk gelmektedir. Ayin esnasında yüksek sesle kutsal kitap alıntılarını okur. Beth

qankinin önündeki qestroma denilen alanda durur ve hiçbir şekilde beth qankiye girmesine izin verilmez. Sadece Eski Ahit kitaplarını okuyabilir evharistiya ayinine iştirak edemez.⁵³

Doğu Kilisesi geleneğine göre İsa Mesih, bu görevlerin hepsini icra etmiştir. Nasıra'da iken havrada Yeşaya 61/1-2 bölümünü okuduğunda karoya görevini,⁵⁴ mabed avlusunda satıcıları kovduğunda heevpadyakna (yardımcı diyakoz) görevini,⁵⁵ semavi hükümranlığın başladığını ilan ettiğinde ve tevbe etmeye çağırdığında şamaşa (diyakoz) görevini,⁵⁶ vaftiz olduğunda,⁵⁷ Fısıh yemeğinde ekmek ve şarabı havarilerine dağıttığında,⁵⁸ on sekiz yıl boyunca içinde hastalık bulunan kadının üzerine ellerini koyarak onu iyileştirdiğinde⁵⁹ papazlık görevini, “Tanrı hükümranlığıyla ilgili haberi diğer şehirlere duyurmam gerek”⁶⁰ ya da havarilerine “Öteki ulusların arasına ve Samiriyelilerin kentlerine uğramayın. Bunun yerine İsrail halkının yitik koyunlarına gidin”⁶¹ dediğinde piryadotha (korpiskopos) görevini, İncil’i müjdelemelerini istediğinde⁶² başdiyakozluk görevini, Mesih dirilişten sonra öğrencilerine görünerek “Sonra onların üzerine üfledi, Mukaddes Ruh’u alın! dedi. Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur. Kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır”⁶³ dediğinde piskopos görevini, “İsa, şakirtlerini şehrin dışına, Beytanya’nın yakınlarına götürdü. Ellerini göğse doğru kaldırıp onları takdis etti. Onları takdis ederken

⁵³ Tawer Andrious, “The Priesthood and its Ranks in the East Syriac Tradition”, *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 18. 07. 2019), 18-31; Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 20; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 31; Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, 217-222.

⁵⁴ Matta, 4/16.

⁵⁵ Yuhanna, 2/12-17.

⁵⁶ Matta, 4/17.

⁵⁷ Yuhanna, 3/22-23.

⁵⁸ Matta, 26/26-28.

⁵⁹ Luka, 13/11-13.

⁶⁰ Luka, 4/43-44; Matta, 9/33; Markos, 6/6.

⁶¹ Matta, 5/6; Markos, 6/7; Luka, 9/1-2.

⁶² Matta, 10/5-13; Markos, 6/8-10; Luka, 9/3-4.

⁶³ Yuhanna, 20/22-23.

yanlarından ayrıldı, semaya alındı”⁶⁴ ifadesinde metropolit görevini ve semavi hükümdarlığın anahtarlarını Petrus’a verdiğinde⁶⁵ de patrik görevini icra etmiştir.⁶⁶

Piskopos kategorisindeki din adamları için et tüketme ve evlenme yasağı bulunmaktadır. Doğu Kilisesi katolikosları genel olarak manastır keşişleri arasından seçilmiştir. Manastır geleneğinde var olan et yeme yasağından dolayı bu uygulama buradan beslenen piskoposluk geleneğini etkilemiş ve böylece piskopos, metropolit ve katolikosların et tüketmemeleri bir gelenek haline gelmiştir.⁶⁷ Hiyerarşinin ikinci ve üçüncü kademesinde bulunanların evlenmesine müsaade edilmekle beraber birinci kademedeki din adamları için evlenmek yasaktır. Yalnız bu kural V. ve VI. yy’larda ihlal edilmiş ve piskopos, başpiskopos ve katolikosların evlenmelerine izin verilmiştir. İlk olarak Nusaybin piskoposu Barsauma tarafından 484 yılında düzenlenen Beth Lapat Konsili’nde cinsel konularda kendilerine hâkim olamayan keşiş ve papazlar için evlilik serbestiyası getirilmiştir.⁶⁸ 486 yılında düzenlenen Seleucia Konsili’nde de bu durum tekrarlanmıştır. Buna göre bundan böyle hiçbir din adamı, hizmet ettiği kilisede evlenmekten vazgeçmeye zorlanmayacak ve papaz adayları bekârlığa zorlanmayacaklardır. Diyakozluk görevi yalnızca evli olanlara verilecek, eşleri ölen papazlar gerekirse ikinci evlilik yapabileceklerdir.⁶⁹ Nitekim bu dönemde evli ve çocuk sahibi olan Babay katolikos olarak seçilmiştir.⁷⁰ Onun döneminde 497 yılında düzenlenen sinodda ruhban hiyerarşisinin en üst ruhani makamı olan katolikostan en aşağı derecedeki din adamına kadar olanlara yasal yollarla tek bir eş ile evlenme salık verilmiş ve eşi ölenin ikinci kez evlenmesine izin verilmiştir.⁷¹ Bekâr olan Mar Aba (540-552) dönemine kadar geçen yarım yüzyıl boyunca katolikoslar evli olmuşlardır.

⁶⁴ Luka, 24/50.

⁶⁵ Matta, 16/19.

⁶⁶ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 31-33.

⁶⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 107.

⁶⁸ *Synodicon Orientale*, 526, 531-532; Mari b. Süleyman, *Ahbâru Betârike*, 41-42; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 137-139.

⁶⁹ *Synodicon Orientale*, 302-305; Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 156-157.

⁷⁰ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 162.

⁷¹ Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 162.

Mar Aba; katolikos ve piskoposların evlenmesini uygun bulmamış ve bunu yasaklamıştır.⁷² Ayrıca Mar Dadišo' Sinodu'na (424) göre katolikos, yönetimi altındakiler tarafından ya da onun emsali patrikler tarafından yargılanamaz. Katolikos yönetimi altındaki herkesi yargılama hakkına sahiptir. Ancak patrik hakkındaki hüküm Mesih'e bırakılmıştır.⁷³

2.2. Vaftiz (Ma'mudita)

Vaftiz, kilisenin önemli sakramentlerinden biri olup İsa Mesih tarafından kurulduğuna ve kilise üyeliğine kabul anlamına geldiğine inanılmaktadır. Bu sakramentle Mesih'e inanan cemaate katılır ve Mesih'in bedeninin (kilisenin) bir azası olur. Doğu Süryani geleneği vaftiz için "ma'mudita" ve vaftiz olan için "amude" kelimelerini kullanmaktadır. Erken dönem literatüründe bu terim muğlak bir anlama sahiptir. Vaftiz suyu kaynağını ifade etmek için kullanıldığı gibi bir bütün olarak vaftiz ayini için de kullanılmıştır. Örneğin Afrahat, "Biz ma'muditadan Mesih'in ruhunu alırız" dediğinde bununla suya mı yoksa bir bütün olarak vaftiz törenine mi işaret ettiği tam olarak açık değildir.⁷⁴ 'Abdišo', vaftizi suya daldırma ve su ile yıkama olarak tanımlamakta ve beş kısma ayırmaktadır. Birincisi, bütün insanlar tarafından yaygın olarak yapıldığı gibi su ile vücudun kirini izale etmektir. İkincisi, Yasa'nın uygulamasına göre Tanrı huzurunda bütün bedeni kir ve necasetten temizleyip paklık verdiği inanan yıkamadır.⁷⁵ Üçüncüsü, "Kâselerin, testilerin, bakırdan kapların, yatakların" ve "pazardan aldıkları yiyecekleri yıkamadan yememeleri" gibi ataların geleneğine göre yıkamadır.⁷⁶ Dördüncüsü, sadece tevbe ve günahların bağışlanmasına davet eden Yahya'nın vaftizidir.⁷⁷ Beşincisi; kabul edene Kutsal Ruh aracılığıyla

⁷² Şer, *Siirt Vakayinamesi*, 185; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 104.

⁷³ *Synodicon Orientale*, 296-297.

⁷⁴ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 38.

⁷⁵ Tesniye, 23/11, Levililer, 15/5, 17/15-16.

⁷⁶ Markos, 7/3-5-8.

⁷⁷ Matta, 3/5-12; Yuhanna, 3/23; Elçilerin İşleri, 19/4.

(Tanrı'nın) oğlu olma mevhibesi, ölümden diriliş ve ebedî hayat bahşeden, kurtarıcı İsa Mesih'in vaftizidir.⁷⁸ Ona göre bu, elleri kullanmaksızın yapılan sünnet olup Mesih'in sünneti ile beden günahlarının kesilip atılmasıdır. Bedenî sünnet, kan bağı ile İsrailoğulları (Yakupoğulları) soyuna mensup olunduğuna işaret eden bir simge olarak verilmişti. Mesih'in vaftizi ise Tanrı'nın oğulları olarak çağrılan Yeni İsrail (Yakup) halkına, manevi bir akrabalığın simgesi olarak verilmiştir. Ona göre kendisini (vaftizi) kabul edenlere Tanrı'nın oğulları olma gücü vermiştir.⁷⁹ 'Abdişo', vaftizin maddesi olarak saf suya işaret etmektedir. Çünkü "Eğer bir insan sudan ve Ruh'tan doğmazsa, o, Tanrı'nın Hükümrânlığı'na giremez"⁸⁰ Vaftiz şekli, kurtarıcının sözlerine göre "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz etmektir."⁸¹ 'Abdişo', İsa Mesih'in "Katlanmam gereken büyük bir elem var. Bunu bir elem vaftizine benzetiyorum. Bu vaftiz gerçekleşinceye dek nasıl da sıkıntı çekiyorum"⁸² sözleri ile işaret ettiği kan olan altıncı bir vaftiz ve yine aynı şekilde (kilise) babalarından varid olduğu şekli ile gözyaşı olan yedinci bir vaftiz daha olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu son iki vaftiz, ölüm ve dirilişi simgeleyen beşinci vaftiz ile birleşmektedirler.⁸³

2.2.1. Vaftiz Anlayışı

Hristiyanlık tarihi boyunca sürekli bir şekilde Hristiyanlara çekici gelen düşüncelerden biri maddi dünyayı özünde kötülük olarak reddetmekti. Bu bakımdan kilisede uygulanan çeşitli sakramentler Hristiyan yaşamında dünyanın kutsallaştırılması sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Süryani babalar tıpkı Yunan babaları gibi yaratılışın ilk halini; mükemmel olarak kabul eden, ancak daha sonra insanın suistimali yüzünden bozulan ve sonuçta Mesih'in çalışmasıyla orijinal mükemmelliğine

⁷⁸ Matta, 3/11; Yuhanna, 3/5; 2. Korintliler, 6/18; Galatyalılar, 3/29; Efesliler, 1/5; Romalılar, 6/3-5; Koloseliler, 2/11.

⁷⁹ Yuhanna, 1/12.

⁸⁰ Yuhanna, 3/5.

⁸¹ Matta, 28/19.

⁸² Luka, 12/50.

⁸³ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 21.

geri dönecek olan bir dünya görüşüne sahip olmuşlardır. Bu anlayış, vaftiz sakramentinde açık bir şekilde kullanılan cennet, düşüş ve insanın cennette yenilenmesi gibi kullanışlı mistik terimlerle ifade edilmiştir. Bu bakımdan dünya ile ilgili Hristiyan anlayışının merkezi figürlerinden biri olan vaftiz sakramentinin önemi hakkında Mar Efrem ve diğer kilise babaları birçok şey söylemişlerdir. Bütün bu söylenenlerin temelinde vaftizin vaftiz olan her Hristiyan birey için cennete yeniden giriş olarak kabul edilmesidir. Vaftiz, Kutsal Ruh aracılığıyla düşmüş olan insanı cennetteki ilk saf haline dönüşümünü gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle yeni doğan Hristiyan, Ruh'un bunu gerçekleştirmesine izin verdiği ölçüde, Kutsal Ruh, onun çevresindeki maddi dünyanın kutsallaştırılmasının sağlandığı bir düzleme yükseltilir. Hristiyanın vaftizde cennete yeniden girmesi Süryanice ayin metinlerinde farklı şekillerde ifade edilmektedir. Bu ifadelerin en önemlilerinden biri, “yeni-yaratılış” imgesidir. Hristiyan basitçe sadece vaftiz suyunun “ruhsal rahminde” “yeniden doğmuş” değildir. Aynı zamanda bu yeniden doğuş dünyanın ilk yaratılışı ile oldukça ilişkili görülmektedir. Suyun rahmi Kutsal Ruh vasıtasıyla göksel, manevi ve ebedî çocuklar doğurur. Ancak burada vaftiz suyunu kutsayan Ruh'un, Eski Ahit'te yaratılışın başlangıcında sular üzerinde hareket eden Tanrı'nın Ruh'u⁸⁴ ile aynı Ruh olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Su, muğlak bir semboldür. Ölüm ya da yaşam getirebilir. Vaftizde her iki unsur da mevcut olup Kutsal Ruh, ölümden yaşama (göksel Âdem'in cennet yaşamına) geçişi sağlamaktadır. Cennetteki orijinal hale dönmeyi ifade etmenin bir diğer yaygın şekli de “vaat edilen topraklara giriş” imgesidir. Kızıldeniz ve Ürdün Nehri'nin geçişi, Süryani babalar tarafından vaftiz türleri/tipleri olarak görülmüştür. Örneğin Mar Efrem için Mısır'daki esaretten kaçış, vaftizde Hristiyan'ın hem Şeytan'ın hem ölümün etki alanından kaçmasını temsil etmektedir.⁸⁵ Doğu Kilisesi'nde İsa Mesih'in vaftizi olarak kabul edilen epifani törenlerinde (Noel'den on üç gün sonra 19 Ocak'ta) vaftiz ile ilgili

⁸⁴ Yaratılış, 1/2.

⁸⁵ Sebastian P. Brock, “World and Sacrament in the Writings of the Syriac Fathers”, SSS, 1. Kısım, 1-3.

birçok dua bulunmaktadır. Bu konuda Hudra şöyle demektedir: “Ruh’tan doğmuş en yücelerin çocukları arasında arınanlar, suda doğup hemen mükemmelleştiler ve göğün ruhsal ilk meyveleri oldular”. “Bizi topraktan yaratan adaletli Tanrı, su ve ruh ile suretimizi yeniledi.”⁸⁶

Afrahat, vaftizi gelecekteki gazaptan kurtulmak için bedenlerde taşınan “yaşam damgası/işareti” olarak isimlendirmekte, Ruh ve su ile ikinci bir doğuş olarak değerlendirmektedir. Buna göre insan ilk doğuşunda beden ve yaşam ruhu ile doğmuştur. Ancak vaftizde ikinci doğuşu ile Kutsal Ruh’u almaktadır. Mesih’in vaftizini Yahudiler’in Kızıldeniz’i geçmesi ile karşılaştırmakta ve Mesih’in Fısıh akşamı son akşam yemeğinde öğrencilerinin ayaklarını yıkamasına işaret etmektedir. Buna göre Yahudiler, Fısıh gecesini kurtuluş günü olarak kabul etmektedirler. Mesih, bu gece öğrencilerinin ayaklarını yıkamakla vaftiz sırrını kurmuştur. Yeni Ahit’teki “Petrus, benim ayaklarımı asla yıkamayacaksın dedi. İsa, yıkamazsam yanımda yerin olmaz, diye yanıtladı”⁸⁷ cümlesini buna delil olarak kabul etmektedir. Çünkü vaftiz olan doğrudan kuddasa katılmakta ve yeni gıdaları olan kutsal kurbandan yemektedir. Afrahat bundan dolayı vaftiz törenini Yahudi kameri takvimine uygun olarak 14 Nisan’a yerleştirmektedir. Ona göre vaftiz ile kişi, Tanrı halkına katılmakta, günahlardan arınmakta ve Mesih’in kanı ve bedenini yemektedir. Onun kanı onların günahlarını bağışlamakta ve bedeni de onların bedenlerini arındırmaktadır.⁸⁸

Mar Efrem, Mesih’in vaftizini inananların vaftizinin esası ve sureti olarak görmektedir. Bu konuda “Ürdün Nehri’nde olan ateş ve Ruh, aynı şekilde bizim vaftizimizdedir” cümlesine referansta bulunmaktadır. Vaftizi imanın temel şartlarından birisi olarak değerlendirmekte ancak İsa Mesih ile beraber çarpmıha gerilen hırsızın

⁸⁶ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 16-17.

⁸⁷ Yuhanna, 13/8.

⁸⁸ Sako, *Abauna’s-Süryan*, 68-69..

durumunu istisna olarak kabul etmektedir.⁸⁹ Çünkü ona göre vaftiz, iman akideleri ve uygulamaları hakkında tam bir bilgi sahibi olduktan sonra fayda verir. Mar Efrem de vaftizi Fısıh Bayramı'na, büyük orucun nihayetinde Hristiyanlığı almaya hazırlanan katekümenlerin vaftizi almaya hak kazandıkları cumartesi gününe denk getirmektedir. Ona göre ayini adet olduğu üzere piskopos idare etmeli, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla üç kere suya daldırmalı, papaz ya da şammas yetişkin erkeği kiliseye bitişik vaftiz odasında vaftiz etmeli ve bayan diyakoz veya bnay qyamadan bir kadın, kadınları vaftiz etmelidir. Mar Efrem, vaftizi fiziki doğuştan sonra ikinci bir doğuş olarak değerlendirmektedir. Yeni doğan bir çocuğun yaşaması ve büyümesi için süt içmeye ihtiyacı olması gibi vaftiz ile yeniden doğan kişinin de hemen ardından süte karşılık olarak kutsal kurban ayini ekmeği yemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre vaftiz; bağışlama, kurtuluş ve arındırma gibi etkiler meydana getirmektedir. Gerçek vaftiz ile ölüm ortadan kalkar. Çünkü Mesih'te vaftiz olan kişi her şeyi diriltten yaşam elbisesi giymiştir.⁹⁰

Mar Narsay, vaftizin bağışlarını beş kategoride ele almaktadır. Ona göre; (1) Şeytan'ı ve onun fiillerini inkâr, dosdoğru imanı ikrar, resmi olarak ona aksi olan öğretileri terk etmektir. (2) Mesih'in bedenine katılımın bir alameti olarak ismini kiliseye (iman cemaatine), yeni aileye tescil etmektir. (3) Yağ ile meshedilen her cisim dokunulmazlığa delalet eder. (4) Suyu üç kere daldırmak yeniden doğuşu (ölüm ve dirilişi) simgelemektedir. (5) (Vaftiz olanların sarıldığı) beyaz örtü; yeni durumu, zamanın sonuna ve melekûta ait olmayı simgelemekte ve buna dair umudun alametidir. Narsay, bu sakramentin zenginliğini açıklamak için; doğum-büyüme, temizlemek-kutsamak, ölüm-diriliş, ilk yaratılış-ikinci yaratılış, eski insan-yeni insan ve insanî-ilâhî şeklinde sembolik bir dil kullanmaktadır. Buna göre insan ilk olarak sıradan bir şekilde yaratılmıştır. Ancak vaftiz ile beraber ruhânî bir insan ve Tanrı oğlu olarak

⁸⁹ Luka, 23/41-43.

⁹⁰ Sako, *Abauna's-Süryan*, 85-86.

yeniden yaratılmaktadır.⁹¹ Ona göre Mesih'in dirilişı; dünyanın dirilişı ve insanlığın dirilişidir. Rahip su vasıtasıyla murdar şahısları arındırır. Bu, suyun kudreti ile değil Tanrı kudreti ile gerçekleşir. Şeytan'ın ve ölümün kuvvetini yok eder ve ikisi vaftiz ile fesada uğrar. Cesedin dirilişı ve nefsin kurtuluşuna çağrılır. Vaftiz esnasında beden ve nefis tıpkı kabirdeki gibi defnedilir ve ikisi son diriliş sırasında ölür. Rahip; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz eder. Kabire sokup çıkarma gibi suya daldırılır. Mesih'in üç gece kabirde kalması gibi üç kere su kurnasında kalır. Vaftiz ile tıpkı Mesih'in kefeni yırtması ve kabirden çıkması gibi, ölüm de üzerimizden kalkar. Ancak bu yeni hale geçiş için mücadele ve gayret etmek gerekmektedir. Ona göre vaftiz ile beraber şeytan ve onun amelleri ile savaş başlar. Vaftiz edilenin sarıldığı beyaz örtüyü yeni yaşam için bedenlenmenin sembolü olarak yorumlamaktadır. Ona göre vaftiz ile eski hayatından soyunur ve yeni yaşama başlar.⁹²

İslâmî dönemdeki Doğu Kilisesi yazarları vaftiz ve diğer sakramentleri Müslümanlar ile yaşadıkları tartışmalar bağlamında ele almakta ve izah etmeye çalışmaktadırlar. Doğu Kilisesi katolikosu I. Timotheos, Abbasi halifesi ile olan münazarasında bu konuya değinmektedir. Halife Mehdi'nin "Reisiniz ve mürşidiniz kimdir?" sorusuna "Mesih'tir" diye cevap verdikten sonra "Peki Mesih sünnetli miydi yoksa değil miydi?" sorusu ile karşılaşmıştır. "Evet, sünnetli idi" diye cevap verince bu kez Halife'nin "Peki o, sünnet olmuş ise siz niçin sünnet olmuyorsunuz? O zaman reis ve mürşit olmasının anlamı nedir?" sorusuna muhatap olmuştur. Bunun üzerine katolikos, Mesih'in sekiz günlük iken yasaya (Yahudi şeriatına) uygun olarak sünnet olduğunu ve aynı zamanda otuz yaşında iken de vaftiz olduğunu belirtmiştir. Ardından vaftizin sünneti iptal ettiğini söyleyerek Mesih'in Yahudileri kurtuluşa ulaştırmak için yasayı koruduğunu ifade etmiştir. Kendisinin yasaya değil, İncil'e bağlı olduğunu ve

⁹¹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 113.

⁹² Sako, *Abauna's-Süryan*, 114.

bundan dolayı Mesih sünnet olurken kendisinin sünnet olmadığını söylemiştir.

Timotheos konuyu şu şekilde izah etmektedir:

“Biz remz ve sembolü terk ettik ama asıl olana ve hakikate tabi olduk. Tevrat, sırlarıyla İncil için işaretler barındırmaktadır. Tevrat’taki kanlı kurban, Mesih’in kurbanı için işaret; ondaki rahip ve ruhbanlık, Mesih’in rahipliği ve ruhbanlığı için sembol ve ondaki bedeni sünnet de ruhi sünnet için sembol olmuştur. Bundan dolayı insan eliyle gerçekleştirilen bedenî sünnet yerine, Kutsal Ruh’un eliyle gerçekleştirilen ruhî sünnet yani vaftiz ikame edilmiştir.”⁹³

Ammar el-Basri de Müslümanlarla vaftiz ve yıkanma ile ilgili yaşadığı polemiklerde Müslümanların cinsel ilişkiden sonra su ile yıkanmayı gerekli görmelerine rağmen ölümden dirilişin bir sembolü olan vaftize şaşkınlıklarını eleştirmektedir. Ona göre Mesih insanlığında ölmüş, gömülmüş ve ölümden sonra dirilmiştir. Basri, Mesih’in bize bunu teyit ettirmek, sürekli olarak hatırd tutmamızı sağlayacak şekilde onu canlandırmak ve bizim de ölümden sonra dirileceğimizi hatırlatmak için vaftizi somut bir işaret olarak bıraktığını belirtmektedir. Ona göre model, gösterdiği şeyin kendisi olmayıp onu temsil etmektedir. Eğer vaftiz insanın yeniden diriliş ve doğuşunu sembolize ediyorsa bu durumda sudan başka yaşamı temsil edecek daha uygun bir şey yoktur. Çünkü insan, su ve topraktan yaratıldığı için bedenindeki su; toprak ve ateşe göre havaya daha yakındır. İnsan, toprağa ölü olarak gömülmüş ve ondan canlı olarak yükselmiştir. Ona göre bedenlerimizi suya gömerek ve ondan dirilerek bunu hatırlamızı emredilmiştir. Bu durumu bir çömlekçinin kil ve sudan yaptığı bir kabı pişirmek için fırına atmadan önce onun bozulması ve bu eserini tekrar düzeltmek için sadece su katmak suretiyle onu yeniden yapmasına benzetmektedir. Ona göre Âdem şahsında insanın hikâyesi de buna benzemektedir. Çünkü su ve topraktan yaratılan Âdem günah nedeni ile bozulmuş ve Tanrı, Mesih vasıtasıyla Âdem’i (insanlığı) yenilemek için vaftiz suyu ile onu yeniden yaratmış olmaktadır. Basri’ye göre Tanrı, insanı bu dünyaya iki doğuş ile getirmiştir: erkek spermi ve kadın rahmi. Babadan olan doğuşumuz; bir insan suretine, hayat ya da herhangi bir hareket belirtisine sahip değildir. Ancak

⁹³ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmiyye*, 37-38.

annelerimizin rahminde olan doğuşumuzda; insan bedeni ve şekli tamamlanmakta ve ruh ile mükemmelliğe ermektedir. Aynı şekilde Tanrı, insan için öbür dünyada iki doğuş şekli belirlemiştir. Biri sudan olup ölüm ve topraktan yeniden dirilişin bir türüdür. Diğerisi ise doğru bir yaşam ve salih bir amel vasıtasıyla dünyanın böğründen doğuştur. Ona göre insanlık gerçeğinden uzak olan babaların sperminden olan ilk doğuş, bir türü olduğu gerçek hayatın realitesi ile ilişkili olarak vaftiz doğumuna benzemektedir. İnsanlığın ve doğru yaşamın mükemmelliği olan anne rahmindeki ikinci doğuş ise insanın, manevi şeklin mükemmelliğini ve ebedî yaşamın gerçekliğini elde edip yenileneceği doğuşuna benzemektedir. Bu yüzden günahın vaftiz ile ortadan kaldırılacağını söylemektedir.⁹⁴ Basri, kilise festivallerini tanımlarken “Mihrican” ismini kullanmaktadır. Nusaybin piskoposu Mar Elia, inanç açıklamasında geçen “Günahlarımızın bağışlanması için tek vaftizi itiraf ediyoruz” ifadesini şu şekilde izah etmektedir: “Yani ondan (kiliseden) ve onun su kaynağından (yeniden) doğmamız aracılığıyla (Tanrı’nın) oğlu olma ve göklerin melekûtunun verasetini alma ve onun sırrı olan umumi dirilişten (kıyametten) sonra oraya girme geçerliliğini (esenliğini) alırız.”⁹⁵

2.2.2. Vaftiz Uygulaması

Doğu Kilisesi, Hristiyanlığın erken dönemlerinde cari olan vaftiz, konfirmasyon ve evharistiya ayinlerinin birlikte yapılması uygulamasını devam ettirmektedir. Bu ayin; adayın hazırlanması, vaftiz kurnasına su dökülmesi, kutsal yağın sunaktaki yerinden alınması, yağın epileksi (Kutsal Ruh’u kutsamaya çağıran dua) ile kutsanması, vaftiz suyunun epileksi duasıyla kutsanması, adayın göğsünün haç işaretiyle ve daha sonra bütün bedeninin yağlanması (meshedilmesi), suya daldırma, konfirmasyon ve komünyon alma gibi aşamalardan oluşmaktadır.⁹⁶ Bu ayin; epistle (Resullerin mektuplarından okunan parçalar), İncil ve litani (bir onaylama cevabı gerektiren bir dizi

⁹⁴ Mikhail, *Ammār al-Başrī*, 402-404.

⁹⁵ Ebeid, *Elias of Nisibis Commentary on the Creed*, 140.

⁹⁶ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/195-214.

kısa dua) gibi çeşitli metinlerin okunduğu uzun ve ayrıntılı bir törendir. Vaftiz hizmetleri yaklaşık bir saatlik bir zaman almaktadır.⁹⁷

Hristiyanlığın başlangıcında Hristiyan olanlar basitçe üç kez suya daldırılmak suretiyle hemen vaftiz edilerek cemaate alınırken daha sonraki süreçte Hristiyan olmak isteyen adayların yeni din hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamak için katekümenlik süreci denilen bir hazırlık devresi ortaya çıkmıştır. Bu devre genel olarak Paskalya Bayramı arifesine denk getirilmiş ve böylece bu devreden başarı ile geçen adaylar; aşama halinde vaftiz, konfirmasyon (pekiştirme) ve evharistiya uygulamalarını gerçekleştirerek tam bir Hristiyan olmuşlardır. Fakat zamanla Hristiyan nüfusun artması ve ihtida hareketlerinin durağan hale gelmesi ile beraber hem katekümenlik dönemi önemini yitirmiş hem de bebek vaftizi⁹⁸ uygulaması ön plana çıkmaya başlamıştır.⁹⁹ Vaftiz suyuna daldırma ve bebek vaftizi; Doğu Kilisesi'nin ayırt edici bir özelliğini ortaya koymaktadır. Çünkü vaftizi daldırmak suretiyle gerçekleştiren kiliselerde çocuk vaftizi bulunmamakta ve çocuk vaftizini icra eden kiliselerde de başa su serpmeye ya da dökme şeklinde vaftiz gerçekleştirilmektedir.¹⁰⁰ Doğu Kilisesi'nde bebeklerin sekiz günlük iken vaftiz edilmelerine dair bir kanon bulunmasına rağmen bu durum pratik olarak tamamen uygulanmamaktadır. Bebekler genellikle kız olması durumunda kırk günlük ve erkek olması durumunda elli altı günlük iken vaftiz edilmektedirler. 'Abdişo' bebek vaftizi ile ilgili olarak herhangi bir şey aktarmamaktadır. Ama erken dönemlerden beri Hristiyan olan ailelerin küçük çocukları ile beraber vaftiz olma uygulaması bulunmaktadır. Bununla beraber Doğu Kilisesi'nde

⁹⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 29.

⁹⁸ Bebek vaftizi ile ilgili olarak Yeni Ahit'in şu cümleleri delil olarak kullanılmaktadır: Elçilerin İşleri, 11/13-14; 16/15, 33; 8/18; 1. Korintliler, 1/16.

⁹⁹ Mehmet Katar, "Hristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/8, (2000), 30.

¹⁰⁰ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 120.

herhangi bir ihtida durumunda yetişkin insanlar için de büyük bir vaftiz kurnası (altı fit derin) bulundurulmaktadır.¹⁰¹

Doğu Kilisesi geleneğine göre vaftizde Kutsal Ruh'un ilâhî armağanlarının alınması için kutsal yağ, vaftiz suyu ve el konması (syamida) şeklinde üç önemli maddi elementin mevcut olması gerekmektedir.¹⁰² Vaftiz ayininin başlangıcında çeşitli dualar eşliğinde vaftiz kurnasına su soldurulur ve kutsal yağ kutsanmak üzere sunaktaki yerinden alınır. Suyun ve yağın kutsanması işlemi iki papaz tarafından aynı anda kilisedeki vaftiz odasında (beth mada) gerçekleştirilir. Bu kutsama işlemi esnasında her ikisi de doğuya yönelmektedirler.¹⁰³ Evharistiya ayininde olduğu gibi vaftizin de en özel bölümü epiklesi denilen Kutsal Ruh'un çağrıldığı dua bölümüdür. Doğu Kilisesi'nde Kutsal Ruh; vaftiz suyu ve vaftiz öncesi kullanılan yağı kutsamak için çağrılmaktadır. Kutsal Ruh'un vaftiz suyu üzerine çağırılma duası şu şekildedir:

“Aşağı inen ve kurtarıcımızın üzerinde durup bu kutsal vaftizin türünü (şeklini) gösteren Ruh; ey Rab, işte aynı o Ruh, bu suyun üzerine de gelsin ki onda vaftiz olanlara yardım ve kurtuluşu verebilmek için gerekli gücü edinsin (Neethi Mar Rukhaq Kaddisha-may the Holy Ghost come).”¹⁰⁴

Kutsal Ruh'un vaftiz adayı üzerine gönderilmesi ile ilgili epiklesi duası Batı Süryani ayinlerinde bulunmasına rağmen Doğu Kilisesi'nde bulunmamaktadır.¹⁰⁵ Doğu Kilisesi'nde yağ üzerine epiklesi duasının okunması suretiyle kutsanması da oldukça önemli bir uygulamadır. *Havari Thomas'ın İşleri* gibi en eski Süryanice metinler ve Mar Narsay tarafından betimlenen vaftiz servisinde bulunmaktadır. Bu duada Kutsal Ruh'u göndermesi için Mesih'e atıfta bulunmaktadır. Süryani geleneğinde damga/işaret (rushma) mülkiyet işareti anlamına gelmektedir. Onunla ilgili bir duada “Bizi sende bir araya toplayan, senin kilisene getiren, işaretinle (rushma) bizi al”

¹⁰¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 17-18.

¹⁰² Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 37.

¹⁰³ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/207.

¹⁰⁴ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 71; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 23; Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/206.

¹⁰⁵ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 107.

denilmektedir. Sürüye ait koyunların damgalanması ile ilişkilidir.¹⁰⁶ Bütün Süryani gelenekleri vaftiz törenlerinde vaftizden önce ve sonra yağlama eylemini içermektedir. Ancak Doğu Süryani ayinine ait bazı metinlerde rahibin, yağ kullanmaksızın yeni vaftiz olan kişinin üzerine sadece ellerini koyarak haç işareti yapmasına değinilmektedir. Genel olarak yağlama uygulaması; (1) Katekümenal ayinin tamamlanmasından sonra, ancak vaftiz suyunun kutsanmasından önce. (2) Vaftiz suyunun kutsanmasını takiben, ancak vaftizden önce. (3) Vaftizden sonra ve komünyondan önce şeklinde çeşitli periyotlarda gerçekleştirilmektedir. Yağlama uygulaması ilkinde alın bölgesine, ikincisinde bütün vücuda ve sonuncusunda duyu organlarına uygulanmaktadır. Aslında V. yy'dan önce Antakya ayinlerinde ve IV. yy'daki Afrahat ve Mar Efrem yazılarından görüldüğü gibi vaftiz sonrası herhangi bir yağlama uygulaması bilinmemektedir. 390'lı yıllarda Antakya'da yazan Altın Ağızlı Yuhanna, vaftizden önceki iki yağlamadan bahsetmesine rağmen vaftizden sonra herhangi bir yağlamayı sözkonusu etmemiştir. Vaftiz sonrası yağlama ilk olarak Mopsuestialı Theodore'un *Catechetical Homilies* adlı eserinin Süryanice çevirisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni uygulamanın V. yüzyıl boyunca tüm bölgeye derinlemesine nüfuz ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu tarihten itibaren kaynakların neredeyse hepsi ondan bahsetmektedirler. Bununla birlikte, özellikle Süryani yazarlar arasında önemli istisnaları bulunmaktadır: Doğu Kilisesi'nden Narsay ve Süryani Ortodoks Kilisesi'nden Suruçlu Yakup, ne V. ne de VI. yy'ın başlarına kadar vaftiz sonrası herhangi bir yağlamayı bilmemektedirler. Vaftiz hakkında bilgi veren en eski kaynaklar, özellikle de *Havari Thomas'ın İşleri* ve *Yuhanna'nın İşleri* adlı eserlerin vaftiz ile ilgili ifadeleri incelendiğinde aslında başlangıçta sadece vaftiz öncesi tek bir yağlama olduğu kesinlik kazanmaktadır. Bu

¹⁰⁶ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 93, 96.

uygulama; işaret, damga ve mühür anlamlarına gelen “rushma” olarak adlandırılmış ve neredeyse sadece kafa bölgesini kapsamaktadır.¹⁰⁷

Vaftiz kurnasındaki su ve sunaktan getirilen zeytinyağının kutsanmasından sonra ilk olarak vaftiz adayının yağlanması (meshedilmesi) uygulaması yapılmaktadır. Vaftiz öncesi yağlama şu şekilde gerçekleştirilmektedir: Diyakoz (şamaşa) tarafından vaftiz adayı ki genellikle bebeklerden oluşmaktadır, yağlanmak için vaftiz odasındaki papaza (qashitha) götürülür. Elbisesi ve varsa küpe, kolye ve yüzükler çıkarılır. Papaz, üç parmağı ile bebeğin göğsü üzerinde üç merkezi figürle yukarıdan aşağıya ve sağdan sola haç işareti ile yağlama yapar. “N” yağlama formülü ile “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına sonsuza dek yağlanmıştır” denilir. Ardından vücudun hepsi papaz tarafından intizamlı bir şekilde yağlanır.¹⁰⁸ Yalnız yetişkin erkekler ya da bayanlar bunun dışındadırlar. Kadınların yağlamasına ilişkin sıkı kurallar bulunmaktadır. Kadın olması hasebiyle edep dairesinde yağlanmalı ve Tanrı kilisesine yakışmaz davranışlardan kaçınılmalıdır. Kadın yağlanması sadece kadın diyakozlar tarafından yapılmalıdır. Kadın diyakoz altmış yaşında olanlar arasında seçilmelidir. Yağlama, vaftiz bölümünün yanında ayrı bir odada yapılmalı ve papazın gözü kadın çıplaklığını görmemelidir. Papaz, üç parmağını kutsal yağ batırdıktan sonra duvardaki delikten elini uzatır. Görevli kadın diyakoz, bu eli alıp yağlanacak kadının alnının üzerine koyar ve ardından bedeninin geri kalanı kadın diyakoz mesheder. Bir bayan diyakozun gerekli olduğu tek görev budur. Papaz ve diyakozun yağlama yapmasına izin verilmediği için en az bir kadın diyakozun bulundurulması hem çok gerekli hem de çok önemli bir ihtiyaçtır. Kadın diyakozun bulunmadığı yerlerde şu hükümler konulmuştur. “Eğer bayan diyakoz yok ise piskopos, bu işi yapabilecek bir bayan diyakoz görevlendirmelidir. Eğer bir bayan diyakoz görevlendirecek piskopos yok ise, bu işe ehil bnath qyamadan

¹⁰⁷ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 23-25.

¹⁰⁸ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/207-208; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 19.

(rahibelerden) birine bu hizmetleri yerine getirmesi için ruhsat verilir. Yağlama yeri ile ilgili olarak eğer vaftiz bölümünün yanında ayrı bir oda yok ise o zaman vaftiz kaynağının etrafına duvar yerine bir örtü asılmalıdır.”¹⁰⁹

Vaftiz adayı bebeğin bütün bedeninin yağlanmasıdan sonraki aşama, adayın vaftiz kurnasındaki suya üç kere boyun hizasına kadar daldırılması suretiyle vaftiz edilmesidir. Vaftizin Katolik ve Ortodokslar’da olduğu gibi kafanın üzerine su dökülmesi ya da bazı Protestan kiliselerinin yaptığı gibi su serpme şeklinde değil, tam olarak suya daldırılması şeklinde gerçekleştirilmesi, bu kilisenin vaftiz uygulamasının ayırt edici bir özelliğidir. Suya daldırma uygulaması Baptistler ve Pentekostçular tarafından uygulanıyorsa da bu durum esas olarak Doğu Kilisesi’ne has bir uygulamadır. Bebeğin üç kere soğuk suya tam olarak batırılması biraz nezaketsiz ve tehlikeli görünse de Doğu Kilisesi tam daldırma konusunda ısrarlıdır. Çünkü vaftiz kelimesinin kök anlamı tam daldırma olup ‘Abdišo’un “vaftiz, suya daldırmak ve su ile yıkamaktır” sözü buna işaret etmektedir.¹¹⁰ Ona göre vaftizin maddesi saf su olup vaftiz biçimi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz etmektir.¹¹¹ Papaz, bebeği sudan çıkardıktan sonra diyakoza verir. Diyakoz da onu beyaz bir örtüye sararak beyaz elbiseler giydirmek üzere vaftiz babasına teslim eder. Bebek giydirilirken başı açık bırakılır. Çünkü ayin yapan papaz suya daldırmadan sonra ve ellerini üzerine koymasından önce üç kere haç işareti yaptıktan sonra bebeğin başlığını giydirecektir. Bundan dolayı bebekler bu aşamadan sonra hemen kilisedeki bema bölümüne götürülmezler.¹¹²

Vaftiz ayininin bir sonraki aşaması confirmasyon (pekiştirme) servisi olan el konması ile tamamlanır. Vaftiz confirmasyonu, vaftiz elinin konması (syamida) vasıtasıyla alınan Kutsal Ruh’un lütfunun tamamlanması ve mühürlenmesidir (htam).

¹⁰⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 19-21.

¹¹⁰ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 21.

¹¹¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 22.

¹¹² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 23-25; Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/208.

Konfirmasyon, vaftiz bölümünde değil, kilisenin ana salonunda yapılır. Papaz ve diyakon; yağ, haç, İncil, buhurdanlık vb. ile bemanın büyük kapısından kiliseye girer ve sunakta yeni vaftiz olmuş olana el konması dualarını ezberden okurlar. El konması ameliyesinin (syamida) ikinci duası, yeni vaftiz olan bebeğin kilisenin tam bir üyesi olduğunu ifade eder. Bu duadan sonra papazın, sağ elinin başparmağı ile aşağıdan yukarıya ve sağdan sola doğru “N” formülü şeklinde kutsal yağ sürmesi ile beraber alnına haç işareti yaparak vaftiz eder ve “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına sonsuza dek vaftiz edildi ve kiliseye üye olarak kabul edildi” denilir.¹¹³ Bu tören Batı’daki kiliseye kabul törenine karşılık gelmektedir. Doğu Kilisesi’nde konfirmasyon uygulaması zorunludur. Çünkü Petrus ve Yuhanna vaftiz olmuş olan Samiriye halkına dokunup takdis etmek sureti ile Kutsal Ruh’u almalarını yani güçlendirmeyi (konfirmasyon) gerçekleştirmişlerdir.¹¹⁴ Doğu Kilisesi, vaftiz konfirmasyonunu kutsal yağlama (meshetme) gibi “htam” (mühür/damga)” olarak isimlendirmektedir.¹¹⁵ Kutsal Ruh vaftizle değil, güçlendirme ayininden sonra içlerine dolar.

Vaftiz töreni, evharistiya ayini içerisinde bir ara bölüm olması hasebiyle yeterli sayıda ruhban bulunması durumunda zaman kazanmak amacıyla evharistiya ayini ile eşzamanlı olarak yapılır. Ancak yeterli ruhbanın bulunmaması durumunda evharistiya ayinini yöneten aynı rahip, vaftiz hizmetlerini de yürütür. Bu durumda evharistiya ayininden sonra kutsal maddelerin bir saat daha sunakta tutulması gerekecektir. Ancak bazen duruma göre vaftiz töreni, evharistiya ayininden önce yapılmaktadır. Bu durumda vaftiz edilen bebeklere, evharistiya ayininin bitimine kadar süt verilmez. Çünkü bebekler evharistiya bitiminde komünyon almalıdırlar. Komünyon ilk önce vaftiz olan bebeklere verilir ve ardından cemaatin geri kalanı komünyon alır. Her halükârda evharistiya olmaksızın vaftiz olamayacağı oldukça açıktır. Bununla birlikte ölüme yakın

¹¹³ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 25-27; Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/208-210.

¹¹⁴ Elçişlerin İşleri, 8/5-17; 19/1-6.

¹¹⁵ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 27.

olan biri bundan istisna tutulmaktadır.¹¹⁶ Aynı şekilde konfirmasyon, vaftiz töreninin zorunlu bir bölümünü oluşturmaktadır. Fakat bu durum Doğu kiliseleri geleneğinde bulunan bir husus olup sadece Nesturi Kilisesi'ne has değildir.¹¹⁷

2.3. Kutsal Yağ ile Yağlama (Misha d'Mshihuta)

'Abdišo'a göre Doğu Kilisesi'ndeki "Misha d-Mshihuta" olarak bilinen kutsal yağ, apostolik bir gelenektir. Ona göre bizzat havarilerin kendileri tarafından takdis edilen ve kilisede bir silsile şeklinde aktararak günümüze kadar ulaşan kutsal yağa dayanmaktadır. Kullanım amacının sahip olduğu fiziksel özelliklerinden ve kutsal kitaplardan öğrenilmektedir. İlahi kitap, yasaya göre sembolik ruhbanlık¹¹⁸ ya da dünya melekûtu (egemenliği)¹¹⁹ için ayrılanların mesh yağı ile yağlanmalarını öğretmektedir. Bu durum aynı şekilde Hristiyanlar için de geçerli olup semavî melekût ve gerçek ruhbanlık için ayrılanların; gerçek meshedilmiş ve Tanrı ile birleşmesi ve ona katılması ile mucizevî bir şekilde mesh olan Mesih'in gerçek kardeşleri olabilmeleri için türlü türlü sembolü olan bu aynı kutsal yağ ile mesh olmaları gerekmektedir.¹²⁰ 'Abdišo'; "Bunun için Tanrı, senin Tanrın, seni sevinç yağıyla arkadaşlarından daha çok meshetti"¹²¹ cümlesine atıfta bulunmakta ve İsa Mesih'in hem mesheden hem de meshedilen, tanrısallığı ile mesheden ve insanlığı ile meshedilen olduğunu belirtmektedir. Ona göre dünyevi zararlardan ve şeytanın şerrinden korunmak için bu sakrament uygulanmaktadır. Bunu desteklemek için şu örneği vermektedir:

"Yağın doğal özellikleri hakkında ise biz biliriz ki en mümtaz (resim) sanatçısı, bir resmi bütün muhteşem renkleri ile tamamladıktan sonra onun kolayca zedelenmemesi ya da diğer nesneler ile temas etmesi halinde hasar görmemesi için onu yağ ile mesheder. Aynı şekilde, kendilerini Semavi Melekût ve gerçek ruhbanlık için ifraz edenler, dünyevi zararlardan ve şeytanın şerrinden zarar görmesinler diye meshedilmektedirler."¹²²

¹¹⁶ Mar Aprem Mookan, *Sacraments of the Church of the East*, 28-29.

¹¹⁷ Mar Aprem Mookan, *Sacraments of the Church of the East*, 119.

¹¹⁸ Çıkış, 30/22-30.

¹¹⁹ 1. Samuel, 10/1; 1. Krallar, 1/39; 2. Krallar, 9/6; 11/12.

¹²⁰ İbraniler, 2/17.

¹²¹ Mezmurlar, 45/7, İbraniler 1/9.

¹²² Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 21-22

‘Abdišo’ devamında kutsal yağın maddesinin saf zeytinyağı ve formunun da apostolik bereket olduğunu ifade etmektedir.¹²³ Kutsal yağ, kutsanarak sunağın içindeki sandıkta tutulur. Bu yağın yenilenmesi vaftiz töreni sırasında papaz tarafından yapılmaktadır. Kutsal yağ esas olarak vaftiz töreni ve kilise ile sunak takdisinde kullanılmakla beraber, günümüzde uygulanmamasına rağmen, geçmişte ruhban takdisi törenlerinde de kullanılmıştır.¹²⁴

Süryani literatüründe zeytinyağı, Kutsal Ruh ile çok yakından bağlantılı olarak görülmüştür. Ancak yağ, Ruh’un aktüel bir sembolü olmaktan çok Ruh’un gücü için ideal bir kılavuz ve yürütücü olarak düşünülmüştür. Mar Efrem, “Bu yağ, Kutsal Ruh’un sevgili dostudur, Kutsal Ruh’u bir şakirt gibi takip ederek hizmet eder” demektedir. Aynı şekilde Mesih kelimesi ile aynı kökenden gelmesinden dolayı çok yaygın bir şekilde zeytinyağı (meshha/yağ), Mesih’in (Mshiha/yağlanan) bir sembolü olarak kabul edilmektedir. Mar Efrem, bununla ilgili olarak “Yağa hangi açıdan bakarsam bakayım, İsa da bana ondan bakıyor”¹²⁵ demektedir. Çeşitli törenlerde farklı yağlamalar ile bağlantılı olarak kullanılan dualar ve formüller arasında önemli bir etkileşim bulunmaktadır. Ancak onun, tören içindeki konumu oldukça stabildir. Süryani geleneğinde yağ ile ilgili olarak şu terimler kullanılmaktadır: “Htam” (mühür, tasdik/seal), “rsham” (simge, işaret/sign), “mshah” (mesh etmek, yağlamak/anoint) ve “tba” (damga, mühür/imprint).¹²⁶ Yağlama için kullanılan madde ile ilgili en eski metinlerde sadece “meshha”dan (zeytinyağından) bahsedildiği görülmektedir. Doğu Süryani geleneğinde “myron” (murun) yağı bulunmamaktadır. Bu bakımdan bu kilise yazarları, zeytinyağının tek kurucu olduğunu vurgulamaktadırlar.¹²⁷ Batı Süryanileri’nin murun yağı hazırlamaları gibi güzel kokulu bitkiler ile kaynatılmaz. Daha önce de ifade

¹²³ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 21-22.

¹²⁴ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 35.

¹²⁵ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 16-17.

¹²⁶ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 23.

¹²⁷ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 25.

edildiği üzere Doğu Kilisesi'nde yağ üzerine epiklesi duasının okunması oldukça önemli bir uygulamadır. Bir mülkiyet işareti ve damgası olan “rushma”, (Mesih'in) sürüsüne ait koyunların damgalanması, kraliyet mührü ve Mesih'in yeni askeri olarak damga ile kaydolma vb. imgelerle kullanılmıştır. Kutsal yağ koruyucu olarak kabul edilmesinin yanı sıra aynı zamanda şifa verici ve arındıran olarak da kabul edilmektedir.¹²⁸

2.4. Ekmek Şarap Ayini (Kurbana-Kudasa)

Ekmek-Şarap ayini (evharistiya) Hristiyanlığın en önemli ayinlerinden biridir. Doğu Kilisesi'nde bu sakrament ve ayin için genel olarak “qurbana” (kurbana) ismi kullanılmakla beraber, “knusya” (toplanma), “komünyon”, “raze” (raza kelimesinin çoğul hali), “qudasa” (kudasa-takdis etme), “dukhrana” (anma), “dirha” (kurban) ve “aşai rabbi” (rabbin sofrası) isimleri de kullanılmaktadır.¹²⁹ Evharistiya, Tanrı'ya şükür etme işi anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Terim olarak İsa Mesih'in havarileri ile son akşam yemeği hatırasına kutlanılan ayini ifade etmektedir. Sinoptik İncillerden Matta İncili'nde İsa'nın son akşam yemeği şöyle anlatılmaktadır:

“Yemek sırasında İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi. ‘Alın, yiyin’ dedi, ‘Bu benim bedenimdir’. Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek ‘Hepiniz bundan için’ dedi. ‘Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan ahdin kanıdır. Size şunu söyleyeyim, Babamın melektunda sizinle birlikte tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu mahsülünden bir daha içmeyeceğim.’”¹³⁰

Konu ile ilgili temel alınan Pavlus'un açıklamaları ise şöyledir:

“Size ilettiğimi ben Rab'den öğrendim. Ele verildiği gece Rab İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve şöyle dedi: ‘Bu sizin uğruna feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın’. Aynı biçimde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: ‘Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın’. Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâsedan her içtiğinizde, Rab'bin gelişine dek Rab'bin ölümünü ilan etmiş olursunuz.”¹³¹

¹²⁸ Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 96-97, 100, 103.

¹²⁹ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 16-17; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 71-72.

¹³⁰ Matta, 26/26-29.

¹³¹ 1. Korintliler, 11/23-26.

Bu olay, Matta, Markos, Luka ve Pavlus için İsa'nın bedenine ve kanına iştirak etmedir. Ancak bu olay, Yuhanna İncili'nde daha geniş bir anlam ifade etmektedir. Yuhanna, İsa'nın şahsında "hayat ekmeğinin", Yahudilerin çöldeki yiyeceklerinden (manne) daha üstün bir yiyecek olduğunu açıklar;¹³² İsa'nın eti ve kanı ebedî hayatı sağlayan ve devam ettiren ruhî bir yiyecektir. Yuhanna İncili'nde bu husus şöyle anlatılır: "İsa onlara şöyle dedi: Size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir."¹³³ Ekmek-Şarap Ayini, Hristiyanlığın Yahudilikten tevarüs ettiği bir ibadettir. Bu, Yahudilikteki, Fısıh yemeğinden gelen ve insanların aynı masa etrafında oturma olayına eşlik eden mistik kardeşlik birliğinden etkilenmiş bir ayinidir. Başlangıçta basit olarak ekmek bölmeyi gerektirirken daha sonra, bir ibadetin merkezi olmuştur.¹³⁴

"Mesih'in bedeni ve kanının kurbanı" ifadeleriyle bu sakramenti tanımlayan 'Abdişo' bar Brikha, Doğu Kilisesi'nin görüşünü açıklamaktadır. Ona göre kutsal kurban, günahların bağışlanması ve dualara cevap verilmesi ümidi ile aşağıdakilerin (yerdekilerin) yukarıdakilere (göktekilere), maddi elementler vasıtasıyla sunduğu dini bir hizmettir (merasimdir). 'Abdişo', (Yahudi yasasındaki) eski kurbanların akıl sahibi olmayan hayvanlar ve bedenin kanından oluştuğu¹³⁵ ancak Hristiyanlar ile birlikte bir kul şeklini alan Tanrı'nın Biricik Oğlu'nun dünya hayatı için kendi bedenini bir kurban olarak Baba'ya sunduğunu belirtir. Ona göre bundan dolayı Yahya onu "İşte dünyanın günahlarını ortadan kaldıran Tanrı Kuzu'su"¹³⁶ olarak isimlendirmiştir. Aynı şekilde

¹³² Yuhanna, 6/31-35.

¹³³ Yuhanna, 6/ 53-55.

¹³⁴ A. Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Ankara, 1999), 440-441.

¹³⁵ Levililer, 4/4.

¹³⁶ Yuhanna 1/29.

“Onun kanı, yeni antlaşma olup pek çoklarının günahlarının bağışlanması için akıtıldı”¹³⁷ ve “Tanrı, dünyayı öyle çok sevdi ki Biricik Oğlu’nu feda etti”¹³⁸ cümlelerini de delil olarak aktarmaktadır. Ona göre Mesih, kendisini tüm yaratılmışlar için Baba’ya canlı (yaşam) ve makul (natık) bir kurban olarak sunmuştur. Böylece dünyayı (Baba’nın) izzeti ile barıştırmış, melekler ve insanlar için kurtuluşu tahakkuk ettirmiştir.¹³⁹ ‘Abdišo’a göre herkesin kurtuluşu için gerçekleşen haç üzerindeki kurbanın herhangi bir değişikliğe uğramaksızın tıpkı aynı şekilde her yerde, her zamanda ve herkese canlandırılması mümkün olmadığı için o, merhametli bir nazar ile bakarak, şefkat ve hikmet ile tasarlayarak, dünya hayatı için ihanete uğradığı gece kutsal, saf ve tertemiz ellerine ekmeği almış, kutsamış, bölmüş ve onu şakirdlerine vermiş ve onlara: “Bu günahların bağışlanması için dünya hayatı uğruna feda edilen bedenimdir” demiştir. Aynı şekilde kâseyi kutsamış ve onlara şöyle diyerek vermiştir: “Bu benim yeni ahit olan kanımdır. Birçoklarının günahının bağışlanması için akıtılan kanımdır. Bu ekmeği hepiniz yiyin, bu kâseyi hepiniz için, beni hatırlamak için her toplandığınızda bunu yapın.”¹⁴⁰ Ona göre ilâhî emir mucibince ekmek onun kutsal bedenine ve şarap da onun değerli kanına dönüşmüştür.¹⁴¹ Onları şüphe içermeyen sağlam bir iman ile kabul eden herkese; günahların bağışlanması, arınma, aydınlanma, ölümden dirilişin büyük umudu, semavî melekûta katılım ve yeni yaşam verilir. Ona göre her ne zaman bu sakramentlere yaklaşırsak Mesih’in kendisi ile buluşuruz ve kabul esnasında onu ellerimizde tutarız ve öperiz. Biz onunla birleşiriz, onun kutsal bedeni, bizim bedenimize karışır ve onun saf kanı bizim kanımızla karışır. ‘Abdišo’a göre iman ile gökte olan ve kilisede olan bedenin tek bir beden olduğunu biliyoruz. Ona göre Mesih’in bu sakramentinin maddesinin, vücudu temsil etmeye en uygun olan şarap ve

¹³⁷ Markos 14/24.

¹³⁸ Yuhanna, 3/16.

¹³⁹ İbraniler, 12/24; Romalılar, 5/10; Efesliler, 2/16; 2. Korintliler, 5/19.

¹⁴⁰ 1. Korintliler, 11/23-26. Bu ifadeler Nestorius anaforasında da kullanılmaktadır. Bkz. Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 23, dipnot 98.

¹⁴¹ Kastedilen dönüşüm fiziksel olmayıp gerçek bir imanla onlara katılanların günahlarını bağışlamak için kutsal sakramentin doğasında olan güç ile ilgilidir.

buğday olması buyurulmuştur. Form olarak onun yaşam veren sözü vasıtasıyla ve Kutsal Ruh'un inmesi ile sunulur.¹⁴²

2.4.1. Evharistiya Anlayışı

Hem Süryani hem de genel olarak Doğu Hristiyanları geleneği enkarnasyon ile evharistiya arasında yakın bir ilişki kurmaktadırlar. Kutsal Ruh'un evharistiya ayininde kurban üzerine inmesi ile Kutsal Ruh'un Meryem'e gelmesi arasında derin benzerlikler görmektedirler. Bu bakımdan epiklesi duası ile meleğin Meryem'e duyurusu birbiri ile oldukça bağlantılı görülmektedir.¹⁴³ Mar Efrem, Süryani literatüründe Kutsal Ruh'un eylem ve faaliyetlerini ifade etmek için kullanılan "rahlef" ve "agen" terimlerini; özellikle Kutsal Ruh'un vaftiz, evharistiya ve rahip takdisi ayinlerindeki eylemleri bağlamında kullanmaktadır. Ona göre evharistiya ayini esnasında epiklesi duası çerçevesinde Kutsal Ruh'un kudreti ile sunakta meydana gelenler, enkarnasyon esnasında Kutsal Ruh'un Meryem'de gerçekleştirdiklerinin bir tasviridir.¹⁴⁴ Enkarnasyon esnasında Meryem'in üzerine inen ateş ve Ruh'un aynı şekilde kilisenin evharistiya ayininde bulunduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁵ Mar Narsay da enkarnasyon ile evharistiya ayini arasında paralellikler kurmakta, evharistiya üzerine yorumunda, enkarnasyonda Meryem'de gerçekleşenlere benzer bir şekilde, evharistiya ayinindeki epiklesi duasında da Kutsal Ruh'un kudreti ile ekmek ve şarabın Mesih'in bedeni ve kanına dönüştüğünü ifade etmektedir.¹⁴⁶ Babai, Kutsal Ruh'un Meryem'im rahminde logos için beden oluşturması, onu kutsal yağ ile yağlaması ve insan bedenin logosu almaya hazır hale getirilmesiyle ilgili eylemlerinden bahsederken bunu, evharistiya ayini esnasında Kutsal Ruh'un papaz tarafından çağırılması ile ekmek ve şarabın aynı anda Mesih'in eti ve kanına dönüştürülmesi örneği ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona

¹⁴² Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 22-23.

¹⁴³ Sebastian P. Brock, "The Priesthood of the Baptised: Some Syriac Perspectives", SSS, II. kısım, 19; "Mary and The Eucharist: an oriental perspective, SSS, IV. kısım. 30-40.

¹⁴⁴ Jincy, O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 20.

¹⁴⁵ Brock, "Mary and the Eucharist", 31.

¹⁴⁶ Jincy, O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 22.

göre enkarnasyon esnasında Tanrı Logos, insan doğasını deruhte ederken; evharistiya ayininde inananlar da Mesih'in bedeni ve kanına katılmakla tanrısallığa katılmaktadırlar.¹⁴⁷ Bu anlayışa göre enkarnasyon ile doğası bakımından Tanrı olan logos, lütuf vasıtasıyla insan olurken evharistiya ayiniyle doğası bakımından insan olan mümin de yine lütuf vasıtasıyla Tanrı oğlu olmaktadır.¹⁴⁸ Böylece tanrısallık yukarıdan aşağıya doğru inenerek insan doğası almaktayken insanlık ise aşağıdan yukarıya doğru yükselmek sureti ile tanrısallığa katılmaktadır.

Doğu Kilisesi'ne göre evharistiya gizemi, bizzat en yüce rahip sıfatına haiz olan İsa Mesih tarafından tesis edilmiştir. Onun cemaat (kilise) içerisindeki devamlılığını ise Kutsal Ruh ve rahip sağlamaktadır. Kuruluş gayesi, insanın Mesih'in bedenine katılmasıyla kurtuluşunu gerçekleştirmesi olarak görülmektedir.¹⁴⁹ Evharistiya ayininin kilise açısından önemli bir özelliği; göksel ve dünyevî şeklindeki iki dünyalı teolojik önermenin birleşme veya kesişme düzlemi olarak algılanmasıdır. Evharistiya ile ilgili iki dünyalı anlayış *Havari Thomas'ın İşleri* isimli eserde yer almaktadır. Bu bakımdan evharistiya bir yandan Mesih'in kurbanı ile bağlantılı olduğu gibi bir diğer yandan göksel dünyayla temas kurmanın bir yoludur. Bu durumda, kutsal elementler (ekmek ve şarap), Kutsal Ruh'un araçları olmaktadır. Bu nedenle evharistiya sadece Mesih'in elemiini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda Kutsal Ruh'un elementler üzerindeki faaliyetleri vasıtasıyla göksel krallıkla temas için bir araç haline gelmektedir. Bu anlayış kilise yapısı üzerinde de etkili olup kiliseler iki dünyanın kesiştiği mekân olarak tasavvur edilmiştir.¹⁵⁰

Doğu Kilisesi, diğer birçok Doğu kilisesi gibi cevher dönüşümü (transubstantiation) ve cevher birliği (consubstantiation) tanımına sahip değildir.¹⁵¹ Mar Narsay'a atfedilen bir memrada cevher dönüşümü terimi kullanılmaksızın bu anlama

¹⁴⁷ Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, 161-162.

¹⁴⁸ Brock, "Mary and the Eucharist", 32.

¹⁴⁹ Sako, *Abauna 's-Süryan*, 86.

¹⁵⁰ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 18.

¹⁵¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 71.

gelecek şekilde çeşitli ifadeler kullanılmaktadır. Mar Narsay, İsa'nın son akşam yemeğinde geçen sözlerini serdettikten sonra şöyle demektedir:

“Size emredildiği gibi ekmek ve şarap kurbanını sunarsınız. Ben de o ikisini kemale erdiriyorum, beden ve kan kılıyorum. Beden ve kan, Kutsal Ruh'un hulul etmesi ve ziyareti vasıtasıyla ekmek ve şarap olur. Çünkü Mesih; ekmek ve şarabı bedeni ve kanı olarak adlandırmıştır. O, bir suret ya da adlandırma gibi değildir. İkisinin tabiatı sınırsız derecede ondan uzak bile olsa beden sabit ve kan hakikidir. Mesih, sunağın üzerindeki ekmek ve şarap ile birleşir... Kutsal Ruh'un kudreti ile ikisinin dönüşüme uğradığı sofranın üzerindeki ekmek ve şaraba bakınız. Kutsal Ruh'un kudreti rahip vasıtasıyla iner ve ekmeğin üzerine konarak onu, kudretinin azametiyle kutsar... Kutsal Ruh sofranın üzerine konar ve ekmek ve şaraba hayat verinceye kadar onlara güç verir.”¹⁵²

Ancak yukarıdaki ifadelerin geçtiği memranın Mar Narsay'a isnat edilmesi kuşku ile karşılanmaktadır.¹⁵³ Badger, Nesturilerin kitaplarından yaptığı alıntılarda Nesturilerin evharistiyada kabul edilen kutsal elementlerin iman vasıtasıyla Mesih'in bedenine ve kanına dönüştüğüne inandıklarını belirtmektedir. Ancak ona göre bu gözlemlenmekle beraber bu değişimin zorunlu bir cevher değişimi öğretisi içermediğine dikkat etmek gerekmektedir. Böyle bir söz onlar tarafından bilinmemektedir.¹⁵⁴ Cevher değişimi ile ilgili tartışmaların daha geç bir tarihte Hristiyan Batı dünyasında ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda¹⁵⁵ Doğu Kilisesi'nin bu konu ile ilgili özel bir görüşünün olmaması daha makul görünmektedir.

2.4.2. Mar Addai ve Mar Mari Litürjisi (Ayini)

Doğu Hristiyanlığının erken dönemlerinden itibaren özel olarak evharistiya ayinini belirtmek için litürji (kuddasha) ifadesi kullanılmıştır. Bu bakımdan evharistiya ayininin anlaşılması için Doğu Kilisesi'nde kullanılan ayin usulünü tanımak oldukça önemlidir. Günümüzde modern litürji uzmanları tarafından genelde “Doğu Süryani Ayini” olarak adlandırılan ayinden kastedilen Doğu Kilisesi'nin özel ayinidir. Bu ayin

¹⁵² Sako, *Abauna's-Süryan*, 115.

¹⁵³ Sako, *Abauna's-Süryan*, 115-116.

¹⁵⁴ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/170.

¹⁵⁵ Eroğlu, “Ekmek-Şarap Ayini”, 442.

“Nesturi”, “Pers” veya “Keldani” ayini olarak da adlandırılmaktadır.¹⁵⁶ Doğu Kilisesi’nde; Mar Addai ve Mar Mari Ayini, Mopsuestialı Theodore Ayini ve Nestorius Ayini olmak üzere üç ayin usulü kullanılmaktadır. Mar Addai ve Mari Ayini sıklıkla kullanılan esas litürji iken Mopsuestialı Theodore ve Nestorius ayinleri sadece anaforadır. İlki Süryani geleneğini temsil ederken diğer ikisi Grek dünyasından VI. yy’da Süryani literatürüne transfer edilmiştir. Batılı bilginlerin kahir ekseriyeti bu iki çalışmanın Nestorius veya Theodore’un gerçek çalışması olmadığını ileri sürmelerine rağmen Nesturiler bu görüşe katılmamaktadırlar. Mar Addai ve Mar Mari litürjisi günümüzde Doğu Kilisesi’nin yanı sıra Roma Katolik Kilisesi’ne geçen Nesturiler olan Keldani Kilisesi ve Hindistan’daki Süryani-Malabar Kilisesi tarafından kullanılmaktadır. Son iki grup bu ayini yeni pozisyonlarına göre güncellemişlerdir.¹⁵⁷

Doğu’nun havarileri Mar Addai ve Mar Mari’ye atfedilen bu ayinin II. ve IV. yy’lar arasında Süryanice kompoze edildiği tahmin edilmektedir. Bu ayindeki anafora, Yahudi “Birkat Hamazon” duasına (cemaat halinde yenilen yemekten sonra yapılan şükran duası) benzeyen yapısı ile apostolik yansımaların izlerini muhafaza etmektedir. Süryani literatüründe litürjiye gönderme yapan en eski eser olan *Havari Thomas’ın İşleri* adlı eserdeki evharistiya kutlaması ile büyük bir paralellik arz etmektedir. Bu eser; evharistiya kutlamasını, paskalya gizeminin yâd edilmesi olarak ortaya koymakta; kurban, evharistiya duasının ilkel formu, ekmeğin bölünmesi ve kadehin karıştırılması gibi evharistiya kutlamasının çeşitli aşamalarını barındırmaktadır.¹⁵⁸ Ayrıca bu ayinde bulunan evharistik duada alıntı yapılan Kitab-ı Mukaddes atıflarının Yunanca

¹⁵⁶ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 10.

¹⁵⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 46-47; Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, 95-96. Mar Addai ve Mar Mari ayinleri; Advent ve Palmiye Pazarı arasındaki pazarlar hariç her gün kullanılır. Mopsuestialı Theodore ayini beş özel günde; Epifani, Vaftizci Yahya Günü, Yunanlı Doktor Anması, Ninova Orucu Çarşambası ve Paskalya’dan önceki Perşembe kullanılmaktadır. Bkz. Aynı eser, 46, dipnot 1.

¹⁵⁸ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 10-11, 14, 16-17; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 65.

metinlerden değil Süryani metinlerden alındığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Bu ayın VII. yüzyıl başlarında günümüzdeki mevcut biçimini almış oldukça arkaik bir ayındır. Diğer ayinlere nazaran Roma İmparatorluğu'nun helenistik kültüründen izole olarak semitik bir çevrede gelişim göstermiş ve Yahudi Hristiyanlığı karakterini muhafaza etmiştir. Ancak Yahudi Hristiyanlığı baskın unsur olmakla beraber Asur-Babil ve İran kültürlerinin kaynaşmasının bir ürünü olarak da görülebilir.¹⁶⁰ Doğu Süryani ayininin kökeni Urfa ve Seleucia-Ktesifon şehirlerine atfedilmesine rağmen bu ayin ile ilgili birinci derecede kaynakların yokluğundan dolayı erken dönemi tam olarak bilinmemektedir.¹⁶¹ 410 sinodunun on üçüncü kanonunda Doğu Kilisesi'nin bundan sonra Mar Marutha ve Mar İshak'ın daha önce Seleucia'da kutlayarak gösterdikleri Batı ayinine göre kutlama yapacağından bahsedilmektedir.¹⁶² Batı ayininden kastedilenin Urfa bölgesi çevresinde yaygın olarak kullanılan Süryanice bir ayin olduğu ve bu ayin ile Pers bölgesinde kullanılan ayin arasında büyük bir farklılığın bulunmadığı tahmin edilmektedir.¹⁶³ Ancak bu sinoddan önce Doğu Kilisesi'nin sahip olduğu ayinle ilgili metinlerin yokluğundan dolayı bu ayinin tam olarak nasıl olduğu bilinmemektedir.

Macomber, Doğu Kilisesi'nin bu eski ayinini, 400'lü yıllara kadar Antakya, Kudüs (ikisi Yunanca) ve Urfa'da (Süryanice) bulunan ayinlere dördüncü bir ayin olarak eklemekte ve 410 sinodunda terk edildiğini ileri sürmektedir. Ona göre esas olarak Antakya kökenli olan Urfa'daki Süryanice ayin, vezin ölçülü ilahilerini Urfa'dan esinlenmesine rağmen anaforal yapısını Kudüs'ten almıştır. Doğu Kilisesi'nin antik ayini son kertede Urfa ayininin bağımsız bir gelişimi olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁴ Patrik Mar Aba (540-552) döneminde, Yunanca olan Mopsuestialı Theodore ve

¹⁵⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 55.

¹⁶⁰ William F. Macomber, "A History of the Chaldean Mass", *Journal of Assyrian Academic Studies* 11/2 (1997), 70-71.

¹⁶¹ Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, 98; Toma, "Basic Features of the Liturgy", 10-11.

¹⁶² *Synodicon Orientale*, 266-267.

¹⁶³ Macomber, "A History of the Chaldean Mass", 73.

¹⁶⁴ Geniş bilgi için bakınız. Macomber, "A History of the Chaldean Mass", 70-81; "A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites", *OCP* 39 (Roma, 1973), 235-242.

Nestorius anaforaları, Bizans Litanileri (Angel of Peace) ve Trisagion ile birlikte Doğu Süryani ayinine sokulmuşlardır. Katolikos III. İšo'yab (650-658) döneminde Doğu Kilisesi ayini ile ilgili olarak revizyon ve düzenlemeler yapılmış, litürji sayısı üçe indirilerek Mar Efrem, Mar Barsauma, Altın Ağızlı Yuhanna ve Tarsuslu Diodore'a atfedilen anaforalar çıkarılmıştır. Katolikos I. Timotheos (780-823) döneminde "Rabbin Duası" ayin girişine ve sonuna eklenmiştir. III. Eliya Abu Halim (1176-1190) ve II. Yahballaha (1190-1222) dönemlerinde de günlük litürji duaları zenginleştirilmiştir.¹⁶⁵

2.4.2.1. Bazı Genel Özellikleri

Mar Addai ve Mar Mari Ayini'nin en önemli özelliği kuruluş sözleri ya da kuruluş anlatısından yoksun olmasıdır. Kuruluş sözleri (aynı zamanda kutsama sözleri olarak da bilinir), İsa Mesih'in Son Akşam Yemeği'nde ekmek ve şarabı kutsarken serdettiği söz ve gerçekleştirdiği eylemlerin¹⁶⁶ bir anlatısının evharistiya ayininde tekrarlanması ya da yansıtılmasıdır. Mar Addai ve Mar Mari ayinine ait anaforanın korunduğu en eski yazma eser X. yy'a tarihlenen Musul'daki Mar Esh'aya Kilisesi'ne ait bir Hudra kitabında muhafaza edilmiştir. Bu yazma eserde, daha geç dönemdeki yazma nüshaların aksine kuruluş anlatısı olmadığı gibi ayin yöneticisinin diz çökerek alçak bir sesle söylediği aracılık duası (kushapa) da yoktur. XII. yy'a tarihlenen diğer en eski yazma nüshada da kuruluş anlatısı bulunmamaktadır.¹⁶⁷ Ancak daha sonraki süreçlerde Doğu Kilisesi'ne ve bu kiliseden ayrılan çeşitli gruplara ait ayin metinleri nüshalarında kuruluş sözlerine rastlanmaktadır.¹⁶⁸ Mar 'Abdišo' bar Brikha, ayin üzerine yorumlarında ayinlerde, ilâhî armağanların kutsanmasının Ruh'un gücü

¹⁶⁵ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 17-18; Macomber, "A History of the Chaldean Mass", 74-76.

¹⁶⁶ 1. Korintliler, 11/23-25: "Size ilettiğimi ben Rab'den öğrendim. Ele verildiği gece Rab İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve şöyle dedi: 'Bu sizin uğrunuza feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın' Aynı biçimde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: 'Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın'".

¹⁶⁷ William F. Macomber (ed.), "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", *OCP* 32, (1966), 341-343.

¹⁶⁸ Uwe Michael Lang, "Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited", ed. B. Gherardini, *Divinitas* 47 (Citta del Vaticano, 2007), 228--233.

vasıtasıyla Mesih'in sözü tarafından gerçekleştirildiğini not etmekte ve hem kuruluş anlatısı hem de epiklesi duasını evharistiya kutlamasının temel unsuru olarak değerlendirmektedir. Hakeza yukarıda aynı yazardan yapılan alıntıda da “Mesih'in bu sakramentinin maddesi, vücudu temsil etmeye en uygun olan şarap ve buğday olması buyurulmuştur. Form olarak onun yaşam veren sözü vasıtasıyla ve Kutsal Ruh'un inmesi ile sunulur”¹⁶⁹ sözleri açık bir şekilde kuruluş sözlerine atıfta bulunmaktadır. Ancak bu ifadelere rağmen o dönemdeki ayin kutlamalarında bu ifadelerin kullanıldığına dair net bir veri bulunmamaktadır. ‘Abdišo’un bu ifadelerinin Roma Katolik Kilisesi misyonerleri ile ilişki kurulduğu bir döneme denk geldiği ve kuruluş sözlerinin eksikliği ile ilgili eleştirilere bir cevap mahiyetinde olduğu düşünülebilir. Konu ile ilgili araştırmacılar arasında Mar Addai ve Mar Mari ayin metninin erken formlarında kuruluş anlatısının bulunmadığı ve daha sonraki eklemelerin ikincil olduğu ya da bu ayinin erken dönemlerinde kuruluş sözlerini içerdiğine dair çeşitli tartışmalar yürütülmektedir.¹⁷⁰ Bu ayinde belirgin bir kuruluş anlatısı olmamasına rağmen evharistiya duasındaki “gelenek vasıtasıyla senden gelen örneği almış” ifadeleri ile Son Akşam Yemeği’ne kısa bir imada bulunulduğu ve bunun zımnen kuruluş sözlerine karşılık gelebileceği ileri sürülmektedir.¹⁷¹ Kuruluş sözlerinin yokluğu Batı Süryani geleneğinde olağan dışı görülmemekle beraber kuruluş sözlerinin ifade edilmesinin kutsamayı gerçekleştirdiğine inanan gelenekler için şok edicidir.¹⁷² Mar Addai ve Mar Mari ayininde evharistiya duası üçüncü Gehantha’nın bitiminde söylenmekte ve hemen ardından da epiklesi duası gelmektedir.¹⁷³

Bu ayinin bir diğer çarpıcı özelliği evharistiya duasında teslisin ikinci şahsının (Mesih) oldukça önemli görülmesidir. Evharistiya duası Baba’ya değil, Oğul’a hitap

¹⁶⁹ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 23.

¹⁷⁰ Bu tartışmalar için bkz: Lang, “Eucharist without Institution Narrative?”; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 47-57.

¹⁷¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 67.

¹⁷² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 118.

¹⁷³ A. Geltson, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 48-55.

etmektedir. Bu durumun, söz konusu ayinin antik olmasını ortaya koyan önemli bir delil olduğu ileri sürülmektedir.¹⁷⁴ Bu ayinin evharistik duası genel olarak üç kısma ayrılabilir: (1) Yaratıcı ve kurtarıcı adına bir övgü hitabı. (2) İnsan için yaptıklarına bir şükür. (3) Mesih'in örnekliğini takip ve ölümü ile dirilişine dair özel bir anma töreni ve bunun için ilâhî isme yeniden övgü ve şükür sunulması.¹⁷⁵ Evharistiya duasının Oğul'a hitap etmesi, evharistik kutsamanın teslisin üçüncü şahsı Kutsal Ruh yerine Oğul tarafından gerçekleştirildiği ile ilgili Batı görüşü ile uygunluk arz etmesine rağmen "Ruh Sözü" terminolojisine özgü bir problem bulunmaktadır. Epiklesi duasında Kutsal Ruh'un çağırılması farklı bir şekilde kullanılmaktadır: "Ve Senin Kutsal Ruhun gelsin, ey Rabbim!" Dua, Oğul'a hitap ettiği için bu ifadelerden Mesih'in kutsal ruhunun kastedilip kastedilmediği şeklinde zihinlerde şüphe uyandırabilmektedir. Eğer ilk bölüm esas alınırsa kutsamanın Kutsal Ruh tarafından gerçekleştiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak Süryani geleneğinde Afrahat ve Mar Efrem'in tanıklığı ile kutsama teolojisi, Oğul lehinedir. Doğu Kilisesi'nin öğrettiği "kutsama anı" epiklesidir. Bu durum bazıları tarafından "kuruluş sözlerinin" ihmal edilme nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Bu bakımdan ayin, batı geleneğinin aksine kuruluş sözleri olmaksızın epiklesi ile tamamlanmaktadır. Ancak epiklesi duasında teslisin ikinci şahsının (Oğul'un) ruhu değil, Kutsal Ruh'un çağırıldığı hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Narsay'a göre kutsama anı epiklesin tamamlanmasından başka bir şey değildir. Papaz herkes tarafından duyulması için sesini yükseltir ve buna ek olarak epiklesiden önce ve sonra dizlerini bükür. Ancak Narsay şiirinin bir başka bölümünde diz çökme ve başını eğmek sureti ile selamlamayı birleştirmektedir. Bundan dolayı diz çökmeye değil sadece başını eğmek sureti ile selamlamaya izin verilmektedir. Bu kural aynı şekilde Mar Addai ve Mar Mari ayininde de bulunmaktadır.¹⁷⁶ Son olarak Mar Addai ve Mar Mari ayininde

¹⁷⁴ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 63.

¹⁷⁵ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 64.

¹⁷⁶ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 69-70.

şefaatt ve aracılığın, dua ve çağırmadan öncelikli olduğu ve aynı zamanda evharistiyadaki ekmek ve şarap gibi maddi elementlerin kan ve bedene dönüştürmeye yönelik bir talebin olmadığı not edilmelidir.¹⁷⁷

Doğu Kilisesi ayininin bir diğer hususiyeti katekümenler* ile ilgili antik uygulamasıdır. Doğu Kilisesi misyonerlik faaliyetlerine önem veren ve bu konuda başarılar elde eden bir kilise olması hasebiyle katekümenlerin, ayinin birinci bölümüne iştirak etmesi ile ilgili özel bir kural bulundurmaktadır. Evharistiya ayini iki ana bölümden oluşmakta ve katekümenler, birinci bölüme iştirak edebilirlerken ayinin esas bölümü olan ikinci bölüme iştirak edememektedir. Evharistiya ayininin ilk bölümü söz ayini ve ikinci bölüm de evharistiya ayini olarak isimlendirilmektedir. Söz ayini; Rabbin Duası ile başlamakta, Mezmurların okunması, Âdem'in Duası, kutsal teslis duası (trisagion), iki Eski Ahit dersi, bir Havari (epistle) ve bir Yeni Ahit dersi ile devam etmektedir. Son olarak papaz tarafından okunan ve eğilmeyi gerektiren bir dua ile sonuçlanan uzun bir litani ile bitmektedir. Bu, katekümenler için son törendir. Söz ayininde Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan dersler, vaaz ve dualarla katekümenlere yönelik Tanrı sözünün iletilmesine yönelik pedagojik bir işlevi yerine getirilmektedir. Ancak gerçek törenin yapıldığı evharistiya ayini ekmek ve şarabın kutsanması ve komünyonu içermektedir. Söz ayininde kutsal ekmek ve şarap elementleri sunağın her iki yanındaki sandıklarda tutulmakta, sunak masasına getirilmemekte veya cemaatin görüş alanı dışında bulundurulmaktadır. Katekümenler henüz vaftiz edilmiş olmadıklarından dolayı ikinci bölüme iştirak edememekte ve onların dışarı çıkarılmasından sonra sunak masasındaki unsurlarla yapılan esas tören başlamaktadır. Ayinin ikinci bölümüne sadece kilisenin vaftiz edilmiş üyeleri iştirak edebilirler.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 59.

* Hristiyanlığa girmeye hazırlanan adaylar.

¹⁷⁸ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 73-74.

Katekümenlerin çıkarılması ile ilgili formül şu şekildedir: Vaftiz edilmemiş kim varsa çıksın, yaşam işaretini almamış kim varsa çıksın, onu kabul etmeyen kim varsa çıksın, duyanlar gitsinler ve kapılara yönelsinler. Ancak katekümenlerin çıkarılmasının X. yy'dan itibaren antik sayıldığını not etmek gerekmektedir. Bu dönemde vaftiz edilmemiş inananların ayinde hazır bulunmalarına izin verilmekte ve sadece heretik sayılanların kiliseyi terketmeleri istenmekteydi. Kapıların kapatılması sub-diyakozlara tevdi edilmiştir. Katekümenlerin ikinci bölüme kabul edilmemeleri ve dışarı çıkarılmalarının VII. yy'da III. İšo'yab döneminde terk edildiği tahmin edilmektedir. Ancak katekümenler ile ilgili bu antik kural uygulanmamasına rağmen formül, günümüze kadar varlığını ayin metni içerisinde korumakta ve ayin esnasında tekrar edilmektedir.¹⁷⁹ Katekümenlerin çıkarılması ile ilgili formülde geçen "Onu kabul etmeyen kim varsa çıksın" ifadesi, komünyon almayan tüm insanların çıkarılması olarak yorumlanmaktadır. Aslında formülde özel olarak evharistiya tabiri geçmemektedir. Formülde geçen "onu" zamirinin neyi kastettiğini tahmin etmek zordur. Bu zamirin kutsal kurbanayı işaret etmediği, vaftiz anlamına geldiği ve kesin olarak ayinin ilk bölümüne katılabilen katekümenlere yönelik olduğu ileri sürülmektedir.¹⁸⁰ Evharistiya ayinindeki kurban bölümüne (ikinci bölüm) iştirak edecekler ile ilgili Mar Narsay tarafından da çeşitli talimatlar verilmektedir. Ona göre vaftiz edilmemiş olanlar kilise gizemine iştirak edemezler. Çünkü kilise ailesinden olmayanlar bu hakka sahip değildir. Yaşam işaretini kabul etmemiş olanlar ve sapkın inanca sahip olanlar da bu sırra iştirak edemezler. Ona göre sapkınlar yaşam işareti alıncaya kadar bu devam eder. Mar Narsay'ın ifadelerinden yaşam işareti ile tevbenin kastedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁸¹

¹⁷⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 74-75.

¹⁸⁰ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 75-76.

¹⁸¹ Sako, *Abauna's-Süryan*, 115-116.

Doğu Kilisesi ayinsel ibadetinde günümüzde mevcut olmasına rağmen Tanrı sözünün vaazı (sermon) için herhangi bir yer olup olmadığı kuşkuludur. Vaazın yokluğu iki sebebe irca edilmiştir. Bunlardan ilki zaten ayinin vaaz olmasa bile yeterince uzun olmasıdır. Batıdaki Katolik ya da Protestan törenleri ile karşılaştırıldığında Doğu Kilisesi töreni fazlasıyla uzundur. Evharistiya ayininde kutsal ekmek ve şarap alınincaya kadar herhangi bir şeyin yenilmesine ve içilmesine izin verilmemesi de göz önünde bulundurulduğunda zaten yeterince uzun olan törenin bir vaaz ile daha da uzatılmasının cemaati rahatsız edeceği açıktır. Ayrıca pazar törenleri için oruç, cumartesi gece yarısından itibaren başlamaktadır. Oruç, sabah ayinleri için önemli bir zorluk oluşturmamakla beraber akşam ayinleri için oldukça zordur. Çünkü bu durumda yaklaşık yirmi beş saat oruç tutulmuş olmaktadır. Bundan dolayı, akşam ayinleri yılda sadece iki kez, Paskalya'dan önceki Perşembe ve Kutsal Cumartesi günü icra edilmektedir. Öğle sonrası ayin ise “bavootha” olarak bilinen Ninova Anması'nın üç gününde düzenlenmektedir. Bu özel beş gün dışında bütün ayinler daima sabahları kutlanmaktadır. İkinci sebep ise Nesturi litürjisinin ilginç bir özelliği ile açıklanabilir. Epistle ve İncil'in okunmasından önce Kitab-ı Mukaddes'i tefsir ve izah eden Turgama denilen ilahiler söylenmektedir. Turgama şiir formatında yazılan tarihi ya da doktrinel vaazlardır. Bu durumda İncil'in okunmasından önce bir vaaz olduğu söylenebilir.¹⁸² Aslında Tanrı sözünün pazar günü vaaz edilmesiyle ilgili olarak çok eski bir kanon mevcuttur. 410 yılı sinodunun dokuzuncu kanonunda her pazar günü diğer kitaplar ile birlikte İncil okunması, üçüncü ya da dördüncü saate kadar Tanrı sözünün vaaz edilmesi ve kurban takdim edilmesi istenmektedir.¹⁸³ Ama her halükârda Tanrı sözünün vaazı ifadesi günümüzde anladığımız şekli ile zorunlu bir vaaz anlamına gelmemektedir.¹⁸⁴

¹⁸² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 77-79.

¹⁸³ *Synodicon Orientale*, 265.

¹⁸⁴ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 80.

Doğu Kilisesi ayini, özellikle Söz Ayini olan birinci bölümde hem Eski Ahit'i hem de Yeni Ahit'i bir ibadet ve kült yeri olarak birbirine bağlamaktadır. Kilise; Eski Ahit tapınağının bir figürü ve aynı zamanda Mesih'in yüce rahip olarak ebedî yöneticisi olduğu semadaki Kudüs'ün (göksel tapınağın) bir ön figürü olarak görülmektedir. Bu bakımdan birinci bölüm, Mezmurların ve Eski Ahit'ten çeşitli derslerin okunması ile sinagog ayinlerini andırmakta olup Yahudi geleneğinin bir devamı şeklindedir. Nitekim Afrahat, evharistiyadan söz ederken, onu bir Hristiyan Fısıh bayramı, Manna'yı bir evharistiya türü (tipi) ve kiliseyi Yahudilerin paskalya kuzusu yedikleri bir evin karşılığı olarak nitelendirmektedir. Ancak ayinin ikinci bölümü ise ilâhî lütuf için bir şükran kurbanı hüviyetindedir. Mesih, bu ilâhî lütfun dağıtıcısı olması hasebiyle evharistiya kutlaması, onun yaşamının bir temsili olmaktadır. Evharistiya ve epiklesi duaları ile İsa Mesih'in kurbanını, dirilişini, komünyonunu ve inananların ona katılmasını ihtiva etmektedir. Bu bakımdan birinci bölüm (Söz Ayini), Tevrat'ın okunmasına ve açıklanmasına odaklanan Yahudi sinagogu hizmetine karşılık gelirken ikinci bölüm (evharistiya ayini) ise tahıl ve hayvan kurbanlarının sunulduğu Yahudi mabed törenlerine karşılık gelmektedir.¹⁸⁵

2.4.3. Evharistiya Uygulaması

Bir ayinin geçerli olması için sahip olması gereken üç önemli unsur bulunmaktadır: rahip, insanlar (cemaat) ve ritüeller. Daha önce de ifade edildiği gibi, Doğu Kilisesi için ruhbanlık sakramenti olmaksızın diğer sakramentlerin icra edilmesi mümkün değildir. Rahip, evharistiya ayini esnasında Mesih'in şahsını temsil etmekte ve onu canlandırmaktadır. Bu bakımdan Süryanice “Navsha d-İsho” olarak adlandırılmaktadır.¹⁸⁶ Rahip, evharistiya ayini esnasında İsa Mesih'in ekmeği alması,

¹⁸⁵ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 18, 23-24.

¹⁸⁶ Toma, “Basic Features of the Liturgy”, 3-4.

kutsaması, bölmesi ve havarilerine vermesi¹⁸⁷ eylemlerini canlandırmak suretiyle Mesih'in eylemlerine iştirak etmektedir. Evharistiya ayini, bir diyakoz ve ayin yöneticisine yardım eden başka bir papaz olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu kural sadece Nesturiler arasında gözlemlenmektedir.¹⁸⁸ Din adamlarının merasim esnasında giydikleri kıyafetler genel olarak beyaz kapşonsuz cübbe (mapra), uzun, beyaz ve önü kapalı dikişsiz bir gömlek (supra), ipek atkı (urara), kuşak (zunara) ve başlıktan (birtuna) oluşmaktadır. Sudra denilen uzun ve beyaz gömleğin üzerine haçlar ile süslenmiş olan urara omuza ve zunara bele sarılmaktadır. Ayin yöneticisi piskopos ya da papaz, en üste mapra denilen cübbeyi giyer. Evharistiya ayini esnasında başa herhangi bir şey takılmaz.¹⁸⁹ İkinci unsur olan cemaat sadece basit bir katılım göstermekle kalmaz ayakta durmak, dua etmek, el kol işaretleri yapmak, karşılıklı dualara cevap vermek, eğilmek ve kutsal elementleri almak gibi eylemlerle aktif bir biçimde ayine iştirak etmektedir. Ayin ise bir dizi belirli dua, kelime, ilâhi ve eylemlerden oluşmaktadır.¹⁹⁰ Evharistiya ayini sunağın (madbha) dışına çıkarılmaz. Kutsal bir yer olması hasebiyle ancak oruçlu, uygun kıyafetlerini ve özel ayakkabılarını giymiş olan görevli din adamları oraya girebilirler. Bu kuralların ihlal edilmesi durumunda kanonlarda öngörülen ihlalin niteliğine göre sunağın ya yağla ya da yağsız olarak kutsanması gerekmektedir. Sunak her zaman kilisenin doğu ucunda bulunur. Papaz duaları okurken daima doğuya doğru yönelir. Kutsal elementler dağıtıldığında cemaatle yüzyüze gelmek için batıya döner. Kilisenin ana sahnında erkekler ve kadınlar ayrı bölümlerde otururlar. Erkekler ve erkek çocuklar ön bölmede bulunmalarına karşın kadınlar başları örtülü olarak arka bölmede bulunurlar. Bu oturuş düzeni de kilisenin ayırt edici bir özelliği olarak not edilmelidir.¹⁹¹

¹⁸⁷ Luka, 24/30.

¹⁸⁸ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 59.

¹⁸⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 57; Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler*, 83, 159.

¹⁹⁰ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 4-5; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 57.

¹⁹¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 59, 60, 62.

Doğu Kilisesi'nin evharistiya ayini üç aşamadan meydana gelmektedir. Ayinin ilk aşaması, pazar gününden önce cumartesiye pazara bağlayan akşam başlayan çeşitli hazırlıkları ihtiva etmektedir. Bu hazırlıklar arasında kurbanı ekmeginin hazırlanması ve pişirilmesi için düzenlenen özel bir tören ile tevbe ve günahların bağışlanması töreni (Husoya) bulunmaktadır. Tövbe töreni günümüzde evharistiya ayininde kutsal elementlerin uygulamasından hemen önce yapılmaktadır.¹⁹² Evharistiya gizeminin maddi elementi olarak ekmek ve şarabın kabul edilmesi onların vücudu temsil etmeye en uygun maddeler olmasına bağlanmıştır.¹⁹³ Bunlar ayrı bir tören ile hazırlandıktan sonra ayinin başlamasından önce kutsal alanın (beth kanke) kuzey ve güney duvarlarındaki nişlerine yerleştirilir. Doğu Kilisesi geleneğinde ekmek ve şarap kurbanı; Eski Ahit'teki Melkizedek'in ekmek ve şarap kurbanı uygulaması¹⁹⁴ ve Yahudi Hamursuz Bayramı¹⁹⁵ ile karşılaştırılmaktadır. Buna göre ekmek ve içki, hayvan kurbanını mükemmelleştirmektedir.¹⁹⁶ Buğday ve asmaya tekabül eden ekmek ve şarap; evrende bulunan toprak, su, hava ve güneşi sembolize etmekle bütün kosmosu ve tüm yaratılışı temsil etmektedir. II. Timotheos'a göre hamur için kullanılan dört madde olan buğday unu, su, tuz ve yağ aynı zamanda toprak, su, ateş ve havanın dört elementine karşılık gelmektedir. Bunlara kutsal mayalı hamurun (malka) eklenmesi ise Mesih'in bedenindeki rasyonel ruhun varlığını sembolize etmektedir. Bu aynı zamanda kristolojik bir yansıma ile Mesih'in bedeninin (insanlığının) noksan olmadığını göstermektedir. Ayrıca kadeh suyla karıştırılmış şaraptan oluşmalıdır.¹⁹⁷ Doğu Kilisesi mayalı ekmek için "lakhma" ve mayasız ekmek için "pathira" ismini kullanmaktadır.

¹⁹² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 62.

¹⁹³ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 23.

¹⁹⁴ Yaratılış, 14/18. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, 18.

¹⁹⁵ Çıkış, 25/30; Levililer, 24/5-9.

¹⁹⁶ Sayılar, 29/6-39.

¹⁹⁷ Toma, "Basic Features of the Liturgy", 22.

Evharistiya ayininde mayalı ekmek kullanılmaktadır.¹⁹⁸ Ekmekler ince bisküvi şeklinde hazırlanmakta olup “bukri” (ilk doğan) olarak isimlendirilmektedir. Pazar günü ayinin başlamasından önce sunaktaki yerlerine bırakılmakla beraber evharistiya ayininin birinci bölümünde katekümenlerin dışarıya çıkarılmasına kadar izleyenlerin göremeyeceği bir şekilde tutulmaktadır.

Mar Addai ve Mar Mari ayin usulünde Kushapa, Gehantha ve Kanona (Qanona) denilen üç özel dua bulunmaktadır. Kushapa, ayin yöneticisi tarafından sunulan özel bir şefaattir. Ayin yöneticisi, kushapayı, kutsal komünyonun kabulüne bir hazırlık veya kendi kişisel dindarlık deneyimi ya da tövbe ifadesi olarak takdim etmektedir. Bu dua, dizleri üzerine çöktüğünde sessiz bir biçimde söylenir. Gehantha, “meyil/eğim” anlamına gelmekte olup sunakta duyulabilecek bir ses tonuyla eğildiğinde söylenen bir şefaattir. Kanona ise Yunanca kökenli bir kelime olup Mezmurlar için şiirsel bir nakarattır. Ayinde, Gehanta için yüksek bir ses tonuyla söylenen bir sonuç ve nakarat bölümüdür. Papaz ayakta durduğunda ve ellerini başının üzerine doğru uzattığında söylenir. Kuddasha (İbranice qadussah, sinagog duası için rabbinik bir terim), kutsama ve takdis etme anlamına gelmektedir. Evharistik ayinin bütünü ve anaforanın kendisi için bir ünvan olarak da kullanılmaktadır. Bu terimin, litürjik anafora için sıklıkla kullanılması, ister Tanrı halkının kutsanması veya kutsanmak üzere Tanrı’ya takdim edilen ilâhî armağanlar için olsun, bir kutsallaştırma olarak litürjinin temel işlevini belirtmektedir. Bunlar dışında da Turgama, Karozutha, Teshbohta denilen çeşitli metinler bulunmaktadır. Yorum anlamına gelen Turgama; Epistle ve İncil’den önce okunan açıklayıcı ve şerh eden manzum vaaz ve ilahilerdir. İlan, duyuru anlamına gelen Karozutha; ayin ve tören esnasında diyakoz tarafından söylenen litani ve buyrukları ihtiva etmektedir. Bir münacaat niteliğinde olup karşılıklı bir şekilde söylenir. Övgü ve

¹⁹⁸ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 63. Ekmeğin hazırlanması ve Kutsal Maya sakramenti ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

medhiye anlamına gelen Tesbohta ise evharistiya ayininde müminlerin komünyonu esnasında karşılıklı olarak okunan ilahileri ihtiva etmektedir.¹⁹⁹

Evharistiya ayininin birinci bölümü kutsal elementlerin törenle sunağa getirilmesi (Küçük Giriş) ile başlar. Ancak bunlar görülmeyecek bir şekilde tutulur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla tören başlar. "Rabbin Duası" ve papazlara ait çeşitli dualar okunduktan sonra Mezmurların (Marmitha) belli bölümleri karşılıklı olarak söylenir. Kutsal alan ilahisi (onitha d'kanke) denilen ilâhî okunur. Bundan sonra diyakoz tarafından gerçekleştirilen tütsüleme ile beraber "Lakhumara"* , üç kere Âdem'in Duası ve üç kere kutsal teslis duası (trisagion) okunur. Bundan sonra Kitab-ı Mukaddes'ten çeşitli derslerin okunması gelmektedir. Metni okuyacak rahip ilk olarak ayin yöneticisi tarafından kutsanır. Cemaat bu derslerin okunması esnasında yerlerinde oturur. İlk ders, Eski Ahit dersi olup genel olarak ya Tevrat'ın beş kitabından (Torah) biri ya da Peygamberlerden (Neviim) birinden bazı pasajlar okunur. Bu dersin okunmasından sonra uygun bir Mezmur mısrası (Shuraya) ile tamamlanır. Diyakoz, Epistle** okur. Papazlara ait bazı kısa dualardan sonra papaz, okumak üzere İncil'i alır ve bu esnada tütsüleme yapılır. İncil'in okunmasından önce Zumara (Tanrı'ya şükür ifadeleri içeren bir ilâhi formu) ve Turgama okunur. İncil'in okunmasından sonra bir vaazın (sermon) verilmesi gerekir. Ancak bu genelde uygulanmamaktadır. Bu anda cemaatten para toplanır. Bundan sonraki süreçte ayinsel ibadete giriş başlar. Diyakoz ile cemaat arasında karşılıklı olarak söylenen çeşitli ilahî ve dualar söylenir. Bunlardan "Lütufların Babası" Karozuthası ve eki diyakoz ile cemaat arasında karşılıklı olarak okunur. Bu esnada katekümenlerin dışarı çıkması istenir. Bu münacaatın belli bir bölümünde cemaat diz çöker ve belli bir müddetten sonra ayağa kalkar. Diyakozun

¹⁹⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 58; Stylianos Muksuris, *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine Liturgy of St. Basil the Great: A Comparative Study*, (Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1999), 14; Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 11.

* Dualardan önce gelen kristolojik ilahileri.

** Resullerin mektuplarından okunan çeşitli pasajlar.

münacaatı devam ederken papaz, kutsal elementleri (ekmek ve şarap) sunak masasına götürme işlemini başlatır.

Kutsal elementlerin nişlerden alınarak sunak masasına bırakılması ile ayinin ikinci bölümü (Büyük Giriş) başlar. Papaz metal tabağı, diyakoz ise kadehi yerlerinden alarak sunak masasına doğru getirirler. Papaz, tabağı cemaate doğru başının hizasına yükseltir. Kısa bir duanın okunduğu bu esnada diyakoz elindeki kadehi papaza verir ve papaz kadehi sağ eline ve metal tabağı sol eline alarak her ikisini sunağa yerleştirir. Bu işlemden sonra kutsal elementleri bir örtü ile dikkatli bir şekilde örter. Çeşitli dualardan sonra papaz, kısa bir süreliğine sunaktan ayrılarak sahnin (haykla) bölümüne gider ve diyakoza haç ve İncil verir. Karozutha duasının bitimi ile beraber diyakoz yüksek bir ses ile cemaatin başını eğmesini ister ve cemaat da ona uyar. Ardından papaz, sunağa gelerek gizemlerin ilahisine başlar ve sunakta bulunanlar onu tekrar ederler. Papaz, bemanın dört bir yanına doğru diz çöker (matuniya). Matuniya, ayinin dramatik hareketlerine katkı sağlayan ayırt edici bir özelliktir. Gizemlerin ilahîsi içinde şükür duasını söyler. Papaz, sunak kapısına gider, eğilir, doğrulur ve ellerini yukarıya doğru uzatarak yüksek bir ses tonuyla İznik İtikadnamesini okur. Bundan sonra ellerini yıkar. Diyakoz uygun bir karozutha duasına başlar. Sunağın ortasında duran papaz, başını eğmiş olarak üç diz çökme hareketiyle sunak masasına yaklaşır. Sunak masasına ulaşınca da eğilir, doğrulur ve sunağın ortasını öper. Bu eylemi sırasıyla sunağın sağ tarafı ve sol tarafını öperken de tekrar eder. Bir kez daha sunak masasının önünde eğilir, doğrulur ve masanın ortasını, sağını ve solunu birlikte bir kez daha öper. Karşılıklı okunan dualar eşliğinde sağ tarafındaki diyakozlar ve daha sonra sol tarafındaki diyakozlarla karşılıklı eğilme ve haç işareti ile beraber sunak masası önünde eğilme, doğrulma ve öpme işlemleri devam eder. Bundan sonra papaz, sunak masası önündeki hafifçe yüksek platformdan aşağı iner, yardımcı diyakozlar ile sunağa yönelir ve karazutha duası eşliğinde dizleri üzerine çöker. Dua bittiğinde ayağa kalkar ve sunağı

öper. Bu esnada alçak bir sesle bir gehantha duası okumaya başlar. Ellerini sunağa doğru uzatmaz. Ancak diğer gehantha dualarında ellerini sunağa uzatabilir. Her gehantha duasının başında ve sonunda sunağın önünde eğilir. Ayrıca kendisi ile sunak masası arasında belli bir mesafe olmalıdır. Başını dizlerine kadar eğmeli ve her gehanthanın sonunda sunak masasının ortasını öpmelidir.

Bu süreçten sonra Mar Addai ve Mar Mari anaforası başlamış olur. Daha önce okunan gehantha duasının sonunda sesli bir şekilde kanona söylenir. Ardından papaz, alçak bir ses tonuyla Tanrı'ya şükür ifadeleri içeren havarilerin ilk gehantha duasını okur. Bir kanona okunduktan sonra haç işareti yapar. Bu işlemten sonra kutsal öpüşle selam uygulamasına geçilir. Bu esnada papaz, diyakoz ve cemaat arasında şu konuşma geçer:

- Papaz: “Selam olsun”.
- Cemaat: “Ve size ve ruhunuza (selam) olsun”.
- Diyakoz: “İsa aşkı için selamı bir başkasına verin”.
- Cemaat: “Tüm katoliklere (selam olsun)”.
- Diyakoz: “Şükredelim ve yalvaralım”.
- Papaz: “Rabbimizin inayeti”.
- Cemaat: “Âmin”.
- Papaz: “Aklınızı (ruhlarınızı) yukarı doğru kaldırınız (yükseltiniz)”.
- Cemaat: “Size doğru, ey Tanrı”.
- Papaz: “Kurban her şeyin Rabbi olan Tanrı'ya sunulur”.
- Cemaat: “O, layık ve doğrudur”.
- Diyakoz: “Üzerimize selam olsun”.²⁰⁰

“Selamı bir başkasına ver” sözü ile diyakoz, papazın ellerini öper ve üstüne gelecek şekilde birleşmiş olan ellerine dokunarak selamı alır, bir başkasına aynı şekilde

²⁰⁰ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 15.

selam verir ve sonra bu şekilde bütün cemaat arasında selam yayılmış olur. Bu esnada yaşam ve ölüm rulosu olan diptik (iki kanatlı tablo) okunur. Bundan sonra onu bir karoza duası takip eder. Papaz sunağa yaklaşır ve sadece bir eğilme ve diz çökme hareketi yapar ve bir kushapa duası okumaya başlar. Dua esnasında kutsal elementlerin üzerindeki örtüyü dikktli bir şekilde kaldırır ve tabak ile kadehe sarar. Tütsüleme yaptığı anda “Beni bedenim ve kanına layık gördüğün gibi, ey rabbim, aynı şekilde lütfunuz vasıtasıyla yargı gününde huzurunda itimata değer kıl”²⁰¹ der. Uzun bir dua ile beraber sunak masasını tütsüler. Bir kanona eşliğinde kutsal elementlere haç işareti yapar ve diz çöktükten sonra içinden bir kushapa duası okur. Dua bitince doğrulur ve sunağı öper. Papaz, düzenli bir şekilde ellerini yukarı kaldırarak yanlara doğru açar ve sessiz bir şekilde şu gehantha duasını okur:

“Her ağızdan övgüye ve her dilden şükre layık olan; lütfu ile dünyayı ve sevgisi ile onun sakinlerini [insanları] yaratan ve merhametiyle insanlığın fidesini ödeyerek onları kurtaran ve ölümlülere büyük lütf kazandıran Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un güzel ve yüce ismidir. Ey yüce Rabbim, milyonlarca ibadet eden semavi varlık ve sayısız melekler ve ruhi varlıklar, ateş ve ruh idarecileri, kerrubiyyin ve serafim melekleri ile birlikte senin ismini yüceltirler.”²⁰²

Yukarıdaki duadan sonra cemaatin coşku ile eşlik ettiği bir kanona eşliğinde tütsü, sursum corda (ruhları yüksek tutma) ile kaddisha (kutsal/sanctus) nidaları yükselir. Her kaddisha söylenmesi ile beraber papaz sunağın önünde eğilir. Dizleri üzerine çöker ve bir kushapa duası okur. Ardından sessizce şu gehantha duasını okur:

“Ve ey Rabbimiz, senin kemter, aciz ve bedbaht kulların olan bizler dahi bu semavi güçlerle sana şükrediyoruz. Çünkü sen, tanrısallığın ile bizi diriltmek amacıyla insanlığımızı giyinerek bizim için, karşılıksız yüce bir lütf gerçekleştirdin. Ve kötü statümüzü yükselttin ve bizim düşüşümüzü doğrulttun. Ve sen, fâniliğimizi [ölümlülüğümüzü] kaldırdın. Ve sen, suçlarımızı affettin. Ve günahkârlığımızı akladın ve idrakımızı aydınlattın. Ve sen ey Rabbimiz, ey Tanrımız, lütfunun bol merhametiyle düşmanlarımızı hezimete uğrattıp aşağı derecede bulunan zayıf tabiatımıza zafer bahsettin.”²⁰³

²⁰¹ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 16.

²⁰² M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 17.

²⁰³ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 18.

Yukarıdaki duadan sonra zil çalar ve bir kanona eşliğinde qaddisha nidaları ile beraber bütün cemaat ayağa kalkar. Papaz kutsal elementlere haç işareti yapar. Bu esnada bemada bulunan diyakoz sessizce dua edilmesini ister. Papaz diz çöker ve sessizce bir kushapa duası okur. Bundan sonra evharistiya ve epileksi duasını içeren ve Kutsal Ruh'un çağrıldığı, ayinin en önemli aşamalarından birisi başlar. Kushapa duası bitiminde papaz, dizlerinin üzerinden doğrulur ve sessizce şu gehantha dualarını okur:

“Sen, ey Rabbim, bize öğrettiğin gibi saf ve kutsal sunakta sana sunduğumuz Mesih'inin bedeni ve kanını anmakla huzurunuzda bahtiyar olan bütün salih ve dosdoğru babalar için, tarif edilemez merhametinle yüce bir anma kıl. Ve dünyanın her günü, bize, huzurunu ve esenliğini ver.”²⁰⁴

Cemaat, âmin sesi ile karşılık verir. Ardından şu dua ile devam eder:

“Yeryüzünün bütün sakinleri; senin tek Tanrı, hakiki Baba olduğunu, oğlun ve sevgilin olan Rabbimiz İsa Mesih'i gönderdiğini, gerçek Baba olduğunu bilsin. Rabbimiz ve Tanrımız, hayat bahşeden İncili'nde; peygamberlerin, havarilerin, şehitlerin, piskoposların, papazların, diyakozların ve kutsal vaftiz işareti ile mühürlenmiş olan kutsal katolik kilisesinin bütün çocuklarının tüm paklığını ve kutsallığını bize öğrettin.”²⁰⁵

Papaz, “Mühürlenmiş olan” sözünü söylerken eğilmiş olarak aşağıdan yukarıya ve sağdan sola doğru haç işareti yapar. Burada yüzünü öne doğru uzatır ve evharistiya duasını okur:

“Ve biz, ey Rabbim (üç kez), senin huzurunda toplanıp duran ve gelenek vasıtasıyla senden gelen örneği almış olan değersiz, aciz ve bedbaht kulların, Rabbimiz İsa Mesih'in elem, ölüm ve dirilişinin büyük ve heybetli bu gizemini kutluyor, övüyor, yüceltiyor, anıyor ve icra ediyoruz.”²⁰⁶

Bu duadan sonra Kutsal Ruh'un çağrılma (epileksi) duası başlar.

“Ve Senin Kutsal Ruhun gelsin (Neethi Mar Rukhaq Kaddisha), ey Rabbim, kullarının bu kurbanı üzerinde dursun, (diyakoz: ‘sessiz olun’ der) onu kutsasın ve takdis etsin ve o [kurban], ey Rabbim, bizim için; suçların affedilmesi, günahların bağışlanması, ölümden dirilişin büyük umudu ve nezdinizde hoşnut olanlarla beraber semavi melekûtta yeni yaşamın karşılığı olsun. Ve

²⁰⁴ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 19.

²⁰⁵ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 20.

²⁰⁶ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 20.

bize yönelik bu büyük ve harikulade lütuf için sana şükredeceğiz ve Mesihinizin değerli kanı vasıtasıyla kurtarılan kilisende durmaksızın seni öveceğiz.”²⁰⁷

Papaz, “gelsin” dediği esnada doğrulur ve ellerini yukarı kaldırır. Diyakoz da “Sessizlik ve huşu içinde ayakta durun ve dua edin. Üzerimize selam olsun”²⁰⁸ der. Bir kanona okunur ve papaz kutsal elementler üzerine haç işareti yapar. Sunağa doğru eğilir ve sağ eliyle tütsüleme yapar. Bu esnada ölümlere şefaati içeren bir gehantha duası okur ve Mezmurların elli birinci bölümü papaz ve diyakoz tarafından karşılıklı okunur. Diyakoz, papazı; papaz sunağı ve diyakoz cemaati tütsüler.

Bundan sonra ekmeğin bölünmesi töreni icra edilir. Papaz ve diyakoz arasında karşılıklı dualar okunur. Papaz, “Kutsa ey Rabbim! Lütfunun bol merhameti, layık olmadığımız halde bizi, bu yüce, kutsal, hayat bahşeden ve ilâhî olan gizemlere yaklaştırdı”²⁰⁹ cümlesini söylediğinde “yaklaştırdı” kelimesi her söylendiğinde göğsüne haç işareti yapar ve sunak masasının ortasını, sağını ve solunu öper. İki eli ile metal tabakta bulunan en üstteki ekmeği (bukhra) alır ve kaldırılabildiği kadar havaya kaldırır. Ekmeğe bakarak bir dua okur ve sembolik olarak haç işareti şeklinde onu öper ve ardından bir dua okur. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla ekmeği izleyenlerin göremeyeceği bir şekilde iki parçaya böler. Sol elindeki parçayı kırık taraf kadehe dönük olacak şekilde yerleştirir. Sağ elindeki parça ile kadehteki kana doğudan batıya ve kuzeyden güneye doğru haç işareti yapar. Elindeki ekmek parçasının üçte birini kadehin içine daldırır. Yine aynı şekilde doğudan batıya ve kuzeyden güneye doğru metal tabağa da elindeki ekmek parçası ile haç işareti yapar. Ardından her iki parçayı iki eli ile kavrayarak sanki kırılmamış gibi birbiri ile beraber tutar. Parmakları ile iki parça tek bir çembermiş gibi yuvarlağı sarar. Ardından şu şekilde kısa bir dua yapar:

²⁰⁷ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 21.

²⁰⁸ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 21.

²⁰⁹ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 23.

“Ey Rabbim, onlar [kutsal elementler] bizim için; suçların affedilmesi, günahların bağışlanması, ölümden dirilişin ve semavi melekûtta yeni yaşamın büyük umudu olsun. Bize, Rabbimiz Mesih’in kutsal kilisesine; burada, her yerde, şimdi, her zaman ve sonsuza dek.”²¹⁰

Papaz, “şimdi” kelimesini söylediğinde başparmağı ile kana batırılmış olan yerde ara verir. Ardından parçaları üsüste gelecek şekilde metal tabağa yerleştirir. Sol elindeki kırık parça alta ve kadehe dönük; sağ elindeki parça üste ve rahibe (batıya) dönük şekilde yerleştirilir. Papaz ellerini iyice siler ve başparmağı ile kendi alına ve çevresindeki diyakozlara haç işareti yapar. Papaz ile diyakoz arasında karşılıklı bir dua (duyuru) okunur. Papaz sunağın önünde eğilir, doğrulur ve sunağın ortasını öper. Bir kanona okunduktan sonra papaz kendine haç işareti yapar, parmaklarını görünecek şekilde ellerini biraz yükseltir. Bu haç işareti her ne kadar kendisine yapılmışsa da cemaat bunun kendileri için yapıldığını anlar. Diyakoz bir karo-zutha duası okur. Bu esnada ekmeği (bedeni) kırma işlemine devam eden papaz içinden bir dua okur ve ardından çocuklar için gemortayı (suya) batırır. Bu esnada diyakoz ve cemaat arasında karo-zutha duası karşılıklı olarak okunmaktadır. Karo-zutha duası sona erince papaz içinden bir dua okur ve kutsanmayan kadehler varsa onları kutsar. Sunağa perde çekildikten sonra okunan bazı dualardan sonra perde tekrar açılır. Karşılıklı okunan bir duadan sonra papaz diyakozun elini tutar ve kadehi elinin üzerine yerleştirir. Burada bema denilen kanon okunur. Dua okuyan diyakoz, papazın yanına gelir, kolları üzerine humeral örtü koyar ve ekmeğin bulunduğu metal tabağı üzerine bırakır. Karşılıklı kısa sözlerden sonra papaz komünyon alır. Diğer ruhbanlar ve diyakozlar aynı anda komünyon alırlar. Ardından diyakoz komünyon almak için cemaate seslenir. Zilin çalması ile beraber insanlar komünyon almak üzere sunağa yönelirler. Ayin yöneticisi (papaz ya da piskopos), tabağı eline alır ve sunak basamağının sağ tarafında durur. Bu esnada diyakoz da şarap kâsesini tutarak sol da durur. Komünyon almak için önce erkekler ve sonra kadınlar sırayla sunağın batı tarafına doğru ilerlerler. İlk olarak ayin

²¹⁰ M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari*, 24.

yöneticisinden ekmeği ve ardından diyakozdan şarap alırlar. Komünyon alındığı esnada cemaat diz çökmez, ayakta durur. Ayin yöneticisi tarafından ekmek, inananların ağızına yerleştirilir. Diyakoz, kaşık yardımı ile insanlara şarap dağıtırken ruhbanlar kaşık kullanmadan direkt olarak kadehten şarabı alırlar. Komünyon dağıtma işlemi bittikten sonra papaz ve diyakoz sunaktaki yerlerine dönerler. İkisi arasında karşılıklı bazı dualar okunduktan sonra bazı Mezmur pasajları (148 ve 117) papaz ve diyakon arasında okunur. Hep beraber Rabbin Duası okunur. Papaz batıya döner, sunağın girişine doğru ilerler ve bir haç tutan sağ elini yukarı kaldırarak benediction (sonuç ya da Hutama) söyler ve ardından perde kapanır. Cemaat ayrıldıktan sonra papaz ve diyakoz ayinde kullanılan kadehi ve metal tabağı yıkarlar ve bazı dualar eşliğinde diyakozun son bir kutsanması ile töreni bitirirler.²¹¹

2.5. Günahların Bağışlanması ve Tövbe (Husaya)

Mar ‘Abdišo’, bu sakramenti, günahların bağışlanması ve tövbe adı altında değerlendirmektedir. Ona göre, insan türü hata yapmaya ve günah işlemeye yatkındır. Manevi hastalıklarla denenmemesi oldukça nadirdir. Bu nedenden dolayı karşılıksız bir şekilde deva bahşetmesi için şifa veren ruhbanlık verilmiştir. Yeni Ahit’ten “Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur”,²¹² “Sağlamaların değil, hastaların hekime ihtiyacı var” ve “Ben doğru kişileri değil, günahkârları tevbeye çağırmaya geldim”²¹³ cümlelerini örnek olarak vermektedir. ‘Abdišo’, bu mealde günahkârların umudunu kuvvetlendirmeyi, göğe yükselten tevbe kapısını açık tutmayı ve onlara semavî mutluluk vermeyi amaçlayan (Mesih’in bahsettiği) “Kayıp Oğul”, “Yüz Koyun” ve “İki Borçlu” şeklindeki üç mesele işaret etmektedir. Mesih’i inkâr etmesinden sonra Petrus’un, zulmünden sonra Pavlus’un, günahkâr kadının, vergi tahsildarının ve

²¹¹ Evharistiya ayini uygulaması için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 84-87; M. J. Birnie (Translation from Aramaic), *The Hallowing of Addai and Mari Disciples of the East (The Anaphora of the Blessed Apostles)*, 1-34; Geltson, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, 48-55.

²¹² Yuhanna, 20/23.

²¹³ Matta, 9/12-13.

çarmıhtaki hırsızın durumunu bunun bir ispatı olarak sunmaktadır. Ona göre her şeyi başarmaya güç yetiremeyen zayıf insanlar, doğaları sebebiyle hataya düştüklerinde, inananların, günahlarının bağışlanması ve tevbe kanonları ile ruh sağlığı elde etmeleri için Hristiyan sıhhat merkezine (kilise) gelmeleri, hastalıklarını manevi doktorlara (ruhbanlara) göstermeleri gerekmektedir. Ona göre bundan sonra arınmış olarak Aşai Rabbi'ye iştirak ederler.²¹⁴ Buradan günahların bağışlanması ve tövbe sakramentinin evharistiya ayininin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mar Narsay, evharistiya ayininde kurban takdimi kısmına katılamayacak olanlar arasına tevbe almayanları eklemiştir.²¹⁵ 'Abdişo', büyük üstad dediği birisinden şu sözleri aktarmaktadır:

“Rabbimiz, tevbe ilacını kilise rahipleri olan mahir doktorlara vermiştir. Şeytan'ın günah hastalıkları sapladığı kim olursa olsun, gelsin ve yaralarını, ona manevi ilaç ile şifa verecek olan bilge doktorun öğrencilerine göstere. Bu, dünyevi bir şekilde değil, ancak iman ile yapıldığında mutlaka gerçekleşir. Bazılarının tamah, dünyevi ticaret ve geçici çıkar amacıyla bu kutsal şeyleri gerçekleştirmeleri gibi imana dayanmayan her şey günahtır.”²¹⁶

Yukarıdaki ifadelerden günahların bağışlanması yetkisinin İsa Mesih tarafından havarilerine ve onlar vasıtasıyla ruhbanlara verildiği anlaşılmaktadır. Ancak günahların bağışlanması tevbeden sonra gelmektedir.

Doğu Kilisesi'nin ayin usulü ve dularını ihtiva eden “Takhsa” (Taxa) kitaplarından birisi olan “Taxa d'Husaya” günahların bağışlanması ve tevbe hizmetlerini ele almaktadır.²¹⁷ Mar İšo'yab tarafından hazırlanan bu metnin giriş paragrafında bu sakramentin; inancını terk eden ve daha sonra tekrar geri dönen, oruç sezonunda, cuma ya da çarşamba et yiyen veya herhangi bir çeşit suç işleyen kimselere yönelik olarak kullanılacağı belirtilmektedir. Günahların bağışlanması töreni uzun bir tören olup genelde pek kullanılmayan uzun bir litani ihtiva etmektedir. Mezmurlar'ın

²¹⁴ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 24.

²¹⁵ Sako, *Abauna'-Süryan*, 115-116.

²¹⁶ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 24.

²¹⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 36.

elli birinci bölümü ve papazlara has bazı dualar esas töreni oluşturmaktadır. İçeriği tevbe ve bağışlama olup şu kutsama duası ile başlamaktadır: “Ey ihsan ve merhameti bol olan Tanrımız, lütuf ve merhameti çok olan, bu kullarının üzerine sevginin hoşluğunun keremini yağdır ve onları yenilenme umudu ile tevbe (pişmanlık) hayatına dönüştür.”²¹⁸ Bu tören, sakrament merasimleri esnasında düzenlenmektedir. Ancak Kutsal Cumartesi günü (Paskalya’dan önceki gün) bu tören mecburidir. Eğer günah; özgür irade ve herhangi geçerli bir sebep olmaksızın kasti olarak gerçekleştirilmişse, o takdirde kutsal yağ da gerekli olmaktadır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına N formülü ile haç işareti yapılır, yenilenir, mühürlenir ve arındırılır. Daha önce de ifade edildiği üzere, günahların bağışlanması ve tevbe töreni evharistiya ayininden önce ayrı bir tören olarak gerçekleştirilirdi.²¹⁹ Badger, komünyon gününde sabah dualarının başlamasından önce gerçekleştirildiğini aktarmaktadır.²²⁰ Günümüzde ise evharistiya ayininde kutsal elementlerin dağıtılmasından hemen önce ya da vaazdan (sermon) hemen sonra yapılmaktadır.²²¹ Ancak bu tören, XIV. yy’dan önce evharistiya pazarından bir önceki akşam gerçekleştirilmekteydi. Bu tören, sadece papaza yapılan gizli bir günah itirafı şeklinde değil, genel bir günah itirafı şeklinde yapılmaktaydı.²²² Bu bakımdan Doğu Kilisesi geleneğine göre büyük günah işleyenler, bunu kilisede inananların huzurunda aleni bir şekilde itiraf eder ve tevbe ederlerdi. Sıradan küçük günahların ise Aşai Rabbi ayini boyunca gerçekleştirilen günahlardan arınma ritüelleri bağlamında izale olduklarına inanılmaktadır.²²³

2.6. Kutsal Maya (Malka)

Kutsal maya, Doğu Kilisesi geleneğine özgü bir sakrament olup diğer kiliselerde bulunmamaktadır. Malka; Süryanice melik, kral anlamına gelmekte olup kutsal maya,

²¹⁸ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 37.

²¹⁹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 38.

²²⁰ Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/155.

²²¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 38.

²²² Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 62.

²²³ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 24, dipnot 105.

mayalı hamur veya mayalı ekmek anlamında kullanılmaktadır.²²⁴ Badger ve onun gibi kimi uzmanlar, Malka'nın sakramentler listesine dâhil edilmesini garip bir tercih olarak görmelerine rağmen²²⁵ bu sakrament, Doğu Kilisesi litürjisinde titiz bir şekilde korunmaktadır. Kiliseye göre bu sakramental uygulamanın antik olmasından dolayı kökeni apostolik kilise geleneğinin hafızasında saklıdır ve çok eski zamanlardan bu yana uygulanmaktadır. İsa Mesih'in Son Akşam Yemeği'nde ilk kez kurduğu ve kutladığı evharistiya ile doğrudan bağlantısının kurulmasından dolayı büyük bir saygı görmektedir.²²⁶ Doğu Kilisesi geleneği, Yeni Ahit'te geçen "İsa onlara başka bir benzetme anlattı: Göklerin Egemenliği, bir kadının üç ölçek una karıştırdığı mayaya benzer. Sonunda bütün hamur kabarır"²²⁷ ifadelerinde mayanın semavî melekût için bir metafor olarak kullanılmasına uygun olarak, temel kabul törenleri olan evharistiya ve vaftiz törenlerinin her biri için apostolik gelenek vasıtasıyla gelen bir maya (khmira) anlayışına sahiptir. Bu mayanın temel işlevi; kilisede gerçekleştirilen bu iki sakramental eylemin, maya vasıtasıyla; bu iki gizemin ilk kurucusu olan İsa Mesih'e bağlanması ve bu iki sakramental kutsamanın mükemmel (sumlaya) bir hale getirilmesidir. Havarilerin yağı olarak isimlendirilen kutsal yağın vaftiz sakramenti için bir maya işlevi görüp onu mükemmelleştirmesi gibi, aynı şekilde malka (kutsal maya) da evharistiya sakramenti için bir maya işlevi görmekte olup onun vasıtasıyla evharistiya ekmeği mühürlenmekte, tasdik edilmekte ve mükemmelleştirilmektedir. Her iki maya türünün işlevi mühürleme ve mükemmelleştirme ya da noksansız hale getirmedir İlki vaftiz ayini ve ikincisi de evharistiya ayini ile ilişkili olup her ikisinin apostolik gelenek vasıtasıyla kiliseye teslim

²²⁴ Mar Awa Royel, "The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā) In The Assyrian Church Of The East", *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, ed: Cesare Giraudo, Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011, OCA 295 (Rome, 2013), 363-364; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 38.

²²⁵ Badger'e göre bu uygulama en erken XII ve XIII. yy'larda ortaya çıkmıştır. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/161.

²²⁶ Royel, "The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)", 363.

²²⁷ Matta, 13/33; Luka, 13/20-21.

edildiğine inanılmaktadır.²²⁸ Ayrıca kutsal mayanın evharistiya ayininde kuruluş anlatısının yerini tuttuğu düşünülmüştür.²²⁹

Kutsal mayanın (malka) varlığına dair en eski yazılı belgeler Patrik V. Yuhanna'nın (900-905) litürjik kanonlarına dayanmaktadır. Ancak bu durum bundan önce bu uygulamanın olmadığı anlamına gelmemektedir. On beşinci kanonda malka ile ilgili olarak şöyle denilmektedir: “Pişirilecek olan kutsal ekmek (qsatha) hamurunu (khmira) yapanlar; biri kutsanan biri de sıradan olan iki mayayı muhafaza ederler. Ancak bunlardan kutsanmış olanı ekmek için zaruridir. Bu şeyler Rabbimizin sözüyle böyledir.”²³⁰ Malkaya yapılan bu ilk atıfta kutsal maya ya da hamur olarak ifade edilmektedir. Malka teriminin evharistik ekmeğe atıfta bulunularak kullanılması aynı belgenin dokuzuncu kanonunda da geçmektedir: “Sunak yöneticisi papaz ve diyakozlardan hiç birisinin, bir kral (malka) olduğu halde koyu buğday unu hamurundan ekmek yapmaları ve böylece kralı (malka) köle edinilmiş bir Etiyopyalı hizmetçi haline getirmeleri uygun değildir. Aksine o, beyaz bir Romalıdır ve bunlar Rabbimizin sözüyle böyledir.”²³¹ Bu ifadelerden evharistik ekmeğin saf ve beyaz halis buğday unundan olacağı ifade edilmektedir. Erbil metropoliti Gewargis'e (938-960) atfedilen kanonlarda da şu ifadelerle kutsal mayadan bahsedilmektedir:

“Akşamüzeri kutsal olmayan (profan) maya ile hamur (qsatha) yoğuran kilise çalışanları gördüm. Gece töreninde hamurun yarısını alırlar ve ekmekleri kutsal olmayan [kutsal maya katmaksızın] bir şekilde pişirirler ve hamurun diğer yarısını da kutsal maya ile mühürleyip [kutsayıp] pişirirler ve sunağa götürürler. Kutsal olmayan ekmeklerden, paganlara ve onları tutma ve kırıntılarını dökme hususunda ihmakar davranan çocuklara verdiklerini mazaret olarak ileri sürerler.”²³²

Malka geleneği hakkında bilinen en derli toplu anlatım XIII. yy'ın başlarında Yuhanna bar Zo'bi'nin konu ile ilgili yazdıklarına dayanmaktadır. Buna göre İsa Mesih

²²⁸ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 367-368.

²²⁹ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 376.

²³⁰ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 364-365.

²³¹ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 365

²³² Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 365.

Son Akşam Yemeği'nde bütün havarilerine bir parça Fısıh ekmeği verirken sevgili öğrencisi olan Zebedi oğlu Yuhanna'ya iki parça vermiştir. Yuhanna bu parçalardan birisini yemiş ve diğer parçayı ise maya olarak ayırmış ve muhafaza etmiştir. Yahudiler, haça germek için İsa Mesih'i yakaladıklarında havariler korkup saklanmışlar ve Yuhanna tek başına kalmıştır. İsa Mesih, haça gerildiğinde Yuhanna onun sonunun ne olacağını görmek için orada hazır bulunmuştur. Zo'bi konu ile ilgili Yeni Ahit'te geçen şu cümleleri aktarmaktadır:

“Yahudi yetkililer Pilatus'tan çarمیha gerilenlerin bacaklarının kırılmasını ve cesetlerin kaldırılmasını istediler. Hazırlık Günü olduğundan, cesetlerin Şabat Günü çarمیhta kalmasını istemiyorlardı. Çünkü o Şabat Günü büyük bayramdı. Bunun üzerine askerler gidip birinci adamın, sonra da İsa'yla birlikte çarمیha gerilen öteki adamın bacaklarını kırdılar. İsa'ya gelince O'nun ölmüş olduğunu gördüler. Bu yüzden bacaklarını kırmadılar. Ama askerlerden biri O'nun böğrünü mızrakla deldi. Böğründen hemen kan ve su aktı. Bunu gören adam tanıklık etmiştir ve tanıklığı doğrudur. Doğruyu söylediğini bilir. Siz de iman edersiniz diye tanıklık etmiştir.”²³³

Zo'bi'ye göre kan kilisede mevcut bulunan beden ve kan (evharistiya) gizeminin sembolü ve su da inananların yeniden doğuşunun bir işaretidir. Devamında Yuhanna'nın orada yalnız başına kalınca akan kan ve suyu gördüğünü ve daha önce ayırmış olduğu Fısıh ekmeği parçası ile kan damlalarını aldığını aktarmaktadır. Ona göre Yuhanna, daha önce Yahya tarafından kendisine bir kaptı verilmiş olan vaftiz suyunu almıştı. Zo'bi, Yuhanna'nın bedenden akan kanı, İsa Mesih'in bedeni olarak isimlendirdiği ekmek ile karıştırdığını ve böğründen gelen suyu, onun vaftizinden alınan su ile karıştırdığını söylemektedir. Ona göre İsa Mesih, göğe yükselmesinden sonra havarilerine, evharistiya ve vaftiz gizemleri için bedeninden alınan mayanın kiliselere yerleştirilmesini emretmiştir. Havariler misyonerlik amacı ile farklı bölgelere dağılmak için toplandıklarında bu mayayı kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Onlar, saf zeytinyağını alarak kaptaki su ile karıştırmışlar ve vaftiz mayası olması için kendi durumlarına göre boynuzlara dağıtarak aralarında bölüşmüşlerdir. Mesih'in böğründen

²³³ Yuhanna, 19/31-36.

akan kan ile ıslatılmış olan ekmek parçasını toz haline getirerek buğday unu ve tuz ile karıştırmışlar ve Mesih'in beden ve kanının bir mayası olması için onları kaplara bölerek kendi aralarında bölüşmüşlerdir.²³⁴

Kutsal malkayı, sakramentler listesine alan 'Abdišo' bar Brikha'ya göre de kutsal maya (malka), Doğu'ya müjdeyi getiren kutsal havariler; on ikilerden Thomas ve Bartholomew ve yetmişlerden Addai ve Mari tarafından Doğu'nun bütün kiliselerine teslim edilmiş ve Mesih'in yeniden gelişine kadar onun beden gizemi ayininde (evharistiyada) kullanılmak üzere muhafaza edilmektedir. Bu sakramentin diğer kiliselerde bulunmayışı ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Bazı Hristiyanlar şöyle diyerek itiraz edebilirler: Havarilerin başı Petros ve onun yoldaşları, onu, Batı'ya vermedikleri halde nasıl olur da yukarıda bahsedilen havariler kutsal mayayı Doğudakilere teslim etmiş olurlar. Eğer sözünüz doğru ise şu iki şıktan birisinin doğru olması gerekir; ya havariler İncil'i yayma biçimi ile ilgili olarak hemfikir değillerdi ya da sizin bu geleneğiniz sahih değildir. Onların itirazına şu şekilde cevap veririz: Doğulular, havarilerin İncil'i yaydıkları günden günümüze kadar sahih iman ile apostolik kanonları herhangi bir değiştirme ve tebdil olmaksızın paha biçilmez bir emanet gibi muhafaza etmişlerdir. Yabancı devletlerin boyunduruğu ve zulümleri altında olmalarına rağmen asla inançlarını değiştirmemişler ve kanonlarını tebdil etmemişlerdir. Bu gibi konularda bilgi sahibi olanlar; (Hristiyanlara) yardım edecek ne bir hükümdar ne de onları destekleyecek ve himaye edecek herhangi bir kumandanın olmadığı ve aksine sürekli baskı altında tutuldukları, zayıf bırakıldıkları ve işkence gördükleri zalim beldelerde; bu kanonların ve özellikle kutsal mayanın muhafaza edilmesinin çok iyi bir çaba ve özen gerektirdiğini çok iyi bilirler. Eğer bu kutsal maya apostolik geleneğe dayanmasaydı, onun, ortodoks iman ile beraber muhafaza edilmesi için bütün bu zulümlere ve sıkıntılara katlanmazlardı. Batıya müjdeyi getiren Patrus ve büyük havariler ile ilgili öne sürdükleri itirazlarına gelecek olursak şu şekilde cevap veririz: Onlar [havariler] aynı şekilde onlara da teslim ettiler. Ancak inanç üzerine gerçekleştirdikleri değişiklikler ile beraber sapkın kralların yönetiminde geriye kalan kanonlar da bozulmuştur. Bu ifademizin doğruluğuna kanıt şudur: Eğer onların hepsi apostolik geleneği almış olsaydılar; Franklar [Romen Katolikler] mayasız ve Romalılar [Grek Ortodokslar] mayalı bir kurban [ekmek] kullanmazlardı. Çünkü havariler, onu iki farklı şekilde teslim etmemişlerdir. Öyleyse Doğulular değil, Batılılar iman ve kanonlarda tebdili kabul etmişlerdir.”²³⁵

²³⁴ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 369; Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/152-153.

²³⁵ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 23.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi ‘Abdišo’, bu sakramentin apostolik kökene dayandığını belirtmekte ve Batılılar tarafından bilinmemesini de özellikle Hristiyan sapkın kralların öncülüğünde sahih iman ve kanonların bozulmasına bağlamaktadır. Ayrıca Doğu Kilisesi geleneğine göre Nestorius, İstanbul’dan ayrılmak zorunda kaldığında bütün kutsal mayayı götürmüş ve Hristiyan dünyasının geri kalanını ondan mahrum bırakmıştır. Böylece sadece Nesturiler, kutsal maya hakkına sahip olmuştur.²³⁶

Kutsal maya uygulaması ile ilgili olarak; kutsal mayanın çoğaltılması işlemi olan “malkanın yenilenmesi töreni” ve kutsal mayanın evharistiya ekmeği için kullanılacak olan hamura eklenmesi töreni olan “Takhsa d-Suba’tha” isimli iki tören bulunmaktadır. İlk tören ile ilgili veriler diğer törene nazaran daha eski dönemlere tarihlenmektedir. Yenilenme töreni, Paskalya’dan önceki Kutsal Perşembe günü ayakların yıkanması merasiminden önce büyük bir ciddiyet ile yapılmaktadır. Birçok papaz ve diyakoz yılda bir kez yapılan bu törene iştirak etmektedir. Ayin genellikle kilise papazı tarafından evharistik ekmeğin pişirildiği bölümde icra edilir. Papaz ilk olarak; iyice elenmiş ince halis beyaz un (tüm karışımın üçte ikisini oluşturur), en iyi ve en güzel saf beyaz tuz (tüm kısmın üçte birini oluşturur), karışımın üzerine dökülecek olan birkaç damla halis zeytinyağı ve üç damla suyu hazırlar. Bu bileşenler aynı zamanda evharistik ekmek hamurunda da kullanılmaktadır. Bu bileşenler bazı Mezmur pasajlarının (82 ile 86 bölümleri arası) ve çeşitli duaların okunması ile beraber iyice yoğurulur. Bir önceki Kutsal Perşembe’den kalan ve sunağın içinde tutulan kutsal maya; mum, buhur vb. şeyler eşliğinde beth gazzeye getirilerek yenisi ile karıştırılır. Böylece İsa Mesih’in kutsal ve kadim mayası ile mühürlenmiş, kutsanmış, karıştırılmış ve yenilenmiş olur. Ardından yenilenen ve çoğaltılan kutsal maya kabın içine konularak sunaktaki yerine geri götürülür. Papaz, Kutsal Perşembe günü evharistiya ayini için pişirilecek olan

²³⁶ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 41.

hamuru, yeni maya ile mühürler ve belirli dualar eşliğinde töreni sona erdirir. Hamur, kutsal maya ile mühürlendikten sonra inançsızlara ve hatta Hristiyan bir çocuğa dahi verilemez. Kutsal maya ile bir kez kutsanan hamur, özellikle evharistiya ekmeği için kullanılacak ve hiçbir koşulda kiliseden çıkarılmayacaktır. Geleneğe göre, kutsal malka, evharistiya ayininin geçerlilik şartlarından birisini oluşturmaktadır. “Takhsa d-Suba’tha” şeklinde isimlendirilen ikinci tören ise evharistik ekmeğin hazırlanması töreni sırasında pişirilmek ve evharistiya ekmeğine dönüştürülmek üzere hazırlanan hamurun kilisenin sunağında bir kap içerisinde tutulan kutsal maya ile kutsanması (mühürlenmesi) törenidir. Papaz, her kurbanaya ayininin sabahında taze evharistiya ekmeklerini pişirmeye hazırlandığında Mezmurlar (145/1-6) cümlelerini okuyarak kutsal mayanın içinde olduğu kabı çıkarır. Ardından hamuru, malka (maya) ile iki bölümde kutsamaya başlar. İlk olarak, hamurun ana gövdesi malka ile haç şeklinde kutsanır. Bu esnada rahip şu duayı okur: “Bu hamur, Doğu bölgesinin mübeşşirleri olan kutsal babalarımız Mar Addai, Mar Mari ve Havari Mar Thomas tarafından verilen ve aktarılan rabbimiz İsa Mesih’in kadim ve kutsal mayası ile mühürlenmiş ve kutsanmıştır; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına.”²³⁷ Daha sonra papaz, hamurun ortasından alınan daha küçük bir hamur parçasını kutsar (mühürler) ve bu kısım asıl ekmek ya da malkayta oluşturmak için kullanılır. Rahip kutsarken şöyle der: “Bu kırılmış parça, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına bu kutsal maya ile mühürlenmiş ve kutsanmıştır.”²³⁸ Ardından Mezmurların 24/1-6; 33/12; 24/9-10 pasajları eşliğinde kutsal maya kabını sunağa geri götürür. Bu işlemten sonra kutsal mayayı hamura karıştırmaya ve belirlenen törene göre evharistik ekmekleri şekillendirmeye ve pişirmeye devam eder. Kurbananın (evharistiyanın) sürekliliği, kutsal mayanın (malka) küçük bir kısmının eklenmesi ile korunur. Kutsal maya, tuzlanmış olduğundan dolayı

²³⁷ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 376-377.

²³⁸ Royel, “The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)”, 377.

çok az tuz eklenir. Kutsal maya, sadece ertesi sabah ekmeğin pişirilmesinden hemen önce karıştırılır.²³⁹

2.7. Hayat Bahşeden Haç İşareti

Doğu Kilisesi'nin son sakramenti, bu kiliseye özgü olan hayat bahşeden haç işaretidir. Bu sakrament, kilise tarafından bir sakrament olarak görülmeyen evlilik töreni yerine uygulanmaktadır. Yalnız bu durumun evlilik töreninin önemini azaltmadığını not etmek gerekmektedir.²⁴⁰ 'Abdişo' bar Brikha, kilise sakramentleri listesinde bu sakramente yer vermesine rağmen bu sakramenti, öbür âlemi simgeleyen konular bölümünde "Rabbin haçına secde hakkında" başlığı altında ayrı bir kısımda ele almıştır.²⁴¹ Badger, bütün sakrament törenlerinde papazların yaptıkları dualarda haç işaretinin yapılmasının zaruri olmasından dolayı 'Abdişo'un, onu, sakramentler listesine eklediğini düşünmektedir.²⁴² 'Abdişo'a göre hayat bahşeden haç işareti Hristiyanların daimi muhafızı ve diğer bütün sakramentleri tasdik eden ve mükemmelleştirendir.²⁴³ Haç işareti, erken İslâmî dönemden itibaren Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında üzerinde tartışma yapılan konulardan birisi olmuştur. Müslümanlar, haç işaretine yönelik yapılan secde ve tazimi uygun görmemişler ve Hristiyanlar da buna mukabil bunun bir putperestlik uygulaması olarak görülemeyeceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Nitekim Abbasi Halifesi Mehdi ile katolikos I. Timotheos arasındaki tartışmada bu konu gündeme gelmiştir. Halife Mehdi'nin; "Niçin haça secde ediyorsunuz?" sorusuna karşın katolikos: "Çünkü o, hayatın sebebidir" şeklinde cevap vermiştir. "Ama haç (Mesih'in) ölüm sebebi olmadı mı?" diye sorulması karşısında katolikos şu cevabı vermiştir: "Mesih'in beşerî tabiatı onun üstünde ölmüştür. Ama hakikatte o, onun ölümden dirilişine sebep olmuştur. Haç, hayatın sebebi ve ölümün

²³⁹ Royel, "The Sacrament Of The Holy Leaven (Malkā)", 380, 382-383; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 39-41.

²⁴⁰ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 41.

²⁴¹ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19, 25.

²⁴² Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, 2/162.

²⁴³ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 19.

yokluğudur. Secde vasıtasıyla bize hayat kaynağı ve ölümün yokluğu kapısını açan Tanrı'ya secde ediyoruz.”²⁴⁴

‘Abdišo’a göre Hristiyanlar, Mesih’in bedenine, Tanrı onda olduğu için secde etmektedirler. Aynı şekilde haça secde edilmekle kurtarıcıları olan İsa Mesih’e secde edilmektedir. Ona göre çünkü haç, Mesih’in ismidir. Bilindiği gibi salib kelimesi “slb” (haça germek) fiilinin ismi mefulü olup masluba (haça gerilene) yani Mesih’e işaret etmektedir. ‘Abdišo’a göre bu durum tıpkı ketil (öldürülen) ve secid (secde edilen) denilmesi gibidir. Ona göre bundan dolayı salib (haç) ifadesi; ahşap, gümüş ve bakırdan olan haça ıtlak edilemez.²⁴⁵ ‘Abdišo’, Hristiyanlığın temel esasının; dünyanın yenilenmesi ve kurtuluşunun haç vasıtasıyla elde edilmesine iman üzerine kurulu olduğunu ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir:

“Onda, söylendiği şekli ile gökte tecelli etmesinden önce tezahür edecek olan kurtarıcımızın alametini görürüz. Bunun için kurtuluşumuzun işaretine her baktığımızda; dinimizi kavramak ve bütün mahlûkatın yenilenmesi ile ilgili onun üzerinde derin bir şekilde tefekkür ederiz. Bu nedenle, [haç işaretindeki] maddi unsurlar için değil, onun üzerinde uzatılana [Mesih’e] ve her şeyden önce bizim için haça gerilmek üzere oğlunu veren Tanrı’ya tutkulu bir şükür secdesi sunmamız gerekmektedir. Onun haçı vasıtasıyla hak etmediğimiz halde yenilenmeye, kurtuluşa ve semavi melekûtta ebedî hayata nail olduk. ‘Çünkü biz Tanrı’nın düşmanları iken Oğlu’nun ölümü vasıtasıyla bizimle barıştı’.²⁴⁶ Kutsal havariler, bu [haç] işareti ile birçok mucizeler gerçekleştirmişlerdir. Ruhbanlık takdisi ve kilisenin diğer gizemlerini onunla tamamlamış ve mükemmel bir hale getirmişlerdir. Gelenek yolu ile onlardan sonra gelenlere ulaşmıştır. Aynı şekilde onlar bize şunu öğretmişlerdir: Haç kelimesi, helâka uğrayanlar için saçmalık, biz kurtulmakta olanlar için ise Tanrı kudretidir.”²⁴⁷

Haç, neredeyse Doğu Kilisesi’nde yüceltilen tek nesnedir. Bu bakımdan Doğu Kilisesince haça gerilmiş İsa heykelleri ve resimleri kullanılmaz. Ancak haç işareti, kilise ve evlerde öpülür ve saygı gösterilir. Haçın bulunması anısına 26 Eylül’de (Rumi hesaba göre 13 Eylül) haç için ayrı bir festival bulunmaktadır. Hudra’da bugün ile ilgili uzun bir merasim bulunmaktadır. Doğu Kilisesi’nde; kilise içinde, kilise binalarının

²⁴⁴ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 46-47.

²⁴⁵ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 19.

²⁴⁶ Romalılar, 5/10.

²⁴⁷ 1. Korintliler, 1/18; Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 26.

tepesinde, sunağın içinde ve ibadet amacı ile kiliseye gelenler tarafından rahat bir şekilde öpülebilmesi için kilisenin ana salonunda (haykla) sunak kapısının yakınlarına bırakılan “sxinta” denilen sehpanın üstünde haç bulundurulmaktadır. Ayrıca Nesturiler, evlerinin ilk odanın doğu duvarına bir haç yerleştirmektedir. Ancak İsa’nın haç veya çarmıhta tasvir edildiği heykelleri ve resimleri bulundurmazlar.²⁴⁸

3. NESTURİ KİLİSESİ’NE AİT DİĞER ÖNEMLİ RİTÜELLER

Nesturî Kilisesi yukarıda değindiğimiz dini uygulamalar dışında birçok farklı ve önemli ritüel bulunmaktadır. Nitekim ‘Abdişo’ bar Brikha, *el-Cevher* isimli eserinde sakramentleri ele aldığı bölümden sonra “öbür âlemi simgeleyen alametler” başlıklı ayrı bir bölümde; doğuya doğru secde edilmesi, Rabbin haçına secde, pazar günü ve Rabbin bayramları, cuma günü, oruç, dua (namaz) ile sadaka ve zünnar gibi çeşitli konuları ele almaktadır. Sakramentler ile ilgili bölümdeki sakramentler listesinde ismen kutsal haç işareti sakramentine değinmesine rağmen bu konuyu, öbür âlemi simgeleyen alametler bölümünde ele almıştır. Buna mukabil evlilik ve bakirelik isimli konuyu ise sakramentler ile ilgili bölümde ele almıştır.²⁴⁹

3.1. Evlilik ve Bekâret

Evlilik, her ne kadar yedi sakrament arasında sayılmamışsa da ‘Abdişo’ un bu konuyu sakramentler ile ilgili bölümde ele alması, bu konunun kilise tarafından ne kadar önemsendiğini göstermektedir. ‘Abdişo’ bu konu ile ilgili olarak; Hristiyanlık yasasına göre gerçekleşen, aile ve eşine hizmeti ve aralıksız bir şekilde Tanrı korkusu ile çocuk yetiştirmeyi hedefleyen ve başkalarının sahip olduklarına kem göz ile bakmayı engelleyen evliliğin, kutsal yazılar tarafından “kutsal bir eylem” olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Herkesin evliliğe saygı göstermesini ve evlilik

²⁴⁸ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 43-44.

²⁴⁹ Bkz. Mar ‘Abdişo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 24-26.

yatağını günahla kirletmemesini istemektedir.²⁵⁰ Pavlus'un, "Bu sır büyüktür. Ben bunu Mesih ve kilisesi ile ilgili söylüyorum"²⁵¹ cümlesine atıfta bulunarak onun, evliliği, semavî eylemleri simgeleyen bir gizem (sakrament) yaptığını ifade etmiştir. Yeni Ahit'teki "Zina dışında bir sebeple karısını boşayan, onu zinaya itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş sayılır"²⁵² cümlesine atıfta bulunarak zina ya da nefis ile ilgili sihir, küfür ve cinayet gibi üç durum veyahut bedeni bir sebep gibi durumlar dışında boşanmanın caiz olmadığını belirtmektedir. Evlilikten sonra bakirelik (evlenmemek) konusuna değinen 'Abdişo', Pavlus'un "Rabdan onlarla ilgili bir buyruk almış değilim"²⁵³ cümlesini aktararak Rabbin emrinin evlilikten yana olduğunu söylemektedir. Devamında ise iffetini (bekâretini) koruma yoluna girmek isteyen birinin; yani vaftizci ve kurtarıcıyı (Mesih'i), İlyas'ı, Pavlus'u örnek alarak takip etmek isteyen biri için bunun caiz olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu, ilâhî bir emir olarak değil, bir ruhsat olarak telakki edilmelidir. 'ABdişo'a göre bu ruhsat, evliliği ahlaksız ve kirli bir eylem olarak tabir etmemek şartı ile topluma karışmamayı, onlarla alışverişi devam ettirmemeyi ve kötülüklerin kaynağı olan köylerde ve şehirlerde ikamet etmemeyi gerektirmektedir. Çünkü evliliğin boyunduruğu ağır ve sorumlulukları çoktur. Bundan dolayı bu dünyanın işleri ile iştigal etmek ruhun berraklığını bozar. Ona göre bununla birlikte bakirelik yemini etmesine rağmen amelî ve nazarî olarak manevî bir melek gibi hareket etmeyen birisi, mertebe olarak ruhban sınıfı dışındaki sıradan halktan zayıf imanlı birisinden daha aşağı bir derecede olur. Bunun için mücahede eden kimse nefisini her şeyden uzak tutmalıdır.²⁵⁴

²⁵⁰ İbraniler, 13/4.

²⁵¹ Efesliler, 5/32.

²⁵² Matta, 5/32.

²⁵³ 1. Korintliler, 7/25.

²⁵⁴ Mar 'Abdişo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 24-25.

3.2. Doğu'ya Doğru Secde Edilmesi

Daha önce de ifade edildiği gibi Doğu Kilisesi'ne ait kiliseler, sunakları doğu yönünde olacak şekilde inşa edilmekte ve ruhbanlar doğuya yönelerek dini törenleri icra etmektedir. Nesturilerin kible olarak Kudüs yerine doğuya doğru yönelmeleri Müslümanların dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim Halife Mehdi; “Mesih yaşamı boyunca Kudüs’e doğru namaz kılıp secde etti mi?” şeklinde bir soruyu katolikos I. Timotheos’a yöneltmiştir. Bu soruya karşın katolikos: “Evet, doğrudur” diye cevap verince Halife Mehdi; “Peki, o zaman siz niçin doğuya doğru secde ediyorsunuz?” diye sorma ihtiyacı hissetmiştir. Buna mukabil katolikos; “Yeryüzü cenneti, gökteki cennetin sembolüdür. Yeryüzü cenneti doğuda olduğu için biz de secde için oraya yöneliyoruz” şeklinde cevap vermiştir.²⁵⁵ ‘Abdišo’ bar Brikha’ya göre doğuya doğru secde edilmesi apostolik bir kanon olup rabbin ahdi ile ilgilidir. Yeni Ahit’te geçen; “Çünkü İnsanoğlu’nun gelişi, doğuda çıkıp batıya kadar her taraftan görülen şimşek gibi olacaktır”²⁵⁶ ve “O günü ve o saati ne birisi ne de gökteki melekler bilir”²⁵⁷ cümlelerine atıfta bulunarak her zaman için uyanık olunması ve dört gözle onun zuhur edeceği tarafa (doğuya) doğru yönelinmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre doğuya yönelmek ile iki sonuç elde edilmektedir. İlk olarak bize ahireti hatırlatır ve günahlardan kaçınmamızı sağlar. İkinci olarak işlediğimiz günah nedeniyle çıkarıldığımız ilk vatanımızı yani doğuda bulunan cenneti bize hatırlatır. Bundan dolayı tevbeye sığınmamız gerekmektedir. ‘Abdišo’, bu kanon ile ilgili olarak Mar Efrem geleneğinden aktarılanlara değinmektedir. Buna göre Melek Cebrail, doğu tarafından Meryem’e görünmüş ve “Selam sana ey lütuf ile dolan” diye selam verdiğinde Meryem, doğu yönüne doğru secde etmiştir. Rab (Mesih), göğe yükseldiğinde yüzü doğu yönüne dönüktü ve kıyamet gününde de aynı şekilde geri gelecektir. ‘Abdišo’a göre havariler,

²⁵⁵ Sako, *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye*, 39.

²⁵⁶ Matta, 24/27.

²⁵⁷ Markos, 13/32.

Mesih'in göğe yükselmesini gördüklerinde doğuya doğru secde etmişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak "Aranızdan göğe alınan İsa, göğe çıktığını nasıl gördünüzse, aynı şekilde geri gelecektir"²⁵⁸ cümlesinin yorumlanması ile ilgili erken dönem müfessirlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre ilk günde yedi tabiat sessiz bir şekilde yaratılmış ve ardından sesli bir şekilde "ışık olsun" denilmiştir. Bu zamana kadar bir yaratıcıları olduğunu bilmeyen melekler, bu sözü duyduklarında, bu sözün fiili olarak gerçekleşmesi durumunda bu sesin sahibinin hem kendilerinin hem de her şeyin yaratıcısı olduğuna karar vermişlerdir. Bu sözün ardından ışığın yaratılması, fiili olarak gerçekleşince, o zaman meleklerin hepsi doğuya doğru secde etmişlerdir.²⁵⁹ Doğu Kilisesi, doğuya doğru secde edilmesi ile ilgili gelenek tarafından aktarılan bu bilgilerden dolayı bu kanonu oldukça önemsemektedir.

3.3. Pazar Günü, Rabbin Bayramları ve Cuma Günü

Nesturi Kilisesi'nde kutsal kabul edilen önemli günler ve bayramlar vardır. Bunların başında pazar günleri gelmektedir. 'Abdišo'a göre pazar gününü muhafaza etmek apostolik bir kanondur. Çünkü bu büyük günde, İsa Mesih dirilmiş ve bütün yaratılmışlar onun dirilişi ile ferahlamışlardır. Ona göre Mesih, umumî kıyamet ve ebedî hayat için kendi nefsi ile hakiki bir şekilde tanıklık etmiştir. Biricik Oğul'un pazar günü dirilmesi gibi insanlar da aynı şekilde pazar günü dirileceklerdir. 'Abdišo'a göre pazar gününde böyle mümtaz olaylar cereyan ettiği için bu güne saygı göstermek gerekmektedir. Çünkü kıyamet gününde bütün dünyevi işler iptal olacak ve her şey Tanrı'nın yüceliğine ve tavsif edilemeyen esrarındaki nimetlere dönecektir. Bu bakımdan Hristiyan elçileri, pazar gününü bütün dünyevi işler için tatil etmişler ve sürekli bir şekilde Tanrı'ya dua etmeyi, Kitab-ı Mukaddes okumayı ve Tanrı'nın tasarısı üzerine derin bir şekilde düşünmeyi sürdürmelerini emretmişlerdir. 'Abdišo', burada

²⁵⁸ Elçilerin İşleri, 1/11.

²⁵⁹ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 25-26.

dini törenler esnasında okunan Kitab-ı Mukaddes pasajlarına işaret ederek; onların, ilk olarak Mesih ile gerçekleşen ilâhî tedbir (mdabbranutha) hakikatinin anlaşılması için bir esas ve giriş olan Eski Ahit'teki peygamber kitaplarını okuduklarını belirtmektedir. Çünkü noksan olanı kemale erdirmek isteyen ve gayesi de bu olan her kişi, nakıs ve noksan olanı, kâmil olan ile değiştirir. Bundan dolayı tanıklığını ondan almış olan biri, noksan ve beyhude olamaz diyerek Yeni Ahit'teki “Onda sizin için ebedî bir hayat olduğuna inandığınız Kitab-ı Mukaddes’i tetkik ediyorsunuz. O (Kitab-ı Mukaddes), Baba’nın beni gönderdiğine dair benim için tanıklık etmektedir”²⁶⁰ cümlesini delil olarak sunmaktadır. Ona göre bundan dolayı elçiler, ilk olarak peygamber kitaplarının okunmasını ve daha sonra bir hitam olarak İncil okunmasını emretmişlerdir. ‘Abdişo’, her pazar günü amellerimize göre ödüllendirileceğimiz kıyameti sürekli hatırlatması için aynı şeyleri yapmaya devam edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu eylem, günah işlememizi engeller ve bizi iyi ameller yapmaya sevk eder. Aynı şekilde ilâhî tedbire (mdabbranutha) nispet edilen bayramlarda da bu uygulama gerçekleştirilir. ‘Abdişo’ son olarak, kilisenin; Mesih’in zuhur etmesi ile mahlûkata bahşedilen ihsanların zamanla zail olmaması, sapkınlığın derinliklerinde kaybolmaması ve iyiliklerinin yok olmaması için bütün sene boyunca bir süreklilik içinde onları kutladığını ifade etmektedir.²⁶¹

‘Abdişo’, cuma günü ile ilgili olarak bu günün altıncı gün olarak bilindiğini, çünkü o gün İsa Mesih’in haça gerilmesi esnasında güneşin battığını ifade etmektedir. Ona göre cuma, Süryanice “arubeta” yani gurub anlamına gelmekte olup Yahudilerin işlemiş olduğu “cuma” denilen kabahat nedeniyle bütün mahlûkat karanlığa gömülmüş, kâinat hüzne bürünmüştür. “Gökte güneş kararmış, yer sarsılmış, mabedin perdesi yırtılmış ve kayalar yarılmıştır.”²⁶² ‘Abdişo’ konu ile ilgili Mar Efrem

²⁶⁰ Yuhanna, 5/39.

²⁶¹ Mar ‘Abdişo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 27.

²⁶² Matta, 27/51.

geleneğine dayanan çeşitli görüşleri aktarmaktadır. Buna göre haç üzerinde uzanan İsa Mesih'in bedenine saygılarından dolayı vahşi hayvanlar ve kuşlar o gün et yememişler, cesetlere dokunmamışlar ve elçiler de bundan dolayı Hristiyanlar için cuma ve çarşamba günlerinde et yemekten imtina etmeyi gerektiren kanonu koymuşlardır. Çünkü o günde Yahudiler, İsa Mesih'in öldürülmesi için komplo kurmuşlar ve tertemiz kanı üzerine fiyat biçerek Yahuda İşkodiriyot ile ittifak kurmuşlardır. 'Abdišo', cuma günü ile ilgili olarak kanonlarda varid olan başka gerekçeler de sunmaktadır. Buna göre cuma günü gerçekte bütün halk için matem günüdür. Çünkü o günde Âdem'in ilk günahından dolayı tabiatımızı ölüm kaplamış ve cennetten bu lanetli yeryüzüne fırlatılmıştır. Yine cuma günü, Nuh döneminde tufan, insanlığı yok etmiş ve İsa'nın çölde kırk gün oruç tutmasından sonra (ıstırap zamanı) Şeytan'ın onunla savaşı tamamlanmıştır.²⁶³

3.4. Zünnar

Grekçe "zone" kelimesinden gelen zünnar Süryanice asıllı bir kelimedir. Kuşağa sarılan bal renginde bir kumaş parçasıdır. Özellikle Hristiyan ve Mecusi keşişler tarafından kullanılmıştır.²⁶⁴ Daha önce aktarıldığı gibi Doğu Kilisesi'nde ilk kez Katolikos Marameh (646-649) tarafından Musul'daki piskoposluğu döneminde öğrencilere takılması mecburi hale getirilmiştir. 'Abdišo'a göre Hristiyanların önemli bir sembolü de zünnardır. Ona göre Hristiyanların dua esnasında kullandığı zünnar, tıpkı bir askerin yeryüzünde bir kralın önünde yaptığı gibi, rabbin önünde hizmete hazırlanmaya ve emre amade olmaya delalet etmektedir. Zünnarın hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit'te kullanılması ilâhî bir emirdir. Eski Ahit'te Levioğulları ruhbanlarına diğer ruhbanlık kostümleri ile beraber kuşak (zünnar) kullanmaları emredilmiştir. Yeni Ahit'te ise "Kuşaklarınız belinizde bağlı ve kandilleriniz yanar durumda hazır

²⁶³ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 27-28.

²⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnâr", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572-573.

olun. Dügün şenliğinden dönecek olan efendilerinin gelip kapıyı çaldığı an kapıyı açmak için hazır bekleyen köleler gibi olun”²⁶⁵ denilmektedir. ‘Abdišo’, Vaftizci Yahya’nın da deve tüyünden yapılmış bir kuşak taktığını vurgulamakta ve ayrıca Pavlus ile ilgili şu rivayeti nakletmektedir: “Hagabos peygamber çıkageldi. Pavlus’un kuşağını aldı. Bununla kendini bağladı.”²⁶⁶ ‘Abdišo’ya göre üç nedenden dolayı zünnar kullanılmaktadır. İlk olarak kralların köleleri ve askerleri, itaat ve hizmetin bir alameti olarak kuşak edinirler. İkincisi Mesih’in; aklın uyanık, düşüncenin berrak olması ve yükseltlen ziyafet payını beklemeyle delalet etmesi için bunu emretmiştir. Üçüncüsü, Yeni Ahit’te “Seni bağlayacaklar ve istemediğin yere götürecekler”²⁶⁷ cümlesinde ifade edildiği şekli ile ölüme delalet etmektedir. ‘Abdišo zünnarın temsil ettiği anlamı şu ifadelerle izah etmektedir: “Muhakkak yolcular yolda bellerini sıkıca bağlarlar. Biz de aynı şekilde yolcuyuz, kalıcı değiliz. Çünkü günlerimiz yetişemeyeceğimiz bir şekilde hareket etmeye başlamıştır. Öbür dünyada bize faydası olacak şeyleri edinmeliyiz. Zünnar, kullanımı ile bize doğru imanı ve salih ameli öğretir.”²⁶⁸

4. LİTÜRJİ KİTAPLARI

Doğu Kilisesi’nde anafora, ayin duaları, günlük dualar ve diğer dinî törenlerle ilgili metinleri ihtiva eden temel litürji (dua) kitabı, “devir, döngü” anlamına gelen Hudra’dır. Bu isim kendi bünyesinde birçok metni ihtiva etmektedir. Doğu Kilisesi el yazması geleneği, Baba Tanrı tarafından tasarlanan ve Oğul İsa Mesih’te gerçekleşen ilâhî enkarnasyon (mdabbranutha) ya da kurtuluş enkarnasyonu olarak tasarlanan kutlamalar olarak tüm litürjik yıla atıfla bu koleksiyon için her zaman “Khudra d-Madabbranutha” ismini kullanmaktadır.²⁶⁹ Doğu Kilisesi geleneğine göre Süryani litürjisi (Hudra), katolikos III. İšo’yab (649-659) ve çalışma arkadaşı ‘Ananišo’

²⁶⁵ Luka, 12/35-36.

²⁶⁶ Elçilerin İşleri, 21/11.

²⁶⁷ Yuhanna, 21/18.

²⁶⁸ Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 29.

²⁶⁹ Mar Awa Royal, “A Survey of the Christology of the Assyrian Church”, 2-3.

tarafından derlenmiştir. Litürjik dua ile ilgili başlıca formüller Hudra, Gazza ve Keşköl isimli eserleri oluşturmakta olup bunlar Musul yakınlarındaki Yukarı Manastır'da formüle edilmiş ve düzenlenmiştir.²⁷⁰ Hudra'ya ait en eski Süryanice el yazması nüshası X. yy'a tarihlenen nüshadır.²⁷¹ Ancak bu nüshadan yaklaşık yüz yıl önceye tarihlenen, Turfan'da bulunan Süryanice ve Sogd dili Hristiyan el yazmaları koleksiyonunda da Hudra'ya ait çeşitli fragmanlara rastlanmaktadır.²⁷² Hudra'nın içerdiği formüllerin VII. yy'dan önceki erken dönemi hakkında çok şey bilinmemektedir. Kitabın kendisi dışında Hudra'ya yönelik en erken atıflar VIII ve IX. yy'larda yaşayan Toma el-Merci²⁷³ ve IX ya X. yy'a tarihlenen ve Erbilli Gewargis'e atfedilen (Pseudo Gewargis of Arbela)²⁷⁴ bir eser tarafından yapılmıştır. Bu son eserde birkaç kez III. İšo'yab tarafından yapılan Penqitha'ya değinilmektedir. Aynı şekilde 'Abdišo' bar Brikha da III. İšo'yab'ın Penqitha'sından bahsetmektedir. Bilindiği gibi Penqitha, Batı Süryanileri'nin litürji kitabıdır. Bu atıflardan Penqitha ile Hudra'nın aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda kristolojik tartışmalardan III. İšo'yab'ın litürjik reformlarına kadar geçen süre içerisinde Doğu Süryanileri'nin Hudra'ya, Batı Süryanileri tarafından kullanılmakta olan Penqitha ismi ile atıfta bulundukları anlaşılmaktadır. Büyük bir ihtimalle Batı Süryanileri ile yaşadıkları çelişkilerden dolayı onların kullanmış olduğu Penqitha ismini değiştirme ihtiyacı hissetmişler ve Hudra olarak adlandırmışlardır.²⁷⁵

Doğu Kilisesi'ne ait litürji metinleri; ayin ve dini hizmetlerde kullanılan metinler, günlük dualar ve kilise yılının özel günleri ve dönemlerindeki törenlerde ders olarak okunan Kitab-ı Mukaddes'in ilgili bölümlerini ihtiva etmektedir. Kilisenin, litürjik metinleri ve günlük duaları süreç içerisinde yapılan yeni düzenleme ve

²⁷⁰ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 75-76.

²⁷¹ William F. Macomber, "A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Hudra", *OCP* 36/1 (Roma, 1970), 120-134; "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", 341-343.

²⁷² Royal, "A Survey of the Christology of the Assyrian Church", 3, dipnot 9.

²⁷³ Toma el-Merci, *Kitabu'r-Ruesâ*, 75-76.

²⁷⁴ Erbilli Gewargis'e nispet edilen litürjik ayinler ile ilgili önemli yorumlar içeren bu eser için bkz. R. H. Connolly (ed. & ET) *A Commentary on the Mass by the Nestorian George, Bishop of Mosul and Arbela*, ed. by Robert Matheus (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 2000).

²⁷⁵ Royal, "A Survey of the Christology of the Assyrian Church", 3-5.

eklemelerle gelişim göstermiştir. Koroyu iki gruba ayırması ile Şem'un bar Sabbai (ö. 341), Doğu Kilisesi'nin ilk litürjik reformcusu sayılmaktadır.²⁷⁶ Kilisenin günlük dini törenlerine özgü pazar dışındaki on iki günü, iki haftaya ya da birinci veya ikinci korunun törene başlamasına göre haykılanın (sahın) sağ tarafında bulunan üst koro ve haykılanın sol tarafında bulunan alt koro şeklinde iki koroya ayırmıştır. Akşam törenlerine mahsus olan bu uygulamaya göre bu haftalardan her bir hafta, önce (qdam) ya da sonra (athar) olarak adlandırılır ve bu her iki haftanın her bir günü için ayrı bir akşam töreni bulunur. Hudra'daki bölüm başlıklarına göre bu değişiklik iki pazar gününde bir meydana gelmektedir. Her pazar, bölüm başlığına göre gelecek haftanın qdam veya athar töreni olduğu belirlenir ve bu şekilde günlük törenlerin bölümlerini içeren bu kitaba *Ktābā da-qdām wad-bāthar* adı verilmektedir. Her hafta bu korolardan birisi törene başlamaktadır. Eğer üst koro, önceye (qdam) denk gelirse pazartesi, çarşamba ve cuma günleri ve alt koro da salı, perşembe ve cumartesi günleri tören ile ilgili duaları makamlı bir şekilde okurlar.²⁷⁷ Kilisenin litürjik geleneklerini birleştirmeyi içeren bir diğer eski reform ise Mar İshak ve Mar Marutha tarafından 410 yılında düzenlenen sinodda ortaya çıkmaktadır. Bu sinodda Batı'da cari olan litürji ve kilise takvimi kabul edilmiştir. Sinodun on üçüncü kanonu; litürji, kutsal sakramentler ve Mesih'in bayramları ile ilgili yönetmelik ve kanonlara ilişkin olup Ktesifon-Seleucia Kilisesi'nde Mar İshak ve Mar Marutha tarafından icra edilen Batı litürjisinin esas alınacağı belirtilmektedir. Her şehirdeki diyakozlar, burada okunan litaniyi ilan edecekler ve Kitab-ı Mukaddes'ten okunan dersler de burada gösterildiği şekilde okunacaktır. Bütün kiliselerde, tek bir sunağın üzerinde kurban takdim edilecek ve eskiden cari olan uygulamalar terk edilecektir. Epifani ve Paskalya günü, Mar İshak ve Mar Marutha'nın öğrettiği gibi beraber kutlanacaktır. Doğuş (Yalda), kırk gün orucu

²⁷⁶ Bar Habreus, *et-Târihu'l-Kenise*, 2/7. Bu konu ile ilgili verilen bilgi geç dönemde kaleme alınan bir esere dayandığından bunu ihtiyatlı karşılamak gerekmektedir.

²⁷⁷ Detaylı bilgi için bkz. Arthur J. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, translated from the Syriac with Introduction, notes, and indices and an appendix containing the lectionary and glossary (London: Rivington, Percival & CO., 1894), 1-67. Ayrıca Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, 153-157.

(Lent) ve mayasız ekmeğin büyük günü Batı ve Doğu kiliselerinin üzerinde birleştikleri takvime uygun olarak kutlanacaktır. On beşinci kanonda da din adamlarına yönelik ayin, dini tören ve günlük ibadette uygulanacak litürji ile ilgili çeşitli kurallardan bahsedilmektedir.²⁷⁸ 676 yılında Katolikos I. Gewargis tarafından düzenlenen sinodun on beşinci kanonunda da inananların günlük sabah ve akşam duaları için kiliseye gelmeleri ve bu duaların topluca okunması istenmektedir. Çünkü evlerde veya özel şapellerde dua etmek yeterli görülmemektedir.²⁷⁹ Katolikosluk katedrali olan Kokhe Katedrali'nde katedral tarzı litürji ve Musul'a bağlı Yukarı Manastır ve Beth 'Abe manastırlarında da manastır tarzı litirji gelişim göstermiştir.²⁸⁰

Doğu Kilisesi'nin litürjisi ve buna bağlı olarak litürjik yıl esas olarak Katolikos III. İšo'yab tarafından gerçekleştirilen derleme ve reformlar neticesinde ortaya konulmuştur. III. İšo'yab, Beth 'Abe Manastırı'nda keşişlik yapmış, 629 yılında Ninova piskoposu, yaklaşık on yıl sonra Erbil metropoliti ve en son 649 yılında da katolikos olmuştur.²⁸¹ III. İšo'yab, litürjik tören ve geleneği tam olarak saptamak amacıyla Erbilli keşiş 'Ananišo'un yardımıyla 650/651 yılında Hudra'yı derlemiş ve özgün ve gelişkin bir Kitab-ı Mukaddes dersleri (lectionary)²⁸² kullanımı için kurallar belirlemiştir. Katolikosluğu süresince katedral tarzı ve manastır tarzı litürji biçimlerini birleştirmeye çalışmıştır. Hudra, Gazza ve Keşkül olarak bilinen mevcut bütün katedral ve manastır el yazmalarını toplamış ve ardından katedral ve manastır anma törenleri için ders sisteminde bulunan tüm önemli farklılıkları ortadan kaldırarak bu anmaları tek bir sistemde yeniden düzenlemiş ve evharistiya kutlamalarının kullanımı için bazı uygun parçalar eklemiştir. III. İšo'yab'ın Hudra'sı Ramsa (akşam duaları), Lelya (gece

²⁷⁸ *Synodicon Orientale*, 266- 267.

²⁷⁹ *Synodicon Orientale*, 488.

²⁸⁰ Jincy, O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 4.

²⁸¹ Sebastian P. Brock, "Isho'yahb III of Adiabene", *GEDSH*, 218.

²⁸² Lectionary sistemi, kilise yılının muayyen günlerinde ayinde kullanılmak üzere belirlenen kutsal kitap derslerinin sabit bir düzenidir. Lectionary sisteminde okunacak pasajların belirlenmesinde temel faktör, bu pasajların kilise yılının belirli günleri ve dönemleri için uygun olmasıdır. Bkz. Pauly Kannokadan, *The East Syrian Lectionary: A Historical-Liturgical Study* (Rome: Mar Thoma Yogam, 1991), 1.

duaları), Sapa (sabah duaları), kutsal kurbanaya özgü “Onita d-Bema” (komünyon ilahisi), “Onita d-Raze” (kurban takdimi esnasında söylenen gizemlerin ilahisi) ve “Onita d-Kanke” (sunaktan bemaya geçişten hemen önce söylenen ilahi) ve kutsal kurban için uygun Kitab-ı Mukaddes derslerini içermektedir. Ünlü litürjik nakarat ve madraşalar (doktrinel ilahiler) de ona atfedilmektedir. Ayrıca günümüze kadar korunmuş olan manastır ve katedral devrelerini düzenleyerek günlük ibadet için kurallar koymuştur.²⁸³ Doğu Kilisesi’nin litürjik metinleri Süryani babalara ve çeşitli yazarlarına atfedilen birçok kompozisyonun bir sonucu olarak şekillenmiştir. Bu bakımdan Mar Efrem, Nusaybin piskoposu Yakup, Katolikos Mar Şem’un bar Sabbai, Meyafarkinli Marutha, Mar Narsay, Mar Aba ve Büyük Babai gibi erken dönem babalarına atfedilen birçok kompozisyonu da içermektedir. Bunlardan Mar Efrem’im kompozisyonları Hudra’nın ana kaynağını oluşturmakta olup onun şiirleri günlük dualarda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Ancak Süryani Ortodokslara ait dua kitabı olan Penqitho, Mar Efrem’e atfedilen çok sayıda “madraşa” içermesine rağmen Hudra sınırlı sayıda üçlü şiir kıtaları ile sınırlandırılmıştır. Batı Süryanileri’nin ünlü şairi Suruçlu Yakup’a ait birçok ilâhi de dua kitabına eklenmiştir. Mar Narsay, kristolojik ve soteriyolojik birçok duası ile litürjiye katkı sunmuştur. Onun edebi mirası; buyaye, turgame, tesbohta ve karezutha gibi bir dizi litürjik kompozisyonu içermektedir. Mar Aba, litürjiye Mopsuestialı Theodore ve Nestorius’un anaforalarını eklemiş ve ayrıca onun birçok memra (vezinli şiir), turgama ve kanona yazdığı da bilinmektedir. Büyük Babai’nin ünlü tesbohtası da litürjiye dâhil edilmiş ve bu tesbohta günlük ibadetteki birçok duayı şekillendirmiştir. Katolikos I. Elia (1028-1049), evharistiya ayinde okunan çeşitli dualar kompoze etmiştir. Katolikos III. Elia Ebu Halim’e (ö. 1190) ait metinler Anbarlı Pavlus (ö.740-741) ve Reshaynalı Sallitha’ya atfedilen birçok duayı içermektedir. Hakeza Gewargis Warda’ya ait metinler içerisinde de Basralı Süleyman ve Katolikos II.

²⁸³ Jincy, O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 5-6.

Yahballaha'ya (1190- 1122) atfedilen birçok kompozizyon bulunmaktadır. 'Abdišo' bar Brikha' da litürjik metinlere katkı sunmuştur.²⁸⁴ Gewargis Warda ile aynı dönemde yaşayan Khamis bar Kardah'a (Qardahe) ait ilahilerin eklenmesi ile litürji daha da zenginleşmiştir.²⁸⁵ Doğu Kilisesi takvimi ve lectionary sistemi, takvim ve lectionary bakımından en eski sistem olan Kudüs takvimi ve lectionary sistemi ile karşılaştırıldığında; lectionary ve anmalar arasında önemli paralellikler bulunmaktadır. Doğu Kilisesi ders sistemi sadece Kudüs ders sistemi tarafından paylaşılan ayrt edici özelliklere sahiptir. Daha gelişmiş ve uygun bir şekilde düzenlenmiş olan Doğu Kilisesi lectionary sistemi, daha kapsamlı olmakla beraber zaman bakımından daha az uygunluk göstermektedir.²⁸⁶

XIII. yy'da Gazza metinlerine kısmi eklemeler olmakla beraber bu dönemden sonra Doğu Kilisesi bünyesinde yaşanan bölünme ve Latin Kilisesi ile karşılaşmadan kaynaklanan daha fazla bir gelişim göstermiştir. Günümüzde matbaanın standardizasyonuna rağmen birbirlerinden farklı dokuz dua kitabı baskısı bulunmaktadır. Bunlar arasında Joseph Kelayta baskısı el yazması dua geleneğinin en önemli örneği olarak değerlendirilmektedir.²⁸⁷ Bu dua kitabı gerçek bir Taksa olup evharistiya ayini ve başka birkaç ayin ile ilgili duaları içermektedir. Hudra'nın Keldani (Katolik) versiyonu editörlerin Nesturi olarak yorumlanabilecek ifadelerden kaçınma arzularını yansıtmaktadır.²⁸⁸ Doğu Kilisesi'ne (Doğu Asuri Kilisesi) ait Hudra kitabı katolikos XXIII. Mar Eshai Shimun'un (1908-1975) izni ile Thoma Darmo tarafından basılmıştır.²⁸⁹ Bu, litürjik formülasyonun Doğu Asuri Kilisesi'ne ait ilk baskısıdır. Diğer iki litürjik kitap olan Gazza (Rabbin bayramları ve pazar günü döngüsüne

²⁸⁴ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 10-13.

²⁸⁵ Sebastian P. Brock, "Liturgy", *GEDSH*, 249-250.

²⁸⁶ Kannokadan, *The East Syrian Lectionary*, 129-155.

²⁸⁷ Joseph Kelayta, *The liturgy of the Church of the East* (Mosul: 1928).

²⁸⁸ P. Bedjan and J. Khayyatha (ed.), *Breviarium Iuxta Ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, 3 vols. (Paris: 1886-1887).

²⁸⁹ Thoma Darmo (ed.), *Ktaba d'Aqdam wad'Batar wad'Hudra wad'Kashkol wad'Gaza w'Aqale d'Udrana 'am Ktaba d'Mazmore*, in 3 vols. (Trichur: Mar Narsai Press, 1960-1961). Bkz. Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 6-8.

dayanmayan aziz anma törenleri) ve Keşköl (tüm pazarlar, bayramlar ve anma törenleri haricindeki sıradan günler için sabah, akşam ve geceye has törenleri içerir) tek cilt halinde birleştirilmiştir ve şimdi hepsi Hudra olarak adlandırılmaktadır.²⁹⁰

5. KİLİSE TAKVİMİ VE RABBİN BAYRAMLARI (IEDE D'MARANAYE)

Doğu Kilisesi, kilise takvimi için Rumi takvim olarak da bilinen Jülyen takvimini esas almaktadır. Jülyen takvimi, XVII. yy'da Gregoryen takviminin kabul edilmesine kadar bütün kiliseler tarafından kullanılmıştır. Bu takvimin hesabına göre Mesih'in çarmıha gerilmesi daima Yahudilerin Fısıh Bayramı'ndan sonraya denk gelmektedir. Ancak sabit olmayan Batı takviminde Kutsal Cuma bazı yıllar Yahudi Fısıh'ından önce gelmektedir. Bu durum, bazı Doğu Kiliseleri'nin Batı Kilisesi takvimine karşı gelmesinin ana sebebidir. Jülyen takvimine göre Noel 7 Ocak'tadır. 7 Ocak, Süryanice Kanon Kdim (Kanun-u Evvel) denilen ayın yirmi beşine denk gelmektedir. Ancak paskalya tarihi ise her yıl değişmektedir. Aynı tarih, her 3 ya da 4 yılda bir tekrar etmektedir. Batı Kiliseleri'nin paskalyası, mart ve nisan ayında iken Doğuluların paskalyası daima nisan ya da mayıs ayında olmaktadır. Bu tarihler arasındaki fark dört haftayı bulmaktadır.²⁹¹ Doğu Kilisesi litürjik takvimi "sabo'e" (hafta) denilen bir dizi haftadan oluşan sekiz devreden oluşmaktadır. Jülyen (Rumi) takvimine göre ekimde (Teşrin-i Evvel) başlayan ve eylülde sona eren Doğu Süryani litürji yılı, litürjik devreleri ve mevsimleri yeniden düzenleyen ve onların sürelerini sabitleyen katolikos III. İšo'yab'ın litürjik reformları ile yakından ilişkilidir. Ona göre litürjik yılın; ekim ayındaki Musa ve kilisenin takdis edilmesi devreleri ile başlaması ve eylül ayında nihai sonu ifade eden Deccal'in gelişi ve Mesih'in ortaya çıkışı ile sona erdirilmesi, bütün kurtuluş tarihini tasvir eden en uygun takvimdir. Litürjik yılın ekim ayında başlatılması ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Tohumların toprağa ekildiği

²⁹⁰ Royel, "A Survey of the Christology of the Assyrian Church", 2, dipnot 5.

²⁹¹ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 94-97.

ve yağmurun yağmaya başladığı ve sene sonunun bütün mahsulünün Musa [devresi] olduğu kışın başlangıcıdır. Bu [devre] Musa'dan Mesih'e; çölün, hâkimlerin, kral ile rahiplerin ve Makkabilerin dört yönetiminden [oluşmaktadır].²⁹² Doğu Süryani litürjik yılı şu devrelerden oluşmaktadır: 4+2 hafta Duyuru ve Doğuş (Subbara ve Yalda/Noel), 7 hafta Epifani (Denha), 7 hafta Büyük Oruç (Sauma Rabba/Lent), 7 hafta Diriliş (Qeyamta/Paskalya), 7 hafta Havariler (Slihe/Apostles), 7 hafta Yaz (Qaita), 7 hafta İlyas- Haç (Elia-Sliba), 7 hafta Musa ve 4 hafta Kilise Takdisi (Quddas 'Edta). Ancak Fısıh (Paskalya) ve Doğuş/Epifani nedeniyle bu döngülere ait tarihler genellikle kısaltılmaktadır. Örneğin Musa dönemi nadiren 4 haftadan fazla olmakta, genellikle sadece bir Pazar'a denk gelmektedir. Kiliseye göre bu döngüler ve bütün bir litürjik yıl, dünyanın başlangıcından sonuna yani Mesih'in ikinci gelişine kadar olan kurtuluş tarihini ortaya koymaktadır. Kilise ibadeti, Duyuru (Subbara) devresinden Kilise Takdisi (Quddas 'Edta) devresine kadar olan kronolojik sıraya göre düzenlenmiştir.

Subbara ve Yalda (Duyuru/Annunciation ve Doğuş/Nativity): Litürjik yıl Subbara devresi ile başlamaktadır. İsa Mesih'in Doğuş Bayramı'nın (25 Aralık) merkezinde olduğu altı haftadan oluşmaktadır. Bunlardan dört pazar, Doğuş Bayramı'ndan önce; iki pazar ise ondan sonraya denk gelmektedir. Enkarnasyonun gizemi için bir hazırlık devresi olup 25 günlük oruç bu devrede tutulmaktadır. 27 Kasım (Teşrin-i Sani ve 4 Aralık (Kanun-u Evvel) arasındaki pazar günü başlamakta ve Epifani Bayramı'ndan önceki pazar günü sona ermektedir. Eğer 1 Aralık; pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe gibi herhangi bir güne denk gelirse, bir önceki pazar, Duyuru'nun birinci pazar günü olur. Ancak eğer 1 Aralık; cuma veya cumartesi gününe denk gelirse o zaman bir sonraki pazar Duyuru'nun birinci pazar günü olmaktadır. Duyuru'nun 4 Pazar günü hazırlık ve diğer 2 pazar günü ise Yalda Bayramı'nın uzatılmasıdır. 25 Aralık'ta kutlanan İsa'nın Doğuş'u (Yalda) ile bir sonraki devre olan

²⁹² Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 13-14, dipnot 80.

Epifani arasında on iki gün bulunmaktadır. Mar Efrem döneminde Doğuş ve Epifani 6 Ocak'ta beraber kutlanmaktaydı. Doğuş'tan sonraki cuma günü İsa Mesih'in kardeşi Yakup'un anma günü olarak kutlanmaktadır. Eğer Doğuş (Yalda) ile Epifani (Denha) arasında iki cuma olursa ikinci cuma, Meryem Ana'yı (Marth Maryam) anma günü olarak kutlanır. Ancak eğer sadece bir cuma varsa, o zaman bu anma, bu cuma günü kutlanır. Doğuş'tan sonraki ilk pazar, masum çocukların öldürülmesi ve magilerin ziyareti anılmaktadır. İkinci pazar ise Meryem Ana'nın bekâreti, Eski Ahit'teki tipolojiler üzerinden vurgulanmaktadır. Duyuru devresindeki birinci pazar, Âdem'den Nuh'a; ikinci pazar, Nuh'tan İbrahim'e; üçüncü pazar, İbrahim'den Davud'a; dördüncü pazar da Davud'tan Mesih'in ortaya çıkışına kadar olan dönem ile ilintilidir. Duyuru devresi daha önceleri nisan ayında olmasına rağmen kilise babaları, onun, Kanun-u Evvel'de (Aralık) olmasını uygun görmüşlerdir. Duyuru ve Doğuş devresinde günlük dualara Meryem ile ilgili övgüler ile başlanır. Bu devre esas olarak vaat edilen Mesih'in gelişi ve yeni kurtuluş çağının başlangıcı temalarını işlemektedir.

Denha (Epifani): Epifani devresi, Epifani Bayramı ile Sauma Rabba (Büyük Oruç) devreleri arasındaki sekiz pazardan oluşmaktadır. Meryem Ana Anması'ndan hemen sonra 6 Ocak'ta Epifani Bayramı kutlanmaktadır. Epifani devresi, Mesih'in ortaya çıkışından (epifanisinden) İncil'de rahipliğinin mükemmelleştirilmesine kadar olan üç yıl ve ayları temsil etmektedir. Bu devredeki ilk Pazar gününde; masum çocukların öldürülmesi ve ikinci pazar gününde de İsa'nın Maged'teki söylevi anılmaktadır. Ayrıca İsa'nın vaftizinden otuz yıl önceki büyümesi ve gelişimi anılmaktadır. İsa'nın vaftizinden sonraki hafta ile ilgili olarak vaftizden sonraki üç yıla uygun ilahî, kanona ve şiirler okunmaktadır. Vaftiz haftası, Mesih'te yenilenmeyi ve onunla kurtuluşu ifade etmektedir. Bu hafta, aziz anmalarının litürjik döngüsünün başlangıcıdır. Bu devrenin tüm cumaları aziz anmalarına tahsis edilmektedir. Eğer Epifani devresi içerisinde dokuz Cuma günü denk gelirse kilise şu anmaları

kutlamaktadır: 1. Cuma Vaftizci Yahya Anması. 2. Cuma Havarî Petrus ve Pavlus Anması. 3. Cuma Aziz Stefan Anması. 4. Cuma Havariler Anması. 5. Cuma Grek Doktorlar Anması. 6. Cuma Süryani Doktorlar Anması. 7. Cuma Özel bir aziz anması. 8. Cuma Kırk Şehit Anması ve 9. Cuma Ölüler Anması. Bu devre esas olarak Mesih'in ilâhî tezahürü ve Kutsal Ruh vasıtasıyla yeniden doğuş temalarına odaklanmaktadır.

Sauma Rabba (Büyük Oruç): Bu devre, Kutsal Hafta'yı da içeren sekiz haftadan oluşmaktadır. Bu devre içerisindeki bütün pazar ve cuma günleri ile ilk, orta ve son haftanın bütün günleri kutlama günleridir. Bu devrenin başlangıcı Paskalya'dan önceki 50 gündür. Büyük Oruç, bu devredeki pazar günleri, Elem Cuma'sı ve Kutsal Cumartesi dışındaki 40 günü kapsamaktadır. Mesih'in kırk günlük orucuna karşın kırk gün oruç tutulmaktadır. Altıncı Cuma, Lazarus Cuma'sı olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde kilise; ilâhî ve bütün ritüellerle Mesih'in Fısıh'ına, elemlerine, ölümüne ve dirilişine katılmaktadır. Bir arınma dönemi olup dua, oruç, kefare, tevbe ve iyi ameller vasıtasıyla Mesih'in elem ve ölümünün kurtarıcı eylemlerine katılır. Bu devre esas olarak Tanrı Logos'un ifşası olarak Mesih ve Mesih'te yeni yaşam temalarına odaklanmaktadır.

Qeyamta ve Sulaqa (Diriliş ve Yükseliş): Bu devre Palmiye Pazarı'ndan İsa'nın göğe yükselişine kadar olan süreyi içeren yedi haftadan oluşmaktadır. Diriliş ve Yükseliş bayramları bu devrede kutlanmaktadır. Diriliş gizemi, Mesih'in semadaki ihtişamına katılımın bir ön deneyimi olarak kutlanmaktadır. Diriliş ile Yükseliş arasında kırk gün bulunmaktadır. Mesih'in, havarilerin gözü önünde göğe yükselmesiyle diriliş garantisi verildiğini ve aynı şekilde bütün iyi amel sahiplerinin de tıpkı kendisi gibi semavî melekûta katılacaklarını göstermektedir. Yükselişten on gün sonrası ile ilgili olarak ellinci güne uygun ilahiler okunmaktadır. Bu devre içerisinde her yıl 23 Nisan, Mar Gewergis'in anma günü olarak kutlanmaktadır. Eğer bu gün Kutsal Cumartesi ya da Paskalya Pazarı'na denk gelirse, bu günlerden sonra pazartesi ya da salı gününe

ertelenir. Bu devre esas olarak Mesih'in görkemi ve Mesih topluluğunun başlangıcı temalarını işlemektedir.

Slihe (Havariler): Bu devre Havariler Orucu olarak da bilinmektedir. Yükselişten sonraki Pazar Günü ile Havariler Bayramı arasındaki yedi haftayı içermektedir. Havariler devresinin ilk pazar günü Pentakost Bayramı'dır. Pentakost Günü, havariler üzerine inen Kutsal Ruh'un kudretinin gizemi olarak kutlanmaktadır. Pentakost Bayramı'ndan sonraki yedinci pazar gününe Nusardel adı verilmekte olup havariler devresinin sonudur. Bu, aynı zamanda yaz devresinin başlangıcını oluşturmaktadır. Havariler devresinde, havariler ve onların öğrencileri bütün uluslara İncil'in mesajını ulaştırmak için dünyanın dört bir yanına dağılmışlardır. Mesih'in dirilişinin ellinci gününde, havariler üzerine inen ve farklı dillerde onlara vaaz verme gücü veren Paraklit denilen Kutsal Ruh ile ilgili vaadi itiraf edilir. Pentakost ve havarilerin vaazları ile "Kilise'nin Açılışı" başlamış olur. Havariler devresi; putlardan yüz çevirme, rabbe yaklaşma ve Kutsal Ruh aracılığıyla yenilenme olarak görülmektedir.

Qaita (Yaz Devresi): Yaz devresi yedi haftadan oluşmakta olup en önemli bayramı, Nusardel denilen 12 Havari orucudur. Bu devre "Hallelin" olarak da bilinmektedir. Gilyana (tecelli etme) Bayramı, 6 Ağustos'ta bu devre içinde kutlanmaktadır. Bu devrede havarilerin faaliyetleri neticesinde tevbe eden insanların sayısının artması ve onların fedakârlık ve gayretleri ile kilisenin büyümesinin gizemi kutlanmaktadır. Bu devre, Deccal'ın gelme dönemine kadar kutlanmaya devam edilir. Havariler dünyanın dört bir yanına yayılmışlar, İsa'yı insanlara vaaz etmişler, İncil'i öğretmişler ve onları vaftiz etmişlerdir. Havariler anması ile başlayan yaz devresinin ilk haftası, kilisenin hedeflerine ulaşmak için havarilerden çeşitli armağan ve direktifler aldığına işaret etmektedir. Bu devre kilisenin büyümesi ve genişlemesini işlemektedir. Hakeza bu devrede kilise, İncil'i yayan ve bu uğurda türlü türlü acılara katlanan bütün

çocuklarını yâd etmektedir. Havari Thomas, Nusaybinli Mar Yakup (1. Cuma), Havari Mar Mari (2. Cuma), Mar Şem'un bar Sabbai (6. Cuma), Mar Qardagh (7. Cuma) anmaları bu dönemde gerçekleştirilmektedir. Birbiri ile yakın ilişki içerisinde olan Havari ve Yaz devreleri; İsa'nın öğrencisi olmak için evrensel çağrı ve Kutsal Ruh rehberliğindeki Mesih topluluğu temalarını işlemektedirler. Ayrıca bu devrede tevbe de oldukça önemsenen bir konudur.

Eliya-Sliba-Mose (İlyas-Haç-Musa): Bu devre; on bir haftadan oluşmakta olup merkezi kutlaması Haç Bayramı'dır. Bu devrenin Haç Bayramı'ndan önceki ilk üç pazar günü İlyas devresi olarak bilinmektedir. Dördüncü pazar gününden yedinci pazar gününe kadar Haç devresi olarak kabul edilmektedir. Rabbin Haç'ın Bulunması Yortusu ise her yıl 13 Eylül'de kutlanmaktadır. İlyas ve Haç devresi; İlyas'ın cenneten gelmesi ve Kutsal Haç'ın kudreti ile ilgilidir. Bu devre; Tabor Dağı'ndaki ihtişamlı görünüm²⁹³ aracılığıyla işaret edilen Musa ve İlyas ile beraber İsa Mesih'in ikinci gelişinde Kutsal Haç'ın kudretini hatırlatmaktadır. Zamanın sonunda Deccal'in ortaya çıkışı ile beraber İlyas, Mesih'in ikinci gelişinden önce gelerek Mesih'in haçını eline alacak, Deccal ile savaşacak ve onu ortadan kaldıracaktır. Haçın bulunması devresi, İsa Mesih'in ortya çıkışının sembolüdür. Kutsal haçın ortaya çıkmasının ardından İsa bütün görkemi ile belirecektir. Bu dönem aynı zamanda ilâhî yargılamanın yapılmasını ve iyilerin semavî melekûta ve kötülerin de cehenneme gitmesini ifade etmektedir. Musa devresi teorik olarak yedi haftadan oluşmasına rağmen uygulamada "Kilisenin Takdis edilmesi" yortusundan önceki dört pazar gününden fazlası değildir. Bu bakımdan bu

²⁹³ Luka, 9/28-36: "Bu sözleri söyledikten yaklaşık sekiz gün sonra İsa, yanına Petrus, Yuhanna ve Yakup'u alarak dua etmek üzere dağa çıktı. İsa dua ederken yüzünün görünümü değişti, giysileri şimşek gibi parıltıyan bir beyazlığa büründü. O anda görkem içinde beliren iki kişi İsa'yla konuşmaya başladılar. Bunlar Musa ile İlyas'tı. İsa'nın yakında Yeruşalim'de gerçekleşecek olan ayrılışını konuşuyorlardı. Petrus ile yanındakilerin üzerine uyku çökmüştü. Ama uykuları iyice dağılınca İsa'nın görkemini ve yanında duran iki kişiyi gördüler. Bunlar İsa'nın yanından ayrılırken Petrus İsa'ya, 'Efendimiz' dedi, 'Burada bulunmamız ne iyi oldu! Üç çardak kuralım: Biri sana, biri Musa'ya, biri de İlyas'a! Aslında ne söylediğinin farkında değildi. Petrus daha bunları söylerken bir bulut gelip onlara gölge saldı. Bulut onları sarınca korktular. Buluttan gelen bir ses, 'Bu benim Oğlum'dur, seçilmiş Olan'dır. O'nu dinleyin!' dedi. Ses kesilince İsa'nın tek başına olduğu görüldü. Öğrenciler bunu gizli tuttular ve o günlerde hiç kimseye gördüklerinden söz etmediler".

devrenin yedinci haftası ya da Haç devresinin dördüncü pazar gününden sonraki pazar günleri, Musa Pazarları olarak adlandırılmaktadır. Bu pazar günleri; İlyas devresinden sonra ve “Kilisenin Takdisinden” önce bazen bir bazen iki ve bazen de üç pazar gününden oluşmaktadır. Bu devreler esas olarak Tanrı melekûtu ve kurtarılmış topluluk kilisesi temalarını işlemektedir.

Quddas ‘Edta (Kilisenin Takdis Edilmesi): Bu devre dört haftadan oluşmakta olup litürjik yıl bu devre ile kapanmaktadır. Birinci pazar günü, “hudat ‘edta” (kilisenin yenilenmesi) olarak isimlendirilmektedir. Bu devrede, bu dünyanın sonunun gizemini taşıyan dört pazar günü bulunmaktadır. Bu pazar günlerinde kilise övülmekte ve gelini yani kiliseyi giydiren gerçek damat olan Mesih’in görkem ve onuru ilan edilmektedir. Bu devre esas olarak yaşayan Tanrı’nın oğlu Mesih’in ve kilisenin yüceltilmesine, eskatolojik zaferine ve göksel Kudüs’e girişine yoğunlaşmaktadır.²⁹⁴

Doğu Kilisesi’nde “İede d’Maranaye” (Rabbin Yortuları) olarak isimlendirilen yedi tane yortu bulunmaktadır. Bunlar; Yalda (Doğuş/Christmas/Noel), Dinkha (Epifani), Oshana (Palmiye Pazarı), Piskha (Paskalya’dan önceki Perşembe), Qeyamta (Diriliş/Paskalya), Sulaqa (Yükseliş) ve Gilyana (İsa’nın Tecellisi/Transfiguration) yortularından oluşmaktadır. Oshana ve Qeyamta daima pazar günleri kutlanırken diğerleri nadiren pazar gününe denk gelmektedir.²⁹⁵ ‘Abdişo’, Mesih’in yaşam ve eylemlerini içeren ilâhî tedbire (mdabranutha) nispet edilen bayram ve yortuların da pazar gününün kutsiyetine sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Mesih’in zuhur etmesi ile mahlûkata bahşedilen ihsanların zamanla zail olmaması, sapkınlığın derinliklerinde kaybolmaması ve ihsanlarının yok olmaması için bütün sene boyunca bir süreklilik içinde kilise tarafından kutlanmaktadır.²⁹⁶ Bunlar dışında bizzat İsa Mesih ile

²⁹⁴ Kilisenin litürjik yılı ile ilgili şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Kannokadan, *The East Syrian Lectionary: A Historical-Liturgical Study*, 30-60, 170-210; Maclean, *East Syrian Daily Offices*, 265-281; Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 15-24.

²⁹⁵ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 92.

²⁹⁶ Mar ‘Abdişo’ es-Sobavi, *el-Cevher*, 27.

ilgili olmayan Pentakost, Kilisenin Takdis Edilmesi ve Haç'ın Bulunması gibi yortular da kutlanmaktadır. Anma günleri genel olarak cuma günlerine denk gelmektedir.²⁹⁷

6. GÜNLÜK DUALAR (NAMAZAR/SLUTA)

IV. yüzyıl itibariyle hem Doğu'da hem Batı'da genel günlük ibadetler ile ilgili bir çerçeve ortaya çıkmıştır. Buna göre günlük ibadetler ile ilgili olarak piskopos, papaz, halk ve bazen kralların katıldığı katedral ibadet biçimi ve manastırlarda keşişler tarafından uygulanan günlük ibadetler şeklinde iki form şekillenmiştir.²⁹⁸ Doğu Kilisesi, günün farklı saatlerinde icra ettiği dua veya namaz gibi günlük ritüelleri kilisenin diğer ayin törenlerinden ayrı tutmaktadır. Doğu Kilisesi'nin, günlük ibadetlerinin karakteri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Doğu Süryanileri'nin günlük ibadetlerinin büyük ölçüde kilise/katedral ibadeti karakterli olduğunu öne sürenler olduğu gibi gece ve akşam duaları dışında diğer bütün günlük dualarının manastır kökenli olduğunu öne sürenler de bulunmaktadır. Doğu Süryanileri'nde katedral ibadet biçiminin kullanımı Kokhe katolikosluk katedralinde başladığı görülürken günlük ibadetlerin manastır geleneği, Musul yakınlarındaki iki manastıra (Yukarı Manastır ve Beth 'Abe) ait yazmalarda görülmektedir.²⁹⁹ Doğu Kilisesi geleneğinde insanları ibadet amacıyla kiliseye toplamak için çan kullanılmamaktadır. Kilise çanı yerine Yunan Ortodoks "Sematron"una benzeyen, ceviz ağacından yapılma, bir inç kalınlığı, yaklaşık bir ayak genişliği, iki ayak uzunluğu olan "Naqusa" denilen bir tahta kullanılır. Tahtaya vuran kişi teslisi temsilen ilk defasında üç kez vururdu.³⁰⁰

Bütün Doğu Kiliselerinde olduğu gibi Doğu Kilisesi'nde de gün, gün batımı ile başlamaktadır. Doğu Kilisesi kanonlarına göre inananlar için günlük ibadet dört vakte ayrılmaktadır: Ramsa (Akşam), Lelya (Gece), Suba'a (Günün Son Duası) ve Sapra

²⁹⁷ Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 92-93.

²⁹⁸ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 27-28; R. E. Maccarron, "East Syrian Liturgy", *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, 5/7.

²⁹⁹ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 1-4.

³⁰⁰ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, çev. Meral Barış (İstanbul: Avesta Yayınları, 1996), 22.

(Sabah). Bunlardan akşam ve sabah duası oldukça önemli olup sürelerine titizlikle uyulması gerekmektedir. Diğer ikisi ise manastır kuralına göre olup din adamı sınıfından olmayan halk için uzatılması veya kısaltılması ile ilgili bir kısıtlama bulunmamaktadır.³⁰¹ Gün batımından hemen önce başlayan dini servis, “Ramsa” (Akşam Duası) olarak adlandırılmaktadır. Ramsa’da iki farklı koro tarafından iki haftanın herbirinin her günü için farklı bir koro tarafından ilgili dualar makamlı bir şekilde okunmaktadır. Bundan sonra cemaat dağılmakta ve “Suba’a” denilen günün son duası için kiliseye geri gelinmektedir. Ancak bu tören ya tamamen terk edilmiştir ya da sadece Lent, Ninova Yakarışı’nın üç günü ve bazı festivallerin arifesinde, akşam duası ile birleştğinde uygulanmaktadır. “Slota d-Lelya” (Gece duası) ayininde “Mowtbe” denilen dualar okunmaktadır. Bundan sonra “Sahra” (övgü) denilen duaların seher vakti ile başlaması gerekmektedir. Daha sonra da “Slota d-Sapra” denilen en önemli dua vakti gelmektedir.³⁰² ‘Abdišo’ günlük ibadetler ile ilgili şunları aktarmaktadır. Buna göre ilk tören din adamları dışında sıradan halk tarafından seher vakti icra edilen “sahra” (övgü) törenidir. Böylece gün ortasında insanları günah işlemek için kandırmaya çalışan düşman ruhlara karşı, kişi, kendisini kurtarır ve onlara karşı güçlendirmiş olur. Melekler de zamanın başlangıcında ışık yaratıldığında övgüler söylemişlerdir. Bundan dolayı övgü duası ilk sırada yer almaktadır. İkinci tören akşam duasıdır ve en uygun vakti gün batımından hemen öncedir. Burada gün boyu kendilerini koruduğu için Tanrı’ya şükredilmekte ve gün boyu yapılan hata ve günahlardan dolayı Tanrı’nın mağfiretine sığınılmaktadır. Üçüncü tören suba’a olarak isimlendirilmekte olup bütün günü oruçlu olarak geçiren ve sadece geceleri yemek yiyen kutsal kişiler tarafından uygulanmaktadır. Ancak sıradan halk tarafından uykudan önce bir dua şeklinde uygulanmaktadır. Bu vakitte günboyu yapılan tüm günahların hatırlanması ve Tanrı’dan af dilenmesi gerekmektedir. Dördüncü tören ise gece ibadeti yapanların törenidir. Bu

³⁰¹ Maclean, *East Syrian Daily Offices*, xii.

³⁰² Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 29; Maclean, *East Syrian Daily Offices*, xvi-xvii.

süre zarfında her inançlı kişi iştıyakı nispetinde bu kutsal uygulamadan istifade etmektedir. Bazıları horozun ilk ötüşünde, bazıları ikinci bazıları da üçüncü ötüşünde dua ederler. ‘Abdišo’un aktardığına göre onun döneminde ortak saat, tüm cemaatin ilâhî ibadet için kilisede toplandığı vakittir.³⁰³

Kilise kanonları din adamı sınıfından olmayan sıradan halkın günlük meşguliyetleri nedeniyle gönüllü olarak bu törenleri icra etmelerine izin vermiştir. Ancak seher (sahra) ve akşam (ramsa) duaları için kanonlar müsamaha göstermemekte ve ara vermeksizin bunlara devam edilmesini istemektedir. Doğu Kilisesi geleneğine göre dua için yedi saat bulunmaktadır: (1) Akşam saat 18.00 ve İšo’yab’a göre saat 3’te yapılan ramsa duası. (2) Akşam yemeği töreninden sonra saat 21.00’de yapılan suba’a duası. (3) Gece yarısı saat 12’de yapılan lelya duası. (4) Sahra denilen dua gece saat 3’te yapılır. (5) Sabah saat 6’da yapılan sapra duası. (6) Sabah saat 9’da yapılan üçüncü saat duası (terce). (7) Gün ortasında saat 12’de yapılan öğle duası (sext). Piskopos ve keşişler; mümkün olduğu kadar bu yedi saatte icra edilen duaları, cemaat içerisinde icra etmeye çalışırlar. Din adamları ve sıradan halk sadece ramsa (akşam duası) ve sapra (sabah duası) dualarını beraber icra ederler. Terce ve sext duaları sadece Büyük Oruç (Sauma Rabba) döneminde uygulanır. Akşam yemeğinden sonraki suba’a duası ise Ninova orucunun üç günü, Büyük Oruç ve bazı anma ve festivallerde uygulanmaktadır. Ancak bu küçük saatler uygulaması, IX. yy’dan itibaren ortadan kalkmıştır.³⁰⁴ Doğu Kilisesi’nin günlük duaları ile ilgili not edilmesi gereken önemli bir özelliği, bu törenler esnasında Kitab-ı Mukaddes’ten herhangi bir dersin (lectionary) okunmamasıdır. Bu eksiklik ayinler içerisine yerleştirilmiş olan çok sayıda Kitab-ı Mukaddes dersleri ile giderilmiştir.³⁰⁵

³⁰³ Badger, *The Nestorians and their Riuals*, 2/17.

³⁰⁴ Jincy O. U., *Qulase d-Marth Maryam*, 31.

³⁰⁵ Maclean, *East Syrian Daily Offices*, xxiii.

7. ORUÇ (SAUMA)

Oruç, erken dönemlerden beri Doğu Kilisesi için oldukça önemsenen bir ibadet olmuştur. Nitekim Afrahat oruç ile ilgili şöyle demektedir: “Saf oruç Tanrı nezdinde değerlidir. Semadaki hazine gibi korunur. O, Şeytana karşı bir silah olup düşman oklarını onunla karşılarız.”³⁰⁶ Bu ifadeler dışında “Oruç tutmak sadece yemek ve içmeyi terk etmek olarak anlaşılmamalıdır. Eğer oruç; nefsi, kötü amel ve düşüncelerden uzaklaştırmazsa, yemek ve içmeyi terketmek gerçek oruç sayılmaz”³⁰⁷ sözleriyle orucun önemine işaret etmektedir. Ona göre orucun gayesinin tahakkuk etmesi için ruh ve bedeninin beraber oruç tutması gerekmektedir.³⁰⁸ Benzer bir yaklaşımla ‘Abdišo’ da “Oruç, Dua (Namaz) ve Sadaka” başlığı altında orucu değerlendirmekte ve kıyamet gününe iman edenler açısından Tanrı korkusunun elde edilmesi için gerekli olan erdemlerin esasının üç olduğunu belirtmektedir. Bunlar sadece İncil’in ruhu ile uygulamak şartı ile oruç, namaz ve merhamettir. Ona göre oruç bütün uzletlerden ve namaz bütün amellerden üstündür. Rahmet ise Tanrı’ya benzemeye çalışmaktır. Orucu, yemekten kaçınmak olan harici oruç ve kötülüklerden kaçınmak olan bâtni oruç şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre oruç, açlık ve susuzluk acısını tadarak fakirlerin çektiği acıların hissedilmesi sonucu, zenginin merhamet göstermesi için harekete geçmesini sağlayan bir etkidir. Oruç; duyuları kutsallaştırır, güçlerini berraklaştırır ve meleklerle benzetir. Namaz (dua) ise Tanrı’nın hazineleri için bir anahtardır. Ona göre namaz manevi bir münacaat (konuşma) olup kişi, dua ettiğinde Tanrı ile konuşur ve Kitab-ı Mukaddes okuduğunda Tanrı onunla konuşmuş olur. Rahmet ise bizim, nezdimizde sevgili ve değerli olan şeyleri, muhtaç olanlara vermek vasıtasıyla semaya

³⁰⁶ Efram el-Khuri Filipus, “el-Asvâmu’l-Fardiyye ve’l-Asvâmu’l-İhtiyariyye fi Kevânini Keniseti’l-Maşrik”, *Church of Beth Kokheh Journal*, (Erişim 05. 08. 2019), 1.

³⁰⁷ Filipus, “el-Asvâmu’l-Fardiyye”, 1.

³⁰⁸ Filipus, “el-Asvâmu’l-Fardiyye”, 1.

göndererek hikmetimizi ortaya koymak için bir fırsattır. Onunla sonsuz derecede ferahlanır ve mutlu olunur.³⁰⁹

Doğu Kilisesi, oruçların çokluğu ve oruç ile ilgili katı kurallara sahip olması ile diğer kiliselerden ayrılmaktadır. Kilise kanonlarına göre bütün inananlar için farz olan oruç ve inananların tutma konusunda serbest oldukları ihtiyari oruç olmak üzere iki çeşit oruç bulunmaktadır. Farz olan oruçlar üç tane olup Sauma Rabba (Büyük Oruç), Çarşamba ile Cuma günü oruçları ve Ninova (Bau'sa) orucundan oluşmaktadır.

Sauma Rabba (Büyük Oruç): Bu oruç en önemli ve en köklü oruç olarak tabir edilmektedir. Mar İshak Sinodu (410) kanonlarında bu oruç ile ilgili çeşitli hükümler bulunmaktadır. Buna göre yedi hafta boyunca kırk gün oruç tutulur ve ardından kutsal Paskalya Bayramı kutlanır. İsa Mesih'in çölde Şeytan tarafından sınanırken kırk gün oruç tutmasına nispetle Sauma Rabba denilmektedir. Birinci haftanın pazar gününden Paskalya gününe kadar elli gün süren Lent döneminden dolayı Khamsin (elli) orucu ve kırk gün oruç tutulması nedeniyle Erbain orucu olarak da isimlendirilmektedir. Oruç tutulan bu kırk gün, Şeytan'ın Mesih'i ayartmaya çalıştığı elem günleri denilen bu süre, onun ölümü ve dirilişinden öncedir. Bu orucun son günü Paskalya'dan önceki Perşembe günüdür. Ancak Elem Cuması ve Kutsal Cumartesi günleri tutulan oruçlar, Sauma Rabba orucuna dâhil değildir. Bu iki günde tutulan oruçlar, o günlerin merasimleri ile ilgilidir. Pazar günleri sabah düzenlenen evharistiya ayininde komünyonun alınması suretiyle bitkisel yiyeceklerin tüketilmesinden dolayı oruç tutulmadığı için akşama kadar oruç olma durumu söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı yedi hafta içerisindeki yedi pazar günü de çıkarıldığında geriye kırk gün kalmaktadır. (40 gün oruç + 7 Pazar + Elem Cuması + Kutsal Cumartesi + Paskalya= 50 gün). Kilise kanonları yıl boyunca pazar ve cumartesi günleri genel olarak oruç tutmayı yasaklasa da Sauma Rabba devresindeki pazar ve cumartesi günleri için ayrı bir emri bulunmaktadır. Pazar

³⁰⁹ Mar 'Abdišo' es-Sobavi, *el-Cevher*, 28.

ve cumartesi günleri hayvansal gıdaların tüketilmemesi şartı ile akşam duasına kadar oruç tutulmaması vacip kılınmıştır. Yalnız Sauma Rabba devresinde Paskalya'dan önceki Kutsal Cumartesi bundan istisnadır ve bu gün tam oruç tutulmaktadır. Doğu Kilisesi'nde ayin gününün, güneşin batma vaktinde okunan akşam duası ile başladığı kabul edilmektedir. Buna göre eğer cumartesi günü akşama kadar oruç tutulursa pazar gününe oruçlu olarak girilmiş olur. Bundan dolayı cumartesi günü akşam duasından önceye kadar oruçtan çıkılması gerekmektedir. Sauma Rabba döneminde cumartesi ve pazar günleri dışında komünyona izin verilmemektedir. Kilise geleneğine göre Sauma Rabba orucu günleri tevbe ve üzüntü günleri olarak görüldüğü için neşe veren bir eylem olarak telakki edilen evharistiya ayininin bu günlerde kutlanması münasip görülmemektedir. Şehit anmaları ile ilgili günler dahi bu döneme denk gelse, ancak cumartesi ve pazar günü kutlanabilmektedir. Kilise kanonlarına göre evharistiya ayini, yıl boyunca sadece Sauma Rabba devresi içerisindeki Paskalya'dan önceki Perşembe ve Kutsal Cumartesi günlerinde günbatımından sonra düzenlenmelidir. İlkinde İsa Mesih'in Son Akşam Yemeği anısına, evharistiya ayini günbatımından sonraki ayak yıkama töreninin ardında gerçekleştirilmektedir. İkincisi ise İsa Mesih'in mezarda bulunduğu güne denk gelmesinden dolayı Paskalya'dan önceki Kutsal Cumartesi günü, gündüz vaktinde evharistiya ayininin düzenlenmesi men edilmektedir. Ancak cumartesi günü, günbatımından sonra pazar günü sayıldığı ve pazar günü de İsa Mesih'in dirildiği kabul edildiği için; diyakozun İncil'in müjdesi ile "İsa ölümler arasında dirildi" diye haykırmasına kadar oruçlu olunması gerekmektedir. Evharistiya kurbanı Mesih'in bedeni; sunak onun mezarı; kurbanın sunağa konulması onun ölümü ve kurbanın kutsanması onun dirilişi olarak telakki edildiği için diyakozun çağrısı ve İncil okunmasından sonra evharistiya ayini düzenlenmektedir. Bu her iki günde kurban alanlar evvelki gece yarısından itibaren oruç tutmaya başladıklarından yaklaşık yirmi saat oruçlu olarak geçirmektedirler. Başka hiçbir kilisede, inananların komünyon almak

için bir damla su içmeksizin böylesine uzun süreli sıkı bir oruç tutma şartı bulunmamaktadır. Bu uygulamaya sıkı bir şekilde riayet edilmektedir. Kutsal Cumartesi sabahı ve Elem Cuması'nda kurbana takdisi men edilmektedir. Kilise, Sauma Rabba orucunun bitiminde komünyon alınmasını ve ondan sonra orucun bozulmasını oldukça önemsemektedir. Sauma Rabba devresinde şehitlerin doğum günü kutlamalarına izin verilmezken şehit anmaları için ancak pazar ve cumartesi günleri izin verilmektedir. Ayrıca bu dönem içerisinde düğün ve doğum günü kutlamalarına da müsaade edilmemektedir. Geleneğe göre vaftiz adayları Sauma Rabba orucu devresi başında katekümenlik sürecine dâhil edilirler ve Kutsal Cumartesi'yi pazar gününe bağlayan gece vaftiz edilirlerdi. Sauma Rabba orucunun ikinci haftasından sonra vaftiz adayları kabul edilmezdi.³¹⁰

Çarşamba ve Cuma oruçları: Doğu Kilisesi, sene boyunca bütün cuma ve çarşamba günlerinde oruç tutulmasını bütün inananlar için farz kılmaktadır. Bu iki günde evharistiya ayini sabah yapılır. Ancak Sauma Rabba döneminde bu iki günde evharistiya ayini düzenlenmemektedir. Kilise geleneğinde bu iki günde oruç tutulmasıyla ilgili olarak birçok neden zikredilmektedir. Buna göre Yahudilerin salı ve perşembe günü oruçlarına karşılık çarşamba ve cuma günleri oruç tutulması gerekmektedir. Aynı şekilde mahkemenin çarşamba günü İsa Mesih'in tutuklanması kararını vermesi ve cuma günü haça gerilmesi de bu günlerde oruç tutulması için bir gerekçe olarak görülmüştür. Bu günlerdeki oruçlarda sadece et tüketilmez. Bunun dışında diğer hayvansal ürünler tüketilebilir. Bu günlerdeki oruç gündüz vakti tutulur ve gurub vaktinde sona erer. Rabbin bayramları (İsa Mesih yortuları); çarşamba ve cuma günlerine denk gelirse geleneğe göre bu günlerde oruç tutulmaz. Bu günlerde et yemeyen ve şarap içmeyen ruhbanlar bir kademe aşağıya düşürülürler.³¹¹

³¹⁰ Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 3-6; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 111-112.

³¹¹ Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 6-8.

Ninova Orucu (Bau'sa d'Ninwaye): Bu oruç Doğu Kilisesi geleneği tarafından oldukça önemsenen bir oruçtur. Bau'sa kelime olarak talep, yalvarma ve yakarış anlamına gelmektedir. Bu oruç iki sebebe binaen ikame edilmiştir. İlk olarak Yunus peygamber dönemindeki Ninova (Musul) halkının orucu ile ilişkilendirilmektedir. İkinci olarak VI. yy'ın sonlarında Musul ve civarında etkili olan veba hastalığının kalkması için yapılan dua ve yakarışlar neticesinde bu hastalığın kalkması anısına üç gün oruç tutulmaktadır. Bu dönemde katolikos olan I. Hazqiel (570-581) bu uygulamayı bütün bölgeler için cari bir hale getirmiştir. Sauma Rabba devresinin başlamasından üç hafta önce pazartesi den çarşambaya kadar olan üç günde tutulmaktadır.³¹²

Farz Olmayan Oruçlar: Farz olmayan oruçlar; kilise kanonlarında ve ayin kitaplarında zikredilmektedir.

Kilise Kanonlarında Zikredilen Oruçlar:

Subbara (Duyuru) ya da Yalda (Doğuş/Noel) Orucu: Subbara devresinin başlangıcından Noel'e kadar devam eden 25 günlük bir oruçtur.

Sliha (Havariler) Orucu: Pentakost'tan sonraki Pazartesi günü başlar ve Yaz devresinin başlangıcı olan Havariler Bayramı'na kadar devam eder. Kırk günlük bir süreyi kapsamaktadır.

Musa Orucu: Kilise kanonlarına göre bu oruç, ayin (litürjik) yılının başında başlamaktadır. Kilise, Musa orucunu ayin yılının ilk orucu olarak koymuştur. Musa orucundan sonra sırasıyla Sauma Rabba orucu, Havariler orucu ve son olarak İlyas orucu gelmektedir.

İlyas ya da Haç Orucu: Bu oruç İlyas devresinin başlangıcı ile başlar ve aynı devrenin yedinci cuma gününe kadar devam eder. Bu devrenin dördüncü cuma günü, Haç Bayramı olarak bilinmektedir. Kırk günlük bir süreyi kapsayan bu oruç, sadece

³¹² Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 8-10; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 111.

Nesturi Kilisesi ayine özgü olup Kutsal Haç Bayramı ile ilişkilidir. Ayin yılının sonuna düşmektedir.³¹³

Ayin Kitaplarında Zikredilen Oruçlar:

Meryem Ana Orucu: Bu oruç, Dinha (Epifani) Yortusu'ndan sonraki ilk pazartesi günü başlamakta ve üç gün sürmektedir.

Meryem'in Göğsü Alınması Orucu: Bu oruç her sene 15 Ağustos'ta kutlananan Meryem'in göğsü alınması yortusundan önceki on beş günde tutulmaktadır.

Mar Zeya Orucu: Yalda (Doğuş) Bayramı'ndan sonra ikinci pazar gününden sonra gelen pazartesi günü başlamakta ve üç gün sürmektedir. Bunlar dışında Mar Kuryakos, Mar Gewargis, Mar Daniel vb. azizler ile ilgili tutulan yerel oruçlar bulunmaktadır. Yukarıda bahsedilen oruçlar ne ruhbanlar için ne de sıradan halk için farz oruçlar değildir. Ancak ruhbanların Havariler ve İlyas orucunu tutmalarına yönelik emirler bulunmakta ve Musa orucu yerine Subbara orucu tutmaları teşvik edilmektedir. Sıradan halk için bunlar ile ilgili bir emir bulunmamaktadır.³¹⁴

Pazar günü dışındaki evharistiya ayini olması kaydıyla oruç tutanlar evharistiya kurbanı yemelerinden sonra oruçlarına devam edebilirler. Ancak pazar günü evharistiya ayininden sonra kesinlikle oruca devam edilmez. Bu durum Sauma Rabba orucu dışındaki bütün oruçlara teşmil edilebilir. Sauma Rabba orucunda pazar gününe ek olarak cumartesi günü de bundan istisnadır. Hastalık, zayıflık ve yaşlılık gibi nedenlerden dolayı oruç tutamayacak olanların, farz olan oruçları tutmamalarında herhangi bir beis yoktur. Ancak oruç tutabilecek duruma geldiklerinde oruç tutmaları gerekmektedir. Mümkün olursa, o günler için iki kat oruç tutulması gerekse de bu kural neredeyse yerine getirilmemektedir. Kilise, günah işleyenlere tevbe etmeleri için uzun ya da kısa süreli oruç tutmasını ve dua etmesini salık vermektedir. Günahın itiraf edilmesi, nedamet duyulması, tevbe edilmesi ve hatadan yüz çevrilmesi durumunda

³¹³ Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 10-11.

³¹⁴ Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 11.

cemaate katılmasına ve kurban almasına izin verilmektedir. Oruçlu iken özellikle Sauma Rabba orucunda şarap içilmesi yasaktır. Ayrıca cumartesi günü de pazar gününe bir giriş olması hasebiyle onda şarap içilmesi uygun görülmez. Oruçlu iken nelerin yenileceği ve yenilemeyeceği ile ilgili olarak kilise kanonu şunları söylemektedir: “Öyleyse Paskalya günlerinde pazartesiden cumartesiye kadar oruç tutunuz. Bu altı günde oruçlu iken yemek için ekmek, tuz ve bakliyat ve içmek için su kullanın. Bu günlerde içki ve etten uzak durun. Çünkü bunlar hüznün günleri olup bayram değildir.”³¹⁵ Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi oruçlu iken hayvansal gıdaların tüketilmesine izin verilmezken bitkisel gıdaların tüketilmesine izin verilmektedir. Bir diğer kanonda; “Sauma Rabba devresinin tümünde oruç tutulmalı ve bitkisel gıdalardan başka bir şey tüketilmemelidir”³¹⁶ denilmektedir. Bu durumda Doğu Kilisesi’nde akşama kadar yemek tüketmekten imtina edilmekte ve akşam da sadece bitkisel gıdalar tüketilmektedir. Ancak bu durumun sadece farz ve gerçek oruçlar ile ilgili olduğunun altı çizilmelidir. Çünkü gerçek oruç (özellikle Sauma Rabba ve Ninova orucu), günde uygun görülen bitkisel gıdalardan oluşan tek yemeği gerektirmektedir. Ninova anısına tutulan üç günlük oruçta oruçlu kişi, öğleden sonra ve akşama doğru icra edilen evharistiya ayininin sonrasına kadar ne bir damla su ne de bir yiyecek almaktadır. Sauma Rabba dönemi boyunca evharistiya ayini geleneksel olarak öğleden sonra düzenlenirdi. Ancak günümüzde evharistiya ayini sabahları düzenlendiği için bu gelenek kalmamıştır. Yıl içerisindeki çarşamba ve cuma günleri ise sadece etten sakınmayı gerekli görmektedir. Diğer oruçlar ise tam gün tutulan oruçlar olmayıp oruçlu kişi; et, balık, süt, yumurta, tereyağı ve diğer besin değeri yüksek yiyeceklerden uzak durmak koşuluyla yemek yiyebilir. Sebze ve pirince izin verilmiştir. Kilise, tutulması farz olan oruçları geçerli bir gerekçe olmaksızın tutmayanlara ceza-i

³¹⁵ Filipus, “el-Asvâmu’l-Fardiyye”, 13.

³¹⁶ Filipus, “el-Asvâmu’l-Fardiyye”, 13.

müeyyideler getirmektedir. Eğer din adamı ise ya azledilir ya da bir derece aşağıya düşürülür. Eğer sıradan halktan birisi ise bu durumda cemaatten dışlanır.³¹⁷

8. KUTSAL ZİYARETLER VE HAC

Yeni Ahit'te haccın önemi ve anlamı pek açık değildir. İlk Hristiyanların Yahudilik'te olduğu gibi Kudüs'teki mâbedi ziyaret ettikleri bilinmektedir. Kudüs'e yapılan haccın gelişmesinde dinî zorunluluktan ziyade I. Konstantin'in etkisi önemli bir rol oynamıştır. Kudüs'ün çeşitli yerlerinde başlattığı kilise yapımı, birçok Hristiyanı İsa Mesih'in doğup yaşadığı ve çarmıha gerildiğine inanılan yerleri görmeye teşvik etmiştir. Kudüs'e yapılan haccın yanı sıra türbeleri, manastırlarda yaşayan rahipleri, aziz ve şehidlerin mezarları üzerine yapılmış kiliseleri ziyaret etmek de hac olarak telakki edilmeye başlanmıştır.³¹⁸ Bütün Hristiyan Süryani gelenekleri, Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve hacın ana varış noktası olan Kudüs'e büyük bir önem vermektedir. Hristiyan dünyasının her yerinden gelen ziyaretçiler ve hacılar ile birlikte Süryani Hristiyanlar da Kudüs'ü hac için ziyaret etmeye veya IV. yy'dan önce veya V. yy'ın başlarında bir süre orada yaşamaya başlamışlardır. Yüzyıllar boyunca hem Doğu hem Batı Süryanileri'nin Kudüs'ü hac için ziyaret ettiklerine dair bol kanıt bulunmaktadır.³¹⁹ IV. yy'ın başlarından itibaren şehit ve azizlere ait kutsal kalıntıların toplandığı ve şehitliklerde koruma altına alındıkları bilinmektedir. Mar III. Yahbalaha (ö. 1317) ile Rabban Savma'nın 1275 yılı civarında Çin'den ayrılarak hac maksadıyla Kudüs'e yolculuğa çıktıkları ancak güvenlik endişesiyle bu amaçlarına ulaşamadıkları bilinmektedir. Bu ikisinin Kuzey ve Güney Mezopotamya'daki birçok kutsal kilise, manastır ve türbeyi ziyaret ettikleri aktarılmaktadır.³²⁰ Doğu Kilisesi'nde Kudüs bölgesi dışında ziyaret edilen kutsal mekânlar arasında Mar Mari'nin mezarının olduğu Deyr

³¹⁷ Filipus, "el-Asvâmu'l-Fardiyye", 12-13; Mar Aprem, *Sacraments of the Church of the East*, 110-111.

³¹⁸ Ömer Faruk Harman, "Hac", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/384.

³¹⁹ George A. Kiraz - Lucas Van Rompay, "Jerusalem", *GEDSH*, 227-228. Doğu Kilisesi, IX. yy'ın sonlarından itibaren Şam, Kudüs ve kıyı bölgesi bölgeleri için bir piskoposluk ihdas etmişlerdir. Ancak Doğu Kilisesi'nin Kudüs'teki mevcudiyeti XVIII veya muhtemelen XIX. yy'ın başlarında sona ermiştir.

³²⁰ Geniş bilgi için bkz. Budge, *The Monks of Kûblâi Khân*.

Koni (Qoni) ve Ktesifon-Seleucia'da uzun bir süre patriklik kürsüsü olarak kullanılan ve daha sonra da katolikosların takdis edildiği Kokhe Katedrali önemli bir yer işgal etmektedir. Bunlar dışında önemli kilise babaları, katolikos, keşiş ve azizlere ait kutsal emanetlerine sahip kilise ve manastırlar da ziyaret edilmiştir. Elkoş yakınlarındaki Nahum peygamber türbesinin bölgedeki Hıristiyanlar ve Yahudiler için önemli bir hac merkezi olduğu da belirtilmelidir.³²¹

³²¹ Lucas Van Rompay, "Judaism, Syriac contacts with", *GEDSH*, 232-234.

SONUÇ

Doğu Kilisesi, erken dönemden itibaren Roma İmparatorluğu'nun dışında Fırat'ın doğusunda İran sahasında kök salmıştır. Sasani yönetimi tarafından resmi olarak tanınmış, Batı'daki kilise gibi örgütlenmesine ve çeşitli sinodlar (410, 420, 424) toplamasına izin verilmiştir. Bu dönemde kilise hiyerarşisi tamamlanarak Seleucia/Ktesifon piskoposu, kilisenin en üst mercii olarak kabul edilmiş ve tamamen bağımsız bir kilise olmuştur. Bu sinodlarda İznik Konsili (325) ve daha önce Batı'da gerçekleştirilen bazı sinodların kararları resmi olarak kabul edilmiş böylece Greko-Romen Hıristiyanlık anlayışı Doğu Kilisesi üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Ancak Roma İmparatorluğu'nun ve batılı babaların Doğu Kilisesi'nin iç işlerine karıştırılmasının, kendilerini Sasani yönetimi nezdinde zor durumda bırakacağı anlaşılmış olduğundan Dadişo' Konsili'nde (424); batılı babaların vesayetinden uzak bir şekilde hareket edilmesi kararlaştırılmış ve Doğu Kilisesi'nin de tıpkı Batı'daki emsalleri gibi apostolik bir kökene sahip olduğu dile getirilmiştir. Çalışmamızda elde edilen veriler değerlendirildiğinde Doğu Kilisesi'nin Nestorius ya da Nesturi ismi ile anılmasından önce dinî kurumsallaşmasıyla kilise hiyerarşisini tamamladığı ve bağımsız bir kilise olarak teşekkül ettiği ortaya çıkmaktadır.

Erken dönem Süryani literatüründe, İsa Mesih'in insan doğası ve bedeni ile ilgili kullanılan giyim imgeleri ve İsa Mesih'in insan doğasının insanlığın kurtuluşu için bir teminat olarak yükseltilmesi düşüncesini esas alan çeşitli imgeler, bu geleneğin diyofizit karakterini ve bunun kurtuluş ile yakın ilişkisini yansıtmaktadır. Bu imgelerin kökleri her ne kadar Yahudiliğe dayansa da Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Süryanice tercümelerinde önemli bir gelişim kaydettiği görülmektedir. Bu durum Süryani geleneğinde diyofizit karakterin köklü olduğunu ve kurtuluş için İsa Mesih'in insan doğasına biçilen rolün oldukça önemsendiğini ortaya koymaktadır. Doğu Kilisesi'nin Mopsuestialı

Theodore'un diyofizit görüşlerini kabule hazır olmasını, Süryani geleneği ile Antakya Okulu arasındaki müşterek diyofizit geleneğe bağlamak mümkündür. Doğu Kilisesi, erken dönem Süryani geleneği ve Antakya kristolojisi arka plana uygun olarak tanrısallığın aşkını koruma, Mesih'teki ilâhî boyutun üstünlüğü ve Mesih'in insanî doğasının mutlak surette varlığı üzerine kurguladığı kurtuluş (soteriyoji) anlayışı üzerinden diyofizit bir karakter taşımıştır. Bu bakımdan çalışmamızda tespit edilen Doğu Kilisesi geleneği ile Antakya diyofizit anlayışı arasındaki paralelliklerin, kristolojik tartışmalar esnasında Doğu Kilisesi'nin İskenderiye monofizit geleneği karşısında ve Antakya diyofizit geleneğin yanında konumlanmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Nesturi Kilisesi ile ilgili çalışmalarda en önemli konulardan birisi Nestorius'un adı geçen kilise ile ilişkisinin boyutunun ortaya konulmasıdır. Doğu Kilisesi bünyesinde 484 yılından 612 yılına kadar toplanan sinodlarda Antakya geleneğinin klasik kristoloji görüşü benimsenmiştir. Doğu Kilisesi, bu sinodlarda ısrarla Mopsuestialı Theodore'a atıfta bulunmuş, onu en büyük üstad ve rehber olarak kabul etmiş ve onun Kitab-ı Mukaddes yorumları ile kristolojik görüşlerini el üstünde tutmuştur. Bütün bu gelişmeler esnasında Batı'da Mopsuestialı Theodore pek gündeme gelmezken sürekli gündemde tutulan ve her fırsatta aforoz edilen Nestorius hakkında Doğu'da neredeyse hiçbir şey bilinmemekte ve sinodlarda adı bir defa dahi geçmemektedir. Doğu Kilisesi, Nestorius'u Cyril'in entrikalarına kurban edilmiş, mazlum Antakya davası namına acı çekmiş bir sembol olarak algılamıştır. Mopsuestialı Theodore'un eserleri erken bir dönemde Süryanice'ye çevrilmesine rağmen Nestorius'a ait eser ise onun ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra ancak 540 yılında Süryanice'ye çevrilmiştir. Doğu Kilisesi'nde ona atfedilen en önemli paye ikisi Adday-Mari ve Mopsuestialı Theodore atfedilen üç ayin usulünden (anafora) birisinin ona tahsis edilmesidir. Nestorius'un ismi Hudra ve diğer litürji kitaplarında birkaç defa ön plana çıkmaktadır. Monofizit ve Greko-Romen

kiliselerin Nestorius'un kristolojisini, Doğu Kilisesi açısından merkezi bir konumda değerlendirmesine rağmen en azından 540 yılına kadar Doğu Kilisesi'nin onun görüşleri hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu tarihten sonra Nestorius'un İsa Mesih'in ilahî ve beşerî doğalarını onların her birine karşılık gelen iki prosopon ve iki hypostasis şeklinde ele alan görüşleri Doğu Kilisesi'ne ulaşmıştır. Nestorius'un bu görüşünün, Doğu Kilisesi'nin ayırt edici hüviyetini ortaya koyan ve 612 piskoposlar toplantısında resmi olarak kabul edilen iki hypostasisli (knomalı) kristoloji formülü üzerinde dolaylı ama oldukça önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Nestorius'un Doğu Kilisesi'nin kristoloji görüşü üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olduğu şeklindeki hipotezimiz tam olarak doğrulanamamaktadır. Çalışmamızda Nestorius'un Doğu Kilisesi'nin iki hypostasisli kristoloji formülü üzerinde önemli bir etkisi olduğu sonucuna ulaşılmasına rağmen Meryem'in konumu ile ilgili görüşlerin oluşmasında, önemli bir etkisinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Meryem ile ilgili tartışmalar Nestorius'un Christotokos (Mesih doğuran) unvanını kullanması ile beraber alevlenmişse de Nestorius'dan daha önce hem Süryani geleneğinde hem de Antakya geleneğinde Theotokos (Tanrı doğuran) ifadesinin Mesih'in insanlığını göz ardı edebileceği endişesiyle reddedildiği ve Christotokos ifadesinin kullanılması yönünde yaygın bir kanaat olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda Doğu Kilisesi'nin diyofizit anlayışı ve monofizit anlayış arasındaki görüş ayrılıklarının sosyo-politik sebeplerin yanı sıra tarafların sahip olduğu tarihi, kültürel, hermeneutik ve felsefî bir arka plana dayandığı ve basitçe aynı kavramları farklı terminolojilerle ifade etmelerinden kaynaklanmadığı ortaya çıkmaktadır. İki taraf arasındaki ihtilaf esas olarak Tanrı Logos ile insan İsa'nın ya da başka bir deyişle tanrısal cevher ve insanî cevherin nasıl birleştiği, bu birleşmenin ortaya çıkardığı sonuç ve bunun tarafların kurtuluş anlayışına yansımalarıyla ilgili derin görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Ancak her ikisi de diyofizit olan Greko-Romen

kiliseler ile Doğu Kilisesi arasındaki ihtilaf kristolojik bağlamda ele alındığında taraflar arasındaki tartışmanın esas olarak hypostasis terimine yüklenen farklı anlamlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hypostasis terimini şahıs anlamında kullanan Greko-Romen kiliseler açısından Doğu Kilisesi kristoloji formülünde geçen iki hypostasis ifadesi Mesih'te iki şahıslı bir kristoloji olarak anlaşılmıştır. Ancak Doğu Kilisesi'nin 612 yılına kadar resmi olarak İsa Mesih'in tek şahsında iki doğa şeklinde kristolojisini formüle ettiği ve kristolojik formülde hypostasis tabirini hiç kullanmadığı göz önünde bulundurulduğunda aslında Greko-Romen diyofizit anlayışına oldukça yakın bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçlar iki taraf arasındaki ihtilafın esas olarak teoloji anlayışından kaynaklanmadığını, bunun siyasi ihtilaflara dayandığını doğrulamaktadır. Roma İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde meskûn olan Monofizitlerin ülkenin sınır güvenliği için sahip olduğu konum göz önünde bulundurulduğunda, onların gözden çıkarılmasının devlet açısından büyük bir siyasi maliyete sebep olmasından dolayı, ülkede dini ve siyasi birliği gerçekleştirmeyi hedefleyen hükümdarlar, Kadıköy Konsili taraftarlarını ve Monofizitleri uzlaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu amacı gerçekleştirmek için herhangi bir siyasi maliyeti olmayan ve ülke sınırları içerisinde toplumsal destekten yoksun Antakya diyofizit anlayışı bilinçli bir şekilde seçilmiştir. Nestorius, Kadıköy Konsili yanlısı Roma imparatorlarının, monofizit görüşü benimseyen halkın gönlünü almak için sürekli kurban olarak seçtikleri bir figür olmuştur. Böylece Nestorius ve Antakya diyofizit anlayışının seçkin simalarının mahkûm edilmesiyle Monofizitler ile bir yakınlık kurulmaya çalışılmıştır.

Doğu Kilisesi'nin kendine özgü tarihi gelişiminin en önemli özelliği, tarih boyunca yabancıların hâkimiyeti altında yaşamasıdır. Normalde Hristiyan bir hamiden mahrum olmalarının onlar açısından birçok olumsuz sonuç doğuracağı düşünülebilir. Ancak çalışmamızda elde edilen veriler durumun tam olarak böyle olmadığını, aksine

bu durumun Doğu Kilisesi'nin kendi özgünlüğünü koruması ve geliştirmesi açısından olumlu bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Yabancı bir yönetimi altında varlığını koruma olgusu Doğu Kilisesi'ne, yönetimleri altında yaşadıkları siyasi erk ve beraber yaşadıkları toplumsal dokunun hassasiyetlerini kavrama ve pratik çözüm bulma becerisi kazandırmıştır. Hem Sasanilerin hem Müslümanların Roma/Bizans İmparatorluğu ile yaşadığı siyasi rekabette Roma İmparatorluğu'ndaki hâkim Hristiyanlık anlayışı ile ihtilaf halinde olunmasının Doğu Kilisesi açısından birçok avantaj sağladığı anlaşılmaktadır. Roma İmparatorluğu gibi Hristiyan bir yönetim altında yaşayan Monofizitler ile karşılaştırıldığında, Doğu Kilisesi'nin erken dönemlerden beri gerçekleştirdiği başarılı misyonerlik faaliyetleriyle Hristiyanlığı hem İran sahasında hem de Sasaniler döneminden itibaren Asya ve Hindistan'a doğru yaymada önemli bir mesafe kat etmesi ve Doğu Kilisesi katolikosunun manevi yetki alanının diğer bütün kilise hiyerarşilerinden daha geniş bir alanı kapsaması bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Doğu Kilisesi'nin Roma İmparatorluğu sınırları dışında bulunmasının, kendine has bir kilise hiyerarşisine sahip olmasının ve Hristiyan olmayan yönetimlerin hâkimiyeti altında gelişimini sürdürmesinin, onun kendine özgü kilise yapısı ve doktrinini koruma ve geliştirmesi üzerinde olumlu bir etkide bulunduğunu söylemek mümkündür.

Doğu Kilisesi, ekümenik konsillerden İznik (325) ve İstanbul (381) konsillerini kabul etmekte ve bunlarda geçen inanç açıklamalarını esas almaktadır. Kilise geleneği, teslis öğretisini Kapadokya babalarının “bir öz/ousia ve üç hypostasis” anlayışı çerçevesinde izah etmiştir. İslâmî dönemde Kapadokya Babalarına ait teolojik ve metafizik sistemin yetersiz bulunmasından dolayı dönemin İslâmî tartışmalarının önemli bir parçası olan ilâhî sıfat kategorileri kullanılmış ve teslisin unsurları, sıfatlar bağlamında temellendirilmeye çalışılmıştır. Doğu Kilisesi, 612 yılı öncesi sinodlarda İsa Mesih'in tek şahsında (parşopa) iki doğa (kyana) şeklindeki klasik diyofizit Antakya

kristolojisini yansıtmışlardır. Ancak 612 yılı piskoposlar toplantısında İsa Mesih'in tek şahsında (parşopa) "iki kyana ve iki hypostasis" şeklindeki iki hypostasis formülü resmi olarak kabul edilmiştir. Bu kiliseye mensup ilahiyatçılar, iki hypostasis formülüyle Mesih'in ilâhî ve insanî doğalarının onun bir şahsında birliğini ve bu birlik içerisinde iki doğanın birbirine karışmaksızın ya da birbirini yok etmeksizin kendi özelliklerini korumasını ortaya koymak istemişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak diğer kiliselerin Meryem için kullandığı "Theotokos" (Tanrı doğuran) unvanı yerine "Christotokos" (Mesih doğuran) unvanını tercih etmiştir.

Doğu Kilisesi'ne göre günah, insan doğasının aslî bir özelliği olmayıp insanın özgür iradesinin bir sonucu olarak kabul edilmektedir. Kilisenin aslî günah ve özgür irade anlayışı; Antakya Okulu'nun kutsal metinlere uyguladığı literal ve tarihi okuma yönteminde mündemiç olan pedagojik ve soteriyolojik bakış açısı ile şekillenmiştir. Bir beden ve rasyonel bir ruhtan oluşan tam bir insan doğasına sahip olan Mesih'in insanî doğası diğer bütün insanlar gibi özgür irade sahibidir. Mesih'in insanî doğasının özgür iradesiyle gönüllü bir şekilde Tanrı Logos ile bir prosoponda birleşmesi, onun insanî doğasına Tanrı Oğlu onurunu kazandırdığı gibi; insanlar da özgür iradeleri ile Mesih'in insan doğasının tecrübesini örnek alarak göklerin egemenliğinde ölümsüzlüğe erişebilirler. İnsanın özgür iradesinin göz ardı edilmesi ve sadece Tanrısal lütuf ve inayetin ön plana çıkarılması reddedilmiştir.

Doğu Kilisesi'nde ölümden sonra diriliş, Mesih'in ikinci kez gelişi, ilâhî yargılama vb. dünyanın sonu ve ahiret hayatının safhaları ile ilgili spekülâtif bilgiler aktarılmakta ve net bir dogmatik öğreti bulunmamaktadır. Kilise babaları arasında yaygın bir şekilde ölümden sonra bir arınma sürecinden geçildiği görüşünün kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, bir araf anlayışının olduğunu ortaya koymaktadır. Doğu Kilisesi'nde genel olarak kabul gören görüşe göre cennetin ebedî olması gibi cehennem de ebedîdir. Ancak ne Katolikler gibi araf hakkında açık bir dogmayı formüle

etmiş ne de Protestanlar gibi bir kişi bir kez kurtarıldıktan sonra her zaman için kurtarılmış olur şeklinde bir dogma benimsemiştir. Kilise bu konuyu gizem içerisinde bırakmaktadır.

Günümüzde Doğu Kilisesi geleneğine bağlı kiliselerde resim ve ikonalar kullanılmamasına rağmen Doğu Kilisesi bünyesinde kaleme alınan teoloji ve tarih ile ilgili çeşitli metinlerde, XIV. yy'a kadar geçen süre içerisinde resimlerin varlığına ve ikonalara tazim gösterildiğine dair birçok kanıt bulunmaktadır. Ancak Doğu Kilisesi geleneğindeki resim ve ikona kültürünün, Bizans kiliselerinde olduğu kadar çok güçlü olmadığını altını çizmek gerekmektedir.

Doğu Kilisesi geleneğine göre sakrament, görünmeyen ve ifade edilemeyen şeylerin işaretler ve semboller vasıtasıyla tasvir edilmesidir. Sadece arkasında olanı işaret etmekle kalmaz aynı zamanda sembolize ettiği şeyin yaptığını da gerçekleştirmektedir. Sakramentler, Tanrı'nın lütfunu vaftiz olan müminlere dağıtan ve göksel krallığa götüren teminatlar olarak görülmektedir. Rahip takdisi en önemli sakrament olarak kabul edilmekte ve o olmaksızın diğer sakramentlerin icra edilmesi mümkün görülmemektedir. Doğu Kilisesi, Hristiyanlığın erken dönemlerinde cari olan vaftiz, konfirmasyon ve evharistiya ayinlerinin birlikte yapılması uygulamasını devam ettirmektedir. Vaftiz suyuna daldırma ve bebek vaftizi Doğu Kilisesi'nin ayırt edici bir özelliğini ortaya koymaktadır. Kilise geleneği evharistiya sakramentini günahların bağışlanması ve dualara cevap verilmesi ümidi ile yerdekilerin göktekilere, maddi elementler vasıtasıyla sunduğu dinî bir hizmet olarak görmektedir. Enkarnasyon esnasında gerçekleşenler ile evharistiya ayininde gerçekleştirilenler arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. Günahların bağışlanması ve tevbe sakramenti, sadece papaza yapılan gizli bir günah itirafı şeklinde değil, genel bir günah itirafı şeklinde yapılmakta ve büyük günah işleyenlerin, bunu kilisede inananların huzurunda aleni bir şekilde itiraf ederek tevbe etmeleri istenmektedir. Kutsal yağ ile sadece Doğu Kilisesi'ne özgü kutsal

maya (malka) sakramentleri, temel kabul törenleri olan vaftiz ve evharistiya törenleri ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre kutsal yağ, vaftiz sakramentini ve kutsal maya, evharistiya sakramentini tamamlamakta, tasdik etmekte ve mükemmelleştirmektedir. Doğu Kilisesi'nin esas litürjisi Doğu'nun havarileri Mar Addai ve Mar Mari'ye atfedilen Mar Addai ve Mar Mari ayin usulüdür. Bu litürjinin II. ve IV. yy'lar arasında Süryanice kompoze edildiği tahmin edilmekte olup en önemli özelliği kuruluş sözleri ya da kuruluş anlatısından yoksun olmasıdır. Bir diğer çarpıcı özelliği ise evharistiya duasında teslisin ikinci şahsının (Mesih) oldukça önemli görülmesidir. Bu ayindeki anafora, Yahudi “Birkat Hamazon” duasına benzeyen yapısı ile apostolik yansımaların izlerini muhafaza etmektedir.

Doğu Kilisesi, kilise takvimi için Jülyen takvimini esas almakta ve bu takvim, “sabo’e” (hafta) denilen bir dizi haftadan oluşan sekiz devreden oluşmaktadır. Kilise takvimi, ekimde başlamakta ve eylülde sona ermektedir. Kiliseye göre litürjik yıl, dünyanın başlangıcından sonuna yani Mesih'in ikinci gelişine kadar olan kurtuluş tarihini ortaya koymaktadır. Doğu Kilisesi, günün farklı saatlerinde icra ettiği dua veya namaz gibi günlük ritüelleri kilisenin diğer ayin törenlerinden ayrı tutmaktadır. Kilisenin, günlük ibadetlerinin büyük ölçüde kilise/katedral ibadeti karakterli olduğu ve gece ile akşam duaları dışında diğer bütün günlük dualarının manastır kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Oruç, erken dönemlerden beri Doğu Kilisesi için oldukça önemsenen bir ibadet olmuştur. Doğu Kilisesi, oruçların çokluğu ve oruç ile ilgili katı kurallara sahip olması ile diğer kiliselerden ayrılmaktadır.

Doğu Kilisesi'nin tarihi gelişimiyle beraber temel inanç ve uygulamalarının hangi aşamalardan geçerek teşekkül ettiğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmamız, Doğu Kilisesi geleneği, sinod kararları ve bu geleneğe mensup birçok ilahiyatçının eserlerinden istifade etmesi açısından özgün bir nitelik kazanmaktadır. Erken dönem Süryani geleneğinin Yahudi-Hıristiyan karakteri ve çileci eğilimlerin özgünlüğü, bizim

açımızdan yeni bulgular olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmamızın, Nesturiler ile ilgili yeni bilimsel çalışmaların yapılmasına önayak olmasını umuyoruz.



KAYNAKÇA

- Abona, Albert. *Edebu'l-Luġati'l-Ârâmiyye*. Beyrut: Dar'ül-Maşrik, 1995.
- Abona, Albert. *Şuhedâu'l-Maşrik*. Bağdat: 1985.
- Abona, Albert. *Târihu'l-Keniseti's-Şarkiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dar'ül-Maşrik, 2002.
- Abramowski, Luise – Goodman, Alan E. *A Nestorian Collection of Christological Texts*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Abramowski, Luise. 'Die Christologie Babais des Grossen'. in *Symposium Syriacum I*. OCA 197 (Rome: 1972), 219-244.
- Abramowski, Luise. "Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem". ed. R. Lavenant. *III Symposium Syriacum*. OCA 221 (Rome: 1983), 43-55.
- Abramowski, Luise. "Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East". ed. Ch. Jullien. *Controverses des chrestiens dans l'Iran sassanide*. Cahiers de Studia Iranica 36 (Paris 2008), 13-27.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Adday Şer. *Tarihu Kaldo ve Asur*. Beyrut: Matbaat'ül-Katolikiyyeti li'l-Abai Yesu'iyyin, 1912.
- Adıbelli, Ramazan. "Bir Ötekileştirme ve Şiddet Kaynağı Olarak Hristiyanlıktaki Şehitlik Miti". *V. Uluslararası Felsefe Kongresi, Savaş ve Barış Bildiri Kitabı*. ed. Mehmet Fatih Elmas vd. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2018, 377-383.
- Akalın, Kutlu – Duygu, Zafer. *Süryani Literatürü*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Albayrak, Kadir. "Nesturiler ve Nesturi Kilisesi". *Demokrasi Platformu* 2/8 (2006), 239-246.
- Albayrak, Kadir. "Geçmişte ve Günümüzde Nesturî Misyonerliği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2007), 164-171.

- Albayrak, Kadir. *Keldanîler ve Nasturîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Albayrak, Kadir. Nestûrîlik”. *DİA*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alıcı, Mehmet. “Sasani İmparatorluğu’nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 33-75.
- Al-Kopti, George Jabra. *Christianity and Islam, The Mutual Understanding and the Development of their Early Relations till the End of the Umayyad Islamic Rule in the Middle East. with Special Focus on the Identity Formation of Both Communities*. Dunedin: University of Otago, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aloys Grillmeier – Theresia Hainthaler. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. English translation. *Christ in Christian Tradition II/II: From the Council of Chalcedon 451 to Gregory the Great 590-604. The Church of Constantinople in the Sixth Century*. London: 1995.
- Alper, Ömer Mahir. “İrfaniyye”. *DİA*. 22/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Amr b. Metta. *Ahbâru Fetâriketi Kursiyyi ’l-Maşrik Min Kitâbi ’l-Mecdel*. Nşr. Henricus Gismondi Roma: C. de Luigi, 1899.
- Andrious, Tawer. “Historical Evidences of the Existence of the Images in the Church of the East”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 18. 07. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/799>
- Andrious, Tawer. “The Priesthood and its Ranks in the East Syriac Tradition”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 18. 07. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/1925>
- Asmussen, J. P.. “Christian in Iran”. *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(2). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.

- Assemani, S. E. *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium*. 2 vols. Rome: Joseph Collins, 1748.
- Atiya, Aziz S. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Avcı, Casim. “Medain”. *DİA*. 28/289-291. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet. “Mabed ve İbadet”. *DİA*. 17/348-349. İstanbul: TDV Yayınları. 1998.
- Babai. *Life of George*. ed. Paul Bedjan. *Histoire de Mar-Jabalaha. de trois autres patriarches. d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*. 416-571. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1895.
- Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*. 2 vols. London: Joseph Masters, 1852.
- Bar Habreus. *Et-Târihu'l-Kenise li İbni'l-İbrî*. Süryanice'den çev. Matran Siliba Şem'un. 2 Cilt. Duhok: Dar'ül-Maşrik, 2012.
- Basri, İšo'dinah el-. *Kitabü'l-İffe*. Arapça'ya çev. Pavlus Şeyho. Musul: 1939.
- Baum, Wilhelm – Winkler, Dietmar W. *The Church of the East: A Concise History*. English Translation by Miranda G. Henry. London and New York: Routledge-Curzon, 2003.
- Baumer, Christoph. *Keniset'ül- Maşrik. et-Tarih'ül-Musavvaru li'l-Mesihyyeti'l-Aşuriyye*. çev. Aziz Emanuel Zibari. Duhok: Râbitetu'l-Kitabi ve'l-Udebai'l-Asuriyyin, 2009.
- Becker, Adam H. “ Barşawma of Nisibis”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 58. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Bedjan P. - Khayyatha, J. (ed.). *Breviarium Iuxta Ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*. 3 vols. Paris: 1886-1887.
- Bedjan, Paul. *Acta Martyrum et Sanctorum*. 7 vols. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1890-1897.

- Behr, John (ed. and trans. with a historical and theological introduction). *The Case against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bermejo, A. M. "Person. Divine". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 11/151-152. Detroit: Thomson & Gale, 2003.
- Bethune- Baker, J. F. *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Bethune- Baker, J. F. *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine. to the Time of the Council of Chalcedon*. London: Methuen, 1903.
- Bevan, George A. "Nestorius". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 306. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Birnie, M. J. *The Synod of Mar Dadiso AD 424*. Erişim 13. 03. 2019.
<https://www.fourthcentury.com/wp-content/uploads/2009/06/thesynodofmardadiso.pdf>
- Birnie, M. J. *The Synod of Mar Yahbalaha AD 420* Erişim 09.03.2019.
<http://www.fourthcentury.com/wpcontent/uploads/2009/06/thecouncilofmaryahballaha.pdf>.
- Birnie, M. J. *The Synod of Mar 'Ishaq AD 410*. Erişim 05. 03. 2019.
<https://www.fourthcentury.com/wpontent/uploads/2009/06/thecouncilofmarishaq.pdf>
- Braun, Oscar. "Briefe des Katholikos Timotheos I". *Orients Christianus* 2 (1902), 1-33.
- Braun, Oscar. "Der Briefwechsel des Katholicos Papa von Seleucia". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 18/3 (1894), 163-182, 546-565.
- Braun, Oscar. "Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I". *Orients Christianus* 2 (Roma: 1902), 283-286; *Orients Christianus* 3 (1903). 1-15.

- Braun, Oscar. *Das Bush der Synhados oder Synodicon Orientale*. Stuttgart/Wien:1900.
Repr. Amsterdam: Philo Press, 1975.
- Braun, Oscar. *Timothei patriarchae I epistulae*. CSCO 74–75/Syr. 30-31 Paris: J. Gabalda, 1914–1915. Letters 1–39.
- Brennan, S. O’flynn. “Nature in philosophy”. *New Catholic Encyclopedia*. (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 10/208-211. Detroit: Thomson & Gale, 2003.
- Brock, Sebastian P. “Come. Compassionate Mother.... Come. Holy Spirit: a forgotten aspect of early Eastern Christian Imagery”. *ARAM: Society for Storo-Mesopotamian Studies*. 3/2. (Oxford: 1991), 249-267.
- Brock, Sebastian P. – Coakley, James F. “Church of the East”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 99-100. New Jersey: Gorgias Press. Beth Mardutho: The Syriac Institute. 2011.
- Brock, Sebastian P. – Coakley, James F.. “Arameans”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 30-31. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. – Harvey, Susan Ashbrook. *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Brock, Sebastian P. “Beth Lapat”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 72. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. “Christ ‘The Hostage’: A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and its Origins”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 25. 06. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/233>
- Brock, Sebastian P. “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”. *Studies in Church History*” 18 (1982), 1-19.

- Brock, Sebastian P. "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition". *Studies in Syriac Christianity*. XI. kısım Aldershot: Variorum, 1992.
- Brock, Sebastian P. "Diodore of Tarsus". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 125. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. "Early Syrian Ascetism". *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. I. kısım. 1-19. London: Variorum Reprints, 1984.
- Brock, Sebastian P. "Ishaq of Nineveh". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 213-214. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. "Isho'yahb III of Adiabene". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 218. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. "Jewish Traditions in Syriac Sources". *Studies in Syriac Christianity*. IV. kısım. 212-232. Aldershot: Variorum, 1992.
- Brock, Sebastian P. "Mari. Acts of". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 268. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. "Mary and The Eucharist: an oriental perspective". ed. by Jacob Vellian. *SSS*. 4. Kısım. 30-40. Kottayom: 1988.
- Brock, Sebastian P. "Monofizit Değil Miafizit!". *Kristolojiye Giriş. Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. ed. ve çev. Zafer Duygu - Kutlu Akalın. 65-72. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Brock, Sebastian P. "Nesturi Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme". *Kristolojiye Giriş. Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. ed. ve çev. Zafer Duygu - Kutlu Akalın. 97-112. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Brock, Sebastian P. "Sahdona Martyrius". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 356. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.

- Brock, Sebastian P. “Süryani Literatürü Çalışmaları. Kısa Bir Çerçeve”. ed. haz. ve çev. Kutlu Akalın - Zafer Duygu. *Süryani Literatürü*. 83-166. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2017. 103-104.
- Brock, Sebastian P. “The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials”. ed. G. Dragas. *Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios*. 125-142. London: Thyateria House, 1985.
- Brock, Sebastian P. “The Priesthood of the Baptised: Some Syriac Perspectives”. ed. by Jacob Vellian. SSS. II. kısım. 13-20. Kottayom: 1988.
- Brock, Sebastian P. “Timotheos II”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 415. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Brock, Sebastian P. “VI. Yüzyıla Kadar Sasani İmparatorluğu’nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu’ndaki Konsillerde Bulunmayışı”. çev. Zafer Duygu. *Kristolojiye Giriş. Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar içinde*. ed. ve çev. Zafer Duygu - Kutlu Akalın. 73-98. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Brock, Sebastian P. “World and Sacrament in the Writings of the Syriac Fathers”. ed. by Jacob Vellian. SSS. I. Kısım. 1-12. Kottayom: 1988.
- Brock, Sebastian P. *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1990.
- Brock, Sebastian P. *The History of the Holy Mar Ma’in with a Guide to the Persian Martyr Acts*. New Jersey: Gorgias Press, 2008.
- Brock, Sebastian P. *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*. ed. Jacob Vellian. The Syrian Churches Series 9. Kottayom: 1979.
- Brock, Sebastian. “ *The Syrian Fathers on Prayer and the Spritual Life*. Cistercian Studies 101. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987.

- Brock, Sebastian. "Eusebius and Syriac Christianity". *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*. II. Kısım. 212-234. Aldershot: Ashgate Variorum, 1999.
- Brock, Sebastian. "Introduction to Syriac Studies". *Horizons in Semitic Studies*. ed. J. H. Eaton. 1-33. Birmingham: 1980.
- Brock, Sebastian. "Mary in Syriac Tradition". ed. A. Stacpoole. *Mary's Place in Chistian Dialogue*. 182-191. Slough: 1982.
- Brock, Sebastian. P. "The christology of the Church of the East". ed. D. Afinogenov - A. Muraviev. *Traditions and Heritage of the Christian East*. 159-179. Moscow: Izdatelstvo "Indrik", 1996.
- Brock, Sebastian. *The Harp of the Spirit. Twelve Poems of St Ephrem*. London: 1975.
- Brock, Sebastian. *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem*. Placid Lectures 6. Rome: Centre for Indian and Inter-Religious Studies, 1985.
- Brock, Sebastian P. "Some Aspects of Greek Words in Syriac". *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. IV. kısım. 80-108. London: Variorum Reprints, 1984.
- Brock. Sebastian. *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*. Moran 'Etho Series 6. Kottayam: Ephrem Ecumenical Research Institute, 1994.
- Browne, Laurence E. *The Eclipse of Christianity in Asia: From the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933; repr. New York: Howard Fertig, 1967.
- Buck, Christopher. "The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?". *The Journal of the Assyrian Academic Society* 10/1 (1996), 54-95.
- Buck, Christopher. *Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahā'ī Faith*. Albany: State University of New York Press, 1999.

- Butts, Aaron Michael. "Assyrian Christians". *A Companion To Assyria*. Ed. Eckart Frahm. Malden: Wiley Blackwell, 2017, 599-612.
- Butts, Adam M. "Theodoros bar Koni". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 405-406. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Cameron, Averil. "Agathias on the Sassanians". *DOP* 23/24 (1969/1970), 69-183.
- Carlson, Thomas A. *Christianity in Fifteenth-Century Iraq*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Carmody, J. M. "Hypostasis". *New Catholic Encyclopedia. Second Edition*. ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 7/263. Detroit: Thomson & Gale. 2003.
- Cassis, Marica C. "Kokhe". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 244. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Cassis, Marica C. "Seleucia-Ctesiphon". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 365. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Chaumont, M. L. – Schippmann, K. "Balāš. Sasanian king of kings" *Encyclopaedia Iranica* Erişim 15. 05. 2019. <https://www.iranicaonline.org/articles/balas-proper-name>
- Childers, Jeff W. "Henana". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 194. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Childers, Jeff W. "Mani" *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 261. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Childers, Jeff W. "Thomas. Acts of". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 410. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Choksy, Jamsheed K.. "Jāmāsp I. Reign". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 27 05. 2019. <https://www.iranicaonline.org/articles/jamasp-i-reign>
- Christensen, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen: Levin and Munksgaard, 1936.

- Chrysostom, John. *Writings of John Chrysostom, Letters to Olympias*. trans. W. R. W. Stephens. New York: Christian Literature Publishing Company, 1886.
- Coniaris, Anthony M. *These Are the Sacraments: The Life-Giving Mysteries of the Orthodox Church*. Minneapolis: Light and life Publishing Company, 1981.
- Connolly, R. H. *The Liturgical Homilies of Narsai*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Connolly, R. H. (ed. & ET). *A Commentary on the Mass by the Nestorian George. Bishop of Mosul and Arbela*. ed. by Robert Matheus. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 2000.
- Cureton, William. *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan. Meliton. Ambrose and Mara Bar Serapion*. London: Rivington, 1855.
- Çağrı, Mustafa. “Tedbîrî’l-Menzil”. *DİA*. 40/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çelik, Mehmet. *Ortadoğu Mozaği Süryanîler-Nasturîler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmalar Merkezi, 1996.
- Darmo, Thoma (ed.). *Ktaba d’Aqdam wad’Batar wad’Hudra wad’Kashkol wad’Gaza w’Aqale d’Udrana ‘am Ktaba d’Mazmore*. 3 vols. Trichur: Mar Narsai Press, 1960-1961.
- Daryaei, Touraj. “Shapur II”. *Encyclopaedia Iranica* Erişim 30 Haziran 2019. <http://www.iranicaonline.org/articles/shapur-ii>
- Davies, J. G. “Manichaeism: An Overview. Manichaeism and Christianity”. *The Encyclopedia of Religion*. ed. by Mircea Eliade vd. 9/161-171. New York – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, 1987.
- Delly, Emmanuel. “Comment Expressing the View of the Chaldean Church Today on the Christological Controversy”. *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. 153-155. Vienna: June 1994.

- Demirci, Kürşat. *Nesturi Hristiyanlık ve Antakya Teolojisi*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2018.
- Doğruyol, Hasan. “Buhtîşû”. *DİA*. 6/378. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dolabani, Hanna. *Antakya Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*. çev. Gabriyel Akyüz. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006.
- Dorenkemper, M. J. “Nature in theology”. *New Catholic Encyclopedia*. (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 10/211-213. Detroit: Thomson & Gale, 2003.
- Dorenkemper, M. J. “Person In Theology”. *New Catholic Encyclopedia*. (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. . 11/148-151. Detroit: Thomson & Gale, 2003.
- Doru, M. Nesim. “Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya’nın Önemi ve “Kitabu’l-Mecâlis” Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslâm Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”. *Milel ve Nihal* 8/2 (2011), 53-82.
- Droun, M. E. “Notice Sur Les Monnaies Mongoles”. *Journal Asiatique*. Seri VII. (May/June 1896), 486-544.
- Duchensne-Guillemine, J. “Zoroastrian Religion” *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(2). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.
- Duval, Rubens. *Isho ’yahb III. Liber epistularum*. CSCO 11-12. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904-1905.
- Duygu, Zafer. “Doğu Kilisesi Erken Yüzyılları Üzerine Bir Değerlendirme”. *The Journal of Mesopotamian Studies. Periodical Journal for Kurdish. Arabic and Syriac Studies* 2/1 (Winter 2017), 133-155.
- Duygu, Zafer. “VII. Yüzyıldaki İslâm Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri” *Artuklu Akademi*. 1/1 (2014), 47-55.

- Duygu, Zafer. “Zuknin Manastırı Süryani Kroniği 775 Özelinde İslâm İdâresi Altındaki Hristiyanlarda ‘Din Değiştirme’ Meselesi” *Milel ve Nihal* 10/2 (Mayıs- Ağustos 2013), 175-195.
- Duygu, Zafer. *Hristiyanlık ve İmparatorluk Geç Antikçağ’da Kilise-Devlet ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller, Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
- Duygu, Zafer. *İslâm Yönetiminde Süryaniler VII-XII. Yüzyıllar*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, SBE, Tarih ABD, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ebeid, Bishara. “The Christology of the Church of the East. An Analysis of Christological Statements and Professions of Faith of the Official Synods of the Church of the East before A. D. 612”. in *OCP* 82. (Roma: 2016), 353-402.
- Ebeid, Bishara. *Elias of Nisibis Commentary on the Creed Tafsir al-amanah al-kabirah*. Chief Editors: Ronney el Gemayel vd. Cordoba: CNERU-CEDRAC, Series Syro-Arabica 9, 2018.
- Eilers, Wilhelm. “Iran and Mesopotamia”. *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(1). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.
- Elias of Nisibis. *Maqalah fi Ma’na Kalimatay Kiyân wa İlâh*. ed. Samir Khalil Samir. “Un traité nouveau d’Elie de Nisibe sur le sens des mots Kiyaân et İlâh”. *Parole de l’Orient* 14 (1987), 133-153.
- Eroğlu, A. Hikmet. “Ekmek-Şarap Ayini Evharistiya Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 439-453.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1, (2000), 309-325.

- Esbroeck, M. Van. "Who is Mari. the Adressee of Ibas' Letter?". *Journal of Theological Studies* 38 (1987), 129-135.
- Eusebios. *Kilise Tarihi*. Latince'den çev. Furkan Akderin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2011.
- Fiey, Jean Maurice Fiey. *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*. CSCO 310/Subsidia 36 Louvain: Secretariat du CSCO, 1970.
- Fiey, Jean Maurice. "Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'église syrienne Orientale". *L'Orient Syrien* 12 (1967), 3-22.
- Fiey, Jean Maurice. "The Spread of the Persian Church". *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. 97-106. Vienna: June 1994.
- Fiey, Jean Maurice. "Topographie Chrétienne de Mahoze". *L'Orient Syrien* 12 (1967), 387-420.
- Fiey, Jean Maurice. "Topographie of al- Madaini". in *Sumer* 23 (1967), 3-38.
- Fiey, Jean Maurice. *Ahvâlu Nasara fî Hilâfeti Beni 'Abbâs*. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1990.
- Fiey, Jean Maurice. *Aşurü'l-Mesihîyye. İsham fî Dirasati't-Tarihi ve'l- Cografiyyeti'l-Kenisîyyeti ve'r-Ruhbaniyyeti fî Şimalî'l-Irak*. 3 Cilt. ter. Nafi' Tosa. Bağdat: Menşurat Mecelletü Fikru'l-Mesihi, 2013.
- Fiey, Jean Maurice. *el-Kenisietu's-Süryâniyyeti's-Şarkîyye*. Arapça'ya çev. Kemil Huşeyme el-Yessui'. Beyrut: Dar'ul-Maşrik, 1990.
- Filipus, Efram el-Khuri. "el-Asvâmu'l-Fardîyye ve'l-Asvâmu'l-İhtiyariyye fî Kevânîni Keniseti'l-Maşrik". *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 05. 08. 2019. <https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/748>
- Flusser, David. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1988.

- Fortacı, Talha. *Nestûrî Kilisesi Başlangıçtan Günümüze*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Frye, Richard N. "The Political History of Iran Under the Sasanians". *The Cambridge History of Iran. The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(1). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.
- Frye, Richard N. *The History of Ancient Iran*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984.
- Geevarghese, Chediath. *The Christology of Mar Babai the Great*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 49, 1982.
- Geltson, A. *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Gero, Stephen. *Baršauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*. CSCO 426/Subsidia 63. Louvain: Secretariat du CSCO, 1981.
- Gibson, Margaret Dunlop (ed.). *The Commentaries of Isho'dad of Merv. 5/1-2 Horae Semiticae II* Cambridge: Cambridge University Press, 1911-1916.
- Gnoli, Gherardo. "Mani". *The Encyclopedia of Religion*. ed. by Mircea Eliade vd. 9/158-160. New York – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, 1987.
- Gnoli, Gherardo. "Zoroastrianism". *The Encyclopedia of Religion*. ed. by Mircea Eliade vd. 15/58i-590. New York – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan Publishers, 1987.
- Griffith, Sidney H. "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message. According to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid Century". *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Variorum Collected Studies Series. CS380. 99-146. London: 1992.
- Griffith, Sidney. "Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the World of Islam". in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the*

- Middle East since the Rise of Islam*. ed. van J. J. Genkil vd. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 134. Leuven, Belgium: Uitgeverij Peeters en De Partement Oosterse Studies (2005), 91-126.
- Griffith, Sidney. "Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore abū Qurrah on Discerning the True Religion". *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period 750 - 1258*. ed. Samir Khalil - Jorgen Nielsen. 1-43. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Guidi, Ignazio. "Chronicom Anonymum". *Chronica Minora P*. CSCO 1-2. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1903.
- Guillaumont, Antoine. "Justinien et l'Église de Perse". *DOP* 23/24 (1969/1970), 39-66.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *DİA*. 27/575. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar". *Dinî Araştırmalar* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 51-75.
- Gwynn, John. "Demonstrations of Aphrahat". in *NPNF2-13. Gregory the Great. Ephraim Syrus. Aphrahat*. ed. Philip Schaff - Henry Wace. New York. Oxford and London: The Christian Literature Company, 1898.
- Habbi, Yusuf. *Kenisetu'l-Maşrik*. Beyrut: el-Merkezu'l-Akadimi li'l-Ebhas, 2013.
- Habbi, Yusuf. *Kenisetu'l-Maşrik, el-Kildâniyye - el-Âsûriyye*. Lübnan: Menşuratü Kulliyye'l-Lahuti'l-Hibriyye fî Cami'ati'r-Ruhe'l-Kudüs- Katolik, 2001.
- Hacımustafaoğlu, Ayşe. *Afrahat'ın Beşinci İspatı*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Haddad, Bünyamin. *Mevsu'etu'd-Diyarat*. 8 Cilt. Duhok: Licnetu'l-Edebiyye li Keniseti 'l-Maşriki'l-Asuriyye, 2015.
- Haffner, Paul. *The Mystery of Mary*. Chicago: Gracewing Hillenbrand-Books, 2004.

- Halleux, André de. "La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme". *OCP* 23 (1957), 5-32.
- Halleux, André de. "Le Mamlela de Habib Contre Aksenaya. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'église syriaque de la première génération post-chalcedonienne". ed. C. Laga - J. A. Munittiz - L. Van Rompay. *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*. Orientalia Lovaniensia Analecta 18 (Leuven: 1985), 67-82.
- Halleux, André de. "Le symbole des évêques au synode de Séleucie-Ctésiphon 410". in ed. G. Wiessner. *Erkenntnisse und Meinungen II*. Göttinger Orientforschungen Reihe Syriaca 17. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, (1978), 161-190.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *DİA*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harrak, Amir. "Adiabene". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 10-11. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Harrak, Amir. "Beth 'Arbaya". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 71. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Harrak, Amir. "Beth Germai". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 71. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Harrak, Amir. *The Acts of Mar Mari the Apostle*. Leiden - Boston: Brill, 2005.
- Hayes, E. R.. *Urfa Akademisi*. çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.
- Hoenerbach, W. - Spies, O. *Ibn at-Ta'iyib. Fiqh an-Naşrānīya*. CSCO 161-162/Arab. 15-16. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1956-57.
- Honarchiansaky, Ani. *Study of a Peace between the Roman and Sasanian Empires and its Diverging Impacts on Christianity in Greater Armenia and Iran*. Los Angeles: University of California. Near Eastern Languages and Cultures, Doktora Tezi, 2018.

- Howard, George. *The Teaching of Addai*. Chico: Scholars Press, 1981.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Studies in Late Antiquity and Early Islam 13. New Jersey: The Darwin Press, 1997.
- Hurst, Thomas. *The Syriac Letters of Timothy I 727–823: A Study in Christian-Muslim Controversy*. Washington: The Catholic University of America, Doktora Tezi, 1986.
- Ibn al-‘Assāl, Al- Mu’taman. *Majmū‘ Usūl al-Dīn wa-Masmū‘ Maḥṣūl al-Yaqīn*. ed. A. Wadi. trans. B. Pirone. Vol. 6a/bab 1-18. Jerusalem: Cairo, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.
- J. Neusner. “Jews in Iran”. *The Cambridge History of Iran. The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(2). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.
- Josephus, Flavius. *The Works of Flavius Josephus*. Translated by. William Whiston, A. M. Auburn and Buffalo John E. Book. 20. Chapter. 17-94. Beardsley:1895.
- Kadicheeni, P. B (ed. & ET). *The Mystery of Baptism: Nestorian Patriarch 1318-1332*. Bangalore: Dharmaram Publications, 1980.
- Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağ’da Hristiyanlık, Doğu’da İsa Doktrini’nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- Kalkaşendi, Ebu’l-Abbâs Ahmed el-. *Subhu’l-A’şâ*. 14 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1922.
- Kallek, Cengiz. “Kitabü’l-Harac”. *DİA*. 26/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kannokadan, Pauly. *The East Syrian Lectionary: A Historical-Liturgical Study*. Rome: Mar Thoma Yogam, 1991.
- Katar, Mehmet. “Hristiyanlık’ta Kilise Takviminin Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin Oluşması”. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 3/8 (2000), 23-46.

- Katar, Mehmet. “Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları”. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 1/1 (Ankara: 1998), 59-75.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. ter. Dominik Pamir. İstanbul: Libreria Editrice Vaticana, 2006.
- Kaya, Mahmut. “Beytülhikme”. *DİA*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları. 1992.
- Kelayta, Joseph. *The liturgy of the Church of the East* Mosul: 1928.
- Kiraz, George A. – Rompay, Lucas Van. “Jerusalem”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 227-228. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Kitchen, Robert A. – Franciscus, Parmentier M.. *The Book of Steps: the Syriac Liber Graduum*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2004.
- Klijn, Albertus F. J. *The Acts of Thomas: Introduction. Text and Commentary*. Leiden: Brill, 1962.
- Klíma, O. “Bahram V.” *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Ocak 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-05>
- Kochuparampil, Jose Matthew (ed. & ET). *The Mystery of the Eucharist. Syriac critical text. translation and studies of the chapter ‘On the Mysteries of the Body and the Blood’ from ‘The Causes of the Seven Mysteries of the Church’ by Patriarch Timothy II 1318–1332*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, Excerpta e Dissertatione, 2000.
- Kosinski, Rafal. “The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental sources”. *Continuity and Change. Studies in Late Antique Historiography*. ed. Dariusz Brodka and Michal Stachura. *Electrum* 13 (Kraków: 2007), 155-170.
- Kuhn, Michael F. *Defending Divine Unity in the Muslim Milieu: The Trinitarian and Christological Formulations of Abu al-Faraj ‘Abd Allah Ibn al-Tayyib and Iliyya of Nisibis*. London: Middlesex University, Doktora Tezi, 2017.

- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2007.
- Labourt, Jérôme. *De Timotheo I. Nestorianorum Patriarcha 728-823*. Paris: Victor Lecoffre, 1904.
- Labourt, Jérôme. *Le Christianisme dans l'empire Perse: sous la dynastie Sassanide 224-632*. Paris: Lecoffre, 1904.
- Lang, Uwe Michael. "Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited". ed. B. Gherardini. *Divinitas* 47. Citta del Vaticano (2007), 227-260.
- Lizorkin, Eliyahu. *Aphrahat's Demonstrations, A Conversation with the Jews of Mesopotamia*. CSCO 642/Subsidia 129. Lovanii: Peeters, 2012.
- Lois Sako. *el-Batrik İšo'yab el-Cidali. Hayatuhu ve Risaletuhu'l-Lahutiyye*. Bağdat: 2014.
- Loofs, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Maccarron, R. E. "East Syrian Liturgy". *New Catholic Encyclopedia*. (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 5/3-7. Detroit: Thomson & Gale, 2003.
- Maclean, Arthur J. *East Syrian Daily Offices*. translated from the Syriac with introduction. notes. and indices and an appendix containing the lectionary and glossary. London: Rivington, Percival & CO., 1894.
- Macomber, William F. (ed.). "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari". *OCP* 32 (1966), 335-371.
- Macomber, William F. "A History of the Chaldean Mass". *Journal of Assyrian Academic Studies* 11/2 (1997), 70-81.
- Macomber, William F. "A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Hudra". *OCP* 36/1 (Roma: 1970), 120-134.

- Macomber, William F. “A Theory on the Origins of the Syrian. Maronite and Chaldean Rites”. *OCP* 39 (Roma: 1973). 235-242.
- Malik, Gorgis David. *Süryanilerin Tarihi. İlk Hristiyanlıktan Kadim Doğu Süryani Müjdecisi-Havari Kilisesi*. çev. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 2012.
- Mar ‘Abdišo’ es-Sobavi. *el-Cevher. Hülasatun Lahutiyye*. Süryanice’den Arapça’ya çev. Lois Sako PDF: Karozota.com. 1978.
- Mar Aprem. *Sacraments of the Church of the East* Trichur: Mar Narsai Press, 1978.
- Mar Aprem. *The Nestorian Theology* Trichur: Mar Narsai Press, 1980.
- Mar Bar-Hadbsabba. *Mezopotamya’da Yüksek Okulların Kuruluş Amacı*. nşr. Adday Şer. çev. Celal Demirci. *Nusaybin Akademisi*. çev. Nesim Doru. 124-188. İstanbul: Yaba Yayınları, 2006.
- Mari b. Süleyman. *Ahbâru Betâriketi Kursiyyi’l-Maşrik min Kitâbi’l-Mecdel*. nşr. Henricus Gismondi. Roma: C. de Luigi, 1899.
- Mathews, Edward G. “Awgen. Mar”. *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 48. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- McDonough, Scott. “*Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire*”. Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2005.
- McGuckin, John. “Aleksandreialı Aziz Kyrillos’un Miafizit Kristolojisi ve Khalkedoncu Dyofizitizm”. *Kristolojiye Giriş. Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. ed. ve çev. Zafer Duygu – Kutlu Akalın. 129-152. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Messianic Teachings of the Holy Apostolic and Catholic Church of the East Yuipana M’shikhaya d’Eta qaddishta washlikhayta o’qathuliqi d’mathnkha*. translated from Malayalam by M. P. Francis, Ernakulam. Kerala: Mar Themotheus Memorial Printing and Publishing House, 1962.
- Metselaar-Jongens, Marijke. *Defining Christ. The Church of the East and Nascent Islam* Amsterdam: Vrije Universiteit, Doktora Tezi, 2016.

- Mikhail, Wageeh Y. F. *'Ammār al-Baṣṣrī's Kitāb al - Burhān: A Topical and Theological Analysis of Arabic Christian Theology in the Ninth Century*. Birmingham: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2013.
- Miller, Dana. "A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the end of the Seventh Century". *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Translated by the Holy Transfiguration Monastery*. Ed. By Idem. 481-451. Boston: The Holy Transfiguration Monastery, 1984.
- Mingana, Alphonse (ed. and trans.). *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*. Woodbrooke Studies 5. Cambridge: W. Haffer and Sons, 1932.
- Mingana, Alphonse (ed. and trans.). *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Woodbrooke Studies 6. Cambridge: W. Haffer and Sons, 1933.
- Mingana, Alphonse. "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document". reprinted from *Bulletin of the John Rylands Library* 9/2 (1925), 297-371.
- Mingana, Alphonse. *Msha-Zkha texte et traduction; Yuhanna Bar Penkaya Texte*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1908.
- Mingana, Alphonse. *The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi*. Woodbrooke Studies. 2. Cambridge: Heffer and Sons, 1928.
- Mooken, Mar Aprem G. "Is the Theology of the Assyrian Church Nestorian?". *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. 142-152. Vienna: 1994.
- Morony, Michael G. *Iraq After the Muslim Conquest*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Morrison, C. E.. "Exegesis. New Testament". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 161. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.

- Mşıha Zha. *Erbil Vakayinamesi*. çev. Erol Sever. İstanbul: Yaba Yayınları, 2014.
- Muksuris, Stylianos. *The anaphorae of the liturgy of Sts. Addai and Mari and the Byzantine Liturgy of St. Basil the Great: A Comparative Study*. Durham: Durham University, Doktora Tezi, 1999.
- Murray, Robert. "A Hymn of St. Ephrem to Christ on the Incarnation. the Holy Spirit. and the Sacraments". *Eastern Churches Review ECR* 3/2 (Oxford: 1970), 142-150.
- Murray, Robert. "The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church". *New Testament Studies* 21/1 (October 1974), 59-80.
- Murray, Robert. *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. London: t&t Clark, 2006.
- Müller, W. "Theodore of Mopsuestia". ed. Philip Schaff. *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical. Historical. Doctrinal. and Practical Theology*. 3rd edn. 4/2325-2375. Toronto, New York, London: Funk & Wagnalls Company 1891.
- Nedungatt, George. "The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church". *Orientalia Christiana Periodica OCP* 39. (Rome: 1973), 191-215..
- Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Trans. G. R. Driver - Leonard Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia*. 5 vols. Leiden: E.J. Brill, 1965.
- Nisko, Muvaffik. *es-Süryân. İsmu'l-Hakiki li'l-Arâmiyyin ve'l-Âşuriyyin ve'l-Kildân*. Beyrut: Bisan li'n-Neşri ve't-Tevzii' ve'l-İlam, 2012.
- Özel, Ahmet. "Gayri Müslim". *DİA* 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Peters, P. (ed.). *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* Bruxelles: Society of Bollandists, 1910.
- Plantinga Richard J. vd. (ed). *An Introduction to Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- Platt, Andrew Thomas. *The Church of the East at Three Critical Points in its History*. Washington: Catholic University of America. Doktora Tezi, 2017.
- Pompay, Lucas Van. "Theodore of Mopsuestia". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 401-402. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Aramaic". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 28-30. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Art and Architecture". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 38. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Beth Aramaye". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 70. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Dura-Europos". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 132. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Hiba". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 195-196. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Judaism. Syriac contacts with". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 232-234. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Marcion". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 266-267. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Narsai". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 303-304. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Papa bar 'Aggai". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 320-321. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "The Christian Syriac Tradition of Interpretation". ed. Magne Saebo. *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation 1. From the Beginnings to the Middle Ages Until 1300 1. Antiquity*. Göttingen: 1996.

- Pompay, Lucas Van. "Theodore of Mopsuestia". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 401-402. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Pompay, Lucas Van. "Shemun of Beth Arsham". *GEDSH*. ed. Sebastian P. Brock vd. 376. New Jersey: Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, 2011.
- Procopius: *Histroy of the Wars Book 1-2*. trans. H. B. Dewing. London: W. Heinemann, New York: The Maxmillan Co., 1914.
- Reinink, Gerrit J.. "Tradition and the Formation of the "Nestorian" Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq". ed. J.-W. Drijvers - J. Watt. *CHRC* 89.1-3. (Leiden: 2009), 217-250.
- Royel, Mar Awa. "A Survey of the Christology of the Assyrian Church of the East as Expressed in the Khudra". *Church of Beth Kokheh Journal* Erişim 28. 06. 2019. <https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/222>
- Royel, Mar Awa. "The Sacrament Of The Holy Leaven Malkā In The Assyrian Church Of The East". *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. ed: Cesare Giraudo. Acts of the International Liturgy Congress. (Rome 25-26 October 2011). *OCA* 295 (Rome. 2013), 363-386.
- Royel, Mar Awa. "The Sacraments of the Assyrian Church of the East". *Academia* Erişim 12. 05. 2019. https://www.academia.edu/31740603/The_Sacraments_of_the_Assyrian_Church_of_the_East
- Rubin, Ze'ev. "Diplomacy and War in the Relations Between Byzantium and the Sassanids in the Fifth Century AD". *The Defence of the Roman and Byzantine East*. ed. Philip Freeman - David Kennedy. Oxford: BAR International Editions, 1986.

- Russell, James R. "Christianity In Pre-Islamic Persia Literary Sources". *Encyclopædia Iranica* Erişim 29. 12. 2019. <https://www.iranicaonline.org/articles/christianity-i>
- Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: 1972.
- Sako, Lois. *Abauna's-Süryan. Hayatuhum. Te'lifuhum. Utruhatum ve Nususu Muhtare* Bağdat: Matbaatü'l-Eltaf. 1998.
- Sako, Lois. *Hivârat Mesihîyye-İslâmîyye. Mukaranatu Lahutiyye bi'l-Arabîyye fî Asri'l-Hilafeti'l- Abbasi*. Kerkük: 2009.
- Sako, Lois. *Hulasetu Tarihi'l-Keniseti'l-Kildâniyye*. Kerkük: 2006.
- Schaff, Philip (ed.). "Eusebius Pamphilus: Church History. Life of Constantine the Great. Oration in Praise of Constantine". trans. by Arthur Cushman. *NPNF2-01*. Grand Rapids. MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.
- Schaff, Philip (ed.). "Latin Christianity: Its Founder. Tertullian". *ANF03*. Grand Rapids. MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- Scher, Addai. *Theodor Bar-Konî Liber Scholiorum*. CSCO 55-69/Syri 65-26. Paris: L. Durbecq, 1910-1912.
- Schindel, Nikolaus. "Kavad I". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 29. 05. 2019. <https://www.iranicaonline.org/articles/kawad-i-reign>
- Schippmann, Klaus. "Fîrûz." *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 25 Ocak 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/firuz-1>
- Scholasticus, Socrates. *History of the Church. in Seven Books*. trans. E. Walford - H. de Valois. London: Henry G. Bohn, 1853.
- Schöffler, Heinz Herbert. *Gundi-Şapur Akademisi. Aristoteles Doğu Yolunda*. çev. Sedat Umran - Vedii İlmen. İstanbul: YabaYayınları. 2008.
- Shahbazi, A. Shapur. "Yazdegerd I". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 05.06.2019. <http://www.iranicaonline.org/articles/yazdegerd-i>.

Simeon of Beth Arsham. “Letter on Bar Şawmā and the heresy of the Nestorians”.

Translated by Aaron Michael Butts. *Academia*. Erişim 21 Ocak 2019.

https://www.academia.edu/28506945/Simeon_of_Beth_Arsham_Letter_on_Bar_%E1%B9%A2awm%C4%81_and_the_heresy_of_the_Nestorians

Sivrioğlu, Ulaş. “Sasani İmparatorluğu Döneminde İran. Mezopotamya ve Kafkasya’da Hristiyanlık ve Hristiyanlar”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/10 (Aralık 2010), 24-87.

Smith, Jesse Payne. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1979.

Solomon of al-Basra. *The Book of the Bee*. ed. E.A.W. Budge. Oxford: Clarendon Press, 1886.

Soro, Bawai. “Mary in the Catholic-Assyrian Dialogue: An Assyrian Perspective” read in *Orientalis Lumen III Conference*. Washington DC: June 1999.

St. Ephrem the Syrian. *Selected Prose Works: Commentary on Genesis; Commentary on Exodus; Homily on Our Lord; Letter to Publius*. trans. by Edward G. Mathews vd. *The Fathers of the Church*. Volume 91. Washington. DC: Catholic University of America Press, 1994.

Sullivan, F. A. “Theodore of Mopsuestia”. *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). ed. Thomas Carson - Joann Cerrito. 13/875. Detroit: Thomson & Gale, 2003.

Surma Hanım. *Ninova’nın Yakarışı*. çev. Meral Barış. İstanbul: Avesta Yayınları, 1996.

Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Publié. Traduit et Annoté: Jean Baptiste Chabot. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.

Şemeri, Muhammed Kerim İbrahim eş-. *Mecalisu Mar Elia bar Şinaya Matran Nusaybin mea’l-Vezir Ebi’l-Kasım el-Hüseyn b. Ali el-Mağribi 1026-1027*. Dimeşk: Matbaat Temmuz, 2011.

- Şer, Adday. “Messalienler ve Nusaybin’deki Barsauma’nın İran Kilisesi’ndeki Düzeltimleri”. çev. Vedii İlmen. *Nusaybin Akademisi* içinde. 197-238. İstanbul: YabaYayınları, 2006.
- Şer, Adday. *Kitâbu Sireti Eşhuri Şuhedâi’l-Maşriki’l-Kaddisin*. 2 cilt. Musul: 1900-1906.
- Şer, Adday. *Nusaybin Akademisi*. çev. Nesim Doru. İstanbul: Yaba Yayınları, 2006.
- Şer, Adday. *Siirt Vakayinamesi: Doğu Süryani Nasturi Kilisesi Tarihi*”. çev. Celal Kabadayı. İstanbul: Yaba Yayınları, 2010.
- Tarakçı, Muhammet. “Nestorius ve Kristoloji”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 215-241.
- Tarakçı, Muhammet. *Protestanlıkta Sakramentler*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Taştan, A. Vahap. *Orta Asya’da Nesturilik*. Kayseri: 2003.
- Tel Mahreli Dionysios’un Tarihi MS. 842. çev. Zafer Duygu. *STYGA*. 389-496. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- The Doctrine of Addai the Apostle*. ed. George Phillips. London: Trübner & co., 1876.
- The Hallowing of Addai and Mari Disciples of the East The Anaphora of the Blessed Apostles*. Translation from Aramaic by M. J. Birnie. Nestorian.org. Erişim 20. 06. 2019. http://www.nestorian.org/nestorian_liturgy.html
- The Liturgy of the Church of the East*. Burglingame, California: 1978.
- Theodoret of Cyrus. “The Ecclesiastical History”. *NPNF2-03*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.
- Toma el-Merci. *Kitabu’r-Rüesâ*. ter. Albert Abona. Bağdat: Matbaat Diyana, 1990.
- Toma, William. “Basic Features of the Liturgy with Especial Reference to the East Syrian Eucharistic Liturgy”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 13. 07. 2019. <https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/532>

- Toma, William. “General Characteristics of East-Syriac Tradition”. *Academia*. Erişim 18. 06. 2019.
https://www.academia.edu/24133471/General_Characteristics_of_East-Syriac_Tradition
- Toma, William. “Sacramental Theology in the East-Syriac Tradition”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 5. 05. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/569>
- Toma, William. “The Destiny of the Soul after Death in the writings Fathers of the Church of the East”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim: 18. 07. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/981>
- Toma, William. “Typology of Mary in the Writings of East Syriac Fathers”. *Church of Beth Kokheh Journal*. Erişim 21. 05. 2019.
<https://bethkokheh.assyrianchurch.org/articles/641>
- Toma, William. *The Mystery of the Church. Syriac Critical Edition and Translation of the Rite of the Consecration of the Altar with Oil and the Chapter “On the Consecration of the Church” from the Book of the Seven Causes of the Mysteries of the Church by Patriarch Timothy II 1318–1332*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, Excerpta e Dissertatione, 2007.
- Turgut, Ramazan. “Koçanis: Üç Asırlık Nesturî Patrikhane Merkezi 1600-1915”. *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Yaşar Kaplan vd. 2/19-24. Ankara: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Tümer, Günay. “Aslî Günah”. *DİA*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- U., Jincy O.. *Qulase d-Marth Maryam. A Study on the Liturgy of Hours for the “Praises of Mary” based on Ms. Tcr. 27*. Kottayam: Mahatma Gandhi University, Doktora Tezi, 2009.

- Urhoj Kroniği MS. 540. çev. Zafer Duygu. *STYGA*. 109-121. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Uzuner, Saliha Gülnur. *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ünal, Mustafa. "Nasturilik ve Türkler". *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*. 529-538. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Valavanolickal, Kuriakose A. *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 1996.
- Varghese, Baby. "Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri". *Kristolojiye Giriş. Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar*. ed. ve çev. Zafer Duygu – Kutlu Akalın. 113-128. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Vaschalde, A. (ed.). *Babai Magn. Liber de Unione*. CSCO 79-80/ Scriptorum Syri 34-35. Louvain: L. Durbecq, 1915.
- Vine, Aubrey R. *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrian*. London: Independant Press, 1937.
- Widengren, G. "Manichaeism and Its Iranian Background". *The Cambridge History of Iran, The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, ed. Ehsan Yarshater. 3(2). Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1986.
- Wigram, W. A. *An Introduction to the History of the Assyrian Church: The Church of the Sassanid Empire. 100-640 A.D.* London: SPCK, 1910.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnâr". *DİA* 44/572-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yuhanna bar Penkaye. *Ktobo d-Riş Mele MS. 687*. çev. Zafer Duygu. *STYGA*. 125-146. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- <http://www.nestorian.org/index.html>. Erişim 20. 06. 2019.
- <https://marshimun.com/new/pdfs/Yulapana%20part%20I.pdf>.

KAPLAN, Yaşar, Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (VI-XIII. Yüzyıllar), Doktora tezi, Danışman. Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, 551 s.

ÖZET

Hristiyanlık bünyesinde birçok ihtilaflar yaşanmış ve bunun neticesinde birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerden biri Nesturi (Doğu) Kilisesi'dir. En eski kiliselerden biri olarak kabul edilen bu kilise, Roma İmparatorluğu sınırları dışında vücut bulmuştur. Kendine has bir kilise hiyerarşisine sahip olmuş ve Hristiyan olmayan yönetimlerin hâkimiyeti altında varlığını devam ettirmiştir. Bu durum bu kilisenin kendine özgü tarihi gelişimi ve doktrini hakkında ipuçları vermektedir. “Nesturi Kilisesi'nin Temel İnanç ve Uygulamalarının Teşekkül Süreci (6- 13 Yüzyıllar)” isimli bu tez; giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakça bölümlerinden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Hristiyanlığın Fırat'ın doğu bölgelerinde yayılması, kilise hiyerarşisinin oluşması, Nesturi Kilisesi'nin ayrı bir kilise olarak belirginleşmesi ve Part, Sasani, Müslüman ve Moğol yönetimleri altındaki tarihi gelişimi ele alınmaktadır. Bu bölüm, Nesturi Kilisesi'nin bağımsızlığını ve ayırt edici mezhebi özelliklerini elde ettiği 6. yüzyıldan gelişimini tamamladığı 13. yüzyıla kadar geçen zaman aralığı ile sınırlı tutulmaktadır. İkinci bölümde Nesturi Kilisesi'nin teoloji, kristoloji, mariyoloji, yaratılış ve ölüm ötesi gibi temel itikadi inançlar ve bu inançların geçirmiş olduğu gelişim incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise kilise sakramentleri, dini litürji, kilise yapısı ve ibadetler gibi kiliseye ait dini uygulamalar konu edilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Hristiyanlık, Doğu Kilisesi, Mopsuestialı Theodore, Nestorius, Diyofizit, Kristoloji, Meryem.

KAPLAN, Yaşar, The Process of Establishment of the Basic Beliefs and Practices of the Nestorian Church (6-13 Centuries), Ph.D., Advisor: Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, 551 p.

ABSTRACT

There have been many disputes in Christianity and many denominations have emerged. One of these denominations is the Church of the East (Nestorian Church). This dissertation discusses a subject “The Process of Establishment of the Basic Beliefs and Practices of the Nestorian Church (6-13 Centuries)”. This dissertation consists of introduction, three chapters, conclusion and bibliography.

In the first chapter aims to elucidate the spread of Christianity in the eastern regions of the Euphrates, the formation of church hierarchy, to appear of the Nestorian Church independently and its historical process under the Parthian, Sassanid, Muslim and Mongolian governments. This chapter is limited to the time period from the 6th century when the Nestorian Church gained its independence and distinctive sectarian features to the 13th century when it completed its development. This chapter is limited to the period from the 6th century, when the Nestorian Church gained its independence and distinctive sectarian features to the 13th century, when it completed its development. In the second part, the basic tenets of the Nestorian Church such as theology, Christology, Mariology, creation and afterdeath and the processes that these beliefs have gone through are analyzed. Ultimately, in the third chapter this study deals with religious practices such as Sacraments of the Church, religious liturgy, church structure and worship.

Keywords: Christianity, The Church of the East, Theodore of Mopsuestia, Nestorius, Dyophysite, Christology, Mary.